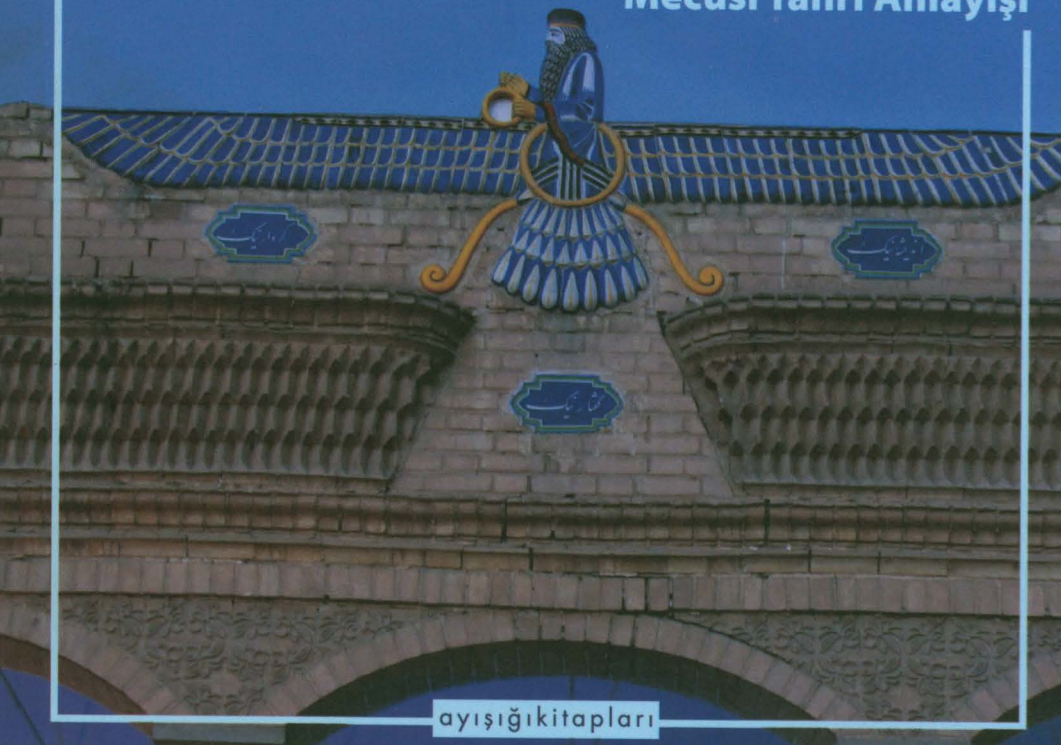
Mehmet Alıcı

Kadîm İran'da Din

Monoteizm'den Düalizm'e Mecusi Tanrı Anlayışı



ayışığıkitapları

ayışığıkitapları • 47

Kapak
Minyatür / Onur Sönmez

Dizgi/İç Düzen
Hülya Aşkın

Baskı - Cilt
Çalış Ofset
Davutpaşa Caddesi No:8
Topkapı - İstanbul
Sertifika No: 12107

1. Baskı
İstanbul, 2012
600 Adet

ISBN 978-975-6336-11-3

T.C.
Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika No: 0107-34-007408

Online Satış
wwww.kitabevi.com.tr

ayışığıkitapları, bir KİTABEVİ ürünüdür.

ayışığıkitapları

Çatalçeşme Sk. No: 54/A Cağaloğlu-İSTANBUL
Tel:(0212) 512 43 28 - 511 21 43 • Faks:(0212) 513 77 26

Kadîm İran'da Din

Monoteizm'den Düalizm'e Mecusi Tanrı Anlayışı

MEHMET ALICI

ayışığıkitapları

Dr. Mehmet ALICI

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi'ndeki lisans eğitimini 2002 yılında tamamladı. Aynı fakültenin Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Dinler Tarihi Anabilim Dalı'na Araştırma Görevlisi olarak atandı. *İngiliz Puritanizmi'nin Doğuşu ve Gelişimi (XVI.-XVII. Yüzyıl)* adlı teziyle İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Yüksek Lisansını 2005'te tamamladı. Aynı yıl, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Dinler Tarihi Anabilim dalında doktora eğitimine başladı. 2006-2007 eğitim-öğretim yılında MEB bursuyla Ürdün'de bulundu. Doktora tezini 2010-2011 yılları arasında dokuz ay süreyle YÖK bursu çerçevesinde kadim İran çalışmalarıyla bilinen University of California, Irvine, S. M. Jordan Center for Persian Studies and Culture adlı merkezde sürdürdü. 2011 sonunda *Mecusi Geleneğinde Tektanrıcılık ve Düalizm İlişkisi* başlığını taşıyan doktora tezini tamamlayan Alıcı, hâlen İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim dalında araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

آنکس که نداند و نداند که نداند،

در جهل مرکب ابد الدهر بماند.

Cahilliğimin farkındalığına ithaf ediyorum...

İÇİNDEKİLER

Kısaltmalar XI
Önsöz XIII
Giriş 1
İsimlendirme Problemi 3

BİRİNCİ BÖLÜM
I. Zerdüşt'ün Tanrı Algısı: Tek Tanrı mı? 17
A. Zerdüşt Dönemi/Gatha Tanrı Algısı ve Teolojik Tasnif 17
1. Zerdüşt'ün Ahura Mazdası 30
2. İkiz Ruh Meselesi (Spenta Mainyu, Angra Mainyu) . . . 44
3. Ahura ile Spenta 55
4. Gatha'da Kötülüğün Kaynağı ve Kötü Karakterli Varlıklar 60
5. Gatha'daki İlahi Varlıklar 68
a. Ameşa Spentalar'ın Varlığı Meselesi 68
b. Gatha'daki Diğer İlahi Varlıklar 80

İKİNCİ BÖLÜM
I. Zerdüşt Sonrası Dönüşen Teoloji 89
A. Kadim Geleneğin Yeni Yüzü: Avesta İlahiyatı 89
1. Ahura Mazda 99
2. Ameşa Spentalar 111

3. Angra Mainyu ve Kötülük 120
4. İlahi Varlıkların Yeniden Tanımlanması 131
a) Mitra 138
b) Aredvi Sura Anahita 157
c) Atâr ve Ateş Kültü 164
d) Haoma 179
e) Verethraghna 183

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

I. Mecusi Yorum Geleneğine Doğru:
Sasani Dönemi Teolojisi 187
A. Sasani Dönemi Mecusi Teolojisinin Gelişimi 187
1. Zend ve Pehlevi Metinler: Abestag ud Zend 196
a. Zend ve Zendiq/g 196
b. Pehlevi Metinler 203
B. Düalizm Çabası ve Zaman Tasavvuru 205
1. İki Unsurdan İyi Olanı: Ohrmazd 205
2. Düalizmin Negatif Kutbu: Ehrimen 213
3. Düalitenin Gerçekleşme Anı:
Kozmolojiden Eskatolojiye Zaman 221
C. Zurvan: Düalizme Muhalefet 236
1. Zurvan Kavramı: Tarihsel-Teolojik Süreç 237
2. Zaman Tasavvuru-Zurvan İlişkisi 244
3. Mecusilik Dışı Geleneklere Ait Kaynaklarda Zurvan . . 248
4. Pehlevi Metinler ve Zurvan 254

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

I. Modern Dönem Monoteizm-Düalizm Tartışmaları . . . 261
A. Modern Dönem Öncesi Mecusi Teolojisine Yaklaşım 261
B. Batılı Araştırıcılara Göre Mecusiliğin Tanrı Algısı . 267
1. Monoteist Anlayış 267
2. Düalist Anlayış 274

C. Modern Dönem Mecusilerinin Tanrı Anlayışı 282
1. Monoteizm'i Savunan Yaklaşım 282
2. Düalizme Yer Veren Yaklaşım 298
D. Gelenekten Moderne: Ahlaki Düalizm 303
1. Mecusi Etik Düalizmi 305
a. Mecusi Etiğinde İnsan Unsuru 308
b. Modern Dönem Mecusi Ahlak Söylemi 313

Değerlendirme 323

Bibliyografya 333

İndeks 359

Kısaltmalar

ACO	Acta Orientalia
AJP	The American Journal of Philology
AJT	The American Journal of Theology
ALB	The Adyar Library Bulletin
AMI	Archaeologische Mitteilungen aus Iran
AO	Archiv Orientalni
AT.	Ateş Niyayiş
ATV.	Atharva Veda
Av.	Avestaca
BAI	Bulletin of the Asia Institute
BSOAS	Bulletin of School of Oriental and African Studies
c.	Cilt
CHIR	Cambridge History of Iran
CHJ	Cambridge History of Judaism
Çev.	Çeviren
Ed.	Editör
EI	Encyclopedia Iranica
EIS	Encyclopedia of Islam
EJVC	Electronic Journal of Vedic Studies
ER	Encyclopedia of Religion
Fr.	Farsça
h.	Hicri
h.ş.	Hicri Şemsi

HA	History and Anthropology
HR	History of Religions
IA	Iranica Antiqua
IC	Iran & the Caucasus
IIJ	Indo-Iranian Journal
IN	İran-Nameh
İÜİFD	İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
JAAR	Journal of the American Academy of Religion
JAAS	Journal of Asian and African Studies
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JCOI	Journal of the K.R. Cama Oriental Institute
JIES	Journal of Indo-European Studies
JNES	Journal of Near Eastern Studies
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
JSAI	Jerusalem Studies in Arabic and Islam
JWH	Journal of World History
NIB	Name-ye Iran-e Bastan
Ph.	Pehlevice
PT.	Pahlavi Texts (Sacred Books of East)
RV.	Rigveda
s.	Sayfa
Sn.	Sanskritçe
ss.	Sayfalar
Thk.	Tahkik eden
TPS	Transactions of the Philological Society
Trans.	Translation
Trc.	Tercüme eden
VD.	Vendidad
vd.	Ve devamı
Vol.	Volume
VS.	Visperad
Y.	Yesna
YG.	Gathalar
YH.	Yedi Bölümlü Yesna
YT.	Yeşt

Önsöz

İran coğrafyasında hayat bulan ve yüzyıllar boyu İranlıların dini geleneği olarak tarih sahnesinde boy gösteren Mecusilik, ülkemizde hak ettiği değeri henüz alamamış ve sınırlı sayıda akademik çalışmaya konu olmuştur. İslam fetihlerinden önce İran ve çevresinin etkin dini olan Mecusilik, başta Kur'an-ı Kerim'de zikredilmiş, Hz. Peygamberin hadislerine konu olmuş ve ehli kitap statüsü kazanmış bir din olarak karşımıza çıkmaktadır. Tarihi seyir içerisinde çeşitli teolojik süreçler geçirerek günümüze kadar varlığını devam ettirmiştir.

Bir giriş ve dört ana bölümden oluşan çalışmamızın birinci bölümünde Mecusiliğin kurucusu Zerdüşt'ün ona atfedilen Gatha metni ölçeğinde tanrı düşüncesi ele alınmaktadır. Burada anahtar kavram olarak gördüğü Ahura Mazda çerçevesinde ikiz ruh meselesi, kötülüğün kaynağı ve Gatha'da yer alan diğer ulûhiyetler metin tahlilleri bağlamında ele alınmaktadır. Buradan hareketle de Zerdüşt'ün tanrı tasavvuruna yönelik bir tanımlamaya ulaşmaya çalışılmaktadır. Zerdüşt sonrası değişen teolojinin işlendiği ikinci bölümde Zerdüşt öncesi kadim İran'ın tanrı panteonunun yeniden tezahür etmesi tartışılmaktadır. Zira Avesta edebiyatı, kadim ulûhiyetlerin Ahura Mazda ve Zerdüşt'le irtibatlandırılarak meşrulaştırıldığı bir söyleme sahiptir. Ahura Mazda'nın diğer ilahi figürler arasında önemini yitirdiği Avesta ilahiyatı, üçüncü bölümün içeriğini oluşturan Sasani dini edebiyatıyla devam etmektedir. Bu bölümde Ohrmazd-Ehrimen olmak üzere iki unsura dayalı mutlak bir düalitenin şekillendiği Sasani teolojisi bahse konu edilmektedir. Son

bölümde ise modern dönemde Mecusi külliyatının Batılı araştırıcılar tarafından gün yüzüne çıkarılması süreci işlenmekte ve çağdaş Mecusilerin kendi dini geleneklerine bakışları ele alınmaktadır.

Mecusi geleneğinin teolojik temellerini ve geçirdiği teolojik süreçleri bahse konu edinen bu eserin ortaya çıkmasında birçok kıymetli bilim adamının ve Mecusi cemaat üyesinin katkısı mutlaka zikredilmelidir. Konunun seçilmesinden tamamlanmasına kadarki süreçte her zaman zihni emeğini ve desteğini esirgemeyen hocam Prof. Dr. Şinasi Gündüz'e teşekkürü bir borç bilirim. Çalışmamıza öneri ve eleştirileriyle yön veren değerli hocalarım Prof. Dr. Mahmut Kaya'ya ve Prof. Dr. Ömer Mahir Alper'e müteşekkirim. Çalışmamızın her bölümünü dikkatli bir şekilde okuyan yapıcı eleştirileriyle katkı sağlayan kıymetli hocam Doç. Dr. Hakan Olgun'a ve metnin ilk nüshalarını okuyarak kayda değer değişiklikleri zikreden kadim dostum Yard. Doç. Dr. Dursun Ali Aykıt'a ve bu eserin yayına hazırlanmasında desteklerini esirgemeyen Doç. Dr. Kürşat Demirci'ye şükranlarımı bildiririm. Konuya ilişkin araştırmalar yapmak üzere Amerika'da bulunduğumuz süre zarfında University of California, S. M. Jordan Center for Persian Studies and Culture adlı merkezin direktörü Prof. Nasrin Rahimieh'e ve İran çalışmalarına ufuk açan sohbetlerini paylaştığımız, kendisinden konumuz hakkında birçok materyali edindiğimiz ve sayesinde birçok Mecusiyle tanıştığımız Prof. Touraj Daryaee'ye ve bize birçok konuda yardımcı olan Alexander Jabbari'ye müteşekkirim. California'daki İranlı Mecusi topluluğundan kendisiyle Avestaca'ya başladığımız ve Mecusilik hakkında mülakat yaptığımız Mobed Rustem Vahidi'ye, her Pazar Mecusi merkezine gitmemizi sağlayan ve kendisinden Mecusilik hakkında çok şey öğrendiğim Bahram Deboo'ya ve eşi Manijeh Deboo'ya, Arman Ariane'ye California'da yaşayan Parsilerle tanıştıran Ervad Farhad Sidhwa'ya, Parsi cemaatinin kurduğu merkezin yöneticisi Vira Santokh'a şükranlarımı ifade etmek isterim. Elbette söz konusu eser münasebetiyle kendilerine yeterince vakit ayıramadığım eşime ve kızıma şükranlarımı arz etmeyi bir borç bilirim.

Mehmet ALICI
İstanbul- 2011

Giriş

Tarihsel bağlamda köklü ve eski bir geleneğe sahip Mecusilik, kurucusu addedilen Zerdüşt'ün, İran'ın politeist dinsel geleneklerine karşı ortaya koyduğu yeni bir tanrı tasavvurunun neticesi konumundadır. Tarih boyu birçok medeniyete beşiklik eden İran coğrafyası, her ne kadar farklı birçok siyasi otoritenin egemenliği altına girse de Mecusiliğe matuf unsurları sürdüre gelmiştir. Hıristiyanlık ve İslamiyetten önce tarih sahnesinde boy gösteren bu din, siyasi değişimlerin ötesinde dinsel dönüşümler karşısında da varlığını devam ettirebilmiştir. Misyon ağırlıklı dinsel geleneklerin, örneğin Maniheizm ve Hıristiyanlığın Mecusilik üzerindeki etkisi çeşitli siyasi nedenlerden dolayı sınırlı olmuştur. Bunun yanında İslam fetihleri sonrasında İran coğrafyası, bir İslamlaşma süreciyle karşı karşıya kalmıştır. Bu dönemde Mecusilerin azınlık durumunu korumaya çalıştıkları ve bir kısmının da göç ettiği görülmektedir.

Yaşadığı dönemde mevcut teolojik yaklaşımların dışında farklı bir yol haritası çizen Zerdüşt, temelde politeist tanrı algılamalarını terk ederek tanrılar arasından birini öne çıkarmaya ve ötekileri olumsuzlamaya yönelik bir tavır geliştirmiştir. Zerdüşt'ün yaşamıyla alakalı olarak farklı mitolojik kurguların karmaşıklığı yine de düşüncesinin ona atfedilen Gatha metinleri yoluyla bilinmesine engel teşkil etmemiştir.

Zerdüşt'ün düşüncesine dair bu bilgilerin varlığı, onun ortaya koyduğu teolojik kurgunun tarih boyunca aynı seviyede muhafaza edildiği anlamına gelmemektedir. Zira Zerdüşt sonrası dönemde onun kendi teolojisinde yer vermediği farklı teolojiler, Mecusilik içerisine farklı kanallarla girmekte ve Avesta teolojisini oluşturmaktadır. Bu durumu doğuran hem iç hem de dış dinamiklerin varlığı gözden kaçmamalıdır. Avesta teolojisinin ele alındığı ve adına Zend denilen yorumların meydana getirdiği Sasani dönemi metinleri, Mecusiliğin dönüşüm geçirdiği son sürece tekabül etmektedir. Bu çerçevede Zerdüşt'ün ortaya koyduğu tanrı algısı ve bunun tezahürü addedilebilecek hayat felsefesinin gerçekte ne olduğu ve tarihsel süreçte aldığı yol önem arz etmektedir.

Bu çalışmayla Pers-İran medeniyetinin en köklü dini yapıtaşlarından biri olan Mecusiliğin tanrı düşüncesine yönelik bir çözümleme hedeflenmektedir. Bu noktada Zerdüşt'ün yaşadığı dönem, sonrasındaki Avesta metinleri ve son olarak Sasani teolojisinden oluşan üç temel ilahiyat süreci üzerinden çalışma yürütülecektir. Bunun ötesinde modern dönemde Mecusilerin tanrı algısıyla, XIX. yüzyıldan bu yana onlar üzerinde araştırma yapan Batılı araştırıcıların tanımladığı ve belirlediği tanrı algısı arasındaki uyum veya uyumsuzluğun çerçevesinin belirlenmesi konunun çalışılmasının başka bir gerekçesidir.

Ortadoğu dinsel gelenekleriyle bir şekilde etkileşim içinde olmuş bu köklü geleneğe dair dünya ölçeğinde sayısız denebilecek kadar bilimsel çalışma olmasına karşın, Türkiye'nin jeopolitik açıdan yanı başındaki bir medeniyetin kurucu unsurlarından olan bu dinin yok denecek kadar az sayılabilecek bilimsel çalışmaya konu olması hayli ilginçtir. Bu çalışma yerel ölçekte konuyu bilinir kılmayı ve araştırıcıların ilgisini konuya yöneltmeyi hedef edinmektedir. Dahası bu çalışma, Mecusiliğe dair kökleri Milel ve Nihal geleneğine uzanan, ötekiyi, kendisini ifade ettiği gibi anlama/anlamlandırma çabasının bir parçası olarak düşünülmektedir.

İsimlendirme Problemi

Mecusi geleneğini tanımlarken karşılaşılan isimlendirme problemi Zerdüşt'ten günümüze kadar gelen tarihsel bir arka plana sahiptir. Zerdüşt'ün kendi dini öğretisini ortaya atmasından bu yana farklı isimlendirmeler yoluyla söz konusu dini gelenek tanımlanmıştır. Zerdüşt bizzat kendisi ve takipçileri için adalet ilkesi Aşa'yı takip edenler anlamında "Aşavan" sözcüğünü kullansa da, Mecusilik geçmişten günümüze birbirinden oldukça farklı kavramlarla ifade edilmiştir. Mecusi geleneği için tarihi süreç içerisinde çeşitli isimlendirmelerin yapılmasının altında dini metinlerden göçlere kadar birçok etken yatmaktadır. Bu nedenle aşağıda tek tek kavramlar üzerinden hareket ederek isimlendirme meselesi açıklığa kavuşturulacaktır. Bu noktada Zerdüşt'ten bu yana Mecusiliğe dair ifadeler ve onların kavramsal çerçevesi tarihi seyir içerisinde ele alınacaktır.

1) Aşavan

Zerdüşt, Gatha metinlerinden anlaşıldığı kadarıyla öğretisi için bir ad koymak yerine, takipçileri ve kendisi için genel bir tanımlama getirmeyi uygun görmektedir. Bu bağlamda Mecusi teolojisinde adalet ve kozmik düzeni ifade eden Aşa Vahişta kavramını kullanmaktadır. Esasen Aşa Vahişta, tanrı Ahura Mazda'yla köklü bir ilişki içerisindeki Ameşa Spenta olarak bilinen varlıklardan biridir. Zerdüşt, Aşa ilkesinin takipçisi anlamında Gatha metinlerinde kendi öğretisine inananlar hakkında "Aşavan" terimine yer vermektedir[1].

> "Mazda'nın koyduğu buyrukları öğrendiğinizde, ulaşılan ve ulaşılmayan yolları öğrendiğinizde bunun hilekar/yalancı/Drugvantlar için uzun süreli bir yıkımı, doğrular/Aşavanlar için kurtuluşu getirdiğini bileceksiniz..."[2], ...iyi söz ve eylemleriyle kişi Aşa'yı yüceltecek... kişi, ey Mazda Ahura senin en iyi yardımcın olacak."[3],

---

1 G. Gnoli, "Ašavan", *EI*, New York, Encyclopedia Iranica Fondation, 1984, Vol.II, ss. 705-706.

2 YG. 30.11.

3 YG. 31.22.

> "Ey Zerdüşt, Aşavan olarak sana yardım edecek arkadaşın kimdir?... O Kavi Viştasp'tır..."[4], "...ey Ahura, cezalandırmadan önce Aşavan Drugvant'a cezasını verecek..."[5], "Senin kızıl ateşle, erimiş metalle iki gruba vereceğin ceza ve mükafat, Drugvant'a azab ve Aşavan'a rahmet olacaktır."[6]

Gatha'da Zerdüşt, takipçilerinin eylemlerini Aşa ilkesine tâbi olmakla sürdürdüğünü ifade ederken, bu tavırlarına muhalif olan ve kötülükle anılan ve yalan/yanlış anlamında kullanılan Druj/Drug kavramının takipçilerinden de bahsetmektedir. Drugvant ifadesine yer veren Zerdüşt, bu kavramı da kötü varlıklara tabi olan ve onları takip eden insanlar için söz konusu ederek gündelik yaşamdaki bütün tavırları iyi-kötü karşıtlığı içerisinde görmektedir[7].

Bununla birlikte Zerdüşt'ten sonraki dönemlerde Aşavan kavramı öne çıkmamış ve bu dine inananları tasvir etmek için sıkça kullanılmamıştır. Mecusi iman açıklamasının yer aldığı Avesta metninde Zarathuştriş ve Mazdayesna terimlerine yer verilmesi bu noktada etkili olmuş olabilir.

2) Zerdüşti/Zarathuştriş/Zoroastrian

Zerdüşti isimlendirmesi, Zerdüşt'ün ilahileri olarak bilinen ve ona atfedilen Gatha'da geçmemektedir. Fakat daha sonraki Avesta metinlerinde söz konusu edilmektedir. Bu kavram, özellikle Mecusiler için amentü olarak kabul edilen Avesta'nın Yesna kitabının 12. bölümünde şöyle ifadesini bulmaktadır:

> "...Ben bizzat Zerathuştriş'in (Zerdüşt'ün) bir takipçisi, bir Mazdatapıcısı/Mazdayesna, Div'lere karşı olan biri, Ahura'nın öğretilerinin takipçisi, Ameşa Spenta'lann övücüsü ve tapıcısı/kurban sunucusu olduğumu ikrar ediyorum..."[8]

---

4 YG. 46.14.
5 YG. 48.02.
6 YG. 51.09.
7 YG. 30.05, 45.01.
8 Y.12.01; Mecusi iman açıklaması için bu bölümün tamamına bakılabilir.

Zerdüşt'ten sonra onun getirdiği ilkeleri takip eden kişilerin kendilerini tanımlamasında kullandıkları "Zarathuştriş" ibaresi üzerinde durulması gereken bir kavram olarak tebarüz etmektedir. Zira modern çalışmaların başlamasıyla bu dini geleneği tanımlamak için kullanılan "Zoroastrian/Zerdüşti" kelimesinin etimolojisi, iman açıklamasında geçen kavramdan oldukça farklı bir anlamsal arka planı haizdir.

Zerathuştriş, Yunanca'ya Zoroastres şeklinde geçmiş ve anlam kaymasına uğrayarak "yıldıza kurban sunan, yıldız tapıcısı" anlamında kullanılmıştır. Söz gelimi Klasik Grek filozofların biyografi yazarı Diogenes Laertinus (III. yüzyıl), Platonist Hermodorus'un ve tarihçi Dinon'un Zerdüşt'ten yıldız tapıcısı olarak bahsederek "Zoroastres" ismine yer verdiklerini aktarmaktadır[9]. Bununla birlikte bir diğer Yunanlı tarihçi Diodorus Sciulus'un (MÖ. 60?-30?) Zerdüşt'ün ismini "Zathraustes" şeklinde vererek Zerdüşt'ün iyi ruh'tan vahiy aldığını iddia ettiğini nakletmektedir[10]. Ancak Zerdüşt'ün Zoroaster/Zoroatres ve benzeri şekillerde Latin kaynaklarına geçmesi, yıldız tapıcısı anlamının devamlılığını getirmiştir. Bu nedenle XIX. ve XX. yüzyıllarda Batılı araştırıcıların, Mecusiliği bu kadim tanımlamayla tasvir etmesine ve Zerathuştriş ile Zoroaster arasındaki farklılığın göz ardı edilmesine yol açmıştır.

XIX. yüzyılda Mecusi külliyatı üzerine çalışan Martin Haug Gatha metinlerinin dilbilimsel açıdan Avesta'nın geriye kalan bölümlerinden ayrı ve daha önce olduğunu ifade etmiştir[11]. Buradan hareketle Gatha'nın Zerdüşt'e ait olduğu ve dolayısıyla geriye kalan metinlerin geleneğe atfedilmesi, Batılı anlamdaki Zerdüşti/Zoroastrian nitelemesinin gelişmesini sağlamıştır. Bu noktada Mecusi geleneğini araştıran Batılı araştırıcıların dini sadece Zerdüşt'e hasretmeleri göz önünde bu-

---

[9] Diogenes Laertius, *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, Trans. C. D. Yonge, I.6-8, http://classicpersuasion.org/pw/diogenes/dlintro. htm.

[10] Diodorus Sciulus, *Library of History, I.94*, trans. C. H. Oldfather, Harvard, Loeb, 1933, ss. 320-322.

[11] M. Haug, *Essays on Sacred Language, Writings, and Religion of Parsis*, Bombay, (1. Baskı 1862), 3. Baskı 1884, ss. 119-170.

lundurulmalıdır. Bu durum aynı zamanda dönemin Mecusileri arasında gelenek ve reform taraftarlarının ortaya çıkmasında da etkili olmuştur.

Zerathuştriş kelimesi, Zoroaster'den oldukça faklı bir anlamsal çerçeveye sahiptir. Avestaca "Zarath" ve "Uştra" olmak üzere iki sözcüğün bir araya gelmesiyle oluşmaktadır. "Zarath"ın Avestaca sarı/altın sarısı anlamındaki "zairi" veya hiddetlenmek ve yaralamak manasındaki "zar" fiilinden türemiş olabileceği düşünülmektedir. Bununla birlikte "zar" fiili aynı zamanda yaşlanmak, sararmak anlamlarını da haizdir. "Uştra" ise develer anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Zarathuştra ve modern Farsça'da Zertoşt, "sarı/hiddetli/yaşlı develer sahibi" anlamına gelmektedir[12]. Neticede Zerdüşt'ün adı dini bir anlamı içermemektedir. Yukarıda geçen iman açıklamasında geçen "Zerdüşti" ibaresi Zerdüşt'ün öğretisini paylaşan kimseler için sonraları konulmuş bir sıfat mesabesindedir. Netice itibariyle Zerdüşt kavramının, Zerdüşt'ten sonra birçok teolojik dönüşüm geçirmiş dini geleneğin tamamını tasvir etmede yeterli olmadığı görülmektedir.

3) Mazdayesna/Mazdaizm

Mecusi geleneği için uygun görülen isimlendirmelerden birisi de Mazda tapıcılığı anlamındaki Mazdayesna kavramıdır. Bu sözcük ilk defa Mecusi iman açıklamasında geçmesine karşın, Sasaniler döneminde (224-651) öne çıkarak din tanımlanmasında kullanılmıştır. Bu ifade iman açıklamasında Divyesna kavramının karşıtı olarak zikredilmekte ve Zerdüşt'ün öğretisini paylaşanlar için söz konusu edilmektedir[13].

---

[12] *Ferheng-i Vajehayi Avesta*, E. Behrami, ed. Feridun Cüneydi, Tahran, Neşr-i Belh, 1369 h.ş., C. I, s. 319, C. II, s. 550, 566, 569; C. Oşhidari, *Danişname-i Mazdayesna*, Tahran, Neşri Merkez 1371h.ş., s. 29; H. Humbach, *The Gathas of Zarathushtra and other Old Avestan Texts*, Hiedelberg, Carl Winter 1991, Vol. I, ss. 8-9.

[13] *Ferheng-i Vajehayi Avesta*, c. II, s. 1082; Oşhidari, *Danişname-i Mazdayesna*, s. 432.

> "Ben verecek iyi bir şeyi olmayan, sunularından düzenin çıkmadığı yalanla malum ...Div'lerin korumasından ve otoritesine bağlı olmaktan tövbe ederim, ...onların düşüncelerine, sözlerine ve eylemlerine tâbi değilim...ve bizzat kendim her ne koşulda olursa olsun, Zerdüşt'ün buyruğuna göre Mazda tapıcısı olacağım, Zerdüşt'ün Div'lerden ve onların korumasından yüz çevirmesi gibi, ben de yüz çevireceğim."[14]

Bu yeni Mazda tapıcılığı algısıyla Mazdayesna kavramı Mecusiliğin Zerdüşt sonrası adı haline gelse de bilhassa Sasani döneminde kabul görmüştür. Öyle ki Sasani kralları kendilerini Mazdayesna olarak tanıtmıştır. Söz gelimi Sasani krallığının kurucusu I. Ardeşir (MS. 224–239/40) adına bastırdığı sikke'de bu ifadeye şöyle yer vermektedir.

> "Mazdayesna/Mazda tapıcısı efendi Ardeşir, şeceresi tanrılardan [gelen] Eran/İran'ın [İranlıların] krallar kralı"[15]

Burada da görüleceği üzere Avestaca "Mazdayesna/Mazdatapıcısı" kavramının Sasani kralları ve Avesta'nın yorumları kabul edilen Pehlevice Zend metinleri tarafından kullanılması nedeniyle Batılı araştırıcılar, Sasani dönemi dini algısını tanımlarken Mazdaizm kavramsallaştırmasına yer vermektedir. Pehlevice'de "Mazdesn/mzdysn" halini alan kavram Sasani kralları tarafından din tanımlaması için kullanılmaktadır[16]. İranolog Gignoux'a göre "Mazdysn" Sasani devletinin resmi dininin adı haline gelerek milli bir din vurgusuna kavuşmaktadır[17].

---

[14] Y.12.04-06.

[15] M. Alram, "Early Sasanian Coinage", *The Sasanian Era, The Idea of Iran,* ed. V. Curtis-S. Stewart, London, I.B. Tauris, 2008, Vol.III, ss. 19-20.

[16] Y. 68.12-13; YT. 10.117. Detaylı bilgi için bkz. A. Panaino, "Middle Persian Mazdesn", *Paitimana; Essays in Iranian, Indo-European and Indian Studies in Honour of Hanns-Peter Schmidt, Vol. I-II,* ed. S. Adhami, California, Mazda Publishers, 2003, ss. 321-325.

[17] P. Gignoux, *Man and Cosmos in Ancient Iran*, Roma, Serie Orientale Roma, 2001, ss. 95-103; G. Gnoli, *The Idea of Iran*, Roma, Serie Orientale Roma, 1989, s. 172.

Bu bağlamda dönemin Pehlevice kaleme alınan dini metinleri de bu vurguya yer vermektedir[18]. Kanaatimizce mazdayesna tanımlaması, Sasaniler döneminde Mecusi geleneğin Maniheizm, Hıristiyanlık ve İslam gibi dinlere karşı sistemleştirmeye çalıştığı dini yapının çerçevesini vermektedir. Bu nedenle de Sasani dönemi düalist teolojisi için kullanılacak bir tanımlamadan öteye gidememektedir. Zira bu tanımlama, Avesta'nın yorumu olarak kabul edilen Pehlevice metinlerdeki dini algıyı sunmaktadır. Neticede Mazdayesna kavramı sadece Sasani dönemi teolojisini tasvir eden bir kavramsallaştırma olarak ortaya çıkmaktadır[19]. Fakat modern dönemde de Mazdayesna kavramı, Zerdüşti/ Zoroastrian kelimesine karşın yaygınlaştırılmaya çalışılmaktadır.

4) Parsi

Parsi sözcüğü, tarihi seyir içerisinde belli zamanlarda Hindistan'a göç eden Mecusilere, yöre halkının Pars'tan gelmelerinden dolayı verdikleri bir tanımlamadır. Eski Farsça Parsa ve Pehlevice Pars olarak bilinen bölge, kadim İran'ın güneybatısında bulunmaktadır. Tarihsel bağlamda Hint yarımadasında Mecusiliğin varlığı aslında İslam fetihlerinden çok öncelerine dayanmaktadır. Sözgelimi Sasaniler döneminde ticaret yoluyla özellikle Surat bölgesinde yaşayan Mecusilerden söz edilebilir[20]. Ancak İslam fetihlerinden sonra Mecusilerin büyük gruplar halinde İran'ı terkettikleri ve Hindistan'nın Sanjan bölgesine yer-

---

[18] M. Jaafari-Dehaghi, *Dadestan i Denig Part I*, Paris, Studia Iranica, Association Pour L'avancement Des Etudes Iraniennes, 1998, ss. 30-31; A. Tefazzoli, *Menoy-i Hired*, Tahran, İntişarat-ı Tus, 1362 h.ş., s. 2.

[19] P. O. Skjærvø, *Zoroastrian Texts*, www.fas.harvard.edu/~Iranian/Zoroastrianism/Zoroastrianism3_Texts_I.pdf, s. 166 (Elamite and Aramaic Texts from Persepolis *PF1942*); M. Boyce, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, London, Routledge, 2001, ss. 35-36; Micheal Stausberg, "Para-Zoroastrianisms" ed. J. Hinnells, *Parsis in India and Diaspora*, Routledge 2008, New York, ss. 245-252; Oşidari, *Danişname-i Mazdayesna*, s. 434.

[20] J. Rose, *Zoroastrianism, an Introduction*, London, I. B. Tauris, 2011, ss. 189-191; T. Daryaee, "The Persian Gulf Trade in Late Antiquity", *JWH*, Vol. 14/1 2003, ss. 2-16.

leştikleri ileri sürülmektedir. Hatta bu süreçte bir müddet dağlarda yaşadıkları ifade edilmektedir[21].

İslam fetihleri esnasında gerçekleşen ve uzun bir zaman dilimine yayılan bu göç hareketini tasvir ederek söz konusu yer değiştirmeyi mitoslaştıran *Kıssa-i Sanjan*'a göre Mecusiler Sanjan'a varmışlar ve bölgenin kralı Jadi Raha'nın huzuruna çıkmışlardır. Kimi araştırıcılar, bu kralın 940 dolaylarında bölgeye hâkim olduğunu kabul etmektedirler. Bu kralın Parsilerin oraya yerleşmelerini şartlara bağladığı, söz konusu metinde aktarılmaktadır. Buna göre, Parsilerin bölgede konuşulan dili kullanmaları, kadınlarının Hintli kadınlar gibi giyinmeleri ve bütün silahlarını bırakmaları istenmektedir. Dini liderin bu şartları kabul ettiği ve Mecusilerin Sanjan'ı böylelikle yurt edindikleri aktarılmaktadır[22]. Modern dönemde de Parsi isimlendirilmesi, Hindistan kökenli Mecusiler tarafından hâlâ kullanılmaktadır.

5) Magi/Moğ ve Mecus

Avesta'da "Moğu", Eski Farsça'da "Magu-pati" ve Pehlevice'de "Moğ" haline geldiği kabul edilen sözcüğün, Grekçe'ye "Magi/Magos", ve Latince'ye "Magus" olarak geçtiği öngörülmektedir. Bununla birlikte Magi/Meg kavramının etimolojisi hakkında farklı görüşler söz konusudur. Bu sözcük Zerdüşt'e atfedilen Gatha'da yer almazken, Avesta edebiyatı içerisinde sadece bir kez geçmektedir. Kelimenin, kabile üyesi veya din adamı anlamlarına geldiği düşünülmektedir[23].

Meg kavramının 'kadim İran'da başlangıçta bir ruhban sınıfı için mi?' yoksa bir kabile için mi?' kullanıldığı tartışmalıdır. Avesta'da ka-

---

[21] H. Mirza, *Outlines of Parsi History*, s. 2; E. D. Meherjirana, *A Guide To Zoroastrian Religion; A nineteenth Century Catechism With The Modern Commentary*, Trans.-Ed. F. Kotwal-J. Boyd, California, Scholars Press, 1982, s. 208.

[22] S. P. Hodivala, *Studies in Parsi History*, Bombay, 1920, ss. 67-91; A. 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.

[23] Y. 65.07; A. De Jong, *Traditions of the Magi; Zoroastrianism in Greek and Latin Sources*, Leiden, Brill, 1997, s. 387; Oşhidari, *Danişname-i Mazdayesna*, s. 428.

bile üyesi olmasından hareketle sözü edilen topluluğun Medler'in dini işlerle uğraşan Meg kabilesi olduğu iddia edilmektedir. Aslında Batılı araştırıcıların Meg kavramını bir ruhban sınıfı olarak addetmelerinde ve Medler'e bağlamalarında Yunan kaynaklarının etkili olduğu kabul edilebilir. Mesela Herodot'un, MÖ. V. yüzyılın ortalarında Perslilerin bir "magi/meg" olmadan herhangi bir ayini gerçekleştiremediklerini ifade etmesi ve bu kişilerin Medlerin bir kabilesi olduğunu zikretmesi, bu noktada etkili olmaktadır[24].

Bir ruhban sınıfının genel adı veya din işlerini meslek edinen bir kabilenin ismi olarak Batı İran'da yaşadıkları belirtilen Meglerin, Perslerle Medler arasındaki işbirliğinden sonra kurulan Akamenid/Pers imparatorluğunda söz sahibi oldukları kabul edilmektedir. İşte bu dönemde Mecusilikle Meg ruhban sınıfının tanıştığı ve geleneğin bu ruhban sınıfının nüfuzuna maruz kaldığı ileri sürülmektedir[25].

Meg ifadesini önemli kılan bir diğer husus ise, Akamenid imparatorluğunun ikinci büyük kralı I. Dara'nın Behistun yazıtında devleti Gautama adında bir Meg'den kurtardığını zikretmesidir. Burada Gautama'yı Ahura Mazda'nın yardımıyla ortadan kaldırdığını şu sözlerle ifade etmiştir:

> "..Ben (Dara) gelene kadar hiç kimse Magu/meg olan Gautama'ya birşey söylemeye cesaret edemedi. Sonra Auramazda'dan (Ahura Mazda) yardım istedim; Auramazda yardım etti; Bagayadiş ayının onuncu gününde, ben birkaç adamla bu Magu olan Gautama'yı ve onun önde gelen adamlarını öldürdüm... Auramazda'nın inayetiyle ben kral oldum ve Auramazda bana krallığı verdi."[26]

---

[24] Herodotos, *Tarih*, çev. M. Ökmen, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınlan, 2007, *I.101, 132*; Boyce, *A History of Zoroastrianism*, Leiden, Brill, 1975, Vol. I., ss. 10-12, 1982, Vol.II, ss. 19-21; J. H. Moulton, *The Treasure of the Magi; A Study of Modern Zoroastrianism*, London, Oxford University Press, 1917, ss. 62-63; E. Benveniste, *The Persian Religion According to Chief Greek Texts*, Paris, 1929, ss. 32-33.

[25] Herodotos, *Tarih, I. 140*, R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1975, ss. 161-164.

[26] H. C. Tolman, *The Behistan Inscription of King Darius*, Tennessee, Vanderbilt University, 1908, s. 12; Skjærvø, *Zoroastrian Texts*, s. 161.

Bu ifadelerden hareketle Magi kavramının dini bir ima içerip içermediğine ulaşmak oldukça zor görünmektedir. Bunun da ötesinde Gautama'nın Zerdüşt'ün öğretisine sahip olduğunu ileri sürmek, I. Dara'nın kendisine Ahura Mazda'nın yardım ettiğini ifade etmesiyle sonuçsuz kalmaktadır. O halde Gautama'nın Ahura Mazda kültünü paylaşmadığı açıklığa kavuşmaktadır. Bu noktada kimi araştırıcılar, bu grubun kendi öğretilerini devam ettirdiklerini, Mecusiliğin baskın hale gelmesiyle bu geleneğe geçtiklerini varsaymaktadır. Bu geçiş sürecinde de kendi öğretilerini bir şekilde bu yeni geleneğin içine kattıkları düşünülmektedir[27]. Zira Herodot'un Meglerin adetleriyle ilgili verdiği bilgiler, Mecusi öğretisiyle nispeten uyuşmaktadır. Örneğin Herodot Meglerin yılan ve karıncaları öldürdüklerini kaydetmektedir. Avesta'nın Vendidad kitabında kötü karakterli olmaları nedeniyle yok edilmeleri istenen hayvanlar arasında, yılan ve karıncanın da yer aldığı bilinmektedir[28]. Herodot Meglerin din işleri bağlamında Med krallarının rüyalarını yorumladıklarını aktarırken, Laertius ve Strabo Meglerin ayin yönetmesinden detaylı olarak bahsetmektedir[29].

Pehlevice Moğ kavramı ise Sasani ruhban sınıfının kurumsallaşmasıyla gelişmiştir. Bu süreçte ruhban sınıfı temelde "moğ", "movbed" ve "movbedan movbed" olmak üzere üçlü bir tasnife tâbi tutulmuştur. Bunun dışında ruhani öğretici ve din bilgini anlamındaki "Hirbed" kavramı da kullanılmaya başlanmıştır[30].

---

[27] Herodotos, *Tarih, I. 140*, De Jong, *Traditions of Magi*, ss. 389-390; G. Gnoli, *Zoroaster's Time and Homeland*, Naples, 1980, ss. 207-210; I. Gershevitch, "Zoroaster's Own Contribution", *JNES*, vol.23/1, 1963, s. 25.

[28] Bu konu çalışmamızın ikinci bölümünde "Angra Mainyu ve Kötülük" başlığı altında ele alınmaktadır.

[29] Herodotos, *Tarih, I. 140, I. 107-108, I.120*; *The Geography of Strabo*, Harvard, Loeb Classical Library, 1932, *XV. 3*; Laertius, *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers, I.6*; Magus ifadesine yer veren Yunan ve Latin kaynakları hakkında detaylı bilgi için bkz. De Jong, *Traditions of Magi*, ss. 396-401.

[30] P. Kreyenbroek, "Zoroastrian Priesthood after the Fall of the Sasanian Empire", *Transition Period in Iranian History*, Paris, Association Pour L'avancement Des Etudes Iraniennes, 1985, ss. 152-165.

Modern Mecusilerden İranlı Farhang Mehr, Meglerin Batı İran'da bir ruhban sınıfı olduğunu ve Avesta metinlerini kendi düşüncelerine göre yeniden şekillendirdiklerini iddia etmektedir. Ona göre Gatha'nın kadim İran geleneğine yaptığı başkaldırı bu sınıf tarafından ortadan kaldırılmıştır[31].

Meg kavramının, klasik Yunan kaynaklarında olduğu gibi İran kaynaklarında da din işleriyle uğraşan kimseyi tanımlamada kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bunun da ötesinde Sasani döneminde kurumsallaşan dini yapı içerisinde ruhban sınıfının sıfatı haline gelmektedir. Bununla birlikte İslam fetihlerinden çok önceleri Süryanice'den Arapça'ya geçerek "Mecus" haline gelen kavramda anlam genişlemesinden bahsetmek mümkündür. Ruhban sınıfının tanımlanmasında yer verilen terimin "mecus" olarak bütün İranlılar daha doğrusu söz konusu dini geleneğe inanan herkes için kullanıldığı anlaşılmaktadır[32]. Arap dilinin en geniş sözlüğünün yazan İbn Manzur (ö. 711/1311), Mecus sözcüğünün Arapça'ya geçişini "yehud" kelimesiyle benzeştirerek tanımlamakta ve çoğul olduğunu zikretmektedir. İslamiyetten önceki Arap şiirinden verdiği örnekten hareketle Mecus kavramının bilindiğini göstermektedir[33].

Araplar arasında bu kavram, yukarıdaki gibi özellikle ruhban sınıfına hasredilmemekte, kadim İran'ın dini anlayışını benimseyen kimseler için de söz konusu edilmektedir. Zira Arap yarımadasında İslamiyetten önce Sasanilere bağlı olan yerel idarecilerin ve Sasani bürokrasinin bölgedeki varlığı da bunu desteklemektedir. Mecusilerin Irak, Bahreyn, Umman ve Yemen civarındaki varlıkları, Mecusi olan kimi Arap kabileleriyle (beni Temim) daha da açığa çıkmaktadır[34].

---

[31] F. Mehr, *Zoroastrian Tradition; An Introduction to the Ancient Wisdom of Zarathushtra*, California, Mazda Publishers, 2003, ss. 2-10.

[32] Ş. Gündüz, "Mecusilik", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 29, ss. 279, Ankara, Türk Diyavet Vakfı Yayınları, 2007; A. De Jong, "Magi", *ER*, Ed. Lindsay Jones, New York, Macmillan, 2005, Vol. VIII, s. 5560.

[33] İbn Manzur, *Lisan'ül-Arab*, thk. Emin Muhammed Abdulvahhab, Muhammed es-Sadık el-Ubeydi, Beyrut, Dârü'l-ihyai't-Türasi'l-Arabi, 1997/1417, C. XIII, ss. 30-31.

[34] M. Morony, "Madjus", *EIS*, Vol. V, s. 1110; M. Söylemez, "İlk Dönem İslam Toplumunda Gayrimüslimler", *İÜİFD*, sa. 22, 2010, ss. 100-102, 104.

İslamiyetin ortaya çıkmasından önce Mecusilik, Arap yarımadasında, İran coğrafyasında yaşayanların dini geleneklerinden biri olarak bilinmekteydi[35]. Bu bağlamda İslami kaynaklarda Mecusi ifadesi özellikle Kur'an-ı Kerim'e ve Hz. Peygamber'in hadislerine konu olmaktadır. Bu durum aynı zamanda Mecusiliğin erken dönem İslami metinlerde yer almasında kendisi göstermektedir. Reddiye ve Milel ve Nihal geleneği türündeki eserlerde de Mecusi ibaresi kullanılmaktadır[36].

Mecus ifadesi, İslam geleneği açısından öncelikle Kur'an-ı Kerim'de (22/Hac/17) Yahudi, Hıristiyan, Sabii kavramlarıyla birlikte geçmekte ve müşriklerle yanyana takdim edilmektedir. Hz. Peygamber'in hadisleri çerçevesinde de Mecusiler, Ehl-i Kitaba davranıldığı gibi muamele edilmesi gereken dini bir topluluk olarak kabul edilmektedir[37]. Bu durum İran'ın Müslümanlar tarafından fethedilmesinden önce Arap yarımadasında yaşayanların, Mecusilere yabancı olmadıklarını ortaya koymaktadır.

Erken dönemlerde İslam dışı geleneklerden bahseden Müslüman yazarlar da Mecusi kavramına eserlerinde yer vermektedir. Söz gelimi Biruni (453/1061), *Asar'ul-Bakiye* adlı eserinde Mecus ifadesine yer vermektedir. Mecusilerin, ilk insan çiftinin Maşye ve Maşyaneh olmak üzere kendilerinin ataları olduğunu iddia ettiklerini zikretmektedir[38].

---

35 İbn Hişam'ın naklettiğine göre; Hz. Peygamber'in risaletiyle alay eden Mekkeliler, kendilerinin daha iyi kıssa anlatıcısı olduklarını iddia etmişlerdir. Örneğin, Fars krallarının hikâyelerini anlatmakla meşhur olan Nadr b. Haris; "Ey Kureyş halkı, Allah'a yemin ederim ki ben onun hikâyesinden daha güzeline sahibim. Hadi bana gelin!.. Size onun anlattıklarından daha güzelini anlatayım" diyerek İranlıların mitolojik kahramanlarından Rustem ve İsfendiyar'ın ve diğer kralların öykülerini nakletmiştir. İbn Hişam, *Siret'ün-Nebiyyi*, Mecdi Fethi es-Seyyid, Kahire, Daru's-sahabe, 1995, C. I. s. 377.

36 Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde Müslüman alimlerin Mecusi kayıtlarına yer verilmektedir.

37 Hz. Peygamber bu konuda şöyle buyurmuştur: "(Mecusilere) Ehl-i Kitaba muamele ettiğiniz gibi davranın." İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, Riyad, Mektebetü-er-rüşd, 1992, II, 435; Bu konudaki benzer hadisler için bkz. Tirmizi, Diyat 16; Tirmizi, Siyer, 31; Muvatta, Zekat, 24; Ebu Davud, Harac, Fey ve İmare, 31.

38 Ebu Reyhan Muhammed b. Ahmed Biruni, *Asaru'l-Bakiye ani'l-Kuruni'l-Haliye, (Chronologie orientalischer völker)*, thk. E. Sachau, Leipzig, Otto Harassowitz, 1923, ss. 99, 14, 207, 210.

Dinler ve mezhepler hakkında bilgi veren ilk Farsça kaynak olma özelliğini haiz *Beyan'ül-Edyan*'da Ebu'l-Meali (485/1092) "mezheb-i Moğan" diyerek "mecus" kavramının Pehlevice aslına vurgu yaparak Mecusilerden söz etmektedir. Hz. Peygamberin Mecusiliğin –kadınlarıyla evlenme ve kestiklerini yeme dışında- ehli kitap gibi kabul edilmesini istediği hadisle konuya giriş yapmaktadır[39].

Zerdüşt'ten İslam fetihlerine kadar geçen süre zarfında Mecusi geleneği içerisinde farklı algılamaların ortaya çıkması, onu tanımlama adına, üst bir kavram ihtiyacı doğurmuştur. Şemsiye kavram olarak tasvir edebileceğimiz Mecusi sözcüğü, Müslüman yazarların İran dini geleneğini tanımlamada kullandıkları genel bir isim haline gelmiştir. Mesela Şehristani (469-548/1076-1153) "Mecus" başlığı altında birçok grubu (Zurvaniyye, Gayomersiyye, Zertoştiyye) zikrederek, bu dinle ilişkili bütün düşünce ve grupları içeren şemsiye bir kavram olarak bu ifadeye yer vermektedir[40]. Bu bağlamda eserimizde Zerdüşt'ten günümüze kadar çeşitli dönemlerde teolojik değişim ve dönüşümler geçiren ve diğerlerine nazaran daha geniş bir anlamsal çerçeveye sahip olan mecus kavramına dayalı tanımlama esas alınacaktır.

6) Diğer İsimlendirmeler

Pehlevice metinlerde Mecusiliği ifade etmek için "iyi din" anlamında "Veh-Denih" ifadesine yer verilmektedir. Mecusilerin Farsça kaleme aldığı kimi metinlerde "behdin"e dönüşen kavram, din müntesipleri hakkında söz konusu edilmektedir. Modern dönemde kimi Mecusiler de yazdıkları eserlere "din-i Behi" adını vermektedir[41].

---

[39] Muhammed b. Ubeydullah b. Ali Ebü'l-Meali, *Beyanü'l Edyan*, thk. Abbas İkbal Aştiyani, Tahran, İntişarat-ı Ruzne,1375hş., ss. 31-32.

[40] Ebu'l Feth Şehristani, *el-Milel ve-Nihal*, thk. E. A. Mehna, A. H. Faur, Kahire, Daru'l-Marife, 1994, ss. 274-279.

[41] Aturpet-i Emetan, *The Wisdom of Sasanian Sages, Denkard VI*, trans. S. Shaked, Colorado, Westview Press, 1979, *B14, B24*, ss. 136-137, 140-141; P. Şekiba, *Gozareş-i Goman-i Şiken: Şerh ve Tercüme-i Metni Pazand-i 'Şikend Gumanik Viçar'*, Illinois, Neşr-i Kitabi Keyumers, 2001, *I. 41*, s. 27; E. Bamanji Dhabhar, *Persian Rivayats of Hormazyar and Framaz and Other*, Bombay, Cama Oriental Institu-

Mecusileri tahkir etme bağlamında özellikle Safeviler döneminde Gabar/Gebr sözcüğü kullanılmıştır. Bilhassa İsfahan ve Kirman'ın dışında yaşayan Mecusilerin mekânı için Gebr-mahalle terimine yer verilmiştir[42]. Bu isimlendirme Fransız tüccar Jean Tavernier'in bölgeye seyahatini (1647-1654) anlatan anı kitabında "gaur" ve "guebre" sözcükleriyle karşılanmıştır. İsfahan'da ateşe tapan Persliler olarak tanımladığı Gaurların Kirman'da nüfuslarının yaklaşık on bin olduğunu nakletmiştir[43].

Kanaatimizce Parsi gibi bölgesel, Mazdayesna gibi tarihsel, Aşavan veya Zerdüşti/Zarathuştriş gibi metinsel kelimelerin sınırlılıkları ve Batılı tanımlamanın etkisinde olmaları, geniş ve kapsayıcı anlam halesine sahip şemsiye bir kavram olan "Mecus" sözcüğünün kullanımını bir anlamda gerekli kılmaktadır.

---

te, 1932, ss. 108, 137, 180, 439, 591-592; F. Kotwal, "Initiation into the Zoroastrian Priesthood:Present Parsi Practice and an Old Pahlavi Text", *Acta Iranica; A Green Leaf*, Leiden, Brill, 1988, s. 299; A. E. Caferi, *Zertoşt ve Din-i Behi*, Tahran, İntişarat-ı Cami, 1385 h.ş.

42 Rose, *Zoroastrianism*, ss. 176-177.

43 J. B. Tavernier, *Collections of Travels Through Turkey into Persia* and East Indies, London, 1784, Vol. I, ss. 163-168.

Birinci Bölüm

I. Zerdüşt'ün Tanrı Algısı: Tek Tanrı mı?

Bu bölümde, Zerdüşt'ün yaşadığı döneme yönelik temel tartışmalara yer verilerek Zerdüşt'ün tanrı algısı ve buna bağlı teolojik tasnifi ele alınacaktır. Öncelikle Zerdüşt'ün yeni bir dini gelenek oluşturup oluşturmadığı ya da, reformist bir tarzda mevcut geleneği yeniden yorumladığı tartışmalarına yer verilecektir. Bu tartışmaların kaynağını oluşturan teoriye göre Zerdüşt mevcut gelenek içerisinde bazı değişikliklere giderek, hiç yoktan yeni bir din getirmek yerine kadim dini yapılanmada bir reforma girişmiştir. Bunun ötesinde Zerdüşt'ün tanrı tasavvuru çerçevesinde öne sürdüğü Ahura Mazda ve onunla ilişkilendirdiği ilahi âlem, onun tanrı algısının anlaşılmasında önem arz etmektedir.

A. Zerdüşt Dönemi/Gatha Tanrı Algısı ve Teolojik Tasnif

Mecusi geleneğinin dayandığı temel kaynaklar üzerinden ele alınacak bu bölümde Zerdüşt'e atfedilen Gatha metinleri esas alınarak Zerdüşt'ün tanrı algısına ulaşılmaya çalışılacaktır. Mecusi geleneğinin kutsal metin literatürü dendiğinde akla ilk gelen metin olan Avesta külliyatı, tarihsel süreç içerisinde sonradan yazıya geçirilen sözlü dini bir edebiyatı ihtiva etmektedir. Avesta metinlerinin yazıya geçiriliş ve

tedvin süreci bir sonraki bölüm olan Avesta ilahiyatı içerisinde değerlendirileceğinden burada sadece Zerdüşt'e aidiyeti konusunda genel bir kabul olan Gatha metinlerinin tarihlendirilmesi ve dilinin diğer Avesta metinlerinden ayrı oluşuna temas edilecektir. Avesta külliyatı genel itibariyle Eski Avesta ve Yeni Avesta olmak üzere iki lehçenin hâkim olduğu dini manzumeler bütünüdür.

Zerdüşt'e atfedilmesi itibariyle Gatha, en eski Mecusi metnidir. Avesta dilinde ve Sanskritçe'de ilahi, şiir, ezgi veya mezmur anlamlarına gelen "Gat" sözcüğü,. Pehlevice'de "Gas, Gasan" kelimeleriyle ifade edilmektedir. Bölüm veya kısım anlamındaki "ha" ekini alan "Gatha" kelimesi ise aşağıdaki tabloda görüleceği gibi beş farklı başlıkta zikredilen bölümlerden her biri için kullanılmaktadır[1]. Gatha metinleri şiirsel bir dil sunmakta, belli bir şiirsel yapı ve düzeni barındırmaktadır. Buna göre ilk beyit ile son beyit arasındaki uyumu ortadaki beyit sağlamakta ve rahibin ezberlemesini kolaylaştırmaktadır[2].

Gatha metinleri, Avesta'nın Eski Avesta bölümüne dâhil edilen Yesna kitabının 28-34, 43-51 ve 53. Hat'larını[3] içermektedir. Bu bağlamda 17 Hat'tan oluşan Gatha, kendi içerisinde 5 bölüme ayrılır ve her bölümün kendisine has bir adı vardır. Mecusi gelenek içerisinde Gatha metinleri aşağıda görüldüğü üzere bu beşli taksim çerçevesinde ele alınmaktadır[4].

---

1 *Ferheng-i Vajehayi Avesta*, C. I, ss. 474-475; C. Dusthah, *Avista: Kohenterin Metinha ve Surudha-i İrani*, Tahran ,1312 h.ş., s. 81; Oşhidari, *Danişname-i Mazdayesna*, s. 402; H. Humbach, "Gathas", *EI*, http://www.iranicaonline.org/articles/gathas-i-texts.

2 M. Schwartz, "The Ties That Bind: on the Form and Content of Zarathustra's Mysticism", F. Vajifdar (ed.), *New Approaches to the Interpretationof the Gathas; Proceedings of the First Gatha Colloquium*, W.Z.O., London, Croydon, 1993, s.133; A. Hintze, "On the Literary Structure of Older Avesta", *Bulletin of SOAS*, nu.65/1, 2002, ss. 39-45.

3 Hat, Avestaca'daki bölüm, kısım anlamındaki "Haiti" kelimesinden gelmektedir. Yesna metninin 72 bölümünden herbiri için bu ifade kullanılmaktadır. Kavasji E. Kanga, *English-Avesta Dictionary*, Bombay, 1909, s. 450; Purdavud, *Yesna I*, ss. 25-26; M. Stausberg, *Zarathushtra and Zoroastrianism*, trans. M. Preisler-Weller, London, Equinox, 2008 s. 17.

4 Dusthah, *Avista*, ss.27-29; Nigosian, *Zoroastrian Faith*, s. 10, 49.

Ahunavaiti Gatha	28.-34. Hatlar arası
Uşhtavaiti Gatha	43.-46. Hatlar arası
SpentaMainyu Gatha	47.-50. Hatlar arası
Vohu Kşathra Gatha	51 Hat
Vahiştoişti Gatha	53. Hat

Avesta külliyatında Yesna içerisinde yer alan, oldukça karmaşık ve anlaşılması güç olan Gatha, dilbilimsel açıdan ve anlam örgüsü bakımından en eski dini materyal olarak değerlendirilmektedir. İlk defa Alman oryantalist Martin Haug tarafından yapılan bu tespit sonraki dönemlerde de genel kabul görmüştür[5]. Buna karşın gelenek açısından bu metinlerin hepsi herhangi bir ayrıma tâbi tutulmaksızın toplu olarak Avesta metni olarak kabul edilmiştir[6].

Bu bölümde söz konusu ettiğimiz Gatha metinlerinin ne zamana ait olduğu konusunda araştırıcılar arasında ortak bir kanaatin varlığından bahsetmek zor görünmektedir. Öyle ki Gatha'nın da çeşitli iddialar çerçevesinde, MÖ. birinci ve ikinci bin yıl arasında geniş bir tarihsel süreç içinde tarihlendirilmesi tahminden öteye geçememektedir[7]. Bu

---

5 M. Haug, *Essays on Sacred Language, Writings, and Religion of Parsis*, Bombay, (1. Baskı 1862), 3. Baskı 1884, ss. 119-170.

6 Avesta metinleri arasında ayrıma gidilmesi ve Gatha'nın Zerdüşt'ün kendi ilahileri olduğu ve geri kalan literatürün sonradan üretildiği düşüncesi üzerinde, Batılıların Avesta metinlerini ve dilini öğrendikleri Parsiler arasında da tam bir mutabakat söz konusu değildir. Örneğin Dhalla *Zoroastrian Theology* kitabının genel muhteviyatında Gatha metinlerine ayrı bir önem vererek onları Avesta'dan ayırmıştır. O, Avesta metinlerinde söz konusu edilen bazı ritüellerin, örneğin Haoma ayininin Zerdüşt tarafından gerçekleştirilmediği, sonradan dine eklemlendiğini düşünmektedir. Aynı dönemlerde bir diğer Parsi teolog Shapurji Masani, Dhalla'nın bu kitabını eleştiren *Zoroastrianism Ancient and Modern* adlı bir metin hazırlamıştır. Dhalla'nın aksine Avesta külliyatının birbirinden ayrılamayacağını, Gathan'nın Avesta içerisinde genişletilerek ele alındığını ileri sürmektedir. Haoma örneği için Masani bu ayinin bizzat Zerdüşt tarafından ifa edildiğini ve teolojide yeri olduğunu savunmaktadır. Geniş bilgi ve karşılaştırma için bu iki esere bakılabilir. E. P. S. Masani, *Zoroastrianism, Modern and Ancient*, Bombay, 1917, ss. 114-118; M. Dhalla, *Zoroastrian Theology, From Earliest Times to Present Day*, Bombay, 1914, ss. 77-78, 119-120.

7 Farklı tarihlendirmeler ve yorumlar için bkz. M. Boyce, *Textual Sources For The Study of Zoroastrianism*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990, s. 1;

bağlamda son dönemlerin önemli İranolog ve filologlarından Skjærvø, Eski Avesta metinlerinin MÖ. iki binli yıllara kadar gidebileceğini ileri sürmektedir[8]. İranlı araştırıcı Ashtiani ise Zerdüşt'ün tahmini olarak MÖ. 1400-1700 arasında yaşamış olabileceğini varsayarak Gatha'yı bu döneme atfetmektedir. Ömrünü Mecusilik araştırmalarına hasreden Mary Boyce da benzer şekilde Gatha metnini Veda'lardan[9] Rigveda'yla ilişkilendirerek Ashtiani'nin ileri sürdüğü tarihi benimsemektedir[10]. Parsi Taraporewala ise, Zerdüşt'ü MÖ. birinci bin yılın başlarına yerleştirerek böylelikle Gatha'nın da tarihine açıklık getirmektedir[11].

Tarihlendirme ile ilgili bu denli farklı görüşlerin ortaya atılmasının en önemli nedeni, metnin içeriğinin bir sonuca ulaştıracak seviyede coğrafi ve tarihi ipuçları içermemesidir. Aynı zamanda Zerdüşt'ün yaşadığı dönemin farklı yaklaşımlara karşın müphemliğini koruması da bu durumu etkileyen başka bir unsurdur. Dolayısıyla birçok araştırıcı Gatha metinlerini çözümlemede ve yorumlamada filolojik yakınlık nedeniyle Veda metinleriyle yaptıkları karşılaştırmayı kullanmaktadır[12]. Buna rağmen Gatha metinlerinin anlaşılmasında Sanskritçe'den yararlanılması, duruma çok fazla açıklık getirmemektedir. Zira Avesta di-

---

Kellens, *Essays o on Zarathustra and Zoroastrianism*, trans. P. O. Skjærvø, California Mazda Publishers, 2000, s.1; John Moulton, *Early Zoroastrianism*, London, Ams Press, 1912, ss. 80-82; S.A Nigosian, *The Zoroastrian Faith*, Montreal, Mcgill Queen's University Press, 1993, s. 10.

8 Prods O. Skjærvø, *Introduction to Zoroastrianism*, www.fas.harvard.edu/~Iranian/Zoroastrianism/Zoroastrianism1_Intro.pdf, 2005, ss. 35-36.

9 Hint kutsal metin literatürünün en kadim metinleri sayılan Vedalar'ın MÖ. XV.-XII. yüzyıllar arasında Hint kıtasını işgal eden Ariler'e ait olduğu öngörülür. Bir nevi dua ve ilahilerin bir araya getirildiği bu metinlere verilen "Veda" kelimesi "bilgi" anlamına gelmektedir. Bu ilahi bilginin rahiplere vahiy yoluyla ulaştırıldığı varsayılır. Bu metinler arasında tarihi açıdan ilk teşekkül eden Rigveda metnidir. Bunun dışında Sama-Veda, Yajur Veda ve Atharva Veda başlıklı üç Veda metni daha vardır. Bkz. K. Demirci, *Hinduizmin Kutsal Metinleri Vedalar*, İşaret, İstanbul 1991, ss. 26-28.

10 J. Ashtiani, *Zarathushtra: The Ideal Man: Analysis of Ideas*, trans., M. Nourbakhsh, Tehran, Enteshar, 2000, s. 118; Boyce, *Zoroastrians*, s.18.

11 Taraporewala, *The Religion of Zarathushtra*, Bombay, 1979, s. 11.

12 Stausberg, *Zarathushtra*, ss. 15-16; Boyce, *Textual Sources*, s. 34.

linde bir kelimenin her zaman Sanskritçe karşılığı yahut benzerinin taşıdığı anlamda olması mümkün değildir. Benzer anlamları içeren kelimelerin çokluğu ve bir kelimenin bir kaç anlamda kullanılmasının metnin anlaşılmasını zorlaştırdığı ileri sürülmektedir. Örneğin "ödül" anlamına gelen "mizda" kelimesi bazen tanrı ile insan arasındaki ritüelistik yol anlamına gelirken[13] bazen de ibadet esnasında elde edilmesi beklenen şey[14] manasında anlaşılmıştır. Bu iki tanımın dışında Zerdüşt'ün bu kavramı Ahura Mazda'nın ödülü[15] anlamında mecazi olarak kullanması da söz konusudur. Bu durum kelimenin çevirmenler tarafından da farklı şekillerde yorumlanmasına yol açmaktadır[16].

Gatha, mevcut metinler üzerinden incelendiğinde, teolojik bir sistemi sunmada yetersiz kalmakta ve birazdan ele alınacağı üzere parçalı bir ilahiyata zemin hazırlayarak Zerdüşt'ün öğretisinin anlaşılmasını güçleştirmektedir. Yine de Zerdüşt'ün gerçekte ne kastettiğinin merak edilmesi, metne olan ilgiyi hep canlı tutmuştur. Bu durum aynı zamanda Zerdüşt'e ait olduğu varsayılan Gatha metinlerinin Mecusiler ve Batılı araştırıcılar tarafından birbirinden oldukça farklı tarzlarda çevrilmesine yol açmıştır. Metnin şiirsel düzeni, dil bilgisiyle ilgili sorunlar ve filolojik tahlilin zorluğu, bu çevirilerin birbirlerinden oldukça farklılaşmasına yol açmıştır[17].

---

[13] YG. 34.13,

[14] YG. 49.09.

[15] YG.51.15.

[16] Benzer kelime tahlilleri için Bkz. Kellens, *Essays*, ss. 2-9; Gershevitch, "Approaches to Zoroaster's Gathas", *Iran*, vol. 33, 1995, s. 3.

[17] XIX. yüzyılın sonlarından günümüze değin yapılan bazı Gatha çevirileri ise şöyledir: Lawrence Mills, *The Gathas of Zarathushtra (Zoroaster) in Metre and Rhythm*, (Bombay 1892-1894), Bartholomeo, C., *Die Gatha's des Awesta*, (1905); Smith, M. W., *Studies in the Syntax of the Gathas of Zarathustra together with Text, Tranlation and Notes*, (1929); Jacques Duchesne-Guillemin, *The Hymns of Zarathustra*, (1952); H., Humbach, *Die Gathas des Zarathustra*, (1959), *The Gathas of Zarathushtra*, vol. I-II (1991); H., Lommel, *Die Gathas des Zarathustra*, (1971), S., Insler, *The Gathas of Zarathustra*, (1975). Son on yıl içerisinde kayda değer bir diğer çalışma ise Prods Oktor Skjærvø'nun ders kitabı olarak da kullanılan ve geleneğe dair ilk elden kaynaklann tecümesini ve Gatha çevirisini de içeren *Zoroastrian Texts* (2007) adlı eseridir. Son olarak M.L. West tarafından *The Hymns of Zoroaster* (2010) adıyla ya-

Zerdüşt'ün Gatha'larının bir bütünlük içerisinde günümüze ulaşamamış olması ve yaşadığı dönemle ilgili birbirinden oldukça farklı iddiaların söz konusu edilmesi, Avesta metinleriyle Veda edebiyatı arasında bir benzerliğin olduğu iddiasını güçlendirmiştir. Birazdan değinileceği üzere birçok araştırıcı, Avesta diliyle Sanskritçe arasındaki benzerlikten hareket ederek, iki dini edebiyat arasında ortak bir köken iddiasını dile getirmektedir. Bu yolla Zerdüşt'ün kadim İran'da içinde bulunduğu mevcut geleneği reforma tâbi tuttuğu ve dolayısıyla yeni bir teoloji oluşturmadığı fikrine destek verilmektedir. Bunun da ötesinde Avesta ve Veda edebiyatlarının ortak atası olarak farzedilen İndo-İran dini geleneği[18] teorisi kanıtlanmaya çalışılmaktadır. Bu sayede Zerdüşt'ün, farklı bakış açılarıyla hem Vedalar'da hem de Avesta'da kendisini hissettiren İndo-İran dini geleneğine dayalı temel teolojik çerçevenin dışına çıkmadığı varsayılmaktadır[19].

---

pılan çevrilmiştir. Batılı çevirmenlerin yanı sıra Mecusilerin de yaptığı çeviriler vardır. Bunlar arasında en bilinenleri şöyledir. D.J. Irani, *The Divine Songs of Zarathushtra* (1924), Irachi Taraporewala, *The Divine Songs of Zarathushtra: A Philological Study of the Gathas of Zarathushtra*, (Bombay 1951); Behramgore Anklesaria, *The Holy Gathas of Zarathushtra*, (Bombay 1952), Framroz Bode ve Piloo Nanavutty, *Songs of Zarathushtra* (London 1952),; Ali Ekber Caferi, *Stot Yasn*, (Tahran 1981), Firuz Azarguşasb, *Gatha, Surudha-i Zertoşt* (Tahran 1351 h.ş.), Abbas Şuşteri Mihrin, *Gatha, Sorudha-i Zertoşt Tercume-i Metni Avesta-i Gatha ba Tefsir ve Vajenameh* (Tahran 1378 h.ş.), Rustem Şehzadi, *Sorudha-i Zertoşt,* (Tahran 1380). Müslüman âlimlerden İbrahim Purdavud'un, *Gatha, Kohenterin bahş-i Avesta*, (Tahran 1377 h.ş.), Ali Muhammed Ağahi Muhammedi, *Horde Avesta ve Gatha*, (Tahran1380 h.ş.), ve Hindu J. Mohan Chatterji, *The Hymns of Atharvan Zarathushtra*, (1967 Calcutta) (İngilizce ve Gujarati lehçesinde) eserleri aynca zikredilmelidir. Dolayısıyla bu bölümde yapılacak Gatha pasajlannın çevirileri söz konusu metinlerden yararlanılarak tarafımızca yapılacaktır.

[18] Bazı araştırıcılar ise İran platosuna iddia edilen İndo-Aryan göç dalgasından önce bu coğrafyada varlıkları MÖ. IV.-III. binlere tarihlenen kavimlerin yaşadıklarını dilbilimsel açıdan kanıtlamaya çalışmaktadır. Bunu delillendirirken de, mesela Yakındoğu geleneklerindeki tanrı adlarının benzerliğinden hareket etmektedirler. Elamlıların güneş tanrısı Nahiti ile Avesta'daki Anahita, Akkadlıların İştar'ı ile Avesta'daki Star ve Asur-Babillilerin Assur'u ile Aryanların Asura'sını benzeştirmektedir. Bkz. J. Derakhshani, "Some Earliest Traces of the Aryan: Evidence from the 4th and 3rd Millennium B.C.", *IC*, Vol. 5, 2001, s. 15 vd.

[19] Stausberg, *Zarathushtra*, ss. 15-16; Boyce, *Textual Sources*, s. 34; P. O. Skjærvø, "The State of Old Avestan Scholarship," *JAOS*, Vol. 117/1, 1997, ss. 103–14.

Zerdüşt'ün yeni bir dini yapılanmayı öngörmediği iddiasının temel dayanağı, kadim Hindistan ve İran olmak üzere iki edebiyat havzası arasında varolduğu kabul edilen filolojik benzerlik ve bundan kaynaklı köken birliği düşüncesidir. Bu bağlamda, teolojik tartışmaların merkezinde olan kavramların geçişliliğinden hareket edilmektedir. Vedalar'daki Soma'nın Avesta'da Haoma'ya, Asura'nın Ahura'ya ve Vedalar'daki Deva-Asura düalizminin Ahura-Daeva/Div haline dönüştüğü benzeri kelime tahlillerine kadar verilen misallerle vurgulanmaktadır. Bu algı aynı zamanda Zerdüşt'ün bir reformist olarak mevcut yapıda bazı değişikliklere gittiği ve yeni bir dini gelenek oluşturmadığı fikrini desteklemektedir. Zira Zerdüşt sonrası Avesta ilahiyatının oluşum sürecinde Gatha'da olmayan ancak önceki dönemde varolduğu görülen birçok ulûhiyetin Zerdüşt'le ilişkilendirilerek yeniden şekillenmesi de buna örnek verilmektedir[20]. Bu tarz bir algılama, Zerdüşt'ün söz konusu ettiği teolojik argümanların ondan sonraki metinler aracılığıyla okunmasına ve Zerdüşt'ün Gatha'da açıkça zikretmediği birçok ilahi figürün ona atfedilmesine yol açmıştır.

İndo-İran dini geleneği tanımlamasıyla verilen iki medeniyet havzasının tek bir kaynaktan beslendiği iddiasını delillendirmede kullanılan tarihi verilerin belki de en önemlisi MÖ. XIV. yüzyıla tarihlendirilen Mittani/Mitanni antlaşma metninde geçen tanrısal figürlerdir. Anadolu'daki Hititler ile İran ve Anadolu topraklarında yaşayan Hurriler arasındaki antlaşma metni, İran platosunda yaşayan kavimlerin dini geleneğine dair ilk kayıt sayılmaktadır. Zira ilginç bir şekilde antlaşma yazıtında Vedalar'da yer alan tanrıların isimleri de zikredilmektedir. Mittani kralı Mattivaza ile Hitit kralı Şuppilulima arasındaki antlaşma metninde Mitra, Varuna, İndra ve iki Nasutya'dan bahsedilmek-

---

[20] Bu çalışma içerisinde yeri geldikçe bu algılamaya dair atıflarda bulunulacaktır. Bu konuyla alakalı olarak şu eserlere bakılabilir. Nigosian, *Zoroastrian Faith*, ss. 18-21; Boyce, *A History of Zoroastrianism*, Vol. I, ss. 90-100; T. Burrow, "The Proto-Indoaryans," *JRAS*, 1973, ss. 123-40; P. O. Skjærvø, *An Introduction to Old Avesta*, http://www.fas.harvard.edu/~Iranian/Avesta/a01_contents.pdf, s. IX-XV; P. O. Skjærvø, *Introduction to Zoroastrianism*, ss. 10-14; G. Gnoli, "Indo-Iranian Religion", *EI.*, Vol. XIII, 2004, ss. 97-100; F. B. J. Kuiper, "Avestan Mazda," *IIJ*, Vol. I, 1957, ss. 86-95.

te ve bir anlamda onların antlaşmanın koruyucuları olduğu kabul edilmektedir[21]. Mezkûr tanrı adları Hint kutsal metin edebiyatının en eski ürünü olan ve Mittani sözleşmesinin yapıldığı tarihsel dönemle örtüşen Veda'larda yer almaktadır. İranlı araştırıcı Haşim Rezi, Mittani kralının antlaşma metninde kraliyet içerisindeki Hint-Avrupa kökenli Hurrilerin tanrılarına yer verdiğini ileri sürmektedir. Bu nedenle de onların Aryan tanrılarını henüz terk etmediklerini iddia etmektedir[22]. Dolayısıyla İran'ın tamamında söz konusu olmasa bile, antlaşmanın bir tarafı olan Hurrilerin, İndra ve Varuna gibi Veda tanrılarını kendi ahitlerinin koruyucusu addetmeleri Veda edebiyatıyla teolojik bir ilişkinin varlığını göstermektedir.

Kimi araştırıcılar, Mitanni sözleşmesinde Veda tanrılarından bahsedilmesinden hareket ederek Zerdüşt'ün içinde bulunduğu teolojik sistemi reforma tâbi tuttuğunu ve yeni bir dini söylem geliştirmediğini ima etmektedirler. Zerdüşt sonrasında gelişen Avesta ilahiyatının oluşum sürecinin iki dini edebiyat havzası arasında Vedik kökeni doğruladığını kabul etmektedirler. Zira Avesta edebiyatı bu sözleşmede geçen ilahi figürlere yer vermekte ve hatta bunlardan Mitra'yı geniş bir şekilde ele almaktadır. Dolayısıyla buradan hareketle İndo-İran dini geleneği söylemi, İran ve Hint dini gelenekleri arasında ortak dini kavramlar, inançlar ve uygulamalar bağlamında desteklenmektedir[23]. Oysa bu durum bir anlamda Zerdüşt'ün tecrübesini ve sonrasında gelişen Avesta ilahiyatını, daha üst bir söylem haline getirilen "İndo-İran dini geleneği"nin bir veçhesine hapsetmektedir.

---

[21] Konuya dair geniş bilgi ve tartışmalar için bkz. M. Witzel, "Autochthonous Aryans? The Evidence from Old Indian and Iranian Texts", *EJVS*, Vol. 7/3, 2001, ss. 65-71; P. Thieme, "The 'Aryan' Gods of the Mitanni Treaties", *JAOS*, Vol.80/4, 1960, ss. 301-305; M. R. Naini, *Seneviyyan der Ahdi-Bastan*, Tahran, İntişarat-ı Turi, 1384h.ş., ss. 82, 91-92; R. Frye, *Heritage of Persia, From Antiquity to Turkish Expansion*, Princeton, Marcus Wiener Publishers, 1998, ss. 32-36.

[22] H. Rezi, *Din-i Kadim-i İrani*, Tahran, Müessese-i İntişarat-ı Âsya, 1343hş., ss. 61-64.

[23] Gnoli, "Indo-Iranian Religion", s. 97-100; Boyce, *A History of Zoroastrianism*, Vol. I, ss. 13-17; M. Boyce, "Priests, Cattle and Men", *BSOAS*, Vol. 50/3, 1987, ss. 508-526; C. Pangborn, *Zoroastrianism: A Beleaguered Faith*, New York, Advent Books, 1983 ss. 13-15; S. N. Kramer, *Mythologies of the Ancient World*, London, Anchor Books, 1961, s. 331; Zaehner, *The Dawn*, s. 66.

Kadim İran teolojisinin kendisine has farklı bir durum arzetmediğini ima eden bu yaklaşım, mutlak anlamda Vedalar'ı köken addedip Avesta metinlerini onunla ilişkili sayar görünmektedir. Zerdüşt ve Avesta metinleri için mutlak anlamda bu tür bir ilişkiyi öngörmek mümkün görünmemektedir. Zira söz konusu kavramlara Gatha metinlerinde rastlanmamaktadır. Ayrıca Avesta edebiyatında da bu kavramlar, Veda edebiyatındaki kavramsal çerçevelerinden oldukça farklı bir yapı arz etmektedir. Yine de, Mittani sözleşmesinde yer alan tanrıların, dönemin İranlıları için bir önemi olduğu açıktır. Dolayısıyla bu tanrılardan bahseden Veda metinleri üzerinden hareketle Zerdüşt öncesi İran'daki duruma ışık tutulması gerekmektedir. Aslında Mittani sözleşmesinde yer alan tanrıların karakteristik özelliklerinin Veda metinleri aracılığıyla verilmesi, bu tanrıların Avesta ilahiyatında yeniden ortaya çıkıp çıkmadıklarına ve buna bağlı olarak Avesta tanrısal figürlerinin Vedalarla bağlantılı olup olmadıklarına dair soruları açıklığa kavuşturacaktır. Zira ileride de ele alınacağı üzere, Asura, Deva, Soma, Mitra gibi Veda edebiyatındaki kavramların dil benzerliği yoluyla Ahura, Daeva/Div, Haoma ve Mitra gibi terimlere dönüşerek ne şekilde yeniden Avesta ilahiyatında kendilerine yer buldukları söz konusu edilecektir. Bu noktada iddialara kaynaklık teşkil eden temel kavramlardan bazılarına yer verilerek, iki metin arasındaki ilişki tartışılacaktır.

Zerdüşt'ün bir din kurucusu mu yoksa bir reformist mi olduğu tartışması bağlamında Boyce ve onun gibi düşünen kimi araştırıcılar, Zerdüşt'ün gerçekten yepyeni bir dini algılama geliştirmeyip mevcut geleneği yeniden tasnif ettiği kanaatini taşımaktadır. Böylelikle, onun bir reformist veya bir ıslahçı olduğu kabul edilmekte, Zerdüşt öğretisinde, Hint ve Zerdüşt öncesi İran dini geleneklerinin etkili olduğu kanaati dillendirilmektedir. Rta-Aşa ve Asura-Ahura gibi kelime dönüşümlerinin İndo-İran geleneği çerçevesinde köken birliğinden kaynaklandığı ima edilmektedir[24].

---

[24] P. Clark, *Zoroastrianism: An Introduction to an Ancient Faith*, Brighton, Sussex Academic Press, 1998, s. 28; M. Boyce, *Zoroastrianism; Its antiquity and Constant Vigour*, California, Mazda Publishers, 1992, ss. 52-59; M. Boyce, "Zoroaster The Priest", *BSOAS*, Vol. 33/1, 1970, ss. 24-26; Skjærvø, *Introduction to Zoroastrianism*, ss. 10-12.

Zerdüşt'ün reformist olduğu iddialarının temel dayanağı, onun rahip olmasıdır. Kadim gelenekte bir ruhban sınıfının varlığı, Zerdüşt'ün kendi düşüncesini şekillendirmesine katkıda bulunmuştur. Zira kendisi için dönemin ruhban kimliklerinden biri olan "Zaotar"[25] ifadesini kullanarak kendisinin de bu sınıfın bir üyesi olduğunu tasdik etmektedir. Buradan hareket eden Haug, Gatha ile Vedalar arasındaki parallelliğin rahiplik anlayışı ve sisteminde de görülebileceğine ve Haoma/Soma benzeri ayinlerin uygulanma safhalarında bir yakınlığın olduğuna vurgu yapmaktadır[26].

Bu benzerlikler ruhban sınıfı adaylarının çok erken yaşta eğitilmeye başlanmasına ve kutsal metinlerin ezberletilmesine (Padapatha) kadar götürülmektedir. Dahası Yesna'da ateşin kutsanması, ona bir şeylerin sunulması, suyun ve ekmeğin kutsanması, Haoma bitkisinin ezilmesi ve takdisi, arınma için sığırın idrarının kullanılması Brahmanik ve Mecusi geleneklerin ortak kullanımları olarak ortaya konulmaktadır. Bütün bunlarla Zerdüşt'ün teolojisini bu kadim gelenek üzerine bina ettiği ileri sürülmektedir. Ayrıca Zerdüşt'ün Gatha'da dahi bu durumu olumsuzlamadığı, bundan da öte Gatha'da ateşe sunular takdim ettiği[27] ve takdislerde bulunduğu ifade edilmektedir. Bu durum aynı zamanda Gatha'nın da birçok Veda materyali barındırdığını göstermektedir[28].

---

[25] Zaotar, dini pratikleri yerine getiren ruhban sınıfı için yapılan tanımlamalardan biridir. Mihr Yeşt'te Ahura Mazda'nın emretmesi üzerine Haoma ayinin uygulayıcısı olarak anılsa da, Zaotar'ın yanlışa düşmesinden ve Mitra tarafından aşağılanmasından bahsedilmektedir. YT. 10.89; YT. 10.137-139. W. W. Malandra, *An Introduction To Ancient Iranian Religion: Readings From The Avesta and Achaemenid Inscriptions*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983, s. 69.

[26] YG. 33.06; Naini, *Seneviyyan*, ss. 76-77, 156-158; Moulton, *Early Zoroastrianism*, s.194; Nigosian, *Zoroastrian Faith*, ss. 17-18; Hintze, "On the Literary Structure of the Old Avesta", s. 50; Kellens, *Essays*, s. 87; M. Haug, *The Aitareya Brahmanam of the Rigveda*, Bombay, 1863, ss.17-18, 31-32.

[27] YG. 43.09, 29.07.

[28] I. Gershevitch, *Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959, s. 272; Moulton, *Early Zoroastrianism*, ss. 116-124; Boyce, "Zoroaster the Priest", ss. 23-26; B. Lincoln, *Priests, Warriors, and Cattle: a Study in the Ecology of Religions*, California, University of California Press, 1981, . 62-68; Haug, *Essays on the Sacred Language*, ss. 279-284; Witzel, "Autochthonous Aryans?", ss. 4-5.

Brahmanik gelenekte Gomedha olarak bilinen boğa kurbanının benzer şekilde İranlı Mecusiler tarafından XIX. yüzyıla kadar devam ettirildiğini iddia eden bazı araştırıcılar, ateşe atılan yağ parçasının Brahmanik metinlerde ve Yasna'da zikredildiğini savunmaktadır. Buna göre kurban edilen boğanın en önemli parçası addedilen ve gücü sembolize eden yağ/içyağ ateşe atılarak tanrıya sunulmaktadır. Dolayısıyla Zerdüşt bu kadim geleneği yaptığı bazı değişikliklerle sürdürme yolunu seçmiştir[29].

Veda dini edebiyatında önemli bir yeri olan Soma ayininin Avesta metinlerinde Haoma'ya evrilmesine karşın, Gatha'da bu kavramsal çerçeveye rastlamak mümkün değildir. Aslında bu yaklaşımla, Zerdüşt öncesinde varolan dini ritüellerin, Zerdüşt sonrasında onun taraftarlarınca korunduğu kabul edilmekle birlikte, Zerdüşt'ün bizzat kendisinin de bir Zaotar olarak bu durumlardan haberdar olduğu dile getirilmektedir. Zerdüşt'ün bu noktada bir reformist olarak kadim kanlı kurban ayinini kınadığına ve Haoma ayinini yasakladığına vurgu yapılmaktadır[30].

Zerdüşt'ün bir rahip olduğu iddiası kabul edildiğinde kendisinden önceki süreçteki düalizmden haberdar olması ve buna bağlı teolojileri daha önceden bilmesi mümkündür. Bu çerçevede Zerdüşt'ün kendi iman formülasyonunu veya kredosunu oluştururken belli ve bilinen bir alt yapıya dayandığı varsayılmaktadır. Buna göre Zerdüşt'ü kendisinden önceki kadim gelenekten ayrı kılan, daha açık bir ifadeyle reformist yapan etkenlerden birisi ilahi sınıf katmanında ya da panteonda basit sayılabilecek bir birlik düşüncesini savunmasıdır. Tek bir iyi tanrı

---

[29] Zaehner, *The Dawn*, s.34; M. Boyce, "Bibi Shahrbanu and the Lady of Parse", *BSOAS*, Vol. XXX, 1, 1967, ss. 42-43; Boyce, "Zoroaster the Priest", ss. 31-32; YG. 29.06-07; Buradaki Gatha metinleri ele alındığında sözü edilen öküzün yağı ve sütünün, gücü ve zenginliği sembolize ettiği kabul edilmektedir. Bu iki unsurun Ahura Mazda'nın ilkelerine dair ahde uymanın mükâfatı olduğu ima edilmektedir. YG. 29.07'nin detaylı açıklaması için bkz. S. Insler, *The Gathas of Zarathustra*, Brill, Leiden, 1975, ss. 31, 134-158; J. Duchesne-Guillemin, *The Hymns of Zarathustra*, trans. M. Henning, London, John Murray Press, 1952, ss. 56-61.

[30] P. O. Skjærvø, "Smashing Urine: On *Yasna* 48.10", *Zoroastrian Rituals in Context*, ed. M. Stausberg, Leiden, Brill, 2004, ss. 253-281.

fikrini benimseyip iyi olan her şeyin yaratıcısının Ahura Mazda olduğunu kabul etmiştir. Buna karşın başlangıçtan beri var olan Ahura Mazda'nın muhalifi, kötülüğün kaynağı Angra Mainyu'nun varlığını da yadsımamaktadır[31].

Zerdüşt'ün bir reformist olduğunu savunanlar aynı zamanda Mecusilik için monoteizmden daha çok düalizmin daha uygun bir tanımlama olduğu kanaatindedirler. Bu anlayış, kadim gelenekte kötülüğün tek bir varlığa atfedilmediğini, buna karşın Zerdüştle beraber yeni bir formülasyona gidildiğini öngörmektedir. Buna göre Ahura Mazda ibaresini iyiliğin, erdemin sahibi ve iyi olan her şeyin yaratıcısı addeden reformist Zerdüşt, bunun tam karşısında kötülük fikrini ve ona atfettiği yaratıkları Angra Mainyu kavramıyla ifade etmiştir[32]. Aslında bu iddia aynı zamanda Zerdüşt'ün söyleminin kadim İndo-İran dini geleneğinin bir yansıması ve yeniden değerlendirilmesi olduğuna dair teoriye eşlik etmektedir.

Zerdüşt'ün yeni bir öğreti getirdiğine inanan ve bu nedenle de onu bir peygamber olarak algılayanlara göreyse, Mecusilik eski dini geleneğe bir başkaldırı olarak algılanmalıdır. Gatha sonrası metinler ve teolojik yorumların bu yanlış algıyı desteklediği ileri sürülmektedir. Özellikle İranlı Mecusi Farhang Mehr, Batı İran'da din işlerini yürütmekle meşhur Med kökenli bir kabile olan Meglerin Mecusilik öncesi dini düşünceyi devam ettirerek Avesta'yı kendi düşünceleriyle yeniden harmanlayarak oluşturduklarını kabul etmektedir. Örneğin Mecusi Mehr, Ahura Mazda'nın vahyettiği metinler[33] olarak Gatha ile Avesta

---

[31] P. O. Skjærvø, "Rivals and Bad Poets: The Poet's Complaint in the Old Avesta," in *Philologica et Linguistica. Historia, Pluralitas, Universitas: Festschrift für Helmut Humbach zum 80. Geburtstag am 4. Dezember 2001*, ed. M. G. Schmidt and W. Bisang, Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2001, s. 351-76; Stausberg, *Zarathushtra*, ss. 15-17; Clark, *Zoroastrianism*, ss. 27-30.

[32] L. Mills, *The Gathas of Zarathushtra (Zoroaster) in Metre and Rhythm*, (Bombay 1892-1894), Leipzig, Brockhaus, 1900, ss. 40-50; Clark, *Zoroastrianism*, ss. 6-10; Boyce, *A History of Zoroastrianism, V. I*, ss. 255-256, W. B. Henning, *Zoroaster, Politician or Witch-Doctor?*, London, Oxford Press, 1951, ss. 9-10.

[33] YG. 29.08.

metinleri arasında teolojik bir farklılığın olduğunu ve Gatha'nın kadim geleneğe karşı bir tavır takındığını ifade etmektedir[34]. Bu nedenle Zerdüşt'ün 'Zaotar' olması açısından eski dinin üzerine yeni bir yorum yaparak onu reforma tâbi tuttuğu iddiası reddedilmektedir. Buna göre Zerdüşt, Gatha metinlerinden de anlaşılacağı üzere, içinde yaşadığı dönemde yeni inancı öncesinde içinde bulunduğu geleneğin bütün uygulamalarına katılmış ancak ruhani açıdan tatminsizlik ve isteksizlik duyarak insanları yanlışa yönlendiren kötü karakterli din adamı Karapanlardan ve onların tâbi olduğu idareci sınıfı Kavilerden uzaklaşarak Ahura Mazda'yı fark etmiştir[35]. Bu noktada, yaşayan mühtedi Mecusi ilahiyatçılardan Ali Ekber Caferi, Zerdüşt'ün yaşadığı dönemde kanlı ayin törenlerinin yapıldığından ve suyun, ateşin, rüzgârın ve buna benzer birçok şeyin tanrısı olduğundan bahsetmektedir. Aynı şekilde toplumsal huzurun da söz konusu olmadığı ve eşkiyaların kol gezdiği bir ortamı tasvir ederek Zerdüşt öncesi duruma dair olumsuz bir algı oluşturmaktadır. Sonrasında ise Zerdüşt'ün yeni kavramlarla yepyeni bir anlayış getirdiğini Gatha metinlerinden örnekler vermek suretiyle ispatlamaya çalışmaktadır[36].

Parsi yazarlardan Masani ise, Zerdüşt tarafından kullanılan teolojik ve litürjik kavramların kökeni ve Mecusiliğe etkisi konusunda reformist algıya yakın durmaktadır. Ona göre Zerdüşt, Aryanların tektanrıcı dini algılarını yeniden keşfederek ortaya koymuş ve bir anlamda kadim gelenek içerisinde tahrife uğramış durumları ıslah ederek, dini, kadim tektanrıcı durumuna geri getirme çabasında olmuştur. Benzer şekilde Parsi teolog Dhalla ise, Mecusilikte söz konusu olan kavramların bir geçmişleri olduğunu Zerdüşt'ün bu kavramları ilk hallerine

---

[34] F. Mehr, *Zoroastrian Tradition*, ss. 2-10.

[35] Zerdüşt'ün bu rahip sınıfını kınamasına dair bkz. YG. 32.14, 46.11,48.10; Ahura Mazda'yı farkeden Zerdüşt YG. 43.15; Mehr, *Zoroastrian Tradition*, ss. 47-63; F. Mehr, *Felsefeyi Zertoşt; Dide-i nov ez Din-i Kohen*, Los Angeles, 1357h.ş. ss. 8-14. R. Pettazzoni, *Essays on the History of Religions*, Leiden, Brill, 1967, s. 8.

[36] A. E. Caferi, *Zertoşt ve Din-i Behi*, Tahran, İntişarat-ı Cami, 1385 h.ş., ss. 113-118, 121, 128.

döndürdüğünü ve gerçek Aryan dinini yeniden ortaya çıkardığını düşünmektedir. Bu bağlamda eski gelenekteki bazı durumların, örneğin bu bölüm içerisinde Gatha'daki diğer ilahi varlıklar olarak ele alınacak olan Sraoşa, Aşi veya Ameşa Spenta'ların, Ahura Mazda ile ilişkili olarak yeni bir bağlamda ele alındığını ileri sürmektedir[37].

Zerdüşt'ün kendisini dini pratikleri yerine getiren bir din adamı yani bir Zaotar olarak adlandırması, onun mutlak anlamda kadim geleneği gözden geçirerek kendisine has bir reform çabasında olduğunu doğrulamamaktadır. Ayrıca elimizde mevcut olan Gatha metinlerinden hareketle de Zerdüşt'ün tutarlı ve kâmil yeni bir teoloji oluşturduğu sonucuna ulaşmak mümkün görünmemektedir. Öyle ki Zerdüşt, Ahura Mazda dışındaki ilahi varlıklar hakkında da bazı imalarda bulunmakta ve tektanrıcı olduğu savını zedeleyen ifadelere yer vermektedir. Bu durum aslında Zerdüşt'ün Gatha çerçevesinde kendi din anlayışını nihayete erdiremediği imasını vermektedir. Kanaatimizce Zerdüşt'ün yeni bir din kurucusu mu yoksa bir ıslahçı mı olduğu sorusuna verilebilecek en doğru cevap, onun ortaya koyduğu kavramların sahip olduğu anlamsal çerçevenin mahiyetiyle açıklanabilir. Bu çerçevede aşağıda Zerdüşt'ün, Ahura Mazda'dan diğer tanrısallıklara kadar ilahi varlıklar hakkında ne düşündüğü Gatha ölçeğinde ele alınmaktadır.

1. Zerdüşt'ün Ahura Mazdası

Zerdüşt'ün teolojisinin temel yapıtaşı olan Ahura Mazda kavramının kökeni hakkında öne sürülen görüşler ve bu kavramının nereden geldiğine dair farklı teoriler, aynı zamanda Zerdüşt'ün gerçekte ne düşündüğü ve yaptığı sorusuna cevap aramaya matuftur. Dolayısıyla bu tartışmalar, Zerdüşt'ün öğretisinin bir reform çabası mı yoksa yeni bir dini gelenek mi olduğu sorusuna da büyük ölçüde yanıt verebilecek niteliktedir.

---

[37] R. Masani, *Zoroastrianism Religion of Good Life*, New York, Macmillan, 1968, ss. 33-35; Dhalla, *Zoroastrian Theology*, ss. 11-18.

Zerdüşt'ün Gatha yoluyla ortaya koyduğu ve teolojisinin hareket noktasını temsil eden Ahura Mazda, birçok araştırıcının yerel veya Veda edebiyatına dayalı bir kökene atfen açıklamaya çalıştığı anahtar kavramların ilki ve en önemlisidir. Zerdüşt'ün yaratıcı tanrı olarak nitelediği Ahura Mazda, kendisine has bir kavramsal çerçeveye sahiptir. Tümceyi dilbilimsel açıdan Zerdüşt'ten önceye dayandırılan bir kökenle ilişkilendiren yaklaşımlar mevcuttur. Bu iddiaların temelinde kavramın ve dolayısıyla Zerdüşt'ün teolojisinin özgün olmadığı düşüncesi yatmaktadır. Burada öncelikle bu iddialar ele alınacak ve sonrasında Gatha ölçeğinde Ahura Mazda kavramı işlenecektir.

Kimi araştırıcılar Ahura kavramının Rigveda'daki Varuna kavramından geldiğini kabul etmektedir. Buna göre Varuna'dan, "Bilge Asura"[38] olarak bahsedilmesi ve Asura'nın Avesta'da Ahura'ya dönüşmesi söz konusudur. Bunun yanı sıra Veda edebiyatındaki ahlaki ilke Rta'nın koruyucusu Varuna'nın, Avesta'da Aşa ahlaki ilkesiyle ilişkilendirilen Ahura Mazda'yla ortak paydaya sahip olduğu ileri sürülmektedir[39]. Bu yolla iki kavramın sahip oldukları muhtevanın benzerliğinden hareketle Zerdüşt'ün öğretisinin reformist bir çaba içerdiği imasında bulunulmaktadır[40].

Varuna, Rigveda'da İndra'ya[41] nispetle tanrıların en büyüğü olarak zikredilmektedir. Tek başına fazlaca yakarılan bir tanrı olmayan

---

[38] RV.V.4.14; Rigveda'dan yapılacak alıntılarda R. Griffith, *The Rigveda*, Kotagiri (1889/1999) adlı İngilizce çeviri çalışması esas alınmıştır. Bunun yanısıra W. D. O'Flaherty'nin *The Rig Veda: an Anthology*, (Suffolk, Penguin Books, 1981) adlı çalışması da yer yer kullanılmaktadır. Bu metin bütün Rigveda ilahilerini içermemekte ve belirlediği kavramlar çerçevesinde bir metin çevirisi vermektedir.

[39] RV. I.24.1-14; RV. VIII.41.1-21.

[40] A. Carnoy, "The Moral Deities of Iran and India and their Origins", *AJT,* Vol. 21/1, 1917, s. 66-67; Malandra, *Ancient Iranian Religion*, s.45-46. Boyce, *A History of Zoroastrianism,* Vol. I, s. 24-26.

[41] İndra, Veda edebiyatında Varuna ile eşit seviyede evreni idare eden bir tanrı olarak tasvir edilse de, Rigveda'da ikiyüz elli ilahiyle en çok yakarılan tanrı ünvanına sahiptir. Veda metinlerinde İndra için söz konusu edilen güç, onun mitolojide suların akmasını engelleyen kuraklık cini ve kış devi olarak bilinen Vritra'yı yok etmesiyle ortaya çıkmıştır. İndra ışığı getirerek kış boyunca donmuş olan buzları eriterek suların akmasını sağlamıştır. Savaşçı, yıldırım sahibi, Soma içeceğiyle beslenen, şiddet, israf ve

Varuna, insan biçimci bir şekilde tasvir edilerek evrenin hâkimi kabul edilir ve Asura ifadesi onun için kullanılır. Sulara ateşi, göğe güneşi koyan, nefesi rüzgâr olan Varuna suyla ilişkilendirilir ve suların düzenleyicisi ünvanına sahiptir. Aynı zamanda o, insanın doğru-yanlış tercihlerini gözetleyen bir tanrıdır. Doğru düzen yahut gerçek hakikat olarak bilinen Veda edebiyatındaki "Rta" ilkesinin bekçisi olarak Varuna'ya yemin edilir. Buradaki "Rta" kavramı kozmik düzenden insanla alakalı etik çerçeveye kadar geniş bir yelpazeyi içermektedir[42]. Dolayısıyla bazı araştırıcılar, Rigveda'da geçen Asura-Varuna (Bilge Asura)[43] terkibinin veya Asura teriminin Ahura'ya dönüştüğünü iddia etmektedir. Bu noktada Rta ahlaki ilkesinin sahibi Varuna'nın, Avesta'daki karşılığının Aşa ilkesiyle ilişkilendirilen Ahura Mazda olduğu kabul edilmektedir[44]. Hâlbuki Avesta'daki "Aşa" kavramı "Rta" ilkesinden farklı olarak daha çok ahlaki boyuta vurgu yapmaktadır. Zerdüşt'ün adalet ilkesi olarak ele aldığı ve etik bir çerçevede değerlendirdiği bu ilke ateş sembolüyle ilişkilendirilirken, Rta suyla temsil edilmektedir[45]. Bunun ötesinde Varuna, Veda edebiyatında Mitra'yla birlikte zikredilen, Mitra-Varuna olarak yağmur getiren ve dolayısıyla önemini başka bir tanrısal figüre borçlu olan alt seviyedeki bir tanrı olarak tanınmaktadır. Başka bir deyişle, Varuna ve Mitra bu terkip içerisinde güneşle özdeşleştirilen, ışıktan elbiseler gi-

---

umursamazlıkla özdeşleştirilen bir tanrı olan İndra, savaş tanrısı özelliklerini barındırır. İran edebiyatında ise özellikle Mecusi teolojisinde kötü varlıklar sınıfına dâhil edilen ve Div statüsü verilen bir varlıktır. Söz gelimi Vendidad metninde Angra Mainyu'dan sonra ikinci sırada zikredilmektedir. Bkz. RV. I.16.8, I.32.4-6, I.51.4-5, IV.16.7-21, VII.19.5 VII.83.9; VD. 10.09, 19.43; W. Malandra, "Indra", *EI*, vol. XIII, Ed. E. Yarshater, New York, Encyclopedia Iranica Foundation, 2006, s. 103-105; K. Kaya, *Hintlilerde Tanrı*, İstanbul, Kaynak Yay., 1998. s. 13-15; K. Kaya, *Hinduizm*, Ankara, Dost Kitabevi, 2001, s. 21-22.

42 RV. IV.42.1-10, I.23.4-6; R. C. Zaehner, *Hinduism*, London, Oxford University Press, 1962, s. 22, 24, 36, 41-42; K. Kaya, *Hinduizm*, s. 23.

43 RV. I.4.14; A. W.V. Jackson, *Zoroastrian Studies*, New York, Columbia University Press, 1928/1965, s. 39.

44 Malandra, *Ancient Iranian Religion*, s. 13; Boyce, *A History of Zoroastrianism*, vol. I, ss. 37-39; D. Srinivasan "Vedic Rudra-Siva", *JAOS*, vol.103/3, 1983, ss. 546-547.

45 Y.43.4, 34.4, 47.6.

yen, mekânları cennet olan ve asla kandırılmayan krallar olarak ikili bir tanrısallığı ifade etmektedir[46]. Ahura Mazda terkibindeki Ahura ise Zerdüşt'ün yaratmayı atfettiği yegâne tanrının ismidir. Kaldı ki Ahura Mazda kavramı için köken olarak addedilen tek kavram Varuna değildir.

Ahura ifadesini Veda edebiyatına bağlayan başka bir teori ise Ahura Mazda terkibinde yer alan "Ahura" sözcüğünü Veda literatüründeki "Asura"yla benzeştirmektedir. Rigveda'daki ifadelerden Mitra-Varuna'nın daha üst bir tanrısallıktan güçlerini aldığı öne sürülmektedir. Buna göre "Baba" kavramıyla açıklanan Asura, Rigveda'daki Varuna'dan daha üstün bir tanrı konumundadır[47]. Bunun yanı sıra asura ifadesi, Veda edebiyatında tanrıların bir sıfatı yahut onların dâhil oldukları sınıfı temsil etmektedir[48]. Rigveda'daki şu pasajlar buna örnek olarak gösterilmektedir.

> "Bizim babamız, suları Aşağı serpen Asura"[49], "Asura'nın büyülü gücüyle göğe yağmur yağdıran siz ikiniz Mitra-Varuna"[50], düzeninizi Asura'nın sihirsel gücüyle koruyan siz ikiniz ve doğruluk/Rta aracılığıyla evreni idare eden siz"[51]. "...dileriz O (Savitar) altın kollu Asura, nazik lider bize iyilik ve yardımını getirsin..."[52].

Bu bakış açısına göre Ahura'nın karşılığı Veda literatüründe Varuna değil de Asura'dır. Dolayısıyla Ahura Mazda Rta/Aşa ilkesiyle

---

46 RV. IV.63.1-7; V.64.1-7.

47 M. Boyce, "Mithra Khsathrapati and His Brother Ahura", (*Aspects of Iranian Culture, Papers in Honour of R.N. Frye), BAI*, vol. 4, 1990, ss. 5-6; Benveniste, *The Persian Religion*, ss. 39-40; Oşhidari, *Danişname-i Mazdayesna*, s. 19.

48 RV. V.63.3-7 (Asura'nın gücüyle yağmur getiren Mitra ve Varuna); RV. I.31.14 (Agni'nin baba olarak isimlendirilmesi), RV. II.28.7, V.85.5, VII.36.2, VIII.25.3-4, VII.42.1 (Varuna ve Mitra gibi tanrılar hakkında Asura sıfatının kullanılması), RV. X.124.3-5 (Asuraların güç kaybettiği); F. B. J. Kuiper, "Ahura", *EI.*, Vol. I, ss. 683-684.

49 RV. V.83. 6d

50 RV. V. 63. 3d.

51 RV. V.63.7bc.

52 RV. I.35.10.

ilişkili olarak dünyayı yaratan "Efendi Bilge" anlamında olup, Vedik Asuralar sınıfından bir tanrısallık iması vermektedir[53].

Ahura Mazda terkibindeki ikinci kelime "Mazda" için de farklı teoriler geliştirilmiştir. Sankritçe'den yararlanarak ilk defa Avesta gramerini hazırlayan A. William Jackson, Mazda'nın Vedik dişil isim "Medha" kelimesinden türediğini, akli güç, feraset gücü ve hikmet anlamlarına geldiğini ileri sürmüştür. Parsi Jamasp-Asana'ya göreyse Mazda kelimesi "Maz" ve "da" olarak ikiye bölünebilir. Buna göre "Maz" Sanskritçe ve Avestaca'da büyük ve yüce anlamlarına gelirken "da" hikmet manasına gelmektedir. Dolayısıyla Ahura Mazda'nın "Hikmetin Efendisi" manasında olduğunu savunmuştur. Fransız oryantalist Benveniste, Mazda'nın Veda edebiyatındaki Asuralar ailesinden olmayı ifade ettiğini ileri sürmüştür. Skaerjo ise Mazda teriminin Rigveda'da hatırlamak ve zihinde tutmak anlamındaki "Medhira" kelimesinin dönüşmüş hali olduğu kanaatindedir[54].

Bütün bu köken arama çabaları tahminden öteye geçememektedir. Zerdüşt'ün kurmaya çalıştığı teolojinin başat figürüne mutlak olarak Veda edebiyatından bir kaynak tahsis etmek mümkün görünmemektedir. Zira Veda edebiyatında zikredilen ve belli güçleri haiz olan benzer bir tanrı figürü konusu değildir. Kaldı ki Ahura Mazda terkibi çerçevesinde böylesi bir ilahi varlıktan veya bu özelliklere sahip başka bir tanrıdan Rigveda'da bahsedilmemektedir.

Ahura Mazda kavramının Veda edebiyatından alınarak geliştirildiği iddiasının bir diğer dayanağı ise, Zerdüşt'le Ahura Mazda arasındaki diyaloga dayalı ilişkidir. Zerdüşt'ün Ahura Mazda'ya görünürde bir-

---

[53] P. Ö. Skjærvø, "Ahura Mazda, Armaiti, Heaven and Earth in the Old Avesta", *JAOS*, Vol. 122/2, 2002, ss. 400-401; Malandra, *Ancient Iranian Religion*, ss. 19, 55-56.

[54] A.W. Jackson, *An Avesta Grammar*, vol. I, Stuttgart, 1892, s. 102; A.W. Jackson, *Persia Past and Present, A Book of Travel and Research*, Macmillan, 1906, s. 362; Benveniste, *Persian Religion*, s. 40; Gershevitch, "Approaches to Zoroaster's Gathas", ss. 5-6; J. Jamasp-Asana, *On the Avestic Terms Mazda-Ahura Mazda-Ahura*, Leiden, 1885, ss. 4-5; Oşidari, *Danişname-i Mazdayesna*, s. 20; *Ferheng-i Vajehayi Avesta*, c. II, ss. 1078-1083.

çok soru yöneltmesine karşın aslında bu sorular cevaplarını da barındırmaktadır. Bazı araştırıcılar diyalog şeklinde tasvir edilen kutsal metinlerin Veda geleneğinde yer alan bir metod olduğu kanaatindedir. Buna da kâhin Vasişhta'nın Varuna ile olan diyalog tarzı ilişkisi örnek verilmektedir[55].

Boyce, pagan İranlıların Ahura derken Ahura Mazda'dan değil de Varuna'dan bahsettiklerini Mazda kelimesinin Zerdüşt'ün Gatha'larında bile Ahura kelimesinden ayrı zikredildiğini ileri sürmektedir. Ona göre bu terkip MÖ. V. yüzyıl civarında Persliler tarafından oluşturulmuştur. Benzeri kaynaştırmanın Plutarch'ın kayıtlarında Mitra için de Mesoromasdes/Mihrohmazd şeklinde söz konusu edildiğini ifade ederek pagan dönemde Mazda'nın bu adla anıldığını Ahura ismini ise zamanla aldığını kabul etmektedir[56]. Boyce gibi düşünen birçok araştırıcı Vedik Asura'nın Avesta'daki Ahura'ya dönüştüğü teorisini ve sadece Ahura Mazda için kullanılır hale geldiğini savunmaktadır. Bu benzerlik iddiasını güçlendirmek adına, Mitra'nın Mithra'ya, Dėva'nın Daeva/Div'e, Soma'nın Haoma'ya, rahip manasına Hotr'un Zaotar'a, kurban ve sunu takdim etme ayini olan Yajna'nın Yasna'ya, Druh'un Druj/Drug'a ve adalet anlamında Rta'nın Aşaya evrildiği öne sürülmektedir[57].

Avesta metinlerinde zikri geçen tanrısallıkların veya sahip oldukları niteliklerin Veda edebiyatında karşılıklarının yer almasından hareketle Vedik Asura-Deva ayrımının Zerdüşt'ün teolojisinde Ahura-Daeva/Div düalitesine dönüştüğü ve ona kaynaklık teşkil ettiği ileri sürülmektedir. Veda'larda yukarıda sözkonusu edilen asura sınıfının yanı sı-

---

55 Malandra, *Ancient Iranian Religion*, s. 41; RV. VII.88.5-6.

56 Boyce, *A History of Zoroastrianism,* Vol. I, s. 48-49; Plutarch, *Plutarch's Lives*, trans. B. Perrin, Vol. XI, Harvard, Harvard University Press, 1954, ss. 197-201.

57 L. Mills, "Daeva is Deva, Asa is Arşa, etc.", *AJP*, Vol. 25/1, 1904, ss. 74-80; K. Patton, *Religion of Gods: Ritual, Paradox, and Reflexivity*, Oxford, Oxford University Press, 2009, s. 192; J. Wiesehöfer, *Ancient Persia*, Trans. A. Azodi, London, I. B. Tauris 2001, ss. 97-99; M. Schwartz, "The Religion of Achaemenian Empire", *CHIR*, ed. I. Gershevitch, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, vol. II, ss. 664-665.

ra kimi tanrıların yer aldığı Deva sınıfından bahsedilebilir. Vedalar'ın genelinde Asura, özellikle Mitra, Varuna ve Aryaman gibi tanrıların dâhil olduğu sınıf ve bu tanrıların aldıkları sıfat mesabesindedir. Bu tanrılar Rigveda'da daha eski tanrılar yahut "Asura"lar olarak nitelenmektedir[58]. Veda edebiyatındaki Asura-Deva kavramlarının ima ettiği anlam örgüsüne bakıldığında, bu iki kelimenin daha çok tanrısal sıfat olarak kullanıldığı görülmektedir. Bununla birlikte Vedalar'daki "Deva" kavramı tanrı anlamına da gelmekte ve İndra başta olmak üzere birçok Hint tanrısı için söz konusu edilmektedir[59]. Rigveda'nın birçok yerinde tanrı anlamında kullanılan Deva kelimesi ise Asura nitelemesinin karşısında tasvir edilmektedir[60]. Bunun yanı sıra Rigveda'da İndra, Agni ve Varuna gibi tanrıların yanı sıra bütün tanrıların bir arada zikredildiği bölümlere de "Vişva-Devalar" yani "bütün tanrılar" başlığının verilmesi Deva kavramının Hint edebiyatındaki konumunu ortaya koymaktadır. Deva kelimesinin tanrı anlamı en bariz şekliyle "ona kurbanlar sunacağımız tanrı (Deva) kim?" cümlesinde ifadesini bulmaktadır[61]. Dolayısıyla Deva sözcüğü Veda geleneği açısından bir takım tanrıları ifade eden bir tanımlama ve sıfatlama olarak ortaya çıkmaktadır. Zira ileride işleneceği üzere Daeva/Div kavramı alt seviyedeki kötü güçler olarak tasvir edilmekte ve Vedalar'daki gibi bir tanım sözkonusu edilmemektedir. Bu ifade, Zerdüşt sonrası Avesta metinlerinde de şeytan yahut iyiliğe düşman varlık kavramlarıyla açıklanmaktadır[62].

Kanaatimizce Veda literatürüyle Avesta metinleri arasındaki benzerlik ve ilişki, ilahi varlıkların isimlerinde bir benzerlikten öteye geçe-

---

58 RV. V.63.3-7 (Asuranın gücüyle yağmur getiren Mitra ve Varuna); RV. I.31.14 (Agni'nin baba olarak isimlendirilmesi), RV. II.28.7, V.85.5, VII.36.2, VIII.25.3-4, VIII.42.1 (Varuna ve Mitra gibi tanrılar hakkında Asura sıfatının kullanılması), RV. X.124.3-5 (Asuraların güç kaybettiği); F. B. J. Kuiper, "Ahura", ss. 683-684.

59 RV. X.121.1-9.

60 RV. X.82.5; O'flaherty, *The Rigveda: An Antology*, ss. 36-37.

61 RV. X.121.1-9 (buradaki her pasajın sonunda bu soru tekrarlanmaktadır.); K. Kaya, "Vedaların Bilinmeyen Tanrısı Ka", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, C. 33, Sa.1-2, 1990, ss. 288-289.

62 Y. 12.1-9, Y. 32.1-2; 44.12.

memektedir. Daha da önemlisi, söz konusu ilahi varlıklar Hint ve İran dini edebiyatlarında birbirinden oldukça farklı kavramsal çerçevelere sahiptirler. Bu nedenle de iki edebiyat arasında teolojik bir ayrışmanın söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla İran dini geleneğinin keskin çizgilerle Hint dini edebiyatından ayrılmaya başladığı görülmektedir.

Bu farklılığı ortaya koyan bir diğer gerekçe ise, Veda metinlerine bütüncül bir anlayışla bakıldığında diğer metinlere nazaran daha erken bir döneme ait olan Rigveda'da Asura kavramının içeriğinin metnin sonuna doğru değiştiğinin gözlenebilmesidir. Bu terimin, Mitra ve Varuna gibi tanrılar için bir sıfat iken, zamanla bu özelliğini kaybettiği ve kötü karakterli bir mahiyet kazandığı anlaşılmaktadır. Bu durum Vedalar'da Sunak tanrısı olan Agni'nin artık Asura'lara kurban sunmayacağını ilan etmesi ve devamında İndra'nın Varuna'ya seslenerek Asuraların olağanüstü güçlerini kaybettiklerini bizzat söylemesinde görülebilir. Dahası Rigveda metninde Agni ve İndra için "Asura öldüren" kavramının kullanılmış olması, Asura kavramının iyi tanrılar için bir sıfat olmaktan çıktığına ve bir tanrıya dönüştüğüne işaret etmektedir. Böylece Asura kavramıyla kastedilenin kötü karakterli varlıklar olduğu sonucuna varılabilir[63]. Asura kavramındaki bu değişim, Rigveda'dan sonra gelen Veda metinlerinde devam etmektedir. Mesela Atharva Veda'da Asuralar, tanrıların düşmanı olan kötü karakterli şeytani varlıklar olarak algılanmaya başlanmıştır[64].

---

[63] RV. VI.22.4 (İndra Asura öldüren), RV. VII.13.1 (Agni Asura öldüren), RV. X.170.2 (Surya Asura öldüren); RV. X.124.1-9 (Tanrısal Asuradan kötü tabiatlı Asuraya); Zaehner, *Hinduism*, ss. 35-36.

[64] O'flaherty, *The Rigveda*, s. 70-71, 222-223; RV. X.151.3 (Tanrıların düşmanı Asuralar tanımlaması); ATV. II.4.10.5 (Asuraların ve tanrıların oklarından sakınma), ATV. III.3.9.4 (Asuraların ayartan şeytanlar oluşu); ATV. III.4.19.4 (Tanrıların kovduğu Asuralar), ATV. III.8.5.3 (Vrtra'yı öldüren ve Asuraları yok eden İndra), III.10.3.2 (Devaların/tanrıların Asuraların/şeytanların saldırısını bertaraf etmesi), VI.2.27.4 (İndra'nın Asuraları yıkmak için Pata bitkisinden yemesi), ATV. X.12.1.5 (Asuralara üstün gelen tanrılar), ATV. X.11.5.7 (Asuraları delip geçen İndra). Atharva Veda Metni için verilen numaralandırmada M. Bloomfield'in Sacred Book of East Serisi için yaptığı *Hymns of the Atharva-Veda (1897)* adlı metin esas alınmıştır.

Burada Veda edebiyatındaki tanrısal figürlerin kadim İran'da bir şekilde bilinir olmasından öte, bu etkileşimin çerçevesi tartışmanın konusunu oluşturmalıdır. Kanaatimizce Veda edebiyatındaki Asura-Deva teolojisi Avesta ilahiyatındaki Ahura-Div ikilisiyle "mutlak" bir benzerlik ya da aynilik arz etmemektedir. Vedalar'da Asuraların iyiden kötü karaktere doğru rol değişimine uğrayarak kötü tabiatlı varlıkların sıfatı olması ve bunun karşısında Div karakterli İndra gibi tanrıların nispeten iyi karakterde tanımlanması, kadim Hint edebiyatının Zerdüşt'ün Gatha'sına sirayet ettiği iddiasının geçerliliğini yitirdiğini göstermektedir.

İndo-İran dini geleneği teorisinden hareket eden araştırıcılar, Zerdüşt'ün öğretisini kendi iç dinamikleriyle açıklamak yerine ondan daha eski kabul ettikleri Veda edebiyatı üzerinden yorumlamaya çaba sarf etmişlerdir. Zerdüşt'ün Gatha ölçeğinde kurmaya çalıştığı teolojik ve litürjik yapıyı bu yolla çözümlemeye çalışarak kendilerine has bir Zerdüşt ve Mecusilik kurgusu oluşturmuşlardır. Kanaatimizce bu söylemlerin etkisinde olan çağdaş Mecusilerden farklı olarak Avesta'da geçen tanrısal ifade ve kalıplar yahut benzeri terimlerin Veda literatüründeki bazı kavramlarla benzeşmesi iki edebiyat arasında filolojik bir bağın olduğunu gösterse de, herhangi bir ifadeye yahut terime dair iki edebiyatın yüklediği anlamlar farklılık arzetmektedir.

Ahura Mazda terkibinin Veda edebiyatında aranmasının yanı sıra, Zerdüşt'ün bu kavramı yerel gelenekten alarak dönüştürdüğüne dair iddialar da söz konusudur. Milattan önce birinci bin yılda Elamlıların, Asurluların ve diğer milletlerin kendi panteonlarında yabancı tanrılara yer vermelerine karşın, Persliler ve Medlerin bu durumu kabullenmedikleri varsayılmaktadır. Ancak onların da Babil'de Marduk, Asur'da Assur, Elam'da Humban, Urartu'da Khaldi gibi kendi panteonlarının tepesinde eril bir kişiliğe yer verdikleri ve ona "Asura Medha" dedikleri iddia edilmektedir. Elamlıların ve Asurluların kitabelerinde Zerdüştilikten önce de "Asura Medha"nın yahut "Ahura Mazdah"ın Perslilerin tanrısı olarak tanıtıldığı ifade edilmektedir. Bunun yanı sıra Asurbanibal'in bir kitabesinde Asur ilahı "Assara Mazas"ın yahut Sar-

gon'un kitabesinde "Mazdaka" şeklinde geçmesinin Ahura Mazda ibaresinin kökeni olma ihtimali tartışılmıştır[65].

Ahura Mazda kavramı, Zerdüşt'ün oluşturmaya çalıştığı yeni teolojik anlayış üzerinden okunduğunda onun, araştırıcıların kelime kökenleri bağlamında önerdiği tekliflerin ötesinde bir yapıya sahip olduğu görülmektedir. Zira Ahura Mazda, Veda edebiyatındaki politeist algı içerisinde kendisine yer bulan Asura yahut Varuna tanrısallıklarından farklı olarak, Zerdüşt tarafından varlığa hayat veren ve var eden bir tanrı olarak ifade edilmiştir. Bununla birlikte günümüze ulaşan Gatha'nın şiirsel dilinin zorluğu ve her yönüyle kuşatıcı bir teoloji sunmaktan yoksun olduğu zihinde tutulmalıdır. Aşağıda konuyla ilgili irdelenen Gatha metinleri bu durumu daha da somutlaştıracaktır.

Yukarıda tartışılan Ahura Mazda'nın köken olarak nereye dayandığı ve mahiyetinin ne olduğu sorusuna verilecek en geçerli cevabı, Gatha'da Zerdüşt tarafından ortaya koyulan anlamsal çerçeve içerisinde aramak gerekmektedir. Gatha dikkatle incelendiğinde, Ahura Mazda'nın yaratıcı güç oluşuna kuvvetli bir vurgu vardır. Bu bağlamda Zerdüşt'ün onu diğer tanrısallıklardan ayırdığı ve her şeyi yoktan var eden yaratıcı, yegâne tanrı olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır[66]. Konunun daha iyi anlaşılması için ilk olarak burada Zerdüşt'ün tanrı tasavvurunun köşetaşı olan Ahura Mazda kavramına yer verilmektedir.

Gatha'da Zerdüşt, inandığı tanrısal varlığın, kozmik düzenin kurucusu olduğunu vurgular. Ahura Mazda'yı, kâinattan insana her şeyin yaratıcısı ilahi zat olarak zikreder. Aşağıda bu durum Gatha diliyle şöyle ifade edilir.

---

[65] P. Recebi, "Ahura Mazda ve Zertoşt", *Mecelle-i Name-i Encümen*, sa. 2, 1380 h.ş., ss. 155-156; Moulton, *Early Zoroastrianism*, ss. 30-31, 93-94, 422-424; Dhalla, *Zoroastrian Theology*, s. 19; Boyce, *A History of Zoroastrianism, V. II*, ss. 27-28.

[66] YG. 44.07, Recebi, "Ahura Mazda ve Zertoşt", ss. 149-150; Zaehner, *The Dawn*, s. 55.

> "...Sana soruyorum ey Ahura hakikaten söyle;
>
> (kendisinden) sudur/doğması eylemi sayesinde Aşa'nın babası kimdir?
>
> Güneşi, yıldızları ve 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."[67] "Sen, kendi Spenta Mainyu'n sebebiyle sular ve bitkiler kadar ineği de biçimlendiren Mazda, Vohu Manah'la övülen bu baki güçleri, Haurvatat ile Ameretatat'ı bana bağışla."[68]

Ahura Mazda'nın her şeyin yaratıcısı olduğunu vurgulayan bu husus, Zerdüşt'ün teolojik kurgusunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu noktada Ahura Mazda ışık kadar karanlığı da yaratan güçtür. Bu açıdan zıtların (gündüz-gece) zikredilerek Ahura Mazda'nın bu zıtlıkların üzerinde onların yaratıcısı olarak zikredilmesi oldukça ilginçtir. Zerdüşt'e göre kainatı yaratan ve ona düzen veren Ahura Mazda yaratma eylemini sürdüren bir tanrıdır.

Gatha'da Ahura Mazda, her şeyin yaratıcısı olmasının yanı sıra her şeyi bilen olarak özellikle de insanların bütün eylemlerinden haberdardır. Bu bağlamda olayların nasıl meydana geleceğini bildiği, do-

---

[67] YG. 44.03-07.
[68] YG. 51.07.

layısıyla aldatılamayacağı ifade edilmektedir. Böylelikle Zerdüşt, hikmet kavramını ve bütün bilgi türlerini Ahura Mazda'ya atfederek onun cehaletten uzak olduğunu ima etmektedir. Gatha, Ahura Mazda'yı ahiret gününün sahibi olarak telakki etmektedir.

> "Mazda Ahura, en iyi bilen dikkatliliğin nedeniyle kutsal kelimeleri konuştu..."[69], ".... Sen en iyisini bilensin Mazda."[70] "Söyle bana Ahura, bu gidişatın uzak sonundan (ahiret) önce başıma gelecek şeyler hakkında bildiklerini..."[71] "... Her şeyi gören Ahura aldatılamaz."[72] "...Kendi özünde hikmet sahibi/Mazda olan Ahura..."[73], "... Bana böyle görünen şeyleri en iyi bilen sensin Mazda"[74], "Uzağı gören Ahura, gücünün özelliklerini göster bana..."[75]

Ahura Mazda'yı kâmil bir ulûhiyetin taşıması gereken unsurlar bağlamında adeta zorunlu bir varlık olarak gören Zerdüşt onun varlığında değişime dair hiçbir şeyin olmayacağını ve dolayısıyla zaman kavramının ötesinde olduğunu ima etmektedir. Bu çerçevede Ahura Mazda özünde bir değişime uğramayan bir varlıktır. Bunun yanı sıra ondan önce hiçbir şeyin olmadığını zikreden Zerdüşt, onun ilk olduğunu belirterek insanı vareden ve ona hayat ve bilinç vererek eylemlerinde özgür kılan yaratıcı olduğunu ifade etmektedir.

> "Ben öncesi olmayan sizleri övecek olanım-Sen ey Aşa, Vohu Manah ve Ahura Mazda..."[76], "Mazda sen olgunsun ve geçmişte şimdi hep aynısın ey Ahura... Evet, ben farkettim ki; sen ilk olan ve son olansın, Vohu Manah'ın babasısın, baki yasa Aşa'nın yaratıcısısın ve bu hayattaki eylemlerimizin yargılayıcısı Ahura'sın. Bütün

---

[69] YG. 29.6; 45.03.
[70] YG. 46.19.
[71] YG. 48.02.
[72] YG. 45.04.
[73] YG. 45.10.
[74] YG. 46.19.
[75] YG. 33.13.
[76] YG. 28.03.

> bunları kendi gözlerimle açıkça görüyorum..."[77], "eylem, söz ve tapınma senin için ey Mazda..."[78], "...Sen bedeni ve nefesi yarattın, eylemleri ve sözleri yarattın ki bu sayede kişi iradesiyle kendi tercihlerini açığa vursun; dolayısıyla kişi kendi kalbine ve aklına göre, yanlış konuşan veya doğru konuşan olarak, bilerek ya da bilmeyerek, kendi sesini/fikrini yükseltir/ileri sürer..."[79], "Senin erdemli olduğunu farkettiğimde ve eylemler kadar sözlere de karşılıklarını belirlediğinde Mazda Ahura, dünyanın yaratılışında ilk olanın sen olduğunu zaten farkettim..."[80]

Ahura Mazda, varlıkları yaratması sonrasında da onlar üzerinde mutlak hâkimin kendisi, kaniatın devam ettiricisi ve mevcudatın egemenliğini elinde bulunduran tanrıdır. Gatha'da insanların da Ahura Mazda'nın koyduğu kurallara uygun şekilde hareket etmelerinin istenmesi, bu hâkimiyetin tezahürlerinden sayılabilir. Bu durum yukarıda tartışılan Ahura Mazda'nın kökenine dair iddiaları olumsuzlamaktadır. Zira kökenleri başkaca kültürlere ve geleneklere bağlanan ilahi figürlerin özelliklerinden büsbütün farklı bir ilah portresi çizen Gatha metnindeki bu ifadeler, Zerdüşt'ün orijinal bir tanrı tasavvuru peşinde olduğu izlenimini güçlendirmektedir. Öyle ki Ahura Mazda, Veda edebiyatında tanrısal güçleri paylaşan, zamanla konumunu yitiren tanrısal figürlerden oldukça farklı ve bütün güçleri kendisinde toplayan bir tanrı olarak ortaya çıkmaktadır.

> "Ahura Mazda, kendi iradesiyle her şeyin mutlak idare edicisi/hâkimi, bağışla..."[81] ,"Ahura Mazda, onun Haurvatat/bütünlük/dünya ve Ameretat/ölümsüzlük ve Aşa/adalet/düzen üzerindeki mutlak otoritesi sonucunda..."[82], "Mazda'nın koyduğu buyrukları öğrendiğinizde, ulaşılan ve ulaşılmayan yolları öğrendiğinizde bunun

---

[77] YG. 31.07-08.
[78] YG. 34.01.
[79] YG. 31.11-12.
[80] YG. 43.05.
[81] YG. 43.01.
[82] YG. 31.21.

> hilekâr/yalancılar/Drugvantlar için uzun süreli bir yıkımı, doğrular/Aşavanlar için kurtuluşu getirdiğini bileceksiniz..."[83]

Ahura Mazda, öte dünya algısı açısından mutlak son geldiğinde eylemlerin hepsinin karşılığını verecektir. Bu açıdan Gatha yaratan, yok eden ve hesaba çeken bir tanrı figüründen bahsetmekte ve Zerdüşt'ün bir ahiret söylemine sahip olduğunu açığa kavuşturmaktadır. Fakat Gatha sonrası Avesta metinlerinde Ahura Mazda'nın bu gücü yahut özelliği, Zerdüşt'ün söz konusu etmediği kadim tanrısallıklardan Mitra ve Raşnu'ya devredilmektedir. Dolayısıyla bu durum, Zerdüşt'ün ulûhiyet anlayışının ondan sonraki metinlerde geçirdiği dönüşümü gösteren örneklerdendir.

> "Şimdi en erdemli olan ruhun bana bildirdiğini.... söyleceğim: Sizden burada sözüme itaat edecek olanlar bütünlüğe ve ölümsüzlüğe kavuşacaklardır. Ahura Mazda iyi ruhun eylemleri sayesinde bunu hatırlayacaktır."[84]

Yukarıda kimi araştırıcılar tarafından Zerdüşt için düalizme meyyal bir tavrın uygun görülmesi Gatha ölçeğinde olumsuzlanmaktadır. Bu bağlamda Gatha'da kötü karakterli varlıkların dahi, Ahura Mazda'ya itaat etme arzularının zikredilmesi, bu varlıkların kendilerinden üstün bir varlığın bilincinde olduklarını göstermektedir. Aşağıdaki pasaj da bu durumu açıkça somutlaştırmaktadır.

> "Aile ve köy ve kabile ve hatta Divler/kötü tanrılar dahi, benim gibi Ahura Mazda'nın rızasını istediler...."[85]

Gatha, Ahura Mazda'nın her şeye kadir ve her şeyi bilen bir tanrı olduğunu aktarmasının yanında onun için insan biçimci sayılabilecek ifadeler kullanmaktan da kaçınmamaktadır. Zerdüşt bazı insani

---

[83] YG. 30.11.

[84] YG. 45.05.

[85] YG.32.01-16. Insler, *Gathas*, ss. 44-49; Duchesne-Guillemin, *Hymns*, ss. 118-125; Div kelimesini geçtiği diğer bazı Gatha metinlerine -YG 29.04, 44.20- bakılabilir.

uzuvları Ahura Mazda için kullanmaktadır. Hatta onun görüp işittiğinden ve cennette mekânı olduğundan bahsetmektedir.

> "...Konuş ey Mazda, kendi ağzındaki dilinle, bunları bilelim diye..."[86], "... Bu mükâfatları tuttuğun elinle bana yardım edersen Mazda..."[87], "... Sen bütün her şeye Aşa'yla bakıyor gözetliyorsun..."[88] "... Ben bizim için elde edeceğim Mazda'nın ikamet ettiği Vohu Manah'ın uzun süreli idaresini ve aşayla uyumlu yolları(n bulunduğu mekânı)"[89], "... Onun Şarkılar Evi'ndeki (Cennet) ihtişamlarını kaydedelim"[90].

Gatha metninden yukarıda verilen bölümlerde, mutlak tektanrıcı bir portrenin çıkarılması imkân dâhilindedir. Buradan hareketle Zerdüşt'ün tektanrıcı bir söyleme sahip olduğu düşünülebilir. Buna karşın Gatha metni Ahura Mazda kavramı dışında ulûhiyetle ilişkilendirdiği bir takım varlıklara da yer vermektedir. Bu noktada Ahura Mazda dışında Gatha'da ikiz ruh, Ahuralar ve Spenta Mainyu benzeri muğlâk bir anlamsal çerçeve veren bir takım varlıklar söz konusu edilmektedir. Bu durum Ahura Mazda'nın tek tanrı olma konumunun sorgulanmasına yol açmaktadır.

2. İkiz Ruh Meselesi (Spenta Mainyu, Angra Mainyu)

Gatha'da ezelde var olduğu, hayatın ve ölümün atfedildiği ikiz ruh'tan söz edilmektedir. Ancak bu ikiz ruh'tan neyin kastedildiği tartışmalıdır. İkiz ruh meselesinin önemi, Zerdüşt için düalizmin yahut monoteizmin uygun tanım olup olmayacağının bu ikiz ruhun ne'liği tartışması üzerinden yapılmasından kaynaklanmaktadır. İkiz ruh meselesi etrafında ileri sürülen farklı teoriler, aynı zamanda ileride ele alınacak Mecusi tanrı algısındaki tektanrıcılık-düalizm ilişkisi için de kay-

---

[86] YG. 31.03.
[87] YG. 43.04.
[88] YG. 31.13.
[89] YG. 33.05.
[90] YG. 45.08.

naklık teşkil etmektedir. Ahura Mazda'nın yegâne tanrı mı olduğu yoksa kötülüğün kaynağı olarak kabul edilen Angra Mainyu'yla bu tanrısallığı paylaşmakta mı olduğuna dair tartışmanın kökeninde bu mesele vardır. Zira Mecusi tanrı algısı hakkında herhangi bir savı olan herkesin bu kavramı kendi fikrini destekleme bağlamında kullandığı görülmektedir. Aynı zamanda bu mesele kötülük probleminin kaynağı ve Angra Mainyu'nun mahiyeti hakkındaki iddiaların da temel hareket noktalarındandır. İkiz ruhla ilgili Gatha metni şöyledir.

> "Şimdi ben -bilen biri için dikkat edilmesi gereken- bu şeyler hakkında konuşacağım: Vohu Manah'ın Ahura'ya duası ve övgüleri ve onları adamakıllı hatırlatan ışıkta/nurda onun farkedeceği mutluluk hakkında... Kulaklarınla dinle en iyi sözleri, gözetle; her insan kendi bedeni için iki seçim üzerinde yaptıkları tercihleri; ki bu ayırt etme bize duyurulacak büyük yargılama (ahiret) öncesinde... Başlangıçta/ezelde "Yema Hvafena" (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 biraraya geldiğinde başlangıçta hayatı (gayemca) ve ölümü yarattılar, ve sonunda kötü varoluş/ölüm yalana sahip olanların olacak, ama Aşa Vahişta'yı takip eden için en iyi düşünce varolacak..."[91]

Bu metin araştırıcılarca farklı şekillerde yorumlanmaktadır. Örneğin kimi araştırıcılar bu pasajdan hareketle Gatha metinlerinin düalist bir sistemi içerdiği iddiasına karşı çıkmaktadırlar. Zira ikiz ruhla ilgili ifadenin geçtiği metnin zaman kipi dikkate alındığında burada geçen fiilin zaman kipi geçmiş zaman değildir ve dolayısıyla iyi ve kötünün kaynağına dair bir miti dillendirmemektedir. Mesele, tartışmanın köşe taşı sayılabilecek sözcük "Yema Hvafena"nın anlamında saklıdır. Kellens ve Skjærvø'ya göre bu kelime "rüya/vizyon/düşünce" anlamına gelmektedir. Burada "ikiz" kavramının kullanılmasının sebebi, iyi ve

---

[91] YG. 30.01-04; *Ferheng-i Vajehayi Avesta*, c. I, ss. 394-395 (Xvafna), ss. 1069-1070 (Mainyu), ss. 936-937 (Pouru/pourva), s. 460 (Gayemca).

kötü vizyonun/rüyanın birbirinden ayrı tutulamamasıdır. Bu nedenle ikiz ruhtan hareketle bir düalizmin ihdas edilemeyeceğini kabul etmektedirler. Benzer şekilde, Moulton da ikiz ruhun sonralığına vurgu yapmaktadır. Ona göre ikiz ruh Ahura Mazda kavramı dışında ve ondan sonra varlık bulan kavramlardır. Dolayısıyla onun, ikizi olan Angra Mainyu'nun iyiyi ve kötüyü seçme iradesini gösterdiklerini kabul etmektedir[92]. Kellens'a göre çeviri şöyle olmalıdır:

> "(İfade etmek isterim ki;) düşüncede, konuşmada ve eylemde ikiz rüya/vizyon/yaklaşım (Xvafena) olarak bilinen iki asli ruh hali vardır ki; onlar iyi ve kötü olmak üzere iki (hareket, yasa)'dir."[93]

Buradaki anahtar sözcük olarak zikredilen "Yema Xvafena" kavramını karşıt yahut rakip olarak çevirmeyi uygun gören Gatha çevirmeni Insler ise, bu sözcüğün "uyku/rüya" şeklinde çevrilmesinin yanlış olduğu kanaatindedir. Rigveda metinleri içerisinde bu kelimenin etimolojisine yakın sözcüklerin de "rakip" anlamını desteklediğini ileri sürmektedir. Dolayısıyla ikiz ruh arasında bir karşıtlık ve çatışmanın olduğunu varsayarak düalist algıyı destekler görünmektedir[94]. Ona göre çeviri şöyle olmalıdır:

> "Evet, savaş/çatışma içinde olan ikiz asli ruh vardır. Düşüncede, sözde ve eylemde onlar iyi ve kötü olmak üzere ikidir."[95]

Bu çeviriye bakıldığında yukarıda Kellens'in ifade ettiği zaman kipinin geçmişe ait olmayışı doğrulanmaktadır. Fakat söz konusu metinde geçen "başlangıçta" ifadesi geçmişe dönük bir anlamı vermektedir. Aslında Kellens, zaman kipi teorisinden hareketle ikiz ruhu insanın

---

[92] Kellens, *Essays*, ss. 16-17; Moulton, *Early Zoroastrianism*, ss. 134-136, 349; Prods O. Skjærvø, *Zoroastrian Texts*, www.fas.harvard.edu/~Iranian/Zoroastrianism /Zoroastrianism3_Texts_I.pdf, s. 28.

[93] YG.30.03. Kellens, *Essays*, s. 16.

[94] Insler, *Gathas*, ss. 165-166, Rigveda'dan örnekler için bkz. RV.VII 104.12, VIII. 47.14.

[95] YG. 30.03; Insler, *Gathas*, ss. 32-33.

irade etmesiyle ilişkilendirme gayretindedir. Buna karşın ezelde var olmaları, hayat ve ölümü var etmeleri, ikiz ruhun insanın seçme eyleminden kinaye olduğu fikrini destekler görünmemektedir.

Gershevitch ise yukarıdakilerden farklı olarak bu ikiz ruh (Ta Mainyu) meselesinde, gramatik olarak iki eril varlığın söz konusu edildiğinden hareket etmektedir. İkiz ruh tartışmasının köşetaşı olan "Yema Hvafena" terkibi konusunda ise öncelikle ikiz olmanın, aynı ya da benzer anlamına gelmediğini ileri sürerek buna Gatha'da ikiz ruha dair başka bir tanımlamayı delil olarak göstermektedir. Burada iyi ruhun kötü ruha aralarında hiçbir benzerlik olmadığını söylediği aktarılmaktadır.

> "Ne düşüncelerimiz, ne öğretilerimiz, ne niyetlerimiz, ne tercihlerimiz, ne sözlerimiz ne eylemlerimiz, ne mefhumlarımız ve ne de ruhlarımız uyuşur."[96]

Buradan hareketle Gershevitch "Yema Hvafena" kelimesinin Veda terminolojisindeki "svapna" sözcüğüne dayandırılarak "vizyon/uyku/rüya" şeklinde yorumlanmasına karşı çıkmaktadır. Ona göre "Hvafena" kelimesi "kendi, öz" anlamındaki "hva" ile Eski İran diyalektlerinden Osetyaca'da "istek, arzu" manasına gelen "faendon" kelimesinden türemiş "fan" sözcüğünün birleşmesiyle oluşmuştur. Bu terkibe göre "xvafena" kelimesinin anlamı "öz-istek" veya "öz-irade" anlamındadır. Buna bağlı olarak söz konusu kelimenin Sanskritçe'de hem "uyku/rüya" hem de "yarışmak/çekişmek ve mücadele etmek" anlamına gelen "svapna"dan türediği iddialarına karşı çıkmaktadır. Zira tanrı insana bahşetmek için önce düşünceyi yaratmış, ardından tek düşünce ikiye bölünmüş ve doğrunun anlaşılmasında bu bölünme elzem görülmüştür. YG. 30.02-03'te zikredilen "Mainyu" yani düşünce, iyi ve kötü olmak üzere iki yönlü olarak açıklanmaktadır. Dolayısıyla Mazda kelimesinin Avesta teolojisindeki karşılığı hem "düşünce-

---

[96] YG. 45.02. çeviri için bkz. İ. Purdavud, *Gatha Kuhenterin Bahşha-i Avesta*, Tahran, İntişarat-ı Esatir, 1377h.ş, s. 72; Gershevitch, "Approaches to Zoroaster's Gathas", s. 17.

nin yaratıcısı" ve hem de "düşünceyi veren" olmalıdır. Aslında bu durum aynı zamanda Ahura Mazda'nın kötü düşüncenin de kaynağı olduğu imasını vermektedir. Zira Ahura Mazda'nın, Gatha'da Spenta Mainyu'nun babası sayılması doğal olarak Angra Mainyu için de geçerli olmalıdır. Gershevitch bu çelişkiyi şöyle telif etmeye çalışmaktadır. İkizlerden biri olarak Angra Mainyu'nun da Mazda'dan sudur etmiş olma ihtimali olsa da, kötü ruhun kötü olmasının onun kötüyü seçmesinden sonra gerçekleştiği görülecektir. Başka bir ifadeyle Angra Mainyu ile Ahura Mazda arasında varolduğu düşünülen bağın kopması, Angra Mainyu'nun kötüyü seçmesinden sonradır ve seçimin sonucu olarak kötülük zuhur etmiştir. Dolayısıyla bu seçim eylemi de insanın özgür iradesinin bir prototipi olarak ortaya çıkmaktadır[97].

Kanaatimizce bu varlıkların hayat ve ölümü var etmelerinden ve yaratmalarından bahsedilmesi, bu ikiz ruhun sadece iki asli düşünce tarzını temsilen zikredilmediğini ima etmektedir. Kötü ruhu Ahura Mazda'nın yaratmış olduğunu varsaymak ve kötülüğü sadece seçime bağlamak, aynı zamanda yukarıda bu ikiz ruh arasındaki farkın net bir şekilde görüldüğü Gatha metniyle çelişmektedir. Zira burada "ne de ruhlarımız/özümüz benzerdir/ahenk içindedir" ifadesi seçimden öte bir tabiat ve öz meselesini de ortaya çıkarmakta ve kötülüğün kötü ruh için adeta bir tabiat olduğunu ortaya koymaktadır.

Bir diğer Gatha mütercimi olan Humbach'a göre burada söz konusu edilen Xvafena kelimesi "düş/rüya" şeklinde algılanmalıdır. Zira burada manevi ve maddi âlemde iyi ile kötü arasındaki seçim anlatılmak istenmektedir. Buradaki "ikiz/Yema" kavramının da Yima kavramıyla ilişkili olduğunu ve Yima'nın hem iyinin hem de kötünün karıştığı varlık olarak "ikiz" anlamına geldiğini düşünmektedir[98]. Buna göre çeviri şöyle olmalıdır.

> "... Bu iki ruh başlangıçta iki (çeşit) rüya olarak bilinir hale gelen ikizlerdir."[99]

---

[97] Gershevitch, "Approaches to Zoroaster's Gathas", s.5-6, 18.

[98] H. Humbach, *Gathas* Vol. II, ss. 45-49.

[99] YG. 30.03; Humbach, *Gathas*, Vol. I, s. 123.

Yima mitinin[100] burada temel argüman olması konusunda Humbach'la aynı görüşü paylaşan Malandra, ikiz ruh meselesinde, Avesta ile Gatha metinleri arasında farklı düalitelerin olduğu kanaatindedir. Buna göre Avesta metinleri iki ezeli varlık addetmekteyken, Gatha bu ikizleri Ahura Mazda ile ilişkilendirerek ondan sudur eden yahut onun yarattığı varlıklar olarak kabul etmektedir. Ona göre Zerdüşt kendisin-

---

[100] Veda edebiyatında Yama olarak zikredilen ve Avesta ilahiyatında Yima, Pehlevi metinlerde Jam/Cem ve Jamshid/Cemşid olarak geçen kavram, güneşle ilgili Vedik tanrıçanın oğlu olarak zikredilir. Vedalarda Yama yeryüzünde ilk doğup büyüyen ve ölen daha doğrusu ölümlülüğü kader olarak seçen güneş tanrısı Vivahvant'ın oğlu ilk kral ve ilk "insan"dır. Yama ölümü tecrübe ederek ölüm krallığının yolunu açacak ve cenneti elde edenler hariç her ölenin ruhu onun krallığından geçecektir. İşte hem hayatın hem ölümün aynı varlık üzerinde tecelli etmesi, kavramın ikiz olarak algılanmasına ve yaratılış mitosunun ölüm ve hayatı bir arada içerdiğine dair sembolizmin bu yolla ifade edilmesine yolaçmıştır. Zira Yama ve Yima kavramlarının muhtevalarındaki farklılığa rağmen ortak noktalarının bu ikiz metaforu olduğu söylenebilir. Zerdüşt'ün insanları kandırarak bizzat sığın kurban etmesi nedeniyle eleştirdiği Vivahvant'ın oğlu Yima, Gatha metinleri dışındaki Avesta ilahiyatında Vendidad ve Yeşt'lerde ve Sasani teolojisini yansıtan Pehlevice eserler içerisinde kendisine yer bulmuş bir kavramdır. Bu bağlamda Avesta ilahiyatında soğuğun ve ölümün olmadığı bin yıl hüküm süren bir krallığa sahip olan, kötülüğün dünyayı işgal etmesi nedeniyle Ahura Mazda tarafından uyarılarak kışın gelmesinden önce insanlar için bir yeraltı mağarası inşa etmesi istenen ilk kral ve ilk insandır. Zira Ehrimen'in alt edileceği zaman uzun ve yağışlı bir kışın geleceği ve sonrasında ebedi bir baharın vücud bulacağı ve Vara'da/mağarada bulunanların yeniden dünyaya geleceği kabul edilir. Medeniyeti ilk kuran olarak tanıtılan Yima aynı zamanda Ahura Mazda'nın Zerdüşt'ten önce yetki verdiği biri olarak kabul edilmekte ve onun sığının kurban edilmesi için insanları kandırdığı ve Ahura Mazda'nın emirlerine karşı geldiği ve bu nedenle de elindeki güçleri yitirdiği aktarılmaktadır. Aslında burada Vedik Yama'da olduğu gibi Avesta ilahiyatındaki Yima da canlılığı temsil eden sığın öldürmesiyle yaşamı ve ölümü metaforik olarak elinde bulunduran bir kavram yani ikiz olarak ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda Yima kurban eylemi ölümsüz olan insanlığın ölümlü hale gelmesini de sağlamıştır. Yima, kadim İran destanlarını şiirsel bir dille aktaran Şehname'de Cemşid'le özdeşleştirilmiştir. RV. 10.XIV. 1-16; VD. 2. 1-43; VD. 2, Y. 9.4-5, 9.01, YT. 5. 25-26; 13.130; 15. 15-16; 17.28-31; 19. 33-38; GB 100.14, *The Zend-Avesta I* (The Vendidad), Sacred Book of East, ed. M. Müller, Trans. J. Darmesteter, Oxford, Oxford University Press, 1880, ss. LXXV-LXXVI, 10-21; *The Zend-Avesta II* (The Sirozahs, Yasts and Nyayis), Sacred Book of East, ed. M. Müller, Trans. J. Darmesteter, Oxford, Oxford University Press, 1883, s. 59; B. Lincoln, "Indo-European Myth of Creation", *HR*, vol.15/2, 1975, ss. 130-145; Zaehner, *The Dawn*, ss. 93, 131-137; H. Humbach, "Yima/Jamsed", *Varia Iranica*, ed. C. Cereti, B. Melasecchi, F. Vajifdar, Roma, Serie Orientale, 2004, ss. 45-58.

den önce de varolan hayatın ve ölümün çıktığı Yima mitindeki ikiz kavramını Ahura Mazda sonrası varlıklar ve ona müteallik unsurlar için kullanmıştır. Hayatın ve ölümün bu ikiz varlık sayesinde meydana geldiği kanaatindedir. Bu durumun mutlak özgür seçim sonrasında gerçekleştiğini ve aynı şekilde insanın da bu özgür seçime tâbi olarak düşünce, söz ve eylemlerinden sorumlu oluşunun ilahi bir dayanağa sahip olduğunu varsaymaktadır. Buna göre Malandra söz konusu metni şöyle çevirmektedir:

> "Şimdi, onlar bir vizyon sayesinde (benim tarafımdan) tasavvur edildiği üzere ikiz olan iki asli ruhdur. Düşüncede, sözde (ve) eylemde onlar iyi ve kötü olmak üzere ikidir."[101].

Bu bağlamda "Hvafane" kelimesini Humbach gibi "düş/vizyon" olarak çevirmeyi uygun gören Malandra, Zerdüşt'ün kendisinden önceki Yima mitini dönüştürerek sistemine eklemlediğini düşünmektedir. Sözcüğün çevrilmesinde zaman kipine bağlı bir hata yapıldığını iddia ederek, mitolojik zaman algısının tarihsel olandan farklı olduğunu ifade etmektedir. Ona göre metindeki zaman kipi sadece geçmişte olup bitmiş bir durumu hikâye etmemektedir. Döngüsel bir zaman algısı imasında bulunarak, başlangıçta yapılan seçimin yahut ikiz ruhun bu durumu şu anda ve gelecekte de devam ettireceğini düşünmektedir. Böylelikle iyi ve kötü arasındaki çatışma halinin de devamlılığına atıfta bulunmaktadır. Bu durum geniş ölçekte dünyada ve dar ölçekte insanda gerçekleşmekte, seçim ve buna bağlı sonuçlar sürekli yaşanmaktadır. Malandra, bu temsili anlatımın aslında insanın karşı karşıya olduğu seçimin ilahi ölçekteki bir anlatımı olarak addetmektedir. Bu temsilin insanın yapacağı seçimin kökenini ve karşılaşacağı sonucu örneklediğine inanmaktadır[102]. Oysa devamında gelen Gatha pasajındaki "bu iki ruhun hayat ve ölümü" meydana getirmesinin neyi ifade ettiği konusunda bir açıklamaya yer vermemektedir.

---

[101] YG. 30.03; 30.05; Malandra, *Ancient Iranian Religion*, ss. 19-20, 40.

[102] Malandra, *Ancient Iranian Religion*, ss. 39-40.

Zerdüşt için düalizmin daha geçerli bir teolojik algı olduğu düşüncesinde olan kimi araştırıcılar iyi ve kötü karakterli bu ikiz ruhun düşünce, eylem ve sözde karşıt durumları paylaştıkları fikrine karşıdırlar. İyiyi seçen Spenta'nın iyi eylemlerle Ahura Mazda'yı mutlu ettiği; Angra Mainyu'nun ise kötülükle insanları ve dünyayı bozmaya çalıştığı düşünülmektedir. Bu bağlamda dolaylı yahut dolaysız olarak kötülük fikrinin Ahura Mazda'ya atfedilmesi imkânsızdır. Bu ikiz ruh mefhumu, Zerdüşt tarafından iki unsur arasındaki eşitliğe yapılan vurgu olarak kabul edilmektedir. Seçimin ise bu iki ruhun tabiatları gereği gerçekleştiği savunulmaktadır[103]. Örneğin böyle düşünenlerden Boyce'a göre çeviri şöyle olmalıdır.

> "Hakikaten çatışma içinde olmakla meşhur birbirinin ikizi olan iki asli ruh vardır. Onlar iyi ve kötü olmak üzere düşüncede, eylemde ve sözde ikidir... Ve ilk defa biraraya geldiklerinde hayatı ve ölümü yarattılar..."[104]

Buna göre, YG.30.03'te zikredilen "Xvafenah" kelimesi, "karşıtlığı" ifade etmekte ve Ahura Mazda ile Angra Mainyu arasındaki muhalefetin ezelde belirlendiğini göstermektedir. Her iki tarafın, yaptığı seçime göre iyi ve kötü karakterde olduğu ve kendilerini takip edenlerin söz konusu düaliteye uygun şekilde davrandığı kanaatindedir. Dolayısıyla Boyce mutlak anlamda düalitenin Mecusiliğe sonradan girmediğini, bizzat dinin kurucusu Zerdüşt tarafından bu durumun ifade edildiğini varsaymaktadır[105].

Batılı araştırıcıların teolojik bir sorun olarak algıladıkları bu konu, çağdaş Mecusiler tarafından oldukça farklı bir algıyla sunulmaktadır. Buna göre bu ikiz ruh kavramı daha çok insan düşüncesiyle alakalıdır. İnsanın düşünce, söz ve davranışları açısından karşısındaki iki yolu tasnif etme bağlamında bir örneklem olduğu kabul edilmektedir. Dolayı-

---

[103] Naini, *Seneviyyan*, ss. 170-173; Stausberg, *Zarathustra*, s. 18; Dhalla, *Zoroastrian Theology*, ss. 24-25; Boyce, *Textual Sources*, s. 35-36.

[104] YG. 30.03; Boyce, *Textual Sources*, s. 35

[105] Boyce, *A History of Zoroastrianism*, Vol. II, s. 160, 232.

sıyla ezelde ikiz ruhun varlığından hareketle bir düalizm kurulamayacağı öngörülmektedir. Bu bağlamda son dönemin önemli Mobed-i Mobedan'ı (en üst dini lider) Rustem Şehzadi ilginç bir şekilde Gatha (YG.30.03) pasajında açıkça zikredilmeyen Spenta Mainyu ve Angra Mainyu kelimelerini tercümesine eklemiştir. Bu durum ise iki ezeli ruhu bu kavramlar olarak kabul etmeye yönelik kabulün göstergesidir.

> "İşte başlangıçtaki ikiz olan o iki ruh insanın düşüncesinde ortaya çıktı. Biri "Spenta Mainyu", yani düşünce, söz ve eylemde iyi olan ve diğeri "Angra Mainyu", yani düşünce, söz ve eylemde kötü olandır. Bu ikisi arasından bilen iyiyi, bilmeyen kötüyü seçecektir."[106]

Burada da görüldüğü üzere Şehzadi ve onun gibi düşünen günümüz Mecusileri, ikiz ruh metaforunun ontolojik olmadığını, bunun ahlaki açıdan insanın düşünüş, söyleyiş ve davranışlarıyla sınırlı olduğunu ileri sürmektedir. Zira bu ikiz ruh kavramı aslında hayır ve şer olarak da algılanabilir. Bu iki ruh, yaratılışın gereği olarak birbirine bağlı şekilde Ahura Mazda'nın yaratıklarıdır. Bu nedenle hiçbir surette yaratma gücüne yahut benzeri ulûhiyet tanımlamalarına uymadığını düşünmekte ve diğer yorumları eleştirmektedir[107]. Oysaki bu metnin devamında söz konusu ikiz ruhun yaratmaya muktedir olduğunu zikreden Gatha metni, ileri sürülen etik çerçeveye indirgenmeden çevrilmektedir. Dolayısıyla bu ikiz ruhun yaşamı ve ölümü yarattıklarına dair pasajın kabul edilmesi bir çelişkinin varlığını ortaya koymaktadır[108]. Bu çelişkiyi düzeltmek adına kimi Mecusi araştırıcılar, söz konusu yaratma eylemini maddi durumların yanında ahlaki hayatın ve ahlaki çürümüşlüğün kastedildiğini ileri sürerek refah ve huzurun karşısında yı-

---

[106] YG. 30.03; R. Şehzadi, *Bergerdan-i Gatha*, Tahran, İntişarat-ı Firdevs, 1377 h.ş., s. 44; R. Şehzadi, *Sorudha-i Zertoşt*, Tahran, 1380 h.ş., s. 28.

[107] R. Şehzadi, *Bergerdan-i Gatha*, ss. 23-24; F. S. Şehzadi, *Ahnud Gatha; Amuzeşhayi Aşu Zertoşt*, California, 1994, s. 14; A. E. Caferi, *Gathas, our Guide*, California, Ushta Pub., 1989, s. 21.

[108] Caferi, *Gathas*, s. 21; A. E. Caferi, trc., *Stot Yasn*, Tahran İntişarat-ı Fravahar, 1359h. ş,/1981, s. 143; Şehzadi, *Gatha*, s. 44; Şehzadi, *Ahnud Gatha*, s. 15.

kım ve yok etmenin bu anlatımdan kinaye olduğunu varsaymaktadırlar. Sonuç olarak bu iki zıt durumun insanın manevi boyutu içinde geçerli olduğu vurgulanmaktadır[109].

Benzer şekilde Parsi olarak bilinen Hintli Mecusi yazarlar bu iki unsuru insan zihnine dair iki düşünce tarzı olarak ele almaktadır. Bu iki ruhun aslında insan doğasının iki yakasının mecazi bir yolla anlatımını temsil ettiği kabul edilmekte ve ikiz ruha ahlaki bir rol biçilmektedir. Dolayısıyla ikiz ruh meselesini iki düşünüş tarzı ve bundan kaynaklı irade özgürlüğü olarak insanla ilişkilendiren bu anlayış, burada teolojik bir problemin varlığını kabul etmemektedir. Aynı zamanda bu hususu kozmik bir düalitenin metaforik anlatımı olarak gören Kotwal da, bu ikiz ruh tartışmasından hareketle iki tanrısal figüre tapınılmasına dayalı yorumun geçersiz olduğu kanaatindedir. Fakat Kotwal, bu ikiz ruhun aynı kaynaktan gelmeyeceğini ileri sürerken bu ikiz ruhun kökeni konusunda kesin bir yorum yapmaktan kaçınmaktadır[110]. Buna karşın, ilginç bir şekilde, bu iki varlığın hayatı ve ölümü yaratmasında etkin olduğunu dile getiren bir sonraki metni aynı şekilde çevirmektedirler. Başka bir ifadeyle bu hayat ve ölümü insan kavramı ve onun özgür seçimiyle ilişkili görmektedirler.

> "... Ve bu ikiz ruhlar yaratılışın şafağında biraraya geldiklerinde biri hayatı ve diğeri ölümü yarattı ve böylece yaratmanın amacı başarıldı..."[111]

---

[109] A. S. Mihrin, *Gatha, Sorudha-i Zertoşt Tercume-i Metni Avesta-i Gatha ba Tefsir ve Vajenameh,* Tahran, İntişarat-ı Fravahar, 1378 h.ş., ss. 45-46; M. Avreng, *Yektaperesti der Dini Bastan*, 1338 h.ş, ss. 221-232; R. Çavoş Ekberi, *Hamase-i Ahurayi Gahan*, Tahran, Defteri Peşuheşi Ferhengi, 1383 h.ş, ss. 58-59; Haşim Rezi, *Zertoşt ve Talim-i U*, İntişarat-ı Fravahar, 1360h.ş/1981, ss. 88-90.

[110] S. Kanga, *A New Interpretation of the Spenta Mainyu of the Gathas*, Bombay, Fort Printing Press, 1933, s. 9; F. Bode, P. Nanavutty, *Songs of Zarathushtra*, London, George Allen, 1952, s. 31; B. Anklesaria, *The Holy Gathas of Zarathustra*, Bombay, 1953, ss. XVI-XIX, 20-23;G. D. Sidhwa, *Discourses on Zoroastrianism*, Karachi, 2000, ss. 5-7; Kotwal, "Select Ritual Aspects of the Gathas and Their Continuity in Later Tradition", *IC*, vol. 3, 1999-2000, ss. 2-3.

[111] YG. 30.4; I. Taraporewala, *The Gathas of Zarathushtra*, Ams Press, 1977, New-York, ss. 76-77.

Esasen bu yaklaşım XX. yüzyılın sonlarına doğru Mecusiler arasında temel bir eğilim olarak belirmiştir. Mecusilerin yaptıkları birçok çeviride bunu görmek mümkündür. Bu yaklaşım, Batılı araştırıcıların Gatha metninde düalizmin varlığını ispat etme bağlamında –yukarıda da açıklandığı üzere– Gatha'yı düalist bir algı üzerinden yorumlama girişimine karşı bir tepki olarak ele alınabilir. Hâlbuki Gatha sonrasındaki Avesta metinlerine bakıldığında, Mecusiliğin düalizme doğru kaydığı ve Sasani döneminde Pehlevi Metinler edebiyatıyla Ohrmazd ve Ahrimen diye iki yaratıcı güce dayalı düalizmin genel geçer teoloji olmasına gayret edildiği görülecektir. Günümüz Mecusilerinin bu öze dönüşçü çabaları, modern dönem Mecusi tanrı algısının işlendiği son bölümde ele alınacaktır.

Müslüman araştırıcılar Purdavud ve Muhammedi de bu ikiz ruhu Ahura Mazda'nın altında iki unsur olarak ele alırken, onların düşünce âleminde var olduklarını kabul etmektedir. Purdavud'a göre Gatha metinlerinde kötü ruh veya kötülükten bahsedildiğinde bunun karşısında Ahura Mazda yer almaz. Bunun yerine ikiz ruhtan iyi olanı için Spenta Mainyu kavramının kullanıldığını kabul etmektedir. Buna göre Spenta Mainyu, Ahura Mazda için mukaddes akıl veya bilkuvve iyilik mesabesindedir. Zira kötülüğe müteallik herhangi bir durumun Ahura Mazda için söz konusu edilmesi mümkün değildir. Gatha metni de bu iki ruh arasında hiçbir şeyin ortak olmadığını zikretmektedir[112]. Oysa bu ikiz ruhun yaratma eyleminde aktif oldukları söz konusu araştırıcıların yaptıkları Gatha çevirisinde zikredilmektedir.

> "O iki ikiz cevher başlangıçta tasavvur aleminde ortaya çıktı.... İki cevher karşılaştıklarında yaşamı ve ölümü ortaya çıkardılar...."[113]

Bu çeviri aynı zamanda Gatha uzmanlarının sorunun çözümünde içinden çıkamadıkları bir durumu ifade eder görünmektedir. Zerdüşt'ün Gatha'da bahsettiği Ahura Mazda'nın yaratıcı vasfının yanı sı-

---

[112] Purdavud, *Gatha*, ss. 71-72,122-123; A. M. Muhammedi, *Khorde Avesta ve Gatha, Surudha-i Zertoşt*, Tahran, İntişarat-ı Timurzade, 1380h.ş, ss. 219-220.

[113] Purdavud, *Gatha*, s. 20.

ra metinde ikiz ruha da böylesi bir gücün verilmesi zihinlerde soru işaretlerine neden olmaktadır. Burada da iki cevher olarak ifade edilen, ikiz ruhun manevi âlemde olmasına vurgu yapılırken aynı zamanda onların yaratma eylemiyle bir şekilde ilişkili görülmesi, bu iki varlığın maddi âlem içerisinde de bir etkilerinin olduğunu doğrular niteliktedir. Dolayısıyla iki ruh ile yaratma eylemi arasındaki irtibat konusunda muğlâk bir tutumun olduğu ortadadır. Bu yaklaşım ise yaratma eyleminin Ahura Mazda ve bu ikiz ruh arasında paylaşıldığı imasını güçlendirmektedir.

Genel itibariyle ikiz ruh meselesine yönelik açıklama ve beyanlar metnin dilinin ve ima ettiği anlamsal çerçevenin tam olarak algılanamadığını göstermektedir. Bu durumun temel nedenleri arasında, metnin dilinin zorluğu, şiirsel bir tarzda olması ve Zerdüşt öncesindeki dini edebiyat yoluyla açıklama çabası gösterilebilir. Zerdüşt'ün bir kavramı birçok anlamda kullanması ve daha metaforik bir dile yer vermesi, birbirinden oldukça farklı yorumların gelişmesine yol açmıştır. Buna eşlik eden bir diğer husus ise Gatha metinlerinin bir kısmının kaybolması nedeniyle bütüncül bir tanrı tasavvuru sunamayışına ve Zerdüşt'ün görünürde sistemli bir çaba içerisinde olmayışına dair izlenimin öne çıkmasıdır. Aşağıda detaylandırılan Ahura Mazda ile Spenta Mainyu ilişkisi bu zorluğun somut örnekleri arasındadır.

3. Ahura ile Spenta

Gatha teolojisinin en karmaşık konularından biri, ikiz ruhtan iyi olan Spenta Mainyu ile Ahura Mazda arasındaki ilişkinin mahiyetidir. Çünkü bu ilginin boyutu ve çerçevesi hem kötülük sorununa hem de yaratma eylemindeki ikiciliğe açıklık getirecek niteliktedir.

Spenta kelimesi köken olarak "güce sahip olma" ve "olağanüstü güç" anlamındaki "spanah" kelimesinden türemiştir. Gatha metinlerinde kutsal, cömertlik, çoğalma ve iyilik anlamlarına gelen Spenta[114],

---

[114] *Ferheng-i Vajehayi Avesta*, c. III, ss. 1474-1476; Mehr, *Zoroastrian Tradition*, ss. 34-35; Caferi, *Zertoşt ve Dini Behi*, s. 135; M. Mihrin, *Din-i Mazda-i*, Tahran, Fravahar, 1364h.ş., s. 29; Moulton, *Early Zoroastrianism*, ss. 144-145.

ikiz ruhdan biri olan Spenta Mainyu tamlamasında yer alır. Bu açıdan Spenta kelimesinin kutsal anlamına geldiği de kabul edilmektedir[115]. Mainyu ise "düşünmek" anlamındaki "man-" kökünden türediği, Veda edebiyatında ise "manyu"nun güç veya tepki manasına geldiği kabul edilmektedir. Avesta dilinde ise "mainyu"nun "ruh yahut düşünce" olarak çevrilmesinden çok "güç ve kuvvet" şeklinde çevrilmesi gerektiği ileri sürülmektedir[116].

Söz konusu bu iki unsura dair birbirinden oldukça farklı yaklaşımların varlığından bahsedilebilir. Ahura Mazda ile Spenta Mainyu arasında bir fark olmadığı ve Spenta Mainyu'nun onun kutsal ruhu olduğu kanaatinde olan bazı araştırıcılar, Zerdüşt teolojisi için öngörülen düalizm kurgusunu bu yolla temellendirme gayretindedirler[117]. Ahura Mazda'yı iki ruhtan biri ve kötü olanın karşıtı olarak takdim eden görüşe karşın YG.30.03'te geçen "ta Mainyu paouruye" ifadesi "iki ezeli ikiz ruh" anlamındadır ve burada Ahura Mazda'ya atfedilecek bir durum söz konusu değildir. Nitekim burada "Mainyu" ifadesi esas alınmakta ve Ahura Mazda'ya yönelik herhangi bir atıf bulunmamaktadır. Dolayısıyla Spenta Mainyu ile Ahura Mazda arasında cevher bakımından bir birliktelik farz edilerek bu sonuca ulaşmak mümkün görünmemektedir.

Bununla birlikte Spenta Mainyu'nun Ahura Mazda'yla sıfat-zat ilişkisi içinde olduğu kanaatini güçlendiren bir diğer Gatha metninde Zerdüşt fiziki ve ruhsal her şeyin yaratıcısı olarak Ahura Mazda'yı kabul etmektedir. Ancak burada Ahura Mazda'nın bunu Spenta Mainyu yoluyla gerçekleştirdiğini ifade etmektedir. Metinler şöyledir.

---

115 YG. 43.04-05, 44.02, 46.09, 51.16; Malandra, *Ancient Iranian Religion*, s. 20; Rezi, *Zertoşt ve Talimi-U*, ss. 91-92; M. Boyce, "Amesha Spenta", *EI*, vol.I, ss. 933-936.

116 M. Schwartz, "The Old Eastern Iranian Worldview according to Avesta", *CHIR.* vol. II, ed. I. Gershevitch, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, s. 641; Avreng, *Yektaperesti*, ss. 221-222; Caferi, *Zertoşt ve Dini Behi*, ss. 135-136.

117 Clark, *Zoroastrianism*, s. 28; Boyce, *Zoroastrians*, s. 19-23; Naini, *Seneviyyan*, s. 171; Nigosian, *Zoroastrian Faith*, s. 74.

> "Şunu sana soruyorum hakikaten bana söyle ey Ahura?
> Kim onurlu Kşatriya'yı Armaiti'yle birlikte biçimlendirdi?
> Kim oğulu babasına hürmetkâr kıldı?
> (bu sorular) sayesinde, ey Mazda senin Spenta Mainyu'n vasıtasıyla her şeyin yaratıcısı olduğunu kabul ederek sana hizmet ediyorum."[118]
>
> "Ben Zerdüşt, her şeyden büyük olana, Mazda Ahura'ya –ki o bütün yaratılışı Spenta Mainyu'suyla yaratandır- söyleyeceğim..."[119]

Bu ifadelere bakıldığında Spenta Mainyu'nun adeta Ahura Mazda'nın yaratıcı sıfatı/veçhesi olduğu anlaşılmaktadır. Ahura Mazda'nın yaratıcı sıfatı olarak görülen Spenta Mainyu'nun, tanrının mutlak iyiliğini ve kutsallığını sembolize ettiği ileri sürülmektedir. Bu açıdan Spenta, eylemde bulunan Ahura Mazda'nın kendisidir[120]. Bu durum ise ikiz ruh olarak Spenta Mainyu ve Angra Mainyu'nun Ahura Mazda ile olan ilişkisini sorunlu hale getirmektedir. Eğer Spenta Mainyu Ahura Mazda'nın yaratıcı sıfatı mesabesindeyse, o halde kötülüğün kaynağı Angra Mainyu'nun da Ahura Mazda'yla ilişkili olması gerekmektedir.

Bu çerçevede Parsi ilahiyatçı Dhalla, Spenta Mainyu ifadesinin, Ahura Mazda'nın en önemli isimlerinden veya ünvanlarından biri olduğu kanaatindedir. Ona göre bazen Spenta Mainyu ve Ahura Mazda farklıymış gibi görünse de, bu yanıltıcı olabilir. Ahura Mazda iyi ödülü ve mutluluğu kendisinin kutsal ruhu olan Spenta aracılığıyla vermektedir. Zira Gatha'da Spenta kelimesi "kutsal ve erdemli" anlamında Mazda'nın sıfatı olarak zikredilmektedir[121]. Ona göre Zerdüşt birçok yerde Mazda'nın kutsal ruhu olarak Spenta'ya atıfta bulunmaktadır. Ahura Mazda onun aracılığıyla her şeyi yaratmaktadır. Bu nokta-

---

[118] YG. 44.06-07; Insler, *Gathas*, ss. 66-69.

[119] YG. 45.06.

[120] Mehr, *Zoroastrian Tradition*, ss. 111-114; Malandra, *Ancient Iranian Religion*, s. 43; Kellens, *Essays*, ss. 18-20.

[121] YG. 43.03-04; M. C. Monna, *The Gathas of Zarathustra; A Reconstruction of the Text*, Amsterdam, Rodopi, 1978, s. 173.

da Dhalla, ilginç bir şekilde Jackson'un Hıristiyan teolojisindeki Baba-Kutsal Ruh ilişkisinin açıklanmasının zorluğuna atıfta bulunmaktadır. O, Hıristiyan teolojisindeki zorluğun benzerini Ahura Mazda-Spenta Mainyu ilişkisi içinde geçerli görmektedir. Dolayısıyla Parsi teolog kendi teolojik sorununun çözümünde Batılı bir araştırıcının bu ilişkiyi yorumlamada esas aldığı teslis argümanını kullanmayı uygun görmektedir[122].

Yukarıdaki iddiaya karşın kimi araştırıcılar ise Gatha metinlerinde Spenta Mainyu kavramının Ahura Mazda ile bir tutulamayacağını kabul etmektedir. Buna göre, Gatha metinleri muvacehesinde ikiz ruh dendiğinde, Spenta Mainyu ve Angra Mainyu ikilisinin anlaşıldığı varsayılarak, Zerdüşt sonrası dönemde Ahura Mazda ile Spenta Mainyu'nun bir tutulduğu iddia edilmektedir[123]. Buna delil olarak da Avesta'nın Yeşтler kitabında Ahura Mazda'nın düalitenin bir parçası, ikiz ruhun bir tarafı addedilerek bizzat savaşa girmesi ve her şeyi yaratan olmasına karşın kendi yarattığı varlıklarla beraber savaşa giren bir tanrı imajı vermesi gösterilmektedir. Dahası Spenta Mainyu'nun Ahura Mazda'yla birleşimi Ahura Mazda'nın aşkın rolünün yadsınmasına ve kötünün, daha doğrusu Angra Mainyu'nun eşiti, dengi, rakibi olmasına yol açmaktadır[124].

Kanaatimizce Spenta Mainyu ile Ahura Mazda'yı bir şekilde bir arada görmenin Gatha bağlamında bazı mahzurları vardır. Zira kimi Mecusiler -yukarıda ikiz ruh meselesinde de ele alındığı üzere- Spenta Mainyu'nun ve Angra Mainyu'nun, Ahura Mazda'nın yarattığı varlıklar/unsurlar olduğunu ve bunların insanın seçimindeki iki yol ve tarz

---

122 Dhalla, *Zoroastrian Theology*, ss. 24-25; Dhalla'nın örnek verdiği Gatha metinleri şunlardır. YG. 33.12, 43.2, 51.7; Jackson'un değerlendirmesi için bkz. A.W. Jackson, "Ormazd or the Ancient Perisan Idea of God", *The Monist*, 1899, Chicago, no.9, ss. 161-178; Benzer yaklaşım için bkz. Mehr, *Zoroastrian Tradition*, s. 111.

123 J. Chatterji, *The Hymns of Atharvan Zarathushtra*, Calcutta, The Parsi Zoroastrian Association, 1967, ss. 90-91; Haug, *Essays*, ss. 300-311; Mihrin, *Dini Mazdai*, ss. 20-21, 33; Zaehner, *The Dawn*, s. 45.

124 YT.10.01-08; Pangborn, *Zoroastrianism*, 16; Zaehner, *The Dawn*, s. 146; Patton, *Religion of Gods*, s. 198.

olarak alınması gerektiğini düşünmektedir. Bunlar teolojik bağlamda birer varlık olarak kabul edilmemektedir. Aslında bu yolla bu ikiz ruhun ezelde varolmaları ve Ahura Mazda ile olan tartışmalı ilişkisi görmezden gelinerek, bu iki kavram mecazi olarak algılanmaktadır. Buna göre hayır ve şer kavramları Ahura Mazda'nın yarattığı unsurlar ve temel yaratma ilkeleri olarak söz konusudur ve bu, ikiz ruh metaforuyla açıklanmaktadır[125]. Bu durum günümüz Mecusilerinin Zerdüşt'ü monoteist bir şahsiyet olarak takdim etme çabasının bir ürünü olarak ortaya çıkmaktadır.

Spenta Mainyu'yu adeta Ahura Mazda'nın bir veçhesi yahut sıfatı olarak tanımlayan Gatha, aynı zamanda Spenta Mainyu'yu Ahura Mazda'dan daha alt bir ilahi varlık mesabesinde görmektedir. Bu durum ise Gatha metinlerinde kavramın birden fazla kavramsal çerçeveye sahip olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Gatha bu çoklu anlamların çözümü için de herhangi bir bilgi vermemektedir. Neticede, iki kavram arasındaki muğlâklık daha da derinleşmektedir. Spenta'yı var olma açısından Ahura Mazda'ya bağlayan Gatha pasajı şöyledir.

> "Sen bu Spenta'nın/ruhun erdemli Babasısın ki; ruh, bu dünya için mutluluk getiren sığırı biçimlendirendir. Üstelik sen ey Mazda, onun çobanı (Zerdüşt) için Vohu Manah'a başvurduğunda, huzuru ve dindarlığı yarattın."[126], "Bu ikiz ruhdan kötü/yalancı/Drugvant olan kötü şeyleri gerçekleştirmeyi seçti. (Fakat) sarsılmaz bir şekilde doğruyu/aşayı seçen Mainyu Spenişto/Spenta Mainyu Ahura'yı hep doğru eylemlerle memnun edecektir.[127]

Bu metinlere bakıldığında, Spenta Mainyu'nun Mazda'yı tatmin ettiğinden bahsedilmesi ve "baba" ifadesine yer verilmesi, Ahura Mazda ile Spenta Mainyu arasında yukarıda zikredilen zat-sıfat ilişkisine

---

[125] Caferi, *Zertoşt ve Dini Behi*, s. 173; Şehzade, *Gatha*, s. 23, 90; Mihrin, *Dini Mazdai*, ss. 29-32.

[126] YG. 47.03.

[127] YG. 30.05.

benzer tarzdaki ontolojik ilişkiyi sorunlu hale getirmektedir. Bununla birlikte bu ifadeler aynı zamanda başka bir probleme işaret etmektedir. Ahura Mazda'nın Spenta Mainyu'nun babası olması dolayısıyla ikiz ruhun babası olmasını da gerekli kılmaktadır. Bu ise Ahura Mazda için kötülüğün kaynağı olmayı ima eden bir durumdur. Kötü ruhun ve kötülüğün Gatha metinlerinde nasıl algılandığı bu açıdan oldukça önemlidir.

4. Gatha'da Kötülüğün Kaynağı ve Kötü Karakterli Varlıklar

İkiz ruh meselesinde taraflardan Zerdüşt'ün öğretisi için düalizmi uygun görenlerin kötülüğün kaynağı ve düalitenin bir yakası olarak gördükleri Angra Mainyu kavramı, Gatha ölçeğinde bazı farklılıklar arz etmektedir. Birazdan görüleceği üzere, kötülüğün kaynağı ve tanrı Ahura Mazda'yla ilişkisi bağlamında Gatha metinleri kendisinden sonraki Avesta ilahiyatından farklı bir algı geliştirme çabasındadır. Ancak Gatha'nın toplu teolojik bir sistem oluşturma bakımından yetersiz olması ve belki de bazı kısımlarının kaybolması, kötülük anlayışının sonraki teolojiyle bağlantılı olarak aktarılmasına neden olmuştur. Dolayısıyla burada sadece Gatha ölçeğinde kötülüğün ne olduğu ve Ahura Mazda ve Spenta Mainyu gibi ilahi figürlerle ilişkisi ortaya konulacaktır. Bu çaba Zerdüşt sonrası metinler yoluyla öne sürülmeye çalışılan düalizme meyyal yorumların ne kadar sorunlu olduğunu gösterecektir.

Avesta'nın Yesna kitabı içerisindeki Gatha'da (YG.30) Spenta Mainyu'nun karşıtı olarak söz konusu edilen ikiz ruhtan kötü olanı, daha çok yalan ve yanlışla tanımlanmaktadır. İlginç bir şekilde cehaletinden dolayı yanlış olanı ve yalanı seçtiği ifade edilen ikiz için, iddia edilenin aksine, "Angra" ifadesinin kullanılmadığı görülmektedir. Bunun yerine yalan ve yanlış olmak üzere her iki anlamı içeren "Drug/Druj" kelimesiyle Spenta Mainyu'nun karşısındaki ikiz ruh tasvir edilmektedir. Yine YG.30.05'te bu ikiz ruhtan iyi olan için "Spenişto/Spenta" kelimesine yer verilmesine karşın kötü olan, yalancı ve düzenbaz anlamına gelen "drugvao" sıfatıyla tanımlanmaktadır. Bu açıdan Gatha

metni kötülük algısını sadece "Angra Mainyu" terimiyle açıklamamakta, daha çok onun da karakteristik yapısını aktaran yalan ve yanlış kavramlarını kullanmaktadır. Kanaatimizce kötülük, Zerdüşt tarafından doğru olmayan durumların tamamı için geçerli kılınmış ve Ahura Mazda'nın kurduğu düzene herhangi bir açıdan muhalif olan bütün eylem ve tavırlar bu anlam örgüsüne dâhil edilmiştir. Ancak yine de, ikiz ruh meselesinde de olduğu gibi, bu duruma yol açan olgunun ne olduğu muğlâklığını korumaktadır. Başka bir ifadeyle, ikiz ruhdan kötü olanın yaptığı seçimden mi yoksa doğası itibariyle mi kötü olduğu sorusuna henüz açık bir cevap verilmiş değildir. Gatha metinlerinin sistemli ve tutarlı bir teolojik sistemi oluşturmaktan yoksun oluşu ve Avesta ilahiyatının Zerdüşt öncesi kavramlarla bu durumu açıklama çabası bu müphemliği arttıran unsurlar arasındadır.

Konunun daha iyi anlaşılması bağlamında öncelikle kötülükle ilişkilendirilen kavramları Gatha diliyle ele alacak olursak, örneğin "Angra" ifadesi Gatha'da "zalim, kötü, düşman ve şeytan" anlamlarında kullanılmaktadır. Gatha metinleri bu açıdan "aka" ifadesine de benzer çerçevede yer vermektedir[128].

> "Sana soruyorum; Aşayı takip eden/Aşavan kim?, hilekar/Drugvant kim? Kötü olan/Angra bu mudur? Yoksa şu mudur kötü olan/Angra? Senin kurtuluş yollarına karşı savaşan zalim/Drugvant kişi... Kötü/Angra olarak bilinir."[129], "Evet, yaratılışın başlangıcındaki iki ruh'dan daha kutsal olanı/cömert olanı/Spentam, kötü olana/Angrem şöyle dedi."[130], "... Bu toprakların Zalim/angraya yöneticileri..."[131], "... Kişi hilekâr/yalancı (drugvato) insanları mutlu etmeyi dilememeli, çünkü onlar zalimlerin/kötülerin (angreng) Aşa'nın/düzen devam ettiricileri olduklarını iddia ederler."[132],

---

[128] *Ferheng-i Vajehayi Avesta*, c. I, ss. 44-45; Caferi, *Zertoşt ve Dini Behi*, s. 175; Monna, *Gathas*, s. 121; Purdavud, *Gatha*, ss. 70-73, 315-326; Dhalla, *Zoroastrian Theology*, s. 48.

[129] YG. 44.12.

[130] YG. 45.02.

[131] YG. 48.10.

[132] YG. 43.15; *Ferheng-i Vajehayi Avesta*, c. II, ss. 773-775 (Druj/Drugvant).

> "... Sizi büyük bir onurla tutan her kimse ve siz Divler hepiniz kötü düşüncenin/Aka Manangha, kötü ruhun/Aka Mainyu ve kibirin soyundansınız...."[133]

Buradan da anlaşılacağı üzere, Angra kavramı sadece ilahi bir niteleme için söz konusu edilmemekte, buna karşın kötü insanın tasviri hususunda bir sıfat olarak kullanılmaktadır. Ayrıca Angra ifadesi tek başına kötülük için söz konusu edilmemekte, bunun yanı sıra "Aka" kavramına yer verilmektedir. Ancak Gatha'da bu iki kavram arasındaki ilişkinin ne olduğu açık değildir. İki ifadeyi birbirine bağlayan tek unsur kötülük meselesidir. Hâlbuki sonraki Avesta metinlerinde Aka, Vohu Manah'ın muhalifi olarak Angra Mainyu tarafından yaratılan bir varlık haline gelecektir.

Kimi araştırıcılara göre, kadim İran geleneğinde kötülük fikri tek bir varlıkta yer almazken, Zerdüşt, Ahura Mazda ibaresini iyiliğin, erdemin sahibi ve iyi olan her şeyin yaratıcısı addetmiştir. Bunun tam karşısında kötülük fikrini ve ona atfettiği yaratıkları Angra Mainyu kavramıyla tek varlığa indirgemiştir[134]. Fakat bu iddianın aksine Gatha metinlerinde Angra ve Aka terimlerinin yanı sıra kötülükle ilişkilendirilen başka varlıklar da söz konusudur[135]. Bu bağlamda, Daeva/Div kavramının da kötülük açısından öne çıkan bir grup ilahi varlık hakkında kullanıldığı görülmektedir. Zerdüşt'ün "Aka" yahut "Angra"dan daha çok zikrettiği bu kavram, Zerdüşt öncesi dönemin bütün ilahi varlıkları için kullanılmaktaydı. Zerdüşt, Gatha'da bu kavram aracılığıyla kendi tanrı algısı olan Ahura Mazda dışındaki bütün ulûhiyet tasniflerini tek elde toplayarak onlara genel olarak kötü/yanlış tanrılar çerçevesinde Div ismini vermiştir. Gatha bu bağlamda yanlış tanrıların/Divlerin eylemlerini örnekleyerek yalan ve yanlış anlayışının bu kötü tanrılar/Divler için geçerli olduğunu aktarmaktadır.

---

[133] YG. 32.03; *Ferheng-i Vajehayi Avesta*, c. I, ss. 36 (Aka).

[134] Dhalla, *Zoroastrian Theology*, ss. 47-48; Masani, *Religion of Good Life*, ss. 99-101; Boyce, *A History of Zoroastrianism*, vol. I, ss. 255-256

[135] Purdavud, *Gatha*, ss. 70-73, 315-326.

> "Tanrılar/Divler bu ikisi arasında doğru seçimi hiçbir biçimde yapmadılar. Çünkü onlar bu durumu düşünüp taşınırken en kötü olan onlara yaklaştı. Bundan dolayı onlar en kötü/aeşma düşünceyi seçtiler ve sonra öfkeyle saldırdılar ve insanlığın ve dünyanın başına bela getirdiler... Ve bu günahkârlar için ceza gelip çattığında, ey Mazda, Vohu manahı'ın/iyi düşüncenin idaresi hâkim olacak"[136], "Acaba kötü tanrılar/Divler hiç iyi efendiler oldular mı? Evet, onlar hakkında bunu soruyorum- ki onlar hâlâ onlara (kötü idarecilere), sığırı onların (tanrıların) öfkesine teslim eden Karapan, Usig ve hatta Kavi aracılığıyla yalan söylüyorlar. Onlar sığırın otlağını geliştirmeye hiç de niyetli değildirler..."[137]

Kanaatimizce metinden de anlaşılacağı üzere bu mefhum, yalan ve yanlıştan hareketle kötü ruhun ve Divlerin cehaletine yapılan vurguda gizlidir. Zira bu yolla kötü ruhun vadettiği şeylerin tamamının gerçekdışı olduğu ve bir yanılsamadan ibaret olduğu sonucuna varılmak istenmiştir. Dolayısıyla Divlerin bu cehalet ve aldatma anlayışlarına bağlı olarak dünyayı ele geçirme çabalarının sonuçsuz kalacağı ve kendilerinin sonunu hazırladığı kabul edilmektedir. Bu aynı zamanda kötülüğün geçici oluşuna de delil olarak sunulabilir. Zira seçimin kendisinden sonra Divlerin kötülüğe yönelmelerinden bahsedilmektedir. Ancak onlara kötülüğü telkin eden unsurun kökeni konusunda Gatha –birazdan aktarılacağı üzere– Divlerin, kötülüğün daha doğrusu "Aka"nın soyundan geldiğini ifade ederek bu varlıkların iradeye bağlı seçimle değil de tabiatları gereği kötü olduklarını açığa vurmaktadır.

Gathada Div kavramının en belirgin şekilde işlendiği yer YG.32'dir. Burada Divlere ve takipçilerine karşı yürütülen mücadeleye yer verilmektedir. Başka Gatha metinlerinde ise Divlerin iyi ve kötüyü seçmedeki yanlışlığı, onları takip etmemenin gereği ve Mazda'dan aşağıda oldukları zikredilmektedir. Burada aynı zamanda Divlerin köken olarak "Aka"dan geldikleri ifade edilmektedir.

---

[136] YG. 30.06; *Ferheng-i Vajehayi Avesta*, c. II, ss. 680-681 (Daeva/Div, Divyesna).
[137] YG. 44.20.

> "Aile ve köy ve kabile ve hatta Divler/kötü tanrılar dahi, benim gibi Ahura Mazda'nın rızasını istediler. Şöyle diyerek: İzin ver, sana düşmanlık edenlere karşı senin elçilerin olalım... fakat siz kötü tanrılar/Daeva/Divler ve sizi büyük bir onurla tutan her kimse, hepiniz kötü düşüncenin/Aka manangha, kötülüğün ve kibirin soyundansınız.... Siz (divler) insanın elinden mutluluk ve ölümsüzlüğü aldınız... Vivahvant'ın oğlu Yima dahi insanlarımızı öküz tanrıçadır diye ikna etmek istemişti, eğer ben de bu günahların suçlusu isem ey Mazda, senin yargılamana tâbiyim... Bu şeylerden dolayı karapan sınıfı (div rahip sınıfı) ve kaviler ortadan kalkacak/gözden kaybolacak.... Onlar iyi düşüncenin evine getirilmeyecekler..."[138]
>
> "Divler bu ikisi arasında doğru seçimi hiçbir biçimde yapmadılar..."[139], "Acaba kötü tanrılar/Divler hiç iyi efendiler oldular mı? Evet, onlar hakkında bunu soruyorum- ki onlar hâlâ onlara (kötü idarecilere) sığırı onların (tanrıların) öfkesine teslim eden Karapan, Usig ve hatta Kavi aracılığıyla yalan söylüyorlar. Onlar sığırın otlağını geliştirmeye hiç de niyetli değildirler"[140], "Doğru yolda olan kişi; suçlu Divlere ve onları takip edenlere muhalefet yaptı..."[141], "... Onlar Divlere hizmet ettiler..."[142], "Mazda hedefleri en iyi hatırlayandır –ki bu amaçlar eski zamanlarda Divler ve insanlar tarafından gerçekleştirildi...."[143] , "... Biz şöyle söylemekteyiz; sen diğerlerinin hepsinde daha yücesin -ki onlar azılı Divler ve ölümlüler olsun."[144], "... Ölümsüzlük uğruna Divler ve insanlar tarafından öğretilen nefret dolu yalan..."[145]

Bu ifadelerden sonra burada ilk söylenmesi gereken şey, Ahura Mazda'nın otoritesinin öncelikle Divler tarafından da kabul edildiğidir.

---

[138] YG. 32.01-16. Purdavud, *Gatha*, ss. 141-145; Insler, *Gathas*, ss. 44-49; Duchesne-Guillemin, *Hymns*, ss. 118-125.
[139] YG. 30.06.
[140] YG. 44.20.
[141] YG. 45.11.
[142] YG. 49.04.
[143] YG. 29.04.
[144] YG. 34.05.
[145] YG. 48.01.

Zira metinden anlaşıldığı kadarıyla, Div tapıcıları Ahura Mazda'ya kurban ve sunuda bulunmasalar dahi, onun panteondaki üstünlüğünü kabul ediyorlardı. Divlerin, Zerdüşt'e inananlar tarafından eskiden saygı gösterilen varlıklar olduğundan hareket eden bazı araştırıcılar onların Veda'larda söz konusu edilen Vişve-Deva'larla benzerlik arzettiğini iddia etmektedirler[146]. Oysa kendi döneminin mevcut tanrı algısında köklü bir değişiklik peşinde olan Zerdüşt, Ahura Mazda dışındaki bütün tanrısal figürleri kötülükle ilişkilendirerek onların varlıklarının yalan ve yanlış üzerine kurulu olduğunu ve bu durumun zamanı geldiğinde ortaya çıkacağını varsaymaktadır.

Gatha'da kötülükle anılan ve yalan/yanlış anlamında kullanılan Druj/drug kavramı hem kötü ruhu tasvir ederken hem Divler için hem de onları takip eden insanlar için söz konusu edilmektedir. Bu teolojik anlayışın önemi daha önce de belirtildiği gibi, Zerdüşt'ün kendisini "Aşa taraftarı" olarak Aşavan diye nitelemesi ve bunun karşısında kötülüğün takipçileri olarak "Drug" kelimesinden türeyen "Drugvant" ifadesini kullanmasından kaynaklanmaktadır[147].

> "Mazda'nın koyduğu buyrukları öğrendiğinizde, ulaşılan ve ulaşılmayan yolları öğrendiğinizde bunun hilekâr/yalancılar/Drugvantlar için uzun süreli bir yıkımı, doğrular/Aşavanlar için kurtuluşu getirdiğini bileceksiniz..."[148]

Divleri yalanla tasvir eden Zerdüşt, onların kötünün taraftarı olarak yaptıkları eylemlerin karşılığını alacaklarını zikretmektedir. Bu noktada Drug/Druj/yalanın takipçilerine yani Drugvant'lara karşı kendi taraftarlarını da sürekli uyarmaktadır[149]. Kötülükle ilgili unsurlar için bir sıfat mesabesinde olan Drug kavramının dışında Gatha metinlerinde düzensizliğin, anarşinin ve gazabın ruhu olarak tanıtılan başka bir varlık da söz konusudur. Bu açıdan Aeşma, Div sınıfından olup in-

---

[146] YG. 32.08; Boyce, *Zoroastrianism*, s. 72-73; Kellens, *Essays*, s. 21-22.
[147] YG. 30.05, 45.01.
[148] YG. 30.11.
[149] YG. 44.13, 31.18, 33.02, 43.04,

san hayatına yıkımı getiren ve dünyaya kargaşa getiren varlık olarak tanımlanmaktadır[150].

Angra Mainyu veya kötülüğün Ahura Mazda ile bağlantısı ve başlangıçtaki ikiz ruhtan biri olarak var olma hususundaki tartışma noktalarından biri de kötülüğün yahut yalanın arızi/geçici bir durum olup olmadığıdır. Zira yalanın kendisinin de bir anlamda gerçekte olmayan ama varmış gibi sayılan bir şey olduğu ifade edilmektedir. Aslında burada tektanrıcılığa meyyal bir tavırla Ahura Mazda'nın yegâneliğine vurgu yapılarak yalanın veya kötülüğün arızi olduğu ispat edilmeye çalışılmaktadır[151]. Benzer şekilde Angra Mainyu kavramını Spenta Mainyu ile birlikte Ahura Mazda'nın bir yaratığı olarak algılayan kimi Mecusi yazarlar da kötülüğün bu açıdan izafi olduğunu, aslında yokluğu ifade ettiğini düşünmektedir. Kötülüğü insanın düşünüş, söyleyiş ve davranışları çerçevesinde ele alan Şehzadi, Gatha'da hayat ve ölümün ikiz ruh tarafından yaratıldığının ifade edildiği metni farklı bir biçimde çevirmektedir.

> "Bu iki güç karşılaştığında varlık ve yokluk (hareket ve sükûn) ortaya çıktı ve varlık sabittir. En kötü yaşam ve ruh hali, kötülüğü takip edenlerin kazancı ve en iyi yaşam ve iyi talih, iyiliği takip edenlerin mükâfatıdır."[152]

Bu çeviriden de anlaşılacağı üzere, ikiz ruhun birbiriyle karşılaşması, aslında Ahura Mazda'nın yaratma eyleminin tarzını göstermektedir. Birbirine zıt olarak âlemi ve varlığı yaratması bağlamında bu kavramlar değer kazanmakta ve sürekli insan eylemleriyle irtibatlandırılmaktadır. Dolayısıyla Angra Mainyu'nun ontolojik bir ulûhiyet çerçevesine sahip olmadığı ve yaratma fiilinin onun için söz konusu olmadığı imasına ulaşılmaktadır. Bu yolla kötülüğün ikiz ruhlarda birisinin tabiatı olması ihtimali geçersiz kılınarak kötülüğün seçimden kay-

---

[150] YG. 29.01-02, 48.12, 48.07; Monna, *Gathas*, s. 118.

[151] J. Waterhouse, *Zoroastrianism*, London, Epworth Press, 1934, ss. 57-61; Malandra, *Ancient Iranian Religion*, s. 21; Zaehner, *The Dawn*, ss. 36, 52-55.

[152] YG. 30.04; Şehzadi, *Gatha*, s. 44.

naklı arızi bir durum olduğu kanıtlanmaya çalışılmaktadır. Bu noktada ikiz ruh meselesindeki "Mainyu" ifadesi düşünce gücü veya idrak gücü anlamında alınarak, insan zihninin varlığı algılama yolları şeklinde tarif edilmektedir. Netice itibariyle Mecusi teologlar, Angra Mainyu ve kötülük fikrini ahlaki bağlamda ele almaya ve bu ikiz ruhu Ahura Mazda'nın yarattığı varlıklar olarak görmeye meyyaldir[153].

Kanaatimize göre aynı dini edebiyat, ikiz ruh meselesinde de kötü olanın ölümü yarattığından bahsetmektedir[154]. Böylelikle Angra Mainyu'nun yaratma fiiline bir şekilde sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bunun da ötesinde ortada bir kötü ruh kavramı vardır ve köken olarak nereden geldiği konusu çözüme kavuşmuş değildir. Ayrıca ikiz ruh kavramını insan zihni çerçevesinde ele almak sorunu çözmemektedir. Çünkü bir şekilde kötülükle ve Angra Mainyu kavramıyla irtibatlı olarak Gatha metinlerinde bahse konu edinilen Div gibi kötü karakterli ilahi varlıklar mevcuttur.

İkiz ruh mefhumunu ahlaki bağlamda insan düşüncesi ve algısıyla sınırlayan Mecusilere karşı, kötülüğü insan zihninden bağımsız bir varlık olarak kabul eden ve dolayısıyla Angra Mainyu kavramının ilahi bir varlık olduğunu düşünen Parsi teologlar da vardır. Buna göre kötülük arizi bir yanılsama olmaktan çok, bir gerçekliğe sahiptir. Dhalla, Angra Mainyu'yu düalitenin bir tarafı varsayarak onu ölümün ve düzensizliğin kaynağı olarak görmektedir. Ahura Mazda yahut Spenta Mainyu ilişkisi bağlamında Angra Mainyu'yu bu ikisinden de bağımsız gören Parsi teolog, onun ezeli olduğunu ileri sürmektedir. Spenta Mainyu ile Ahura Mazda'yı birbirinin aynı sayarak Gatha metinleri bağlamında bu varlığın karşısına ölümü yarattığı ifade edilen Angra Mainyu'yu yerleştirmektedir. Dolayısıyla Gatha için düalizmi öngören Dhalla, şeytani varlıklar olarak Divleri de bu bağlamda Angra Mainyu'nun yardımcıları olarak belirtmektedir[155].

---

[153] Caferi, *Zertoşt ve Dini Behi*, ss. 173-180; Şehzadi, *Gatha*, s. 23, 44; Mehr, *Felsefe-i Zertoşt*, ss. 71-73; Rezi, *Zertoşt ve Talimi U*, ss. 87-90; I. Taraporewala, *Zoroastrian Philosopy*, Bombay, India House, 1950, ss. 9-11.

[154] YG. 45.02; YG. 30.04.

[155] Dhalla, *Zoroastrian Theology*, ss. 48-49.

Esasen Gatha metinlerinden hareketle mutlak ve ezeli bir düalitenin imkânı sorunlu görünmektedir. Öncelikle Angra Mainyu'yu düalitenin bir tarafı olarak addetmek, Ahura Mazda'nın her şeyin yaratıcısı kadir-i mutlak bir ulûhiyet olarak zikredilmesini güçleştirmektedir. Ayrıca kötülük kavramsallaştırması Angra Mainyu dışındaki kavramlar ve sıfatlarla da ifade edilmektedir. Belki de bu düalite iddiasına karşı açıkça ifade edilecek şey, Zerdüşt'ün bizzat kendisinin dünyanın sonundan bahsederek bir düzelme ve iyileşmeden, daha doğrusu kötülüğün ortaya çıkardığı bozulma, çürüme ve kaosun ortadan kaldırılacağından söz etmesidir. Bu ise Angra Mainyu'nun bu düalite içerisindeki konumunu ve varlığını daha tartışmalı hale getirmektedir[156].

5. Gatha'daki İlahi Varlıklar

Gatha metninin başında Zerdüşt, Ahura Mazda dışındaki varlıkları da ilahi âlem içerisinde zikretmekte ve onların da yardım ve inayetine başvurmaktadır. Buna karşılık olarak da bu varlıkların kötülüğün karşısında savaşmalarından ve onlara üstün gelmelerinden bahsetmektedir[157]. Bu durum Ahura Mazda'nın yegâne olduğu fikrini tartışmalı hale getirmektedir. Bu nedenle Zerdüşt'ün, Ahura Mazda ile irtibatını tam olarak açıklığa kavuşturmadığı ulûhiyetlerden söz edilebilir.

a. Ameşa Spentalar'ın Varlığı Meselesi

Zerdüşt dönemi teolojisinin bir diğer önemli konusu Gatha sonrası metinlerde Ameşa Spenta olarak zikredilen ilahi varlıklardır. Zira Ameşalar ile Ahura Mazda arasındaki ilişkinin mahiyetine dair sorulara verilecek cevaplar aynı zamanda Zerdüşt'ün ne kadar tektanrıcılığa meyyal olduğuna da açıklık getirecektir.

Öncelikle Ameşaların Avesta literatüründeki hangi metinler içerisinde ne şekilde geçtiğini ortaya koymak gerekmektedir. "Ölümsüz güçler veya kutsallar" olarak çevrilen "Ameşa Spenta" terimi bu haliyle Gatha metinlerinde geçmemektedir. Dolayısıyla Gatha'da geçen

---

[156] YG. 30.07-11.

[157] YG. 28.01-11; Stausberg, *Zarathustra*, ss. 17-18.

Aşa, Vohu Manah, Kşatra, Armaiti, Haurvatat ve Ameretat için Ameşa terimini kullanmak, kökene yönelik tanımlama açısından bir anakronizme neden olmaktadır. Zira Ameşa kavramı ilk defa Gatha sonrası bir metin olan Yedi Bölümlü Yesna'da geçmektedir. Ancak bu varlıkların "Ahuranho/ahuranah" yani Ahuralar terimiyle Gatha'da yer aldığı iddia edilebilir. Elbette Zerdüşt sonrası Yedi Bölümlü Yesna ve Avesta metinleri içerisinde bu varlıklardan Ameşa Spenta olarak söz edilmektedir. Buna karşın taşıdıkları kavramsal çerçeve birbirinden farklılık arz etmektedir. Sayısal anlamda Avesta'da yedi tane olduklarını zikredilse de verilen isimler altıyı geçmemektedir. Dolayısıyla yedincisi sonraları Ahura Mazda'yla bir tutulan Spenta Mainyu olmalıdır[158].

İlahi varlık mertebelerinde Ahura Mazda'nın altında yer alan bu figürlerin konumu ve çerçevesi de Gatha'dan Pehlevi edebiyatına kadar köklü değişikliklere uğramışlardır. Bu dönüşümün en önemli nedeni Zerdüşt'ün anlaşılır bir tanrı tasavvurunu sunamayışıdır. Gatha metinleri bu varlıklardan bahsederken bazen onların tanrıyla birlikte onun bir parçası olduklarını, bazen de Ahura Mazda'nın onları yarattığını zikrederek tanrının cevherinden ve varlığından ayrı olduklarını, bazen de insanın oluşumunda etkili olduklarını betimlemektedir. Bu durum ise teolojik algıların çeşitliliğine yol açmaktadır.

Gatha'da, bu varlıkların Ahura Mazda ile olan ilişkilerinde onların Ahura'nın yarattığı varlıklar olduğu görülmektedir. Örneğin Aḥura Mazda'nın, Aşa'nın babası olduğu, Vohu Manah'ı, Kşatra'yı Armaiti'yi yarattığı zikredilmektedir. Bu noktada bu kavramların Ahura Mazda'dan ayrı varlıklar olduğu ortaya çıkmaktadır. Gatha şu ifadelerle bunu aktarmaktadır.

> "...Sana soruyorum ey Ahura hakikaten söyle; (kendisinden) sudur/doğması eylemi sayesinde Aşa'nın babası kimdir?
> Güneşi, yıldızları ve yollarını (yörüngelerini) oluşturan kimdir?
> ...Ey Mazda, kimdir Vohu Manah'ın yaratıcısı?

---

[158] YG.31.04; 30.09; Dhalla, *Zoroastrian Theology*, s. 26; Clark, *Zoroastrianism*, s. 27; Monna, *The Gathas*, ss. 16-17, 20-21, 120.

> ...Kim onurlu Kşatriya'yı Armaitiyle biçimlendirdi?
>
> ...Bunlar (sorular) yoluyla ey Mazda, senin Spenta Mainyu vasıtasıyla her şeyin yaratıcısı olduğunu idrak ederek, sana hizmet ediyorum."[159]

Bu ve benzeri Gatha metinleri dikkate alındığında, Zerdüşt'ün bu varlıkları bir grup halinde Ameşa Spenta olarak anmadığı görülmektedir. Bazı araştırıcıların Ameşa Spenta kavramı çerçevesinde bu varlıkların Veda edebiyatında da grup halinde söz konusu edilen Vişve-Amrta'larla benzeştiğini iddia etmeleri bu bağlamda geçerliliğini yitirmektedir[160]. Zira Gatha'da bu varlıkların Amrtas'lar gibi bir grup halinde Ahura Mazda ile ilişkilerinden söz edilmemektedir. Bu yaklaşımın altında yatan neden, araştırıcıların Gatha metnini Avesta edebiyatı yoluyla anlama ve anlamlandırma çabasıdır. Zira Avesta külliyatı bu varlıkların sayısı ve işlevi konusunda açık ifadelere yer vermektedir.

Bu varlıklara ilişkin başka bir teoriye göre, bunlar Zerdüşt tarafından yerel gelenekten alınıp yeniden tasnif edilerek Ahura Mazda'nın sıfatları haline getirilmiştir. Buna göre o dönemde bu ilahi figürlerin varlığı söz konusuydu. Zira İndo-İran gelenekteki ateşe, güneşe ve suya gösterilen sadakat bunun göstergesidir. Bu varlıklardan biri olarak adaletin temsilcisi Aşa'nın fiziki sembolünün ateş olmasını buna örnek gösteren kimi araştırıcılar, Zerdüşt'ün bu kavramları yerel kökenden alarak tanrının sıfatları mesabesine indirgediğini düşünmektedir[161]. Buna karşın, yukarıdaki Gatha metninde Ahura Mazda'nın bu varlıkların yaratıcısı olarak zikredilmesi, Ahura Mazda ile bu varlıklar arasında ontolojik bir aynımın olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu var-

---

159 YG. 44.03-07.

160 Boyce, "Amesha Spenta", s. 933; Moulton, *Early Zoroastrianism*, s. 98, 117; Clark, *Zoroastrianism*, s. 28; L. Gray, *The Foundations of Iranian Religions*, Bombay, 1929, s. 17.

161 J. Duchesne-Guillemin, *Religion of Ancient Iran*, trans. K. JamaspAsa, Bombay, Tata Press 1973, ss. 140-142; Boyce, "Zoroaster the Priest", ss. 26-29; Boyce, *Textual Sources*, s. 12; Malandra, *Ancient Iranian Religion*, s. 20.

lıklar için tanrının veçheleri yahut sıfatları iddiası geçerliliğini yitirmektedir.

Ameşa Spenta kavramının, Gatha'da geçmemesine rağmen sonraki metinler yoluyla Zerdüşt'e atfetmenin altında yatan gerekçe, Zerdüşt'ün bizzat kendisinin düalist bir algıyı telkin ettiği düşüncesidir. Sonraki Avesta metinleri aracılığıyla Ahura Mazda'nın maddi ve manevi âlemin karşısında Angra Mainyu'nun karşı yaratmada bulunduğu kabul edilerek açık bir düalitenin olduğu savunulmaktadır. Buna göre iyi düşünce Vohu Manah'ın, karşısında kötü düşünce Aka Manah'ın, Armaiti'nin karşısında sadakatsizlik ve itaatsizlik anlamına gelen Trematay'ın olduğu ileri sürülmektedir. Bu yolla mutlak karştılığın Gatha metinlerinde de olduğundan hareketle Zerdüşt için düalizm öngörülmeye çalışılmaktadır[162]. Buna karşın Gatha çevirmenlerinden Humbach, bu durumun Yedi Bölümlü Yesna metinleri ve Avesta'da şekillendiğini kabul etmektedir[163]. Zira söz konusu varlıkların herbiri için Gatha metinlerinde bir zıttının ihdas edilmediği görülmektedir. Kaldı ki birazdan ele alınacağı üzere hâkimiyet anlamındaki Kşatra hem iyi hem kötü egemenlik için kullanılan bir terim olarak belirmektedir. Bu düalist algıya iten nedenlerden belki de en önemlisi, söz konusu kavramı tek bir anlam çerçevesinde ele alarak bunun üzerinden teolojik bir kurgu oluşturma çabasıdır. Gatha metinleri bağlamında bu kavramların birden çok tanım ve kavramsal çerçeveye sahip olduğu aşağıda görülecektedir.

Ahura Mazda ile bu varlıklar arasında zat-sıfat ilişkisi olduğunu iddia edenlerin temel dayanaklarından biri de Zerdüşt'ün bizzat Gatha'da bu varlıklara methiyeler düzerek onlara yakardığının zikredilmesidir. Bu bağlamda aşağıdaki pasajlarda bu varlıkların Ahura Mazda ile zat-sıfat ilişkisini çağrıştıran ikinci bir kavramsal çerçevede sunuldukları görülmektedir.

---

[162] YG. 33.04; Purdavud, *Gatha*, ss. 72-73; Clark, *Zoroastrianism*, ss. 27-30; Boyce, *A History of Zoroastrianism, V. I,* s. 201; Zaehner, *The Dawn*, s. 48;

[163] Humbach, *Gathas*, ss. 18-21, 201-202; H. Humbach, P. Ichaporia, *The Heritage of Zarathustra*, Heidelberg, Verlag, 1994, s. 13.

> "... Mazda ve siz diğer ahuranho/ahuralar bana yardım ve Aşa'yı sunun ki algısı yanlış olsa dahi kişi rıza gösterir olsun/tatmin olacak olsun"[164], "Ne zaman Aşa'ya başvursam, Mazda ve diğer efendiler/ahurangho belirirler ortaya çıkarlar"[165], "Yüceler yücesi Ahura Mazda ve (siz) Armaiti ve Aşa ve hayatı/canlılığı yolunda götüren/zenginleştiren Vohu Manah, Kşatra bana kulak verin; payıma düşen (her insana düşen pay) hakkında bana merhamet edin."[166], "Biz sana ey Mazda ibadetle sunular yapacağız ve Aşa'ya..."[167], "Ey Mazda sana övgüyle ibadet edeceğim/tapınacağım Aşa, Vohu Manah ve Kşatrayla birlikte..."[168], "...ben önce öncesi olmayan sizleri övecek olanım-Sen ey Aşa, Vohu Manah ve Ahura Mazda..."[169], "Spenta Mainyu ve Vohu Manah vasıtasıyla, amel ve Aşa'ya uygun söz vasıtasıyla, onlar (bunlar) Ona Haurvartat ve Amertat'ı verecekler. hâkimiyete sahip olan Mazda Armaiti sayesinde Ahura'dır (Efendi'dir)."[170]

Bu ve benzeri Gatha metinlerinden hareketle bu varlıkların Ahura Mazda'nın varlığının nitelikleri olduğu kanaatinde olanlar, Gatha metninde Zerdüşt'ün bu varlıkları bir arada zikrederek Ahura Mazda'ya atfettiğini düşünmektedirler. Bir anlamda buradaki durumun Ahura Mazda'nın yeryüzündeki veya varlık âlemindeki gücünün tezahürleri yahut eylemsel adları/kipleri şeklinde alındığı görülmektedir[171]. Bu bağlamda onların aracılığıyla Ahura Mazda'nın eylemde bulunmasına ve dolayısıyla bu varlıkların Ahura Mazda'nın kimlikleri olmasına şu Gatha metinleri örnek verilmektedir.

---

[164] YG. 30.09.
[165] YG. 31.04.
[166] YG. 33.11.
[167] YG. 34.03.
[168] YG. 50.04.
[169] YG. 28.03.
[170] YG. 47.01.
[171] Şehzadi, *Bergerdan-i Gatha*, ss. 29-32; Mehr, *Zoroastrian Tradition*, s. 31; Zaehner, *The Dawn*, ss. 45-47; 18-20, 48, 52.
[172] YG. 48.06.

> "...Mazda, Aşa vasıtasıyla onun (inek) için bitkileri büyütecek..."[172], "...yalancı ve doğru olana karşılığını Aşa sayesinde güçlü olan senin ateşinin sıcaklığıyla vereceksin."[173], "Haurvatat ve Ameretatın her ikisi senin görkemini sürdürürler/yönlendirirler. Vohu Manah'ın egemenliği ve aşanın dinginliği sarsılmaz gücü ve cesareti destekler. İşte bunlarla düşmanı korkutursun"[174]

Gatha diliyle Ahura Mazda için sıfat olarak zikredilen bu kavramların aynı zamanda üçüncü bir anlama da sahip oldukları ifade edilmektedir. Zira Ahura Mazda ile çok yakın bir ilişki içinde olduğu anlaşılan bu kavramların maddi durumlar ve insan anlayışında da söz konusu oldukları görülmektedir.

> "Sen, kendi Spenta Mainyu'n sebebiyle sular ve bitkiler kadar ineği de biçimlendiren Mazda, Vohu Manah'la övülen bu baki güçleri, Haurvatat ile Ameretat'ı bana bağışla."[175]

Buradan da anlaşılacağı üzere Zerdüşt'ün, ister kendisinden önceki döneme ait olsun ister olmasın, tanrının en yakınında olan ve belki de tanrının sıfatları mesabesinde algılanan bir melekler veya kutsal varlıklar topluluğu oluşturduğu anlaşılmaktadır. Bunun da ötesinde bu varlıkları, var olmaları yönüyle Ahura Mazda'nın gücüne/yaratmasına bağlamış ve yetkilerini de onun tayin etmesini söz konusu etmiştir. Ancak Gatha metinleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde -yukarıda örnekleri verildiği üzere- bu varlıkların hem Ahura Mazda tarafından yaratıldığı hem de Ahura Mazda'nın bu varlıkları aracı kılarak yahut onlar sayesinde yaratma ve yürütme fiillerini gerçekleştirdiği görülmektedir. Aynı zamanda bu, insan ve maddi durumlar için de söz konusu edilmektedir. Dolayısıyla Ahura Mazda için tanrının sıfatları yahut eyleme yönelik kisveleri şeklinde alınabilecek bu varlıklar diğer taraftan varlık kategorisi bakımından Ahura Mazda'nın yaratıkları olarak tezahür etmektedir. Gatha'nın şiirsel dili ve metne yönelik etimo-

---

[173] YG. 43.04.
[174] YG. 34.11.
[175] YG. 51.07.

lojik tahlillerin çeşitliliği mevcut metinlerden birbirinden oldukça farklı yorumların çıkmasına da yol açmaktadır. Bu sayede Zerdüşt için monoteizmi uygun görenlerin bu varlıkları tanrının sıfatları olarak addetmelerine karşın, onun için düalizmi varsayanlara göre bu varlıklar yaratılmış olmaları hasebiyle Ahura Mazda'nın kötülük karşısındaki yardımcılarıdırlar. Çünkü sonraki Avesta pasajlarında Angra Mainyu'nun bu varlıklara karşılık gelecek Divleri yarattığının zikredilmesi bunu destekler mahiyettedir. Gatha dışındaki Avesta metinlerinde Ameşa Spenta kavramıyla isimlendirilen bu varlıkların, Zerdüşt sonrası dönemde Ahura Mazda'dan ayrı ilahi varlıklar olarak algılandığı görülecektir. Ancak bu algının Zerdüşt tarafından da geliştirildiğini söylemek oldukça güçtür. Buna karşın Avesta ilahiyatı, Gatha'da muğlâklığını koruyan bu varlıkları daha net bir şekilde tanımlamaya çalışmıştır. Bunu yaparken de Zerdüşt öncesi teolojik algılamalardan yararlanmıştır. Bir sonraki başlıkta da aktarılacağı üzere, Yeştlerle birlikte değişen Avesta teolojisinde Ameşa Spentalar kâinatın koruyucuları ve devam ettiricileri olarak kabul edilmişlerdir.

Avesta metinlerinde Ameşa Spenta olarak adlandırılacak Vohu Manah, Aşa Vahişta, Kşatra Vairya, Spenta Armaiti, Haurvatat ve Ameretat kavramlarının Gatha'da hangi anlamlarda kullanıldığı önem arz etmektedir. Zira burada söz konusu edilen kavramlara dair çerçeveyi Avesta metinleri yeniden tanımlayıp birçok değişiklik yapsa da, Gatha'da verilen ilk anlam yerini korumaktadır.

Bu açıdan burada dikkat edilmesi gereken bir diğer husus ise, Batılı araştırıcı ve metin çevirmenlerinin Zerdüşt'ün teolojisinin temel yapıtaşlarından olan bu terimleri Batı dillerindeki karşılıklarını kullanmalarındaki hatalı tavırdır. Kanaatimizce bu durum, Avesta dilinde, muhtevasında birçok anlamı aynı anda barındıran temel kavramların zengin etimolojisini tek bir kelimeye indirgemekte ve kavramın anlamsal çerçevesini ortadan kaldırarak zihinde tek bir anlamın yer etmesine neden olmaktadır. Buna göre, çoğunlukla Vohu Manah'ı sadece iyi düşünce (Good Mind), Aşa Vahişta'yı doğruluk, Kşatra Vairya'yı egemenlik veya krallık, Spenta Armaiti'yi alçak gönüllülük veya dindarlık, Ameretat'ı ölümsüzlük ve Haurvatat'ı bütünlük olarak tercüme etmek-

tedirler. Bunun da ötesinde Ahura Mazda kavramı da Bilge Efendi şeklinde çevrilerek kavramın zihindeki karşılığı tekleştirilmektedir[176]. Bu nedenle bu çalışmada buna benzer anahtar kavramlar olarak tanımlanabilecek kelimeler aslına uygun olarak çevrilmeden kullanılacaktır.

İşte bu noktada farklı anlam boyutlarına sahip olan bu varlıklar Gatha çerçevesinde irdelenecektir. Bu yolla Avesta ilahiyatındaki Ameşa Spentaların ilk halleri sayılan bu kavramların Zerdüşt'ün teolojisinde ne anlama geldiğine yer verilecektir.

1) Vohu Manah

Bu kavramlardan ilki Zerdüşt'e dini telkinde bulunduğu kabul edilen Vohu Manah'dır. Gatha'da "Vohu" kelimesi iyi anlamına gelirken "Manah" düşünce, akıl, düşünme, amaç ve gaye anlamlarını haizdir. "Vohu" sözcüğü sadece "Manah" için değil iyi olan her şeyin tanımlanmasında kullanılmaktadır[177]. Mesela Gatha'da Ahura Mazda'nın iyi düşüncesi olarak zikredilmektedir[178].

Aynı zamanda Zerdüşt'ün Ahura Mazda'nın oğlu olarak gördüğü Vohu Manah, Gatha'da çoğu zaman en iyi düşünce anlamında "Vahista Manah" ifadesiyle bazen de iyi ruh anlamında "Vohu Mainyu" şekliyle yer almaktadır. Ahura Mazda'nın yarattığı bir varlık olarak tanımlanan Vohu Manah Zerdüşt'e vahiy getiren ve ona ilahi bilgiyle yaklaşan melek konumunda görülmektedir[179]. Vohu Manah'ın bu me-

---

176 Bazı örnekler için bkz. M. L. West, *The Hymns of Zoroaster*, London, I. B. Tauris, 2010, ss. 34-39; Duchesne-Guillemin, *Hymns*, ss. 40-45; Insler, *Gathas*, s. 37; Benzer bir yaklaşım kimi İranlı Mecusi mütercimlerde de görülmektedir. Örneğin Bkz. F. S. Şehzadi, *Ahunavaiti Gatha*, 1994, ss. 40-41.

177 YG.31.10, YG.32.06, 48.10; Kanga, *An English-Avestan Dictionary*, ss. 231-233, 332-334. daha fazla Gatha metin için bkz. Monna, *Gathas*, ss. 158-159, 190.

178 L. Mills, "Vohumanah in the Gathas", *JAOS Vol. 21, Index to the Journal of the American Oriental Society,* Vols. 1-20, 1900, ss. 67-68, (İyi düşüncesiyle/Vohu Manah'la cevap veren Ahura) sıfat gibi. YG. 32.02; Ahura Mazda'nın ölümsüzlüğü ve mükemmelliği Vohu Manah sayesinde gerçekleştirecek YG. 45.10.

179 Vohu Manah'ın babası YG. 32.08, 45.04; Vahishta Manah YG. 28.09, 31.04,32.06, 33.09, 50.01; Ahura Mazda'nın yaratması YG. 44.04; Vohu Mainyu YG. 45.5, 48.08; vahiy getiren YG. 31.17, 43.11;

leksi konumunun yanı sıra insan için de iyi düşüncenin ve hikmetin kaynağı mesabesinde görülmesi söz konusudur. Buna göre Zerdüşt Vohu Manah'ın kendisine gelmesi ve hikmeti ona vermesi için ilahiler söylemekte ve onun nasihat düşüncesini aramayanları kınamaktadır[180]. Zerdüşt'ün iyi düşünce ve hikmet anlamında Vohu Manah'ı istemesinin nedeni, bu düşüncenin kurtuluşa götüren bilgiler içermesidir. Zira Ahura Mazda yaşamına refah ve mutluluk getirecek bu iyi düşünceyi insana ihsan etmektedir[181].

2) Aşa Vahişta

Gatha'da hakikat, yaratma ilkesi ve dünya düzeni olmak üzere üç farklı anlamı ihtiva eden Aşa, aynı zamanda Zerdüşt'ün öğrenmek istediği bir ilke olarak zikredilmektedir. Vahişta'nın ise "en iyi" anlamında Aşa için sıfat olarak kullanıldığı görülmektedir[182]. Hakikat ve düzen anlamlarının yanı sıra Zerdüşt, taraftarlarını ve kendisini de bu kavramla özdeşleştirmektedir. Dolayısıyla günlük hayat içerisinde adaletle davranan kimseler için Zerdüşt, Aşa'yı takip edenler anlamında "Aşavan" kavramını ihdas etmiştir. Bu itibarla Zerdüşt hayatın içerisine yerleştirdiği bu ilkenin karşısında kötülüğü daha doğrusu yalan ve yanlış anlamına gelen Drug kavramının yer aldığını ortaya koymuş ve kötülüğü takip edenler için de "Drugvant" kavramını kullanmıştır. Bu noktada Parsi teolog Dhalla, Zerdüşt'ün burada kişinin önüne çıkan iki yoldan birisini seçme hürriyetinden bahsettikten sonra bu iki kavramı zikrederek ontolojik olmaktan çok etik bir düaliteyi telkin ettiği öne sürülmektedir[183]. Hâlbuki aynı Gatha metinleri Aşa kavramını sadece ahlaki bir ilke olarak sunmamaktadır. Ahura Mazda tarafından yaratılan ilahi bir varlık olduğunu bunun da ötesinde Ahura Mazda'nın

---

[180] Vonu Manah'a çağrı YG. 28.03, 29.08; kınama YG. 44.13.

[181] iyi düşünce ödül ilişkisi YG. 28.07-08, 29.10; Ahura Mazda'nın ihsanı YG. 43.02, 29.07-08, 31.10.

[182] Hakikat YG. 28.01, 28.11, 30.05, düzen; 29.11, 46.05, 31.02; Zerdüşt öğrenmesi ve öğrenerek yayması 31.02-03. Kanga, *English-Avestan Dictionary*, s. 362.

[183] YG. 31.17, 44.12, 45.05-06, 46.14 (Zerdüşt kendisi aşavan), 48.2, 53.9; Dhalla, *History of Zoroastrianism*, s. 49.

da Aşa'ya göre davrandığını ve onunla irade ettiğini zikretmektedir[184]. Dolayısıyla Aşa kavramını tek bir anlam çerçevesi içerisinde varsaymak Gatha ölçeğinde mümkün görünmemektedir.

Zerdüşt'ün reformist oluşunu benimseyen ve özgün bir teoloji üretebileceğini öngörmeyen birçok araştırıcı tarafından Veda edebiyatına dayandırılan Aşa, burada soyut bir güç olarak algınanan ve düzen anlamında kullanılan "Rta" ilkesinin Avesta ilahiyatındaki değiştirilmiş hali olarak görülmüştür. Buna göre Zerdüşt Aşa ilkesini evrensel düzen anlamında da kullanarak bir anlamda Veda edebiyatından yararlanmıştır. Zira Zerdüşt bu arka plandan hareketle bu dünyada iyi yaratıkları Ahura Mazda'ya değil de Aşa'ya atfetmektedir. Rta ilkesiyle yetinmeyen araştırıcılar, Veda'larda kader tanrıçası sayılan ve olumsuz bir imaja sahip olan Asi'nin, bu kavramsal çerçevesinden koparılarak ceza ve mükâfatla ilgili bir duruma ya da ilkeye dönüştürüldüğünü düşünmektedir[185].

Oysa Veda'larda söz konusu edilen Rta ilkesi sadece düzen yahut bununla ilgili ilke anlamına gelirken, Zerdüşt'ün Gatha'sı çerçevesinde ortaya koyduğu Aşa kavramı teolojik, kozmolojik ve etik yansımaları içeren daha geniş bir anlam kümesini sunmaktadır. Bu bağlamda Ahura Mazda'nın babası olduğu Aşa, diğer ilahi varlıklarla cennette ikamet etmektedir. Bu teolojik algının yanı sıra Aşa kozmik düzenin ve yaratılışın temel ilkesi olarak ezeli yasa mesabesindedir. Bu kozmik düzenin insan hayatı ve dünya düzeni içerisinde de bir yansıması vardır. Buna göre de Zerdüşt bu ilke etrafında taraftarlarını toplamaya çalışmış, onlara doğruyu/hakikati/Aşa'yı telkin etmiş ve düzenin koruyucuları bağlamında kendisi ve yanlıları için Aşavan ibaresini kullan-

---

184 Aşa'nın babası Ahura Mazda YG. 47.02; Aşa'ya göre davranan Ahura Mazda YG. 28.08, 29.07.

185 Louis Gray, "On Avesta Š = ÁRT, RT, OI=AI, and Á= A(H)", *JAOS*, vol.61/2, 1941, ss. 101-104; Clark, *Zoroastrianism*, s. 31, Duchesne-Guillemin, *Religion of Ancient Iran*, ss. 135-140; Boyce, *A History of Zoroastrianism*, vol. I, s. 226 199, 212; Aşa'nın yarattıkları YG. 31.01; Ceza ve mükâfat veren veya buna dair kıstas olan Aşa YG. 43.04, 43.09, 44.15; kozmik düzen ilkesi Aşa YG. 43.12; YG. 50.09.

mıştır. Aşa'nın bu etik alandaki konumu ve etkisi ahlaki düalizm başlığı altında işlenmektedir[186].

3) Ameretat ve Haurvatat

Gatha'da "ölümsüzlük" anlamına gelen Ameretat, Ahura Mazda'nın ezeliliği bağlamında söz konusu edilmektedir. Zerdüşt Ahura Mazda'nın bunlara sahip olduğunu ve ondan bunlan öğrenmek istediğini ifade etmektedir[187]. Zerdüşt öncesi dönemde de mecazi olarak hayat kavramıyla sembolize edildiği, aynı zamanda ölümün ve gölgeler ülkesinin zıddı olarak cennetteki kurtuluşu da temsil ettiği ileri sürülmektedir[188].

Bütünlük ve sağlamlık, sağlık ve gönenç, refah anlamlarına gelen Haurvatat, Ameretat'la birlikte Gatha'da Ahura Mazda'yı ayakta tutan ve yaşatan unsurlar yahut sıfatlar olarak ele alınmaktadır. Adeta onu oluşturan unsurlar olduğu zikredilmektedir[189]. Bunun aksine başka bir yerde ise Ahura Mazda'nın bu unsurlar üzerindeki hâkimiyetinden bahsedilmektedir. Aynı zamanda bu varlıklara, yakarış ilahileri 'mantra'ların atfedilmesi de onların Ahura Mazda'nın bir nevi unsurları olduğunu ima etmektedir[190].

Gatha metinleri içerisinde Ahura Mazda ile ilişkilendirilmesinin yanı sıra bu kavramlar, diğerleri gibi insanlar için söz konusu edilmektedir. Dolayısıyla Gatha çerçevesinde bu kavramların birden fazla anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Örneğin insanların doğru eylemler sayesinde öte dünyada bütünlük ve ölümsüzlük anlamında Ameretat ve Haurvatat ile kavuşacakları aktarılmaktadır[191].

---

[186] Cennette ikamet eden Aşa YG. 30.10; Ezeli Yasa veya kozmik ilke YG. 33.01, 34.07; Etik ilke Aşa ve ona göre davranma YG. 29.08, 31.05-08, 46.17, 48.12; Aşavan YG. 31.17, 46.05, 53.09; Aşa'nın çevrenin daha geniş ibaresiyle dünyanın korunmasındaki ilkesel gücü YG. 44.03-06.

[187] YG.34.01, 34.11, 33.08. Monna, *Gathas*, ss. 149-150.

[188] Nigosin, *Zoroastrian Faith*, s. 80; Insler, *Gathas*, ss. 36-37, 55, 183.

[189] Ahura Mazda'nın ölümsüzlüğü ve bütünlüğü içermesi YG. 34.01, 34.11, 31.06.

[190] Ameretat ve Haurvatat'a hükmeden Ahura YG. 31.21; Ameretat ve Haurvatat'a mantra okuma YG. 31.06.

[191] Zerdüşt'ü dinleyenlerin ölümsüzlük mükâfatı YG. 44.17, 45.05;

4) Spenta Armaiti

Gatha'da Ahura Mazda'nın kızı olduğu ifade edilen Armaiti; dindarlık, düşüncelilik ve sadakat anlamlarında kullanılmaktadır. Bazen de Ahura Mazda'nın bir sıfatı yahut özelliği olarak zikredilmektedir. Bu bağlamda insanlar ondan içinde iyi düşüncenin yer ettiği bir hayatı nasip etmesini rica etmektedir. Aynı zamanda Zerdüşt'ün kendisinin ve taraftarlarının dindarlığı hakkında da bu kelimeye yer verdiği görülmektedir[192].

Armaiti, Gatha'da bazen Spenta sıfatını almaktadır. Aşa'nın arkadaşı olarak Zerdüşt'ün dindarlığı arzuladığı ve dua ettiği Armaiti, insanların dindarlığının ilahi boyuttaki kaynağıdır. Bunun yanı sıra Armaiti, mecazi dünyadaki bütün canlıların kaynağı olarak görülen sığırın büyümesi ve beslenmesi için yakarılan bir varlık mesabesindedir. Armaiti için Gatha metinlerinde uygun görülen diğer bir durum ise son geldiğinde bedene can veren varlık olmasıdır[193].

5) Kşatra Vairya

Gatha metinlerinde hâkimiyet, güç ve idare anlamlarına gelen (Kşatra) Kşatra, bir kez "arzulanan" manasındaki "Vairya" sıfatıyla birlikte kullanılmaktadır[194]. Ahura Mazda'ya atıfla onun gücü ve hâkimiyeti kullanılmakta ve özellikle onun yeryüzündeki gücü için söz konusu edilmektedir. Böylelikle kavramın teolojik durumu açığa kavuşmaktadır[195]. Bu bağlamda Aşa ve Vohu Manah ulûhiyetlerinin dünya ve

---

192 Ahura Mazda'nın kızı Armaiti YG. 45.04; Sadakat ve dindarlık YG.30.07, 31.09, Ey Armaiti ve ey Aşa olan Mazda YG. 33.11, İstekte bulunulan Armaiti YG. 43.01, Dindarlığımız YG. 34.11.

193 Spenta Armaiti YG. 51.04, 51.11, 32.02; Armaiti'nin Aşa'nın arkadaşı olarak dindarlığı temsil edişi YG. 33.13, 43.01, 44.06, 46.16, 48.11, Armaiti sığırı büyüten YG. 48.05; Yeniden dirilten Armaiti YG. 30.7.

194 Monna, *Gathas*, ss. 184, 191-192, Kşatra Vairya YG. 51.01.

195 Monna, *Gathas*, ss. 184, 191-192; Nigosian, *Zoroastrian Faith*, s.78; Kşatra Vairya YG. 51.01; Ahura Mazda'ya ait/onun için olan hâkimiyet YG. 31.06; Senin ev, bölge ve ülke üzerindeki hâkimiyetin ey Mazda YG. 31.16; Ahura Mazda'nın egemenliği YG. 34.01, 34.05.

insan üzerindeki egemenliğini temsilen de kullanıldığı görülmektedir. Bu ise Kşatra'nın kozmik düzen içerisindeki yerini tanımlamaktadır[196]. İlginç bir şekilde Kşatra kavramı Ahura Mazda veya diğer iyi addedilen ulûhiyetlerin dışında kötülük ve kötülerin egemenliği ve hâkimiyeti tanımlanırken de esas alınmaktadır. Dolayısıyla Kşatra'nın geniş bir şekilde bütün hâkimiyet tanımlamaları için kullanıldığı görülmektedir[197]. Hâlbuki bundan önceki hiçbir Ameşa için böylesi bir tanımlamayla kötülüğe dair bir atıfa yer verilmemiştir.

Yeryüzündeki hâkimiyetin tesisi bağlamında insanların bu iyinin krallığının kurulmasına katkı sağlamaları istenmektedir. Söz konusu ilahi krallığın dünyada inşa edilmesi hedefi açısından insanlığın Ahura Mazda ile birlikte çaba içerisinde olması arzulanmaktadır. Bu çerçevede Zerdüşt, Ahura Mazda'ya itaatin ve ibadetin bu iyi egemenliği, yani Kşatra'yı getireceğini dile getirerek kavrama ahlaki bir boyut kazandırmaktadır[198]. Avesta ilahiyatı içerisinde Ameşa Spenta olarak bir grup içinde bahse konu edilecek bu kavramların yanı sıra Gatha, ulûhiyet fikrini bazı başka varlıklara da atfetmektedir. Gatha'nın Ahura Mazda'nın yegâneliğine dair metinleri ihtiva etmesine karşın başka ilahi varlıklardan bahsetmesi, metnin iç tutarlılığını zedelemektedir. Ameşa Spentalar dışında, bu durumu daha da derinleştiren ve Ahura Mazda'nın kavramsal çerçevesinde şüphelerin çoğalmasını sağlayan başkaca ilahi figürlerden de bahsedilebilir.

b. Gatha'daki Diğer İlahi Varlıklar

Gatha'nın yeni bir ilahiyat oluşturacak bir çerçeve sunmaktan uzak oluşu, Zerdüşt sonrasında Avesta metinleri bağlamında bir sistemleştirme çabasını da açıklar mahiyettedir. En basitinden Ahura ile

---

196 Zarar verilemeyen idare/Kşatra YG. 28.03; Aşa'nın egemenliği/Kşatremca YG. 29.10; Aşa ve Vohu Manah ve onların hâkimiyetleri/kşatremca YG. 29.11; Vohu Manah'ın idaresi/Kşatremca YG. 30.08.

197 "...Aşa'nınkinden çok, yalanın ve tiranların hâkimiyetini (Kşatramca) seçen" YG. 32.12.

198 Ahura Mazda'ın idaresinin yeryüzünde hâkim kılınması YG. 51.01; hâkimiyeti arzulayan Zerdüşt YG. 33.13-14, 43.08.

Spenta Mainyu arasındaki ilişkinin içeriğine dair sorunun Gathada çözülemeyişi, sonraki metinlerde Ahura Mazda ile aynı olduğu fikrinin ağır basmasının sebebleri arasındadır. Benzer tarzda Ahura Mazda dışında Gatha'da ilahilikle ilişkilendirilen bir takım kavramlar vardır. Sonraları Ameşa Spenta olarak bilinecek varlıkların dışında Geuş Urvan, Geuş Taşan, Aşi ve Sraoşa olmak üzere çeşitli ulûhiyetle ilintili olduğu iması veren figürlerden bahsedilmektedir. Böylesi bir durumun Gatha'da yer alması Zerdüşt'ün mutlak bir monoteizmi savunduğu iddiası hakkında bazı soru işaretlerinin zihinde yer etmesine neden olmaktadır. Bu bağlamda Ahura Mazda dışında onunla bir şekilde ilişkide olan varlıkların hepsi için kullanılan "Ahuralar" ifadesi önem kazanmaktadır.

Gatha 30.09'da ve 31.04'te "ey Mazda ve siz diğer Ahuralar" ifadesindeki Mazda'nın sıfatı olan Ahura kelimesinin çoğul kullanımına yer verilmesi farklı yorumlara yol açmıştır. Buna göre Ahuralar ifadesi Mazda'nın Ameşaları için, Mazda'nın sıfatları için, hatta başka tanrısallıklar için kullanılmış olabilir. Buna örnek verilebilecek metinlerin çevirisi şöyledir.

> "Böylece biz dünyayı ıslah edecek olanlar olmalıyız!, Mazda ve siz diğer Ahuranho/Ahuralar bana yardımı ve Aşa'yı sunun ki algısı yanlış olsa dahi kişi rıza gösterir olsun/tatmin olsun"[199], "Ne zaman Aşa'ya başvursam, Mazda ve diğer efendiler/Ahurangho ortaya çıkarlar..."[200]

Ahura ifadesini Veda edebiyatına bağlayanlara göre Zerdüşt, Ahura Mazdayı diğer Ahuralar/Asuralar sınıfından çıkarıp daha da yüceltmektedir. Bununla birlikte Zerdüşt'ün, Gatha'da geçen Ahuralar ifadesini kullanmaktan geri durmayarak Ameşaları bu sınıfa dâhil ettiği düşünülmektedir. Dolayısıyla burada katıksız bir monoteizmi düşünmek yerine kısıtlı bir monoteizmin olacağı iddia edilmektedir. Ahuralar ifadesinin "Mazda'nın Ahuraları" gibi okunması gerektiği ve dola-

---

[199] YG. 30.09.
[200] YG. 31.04.

yısıyla Ameşa Spentalara atfedilmesi katı monoteizmi engellemeyecek bir tarzda Ahura Mazda'nın yönlerini ya da sıfatlarını adlandırma adına kullanıldığı varsayılmaktadır[201].

Buna karşın düalizmi savunanlar bu iddiayı destekleyen metinlerin olmadığını ve "Ahuralar" ibaresinin İndo-İran dini geleneğinin bir parçası olarak Ameşa Spenta kategorisinde ele alınamayacağını iddia etmektedirler. Bu durumun sonraki Avesta metinlerinde açığa kavuşan ve kişileştirilen soyut tanrısallıklardan, örneğin Sraoşa'dan, Mitra'dan veya Anahita'dan kinaye olduğu ileri sürülmektedir[202]. Oysa Gatha metinleri açık bir şekilde "Ahuralar" ifadesinin belirli varlıklara hasredildiğini zikretmemekte ve bunu da ima edecek bir delil sunmamaktadır[203]. Ahura Mazda ile birlikte Zerdüşt'ün bu varlıklara da yakarması, onun tek tanrıcı çizgiden uzaklaştığını gösteren temel nedenler arasında sayılabilir.

Kimi araştırıcılar, Zerdüşt'ün Gatha'larına bakıldığında onun bir peygamber olarak katı bir monoteizmi savunduğunu söylemenin imkânsız olacağını düşünmektedir. Çünkü Zerdüşt'ün Ahura Mazda dışındaki, örneğin Angra Mainyu ve onun yardımcıları Div'ler gibi yahut Sraoşa gibi ulûhiyetleri zikrederek, onların varlıklarını kabul ettiği öngörülmektedir. Bu noktada Gatha ölçeğinde bütün dini eylemler Ahura Mazda'ya yönelik olarak gerçekleştirilse de, daha alt tanrısallıkların kimi dini eylemlere muhatap olması, Zerdüşt'ü bir tektanrıcıdan çok henoteist bir reformist yapmaktadır[204]. Ahura Mazda dışındaki varlıklara yönelik dini ritüelin yahut yakarmanın varlığını ispat etmek için de şu ifadeler esas alınmaktadır:

---

201 Pangborn, *Zoroastrianism*, s.15; Malandra, *Ancient Iranian Religion*, s. 19; Moulton, *Early Zoroastrianism*, ss.110-115, 293-295.

202 P. Kreyenbroek, *Sraosha in the Zoroastrian Tradition*, Leiden, Brill, 1985, s. 182; Dhalla, *Zoroastrian Theology*, ss. 26-45; Boyce, "Zoroaster the Priest", ss. 34-35.

203 Humbach, *Gathas*, ss. 12-14.

204 H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, Oxford, Clerandon Press, 1971, ss. 66-69; Humbach, Ichaporia, *Heritage of Zarathustra*, ss. 11-14; Boyce, "Zoroaster The Priest", ss. 36-37.

> "Şüphesiz kime ibadet ettiğimde benim için iyi olacağını biliyorum. (ki onlar) Bilge efendi/Ahura Mazda ve zaten daha önce varolup hâlâ varolanlardır (Ameşa Spenta'lar)"[205], "böylece biz dünyayı ıslah edenler olmalıyız!, Mazda ve siz diğer ahuranho/ahuralar bana yardım ve aşayı sunun ki algısı yanlış olsa dahi kişi rıza gösterir olsun/tatmin olacak olsun"[206], "Ne zaman aşa'ya başvursam, Mazda ve diğer efendiler/ahurangho belirirler ortaya çıkarlar"[207]

Açıkçası Ahuralar ifadesinin kökeni ve etimolojik tahlili bir yana, kavramın Ahura Mazda dışında bir şekilde yakarılacak ve yardım istenecek ilahi bir figür veya sıfat olarak takdim edilmesi, Zerdüşt'ün tekleştirmeye çalıştığı Ahura Mazda kavramsallaştırmasını zedelemektedir. Zira bu kavram, Gatha diliyle kesin ve açık bir şekilde takdim edilmemekte ve birçok hususu muğlâk bırakmaktadır.

Yukarıda zikredilen kavramlardan sonra Ahura Mazda dışındaki "Ahuralar" ifadesi çerçevesinde söz konusu edilebilecek bir diğer unsur, duymak anlamına gelen "Sru-" fiilinden türeyerek "itaat, sadakat" ve buna bağlı olarak verilen "karşılık" anlamlarına gelen Sraosha/sraşo'dır[208]. Zerdüşt'ün görmek için özlemini çektiği Sraoşa'ya dua ettiğini ifade eden Gatha metni, onu ceza ve mükâfatın beraberinde geldiği varlık olarak addetmektedir. Zira Zerdüşt, Mazda'ya itaatsizliği anlatırken bu kelimenin olumsuz halini, yani "asruşti" terimini kullanmaktadır. Devamında ise itaat ve disiplin anlamında "sraoşe" kelimesine yer vermektedir[209]. Bir anlamda dini itaatin ve bağlılığın unsuru

---

[205] YG. 51.22; Birçok Gatha çevirisinde buradaki "daha önce varolan ve hâlâ varolanlar" ifadesinden Ameşa Spentalann kastedildiği kabul edilmektedir. Bkz. Guillemin, *The Hymns*, ss. 148-149; Insler, *Gathas*, ss. 108-109, 321. İbrahim Purdavud ise bu varlıklann Ahura Mazda'nın melekleri olduğunu ifade etmektedir. İ. Purdavud, *Gatha*, Tahran 1382 h.ş., s. 243.

[206] YG. 30.09.

[207] YG. 31.04.

[208] YG. 28.05, 33.14, 45.5, 46.17, 43.12, 44.16; Kreyenbroek, *Sraosha*, ss. 7-8; Monna, *Gathas*, s. 172; Humbach, *Gathas*, vol.I, s.118, 155, 161, Insler, *Gathas*, ss. 25, 70-71,126-127, 238.

[209] Sroşa'ya çağn YG. 28.05; Sraoşa'yla gelen karşılık YG. 43.12, YG. 44.16; Asrushti ve sraoshe YG. 33.04-05; Malandra, *Ancient Iranian Religion*, ss. 135-136.

sayılabilecek bu kavramın önemi, sonraki Avesta ilahiyatında Mitra ve Raşnu'yla birlikte son yargılamayı gerçekleştiren varlıklardan biri haline gelmesinden ileri gelmektedir. Bu bağlamda Zerdüşt'ün Sraoşha'nın dünyanın sonunda gelmesi için dua etmesi, Avesta teolojisinde son yargılama ile ilgili bir kavram haline getirilmesinde bir ipucu olarak kabul edilmektedir[210].

Sraoşa ile birlikte anılan bir diğer tanrısal figür ise ödül ve mükâfat anlamına gelen Aşi'dir. Gatha metni Zerdüşt'ün bu varlıktan yalana/Druga karşı yardım istediğini zikretmektedir. Aynı zamanda Aşi'den yardım isteyenin kötülükten uzaklaşacağının ve Mazda'nın mükâfatını alacağının ifade edilmesi, kavramın Sraoşa gibi ceza ve mükâfatla ilişkili olarak eskatolojik bir yöne sahip olduğunu göstermektedir[211]. Bu iki kavramın Ahura Mazda ile olan ilişkileri daha önce zikrettiklerimizden daha az önemli görünmektedir. Dolayısıyla Gatha bu kavram için açık bir ulûhiyet tanımlaması vermemektedir.

Ulûhiyetle ilişkili görülebilecek bir diğer kavram, Ahurà Mazda ile ilişkili olarak görülen ve Gatha'da Zerdüşt'ün "senin ateşin"[212] dediği Âtar'dır. Sonraki dönemlerde litürjinin temel unsuru ve Ahura Mazda'nın varlığını sembolize eden unsur haline gelen ateş kavramı Avesta ilahiyatı başlığı altında detaylı olarak ele alınacaktır. Burada Gatha bağlamında kavramın anlam örgüsü tartışılacaktır.

Öncelikle ateş, yalanın ve yanlışın yahut kötülüğün etkisinde kalan kimsenin yardım isteyebileceği ve arınabileceği bir koruyucu olarak ifade edilmektedir. Gatha metinlerindeki "senin ateşin" ifadesi Ahura Mazda ile ateş arasında kuvvetli bir bağın olduğunu göstermektedir. Öyle ki Ahura Mazda son yargılama günü geldiğinde iyiye ve kötüye, mükâfat ve cezayı doğruluğun sembolü olan ateş aracılığıyla verecektir. Bu eskatolojik yönünün yanı sıra dünya hayatında da inana-

---

[210] Dünyanın sonunda gelmesi arzulanan Sraoşa YG. 33.05; Kreyenbroek, *Sraosha*, ss. 176-178.

[211] Monna, *Gathas*, s. 125; Insler, *Gathas*, s. 99, Jafari, *Gathas*, s. 23; YG. 31.04; YG. 43.12, 34.12

[212] Senin saf ateşin YG. 34.04, 43.09, 51.09.

nın onun ateşine yapacağı dua, inananın kurtuluşunu ve düşmanlarının zarar görmesini sağlayacağı ifade edilmektedir[213]. Bu bağlamda ateş yaratılmış bir varlık olarak zikredilmemekte, onun bizzat Ahura Mazda'nın bir unsuru gibi ele alındığı ima edilmektedir. Fakat Gatha metinlerinde bu ilişkinin kavramsal çerçevesini çizmek oldukça güçtür. Örneğin ateşin, ibadetin merkez objesi haline gelmesi ve mabedlerin asli unsuru olarak görülmesi konusunda Gatha metinleri açık ifadelere yer vermemektedir.

Gatha'daki diğer ulûhiyetler bağlamında değerlendirilebilecek bir diğer kavram ise Geuş Urvan'dır. Bu varlık yahut sığırın/ineğin ruhu olarak çevrilebilecek terimin Gatha metinlerinde geçtiği haliyle Ahura Mazda'dan kendisini koruyucu birisini istemesini konu edinir. Gatha'nın başında geçen alegorik anlatıma göre Geuş Urvan kendisini haydutlardan ve kötülüğe hizmet edenlerden koruyacak birisini istemektedir. Ahura Mazda'nın onun için Zerdüşt'ü uygun görmesini pek de yeterli görmeyen Geuş Urvan onun zayıflığından bahsederek onun güçlü biri (Viştasp) tarafından desteklenmesi gerektiğini belirtmektedir[214]. Gatha'nın başında zikredilen bu alegorik anlatımın nereye atfedilmesi gerektiği ve gerçekte sığırın ruhundan kastın ne olduğu yetersiz delillerden dolayı tartışılmaya devam edilmektedir[215]. Kimi Mecusi-

---

213 Yalana karşı koruyucu YG. 46.07; son yargılamadaki kırmızı/parlak ateş YG. 31.03, 47.06, 31.19, 43.04; ateşe dua ve yardım görme YG. 34.04.

214 YG. 29.01-11; Insler, *Gathas*, ss. 28-31; Monna, *Gathas*, s. 179; Malandra, *Ancient Iranian Religion*, ss. 35-39; konuya dair filolojik tartışmalar için bkz. M. Schwartz, "Gathic Compoistional History Y 29, and Bovine Symbolism", *Paitimana; Essays in Iranian, Indo-European and Indian Studies in Honour of Hanns-Peter Schmidt, Vol. I-II*, ed. Siamak Adhami, California, Mazda Publishers, 2003, ss. 195-249.

215 Dinler Tarihçisi Bruce Lincoln bu kavramın İndo-İran geleneğindeki sığının, savaşçıların elinden çektiği sıkıntıları aktardığı ve tanrılardan kendisini kurtarmaları için yakardığı mitten alındığını ileri sürmektedir. Buna göre sığır kendisinin haydutlardan alınıp ona hürmet gösterecek rahiplere teslim edilmesini istemektedir. Insler de hayvan kurbanının dini ritüelin merkezinde olduğu bir dini grubun, belki de Div rahiplerinin, kendisini kurban etmesinden korkan sığının ruhunun sitemi olarak algıladığını ifade etmektedir. Zira bu sığının ruhunun ilk yaratılışta varlık bulan bedeni, Ahrimen tarafından katledilmiştir. Bu nedenle de bu ruh, sığının cesedini terketmek zorunda kal-

lere göreyse burada söz konusu edilen Geuş Urvan kavramı, aslında dünyanın daha doğrusu kâinatın/mevcudatın ruhu yahut yaratılışın ruhu'dur. Ahura Mazda da bu kâinatın ruhunun korunması, başka bir ifadeyle dünyanın kötülüğün yıkıcı etkisinden arındırılması bağlamında Zerdüşt'ü görevlendirmiş ve Zerdüşt'e iman eden kral Viştasp'ı ona yardımcı kılmıştır[216].

Geuş Urvan kavramıyla ilişkili olan ve Gatha metinlerinde bu ruhu yahut sığırı şekillendiren, ona biçim veren Geuş Taşan[217] terimi de bu mecazi anlatım nedeniyle kapalılığını korumaktadır. Bu bağlamda yukarıda da görüldüğü üzere araştırıcılar bu konuyu İndo-İran kökene bağlayarak ve Veda mitolojisinden örnekleyerek meseleyi açıklamaya çalışmaktadırlar[218].

Aslında Ahura Mazda'nın her şeyi yaratan varlık olmasının yanı sıra Geuş Taşan için biçim verici veya yaratıcı vasfının kullanımının gerekçesi açık ve anlaşılabilir değildir. Eğer sığırın yahut ruhun yaratıcısı Geuş Taşan ise, Geuş Urvan neden Ahura Mazda'ya sitem ederek ondan yardım istemektedir. Bunun yanı sıra sığırın yahut dünyanın ruhunu yaratan varlık olan Geuş Taşan'nın Ahura Mazda ile olan ilişkisi de müphemliğini korumaktadır.

Gatha metinlerinin dilbilimsel zorluğu ve şiirsel yapısının ima ettiği alegorik anlatım ve birbiriyle tutarlı yeknesak teolojik bir sistem

---

mıştır. Sığının ruhunun matemi ve sitemi bu olayla irtibatlı olmalıdır. Malandra ise sığının bu ağıtının doğru insanın ruhuyla irtibatlı düşünülebileceği kanaatindedir. Ona göre bu alegorik anlatım doğru insanın Ahura Mazda'dan iyi düşünce, iyi söz ve iyi davranışla ondan yardım istemesine yapılan bir telmihtir. Sığının kötülerin elinde çektiği sıkıntının insan ruhunun kötü tabiatlı varlıkların etkisinde kalmasıyla benzeştirilebileceğini düşünmektedir. B. Lincoln, "the Myth of the Bovine's Lament", *JIES*, vol.3 1975, ss. 337-362; Insler, *Gathas*, ss. 134-145; Malandra, *Ancient Iranian Religion*, ss. 37-38; *Pahlavi Texts (PT-I)*, (The Bundahis, Bahman Yast, and Shayast La-Shayast), Sacred Book of East, ed. M. Müller, Trans. E. W. West, Oxford, Clarendon Press, 1880, *Bundahis*, *IV.1-5*, ss. 20-21, *X.1-4*, s.31-32, *XIV.1-25*, ss.45-50.

216 Anklesaria, *Holy Gathas*, ss. XII-XIII; 14-16; Şehzade, *Gatha*, ss. 35-38; Caferi, *Zertoşt ve Dini Behi*, ss. 153-154; Mehr, *Zoroastrian Tradition*, s. 50.

217 YG. 29.02, 31.09, 46.09; Caferi, *Zertoşt ve Dini Behi*, s. 153; Monna, *Gathas*, s. 177.

218 Insler, *Gathas*, ss. 144-145, Humbach, *Gathas*, vol. II, s. 30.

oluşturmaması, metnin Veda edebiyatıyla yahut yerel kültürün yoğun şekilde hissedildiği Avesta ilahiyatı yoluyla yorumlanmasına neden olmuştur. Bu durum Gatha kökenli kavramların kendi bağlamları ve ihtiva ettikleri anlam çerçeveleri dışında ele alınmasına yol açmıştır. Gatha metinlerinde Zerdüşt'ün gerçekten yeni bir teolojik sistem kurma çabasında olduğu görülmektedir. Örneğin Ahura Mazda kavramı ve bu kavramın ihtiva ettiği anlam bütünlüğü daha önce söz konusu edilmiş bir durum değildir.

Zerdüşt'ün tek tanrıcı bir çerçeveye yerleştirmeye çalıştığı Ahura Mazda ve onunla ilişkilendirdiği figür ve unsurların konum ve çerçeveleri hakkında Gatha metninin adeta suskun kalışı, beraberinde tektanrıcılıktan düalizme farklı tanımlamaların Zerdüşt ve öğretisi için uygun görülmesine yol açmıştır. Aynı zamanda Ahura Mazda kavramından Geuş Urvan kavramına kadar Zerdüşt'ün Gatha'daki düşüncesinin kesin ve belirli tanımlamalar yoluyla açığa kavuşmasını engellemiştir. Mesela Gatha, Ahura Mazda'nın karanlık da dâhil olmak üzere her şeyin yaratıcısı olduğunu vurgularken, diğer taraftan ikiz ruhun bir araya gelerek hayat ve ölümü yarattıklarından söz etmektedir. Ahura Mazda ile bu ikiz ruh olarak tasvir edilen Angra Mainyu ve Spenta Mainyu arasındaki ilişkiye dair tartışmalar süregiderken, ortaya meleksi varlıklar olan Ameşaların ve Gatha'da yer alan diğer ilahi unsurların Ahura Mazda'ya karşı konumları başka bir tartışmaya kapı aralamaktadır. Bunun yanı sıra tutarlı teolojik bir kurgunun yoksunluğu ve dilbilimsel açıdan metnin doğru şekilde çözümlenmesini engelleyen zor ifadeler Zerdüşt ve öğretisi için kesin bir yargıya gitmeyi güçleştirmektedir. Bütün bunlar Gatha'dan hareketle yapılacak bir değerlendirmede Zerdüşt'ün teolojisinin tartışılır bir bağlam arz ettiğini ortaya koymakta ve onun monoteist olarak addedilmesini mahzurlu hale getirmektedir. Bununla birlikte Zerdüşt'ün tek tanrıcı bir söyleme meyyal bir tavır takındığı göz ardı edilmemelidir.

İkinci Bölüm

I. Zerdüşt Sonrası Dönüşen Teoloji

A. Kadim Geleneğin Yeni Yüzü: Avesta İlahiyatı

Avesta, Zerdüşt'ün öğretisini dillendiren ve ona iman edenlerin kutsal saydıkları ve tamamının tanrı Ahura Mazda'dan Zerdüşt'e vahiy yoluyla geldiğine inandıkları kitaptır. Avesta dilinde "Upastavaka" kelimesinden türeyen ve Pehlevice'de "Abestag, apastak" ve çağdaş Farsça'da ise "Avista" haline dönüşen kelimenin kökenine dair farklı yaklaşımlar olsa da, gelenek, temel, bilgi ve emir gibi çeşitli manaları ihtiva ettiği kabul edilmektedir[1]. XVIII. yüzyılda A. H. Anquetil Duperron'un Hindistan seyahati sonrasında Avesta metinlerini yanında getirip tercüme etmesiyle, Batı dünyası Mecusiliğin bu kutsal metin külliyatıyla tanışma imkânı bulmuştur[2].

---

1 Kelime'ye dair filolojik tahlil ve köken tartışmaları için bkz. A. Hintze, "Avestan 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. 1-3; G. Ito, "On the Meaning of Avesta", *Orient*, Vol. X, 1974, ss. 1-9; H. Bailey, "Apastak", *Papers in Honour of Professor Mary Boyce*, Acta Iranica, Leiden, Brill, 1985, ss. 9-14; J. Kellens, "Avesta", *EI.*, vol. III, New York, Encyclopedia Iranica Foundation, 1987, ss. 35-44; Moulton, *Early Zoroastrianism*, s. 8, 36; Muhtar b. Tahir el-Makdisi, *el-Bed'i vet-Tarih*, ss. 62-63; Purdavud, *Gatha*, ss. 45-46; Mihrin, *Din-i Mazda-i*, s. 12; Rezi, *Zertoşt ve Talim-i U*, s. 135.

2 A. H. Anquetil-Duperron, *Zend-Avesta. Ouvrage de zoroastre*, Paris, 1771.

Mecusiliğin kutsal metin külliyatının tarihi seyrinin en detaylı işlendiği metin, Sasani dini edebiyatından *Dinkard*'ın IV. kitabının baştarafıdır. Bu metne göre, Viştasp'tan itibaren bu bilgilerin nasıl korunduğu ve nesilden nesile, daha doğrusu kraldan krala nasıl aktarıldığı işlenmektedir. Büyük İskender'den önce Akamenid krallığının son imparatoru III. Dara (M.Ö. 336–330) döneminde bu edebiyatın yazıya geçirildiği kaydedilmektedir. Buna göre İskender'in seferinden önce III. Dara tarafından yazdırılan ve 21 Nask/bölümden oluştuğu varsayılan Avesta metinleri ve Zend, kraliyet hazinesi Dizh-i Nipişt'e ve milli arşiv Ganj-i Şapigan'a konmuştur[3]. Bu metinlerin, Büyük İskenderin Doğu Seferi, Müslüman, Moğol ve Türk istilaları esnasında yok edildiği ve ancak çok az bir kısmının günümüze ulaştığı kabul edilmektedir[4].

Bazı İslami kayıtlarda da Avesta'nın Zerdüşt dönemine dayandırılmasına ve daha sonra İskender'in onları yaktığına dair çeşitli rivayetlere rastlamak mümkündür. Sözgelimi İbn Miskeveyh (421/1030), Avesta'nın Zerdüşt döneminde bin ikiyüz öküz derisine altınla yazıldığını nakletmektedir. İbn Hazm (456/1064) ise geleneğin görüşünü destekleyerek Mecusilerin, kendi kutsal metinlerinin İskender tarafından yakıldığını ve elde ancak üçte birinin kaldığını ifade ettiklerini nakletmektedir. Mesudi (346/957), bir yerde "elavist" ve başka bir yerde "bista" olarak zikrettiği Avesta'nın, Zerdüşt'ün kitabı olduğunu ve I. Ardeşir zamanında kitap halinde varolduğunu rivayet etmektedir. Makdisi (355/966) ise Mecusiler'e Allah hakkında sorduğunu ve onların "elabesta" adında bir kitap çıkardıklarını, onun Zerdüşt'e ait ol-

---

[3] 21 Nask'ın hangi bölümlerden oluştuğuna dair geniş bilgi ve tablo için bkz. *PT 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; Mehr, *Zoroastrian Tradition*, s. 6. ;West, *PT IV*, (*Denkard IV, 1-35),* ss. 412-418; *PT V, Marvels of Zoroastrianism,* Trans. E. W. West, Sacred Book of East, ed. M. Müller, Oxford, Clarendon Press,1897, *(Denkard V, III.4)*, s. 127.

[4] T. Daryaee, trans., *Şehristaniha-i İranşehr*, California, Mazda Publishers, 2002, ss. 16-17; B. Anklesaria, *Zand-Akasih; Iranian or Greater Bundahishn*, Bombay, 1956, (XXXIII.14), ss. 276-278; Boyce, *Textual Sources*, ss. 2-4, 24.

duğunu iddia ettiklerini ve onu okuyup kendi mefhumlarıyla Farsça tefsir ettiklerini aktarmaktadır[5].

Kimi dilbilimciler ise, Avesta metinlerinin sözlü bir gelenek aracılığıyla başlangıçtan Arsakidler/Partlılar (MÖ.247-MS. 224) zamanına kadar getirildiği ve bu süreçte litürjik amaçlı yeni bir düzenlemeye gidildiği ve bu dönemde metin haline getirildiğini kaydetmektedir[6]. Mecusi geleneğine göreyse, Büyük İskender'den sonra Arsakid kralı I. Vologeses/Valakhsh'ın (MS. 51-79) emriyle başlanan metinlerin bir araya getirilmesi süreci, Sasani İmparatorluğunun ilk kralı I. Ardeşir (MS. 224–239/40) ve oğlu I. Şapur (239/40–270/2) zamanında dönemin baş Mobedi Tosar/Tansar eliyle devam ettirilmiştir. *Dinkard* metnine göre Avesta son olarak II. Şapur (309-379) dönemi baş mobedi Aturpet-i Mahraspandan tarafından biraraya getirilmiştir. Daha sonraları I. Hüsrev Enuşirvan zamanında ise Avesta'nın ve onun yorumu Zend'in yeniden gözden geçirildiği nakledilmiştir[7].

Avesta'nın yazıya geçiriliş süreci ile ilgili olarak linguistik bazı tahlillerde bulunan Bailey, Avesta alfabesinin oluşum aşamasını ve dolayısıyla sözlü geleneğin yazıya geçiriliş sürecini Sasani imparatorluğunun son dönemlerine V. ya da VI. yüzyıla tarihlendirmektedir. Dilbilimci Kellens, Malandra ve Sasani tarihçisi Shaked ise Sasani kralı I. Hüsrev zamanında, yaklaşık MS. VI. yüzyıl civarında Avesta'nın metin haline getirildiğini ileri sürmektedir[8]. Çağdaş dilbilimci P. O.

---

5 Ebu Ali Ahmed b. Muhammed. Yakub İbn Miskeveyh, *Tecaribü'l-ümem ve teakibü'l-himem*, thk. Seyyid Kisrevi Hasen, Beyrut, Daru'l-Kutub'il-İlmiyye, 2003, c.I, ss. 78-80; Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali Mesudi, *Murucü'z-zeheb ve maadinü'l-cevher*, thk. Muhammed muhyiddin b. Elhamid, Beyrut, Daru'l-fikr, 1973, c.I, 229, s. 248; Ebu muhammed b. Ali b. Ahmed İbn Hazın el-Zahiri, *el-Fasl fi'l-Milel vel-Ehva-i ve'n-Nihal*, thk. M.E. Nasir,-Abdurrahman Umyere, Daru'l-Ceyl, Beyrut, t.y. c.I, s. 199; Muhtar b. Tahir el-Makdisi, *el-Bed'i vet-Tarih, c. I.*, ss. 62-63.

6 Konuya dair tartışmalar için bkz. A. Hintze, "The Avesta in the Parthian Period", *Das Partherreich und seine Zeugnisse*, ed. J. Wiesehöfer, Stuttgart, Steiner, 1998, ss. 150-157.

7 West, *PT IV, Denkard IV, 1-35*, s.s 412-418; Avrang, *Yektaperesti*, ss. 143-145.

8 Bailey, *Zoroastrian Problems*, ss. 191-193; Kellens, *Essays*, s. 1; Malandra, *Anciet Iranian Religion*, ss. 25-26, 29-30; S. Shaked, *Dualism in Transformation: Varieties of Religion in Sasanian Iran*, London, SOAS, 1994, s. 116.

Skjærvø ise Avesta literatürünün metinleşme sürecini Sasani dönemine kadar geri götürmekte ve geleneğin Büyük İskender öncesi yazıya geçirildiği iddiasını sorunlu görmektedir[9]. Bu bağlamda Mani'ye atfedilen Kephalaia adlı metinde "Zerdüşt kitap yazmadı, ancak ondan sonra gelen talebeleri hatırladılar; bugün okuyor olduklarını yazdılar" şeklinde geçen ifade, yazıya geçirilme işlemini I. Şapur dönemi öncesine kadar geri götürmektedir[10]. Bu hususta Malandra, Pehlevice metinlerde söz edilen Avesta edebiyatının Büyük İskender'den önce kitap haline getirildiği iddiasına, Mecusilerin İslam fetihleri sonrasında kendilerine Ehli Kitap statüsünün verilmesini arzu etmelerini neden olarak göstermektedir[11].

Bu çalışma bağlamında Avesta ilahiyatı denildiğinde, Gatha metinleri dışındaki Avesta külliyatı çerçevesinde şekillenen düşünce sistemi kastedilmektedir[12]. Avesta metinleri, Gatha dışındaki Yesna, Yeşt-

---

9 Prods O. Skjærvø, *An Introduction to Old Avestan*, (http://www.fas. harvard.edu/~Iranian/OldAvestan/oldavestanprimer.pdf, ss. IX-X.

10 I. Gardner, *The Kephalaia of the Teacher, 7.22.8-7*, Leiden, Brill, 1995, s. 13; W. Henning, "The Disintegration of the Avestic Studies", *TPS*, vol. 42/1, 1942, s. 47.

11 Malandra, *Ancient Iranian Religion*, ss. 29-30.

12 Avesta metinlerini Batı dünyasına tanıtan ve ilk Zend-Avesta çevirisini yapan A. H. Anquetil-Duperron'un *Zend-Avesta. Ouvrage de Zoroastre*, (Paris, 1771) adlı çalışması Batıdaki ilginin de buraya yönelmesinde önemli bir etkendir. Duperrion'dan sonra Zend-Avesta, N. L. Westergaard (Copenhagen 1852-1854) ve F. Spiegel (Vienna 1853-1858) tarafından çevrilmiştir. Yine Arthur Bleeck, *Avesta Religious Book of Parsees*, (1864) başlıklı bir çeviri yapmıştır. Sonraki önemli bir çeviri faaliyeti ise XIX. yüzyılın ortalarından XX. yüzyılın başlarına kadar Doğu kutsal metin literatürünü Anglo-Sakson kültüre belli bir oryantalist perspektifle sunmaya çalışan Max Müller'in editörlüğünü yaptığı *Sacred Book of East* (1880-1900, Clarendon Press, Oxford) serisidir. Bu seri içerisinde J. Darmester ve L.H. Mills *Zend-Avesta (I-II-III)* çevirisini, E. W. West ise Pehlevi Metinler başlığı altında toplanabilecek *Bundahişn, Dadistan-i Denig, Zand-i Vahman Yeşt, Şayest ne Şayest, Menuçehr'in Mektupları, Zadspram'ın Seçkileri* gibi metinleri çevirmiştir. Yine bu dönemde Geldner *Avesta, Sacred Book of Parsis* (1889-1896) adlı çalışmasında mevcut Avesta el yazmalarından hareketle tek bir Avesta metni oluşturmuştur. Farsça Avesta çevirilerine, bu faaliyete ilk defa girişen İbrahim Purdavud'un Avesta'nın bölümlerini tek tek tercüme ettiği metinler örnek verilebilir. *Yesna* (1340hş.), *Yeştha I-II* (1347hş.), *Vendidad* (1347hş.), *Horde Avesta* (1310hş.), *Visperad* (1343hş.). Diğer Farsça çevirileri arasında Celil Dusthah'ın *Avista: Kohenterin Metinha ve Surudha-i İrani*, (Tahran 1312hş.) ve Haşim Rezi'nin

ler, Vendidad, Visperad ve Horde Avesta başlıklı olmak üzere 5 temel bölümden oluşmaktadır[13].

Avesta kutsal metin külliyatının tarihsel ve dilbilimsel geçmişi ele alındığında dilbilimsel açıdan durum farklılaşmaktadır. Zira araştırıcılar, Avesta metni içerisinde gramatik ve filolojik bağlamda birbirinden farklı Eski Avesta ve Yeni Avesta olmak üzere iki ayrı diyalektiğin olduğunu kabul etmektedirler[14]. Bu bağlamda Avesta'nın Yesna bölümünün, genel itibariyle Eski Avesta diliyle geri kalan metinlerin ise daha geç dönemde oluşan Yeni Avesta diyalektiğiyle meydana getirilmiş olduğu ifade edilmektedir. Bu diyalektiklerin dönemlendirilmesi hak-

---

Avista; Kasaha, Yasna, Yeştha, Vispered ve Horde Avesta (Tahran 1388hş.), Ali Muhammed Ağa-i Muhammedi'nin *Horde Avesta ve Gatha* (Tahran 1380hş.) metinleri sayılabilir. Modern Batı dünyasında da James Darmesteter'in yaptığı toplu Avesta çevirisi yerine Avesta'nın bazı bölüm ve pasajlarının çevrildiği görülmektedir. Örneğin Malandra, *An Introduction to Ancient Iranian Religion* (1984) adlı çalışmasında önemli gördüğü Yeşt metinlerini çevirmiştir. Prods Oktor Skjærvø *Zoroastrian Texts* (2007) isimli eserinde benzer şekilde bazı Avesta metinlerinin tercümesine yer vermiştir. Yine T. Sethna Avesta'nın Yeşt ve Vendidad bölümlerini *Yashts* (Karachi 1976) ve *Vendidad* (Karachi 1977) adıyla tercüme etmiştir. Yedi Bölümlü Yesna olarak bilinen "Yasna Haptanghaiti" metnini; Johannen Narten, *Der Yasna Haptanhaiti* (Wiesbaden 1986) adlı eserinde ve A. Hintze, *A Zoroastrian Liturgy* (Harrassowitz 2007) başlıklı çalışmasında yorumlayarak çevirmiştir. Aynı zamanda Yeşt kitabının bazı kısımlarının çevirisine Hintze'nin *Zamyad Yasht*'i (Wiesbaden 1994), J. Kellens'in, *Fravardin Yasht*'i (Wiesbaden 1975) metni, E. Pirart'in *Kayan Yasht*'i (Barcelona 1992) ve H. Humbach, P. Ichopria'nın *Zamyad Yasht*'i (Wiesbaden 1998) örnek verilebilir. Dolayısıyla bu bölümde verilecek olan Avesta pasajları zikredilen metinlerden yararlanılarak tarafımızca çevrilecektir. Bu nedenle dipnotta sadece çevirinin Avesta kaydına yer verilecektir.

13 Avesta'nın bölümleri hakkında geniş bilgi için bkz. İ. Purdavud, *Yesna I*, Tahran, İntişarat-ı Danişgahi Tehran, 1340hş., ss. 23-30; İ. Purdavud, *Visperad*, Tahran, Kitaphane-i İbn Sina, 1343hş., ss. 17-25; Sidhwa, *Zoroastrianism*, ss. 103-107; Duchesne-Guillemin, *Religion of Ancient Iran*, ss. 40-46; Bailey, *Zoroastrian Problems*, ss. 149-176; Kellens, "Avesta", ss. 35–54; Darmesteter, *Zend-Avesta I*, s. XI-CII, Darmesteter, *The Zend-Avesta II*, ss. 1-4, *The Zend-Avesta III (The Yasna, Visparad, Âfrînagân, Gâhs and Miscellaneous Fragments)*, trans., L.H. Mills, Sacred Book of East, ed. M. Müller, Trans. J. Darmesteter, Oxford, Oxford University Press, 1887, ss. XVII-XLVII.

14 Purdavud, *Gatha*, ss. 44-69; Nigosian, *Zoroastrian Faith*, s. 49; Hintze, "Avestan Literature, ss. 26-27; Humbach, *Gathas*, vol. I, ss. 6-8; Gershevitch, "Approaches to Zoroaster's Gathas", ss. 2-26.

kında kesin bir kanaate ulaşmak güç olsa da, MÖ. XII.- XIV. yüzyıllar arasında Eski Avesta metinlerinin oluştuğu, Yeni Avesta'nın ise bundan sonra gelişme gösterdiği kabul edilmektedir. Bu ayrımda temel alınan filolojik tahlillerden biri Ahura Mazda ifadesinin Eski Avesta metinlerinde "Mazda Ahura", Yeni Avesta metinlerinde "Ahura Mazda" şeklinde geçmesidir. Akamenid dönemi kitabelerinde ise bu kelime "Auramazda" halini almaktadır[15].

72 Hat'tan oluşan ve Gatha metnini de içeren Avesta'nın ilk bölümü olan Yesna, teolojinin değişmeye başladığı sürecin ilk halkası konumundadır. Eski Avesta diyalektiğinin hâkim olduğu Yesna metni kendi içerisinde Gatha, Yedi Bölümlü Yesna ve bu ikisinden geriye kalan Yesna metni olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Avestaca "Yasna" ve Sanskritçe "Yajna" olarak geçen kelimenin "tapınmak, kurban sunmak, adak adamak" anlamına gelen "Yaz/Yaj" ortak fiil kökünden türediği varsayılmaktadır. Bu açıdan Yesna ibadet, litürji, kurban sunumu anlamlarına gelmektedir. Pehlevice "Yaştan" fiili ve ondan türeyen "Yazişn", "Ezişn" kelimeleriyle ifade edilen kavramın Modern Farsça'da dini tören ve ayinler için özellikle festivaller için kullanılan "Ceşn" kelimesinin kökeni olduğu kabul edilmektedir[16].

Zerdüşt'ten hemen sonraya tarihlendiği varsayılan Yedi Bölümlü Yesna yani "Yasna Haptanghaiti", teolojik değişimin ortaya çıktığı ilk Avesta metnidir. Yesna 35.-42. Hat'lar arasını ihtiva eden bu metin Gatha ile Avesta külliyatı arasında geçişliliği ve değişimi göstermesi açısından önemlidir. Gatha'nın tam ortasında ayrı bir metin olarak karşımıza çıkan bu bölümün Zerdüşt'ün ölümünden kısa bir süre sonra takipçileri tarafından oluşturulduğu düşünülmektedir[17].

---

[15] Witzel, Autochthonous Aryans?, ss. 6-7; Rezi, *Zertoşt ve Talim-i U*, ss. 136-138; Wiesehöfer, *Ancient Persia*, s. 9, 30.

[16] *Ferheng-i Vajehayi Avesta*, c. III, ss. 1156-1158; A. Panaino, "Aspects of the Interiorization of the Sacrifice", *Zoroastrian Rituals in Contexts*, ed. M. Stausberg, Leiden, Brill, 2004, ss. 233-237; Purdavud, *Yesna I*, ss. 23-24; Dusthah, *Avista*, s. 111; Oşhidari, *Danişname-i Mazdayesna*, s. 234.

[17] A. Hintze, *A Zoroastrian Liturgy: The Worship in Seven Chapters (Yasna 35-41)*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2007, ss. 1-5; Zaehner, *The Dawn*, ss. 25-26, 62-

Eski Avesta metinleri arasında bir bütünlük ve tutarlılıktan bahsetmenin dil bilimsel açıdan imkân dışı olduğunu düşünen kimi araştırıcılar, Gatha ile Yedi Bölümlü Yesna arasındaki filolojik farkı buna örnek göstermektedir. Kellens'a göre Gatha'da işaret zamiri kökü olarak kullanılan "i-"nin Yedi Bölümlü Yesna'da "ima-" haline, ya da "gök, sema" anlamına gelen Gatha'daki "nabah" kelimesinin Yedi Bölümlü Yesna'da "raocha" şekline geldiğine işaret ederek farklılığı zikretmektedir[18]. Yine Gatha'da birinci tekil ve birinci çoğul şahıs zamirlerine yer verilmesine karşın, Yedi Bölümlü Yesna'da sadece birinci çoğul şahsın zikredildiği ve dahası Zerdüşt'ün adından hiç söz edilmediği görülecektir.

Bu gramatik tahlilin ötesinde Gatha'yla Yedi Bölümlü Yesna arasında teolojik farklılığın da söz konusu olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Zira bu metinde, Zerdüşt'ün Gatha'da zikretmediği "Ameşa Spenta" terimi kullanılmış ve bir grup ulûhiyet için söz konusu edilmiştir. Bunun yanı sıra ateşe, suya, dünyaya ve bütün temiz sayılan unsurlara yakarışın ve saygı göstermenin zikredilmesi ve detaylandırılması, Zerdüşt'ün öğretisine yeni dini bir form ve bir sistem kazandırma çabasına işaret etmektedir[19]. Gatha ve Yedi Bölümlü Yesna dışında kalan Yesna metnine bakıldığında ise bunun, Zerdüşt'ün teolojik ve litürjik algısından farklı olduğu görülecektir. En basitinden Zerdüşt tarafından Haoma bitkisinin ve ona dayalı litürjinin Gatha'da üstü kapalı olarak eleştirilmesine karşın, bu metinler Haoma ayininden detaylı olarak söz etmektedir. Üstelik Haoma'ya ulûhiyet nispet etmektedir[20].

65; Nigosian, *Zoroastrian Faith*, ss. 49-50; P. O. Skjærvø, "Hymnic Composition in the Avesta", *Die Sprache*, 36, 1994, ss. 204-207; Dusthah, *Avista*, s. 109.

18 Kellens, *Essays*, ss. 40-41; Farklı filolojik tartışmalar içi bkz. I. Gershevitch, 'Old Iranian literature', *Handbuch der Orientalistik*, ed., B. Spuler, Cologne, Brill, 1968, ss. 10–30; C. Watkins, *How to Kill a Dragon; Aspects of Indo-European Poetics*, New York, Oxford University Press, 1995, ss. 231-240.

19 YH. 36.02-03, 37.01-05, 38.01-04; Hintze, "On Literary Structure of the Older Avesta", ss. 45-47; Boyce, *Textual Sources*, s. 2; William R. Darrow, "Keeping the Waters Dry: The Semiotics of Fire and Water in the Zoroastrian "Yasna"" *JAAR*, Vol. 56/3, 1988, ss. 427-433.

20 Haoma'nın eleştirilmesi YG.48.10, 32.14; Haoma'nın liturjide yer alması ve kutsanması YS. 9-11. Hatlar.

Yesna dışındaki diğer Avesta metinleri için diyalektiğiyle irtibatlı olarak Yeni Avesta kavramı kullanılmaktadır. Partlılar'ın erken döneminde gözden geçirilerek kompoze edildiği kabul edilen Yeni Avesta literatürünün oluşum süreci Batı İran'da Mecusiliğin yayılmasından önceki bir dönemdedir. Dolayısıyla bu, Akamenid imparatorluğunun kuruluşundan (MÖ. VI. yüzyıldan önce) önceki bir tarihi işaret etmektedir. Ayrıca her ne kadar Yeni Avesta'nın Zerdüşt'ün Gatha'daki düşüncesinden farklılık arz ettiği görülse de, Doğu İran diyalektiğiyle tasnif edildiği kabul edilmektedir[21].

Bu çerçevede Pehlevice "Yaştan" fiilinden türeyen ve "yakarış ve tapınma eylemi" anlamınan gelen Yeşt, Avesta külliyatında Yeni Avesta diyalektiğini kullanan ve Zerdüşt'ün kabul etmediği, daha doğrusu zikretmekten kaçındığı ilahi varlıkların tekrardan güçlendiği ve onlara verilen önemin yenilendiği bir metin görünümündendir. Zerdüşt öncesi dini algılamanın kendisine yeni bir çehreyle Avesta'da yer bulması Yeşt metinlerinde açıkça tezahür etmektedir. Birazdan "İlahi Varlıkların Yeniden Tanımlaması" başlığında detaylı olarak ele alınacak olan kadim gelenekteki ulûhiyetlere, kahramanlara burada rastlanmaktadır. Bu açıdan Avesta'nın Yeşt bölümü, Zerdüşt öncesi kadim İran'ın mitolojik hafızasının yeni bağlamlarda yeniden oluşturulması sürecinin merkezinde yer almaktadır.

Zerdüşt öncesi dini durumu dönüştürerek yansıtan bu kitap, 21 Yeşt'ten oluşmaktadır. Bu açıdan Yeştler kitabının her bir bölümü Zerdüşt'ün tanrı olarak zikretmediği ancak kadim geleneğin yeniden adaptasyonuyla ortaya çıkan ilahi figürler için yapılan yakarışları ihtiva etmektedir. Zerdüşt'ten sonra başlayan ve Partlılar dönemine kadarki süreçte şekillenen metindeki 1. Yeşt'in Ohrmazd'a (Ahura Mazda), 5. Yeşt'in suların tanrısı Aredvi Sura Anahita'ya, 10. Yeşt'in Mitra'ya, ve 14. Yeşt'in zafer tanrısı Verethraghna'ya atfen yazılması buna örnek gösterilebilir. Dahası her Yeşt metninde "karde" olarak ta-

---

[21] Hintze, "Avesta in Parthian Period", ss. 151-153; Shaked, *Dualism*, ss.12-13; Dhalla, *Zoroastrian Theology*, ss. 68-71; Malandra, *Anciet Iranian Religion*, ss. 25-26, 29-30.

nımlanan pasajların çoğunun başında Zerdüşt'ten bu metinlerde geçen varlıklara tapınması istenmektedir. Mesela, Aban Yeşt'in birçok pasajının başlangıcında "ey Zerdüşt Spitama, Ona, Aredvi Sura Anahita'ya tapınmalısın/Sunuda bulunmalısın (yazaesha)"[22] ifadesine yer verilmektedir[23]. Böylesi bir teolojik değişim, tektanrıcılığa meyyal öğretinin düaliteye ve hatta politeizme dönüşmesinde etkin olmuştur. Avesta ilahiyatı, Zerdüşt öncesi kadim geleneğin tanrısal figürlerinin Ahura Mazda ve Zerdüşt aracılığıyla nasıl meşru kılındığını açıkça göstermesinin yanı sıra bu varlıkların kötülüğün düşmanı olma özelliklerine vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla Zerdüşt'ün Div olarak tasnif edip isimlendirmediği varlıkların kadim halleriyle yeniden tezahür etmesini sağlamaktadır.

Değişikliğe uğramış ve karmaşık bir teoloji içeren Yeştler, Ahura Mazda'nın yanı sıra kadim dini gelenekte yer alan ilahi varlıklara yapılan yakarışlarla dolu politeist karakterli bir metin görünümündedir. Bu durum Yeşt kitabını Gatha'dan ve dolayısıyla Zerdüşt'ün teolojisinden farklılaştıran temel ayırıcı nitelik mesabesindedir. Örneğin Yeştler kitabında Ahura Mazda'nın yarattığı bir varlık olarak görülen ve kadim bir kökene sahip olan Mitra, aynı zamanda Ahura Mazda'nın onu kendisine denk olarak var ettiği bir varlık olarak dile getirilmektedir[24].

Partlılar döneminde tamamlandığı farzedilen Avesta'nın Vendidad bölümü ise temizlik yasalarını detaylı bir şekilde işleyerek günah ve kötülüğe karşı savaşmanın yollarını aktarmaktadır. Vendidad terimi, "Divlere karşı savaş" anlamına gelen Avestaca "Vi-daeva-data"nın bozulmuş halidir. Bazen Videvdat şeklinde de adlandırılan metnin her faslına "Fergerd" denilmektedir. Mecusiliğin hukukunu içeren Vendidad, gündelik dini hayatın ve bu bağlamda Angra Mainyu/Ehrimen'in ve Div'lerin sebep olduğu maddi ve manevi kirli ve zararlı durumlar-

---

[22] YT. 5.01.

[23] Yeşt Kitabının 21 bölümü ve onların isimlendirmeleri hakkında bkz. Purdavud, *Yeşt-ha I*, ss. 1-4; Dusthah, *Avista*, ss. 133-134; Darmesteter, *Zend-Avesta II*, ss. 1-3; Hintze, "Avestan Literature", ss. 49-53.

[24] YT. 1.01-03, 10.12, 45

dan nasıl kaçınılması gerektiğini anlatmaktadır[25]. Vendidad, Yeni Avesta metinlerinden sayılsa da içerisinde Gatha'dan bazı bölümleri içerdiği görülmektedir. Örneğin Zerdüşt'ün isteği üzerine Ahura Mazda'nın kötülere karşı bazı Gatha metinlerini dua olarak önerdiği görülmektedir[26]. Bu, aynı zamanda Gatha'dan oldukça sonra tasnif edilen Vendidad bölümünün Zerdüşt'le irtibatlandırılarak meşrulaşmasını sağlamaktadır.

Avesta içerisinde yer alan bir diğer metin ise Horde Avesta ya da Küçük Avesta'dır. Aslında yeni bir metin olmaktan çok Yesna, Yeşt ve Vendidad kitablarının içeriğinden hareketle günlük dua ve ibadet metinlerinin bir araya getirilmiş halidir. Mobed ve Dastur'ların el kitabı olarak işlev gören Horde Avesta'nın, özellikle XIX. yüzyıl dolaylarında çevirileri yapılarak halkın kullanımına sunulmuştur.

Yesna ve Vendidad'dan alınan alıntılarla oluşturulan Avesta'nın son kitabı Visperad'dır. Bu bölüm, Mecusi törenlerde ve özellikle dini bayramlar olan Gahambar'larda[27] yapılan duaları içeren bir litürji metnidir[28].

---

[25] T. Sethna, *Vendidad*, Karachi, Maaref Printers, 1977, ss. IX-XXII; Purdavud, *Yesna I*, s. 25; Dusthah, *Avista*, s. 314; Skjærvø, *Zoroastrianism*, s. 8; Dhalla, *Zoroastrian Theology*, s. 163; Frye, *The Heritage of Persia*, s. 30.

[26] VD. 10.2; Mihrin, *Dini Mazda-i*, ss.18-19; Hintze, "On the Literary Structure of the Older Avesta", s. 33.

[27] Yılın eşit altı zaman dilimine bölünmesi ve her bir bölümüne verilen Pehlevice Gahanbar/Gahambar ifadesi, Avesta metninde yer alan altı temel bayramın tanımlamasında esas alınmıştır. Y. 2.8-10 zikredilen bu altı bayram, bir yıl içerisinde önemli durumlann ve olayların gerçekleştiği zaman dilimleriyle ilişkilendirilmiştir. Bu altı bayram sırasıyla şöyledir: Bahar ortasında kutlanan Maidyoizaremaya, yaz ortasında gündönümü esnasında kutlanan Maidyoişam, hasad zamanı gerçekleştirilen Paitişhahya, yaz sonu hayvan sürülerin dağlık bölgelerden dönmesi adına yapılan Ayathrima, yılın ortasında gündönümünde kutlanan Maidyairya ve ata ruhlarını anıldığı Hamaspathmedya festivalidir. Detaylı bilgi için bkz. S. H. Taqizadeh, *Old Iranian Calendars*, London, The Royal Asiatic Society, 1938, ss. 10-35; H. Taqizadeh, "The Iranian Festivals Adopted by the Christians and Condemned by the Jews", *BSOAS*, Vol. 10/3 1940, ss. 632-653; K. Bellenir-M. Marty, *Religious Holidays and Calendars*, Holmes, Omnigraphics, 2004, ss. 66-70; Boyce, "Gahanbar", *EI*, www.Iranicaonline.org/articles/gahanbar.

[28] A. E. Caferi; M. Hudavendi, *Horde Avesta*, California, The Zoroastrian Center, 1983, ss. 1-6; Horde Avesta metninin içeriği hakkında bkz. Hintze, "Avestan Literature", ss. 62-65.

1. Ahura Mazda

Zerdüşt tarafından yeni bir kavram olarak Gatha'da söz konusu edilen Ahura Mazda figürünün Avesta metinlerinde kadim gelenek bağlamında yeniden yorumlandığı ve Gatha'daki yapısını yitirdiği görülmektedir. Bu noktada Gatha'da müphemliğini koruyan Ahura Mazda ve benzeri kavramların, kadim geleneğin algısının kullanılması yoluyla detaylandırılması, bu anahtar kavramların Zerdüşt'ün düşüncesindeki asli yapısını yitirmelerine yol açmıştır.

Zerdüşt'ün Ahura Mazda kavramı etrafında oluşturmaya çalıştığı tanrı fikri, Avesta'nın muhtevasını oluşturan bu yeni edebiyat yoluyla yeniden tanımlanmaktadır. Bu ise kadim gelenek içerisinde tanrıların eşlere ve çocuklara sahip varlıklar olarak tasvir edilmesine uygun bir biçimde tezahür etmiştir. Zira yeni teolojide aşağıdaki alıntıda görüleceği gibi "Ahura"ya eşler nispet edilmektedir.

> "...Bu eve ait hayat veren ateşin önünde sana yaklaşmak istiyoruz ey Mazda Ahura... Ey Ahura Mazda'nın ateşi, seni canlandırmamız uğruna... Belki işitenlerin en iyisi olarak bu eylemimize karşılık bize gelirsin... Sen kesinlikle Ahura Mazda'nın ateşisin, sen kesinlikle onun hayat veren esinisin... Biz senin etrafında sana yöneliyoruz."[29], "... Böylece biz onun ilahi eşlerine... Ey Ahura Mazda senin olan ilahi eşlere (ahuranis)... Sunuda takdimde bulunuruz/taparız (yazamaide)."[30], "Biz parıldayan ve dökülen sulara kendi ilahi efendilerinin eşleri olarak sulara... taparız (yazamaide)... Sığıra süt veren, anaç sığırlar olan, zarar görmeyen herkesi içiren ve doyuran sizleri buraya çağırıyoruz ey en iyi olanlar en güzel olanlar..."[31], "Böylelikle biz Geuş Urvan ve Geuş Taşan'a sunuda bulunuruz/taparız (yazamaide)."[32], "Biz ey Ahura Mazda'nın oğlu ateş, sana, ...özünde iyi olan sulara, Ahura Mazda'nın yarattığı sulara, ... Ahura Mazda'nın yarattığı kutsal bitkilere... taparız (yazamaide)."[33]

---

[29] YG. 36.01-03.
[30] YH. 38.01.
[31] YH.38.03, 05.
[32] YH. 39.01.
[33] Y. 17.12.

Burada sulardan ateşe kadar Ahura Mazda'nın yarattığı varlıklara tazimden söz edilmektedir. Gatha'da yarattıklarının ötesinde olan Ahura Mazda'ya "Ahuralar" ifadesiyle eşlerin atfedilmesi ve bunların Avesta'da yaratılmış unsurlar olarak örneğin sular olması, Avesta metinleri ile Veda edebiyatı arasındaki yakınlığı gösteren önemli bir noktadır. Aslında bu aynı zamanda yerel İran geleneği içerisinde böylesi bir algının olduğunu ve bunun yeni bir formla Ahura Mazda kavramıyla ilişkilendirilerek meşru bir zemine oturtulmasını da ima eder görünmektedir[34]. Bunun yanı sıra Gatha'da söz konusu edilen müphem "Ahuralar" ifadesinin hangi kavram ve durumları kapsadığı kadim gelenek aracılığıyla burada yeniden tanımlanmaktadır. Gatha metinlerindeki bu kavramın veya diğer tanrısal figürlerin Zerdüşt tarafından kullanıldığını iddia ederek özgün Gatha algısını göz ardı eden bu yaklaşım, Batılı kimi araştırıcıların dayandığı temel argümanlardandır. Buna göre Zerdüşt kadim geleneğin unsurlarını reforma tabi tutarak yeni bir dini anlayış geliştirmeye çalışmıştır. Dolayısıyla Gatha metinlerindeki kavramsal çerçevenin özgün bir yapılanmaya sahip olmadığı ima edilmiştir[35].

Birinci çoğul şahısla hitap eden Yedi Bölümlü Yesna, Ahura Mazda'nın yarattığı bütün temiz varlıklara, zararsız hayvanların ruhlarına ve onun öğretisini kabul eden inananların ruhlarına tazim ve sununun yapılmasından söz etmektedir.

> "...Faydalı ritüelin kutsaması arzusuyla maddi ve manevi temiz olan bütün yaratılışa sunuda bulunuruz...[36] "Biz zararsız evcil ol-

---

[34] Y. 1.11, 2.11, 3.13; YT. 10.145; sular, benzeri tanrısallıklar ve eşler RV. II.32.8, VII.34.22-25; Zaehner, *The Dawn*, ss. 64-67, 82-83. Boyce, *Zoroastrians*, ss. 11, 19-21, 61-62; Darrow, "Keeping the Waters Dry", ss. 431-433; Hintze, *A Zoroastrian Liturgy*, ss. 230-231.

[35] G. Windfuhr, "Vohu Manah A Key to the Zoroastrian World-formula", *Michigan Studies in honor of George Cameron*, ed. L.L. Orlin, Ann Arbor 1976, s. 271-272; Witzel, "Autochthonous Aryans?", ss. 8-9; Boyce, *Zoroastrianism*, s. 54. Konuya dair detaylı tartışma için bkz. I. Gershevitch, "Mazdasça ahurangho", *Studia Grammatica Iranica, Festschrift H. Humbach*, ed. R. Schmidt, P. Skjærvø, Munich, Kitzinger, 1986, ss. 83-99.

[36] YH.35.01.

> mayan hayvanlann ruhlarına... Aşa'nın devam ettiricileri olan erkeklerin ve kadınların ruhlanna... sunuda bulunuruz... İşte bu yolla biz sana onlarla beraber boyun büker... onları sana tahsis eder... onlarla sana sunuda bulunuruz ey Mazda Ahura."[37]

Yedi Bölümlü Yesna metinlerinden sonraya tarihlenen Yesna metni ise yakarılmaya layık görülen ateş ve su gibi kavramları Ahura Mazda'yla bir aile bağı içerisinde zikretmekte ve bunların bir kısmının eşleri ve bir kısmının da çocukları olduğunu ifade etmektedir. Ahura Mazda için kızların ve kadınların söz konusu edilmesi, Gatha metinlerinde müphem olan durumların Avesta ilahiyatı algısıyla açıklanmasına örnek verilebilir. Gatha metinlerinde sadece Armaiti için Ahura Mazda'nın kızı olduğuna dair muğlak ifadelere karşın bu yeni metinler daha açık bir dille bu ilişkiyi aktarmaya çalışmaktadır[38]. Gatha'daki böylesi müphem durumların kadim gelenekle açıklanmaya çalışılması, Gatha teolojisinin özgünlüğünü ortadan kaldıran temel argümanlar arasındadır. Aslında Avesta metinleri incelendiğinde Gatha'daki kavramsal çerçevenin ne denli değişikliğe uğradığı ortaya çıkmakta ve Gatha'nın otantik ve özgün bir metin olma çabası daha da açığa çıkmaktadır. Bu kavramların bazılarına şu metinlerde rastlanmaktadır.

> "Ben sunumu ve hürmetimi sana ey ateş... Ey Ahura Mazda'nın oğlu sana sunuyorum... Kurtuluş ancak sana doğru şekilde tapanın olacaktır... Sen doğru şekilde emredilen odunlarla beslenmelisin... Ey ateş ey Ahura Mazda'nın oğlu bana lütfunu... nasip et."[39], "Biz doğru şekilde mahveden Sraoşa'ya... Mazda'nın ilk yarattığına... Zerdüşt Spitaman'a beş Gatha'yı doğru şekilde bildirene... Sunuda bulunuruz"[40], "Biz Ahura'nın eşine sunuda bulunuruz... Sen ey Ahura'nın eşi, ey en iyi suların hanımefendisi bana

---

[37] YH. 39.01-05.

[38] YH 38.1-5; Ahura Mazda'nın kızı Armaiti YG. 45.04; Skjærvø, "Ahura Mazda, Armaiti, Heaven and Earth in the Old Avesta", ss. 399-400; Hintze, "On the Literary Structure of the Older Avesta", s. 46; Kellens, *Essays*, ss. 55-56. Aynca bu çalışmanın birinci bölümündeki "Ameşa Spentalann Varlığı Meselesi" başlığına bakılabilir.

[39] Y. 52.01-04.

[40] Y. 57.01-08.

> en iyi varoluşu vermelisin... Biz sulara, Vourukasa denizine ve bütün sulara sunuda bulunuruz..."[41]

Bu pasajlarda da görüldüğü üzere Gatha sonrası metinlerin, kadim geleneğin izlerini taşıdığı ve Ahura Mazda dışındaki varlıkların da tapınma ve tazim eylemine muhatap kılındığı görülmektedir. Bu eylemlerin ilk defa Zerdüşt tarafından yapıldığının zikredilmesi ve Ahura Mazda kavramıyla ilişkilendirilmesi, aynı zamanda bu metinlerin güvenirliliğini sağlamlaştırma çabasının tezahürü gibidir. Bu pasajlar yegâne sayılabilecek bir tanrı tasavvurundan güçlerini paylaşan ve giderek pasifleşen bir tanrı portresine geçişin ilk işaretlerini vermektedir.

Yedi Bölümlü Yesna'nın, Gatha teolojisinden ayrılan bir diğer önemli noktası ise tapınma fiili olarak "yazamaide/biz taparız" ifadesine yer vermesidir. İlginç bir şekilde Zerdüşt'e değinmeyen ve birinci çoğul şahıs kullanan metin, onun ferdi söyleminden farklı bir algı geliştirmektedir. İlk defa Yedi Bölümlü Yesna'da geçen bu tapınma ifadesi, aynı zamanda yeni bir algılamanın geliştiğini göstermektedir. Daha önce de değindiğimiz üzere "tapınmak" ve "sunmak" anlamına gelen "Yaj-/Yaz-" fiili, Yesna kelimesinin kökenini teşkil etmektedir. Veda edebiyatındaki "yajamaide/kurban sunmak" ile Avestaca "yazamaide/sunmak ve tapınmak" arasındaki dilbilimsel benzerliği de köken birliğine delil olarak sunan kimi araştırıcılar, bu benzerliğin tanrı tasavvuru bağlamında da gerçekleştiğini ve dolayısıyla Zerdüşt'ün içinde bulunduğu kadim geleneği yeniden yorumladığı kanaatindedirler[42]. Aslında Zerdüşt sonrasına tarihlenen bu teolojik algı, İran ve Hint olmak üzere iki edebiyat havzası arasındaki sıkı ilişkinin Zerdüşt sonrasında kendisini yeniden gösterdiğinin ve Zerdüşt'ün öğretisine yeni-

---

[41] 68.01-06.

[42] Hintze, "On the Literary Structure of the Older Avesta", s. 31; Hintze, *A Zoroastrian Liturgy*, ss. 156-162; Boyce, *Zoroastrianism*, ss. 91-94; Witzel, "Autochthonous Aryans?", s. 9, 34; A.W. Jackson, *Avesta Reader; Easier Texts, Notes, and Vocabulary*, Stuttgart, Kholhammer 1893, s. 89; L. H. Gray, "Yasna LVII: An Essay in Text-Reconstruction", *JAOS*, 58/2, 1938, ss. 314-320.

den şekil verildiğinin delilidir. Zira Zerdüşt, Gatha metninde "yazamaide" ifadesine yer vermemektedir. Dolayısıyla Avesta ilahiyatının ilk kitabına bu fiilden türeyen Yesna adının verilmesi de, Zerdüşt sonrası arzulanan teolojik dönüşümün bir tezahürü mesabesinde olup Zerdüşt'ün Gatha çerçevesinde kurmaya çalıştığı kurgunun göz ardı edildiğine işaret etmektedir. Bu durum ise kendisini bu tapınma ve kurban sunumu eyleminin ifade edildiği fiilin nesnelerinde göstermektedir.

> "Biz Ahura Mazda'ya, sığırı/yaşayan alemi; suları, bütün bitkileri, yıldızları ve dünyayı var edene ve ...Aşaya ve... taparız (yazamaide)... ona bütün bedenimizle taparız. Biz erkek kadın kutsal olan bütün insanların Fravaşi'lerine, ...Ameşa Spenta'lara, ...Vohu Manah'a, Kşatra'ya, Armaiti'ye ...Daena'ya taparız..."[43]

Görüleceği gibi burada Ahura Mazda dışında başta Ameşa Spenta'lar olmak üzere birçok varlığa tapınmaktan veya onlara sunuda bulunmaktan bahsedilmektedir. Hâlbuki Gatha bu fiile yer vermemektedir. Dolayısıyla "yazamaide" kavramsallaştırması sadece tapınma terimini değil onun muhatap kılındığı tapılası varlıkları da içermekte ve Zerdüşt'ün Gatha metinlerinde işlemediği yeni bir teolojinin anahtar kavramı haline gelmektedir.

Yesna'nın Yedi Bölümlü Yesna dışındaki kısımlarında da "yazamaide" kavramsal çerçevesinin kullanıldığı görülmektedir. Buradan hareketle Zerdüşt'ün öğretisini takip edenler için yeni bir kavram ortaya çıkmaktadır. Yaz- fiilinden türeyen kurban ve tapınma anlamlarına gelen "Yesna", Mazda kavramıyla birleştirilmiştir. Böylelikle Mazdayesna/Mazdatapıcısı konseptine ulaşılmıştır. Gatha metinlerinde görmediğimiz bu yeni yaklaşım bundan sonraki Avesta ilahiyatında kullanılmaya başlanmıştır. Hatta Mecusi amentüsü (Fravarane) sayılan Yesna pasajı da bu ifadeyi temel hareket noktası olarak ele almaktadır.

---

[43] YH. 37.01-05.

> "...Ben bizzat Zerdüşt'ün bir takipçisi, bir Mazdatapıcısı/mazdayesno, Div'lere karşı olan biri, Ahura'nın öğretilerinin takipçisi, Ameşa Spenta'ların övücüsü ve tapıcısı/kurban sunucusu olduğumu ikrar ediyorum..."[44], "Biz Ahura Mazda'ya taparız... En büyük Yazata olana... iyi varlıkların yaratıcısına taparız."[45]

Bu amentü aynı zamanda Ahura Mazda dışındaki varlıkların tapınılmaya layık olmalarını kötü karakterli Div karşıtı söylemle aktarmaktadır. Bu bağlamda Mazda tapıcısını diğerlerinden ayıran en önemli unsur, Mazda'ya tapmasının yanı sıra onun, iyilerin düşmanı olarak tanımlanan Div'lerin ve yardımcılarının karşısında olmasıdır. Bu karşı olma haline yapılan vurgu Yesna metni boyunca sürüp gitmektedir. Bu duruma iman akidesinden örnek verilebilir:

> "Ben verecek iyi bir şeyi olmayan, sunularından düzenin çıkmadığı yalanla malum... Div'lerin korumasından ve otoritesine bağlı olmaktan tövbe ederim, ...onların düşüncelerine, sözlerine ve eylemlerine tabi değilim... ve bizzat kendim her ne koşulda olursa olsun, Zerdüşt'ün buyruğuna göre Mazda tapıcısı olacağım, Zerdüşt'ün Div'lerden ve onların korumasından yüz çevirmesi gibi, ben de yüz çevireceğim."[46]

Bu yeni Mazdatapıcılığı algısı, Yesna metnine ve sonraki Avesta ilahiyatına hâkimdir. Bu noktada iyi-kötü karşıtlığına dayalı bir ikili yapının yavaş yavaş gelişmeye başladığı öngörülebilir. Aynı zamanda Mazdayesna kavramı Mecusiliğin Zerdüşt sonrası adı haline gelmektedir. Özellikle Sasani döneminde Mazdayesna kavramı, bu dini ve inananlarını tanımlamak için kullanılmakta ve günümüzde de Zerdüşti/Zoroastrian kelimesine karşın yaygınlaştırılmaya çalışılmaktadır[47].

---

[44] Y.12.01; Mecusi iman açıklaması için bu bölümün tamamına bakılabilir.

[45] Y. 16.1.

[46] Y.12.04-06.

[47] Skjærvø, *Zoroastrian Texts*, (Elamite and Aramaic Texts from Persepolis *PF1942*), s. 166; Boyce, *Zoroastrians*, ss. 35-36; Masani, *Religion of Good Life*, s. 34, 124; M. Stausberg, "Para-Zoroastrianisms" ed. J. Hinnells, *Parsis in India and Diaspora*, New York, Routledge, 2008, ss. 245-252; Oşidari, *Danişname-i Mazdayesna*, s. 434.

Zerdüşt sonrası Ahura Mazda kavramının ne şekilde değiştiğini ve sahip olduğu yeni çerçevenin özelliklerini görmek için Yeni Avesta metinlerinden Yeşтler kitabının başında Ohrmazd'a yani Ahura Mazda'ya ithaf edilen bölümü incelemek gerekmektedir. Metinde Ahura Mazda başlangıçta maddi dünyanın yaratıcısı olarak tasvir edilmektedir. Zerdüşt açıkça Divlere ve takipçileri olan kötü insanlara üstün gelmenin yollarını Ahura Mazda'dan isteyen biri olarak zikredilmektedir. Dolayısıyla alt ilahi unsurlar olsalar da, Divlerin teolojik bağlamda Ahura Mazda'nın ve iyi varlıkların düşmanı oldukları ve sürekli bir tehdit altında olan Zerdüşt ve taraftarlarının kurtuluşa götürecek dua ifadelerine ihtiyaç duymaları söz konusu edilmektedir.

> "Sonra Zerdüşt dedi ki; bana açıkla, ey adil Ahura Mazda, en büyük, en güzel, en cesur, en muzaffer, en şifa verici ve Divlerin düşmanlığına ve kötü insanlara üstün gelecek en iyi ismini. Böylelikle bütün Divlere ve kötü insanlara üstün geleyim... Ahura Mazda dedi ki: ben ilk olarak yakarılmaya layık olan olarak çağrılırım ey Aşa Zerdüşt, ikinci olarak Çoban, üçüncü olarak yaratmaya kadir olan, dördüncü olarak Aşa Vahişta... Ondokuzuncu olarak yaratıcı ve yirminci olarak Mazda diye çağrılırım. [48] "Ben koruyucu ve yaratıcı, ben koruyucu ve bilen ve ben ruh ve en cömertim. Ben şifa veren diye, en iyi şifa veren diye çağrılırım. Ben Aşavan, en yüce Aşavan, efendi, bilge, Aşa Vahişta... gözetleyen, izleyen, egemen ve koruyan... olarak çağrılırım[49].

Yukarıda da görüldüğü üzere, ilginç bir şekilde Zerdüşt, bu üstün gelme eylemi esnasında ihtiyaç duyulan Ahura Mazda'nın isimlerinin ne olduğunu sormaktadır. Ahura Mazda ise ona birçok isminin olduğunu söyleyerek bunları sıralamaya başlamaktadır. Bu isimler arasında Ahura Mazda'nın yaratıcı, idame ettirici ve yönetici olduğunu gösterenlerin yanı sıra Ahura Mazda'dan ayrı ilahi varlıklar belirecek Ameşalar (örneğin Aşa'yı) gibi unsurları da saymaktadır. Aynı zamanda kendisinin maddi dünya üzerinde aktif bir role sahip olduğunu ima

---

[48] YT.1. 05-08.
[49] YT. 1.12-13.

eden "gözetleyen, egemen olan, koruyup kollayan" gibi sıfatları kullanmaktadır[50]. Bu noktada basit seviyede Gatha'da yaratıcı olarak adlandırılan Ahura Mazda için yeni isimler ihdas edilmektedir. Bunun ötesinde metin, Zerdüşt ve Ahura Mazda arasında bir diyalog şeklinde sunularak Gatha'daki anlatım yapısına ve dinin merkez unsurlarına telmihle meşru bir zemine yerleştirilmektedir.

Ahura Mazda burada ilk defa bu isimlerin önemli olduğunu, onların ezberlenmesini ve sabah akşam tekrar edilmesini istemektedir. Bu bağlamda dünyada gerçekleştiği varsayılan iyi-kötü çatışmasında aktif bir role sahip olduğunu ve aynı zamanda da taraftarlarının sürekli onu yüceltmeleri gerektiğine vurgu yapmaktadır. Sadece yaratıcı olmayan bu yeni tanrı konsepti, mevcut dünya düzeninde iyi ve kötü arasında öngörülen savaşın başat aktörü olarak belirmektedir. Hatta bu karşıtlık durumu için kendisinin zıddı addedilecek Angra Mainyu'yu da zikretmekte ve bunun karşısında kendisinden, Ameşalardan ve ilk defa saf nehir olarak tasvir ettiği Anahita tanrısallığından bahsetmektedir[51].

Bu metinler adeta kötülüğü ortadan kaldırmada tek başına yetersiz kalan bir Ahura Mazda portresi de çizmektedir. Öyle ki Ahura Mazda kötülükle mücadelede Zerdüşt'ün hiç de bahse konu etmediği kadim ilahi figürlerden, örneğin Vayu'dan[52] yardım dilemektedir. Böylelikle politeist karakter arz eden bir diyalektiğin gerekliliği ima edilerek eski ilahi figürlerin yeniden metne ve dolayısıyla dine girmesine

---

[50] YT. 1. 07-09, 12-15.

[51] YT.1.16-23.

[52] Vayu, Avesta ilahiyatında rüzgâr, nefes ve atmosferle özdeşleştirilen bir Yazatadır. Gökle yer arasındaki her şeyin tanrısı olarak tasvir edilen bu tanrısal figür, evrenin soluğu olarak da anılmaktadır. Veda edebiyatında da önemli bir yeri olan ve boşluğun, havanın tanrısı olarak bilinen Vayu bin gözü olan ve İndra ile ilişkili görülen bir figürdür. Avesta ilahiyatında ise Div karakterli varlıkların yok edilmesi noktasında kendisinden mitolojik kahramanların yakardığı ve sunuda bulunduğu bir tanrısal kişiliktir. Vayu'ya Yeşt metni içerisindeki Ram Yeşt (15. Yeşt) ithaf edilmiştir. RV. VIII.52, VIII.64 bölümler, RV. I. 23. 3; YT. 15.23-24; Srinivasan "Vedic Rudra-Siva", s. 548; Malandra, *Ancient Iranian Religion*, ss. 97-102; Oşidari, *Danişname-i Mazdayesna*, s. 463.

yol açılmaktadır. Bu durum kendisini, düalist bir yapı arz eden ve kötülüğe karşı uyulması gereken kuralları ifade eden Vendidad metninde ve Yeşt kitabında açıkça göstermektedir.

> "Zerdüşt sordu: ey bu dünyayı yaratan Ahura Mazda... Dünyayı nasıl yalandan ve kötülük işleyen Angra Mainyu'dan kurtarabilirim?... Ahura Mazda cevap verdi: ey Zerdüşt, Mazda'nın iyi yasasını yakar/yardıma çağır, yedi bölgeye hâkim olan Ameşa Spenta'ları çağır, egemen cenneti, sınırsız zamanı/Zrvanahe akaranahe ve Vayu'yu çağır..., benim Fravaşimi çağır ey Zerdüşt!"[53] "biz Vayu'ya taparız/yazamaide, ondan yardım dileriz.... Ahura Mazda onun lütfunu isteyerek şöyle dedi: Angra Mainyu'nun yarattığını mahvetmeyi bana nasip et ey Vayu... Vayu, Ahura Mazda'nın isteğini kabul etti... Biz Vayu'ya taparız ki o Spenta Mainyu'ya sahiptir..."[54]

Buradan da anlaşılacağı üzere, Avesta ilahiyatı içerisinde Ahura Mazda kötülük karşısında yardım istenecek yegâne varlık olarak kendisini göstermek yerine, başta Ameşalar olmak üzere, birçok yeni kavramdan söz etmektedir. Dolayısıyla kötülüğün temsilcileri Angra Mainyu ve Div'lere karşı aynı şekilde iyi varlıklardan oluşan bir gruptan bahsedilmesi, Avesta ilahiyatının iki karşıt grup arasındaki çekişmeyi anlattığına delil olsa da bu durum iki unsura dayalı bir düalizmden çok politeist bir algıyı yansıtmaktadır. Öyle ki Ahura Mazda Avesta külliyatının birçok yerinde, yarattığı varlıklardan yardım isteyen adeta aciz bir tanrı portresi çizmektedir. Özellikle Yeşt'lerle birlikte panteona giren tanrısal varlıkların Ahura Mazda'nın tek başına sahip olduğu güçleri paylaştığı görünmektedir. Hatta Ahura Mazda bu ilahi unsurlara ibadet edilmesini teşvik etmektedir. Dolayısıyla düalizm'in bir tarafında bütün iyi güçleri elinde barındıran tanrısal bir figür algısına ulaşmak mümkün değildir.

> "Ahura Mazda, Spitamad Zerdüşt'e dedi ki; ben geniş otlakları tedarik eden Mitrayı yarattım, ey Spitamad ben onu kendim Ahura

---

[53] VD. 19.11-15. Bu bölüm Zerdüşt'ün kötülükle mücadelesi.

[54] YT. 15.03.

> Mazda kadar ibadet edilmeye ve övülmeye layık kıldım."[55] "Ahura Mazda Spitamad Zerdüşt'e dedi ki: benim için Anahita'ya tapın..."[56] "Biz Vayu'ya taparız/yazamaide, ondan yardım dileriz.... Ahura Mazda onun lütfunu isteyerek şöyle dedi: Angra Mainyu'nun âlemini mahvetmeyi bana nasip et ey Vayu..."[57]

Buradaki metinlerde de görüldüğü üzere, Ahura Mazda'nın yegâne tanrı olduğuna yahut düalitenin iki kutbundan birisi olduğuna dair herhangi bir ima söz konusu değildir. Aksine, kendisine eş olabilecek varlıklardan söz ederek bir takım ulûhiyetlere yer vermektedir.

Yeştleri ilginç kılan bir diğer özellik ise, Ahura Mazda'yı tanrısal bir varlık olmaktan öte mitolojik öyküleri Zerdüşt'e anlatan bir hikâyeci konumuna indirgemesidir. Yeştlerde sözü edilen bütün hikâyeler de Ahura Mazda'dan asla söz etmemektedir. Kendisine Yeşt'in atfedildiği tanrısal varlıklara, Zerdüşt ve anlatıdaki kahramanlar tazim ve sunuda bulunmaktadırlar[58].

> "Ahura Mazda Zerdüşt Spitamad'a söyledi...."[59], "Zerdüşt, Ahura Mazda'ya sordu..."[60]

Bu cümleyle başlayan Yeşt metinleri, Ahura Mazda ve Zerdüşt figürlerini kendilerine dayanak yaparak kadim İran geleneğindeki ilahi varlıklarına yer vermektedir. Başka bir ifadeyle kadim tanrısal figürler Ahura Mazda ve Zerdüşt'le ilişkilendirilerek metne dâhil olmaktadırlar. Bu durum hem kadim geleneğin oldukça güçlü ilahi varlıklara sahip olduğunu ama aynı zamanda Zerdüşt ve öğretisinin oldukça geniş bir nüfuza sahip olduğunu göstermektedir. Zira Yeşt metinlerinde söz konusu olan varlıklar hayatiyetlerini bu yeni gelenek içerisinde Zerdüşt ve Ahura Mazda'yla anılarak sürdürebilmişlerdir.

---

[55] YT.10.1.
[56] YT. 5.01.
[57] YT. 15.03.
[58] Aban Yeşt (5) ve Ferverdin Yeşt (13) metinlerine bakılabilir.
[59] YT. 8.01; YT.5.01; YT.13.01.
[60] YT. 1.01.

Burada üzerinde durulması gereken bir başka husus, Yeni Avesta ilahiyatında Spenta Mainyu ile Ahura Mazda ilişkisidir. Gatha'da açıklığa kavuşmayan İkiz ruh meselesinde Avesta ilahiyatı da birbirinden farklı tanımlamalar getirmektedir. Bu tanımlamaların tartışma noktası, yaratma fiilinin kime ait olduğudur. Avesta ilahiyatı özellikle yaratma fiilinde Spenta Mainyu ve Angra Mainyu olmak üzere Gatha'daki ikiz ruh metaforuna atıfta bulunmaktadır. Buna şu metinler örnek verilebilir.

> "... İkiz ruh, hayat veren Spenta Mainyu ve kötü olan Angra Mainyu, yaratıklarını yerleştirdiler..."[61], "... Spenta Mainyu ve Angra Mainyu dünyayı yarattıklarına..."[62], "... Ey Zerdüşt benim adım Vayu çünkü ben Spenta Mainyu'nun yarattığı dünyayla Angra Mainyu'nun dünyası arasında gider gelirim.."[63], "... Spenta Mainyu'nun yaratıkları arasında geceden sabaha kadar gidip Angra Mainyu'nun binlerce yaratığını öldüren hangisi?..."[64]

İkiz ruhun Gatha metinlerinde hayatı ve ölümü yarattığına dair muğlak ifade, bu yeni teoloji ışığında açığa çıkmakta ve bu iki varlığa açıkça yaratma gücü tahsis edilmektedir. Bu ise yaratıcı olan Ahura Mazda'nın bu yetisinin elinden alınmasına yol açmıştır. Dolayısıyla Avesta ilahiyatı iyi karakterli varlıklara yönelik yaratılışı Spenta Mainyu'ya ve kötüleriyse Angra Mainyu'ya atfetmektedir. Bu durum da Ahura Mazda'nın konumunu belirsizleşmektedir. Ancak Avesta ilahiyatı Spenta Mainyu ile Ahura Mazda kavramını birarada görmeye meyilli olma durumunu bir nebze olsun açığa kavuşturmaktadır.

> "...Kesinlikle bütün tapınmamı Ahura Mazda'ya, yaratıcı olana, ...en kutsal ruha/Spentato Mainyu'ya yapacağım"[65],"Zerdüşt Ahura Mazda'ya sordu: Ey Ahura Mazda ey hayat veren Spenta Mainyu, ey Aşayla varlıklara beden veren..."[66]

---

[61] Y.57.17; YT. 11.12.
[62] YT. 13.76.
[63] YT. 15.43.
[64] VD. 13.01.
[65] Y. 1.01.
[66] Y.19.01.

Avesta ilahiyatının Gatha'da her şeyin yaratıcısı olan Ahura Mazda'yı Spenta Mainyu'yla ilişkilendirmesi, aynı zamanda yaratma fiilinde iyi ve kötü yaratılışa gitmesine yol açmıştır. Böylelikle Ahura Mazda mutlak yaratıcı ünvanını yitirmeye başlamış ve sadece iyi varlıkların yaratıcısı olmuştur. O, bu bağlamda Ameşaların, insanların, hayvanların, göklerin, suların, ağaçların, ışığın ve dünyanın yaratıcısı haline gelmiştir[67].

> "İyi ülkelerin ve toprakların ilkini ben, Ahura Mazda yarattım, orası Aryanem Vaejah/Aryanların Ülkesi ve Daitya nehriydi. Hemen ertesinde bütünüyle ölüm/yokluk olan Angra Mainyu geldi, karşı yaratma eylemi olarak kendi büyücülüğüyle nehirde bir yılan, ayrıca kışı ve Divleri yarattı..."[68]

Bu pasajda, daha önce tartıştığımız şekilde[69] Gatha metinlerinde Ahura Mazda'nın karşıtı olarak zikredilmeyen Angra Mainyu'nun artık Ahura Mazda'nın karşıtı haline geldiği anlaşılmaktadır. Bu açıdan Spenta Mainyu'nun da Ahura Mazda kavramıyla birlikte anılması, ikiz ruh meselesindeki hayat ve ölümü yaratma fiilinin sahiplerinin açığa çıkmasını sağlamıştır. Aynı zamanda Gatha'da Ahura Mazda'nın Spenta Mainyu'yu yaratmış olmasının da geçersiz kılındığı görünmektedir[70]. Ancak Avesta ilahiyatı Spenta Mainyu'yu Ahura Mazda'nın bir sıfatı yahut ismi olarak görmekle beraber, Ameşa Spenta'ları sayarken onların yedi adet olduğunu ifade etmekte ve Ahura Mazda'yı onların yaratıcısı olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla Aşa, Vohu Manah, Kşatra Vairya, Spenta Armaiti, Haurvatat ve Ameretat olarak bilinen altı Ameşaya, yedinci olarak Spenta Mainyu kavramının eklendiği aşikârdır. Bu ise Ahura Mazda ile Spenta Mainyu arasında ontolojik bir farkın olduğunu ima etmekte ve muğlaklığı tam anlamıyla gideremektedir.

---

[67] İyi varlıkların yaratıcısı Ahura Mazda Y.1.01-02, 12; 17.12; YH. 37.01; VD. 19.35.

[68] VD. 1.03.

[69] Gatha'da Angra Mainyu'nun nasıl algılandığı konusu "Gatha'da Kötülüğün Kaynağı ve Kötü Karakterli Varlıklar" başlığı altında işlenmiştir.

[70] Gatha'da Spenta Mainyu-Ahura Mazda ilişkisi YG. 30.05, 44.06-07, 45.06, 47.03. Bir önceki bölümdeki "Ahura ile Spenta" başlığına bakılabilir.

> "Biz Ameşa Spenta'ların güçlü ve iyi Fravaşi'lerine taparız... ki onlar düşüncede, kelamda ve eylemde yedi tanedirler. Onların babası ve komutanı yaratıcı Ahura Mazda'dır."[71]

Ahura Mazda'nın bu Yeşt'te söz konusu yedi Ameşanın yaratıcısı olarak zikredilmesi, Spenta Mainyu'nun da yaratılmış olmasını gerektirmektedir. Hâlbuki biraz önce zikredilen diğer Avesta metinlerinde bu varlık Ahura Mazda'nın bir ismi veya sıfatı mesabesinde görülmekte ve kötülük karşısında iyi varlıkların yaratıcısı olarak ifade edilmekteydi. Bu durum Avesta ilahiyatının Gatha metinlerinde açıklığa kavuşmayan bu meselenin tam olarak açıklığa kavuşturamadığını göstermektedir. Söz konusu mesele, iki unsura dayalı bir düalizm oluşturma peşinde olan Sasani dönemi teolojisinin somutlaştığı Pehlevi Metinler aracılığıyla açığa kavuşacaktır.

2. Ameşa Spentalar

Gatha metinlerinde Ameşa Spenta isimlendirmesine rastlanmamasına karşın, bu varlıklar Avesta ilahiyatında Ahura Mazda'nın en yakınındaki varlıklar olarak tasvir edilmektedir. Yedi Bölümlü Yesna'da bu kavram, Ahura Mazda'yla bir grup halinde ilişkilendirilen varlıklar için söz konusu edilmektedir. Bu yönüyle Gatha'da sahip olduğu anlam halesini yitiren ve Ameşa Spenta adıyla yeni bir anlayışla ele alınan Zerdüşt'ün teolojisinin temel unsurları sayılabilecek Aşa, Vohu Manah, Kşatra, Armaiti, Haurvatat ve Ameretat, kadim İran geleneğindeki ulûhiyetlerin Avesta ilahiyatına eklenmesiyle önemlerini büyük ölçüde kaybetmişlerdir. Avesta ilahiyatında ele alınan bu varlıklar, Zerdüşt'ün düşüncesindeki konumlarından koparılarak farklı bir çerçevede yeniden yorumlanmışlardır.

İlk defa Yedi Bölümlü Yesna'da, tapınma ve kurban sunumunu dile getiren "yazamaide" terimiyle bir arada kullanılan Ameşa Spenta[72] kavramının kökeni tartışmalıdır. Ameşa Spenta ifadesinin Zerdüşt'ten

---

[71] YT. 13.83.

[72] YH. 37.04-05; *Ferheng-i Vajehayi Avesta*, c. I, ss. 102-103.

önce varolduğunu düşünen kimi araştırıcılar, bu varlıkları Veda edebiyatı yahut yerel kültürler yoluyla açıklamaya isteklidirler[73]. Araştırıcıların böylesi bir çabaya iten ana neden, kavramın Avesta ilahiyatı içerisinde geçirdiği değişim ve başkalaşımın Zerdüşt'ün kendi düşüncesi için de geçerli görülmesidir. Hâlbuki birazdan ele alınacağı üzere Ameşalar Avesta ilahiyatında tapınılmaya layık varlıklar olarak kabul edilmektedir. Zerdüşt ise böylesi bir imada bulunmamakta ve "yazamaide/biz taparız" ifadesini Gatha'da söz konusu etmemektedir.

Teolojik değişimin başladığı Yedi Bölümlü Yesna metni, Ameşaları "yazamaide/biz taparız" anlayışı çerçevesinde tapılmaya değer varlıklar olarak addetmektedir. Gatha metinlerinde Ahura Mazda'yla ilişkili görülseler de onlara tapınmanın gerekliliğinden söz edilmemiştir. Bu yeni teolojik algıda ise Mazda tapıcılığı çerçevesinde mutlak anlamda bu varlıklara ulûhiyet atfedilmiş ve dolayısıyla da tazimde bulunulması istenmiştir. Bu ise, bir önceki bölümde de ele alındığı üzere, kimi araştırıcıların Ameşa kavramını Veda edebiyatıyla açıklamaya çalışmasının temel hareket noktasıdır.

> "Ritüel düzeninin kutsal efendisi Ahura Mazda'ya kurban sunarız, doğrulukla hükmeden Ameşa Spenta'lara kurban sunarız.."[74], "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." [75], "Böylelikle biz Geuş Urvan ve Geuş Taşan'a... kurban sunarız... Böylelikle biz ebediyen yaşayan ve ebediyen gelişen/iyiye giden/zenginleşen, öküzün yakınında makamları olan iyi eril ve dişil Ameşalara kurban sunarız."[76]

---

[73] Windfuhr, "Vohu Manah A Key to the Zoroastrian World-formula", ss. 274-278; Boyce, "Zoroaster the Priest", ss. 26-27; S. Kak, "Vedic Religion in Ancient Iraninan Religion of Zarathushtra", *ALB*, , vol. 67, 2003, ss. 50-51; Gray, *Iranian Religions*, ss. 16-19; Moulton, *Early Zoroastrianism*, ss. 98-100, 240; Pangborn, *Zoroastrianism*, ss. 18-20.

[74] YH. 35.01.

[75] YH. 37.04-05.

[76] YH. 39.01, 39.03; Y.4.4.

Bu metinde de görüldüğü üzere ilk defa söz konusu edilen Ameşa Spenta teriminin hangi varlıkları kapsayıp kapsamadığı sorusu net bir şekilde cevabını bulmuş değildir. Metinde kendilerine adak ve sunuda bulunulan Ameşa Spenta'ya Geuş Urvan ve Geuş Taşan gibi varlıkların da dâhil olduğu ima edilmektedir. Ancak Ameşaların kategorik bağlamda eril ve dişil şeklinde tasnif edildiği ve bir grup olarak bahse konu edildiği görülmektedir. Zira metnin ilerleyen cümlelerinde bu varlıkların ait olduğu bir aileden bahsedilmektedir[77]. Spenta Armaiti'nin Ahura Mazda'nın kızı olmasının zikredilmesi dışında, Gatha metinlerinde bu kavramlar için böylesi bir ilişkiye rastlanmaz. Bu durumun Gatha metinlerinde ayırıcı bir unsur olarak zikredilmemesine karşın, Avesta ilahiyatının şekillendiği bu yeni metinlerde bunun, belirtilen varlıklar için temel bir nitelik haline geldiği görülmektedir.

Kimi Batılı araştırıcılar ise bu metaforik aile örgütlenmesini Hıristiyan teslisinin unsurları arasındaki ilişkiyle açıklamaya çalışmaktadır. Örneğin Duchesne-Guillemin, Spenta Mainyu, Aşa ve Vohu Manah üçlüsünü buna misal vermektedir. Bu bağlamda Spenta Mainyu'nun insan için dünyayı yarattığını ikinci olarak Aşa'nın ideal yasa olduğunu ve kişinin eylemlerini bu ilkeye göre şekillendirdiğini aktarır. Son olarak Vohu Manah'ın tanrının adeta insanla muhatap olan veçhesi olarak gören Duchesne-Guillemin, onun insana doğruyu gösterdiğini kaydeder[78].

Parsi teolog Masani'ye göre Zerdüşt, Ahura Mazda ile Ameşa Spentalar ilişkisini açıklarken onları üstün varlık Ahura Mazda'dan ayrı meleksi varlıklar olarak saymamıştır. Aksine onların tanrının sıfatları yahut nitelikleri olarak gördüğünü ve bu niteliklerin tek varlıktaki çeşitliliği/farklılığı gösterdiğini ileri sürmüştür. Ona göre Ahura Mazda'nın yeni teolojik metinlerde bu soyut sıfatlara ibadet etmesini Zerdüşt'ten istemesinin nedeni de budur. Sonraki dönemlerde bu varlıkların daha bilinir hale geldikleri ve farklı durumların yaratıcıları ve ya-

---

[77] YH. 37.01, 39.04-05; Kellens, *Essays*, ss. 55-58; Zaehner, *The Dawn*, s. 63.

[78] Guillemin, *Hymns*, ss. 15-16; Moulton, *Early Zoroastrianism*, ss. 297-301; Hintze, *A Zoroastrian Liturgy*, ss. 207-209.

pıcıları olduklarını kabul eden Masani de Hıristiyan teolojisindeki teslisin unsurları arasındaki ilişkiyi örnek vererek bu karmaşık durumu açıklama yoluna gitmektedir. Benzer şekilde bir diğer Parsi teolog I. Taraporewala da bu varlıkların tanrının sıfatlarını ifade eden ölümsüz varlıklar olup, Zerdüşt'ün Gatha'da insan algısına uygun şekilde bunlardan söz ettiğini ifade etmektedir[79]. Diğer taraftan Gatha metinlerinde bu varlıkların Ahura Mazda tarafından yaratıldığı vurgusu dikkate alındığında sıfat-zat ilişkisine yönelik bu yaklaşımları kabul etmek güçleşmektedir[80]. Bunun da ötesinde Avesta teolojisi içerisinde ve sonrasındaki metinlerde bu varlıklar daha çok Ahura Mazda'dan ayrı, onun baş melekleri olarak düşünülmüştür.

İranlı Mecusiler, bu kavramı daha çok Ahura Mazda kavramından ayrı meleksi bir konumda algılamaktan yana tavır takınmaktadırlar. Yedi Bölümlü Yesna metinleriyle daha da açığa kavuştuğuna inanarak, Gatha'daki bu kavramların anlam zenginliğini kısıtlamaktadırlar. Bu bağlamda Mecusiler, Vohu Manah'ı dünyada hayvanların ve insan düşüncesinin koruyucusu, Aşa'yı ateşin ve insan bedeninin koruyucusu, Kşatra'yı dünyadaki madenlerin gözetleyicisi, Armaiti'yi yeryüzünün ve insanın hislerinin hamisi, Haurvatat'ı dünyadaki suların ve insanın vicdanının rehberi ve Ameretat'ı bitkilerin koruyucusu ve insan yaşamının hamisi olarak tarif etmektedirler. Gatha metinlerindeki bu kavramların sonraki Avesta ilahiyatında geniş şekilde tanımlandığını kabul etmektedirler[81]. Fakat Avesta edebiyatı bu varlıkları Ahura Mazda'dan ayrı görse de onları tapınılmaya layık varlıklar olarak zikretmektedir.

Ameşa Spenta kavramının ulûhiyeti anımsatacak bir bağlam içerisinde tapınmaya layık varlıkları içermesi, bir yönüyle iyi ve kötü güçler arasındaki çekişmenin de merkezinde bulunmaktadır. Bu karşıtlığın

---

[79] Masani, *Good Religion of Life*, ss. 64-71; Taraporewala, *Zoroastrian Philosophy*, s. 2.

[80] Kşatriya'yı, Armaiti ve Vohu Manah'ı yaratan Ahura Mazda. YG. 44.03-07.

[81] Mihrin, *Din-i Mazda-i*, s. 22; Mehr, *Felsefe-i Zertoşt*, ss. 13-16; Cafer, *Din-i Behi*, ss. 134-143; Avrang, *Yektaperesti*, ss. 176-179; Haşim Rezi, *Zertoşt ve Talim-i U*, ss. 92-95.

en belirgin tarzda işlendiği Aşa kavramı, doğruluğu ve düzeni ifade ederken onun karşısında kötü düzen, yanlış ve aldatıcı olan Druj kavramı yerleştirilmektedir. Bu ise insanın içinde yaşadığı dünyanın düzeninin ne şekilde gerçekleşmesi gerektiğiyle bire bir ilişkilidir. İnsanın bu ikilem içerisinde tavrını ortaya koymasının en açık yolu, tapınma ve kurban sunumudur. Bu durum Gatha metinlerindeki muğlaklığın aksine, iyi ve kötü düalitesine bağlı tanrısallıkların ve özelde ise Ameşaların bir karşıtlık içerisinde verilmesini açıklamaktadır[82]. Biraz önce verilen Yedi Bölümlü Yesna metninde de Zerdüşt'ün dilinden bu varlıklar için kurban sunma eyleminin telkin edilmesi, Ahura Mazda dışında bir grup tanrısal figürün yavaş yavaş oluşmaya başladığını göstermektedir.

Yedi Bölümlü Yesna metninde Ameşa adının kapsadığı varlıklar konusunda bir muğlaklık olsa da, Yeştlerde bu kavramın hangi varlıkları kastettiği açıkça zikredilmektedir. Ancak burada çözülmeyen husus ise bu varlıkların sayısıyla ilgilidir. Zira Avesta ilahiyatında, özellikle Yeşt metinlerinde bir yerde Ameşa olarak altı varlıktan bahsedilirken, Spenta Mainyu'ya yer verilmemektedir. Ancak aynı metinler Ameşa Spenta'ların sayısının yedi olduğunu ve onların yaratıcısının Ahura Mazda olduğunu zikrederek çelişkili bir durumu ortaya koymaktadır. Bu ise aynı zamanda Ahura Mazda'yla Spenta Mainyu arasındaki ilişkiyi muğlaklaştırmaktadır[83]. Vendidad metnindeki yaratma öyküsünde Ahura Mazda'nın yaratma eylemine karşılık veren varlığın Angra Mainyu olması, Spenta Mainyu ile Ahura Mazda'nın bu yeni teolojide birarada görüldüğünü ima etse de soruna dair müphem durum Avesta ilahiyatı içerisinde devam etmektedir.

Avesta edebiyatı bu varlıklara tapınma eylemini detaylı olarak ele almaktadır. Ahura Mazda'nın bizzat kendisi, Zerdüşt'ten Ameşalara tazimde ve takdimde bulunmasını istemektedir. Avesta ilahiyatının temel karakteristiği olan Ahura Mazda dışındaki varlıklara tapınma ey-

---

[82] Kellens, *Essays*, ss. 101-102; 109-111; Windfuhr, "Vohu Manah A Key to the Zoroastrian World-formula", s. 274.

[83] Ameşaların yedi tane olduğu ve yaratıcısının Ahura Mazda olduğu YT. 13.83; Ameşaların Ahura Mazda tarafından sayılması ve altı Ameşa sayması YT.1.22-25.

lemi, Ameşalardan tapınılmaya değer varlıklar olarak kabul edilen Yazatalara kadar genişlemektedir[84]. Bu varlıklara tazim şu ifadelerde somut olarak görülmektedir:

> "Ey Zerdüşt Mazda'nın iyi yasasını yakar/yardıma çağır, yedi bölgeye hâkim olan Ameşa Spenta'ları yardıma çağır..."[85], "Biz Ameşa Spenta'lara taparız... Biz bol rızık veren aziz Ahura Mazda'ya taparız... Vohu Manah benim evimdedir ey Zerdüşt, Aşa Vahişta benim evimdedir ey Zerdüşt, Kşatra Spenta benim evimdedir ey Zerdüşt, Armaiti benim evimdedir ey Zerdüşt, Haurvatat ve Ameretat benim evimdedir."[86]

Ameşa Spentaların tapınılmaya layık görülmesi bağlamında Ahura Mazda'nın kendi evinde olmalarından söz edilmektedir. Buradaki ev mecazından hareketle Ameşaların Ahura Mazda'nın yaratma eylemine matuf yön ve çehreleri olduğu iddia edilebilir. Ancak Yeşt'lerde Ahura Mazda ile bu varlıklar arasındaki ilişki şu şekilde ele alınmaktadır.

> "Biz ... Ahurik Ameşa Spenta'lara, doğru ve tehlikeden uzak olanlara taparız. Yedisi aynı akılda, aynı kelamda, aynı eylemdedir ve aynı babanın dırlar ki; o yaratıcı Ahura Mazda'dır."[87], "...Ameşalara sahip olan Ahura Mazda'ya taparız... Ki onlar yaratıcı, biçim verici, yapıcı, gözetici ve Ahura Mazda'ya ait varlıkları koruyucu ve kollayıcısıdırlar... Hatta Ahura Mazda'nın iradesiyle hayatı mükemmel yaparlar..."[88]

Bu ifadeler hem Ahura Mazda'nın sıfatları olabilme ve hem de ona en yakın olan varlıkları olabilme ihtimalini içinde barındırmaktadır. Bu müphem durumu Yeşt kitabının ilk kısmı olan Ohrmazd Yeşt açığa kavuşturmaktadır. Burada Ahura Mazda bu varlıkların bizzat yaratıcısı olarak tasvir edilmektedir.

---

[84] YT. 10. 92.

[85] VD. 19.11-15. Bu bölüm Zerdüşt'ün kötülükle mücadelesini aktarmaktadır.

[86] YT.1.22-25.

[87] YT. 13.82-83.

[88] YT. 19.17-18.

> "İşte benim yarattığım varlık, Vohu Manah ey Zerdüşt, ...yarattığım varlık Aşa Vahişta... Yarattığım varlık Kşatra Vairya... Yarattığım varlık Spenta Armaiti... Bedenlerinden kurtulan kutsal kimselerin ödülü olan Haurvatat ve Ameretat benim yarattığım varlıklardır ey Zerdüşt."[89]

Bu noktada Ahura Mazda kavramından mutlak anlamda ayrılan Ameşa Spentalar bu yeni ilahiyat çerçevesinde Ahura'nın yarattığı her şeyin koruyucusu ve kollayıcısı varlıklar seviyesine indirgenmektedir. Hâlbuki Gatha metinlerinde yaratılmış bir varlık olmasının yanı sıra bizzat Ahura Mazda için bir sıfat olma ihtimalinden de söz edilmekteydi[90]. Dolayısıyla Avesta ilahiyatı bu kavramları Ahura Mazda'dan ayırmaktadır. Bu durum Ameşaların yeryüzündeki temel unsurların koruyucusu bağlamında zaman zaman somutlaştırılmalarına yol açmaktadır. Bu açıdan Ameşalar hem maddi bir kavramla ilişkili görülmekte hem de bununla ilgili soyut kavramla anılmaktadırlar.

> "Biz ...Ahura Mazda'ya kurban sunarız/yazamaide. Biz ... Ameşa Spenta'lara kurban sunarız. Biz Ameşa Spenta Vohu Manah'a, barışa, ...Mazda'nın yarattığı cennetteki hikmete kurban sunarız. Biz Ameşa Spenta Aşa Vahişta'ya; en adil olana kurban sunarız. Biz Kşatra Vairya'ya; metallere kurban sunarız. Biz Spenta Armaitiye.... Haurvatat'a; mevsimlerin zenginliğine, kutsallığın ustalarına ve Ameretat'a; sürüler verene... kurban sunarız."[91]

Ameşalara yakarmanın zikredildiği Yeşt kitabındaki Heptan Yeşt metninin bu pasajları, bu kavramların soyut ve somut varlıklarla ilişkilendirildiğini göstermektedir. Aynı zamanda Ameşaların maddi ve manevi durumlarla irtibatlandırılarak kötülük ve kötüler karşısında dünyada bir şekilde aktif bir güç olmalarını da ima etmektedir. Bu bağlamda Ameşalar Angra Mainyu ve onun yarattığı Div karakterli varlıklarla savaşmaktadırlar. Zaten metinlerde istenen tapınma eyleminin gerekçelerinden biri de budur.

---

[89] YT. 1. 25.

[90] YG. 48.06. YG. 43.04 YG. 34.11.

[91] YT. 2.06-08.

> "Angra Mainyu iyi kutsallığın yaratılışına saldırdığında, Vohu Manah ve Âtar ile karşılaştı. Onlar zalim Angra Mainyu'nun fesadını yerle bir ettiler..."[92], "Aka Manah öldürür, fakat Vohu Manah onu yok edecektir. Kötülüğün dünyası öldürür, ama Aşa'nın/hakikatin kelamı onu yok edecektir. Haurvatat ve Ameretat açlığı ve susuzluğu, aç şeytanı ve susuz şeytanı yok edecek. Kötülük işleyen Angra Mainyu boyun eğer, kaçar ve güçsüzleşir."[93]

Bu ve benzeri metinler Angra Mainyu ve kötü karakterli varlıkları ile Ahura Mazda ve iyi varlıkları arasında süregiden bir savaşın varlığından bahsetmektedir. Bu çerçevede Avesta ilahiyatı ilk defa bu iki grup arasındaki durumu açıklamakta ve karşıtların kimler olduğunu açık bir dille ifade etmektedir. Böylelikle Gatha metinlerinde söz konusu olmayan bu karşı yaratıklar Ahura Mazda ve Angra Mainyu çevresinde ele alınmaya başlanmıştır.

> "Geniş otlakların sahibi Mitra'ya... Aşa Vahişta'ya ve Ahura Mazda'nın oğlu olan Ateşe... Ahura Mazda yarattığı sulara, Apam Napat'a... kurban sunarız..."[94], "Ahura Mazda cevap verdi:.. Angra Mainyu'yu bu evden, bu kasabadan bu ülkeden ölümle kirlenen kişinin ve kadının bedeninden.... Bu kutsal dünyanın tamamından kovacağım... İndra'yı, Saurva'yı ....Taurvi ve Zairi'yi kovacağım"[95], "...ölümcül Angra Mainyu, Divler Divi; ki o Divler İndra, Saurva... Taurvi, Zairi..."[96], " Vohu Manah ve Aka Manah birbiriyle savaştı..."[97].

Bu pasajlara bakıldığında Ameşa Spentalar dışında başka varlıkların da Ahura Mazda'yla ilişkide olduğu görülmektedir. Aynı zamanda Angra Mainyu için de kötü karakterli varlıklara yer verilmektedir. Gatha metinlerinde hiçbir şekilde geçmeyen yeni kavramlara yer ve-

---

[92] YT. 13.77-78.
[93] YT. 19.96.
[94] YT. 2. 04.
[95] VD. 10.08-10.
[96] VD. 19.43-44
[97] YT. 19.46.

rilmesi ve Angra Mainyu'nun Gatha metinlerinin aksine Divlerin kaynağı olması, Avesta ilahiyatını bu noktada Gatha metinlerinden ayıran en önemli hususlardandır. Zira Zerdüşt Gatha'da Div'leri köken olarak Aka Manah'la ilişkilendirmektedir[98].

Avesta ilahiyatında Ahura Mazda'nın yarattığı daha çok meleksi varlıklar statüsünde kabul edilebilecek Ameşa Spentalar iyi ve kötü arasındaki savaş hali bağlamında insanın yaşamında etkilidirler. Bu açıdan, örneğin Vohu Manah, hikmetin bekçisi olarak Zerdüşt'e ve din adamlarına ilahi bilginin verilmesinden sorumlu görülmektedir. Zerdüşt'ün yardımına koşan ve kötü güçler karşısında insanın yanında olan bir varlık olarak tasvir edilen Vohu Manah, mutlak son geldiğinde Aka Manah'ı yok edendir. Aynı zamanda Gatha metinlerinde Geuş Urvan ile ilişkili görülen ve ona yardımcı olarak Zerdüşt'ün verilmesini sağlayan Vohu Manah'ın bu bağlamda hayvanların koruyucusu olduğu kabul edilmektedir[99]. Aşa Vahişta[100], Kşatra Vaiŗya[101], Spenta Armaiti[102], Haurvatat ve Ameretat[103] ile ilgili benzer tanımla-

---

98 YG. 32.03.

99 Geuş Urvan'a Zerdüşt'ün koruyucu olarak verilmesini sağlayan YG. 21.07-10; Hikmetin sağlayıcısı Vohu Manah Y. 22.25, 25.06; YT. 2.01, 24.41, VD. 4.45; Çağrıya cevap veren Vohu Manah Y. 36.04, 68.23; YT. 1.20; Eskatolojide etkin olan Vohu Manah YT. 19.96; Windfuhr, "Vohu Manah A Key to the Zoroastrian World-formula", ss. 302-303; Boyce, "Zoroaster The Priest", s. 26; Caferi, *Zertoşt ve Din-i Behi*, ss. 137-138.

100 Yalanın, hilenin ve zulmün karşıtı ve yok edicisi ve Zerdüşt'ün çağrısına yanıt veren Aşa YT. 3.03, 3.14-19; ebedi hayata götüren Aşanın yolu Y. 72.11, 40.02; Aşa'nın dünyada hâkim olmasına çalışan Zerdüşt ve Kavi Viştasp YT.13.88, 13.99, 19.93; Ruhsal iyileştirici Aşa YT.3.06; VD. 7.44; Âtar ile birlikte yakanlan Aşa Y. 1.04; Zerdüşt'ün Aşa'yla Angra mainyuyu yakması YT. 17.20.

101 Ahura Mazda'nın krallığı Y.41.02; Metallerle anılan Kşatra YT. 2.07, 10.25; VD. 9.10, 16.06.

102 Ahura Mazda'ya yaklaşmayla ilişkilendirilen Spenta Armaiti ve Zerdüşt'ün onu seçmesi Y. 12.02, 13.06, 39.05; onun yardımıyla zalimin zararının giderilmesi YT. 1.25; dünyanın dişil koruyucusu ve dünyanın kendisi Y. 16.10; YT. 13.03, 24.50; VD. 2.10, 2.14, 3.35.

103 Yılların ve mevsimlerin efendisi Haurvatat YT. 4. 00, Ahura Mazda'nın iyilerin refahı için yarattığı Haurvatat YT. 4.01; şeytanların yok edilmesi için yakanlan Haurvatat YT. 4.02; ölüm sonrası doğru insanların ödülü olan Haurvatat ve Ameretat YT.

malara rastlamak mümkündür. Dolayısıyla Ahura Mazda bu meleksi varlıklar yoluyla dünyaya müdahele eden bir konuma gelmektedir. Esasen Aşa'nın ateşle, Kşatra'nın hâkimiyetle, Armaiti'nin dünyayla, Haurvatat'ın sularla ve Ameretat'ın bitkilerle ilişkilendirilmesi bu müdahalenin boyutunu açıklar mahiyettedir. Bu durum aynı zamanda bu varlıklara tapınmanın gerekliliğine vurgu yapan pasajları da daha anlamlı hale getirmektedir.

Bununla birlikte Zerdüşt'ün kendi teolojisi içerisinde ortaya koymaya çalıştığı bu varlıklar, bu yeni ilahiyat içerisinde kendisine Gatha metinlerindeki gibi üstün bir konum bulamamıştır. Zira Ahura Mazda kavramıyla ilişkilendirilen Ameşalar, Avesta ilahiyatı içerisinde Yazatalardan, daha doğrusu Avesta ilahiyatının yeni tanrı konseptinden daha geriye indirgenmiştir. Bunun en somut örneği ise Ameşalara atfedilen Haptan Yeşt, Hurdad Yeşt, Bahman ve Ardibehişt Yeşt dışında, geriye kalan Yeşt bölümlerinin Zerdüşt'ün hiçbir şekilde bahse konu etmediği kadim geleneğin ilahi figürlerine, yani Yazatalara atfedilmesidir. Kşatriya, Spenta Armaiti ve Ameretat için herhangi bir Yeşt metninin söz konusu olmayışı, Ameşa kavramının değer kaybedişinin bir diğer göstergesidir[104]. Bu açıdan birazdan ele alınacağı gibi Yazata kavramı ve kadim geleneğin Mecusi bir dille Avesta ilahiyatına dâhil edilmesi süreci bunun en açık delili konumundadır. Bu yeni teoloji dikkate alındığında, Zerdüşt öncesi dini algının öne çıkardığı ulûhiyetlerin zikredilmesi, kadim geleneğin kendisine yer arama çabasının bir sonucu olarak algılanmalıdır.

3. Angra Mainyu ve Kötülük

Gatha metinlerinde kötü varlıklar arasında sayılan Angra Mainyu, Avesta ilahiyatında kötülüğün kaynağı, kötü varlıkların sahibi ve yaratıcısı konumuna yükselmektedir. Aynı zamanda Avesta ilahiyatı

1.25; eskatolojide susuzluk ve açlık şeytanlarını yok eden Haurvatat ve Ameretat YT. 19.96-97; Haurvatat'ın sularla Ameretat'ın bitkilerle anılması Y.3.01, 4.01, 8.01.

104 Yeşt kitabının tasnifi hakkında Bkz. Darmesteter, *Zend-Avesta II*, ss. 2-3; J. Choksy-F. Kotwal, "Praise and Piety: Niyayishns and Yashts in the History of Zoroastrian Praxis", *BSOAS*, 68/2, 2005, ss. 216-218.

Zerdüşt'ün Div kavramıyla genelleştirdiği ve ayrı ayrı isimlendirmekten kaçındığı kötü varlıkların yeniden kutsal metne dâhil olmasına da şahitlik etmektedir. Bu bağlamda Angra Mainyu'nun ikiz ruh meselesinde ölümü yarattığına dair müphem ifadenin bu yeni teoloji çerçevesinde ifşa olduğu görülmekte ve Angra Mainyu'nun maddi ve manevi varlıkları yaratmaya kadir olduğu anlaşılmaktadır. Ancak birazdan da görüleceği üzere, Gatha kaynaklı "ikiz ruh" kavramı Avesta ilahiyatında söz konusu edilmemekte, yerine nadiren "ikiz ruh" ifadelerine yer verilmektedir. Bu durum Zerdüşt sonrası bu yeni teolojinin, var olma ve yaratma çerçevesinde mutlak olarak birbirine karşıt bir statüye sahip olmalarından kaynaklanmaktadır.

Avesta ilahiyatı ölüm ve benzeri kötü durumların tamamını köken olarak Angra Mainyu'ya bağlamaktadır. Böylelikle Angra Mainyu mutlak ölüm[105] ve en kötü yalancı[106] şeklinde tasvir edilmektedir. Mekân olarak Kuzeyin tahsis edildiği Angra Mainyu hem kötülerin yaratıcısı, hem onların idare edicisi ve hem de onlara kötü düşüncesini telkin eden zalim bir varlıktır[107]. Angra Mainyu'nun, iyi ve kötü arasındaki savaşın alanı olan dünyayı yok etmeyi arzulaması ve böylelikle varlıklarını dünyaya göndererek kötülüğe sebebiyet vermelerini istemesi kötülüğün nihai hedefidir. Bu açıdan ölümden, fırtına, sel, kıtlık ve susuzluğa kadar dünyadaki bütün kötü durumlar Angra Mainyu ve onun gibi kötü varlıklara hasredilmektedir. Bu savaş ve karşıtlık hali Ameşalar ve Yazatalar gibi iyi karakterli ulûhiyetlerin adeta varlık sebebi olarak belirmektedir[108].

Angra Mainyu öncelikle bu yeni teoloji çerçevesinde yaratıcı konumdadır. Yaratma meselesinin geniş bir şekilde ele alındığı Vendidad metninde Ahura Mazda'nın yarattığı her şeyin muhalifini yaratan Angra Mainyu dolayısıyla maddi ve manevi varlıklara sahip tanrısal bir figür olarak tezahür etmektedir.

---

[105] Y. 61.02; YT. 10.97; VD.19.01.

[106] YT. 3.13.

[107] VD. 2.10; 19.01-03; Y. 27.01, 61.02; YT. 10.118, 17.19, 19.44, 19.97.

[108] Y. 9.08; YT. 17.34; VD. 22.02-15.

> "İyi ülkelerin ve toprakların ilkini 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 yılan, kışı ve Divleri yarattı..."[109]

Bu pasajların devamında da Ahura Mazda'nın yarattığı her ülke ve mekân için Angra Mainyu'nun ona zarar verecek maddi ve manevi varlık veya durumlar ihdas ettiği aktarılmaktadır[110]. Avesta ilahiyatı Angra Mainyu'yu Divlerin yaratıcısı olarak ilan etmektedir. Hâlbuki Gatha, Divleri köken olarak Aka Manah'a bağlamaktaydı[111].

> "Div'ler Div'i Angra Mainyu, Div İndra, Div Saurva..., kötülük eden Angra Mainyu dedi ki: zalim ve kötü Div'ler biraraya gelin cehennemin önünde..."[112]

Burada dikkati çeken husus kötü varlıkların atfedildiği bu kötü ruh, Divler Divi olarak bilinmektedir. Ancak ilginç bir şekilde Zerdüşt'ün ismen zikretmediği kadim tanrısal figürlerin metne Div karakteriyle girdiği görülmektedir. Bu kadim kavramların anlam çerçevelerinin kısmen değişmesiyle Avesta ilahiyatına dâhil olmaları Zerdüşt'ün geliştirmek istediği yeni teolojinin olumsuzlandığını gösteren hususlardandır.

Avesta teolojisinde Ahura Mazda ile Angra Mainyu'nun, karşıtlığın iki yönü olarak addedilmesi, aynı zamanda Gatha metinlerinde Angra Mainyu ile Spenta Mainyu arasında varolan zıtlığın evrilmesini de doğrulamaktadır. İkiz ruh arasında hiçbir açıdan bir benzerliğin olmadığını zikreden Gatha algısı[113], yerini Yesna metinlerinde Ahura Mazda-Angra Mainyu karşıtlığına bırakmıştır.

---

[109] VD. 1.03.

[110] Ahura Mazda'nın yarattığı 16 ülke ve bunun karşısında Angra Mainyu'nun bunlara zarar verecek varlıkları VD. 1.01-21.

[111] YG.32.03.

[112] VD.19.43-44.

[113] Gatha metinlerinde Angra-Spenta ayrışması YG.45.02.

> "Hepsinin en iyisi olan Ahura Mazda, Ahunvar[114] (duasını) telaffuz etti... Kötü olan ona karşı geldi... Ahura şunu tekrarladı. Ne zihinlerimiz, ne kurallarımız, ne algılarımız, ne inançlarımız, ne sözlerimiz, ne eylemlerimiz, ne vicdanlarımız ve ne de ruhlarımız uyum içindedir."[115]

Bu durum Ahura Mazda'nın Spenta Mainyu kavramıyla bir görülmesini ima etmektedir. Böylelikle yaratma eylemi söz konusu edildiğinde Ahura Mazda'nın iyiyi yaratmasına karşılık Angra Mainyu'nun karşıt güç olarak kötüyü yaratması da açıklığa kavuşmaktadır.

Yukarıda da değinildiği gibi Angra Mainyu ve güçleriyle, Spenta Mainyu ve güçleri arasında bir savaş halinden söz edilmektedir. Bu savaş hali aynı zamanda iyi ve kötü varlıkların çoğalmasına ve böylelikle kadim gelenekteki ilahiliklerin metne bu karşıtlık durumuna göre dâhil edilmesine yol açmaktadır. Bunun yanı sıra Ameşaların aktif birer tanrısallık haline geldiği de görülmektedir.

> "...Sraoşa... iki ruhun yaratmaya başlamasından bu yana hiç uyumadı, gece gündüz Divlerle savaşarak Aşanın evini koruyor.."[116]

---

[114] Ahunvar/Ahuna Vairyo/Yatha Ahuna Vairyo, Mecusi gelenek içerisinde kayda değer bir konumu olan bir duadır. Bu duayı Pehlevi Metinler'de ve Yeşt'lerde Ahura Mazda bizzat kendisi de yapmaktadır. Yasna 27.13'te yer alan ve Avesta metinlerinin 21 bölümden meydana gelmesine binaen 21 kelimeden oluşmaktadır. Bizzat Zerdüştün kendisinin biraraya getirdiğine inanılan Ahunvar, Avesta metninde birçok yerde tekrarlanması istenen bir duadır. Bir iman açıklaması sayılmasa da dini açıdan etkili olduğuna inanılmakta ve Zerdüşti mitolojik kahramanlann kullandığı bir argüman olarak sunulmaktadır. Zira Zerdüşt bu duayla şeytanları kovabiliyordu. Detaylı bilgi için bkz. Y. 8.1, 9.14, 19.20-21, 57.22, 27.15; YT. 1.22, 17.20, 19.21; *PT I, The Bundahis, Bahman Yast, and Shayast La-Shayast*, Trans. E. W. West, Sacred Book of East, ed. M. Müller, Trans. E. W. West, Clarendon, Oxford University Press, 1880, *Bundahisn, I.21*, s. 8; *PT III, Dînâ-i Maînôg-i Khirad, Sikand-Gûmânîk Vigâr, Sad Dar,* Trans. E. W. West, Sacred Book of East, ed. M. Müller, Clarendon, Oxford University Press, 1885, *Dinagi Menogi Khirad*, XXVII.68-72, s. 65; *PT I, Şayest Neşayest, X.25-26*, ss. 327-328; Nigosian, *Zoroastrian Faith*, s. 103; Y. S.-D. Vevaina, "Enumerating the Den": Textual Taxonomies, Cosmological Deixis and Numerological Speculations in Zoroastrianism", *HR*, 50/2, 2009, ss. 119-127.

[115] Y. 19.15.

[116] Y. 57.17.

> "Spenta Mainyu ile Angra Mainyu birbiriyle çatıştı... iyi ruh bir ok fırlattı, Vohu Manah, Aşa Vahişta ve Ahura Mazda'nın oğlu ateş de ok attı. Angra Mainyu bir ok fırlattı. Aka Manah, Aeşma, Azhi Dahaka ve Spityura da yaptı... Ahura Mazda'nın oğlu ateş lütfu genişletmeyi düşündü... fakat Azhi Dahaka ... bu genişletmeye karşı çıkacağını ve saldıracağını söyledi... Sen ey Ahura Mazda'nın oğlu ateş ... artık daha fazla Ahura'nın yarattığı dünya üzerinde parlamayacaksın ve daha fazla bu dünyayı koruyamacaksın..."[117], "Biz Vayu'ya taparız (yazamaide), ondan yardım dileriz.... Ahura Mazda onun lütfunu isteyerek şöyle dedi: Angra Mainyu'nun yarattığını mahvetmeyi bana nasip et ey Vayu... Vayu Ahura Mazda'nın isteğini kabul etti... Biz Vayu'ya taparız ki o Spenta Mainyu'ya sahiptir..."[118]

Dünyaya kötü güçlerin saldırması noktasında Avesta ilahiyatı insana önemli görevler yüklemekte ve iyi varlıklara yakarmanın gerekliliğine vurgu yapmaktadır. İlahi âlemde yaratılışın başlamasıyla maddi âleme sıçrayan bu karşıtlık hali, insanları iyinin ve kötünün savaşçıları haline getirmektedir. Böylelikle inananlar tarafından gerçekleştirilen ibadet ve sunuların asıl hedefinin ne olduğu somutlaşmaktadır. Zira bu iki tarafın ilahi figürlerinin tapınılmaya layık olarak görülmesinin arkasında yatan gerekçe de, fiili savaş halinin sürdürülebilmesi, rakip güçlerin alt edilmesidir.

> "Ey Zerdüşt ...inançlı yüzlerce binlerce olan Fravaşi'lere doğru gel... Onlar birçok savaşa katıldılar... Onlar onu/Zerdüşt'ü Drug'tan ve Angra Mainyu'dan korurlar.... asla yorulmayan Fravaşi'ler yardım isterler: kim bizi övecek kim bize tapınacak?...biz güçlü etkin, cömert, Fravaşi'lere taparız.."[119]

En küçük hastalık belirtisinden ölüme kadar giden süreçteki kötü durumların kaynağının Angra Mainyu'ya bağlanması, insan bedenin de bu kötü duruma maruz kalma ihtimalini doğurmuştur. Aynı zaman-

---

[117] YT. 19.46-48.
[118] YT. 15.03.
[119] YT. 13. 65-75.

da bu durumlardan korunmanın ve kurtulmanın yolları da yine bu karşıtlık söylemi bağlamında iyi tanrılara yahut onlardan öğrenilen şifa formüllerine bağlanmaktadır.

> "Zerdüşt sordu: Ahura Mazda ey ilk şifa veren, hastalığı ve ölümü uzak tutan... kimdi? Ahura Mazda cevap verdi: ....Thrita'dır. O, Angra Mainyu'nun ölümlülerin bedenlerini hastalandırması ve öldürmesi için yarattığı çürüme ve hastalıkların şifasını ilk istediğinde Kşatra Vairya'dan öğrendi ve ben Ahura Mazda şifalı bitkileri dünyaya indirdim..."[120]

Angra Mainyu'nun bizzat Zerdüşt'ten dinini terk etmesini istemesi ve bu sayede kendisine idareciliği vereceğini ileri sürmesi, bu ilahi savaş halinin somut varlıklar üzerinde yürütüldüğünün en bariz örneğidir. Dolayısıyla insan bedeninin maruz kaldığı hastalık ve bozulma hallerinin, ilahi savaşın tezahürü olarak kabul edilmesi, insan bedeninin bizzat kendisini bir savaş alanı haline getirmektedir.

> "Zerdüşt Angra Mainyu'ya cevap verdi. Ey kötülük eden Angra Mainyu, Divleri mahvedeceğim... Kötü dünyanın yaratıcısı Angra Mainyu dedi ki: Benim yaratıklarımı yok etme... Mazda tapıcılığından vazgeç... ki sen milletlerin idareciliğini kazanacaksın... Zerdüşt dedi ki: Asla Mazda tapıcısı olmaktan vazgeçmeyeceğim... Angra Mainyu dedi ki: Kimin kelamıyla bunu yapacaksın... Zerdüşt cevap verdi: ... Haoma ve Ahura Mazda'nın öğrettiği sözlerle ki bunlar benim silahlarımdır... Zerdüşt Ahunvar duasını söyledi."[121]

Bu pasaj Angra Mainyu'nun yaratma eylemine vurgu yapmakla beraber Zerdüşt tarafından, daha doğrusu Mazda tapıcıları tarafından bu kötülük halinin bertaraf edilebileceğini ifade etmektedir. Avesta ilahiyatı Angra Mainyu'yu yaratma eyleminde iyi olmayan her şeyin yaratıcısı addederek Divler ve benzeri ilahi varlıkların yanı sıra maddi varlıkların da var edicisi olarak algılamaktadır. Bu bağlamda Gatha

---

[120] VD. 1.01-04.
[121] VD. 19.05-10.

metinlerinde ne olduğu konusu tartışmalı olsa da kötülükle anılan Hrafstra[122] terimi Avesta teolojisinde açıklığa kavuşmaktadır. Bu kavram, Angra Mainyu'nun kötü karakterli yaratıkları olarak addedilmekte ve onların vereceği kötü durumlardan kurtulmak adına da Vendidad metni referans verilmektedir.

> "... Eğer kadının dokuz günden 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."[123]

Bu metin hem Angra Mainyu'nun maddi yaratmaya muktedir olduğunu doğrulamakta hem de insanın Div karakterli unsurlar tarafından zarar göreceğini ve çözümün kötü karakterli canlıları öldürmekten geçtiğini açıkça zikretmektedir. Burada karıncanın Hrafstra grubundan olduğu ifade edilirken, özellikle yılan, kamplumbağa, kurbağa ve kurt gibi hayvanlar Angra Mainyu'yla ilişkilendirilen canlılar grubuna girmektedir. Vendidad metni bu varlıkların öldürülmesine has "Hrafstraghna" denilen bir aletten de söz ederek bu algının ne kadar gelişmiş olduğunu gözler önüne sermektedir[124].

---

[122] YG. 28.5, 34.5; VD. 7.01-05; Hrafstra kavramının içerdiği canlılar, Avesta ilahiyatından sonra Pehlevi Metinler bağlamında da söz konusu edilmiştir. Büyük Bundahişn metninde Ehrimen'in bedeninin görünüşünün kurbağa şeklinde olduğu kaydedilmektedir. Yine IX. yüzyıl Mecusi bilgini Zadspram, kurbağanın suyu kirlettiğinden söz etmektedir. Detaylı bilgi için Bkz. Anklesaria, *Greater Bundahisn*, XXXIX., ss. 39-41; *Vizidegah-i Zadspram*, çev. M. T. Raşid Muhassal, Tahran, Pejuheşgah-i Ulum-i İnsani ve Mutelaat-i Ferhengi, 1385h.ş, (XXXIV. 34-35) ss. 95-96; West, *PT I, Bundahisn*, XXVIII.18-23, ss. 108-111, West, *PT III, Shkand Gumanig Vigar*, IV. 21-24, ss. 130; A. De Jong, *Traditions of the Magi; Zoroastrianism in Greek and Latin Sources*, Leiden, Brill, 1997, ss. 338-342; C. Cereti, *Zandi Wahman Yasn*, Serie Orientale Roma, 1995, *IV.45*, s. 156; A. Panaino, "Lunar and Snake Omens among the Zoroastrians", *Officina Magica: Essays on the Practice of Magic in Antiquity*, ed., S. Shaked, 2005 Leiden, Boston, ss. 75-77; Boyce, *A History of Zoroastrianism, Vol.I*, ss. 89–91, 298–301.

[123] VD. 16.12.

[124] VD. 14.08, 18.02.

Avesta ilahiyatı ilahi âlemdeki bu düalizmin dünyaya yansıdığını, daha doğrusu insan hayatıyla ilişkilendirildiğini detaylandırmaktadır. Dolayısıyla kötülüğün ve zulmün temsilcileri Div ve benzeri varlıkların yardımcısı ve onların tapıcısı addedilen insan topluluklarından bahsedilmektedir. Bu toplulukların saldırısının Div karakterli varlıkların isteğine göre şekillendiği düşüncesini metinlerde ifade edilmektedir. Bu çerçevede Avesta ilahiyatı yerleşik halkın yaşadığı yerleri işgal ve talan edip, malları gasp eden göçebe toplulukları Divlerin yardımcıları olarak tanımlamaktadır. Metin bu savaş halini mitolojik bir öyküleme içerisinde ele almaktadır.

> "Haoshyangha/Hoşeng Paradhata/Pişdadiyan hanedanın ilk kralı Anahita'ya Hara dağı yakınlarında yüz erkek at, bin sığır ve onbin koyunla bütün Divlerin ve insanların, büyücülerin, sihirbazların, yanlış öğreticilerin, bozguncuların üstesinden gelmek için ...ve gilan ve mazendaran divlerinin üçte ikisini yok etmek için sunuda bulundu."[125], "Biz ... dostlarını kandıran ve dünyanın tahrip olmasına sebep olan zalim ve cimri olana karşı durmak için Fravaşi'lere taparız."[126], "Ey maddi dünyanın yaratıcısı!... bir Div olan insan kimdir?, Div tapıcısı kimdir?... Ahura Mazda cevap verdi: İnsanlardan erkek ve kadın olup insanlığa yalan söyleyenler, Div tapıcıları Div'dirler."[127], "... Mısırlar yetiştiğinde Divler bitkinleşir, mısır hasadı geldiğinde inlerler, buğday geliştiğinde yok edilirler..."[128]

Ahura Mazda'nın yarattığı maddi dünyanın Divlerin saldırısına maruz kalmasına karşın Ahura Mazda ve diğer iyi tanrısal fügürlerin yardıma çağrılması söz konusudur. Zerdüşt bu açıdan dua ve ibadetin bu savaşta en güçlü silah olduğu kanaatindedir. Bunun yanı sıra Koşti[129] ola-

---

[125] YT. 5.21-22, 9.04; Pehlevi Metinler bu kahramanları ve hanedanı daha detaylı şekilde anlatmaktadır. West, *PT I, Bundahisn, XXXI.1-41*, s. 131-140.

[126] YT. 13.137.

[127] VD. 8.31-32.

[128] VD. 3.32.

[129] Kusti/Koşti olarak bilinen ve Mecusi geleneğinde dine giriş ayininde iyi düşünce, iyi söz ve iyi eylem ilkeleri gereğince üç tur atılarak bele bağlanan kutsal kuşak, kişinin

rak bilinen kutsal kuşağı da her Mazda tapıcısının manevi saldırıdan korunmak adına takması gerekmektedir.

> "Zerdüşt cevap verdi: ...Haoma ve Ahura Mazda'nın öğrettiği sözlerle ki bunlar benim silahlarımdır... Zerdüşt Ahunvar duasını söyledi."[130], "Maddi dünyada Div'lerin yok eden sözleri ilk söyleyen ve açıklayan kimdi, Ahura'nın Daena'sı.[131]", "... Erkek olsun kadın olsun onbeşini geçmiş ve sudreh ve Kusti/Koşti kuşanmayanlara dördüncü adımlarında biz Div'ler onu soldururuz, iliğini kuruturuz ve ondan sonra onlar verdiğimiz güçle Divler gibi Spenta Mainyu'nun dünyasını tahrip etmeye kalkışır..."[132]. "Bu kelimeler Gatha'da iki kez söylenir... Bu kelimeler Angra Mainyu'yu mahveder... Aeşma'yı... Mazenderan Div'lerini ve bütün Div'leri mahveder."[133], "... Haoma ... bin Div'i mahvetmeye yarar."[134]

Bu ifadeler insan hayatının her aşamasında karşı güçlerin aktif olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu durum insana Ahura Maz-

---

kendisinin Mazda tapıcısı ve Div karşıtı olduğunu göstermekte ve onu Div'lerin saldırısından korumaktadır. Parsilerin "yeni inanan" manasına Nevjote olarak adlandırdığı bu inisiasyon ayini erkek ve kız Mecusi çocuk için gerçekleştirilmektedir. İranlı Mecusiler ile Parsiler arasında ayin yaşı noktasında tam bir mutabakat olmasa da, bu yaşın onbeş ve altı olması genel kabuldür. Bu kuşağın yanı sıra sedreh ve ya sudrah denilen ve saflığı sembolize eden beyaz bir iç gömleği giyilmekte ve Koşti bunun üzerine bağlanmaktadır. Koşti, yünden bir sicim olup iki ucunun sonu üç ahlaki ilkeye atfen üçe ayrılır. Ayinin sabah erken saatte yapılması gelenek tarafından tavsiye edilse de günümüzde akşamları veya insanların biraraya gelmesi için günün daha geç bir vaktinde yapılmaktadır. Bir anlamda bir iman açıklaması olan bu ayin, Sasani teolojisinin oluştuğu Pehlevi metinler bağlamında da ele alınmış ve Zerdüşt'ün kendisinin ve babasının da bu kuşağa sahip olduğu hatta Dadistan-i Denig'te ilk defa mitolojik kahraman Jemshid'in/Cem'in bunu gerçekleştirdiği rivayet edilmiştir. Bu ayinle ilgili olarak bkz. VD. 18. 54.-55; Muhassal, *Vizidegahi Zadspram*, XX.1-3, s. 66; West, *PT II, Dadistani Denig, XXXIX. 16-20*, ss. 127-129; J. Choksy, *Purity and Pollution in Zoroastrianism: Triump over Evil*, Austin, University of Texas Press, 1989, ss. 54-61; J. Modi, *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*, Bombay, British India Press, 1922, ss.190-196; Sidhwa, *Zoroastrianism*, ss. 11-18.

130 VD. 19.09-10.

131 YT. 13.90.

132 VD. 18. 54.-55.

133 VD. 10.15-16.

da'nın yardımcısı olarak kötülüğün yok olmasında başat bir rol vermektedir. Aslında Avesta ilahiyatı aynı zamanda Zerdüşt öncesinde bu kötü karakterli tanrısal figürlerin tapınılmaya layık varlıklar olduğunu doğrulamaktadır. Böylelikle metin, yeni bakış açısıyla bu ulûhiyetleri Zerdüşt ve Ahura Mazda ile karşıt bir algı içerisinde ele alarak yorumlamaktadır. Bunun en açık örneği ise Mazdayesna/Mazdatapıcısı kavramının karşısına Divyesna kavramını yerleştirmesidir.

> "Ey maddi dünyanın yaratıcısı!... bir Div olan insan kimdir?, Div tapıcısı/Divyesna kimdir?..."[135], "... Eğer bir Mazda tapıcısı iyileştirme sanatını ilk kez tatbik etmek isterse Mazda tapıcısı üzerinde mi yoksa Div tapıcısı üzerinde mi denemelidir?. Ahura Mazda cevap verdi: Div tapıcısı..."[136], "... Ey Aredvi Sura Anahita, Div tapıcıları sana ne sunuyorlar..."[137]

Avesta ilahiyatında kadim geleneğin dönüştürülerek metne uyarlandığını gösteren önemli noktalardan biri de Angra Mainyu'ya Ameşa Spenta'lar gibi yardımcıların atanması ve bunların isimlendirilmesidir. Zira bu varlıkların bazıları Zerdüşt öncesi geleneklerde de söz konusu olan varlıklardır. Örneğin Veda edebiyatında güçlü bir savaş tanrısı olarak ilan edilen İndra, Avesta ilahiyatı çerçevesinde Div sınıfına dâhil edilmiştir.

> "Ahura Mazda cevap verdi:.. Angra Mainyu'yu bu evden, bu kasabadan bu ülkeden ölümle kirlenen kişinin ve kadının bedeninden.... bu kutsal dünyanın tamamından kovacağım... İndra'yı, Saurva'yı, Div Naonghaithya'yı... Taurvi ve Zairi'yi kovacağım"[138], "... Ölümcül Angra Mainyu, Divler Divi ki o Divler İndra, Saurva... Taurvi, Zairi..."[139], " Vohu Manah ve Aka Manah birbiriyle savaştı..."[140]

---

[134] Y. 10.06.
[135] VD. 8.31-32.
[136] VD. 7. 36.
[137] YT. 5.94.
[138] VD. 10.8-10.
[139] VD. 19.43-44.
[140] YT. 19.46.

Yukarıdaki metinde zikredilen İndra, Saurva ve Naonghaithya gibi kavramların Avesta ilahiyatı öncesi durumlarının izleri sürüldüğünde Veda edebiyatında bir şekilde söz konusu edildikleri görülmektedir. Bu tanrısal figürlerin Veda edebiyatı dışında kadim İran geleneğinde bir şekilde yer aldığına dair kayıtlardan da bahsedilebilir. Bu bağlamda Hititliler ile İran platosuna hâkim Hurriler arasında MÖ. XIV. yüzyılda imzalanan Mittani sözleşmesinde yer alan tanrılardan söz edilebilir. Fakat burada ve Vedalarda sözü edilen Mitra (Sn.), Varuna, İndra ve Nasutya[141] gibi tanrısal figürlerinin Zerdüşt sonrası metinlere dâhil olması bu kavramların kadim gelenekteki mahiyetlerini yeni teolojiye taşıdıkları anlamına gelmemektedir. Zira Veda edebiyatında oldukça farklı bir anlam halesine sahip olan savaş tanrısı İndra, kendisine ancak bir Div olarak Avesta ilahiyatında statü bulabilmiştir[142].

Gatha metinlerinde Angra Mainyu, Spenta Mainyu'nun muhalifi olarak zikredilmesine karşın teolojik açıdan kaynağı ve kökeni konusu sorunludur. Zira Spenta Mainyu bir şekilde Ahura Mazda ile bağlantı içinde olsa da Angra Mainyu'nun daha doğrusu kötülüğün kaynağının ne olduğu açık değildir. Yukarıda aktardığımız Avesta teolojisi ise, kötülüğe matuf bütün hal ve yaratma faaliyetini Angra Mainyu'yla ilişkili görerek bu sorunu çözmek istemektedir. Zerdüşt sonrası kadim geleneğin neşvu nema bulduğu Avesta ilahiyatı, Angra Mainyu dışında başka kötü tanrısal varlıkların da varlığından bahsetmektedir. Benzer şekilde Ahura Mazda dışında da iyi karakterli ulûhiyetlerden söz edilmektedir. Zira Ahura Mazda kadim geleneğin tanrısal figürlerine muhtaç bir karaktere sahip olarak tasvir edilmektedir. Öte yandan Angra Mainyu kavramı, Ahura Mazda'dan farklı olarak kötü unsurların ve durumların kaynağı ve başı olarak telaffuz edilmektedir.

---

[141] RV. VI.22.4 (İndra Asura öldüren), RV. VII.13.1 (Agni Asura öldüren), RV. X.170.2 (Surya Asura öldüren); RV. X.124.1-9; VD. 10.9; E. Herzfeld, *Zoroaster and His World*, New York Octagon Books, 1974, vol.II, ss. 423-424, 459, 478; Kak, "Vedic Religion in Ancient Iraninan Religion of Zarathushtra", ss. 56-60; Moulton, *Early Zoroastrianism*, s. 78; Boyce, "Priests, Cattle and Men", s. 508; Naini, *Seneviyyan*, s. 72.

[142] VD. 19.43-44.

Aslında Avesta ilahiyatı Zerdüşt öncesi iyi ve kötü tanrısal figürlerin yeniden dini edebiyata dâhil olma kaygısına şahitlik etmektedir. Bu ise aynı zamanda Avesta edebiyatının yeknesak olmayan bir yapıda düalist olmaktan çok politeist karakterde olduğuna işaret etmektedir. Bir anlamda metinde Sasani düalizmine geçişte teolojik bir süreç görüntüsü verilmektedir. İşte bu dönemi en iyi şekilde anlamlandıran metin, Avesta'nın Yeşt metni ve en açık şekilde somutlaştıran ulûhiyet kavramı da Yazata (Av.; Yazad, Yazd, Ph. İzed)'dır.

4. İlahi Varlıkların Yeniden Tanımlanması

Gatha'da tam olarak açığa kavuşmayan ve daha çok tektanrıcılığa meyyal bir teolojiye karşın, Zerdüşt sonrası Avesta ilahiyatı düalizmi ima eden ancak politeizme yakın bir ulûhiyet algısını söz konusu etmektedir. İyi ilahi varlıkların karşısında Angra Mainyu'nun yaratıklarının söz konusu edilmesi ve bu varlıkların tanımlanması esnasında böylesi bir karşıtlığın kullanılması düalist bir yapının oluşturulmak istendiği izlenimine yol açmaktadır. Zira bu ulûhiyetler için tasvir edilen durumlar mutlak anlamda iyi ve kötü arasındaki savaşın bir cephesinde bulunmayı en temel şart olarak görmektedir. Aynı zamanda iki taraf arasındaki savaşın yahut karşıtlığın mekânı olan dünyadaki temel unsurların bu varlıklarla anılması da teolojik karşıtlığın kozmik boyutunu göstermektedir. Bu karşıtlık halinin tam ortasında bulunan insanın bu varlıkların desteğine ihtiyaç duyması, yakarılmaya ve tapınılmaya layık varlıklar haline gelmelerini sağlamaktadır.

Birazdan aktarılacağı üzere bu ulûhiyetler Ahura Mazda yahut Angra Mainyu dışında, bazen onlar kadar etkin tanrısal figürler haline gelerek politeist bir portre çizmektedirler. Ayrıca bu varlıkların kimi somutlaştırmalarla aktarılması da söz konusudur. Yedi Bölümlü Yesna'da Ameşalara ve Ahura Mazda'yla ilintilendirilen diğer varlıklara, örneğin suya ve ateşe mahsus yakarış ve tapınmalara yer verilmiştir. Yeştlerdeki Mitra örneğinde olduğu gibi Ahura Mazda'nın bir İzed/Yazata olarak Mitra'yı kendisine denk olarak yarattığı zikredilmektedir[143].

---

[143] YH. 35. ve 37. Bölümler içerisinde suya ateşe Ahura'nın eşlerine tapınma; YT. 10.01; Rezi, *Ceşnha-i Ateş*, s. 22.

Gatha'da sözkonusu edilen ilahi unsurların dışında, Avesta ilahiyatını mutlak anlamda Zerdüşt döneminden ayıran temel özellik, Yazata kavramıdır. "Yesna"yla aynı kökten olup tapınmak anlamına gelen "Yaz-" (Av.; "Yaj-", Sn.) fiilinden türeyen Avestaca Yazata, Pehlevice Yazd, Ized ve Yeni Farsça İzed ve çoğulu Yezdan sözcüğü "tapınılmaya ve sunuda bulunulmaya değer varlık" anlamına gelmektedir. Aslında Yazata konsepti, özellikle Yeşt'lerde genel olarak Avesta ilahiyatı içerisinde söz konusu edilen bütün tanrısallıkların ortak adı mesabesindedir. Zira Ahura Mazda Avesta ilahiyatında Yazata'ların en büyüğü olarak zikredilmektedir[144].

> "... Ahura Mazda, bütün Yazata'ların (tanrı) en büyüğü, en iyisi"[145], "biz Ahura Mazda'ya... en büyük Yazata'ya taparız... ve biz cennetteki her Yazata'ya taparız."[146], "... Bu sunuyu/yasnayı, geniş otlakların sahibibin kulağı sayısız gözü olan Mitra, Yazata için... gerçekleştiriyorum."[147], "Bu sunuyu... Aşa ve ... cennetsel ve dünyevi bütün yazatalar için gerçekleştiriyorum"[148], "Ahura Mazda yarattığı... Yazata Ushi-darena dağına... sunuda bulunuruz/taparız."[149], "...Zerdüşt'ün Fravaşi'sini Yazata'yı teskin için Haoma ve Haoma içeceği sunarım... Seni, senin ateşini, Ahura Mazda'nın oğlunu, Yazatayı teskin etmek için ona güzel kokulu odunlar takdim ederim..."[150], "Övgüyle Ahura Mazda'nın Fravaşi'sine, cennetsel Yazata olan Ameşa Spenta'larla bütün Fravaşi'lere yakınlaşmak isterim.."[151]

---

144 *Ferheng-i Vajehayi Avesta*, c. III, s. 1157; Kanga, *English-Avesta Dictionary*, s. 566; Oşhidari, *Danişname-i Mazdayesna*, s. 507; S. Nigosian, "Zoroastrian Perception of Ascetic Culture", *JAAS*, vol. 34/1, 1999, ss. 9-12; Stausberg, *Zarathustra*, ss. 30-34; Choksy-Kotwal, "Praise and Piety: Niyayishns and Yashts in the History of Zoroastrian Praxis", s. 216.

145 YT.17.16.

146 Y. 16.1.

147 Y. 1.03, 2.03

148 Y. 1.19, 3.04

149 Y. 6.13.

150 Y. 7.21-22

151 Y. 23.02.

Yazata kavramı ilk defa Yedi Bölümlü Yesna metinlerinde söz konusu olmuş ve Yesna'da bazı varlıklarla ilişkilendirilmiştir. Gatha'da yer almayan Yazata kavramı yeni ortaya çıkan tanrısal figürler için bahse konu edilmektedir. Bu açıdan Yesna metninde Yazata'nın dünyevi ve semavi olmak üzere ikiye ayrıldığı zikredilmektedir[152]. Yazata kavramı Gatha'da tanrısal figür olarak öne çıkan Ahura Mazda'nın yetkilerini ve gücünü paylaşan unsur olarak, Avesta ilahiyatındaki teolojik dönüşümü en açık ifadeyle ortaya koymaktadır. Artık tek tanrı olmayan Ahura Mazda, Yazataları da –her ne kadar yaratıcısı olsa da– tapınılmaya layık varlıklar olarak takdim etmektedir[153].

Kimi araştırıcılara göre bir anda sahip oldukları bütün ulûhiyet kavramlarını yitiren kadim İran toplumunun Ahura Mazda çerçevesinde bir algı sunan Zerdüşt'ün teolojisine alışması oldukça zor olmuştur. Örneğin kadim geleneğin güçlü tanrılarından Mitra, Gatha'da zikredilmemektedir. Zerdüşt'ü reformist ve düalist görmeye meyilli Boyce'a göre, Zerdüşt'ün bu Yazata anlayışını çözemeyişi, kavramın Avesta ilahiyatında yeniden gündeme gelmesine neden olmuştur[154]. Bu bakış açısı Zerdüşt'ün kurgulamaya çalıştığı özgün teolojiyi olumsuzlamakla beraber, Zerdüşt'ün bu ilahi figürleri kendi sistemine uyarlamaya çalıştığı imasını da barındırmaktadır. Bu iddiayı delillendirecek bir Gatha pasajı olmamasına karşın, bu ulûhiyetlerin Avesta edebiyatında neşvu nema bulması ve Gatha metinlerindeki eksiklik ve müphemlik zihinde şüphe uyandırmaktadır.

Zerdüşt'ten hemen sonra kadim geleneğin yavaş yavaş bu yeni teoloji içerisinde yer etmeye başladığı görülecektir. Ancak Zerdüşt'ün

---

[152] Bin kulağı olan otlakların sahibi Mitra Yazata Y. 1.03, 2.03, 3.05; Dünyevi ve semavi bütün Yazatalar ve onlara yakarış Y. 1. 19, 3.04, 4.25, 6.20, 16.02, 22.27, 25.08; Fravaşi, Haoma, Sraoşa ve Ushi Darena dağının Ateş'in Yazata olması Y. 3. 20-21, 7.20-23 ; Rezi, *Zertoşt ve Talim-i U*, s. 100.

[153] Bu durum için Ahura Mazda'ya atfedilen Ormazd Yeşt metnine bakılabilir. YT. 1. 01-33; Schwartz, "The Religion of Achaemenian Empire", ss. 674-677; Clark, *Zoroastrianism*, s. 10.

[154] Kellens, *Essays*, s.15; M. Boyce, "On Mithra's Part of Zoroastrianism", *BSOAS*, vol.32/1 1969, ss. 19-20; Boyce, *A History of Zoroastrianism*, vol. I, ss. 257, 269-271.

teolojisinin de bu kadim gelenek karşısında tamamen ortadan kalkmadığına dikkat edilmelidir. Zira bu kavramların meşru bir zemine sahip olması da onların Ahura Mazda ve Zerdüşt'le ilişkilendirilmeleriyle mümkün olmuştur. Yeştlerin olayları aktarış tarzı, bu durumu destekler mahiyettedir. Zira metin, Zerdüşt ve Ahura Mazda arasında geçen diyalog ifadeleriyle doludur. Metnin her yerinde "Ahura Mazda'ya sordu", "Zerdüşt dedi" ibarelerine rastlamak mümkündür[155]. Bu yolla da Yeştler kitabının Zerdüşt'le irtibatı ve dolayısıyla güvenirliliği kanıtlanmak istenmektedir. Zira Zerdüşt'ün bizzat ağzından söz konusu edilen ulûhiyetin kendisine, her anlatının başında ve sonunda "ben taparım/yazai ve biz taparız/yazamaide" ifadeleriyle tazimde bulunulmaktadır[156]. Ahura Mazda'dan daha çok zikredilen bu Yazata'lar Avesta ilahiyatının başat unsurları haline gelmektedirler. Dolayısıyla Gatha metinlerindeki yegâne tanrı Ahura Mazda konsepti bozulmaya başlamaktadır. Bu ise Zerdüşt'ün asla öngörmediği ve özellikle kendi teolojisinde ortadan kaldırmaya çalıştığı varlıkların yeniden metne dâhil olmasını açıkça göstermektedir. Aynı zamanda Mazdayesna-Divyesna karşıtlığı bağlamında Yazata'ların kutsanması ve Div'lerin lanetlenmesi de yeni konseptin çerçevesini sunmaktadır[157].

Kimi Mecusiler, Yazata kavramını daha çok meleksi bir kavrama indirgeyerek, Ahura Mazda'nın durumunu Gatha'daki monist unsur şeklinde koruma taraftarıdırlar. Bu bağlamda Yazataları Ahura Mazda'nın yaratma, koruma ve devam ettirme gibi durumlarını açıklama mahiyetinde görmeye meyillidirler. Onların meleksi konumda olduklarını ve Ameşa Spentalardan sonra geldiğini kabul etmektedirler[158]. Benzer şekilde Purdavud da bu kavramın hem yaratıcı tanrı için hem

---

155 Zerdüşt Ahura Mazda'ya sordu... YT. 1.1. Bütün Yeşt metinlerine bakılabilir.

156 YT. 10.07, 14.01, 19.09; Hintze, "Avestan Literature", ss. 57-58; Boyce, *A History of Zoroastrianism*, vol. I, s. 268

157 Gershevitch, *Avestan Hymn to Mithra*, ss. 8-9; Skjærvø, *Introduction to Zoroastrianism*, s. 22; Herzfeld, *Zoroaster*, vol. II, ss. 417-418.

158 Mehr, *Felsefe-i Zertoşt*, ss. 16-18; Caferi, *Din-i Behi*, ss. 131-133; Rezi, *Zertoşt ve Talim-i U*, ss. 99-101; Avreng, *Yektaperesti*, ss. 149-150; Dusthah, *Avista*, ss. 8-9.

melekler ve hem de saf ve lekesiz olanlar için söz konusu edildiğini ileri sürerek sadece tapınmaya matuf bir kavram olmaktan çıkarma gayretindedir[159]. Oysa birazdan örneklendirileceği üzere, bu Yazatalar Ahura Mazdạ ile aynı seviyede zikredilmekte ve onun tanrısal sıfatlarını paylaşmaktadırlar.

Zerdüşt sonrası Avesta ilahiyatındaki teolojik dönüşümü en açık haliyle gözler önüne seren Yeştler bölümüne genel itibariyle bakıldığında bu metin içerisinde zikredilen varlıkların ortak bazı özelliklere sahip olduğu görülebilir[160]. Yazatalar için belki de en belirgin ortak özellik, hepsinin Div yahut kötülük karşıtı olarak zikredilmesidir. Bu nedenle de savaşçı bir betimlemeyle arzedilen kötülüğe karşı Yazatalar, kendilerine yakarılan ve yardım isteyen iyi insanların yardımına koşan varlıklardır[161]. Bir diğer husus ise semavi varlıklar olduğu bilinen bu ulûhiyetlerin maddi herhangi bir unsurla anılması ve onunla kişileşmesidir[162].

Bu varlıkların, Ahura Mazda ve Zerdüşt kavramlarıyla mutlak ilişki içerisinde olmaları, onların hem ortak özelliği ve hem de onları meşru bir zemine oturtan durumu açıklamaktadır. Bu durum Avesta ilahiyatı içerisinde kendilerine yer bulmalarına ve kadim geleneğin varlıkları olsalar da hayatiyetlerini bu yeni çehreleriyle devam ettirmelerine sebep olmuştur. Dolayısıyla birazdan örneklerini vereceğimiz bu kadim ulûhiyetler, her ne kadar Zerdüşt öncesi bir yapıya sahip olsalar da Avesta ilahiyatı, bu varlıkların güçlerini, yetkilerini ve konumlarını Zerdüşt ve Ahura Mazda kavramıyla ilişkilendirerek yeni bir anlamsal çerçeve içerisinde arz etmiştir.

---

159 Purdavud, *Yesna I*, ss. 24-25.

160 Choksy and Kotwal, "Praise and Piety: Niyayishns and Yashts in the History of Zoroastrian Praxis", s. 216; Schwartz, "The Religion of Achaemenian Empire", ss. 670-71; Örneğin Drvaspa sığırın ruhu olarak bilinir ve dişil karakterdedir. YT. 9. 06-11.

161 Savaş arabası ve Divlere karşı savaşan tanrı. YT. 10.11-13, 68, 70-72, 132; Mitra'dan korkan Angra Mainyu YT. 10.97; karapan ve kavilerin düşmanı YT. 10.33; Yardıma cevap veren Mitra YT. 10.42-43.

162 Anahita-nehir ilişkisi YT. 5.03-05, 5.17, 5.63, 5.76, 5.104; Mitra-ateş-güneş ilişkisi YT. 10.03, 10.13, 10.51, 10.95, 10.145; Haoma-Haoma bitkisi ilişkisi Y. 9.01-05.

Gatha'da zikredilmemesine karşın Veda edebiyatında varolan ulûhiyetlerin farklı biçimlerde Avesta ilahiyatında bahsedilmesi, kadim İran dini geleneğinde Veda edebiyatının bir şekilde etkili olduğunu ve aynı zamanda Zerdüşt sonrasında da varlığını devam ettirdiğini gözler önüne sermektedir. İndra'dan Div olarak ve Veda edebiyatında rüzgârın tanrısı olan ve Soma (haoma) içkisini ilk içen Vayu'nun, Avesta'da Div karşıtı bir ulûhiyet haline gelmesi, sözü edilen etkileşim ve dönüşüme örnek verilebilir[163]. Yazata kavramı içerisinde Veda ve kadim İran'da kökleri bulunan birçok varlıktan bahsedilebilir. Mitra, Haoma, Verethraghna ve Apam Napat gibi Yazata'ların Veda edebiyatından geldiği, buna karşın, Âtar, Sraoşa, Zamyad ve Asman gibi Yazata'ların da kadim İran geleneğinin figürleri olduğu birazdan ele alınacaktır[164]. Aslında bu yolla gerçekte bu figürlerin geçirdiği dönüşüm ve artık kadim İran yahut Veda edebiyatına dayandırılamayacak tarzda bir kimlik değişimine uğradığı ortaya çıkacaktır. Örneğin Veda edebiyatında arkadaşlık kavramıyla ilişkilendirilen Aryaman, Avesta ilahiyatında Ahura Mazda'nın yeryüzünde Angra Mainyu tarafından üretilen hastalıkları iyileştirmesi için ricada bulunduğu bir Yazata haline dönüşmekte ve önceki teolojideki konumundan oldukça farklı bir yapıya kavuşmaktadır[165].

Zerdüşt öncesi teolojiyi yeniden ele alan Avesta ilahiyatı, iyi ve kötü güçler arasında kadim dönemde varolduğu anlaşılan karşıtlığı yeni bir tarzda ele almaktadır. Burada kadim İran geleneğindeki Yazata'ların özelliklerini Avesta öncesinde bize aktaran başkaca bir metin olmadığından yerel Yazata konseptinin Yeşt metinleri aracılığıyla öğrenilmesi dikkat edilmesi gereken bir husustur. Örneğin Sirius yıldızıyla anılan Tiştrya, kendisine atfedilen sekizinci Yeşt metninde kuraklı-

---

[163] İndra'yı defeden Ahura Mazda VD. 10.9; Kellens, *Essays*, ss. 23-24. Malandra, *Ancient Iranian Religion*, s. 21; Purdavud, *Yeştha II*, s. 39. RV. X.168.1-4; Vayu rüzgar ilişkisi ve Vayu'nun iyi tabiatı; YT. 15.42-49; YT. 19.01-57.

[164] Yazatalann tamamı hakkında bkz. Dhalla, *Zoroastrian Theology*, ss. 96-142.

[165] Aditya'lardan biri olan ve Mitra-Varuna ile birlikte anılan vedik Aryaman RV. I.41. 1-9; RV. I. 90.1-9; RV. II. 27.1-10; Aryaman'ın çarğnlması ve Angra Mainyu'nun yarattığı 99999 hastalığı yoketmesi VD. 22.1-24.

ğa sebep olan ilahi güçlerle savaşan ve nihayetinde yağmur getiren ilahi bir figüre dönüşmektedir[166].

Tanrısal güçlerin yanı sıra, kötü güçlerle savaşacak mitolojik kahramanlara da sahip olan eski İranlıların iyi-kötü çatışmasına aşina oldukları ortadadır. Yeşt metinleri, kadim geleneğin mitolojik kahramanlarını bu yeni senaryo içerisinde işlemektedir. Örneğin Aban Yeşt metninde birçok kahramanın Anahita'ya kurban sunarak kötü varlıklara karşı savaşmasının tasvir edilmesi de bunu destekler mahiyettedir[167].

Avesta ilahiyatında bu karşıtlığın dünyadaki bütün varlıklar için geçerli kılındığı ve düalist algının teolojiden kozmolojiye kadar genişlediği görülmektedir. Vendidad ve Yeştlerde bu kötü karakterli ruhlardan korunmanın yolları anlatılmakta, hayvan ve bitki formuna girerek insanlara zarar veren kötü yaratılışlı varlıklara karşı uyarılara yer verilmektedir. Söz konusu varlıkların açlık, susuzluk, hastalık, yaşlılık, zayıflık ve benzeri durumlara yol açması, iyi ve kötü arasındaki çatışma halinin hayatın her alanında tezahür ettiğine işaret etmektedir. Bu açıdan Vendidad kitabı, düalitenin teolojiden kozmolojiye ve etiğe yansımasını en açık şekilde ele alan metin sayılabilir. Zira metnin ilk bölümü (ilk Fargard'ı), Ahura Mazda'nın yarattığı maddi ve manevi her unsurun karşısında Angra Mainyu'nun kötü karakterli karşıt-unsur yarattığını ifade etmekle başlamaktadır[168].

Avesta ilahiyatında düalist bir yapıdan söz edilebilmesine rağmen özellikle Yazatalar ve kötülük tarafındaki Div karakterli ilahi figürlerin çokluğu ve güçlerinin devasa boyutu iki unsura dayanacak bir düalizme mahal vermemektedir. Zira birazdan da işleyeceğimiz üzere, Yazata olarak tanımlanan ulûhiyetlerin yeri geldiğinde Ahura Mazda'nın yerine geçtikleri ve onun işlerini yürüttükleri görülecektir.

---

166 Tiştrya'nın öyküsü YT. 8. 1-56; YT. 8.08; 10.26.

167 Thraetaona/Feridun, Viştasp ve Keresaspa gibi kurban sunumu. YT. 5.33-39, 5.108-110;.dev bir şahin olan mitolojik kuş Simurg'un Zal'ı kurtarması YT. 14.41; Hintze, "Avestan Literature", ss. 53-55.

168 VD. 1. 01-21, 7.02-70; YT. 8.51, 54; YT. 19.41; Choksy, *Purity and Pollution*, ss. XXIV-XXV, 10-16; Boyce, *Zoroastrianism*, ss. 116-117; Sethna, *Vendidad*, ss. IX-X,1-4.

Yazataların İran kültüründeki güçlü etkisinin kayda değer bir göstergesi Avesta içerisinde Sirozah (otuz gün) olarak bilinen metinde ayın her gününün belli bir Yazata'ya tahsis edilmesidir. Aynı zamanda dini algının hayatın her alanında güçlü bir etkiye sahip olduğunu gösteren bu otuz isim, doğal olarak Ahura Mazda ile başlamakta ve Ameşa Spentalarla devam etmektedir. Sonrasında ise kadim geleneğin etkin tanrısal figürleri Yazata kavramıyla kendilerine has günlere, dolayısıyla inananların onlara yakaracakları zaman dilimlerine kavuşmaktadır. Bu çerçevede her günün ismine yazılmış yakarışlar olarak tezahür eden iki Sirozah vardır[169].

Kadim geleneğe ait bu tanrısal varlıkların ve onlarla ilintili diğer varlıkların yeniden tanımlanma süreci Avesta ilahiyatı içerisinde gerçekleşmektedir. Bununla birlikte bu varlıklar ve mahiyetlerin, kadim gelenekteki konumlarına bir daha dönemedikleri ve Zerdüşt'ün Ahura Mazda kavramıyla ilişkili olarak tanımlandıkları anlaşılmaktadır. Bu durum ise bütün bu ilahi varlıkların metne dâhil olma açısından Ahura Mazda kavramına ihtiyaç duymasına neden olmuştur. Bu değişen ve dönüşen ilahiyat algısını somutlaştırmak ve Zerdüşt sonrası teolojik hareketliliği sunmak adına şimdi temel bazı ilahi figürleri ele alacağız.

a) Mitra

Zerdüşt sonrasında belki de en çok ön plana çıkan Yazata olan Mitra, Avesta teolojisi içerisinde kadim gelenekteki muhtevasını yitirmekte ve Ahura Mazda kavramıyla yeniden bir bağ kurularak yorumlanmaktadır. Bu nedenle Mitra'nın Avesta edebiyatı içerisinde yeni bir kimliğe büründüğü ve bunu Mecusiliğin önemli figürleri olan Ahura Mazda ve Zerdüşt'le ilişkilendirmeye borçlu olduğu unutulmamalıdır. Avesta ilahiyatı öncesinde Mitra'nın kökenine dair verilecek bilgiler, Avesta ilahiyatında yeniden şekillenen Mitra'nın geçmişine ışık tutmakta ve farklı Mitra tanımlamaları arasında karşılaştırma imkânı sunmaktadır.

---

[169] Otuz günün her biri için uygun görülen tanrısal figür için bkz. Darmesteter, *Zend-Avesta II*, ss. 1-21.

Zerdüşt öncesinde ahit, antlaşma, uyuşma, ittifak ve vaad anlamlarına gelen Mitra'nın (Sn.; Mithra, Av.; Mitr, Ph.; Mihr, Fr.), bu ahit bağlamı üzerinden tanrılaştırıldığı kabul edilmektedir[170]. Zerdüşt döneminde ise Mitra söz konusu edilmemiştir. Fakat sonrasındaki Avesta ilahiyatında ahlaki durumları gözetleyen, güneşle özdeş tutulan ve ateşle doğruyu ortaya çıkaran tarzda yeniden ortaya çıkmıştır. Bu noktada Mitra, Yeşt metinlerinde Mihr Yeşt bölümünde ele alınmaktadır. Burada "geniş otlakların sahibi" ünvanını alan Mitra'nın ahde muhalefet edeni cezalandıran bir tanrı olduğu görülmektedir[171].

Zerdüşt öncesi dönemde İran'da mutlak anlamda Mitra kavramının var oluşu, Avesta ilahiyatında yeniden söz konusu olmasıyla doğrulanmaktadır. Zira Zerdüşt'ten çok kısa süre sonra ona ilk inananlara atfedilen Yedi Bölümlü Yesna metninde Mitra ismine rastlamak mümkündür. Bu noktada Zerdüşt öncesi Mitra kavramının içeriği ve mahiyeti Avesta ilahiyatında bir değişime ve dönüşüme uğramaktadır.

Avesta ilahiyatındaki Mitra'nın geçmişine dair özellikle Veda edebiyatı ön plan çıkartılmakta ve kadim İran geleneğinin de buradan beslendiği varsayılmaktadır. En eski Veda olarak kabul edilen Rigveda'da Mitra "cennet ve yeryüzü arasındaki her şeyi gözetleyen, cennetin ve yeryüzünün kendisinin büyüklüğü ve lütfuyla elinde olduğu tanrı"[172] diye zikredilir. Rigveda metinlerinde Varuna'yla birlikte anılan Mitra, Asura sınıfından bir tanrısal figür olup yağmur getiren, böylelikle yaşamsal ihtiyaçların giderilmesini sağlayan bir tanrıdır. Bunun yanı sıra birazdan geniş şekilde ele alacağımız Avesta metinlerindeki Mitra'nın ahitle ilişkilendirilmesi ve bu bağlamda gözetleyici ve kolla-

---

[170] Gray, *Iranian Religions*, s. 96; H.-P. Schmidt, "Mithra", *EI*, http://www.Iranica.com/articles/ mithra-i.; Purdavud, *Yeştha I*, s. 392.

[171] YT. 10.2, 10.70-72, 10.110; Boyce, *A History of Zoroastrianism*, vol. I, ss. 24-26, 33-34; Gershevitch, *Hymns to Mithra*, ss. 5-7, 28-29.

[172] RV. III.59.3-7.

yıcı olması Veda edebiyatındaki Mitra'nın bir diğer niteliği olarak belirmektedir[173].

Mitra ve Varuna iki ayrı tanrı olarak zikredilse de, Rigveda'da –RV. III, 59 dışında- Mitra yalnız başına anılmaz ve daima Mitra-Varuna kalıbıyla zikredilir. Varuna ve Mitra bu terkip içerisinde güneşle özdeşleştirilen, ışıktan elbiseler giyen, mekânları cennet olan ve asla kandırılmayan krallar olarak ikili bir tanrısallığı ifade etmektedir. Rigveda'da tanrısal bir grubu ifade eden Asura sınıfına dâhil edilen Mitra-Varuna bütün dünyanın bekçileri ve idarecileridirler. Gökten yağmur gönderen ve su ile irtibatlandırılan bu tanrısallığın tek başına zikredilen Mitradan farklı olduğu anlaşılmaktadır[174]. Avesta metinlerine bakıldığında ise böylesi bir Mitra-Varuna ikili formundan bahsedilmediği görülmektedir. Bu durum ise Avesta Mitra'sının Veda Mitra-Varuna'sından ayrıldığı noktalardan biridir.

Hint geleneğinde ilk varlık mesabesinde görülen Mitra'nın ahdin koruyucusu yahut bizzat kendisi olduğu Rigveda'da da ele alınmıştır. Bazen tek başına zikredilen Mitra bazen de ahit bağlamında Varuna ve Aryaman'la[175] birlikte bahse konu edilmiş ve ahdi bozanların düşmanı olarak tasvir edilmiştir[176]. Veda edebiyatı Mitra ulûhiyetini bu açıdan dini kurallara bağlılıktan kaynaklanan ahitin koruyucusu olarak algılamıştır. Zira ahdin devam etirilmesinden bozulmasına ve ahdin

---

[173] Asuranın gücüyle yağmur getiren Mitra ve Varuna RV. V.63.3-7; Varuna ve Mitra gibi tanrılar hakkında Asura sıfatının kullanılması RV. II.28.7, V.85.5, VII.36.2, VII.25.3-4, VIII.42.1; Gözetleyen, kollayan tanrı Mitra RV. III.59.3-7. H. Bailey, "The second Stratum of the Indo-Iraninan Gods", *Mithraic Studies*, vol.I, ed. J. Hinnells, Manchester, Manchester University Press, 1975, s.15; Boyce, *A History of Zoroastrianism,* vol. I, ss. 24-26.

[174] RV. IV.63.1-7; V.64.1-7; Gershevitch, *Hymns to Mithra*, ss. 4-5; Thieme, "The 'Aryan' Gods of the Mitanni Treaties", ss. 307-308.

[175] Aryaman, Adityalardan biridir. Rigveda'da daha çok Varuna ve Mitra ile birlikte anılmaktadır. Sıkça isminin geçmesine karşın silik bir karaktere sahiptir. Aryaman, başkası için kadın arayan dost yani bir tür sağdıç anlamındadır. RV. I.41. 1-9; RV. I. 90. 1-9; RV. II.27.1-10; Bkz. Korhan Kaya, *Hint Mitolojisi Sözlüğü*, Ankara, İmge Kitabevi, 1997, s. 44.

[176] RV. III.59.1-3, X.34.14, X.89.9; VD. 19.28; Thieme, "The 'Aryan' Gods of the Mitanni Treaties", ss. 306-307.

çiğnenmesine dair Rigveda metinleri Mitra'yı bu durumların muhatabı olarak görmektedir. Bu aynı zamanda Mitra'nın ahdin gözetleyicisi olması bağlamında daima gözleri açık bir vaziyette tasvir edilmesinin de altında yatan gerekçedir[177]. Kadim İran geleneğinin yeniden hayat bulduğu Avesta edebiyatında ahit konseptinin yine Mitra ile ilişkilendirilmesi Hint ve İran dini edebiyatları arasındaki etkileşime temas eden örnekler arasında gösterilebilir. Mitra'nın ahdin koruyucusu olduğunun en bariz örneklerinden biri de onun Mittani/Mitanni antlaşmasına şahitlik eden tanrısal figürlerden biri olmasıdır[178].

Ahdin koruyucusu olması yanında Veda edebiyatının kavrama yönelik atfettiği bir diğer nitelik arkadaşlıktır. Bu durum Mitra'nın ahit açısından insanların yardımcısı olmasıyla ilişkilidir. Avesta teolojisinde de ahitin koruyucusu ve ona tâbi olanların yardımcısı olarak tasvir edilmesi Mitra'nın arkadaşlık kavramını da içermesini sağlamıştır[179]. Benzer şekilde İran dillerindeki "mihr" kelimesi sevgi ve arkadaşlık anlamlarını haiz olsa da, Mitra'nın ahit anlamı daha öne çıkmıştır.

Veda teolojisi Varuna ile birlikte zikrettiği Mitra'yı, aynı zamanda ateşin tanrısı olan Agni figürüyle de ilişkili görmektedir. Buna göre Agni ateş yandığında Mitra olarak tezahür etmekte ve hem ayinin uygulayıcısı olarak tanrılarla insanlar arasında aracılık vasfını üstlenmekte hem de bu ilişkide insanın hakkını koruyan dostu olarak belirmektedir[180]. Bu aslında söz konusu ahde sadakatin ateş huzurunda sunularla gerçekleşmesi ve dolayısıyla Mitra'nın ahitle ilişkisinin açığa kavuşması açısından önemlidir.

---

177 Ahdi bozanların düşmanı Mitra; RV. III.59.1-3, X.34.14, X.89.9-12, IV.5.3-12, X.108.3; O'Flaherty, *The Rigveda*, s. 113-115; Boyce, *A History of Zoroastrianism*, vol. I, ss. 24-26.; Schmidt, "Mithra", http://www.Iranica.com/articles/ mithra-i.

178 Witzel, "Autochthonous Aryans", s. 65; Rezi, *Ceşnha-i Ateş*, s. 23; Naini, *Seneviyyan*, s. 91;

179 P. Thieme, "The Concept of Mitra in Aryan Belief", *Mithraic Studies*, vol.I, ed. J. Hinnells, Manchester, Manchester University Press, 1975, ss. 22-23; G. Utrecht, "Mitra in India", *Mithraic Studies*, vol.I, ed. J. Hinnells, Manchester, Manchester University Press, 1975, ss. 49-50; Rezi, *Ceşnha-i Ateş*, ss. 23-24.

180 RV. III.5.3-5, X.12.8; Utrecht, "Mitra in India", ss. 43-44; Sidhwa, *Zoroastrianism*, s. 87.

Bazı araştırıcılar, Mitra algısının Aryan inancında varolduğunu kabul etmekte ve Mitra'ya ortak bir köken atfetmektedirler. Buna göre Proto-Aryan olarak adlandırılan dönemde Veda ve Avesta edebiyatlarının atası sayılabilecek bir dini algı vardı. İşte bu gelenek içerisinde ahit kavramıyla anılan tanrısallık Veda ve Avesta edebiyatında Mitra olarak tezahür etmektedir[181].

Mitra, Mihr Yeşt olarak bilinen 10. Yeşt'te detaylı şekilde ele alınmaktadır. Mitra'ya adanan bu Yeşt'in başında, Mitra'nın Ahura Mazda tarafından kendisi kadar ibadete layık bir varlık olarak yaratıldığı zikredilmektedir[182]. Bu ise Zerdüşt tarafından hiç söz edilmeyen Mitra'nın meşru bir zemin bulmak adına Zerdüşt'ün teolojisinin anahtar kavramı Ahura Mazda'yla ilişkilendirildiğini göstermektedir. Başka bir ifadeyle, Veda ve İran dini edebiyatlarında köklü bir geçmişe sahip ilahi bir figür olan Mitra, Zerdüşt tarafından gündeme alınmasa dahi, dönemin mitolojik hafızasındaki silinemez konumu gereği varlığını bir şekilde korumuştur. Zira Zerdüşt sonrasındaki ilahiyatın önemli bir unsuru haline gelmesi sürecinde varlığını Ahura Mazda ve Zerdüşt'le kurgulanan ilişkiye borçludur. Dolayısıyla her ne kadar Avesta ilahiyatı öncesi bir geçmişi olsa da bir dönüşüme tâbi olduğu görülmektedir.

Zerdüşt'ün mevcut geleneği yeniden şekillendirdiğine inanan kimi araştırıcılar ise, Mitra'nın Gatha'da zikredilmeyişinin bir tesadüf olduğunu düşünmektedirler. Onlara göre Zerdüşt sonrası ilk metin olan Yedi Bölümlü Yesna'da Mitra'nın zikredilmesi ve Ahura Mazda sonrasındaki ikinci varlık mesabesine yükseltilmesi bunu göstermektedir. Bu araştırıcılar, Gatha'da Mitra'nın geçmeyişinden hareketle İndo-İran teolojik köken birliğini olumsuzlamanın doğru olmadığını savunmaktadırlar[183]. Örneğin bu bağlamda Gershevitch, Mitra kavramının ismen

---

[181] P. Thieme, "Remarks on the Avestan Hymn to Mithra", *BSOAS*, 23/2 1960, ss. 268-270; Thieme, "The Concept of Mitra in Aryan Belief", ss. 21-25; Gershevitch, *Hymns to Mitra*, s. 8-13, 29-30; Naini, *Seneviyyan*, ss. 91-92.

[182] YT. 10.01-02; Stausberg. *Zarathustra*, ss. 30-31; Kellens, *Essays*, ss. 14-15; Rezi, *Ceşnha-i Ateş*, s. 23.

[183] Bailey, "The Second Stratum of the Indo-Iranian Gods", ss. 14-15; Boyce, "On Mithra's Part on Zoroastrianism", s.10-20; Henning, *Zoroaster*, ss. 12, 45-49.

geçmese de, Yeni Avesta metni olan Yeşt'lerden önce kavramsal düzeyde Gatha sonrası ilk metinler olan Yedi Bölümlü Yesna ve Yesna'da işlendiğini ileri sürmektedir. Bu metindeki "...ve biz ikiye; biçimlendirene ve koruyana taparız..."[184] ifadesindeki biçimlendirenin Gatha metinlerde de açıklandığı gibi Ahura Mazda olduğunu[185], fakat "koruyan"ın ise Mitra olduğunu düşünmektedir. Benzer şekilde Boyce, Gatha'da yer alan müphem "Ahuralar" ifadesinden hareketle Mitra'nın bunlardan biri olduğunu ileri sürerken Veda edebiyatındaki Mitra kavramının yönetici rolüne vurgu yapmaktadır[186]. Kanaatimizce burada Avesta teolojisindeki Mitra ile Veda edebiyatındaki Mitra arasında ortak özelliklere vurgu yaparak İndo-İran dini algısı ima edilmeye ve Zerdüşt dönemi ve sonrası teolojik yapılanmanın buraya dayandığı kanıtlanmaya çalışılmaktadır. Avesta ilahiyatındaki Mitra ile Veda edebiyatındaki Mitra arasında ahit söyleminin ortaklığından bahsedilebilir. Fakat Avesta ilahiyatındaki Mitra'nın ahite bakışı ve sürekli olarak Zerdüşt ve Ahura Mazda ile ilişki içerisinde aktarılması, iki edebiyat arasında teolojik sistemin içeriği konusunda bir birlikteliğin söz konusu olmadığını göstermektedir.

Mitra için Veda edebiyatını köken addeden Thieme gibi araştırıcılar ise Rigveda metnindeki Mitra-Varuna terkibinin Avesta ilahiyatında Mitra-Ahura şeklinde yeniden tezahür ettiğini savunarak birçok kavramın Avesta'ya geçtiğini ileri sürmektedir. Mesela Veda edebiyatındaki ana tanrıça konumunda olan Aditi'nin[187] çocukları olarak

---

184 YH. 42.2; Y. 57.02.

185 YG. 29.06.

186 A. Jafarey, "Mithra, Lord of Lands", *Mithraic Studies, Vol. I*, ed. J. Hinnells, Manchester, Manchester University Press, 1975, ss. 54-59; Gershevitch, *Hymns to Mithra*, ss. 33, 54-58; M. Boyce, "Mithra the King and Varuna the Master", *Festschrift für Helmut Humbach zum 80.*, Trier, 2001, ss. 240-242; Boyce, "Mithra Khsathrapati and His Brother Ahura", ss. 3-4.

187 Aditi, bağsız, bitip tükenmeyen anlamına gelir ve Hint Tanrıçalarının en eskilerinden kabul edilir. Adityaların veya tanrıların anası olarak bilinmektedir. İlginç bir şekilde Rigveda'da adına düzenlenmiş bir ilahi olmamasına karşın, birçok yerde zikredilmektedir. Tanrıların (Mitra, Varuna vb.) anası olmasının yanında birçok kahraman ve kralla da ilişkilendirilir. (RV. X.72.1-9) Aditi'yi önemli kılan unsurlardan belki de en önemlisi onun inek olarak adlandırılması ve çağırılmasıdır. Soma içeceğinin saflığı ve

Adityas kavramıyla anılan Mitra, Aryaman ve Baga'nın[188] Avesta ilahiyatında bir şekilde söz konusu edildiğini varsaymaktadırlar[189]. Bu yolla Avesta teolojisinin özgünlüğü tartışmalı hale gelmekte ve Zerdüşt'ün ancak bir reformcu olabileceği teorisine temel oluşturulmaktadır. Ancak Rigveda metninde Ahura Mazda terkibine dayanak olabilecek bir kavramdan söz etmek mümkün değildir. Zira Ahura Mazda kavramının sahibi Zerdüşt kendisine atfedilen Gatha'da bundan söz etmemektedir. Kaldı ki Avesta ilahiyatı da Veda edebiyatındaki kavramsal çerçeveden farklı bir Mitra portresine sahiptir. Burada gözden kaçırılmaması gereken şey, iki dini gelenek arasında bir etkileşimden kaynaklanan kaçınılmaz geçişliliğin/benzerliğin, birisinin ötekini şekillendirmesi anlamına gelmeyeceğidir. Daha açık ifadesiyle Veda metinlerinin tarihsel bağlamdaki önceliğinin ve bu edebiyat içerisinde yer alan kavramsal çerçevenin Avesta teolojisini baskın bir şekilde oluşturması fikri geçerli görünmemektedir. Zira bu yaklaşım iki dini edebiyat arasındaki benzerlik ve paralelliklerden hareketle başta Zerdüşt'ün Gatha'sı olmak üzere Avesta metinlerinin özgünlüğünü ortadan kaldırmaktadır.

Bazı Mecusiler, Zerdüşt'ün monoteist eğilimli olarak Mitra'yı kasıtlı olarak zikretmediğini, ancak ondan sonraki edebiyatta farklı bir yüzle yeniden döndüğünü düşünmektedirler. Bu çerçevede Parsi teolog Sidhwa, Mitra'nın doğruluğu, dürüstlüğü ve dostluğu idare eden

---

anındırıcılığı Aditinin sütüyle benzeştirilmektedir. (RV. I.153.3, X.11.1), Bkz. Kaya, *Hint Mitolojisi Sözlüğü*, ss. 26-27.

188 Rigveda'da adına tek bir ilahi sunulmuş olan Baga, adalet ve zenginlik anlamlarını içerir. Bunun yanı sıra aşk ve evlilikle ilişkilendirilen Baga, güçlü bir karakter değildir. Ancak Akamenid yazıtlarında tanrı kavramı yerine kullanılan Baga, Ahuramazda için söz konusu edilmektedir. Bunun yanı sıra Mitra ve benzeri ilahi figürler için de kullanıldığı görülmektedir. Avesta metinlerinde Baga kelimesi yerine Yazata kavramına yer verilse de Pehlevi Metinler'de Baga terimine rastlanmaktadır. H. W. Bailey, N. Sims-Williams, St. Zimmer, "Baga", *EI*, http://www.Iranicaonline.org/articles/baga-an-old-Iranian-term-for-god-sometimes-designating-a-specific-god, Boyce, "Mithra the King and Varuna the Master", ss. 244-250.

189 YT. 10.113, 10.145; Y. 2.11; 6.10; YT. 10.25, 10.69 (Ahura ile birlikte zikredilmesi); Thieme, "The 'Aryan' Gods of the Mitanni Treaties", s. 308; Zaehner, *Hinduism*, s. 36.

bir ruh veya hayatın ilahi prensibi olduğu kanaatindedir. Ancak Ahura Mazda ile ilişkisi ve tanrısallığı konusunda net bir ifade kullanmaktan kaçınmaktadır. Rezi ise Mitra'nın Zerdüşt döneminde de meleksi bir Yazata olarak varlığını kabul ederken Mihr Yeşt metninin Zerdüşt sonrasındaki tasnifinde onu tanrılaştıran eklemeler yapıldığını ileri sürmektedir. Buna karşın aynı yazar Ahura Mazda'nın kendisine denk olarak Mitra'yı yarattığını da kabul ederek, Yazata kavramının tanrısal figüre işaret ettiğini onaylamaktadır[190]. Bu ise Mecusilerin Yazata kavramı konusundaki zihin bulanıklığına verilebilecek örneklerdendir.

Bu noktada asıl önemli olan husus, Mitra'nın panteona nasıl girdiğinden çok onun Zerdüşt tarafından dışarda tutulmasıdır. Zira eğer Zerdüşt, düalizmi arzulayan bir reformcu olarak nitelenirse, muhtemelen bu kavramın geçtiği metin kaybolmuş ve dolayısıyla Zerdüşt sonrasındaki Avesta edebiyatında bu durum düzeltilmiş olabilir. Fakat bu bakış açısı Zerdüşt sonrasında ortaya çıkan birçok tanrısal figür için söz konusu edilebileceğinden Zerdüşt'ün teolojisinin hiçbir orijinal tarafının kalmayacağı düşünülebilir. Hâlbuki Zerdüşt Ahura Mazda kavramını tek tanrı olarak kabul etmeye meyyaldir. Buradaki önemli husus, tarihsel ve dilbilimsel açıdan Gatha sonrası metinlerin içeriğinden hareketle Zerdüşt'ün teolojisini açıklama gayretidir. Bu aynı zamanda Zerdüşt'ün öğretisini anlamlandırmada da içine düşülen hatalardandır.

Bununla birlikte kadim İran'da mutlak anlamda Mitra ve benzeri kavramların Zerdüşt öncesi dönemde söz konusu olmadıklarını iddia etmek de sorunludur. Zira Zerdüşt'ten çok kısa süre sonra ona ilk inananlar tarafından oluşturulduğu iddia edilen "Yedi Bölümlü Yesna" metninde, örneğin Mitra ismine rastlamak mümkündür. Fakat Avesta ilahiyatında yer verilen Mitra kavramının anlam çerçevesinin yenilenerek Mecusi bir çerçevede sunulduğu Mihr Yeşt bağlamında açığa çıkmaktadır.

Zerdüşt döneminde söz konusu edilmeyen Mitra, Avesta ilahiyatında ahlaki durumların gözetleyicisi, güneşle özdeş tutulan ve ateşle

---

[190] Zaehner, *The Dawn*, ss. 45, 71, 103-106; Sidhwa, *Zoroastrianism*, ss. 86-90; Rezi, *Ceşnha-i Ateş*, ss. 23-24.

doğruyu ortaya çıkaran tarzda yeniden ele alınmaktadır. Bunun yanı sıra Mihr Yeşt'te "geniş otlakların sahibi" ünvanını alan Mitra'ya biçilen farklı bir rol daha vardır. Bu ise onun insanlar arasında ve insanlarla ilahi âlem arasındaki ahitleşmenin geçerliliğini gözetlemek ve işlerliğini sağlamaktır. Bu bağlamda Mitra gözetleyici rolüne uygun olarak on bin göze ve bin kulağa sahip olarak tasvir edilmiştir. İnsanların davranışlarını takip eden bir varlık olarak ahlaki bir tanrısallık haline gelen Mitra, aynı zamanda işlenen fiillerin ceza ve mükâfatlarını vermekle yükümlü görülmüştür[191].

Avesta ilahiyatında Mitra'nın ahdin koruyucusu olması, doğal olarak son yargılama esnasında insanları, eylemleri açısından yargılama yetkisinin Mitra'ya verilmesine yol açmıştır. Bu durum ise onun ahde vefa gösterenlere merhametli, ahdi çiğneyenlere karşı da acımasız ve gaddar olmak üzere iki yönlü bir tanrı çehresine sahip olmasına neden olmaktadır. Cinvat köprüsü'ne[192] insanların ruhlarını gönderen Mitra öte dünya hayatının da önemli bir fügürü olarak belirmektedir. Bu ise özellikle yardımcılarından Raşnu sayesinde gerçekleşmektedir[193].

---

191 YT. 10.2, 10.29, 10.70-72, 10.110, 10.116-117; Gershevitch, *Hymns to Mithra*, ss. 5-7, 28-29.

192 Avestaca Cinvato Peretao tamlamasının tam karşılığı Cinvat'ın köprüsü'dür. Cinuuant kavramı ise iki şeyi birbirinden ayıran, tasnif eden veya köprüyü inşa etme bağlamında taşları yerleştiren anlamlarına gelmektedir. Dolayısıyla bir yargılamadan öte cennet ve cehennem arasında insanın ruhunu gideceği yöne yönlendiren bir çerçeveyi ima eder görünmektedir. Ayırıcı, yargılayıcı köprü olarak tanımlanabilecek bu kavram Gatha'da detaylı olarak ele alınmamaktadır. Buna karşın Vendidad kitabı ve Pehlevi Metinler detaylı olarak bahsetmekte ve bunu mitolojik Hara/Haraburz/Elburz dağının tepesine konuşlandırmaktadır. Avesta ilahiyatı ve Pehlevi Metinler ruhların yargılanması esnasında etkin olarak zikrettiği Mitra yardımcıları Raşnu ve Sraoşa'yla bu köprünün başındadır. YG. 51.13; VD. 19.27-30; M. Haug; E. West, *The Book of Arda Viraf*, Amsterdam, Oriental Press, 1872/1971, *3.1*, s. 152; West, *PT I, Bundahisn, 30.33*, ss. 129-130; Kellens, *Essays*, ss. 13-14; J. D. Pavry, *The Zoroastrian Doctrine of a Future Life*, New York, Ams Press, 1965, ss. 79-98.

193 YT 10.07, 82,45; S. Brandon, "The Idea of the Judgement of the Dead", *Mithraic Studies, Vol. II*, ed. J. Hinnells, Manchester, Manchester University Press, 1975, ss. 477-478; Pavry, *Zoroastrian Doctrine of a Future Life*, ss. 61-64.

Bu bağlamda Mitra'nın Zerdüşt sonrası süreçte Div karakterini yansıtan özelliklerle donatıldığı, yıldızların onun gözü kulağı olarak ahdin koruyuculuğunu sağladığı, dolayısıyla dünyanın maddi-manevi egemenliğini elinde tutan, bir nevi krallar kralı olmaya başladığı görülmektedir. Bu durum onun savaşçı ve gazabından korkulan bir tanrı olma durumunu açıklamakta, hem Div hem de Ahura karakterlerinin bir arada olduğu yeni bir tanrı tipolojisini ortaya çıkarmaktadır. Bu nedenle de kimi araştırıcılar tarafından Veda metinlerindeki savaş tanrısı İndra'nın özelliklerini aldığı iddia edilmektedir[194].

Mihr Yeşt'te hayatın her alanına teşmil edilen ahitin her daim koruyucusu ve gözetleyicisi olan Mitra, yeminlerin tanrısı olmuş ve onun kişileşmiş gücü addedilen ateşin huzurunda bu yeminler verilmiştir. Boyce'a göre ateş kültünün kaynaklarından birisi bu yemin törenleridir. Malandra, Ahdin tanrısı olarak beliren Mitranın ateşle ilişkisini, onun ahdin tanrısı olmasına ve eski İran'da ahdin ateş üzerine yapılan yeminle kesinleşmesine bağlamaktadır. Bunun ötesinde Sasaniler döneminde kutsal ateşe Burzen-Mihr denmesinden hareketle Mitra-ateş ilişkisine değinmektedir[195].

Yazataların somut varlıklarla ilişkilendirilmesi bağlamında Avesta ilahiyatında özelde Mihr Yeşt'te güneş ile ateş arasında kurulan irtibattan hareketle Mitra'nın güneşle de irtibatlandırıldığı kabul edilmektedir[196]. Fakat Eski Avesta dilinde güneş, "Hwarexshaeta", Pehlevice'de "Xwarshed" ve Yeni Farsça'da "Hurşid" kelimesiyle karşılanmaktadır. Kaldı ki Avesta edebiyatında litürji metinlerinden olan yalvarma, yakarma ve arzu etme anlamlarına gelen Niyayiş'lerden biri "Hurşid Niyayiş" adıyla güneşe ithaf edilmiştir. Aynı zamanda bu yakarma metinlerinden birisi de Mihr Niyayiş adıyla Mitra'ya atfedilmiştir[197]. Do-

---

[194] YT. 10.34; Gershevitch, *Hymn to Mithra*, ss. 33-34; Zaehner, *The Dawn*, ss. 107-110, 113-114, 121-123.

[195] YT. 10.79-80, 12.03-08; Gershevitch, *Hymn to Mithra*, s. 30; Schmidt, "Mithra", EI; Boyce, "On Mithra's Part in Zoroastrianism", ss. 27-28; Malandra, *Ancient Iraninan Religion*, s. 58

[196] Boyce, *A History of Zoroastrianism*, vol. I, ss. 28-29.

[197] Darmesteter, *Zend-Avesta II*, ss. 349-353 (Khorshed Nyayish); Rezi, *Ceşnha-i Ateş*, s. 22.

layısıyla litürjik açıdan da Mitra ile Hurşid arasında bir ayrımın yapıldığı ortadadır.

Babil'in güneşle irtibatlı ulûhiyeti Şamaş'ın, Babil tanrısı Nergal'le ilişkisi ve güneşin batmasından sonra ertesi gün tekrar Nergal krallığında doğarak kötülükle savaşma sembolizminin Mitra-Güneş ilişkisini etkilediği varsayılmaktadır. Benzer şekilde Maniheizm'de Mitra'nın Soğdlu Maniheistlerce Mihryezd olarak güneşle ilişkilendirilen bir tanrısal varlık olmasının Mitra-Güneş özdeşleştirilmesine yol açtığı ileri sürülmektedir[198].

Niyayiş metni dışında Mitra'dan ayrı olarak Güneş'e daha doğrusu parlayan Güneş'e 6. Yeşt'te değinilmektedir. Parlayan Güneş'e ve onun verdiği sıcaklığa ve bu yolla şeytanların yok oluşuna ve onun lütfuyla Ahura'nın yaratıklarının faydalandığına vurgu yapılmaktadır[199]. Bu ise Güneş'in Mitra'dan ayrı olarak Avesta ilahiyatında ele alındığını göstermektedir. Fakat bu durum Mitra ile Güneş arasında mutlak bir ayrılığın olduğu anlamına gelmemektedir. Zira Mitra'ya yapılacak ibadetin sabah saatlerinde Güneş'in en belirgin olduğu vakitlerde yapılması da bu güçlü ilişkiyi anlamlandırmaktadır[200].

Avesta literatürünün Mitra hakkında en detaylı bilgiyi verdiği Mihr Yeşt, Ahura Mazda'nın Mitra'yı kendisine denk olarak yarattığını ifade etmesiyle başlamaktadır. Bu durum aslında kadim geleneğe

---

198 Bu benzeştirme ve benzeri kadim mezopotamya tanrısal figürleri arasındaki etkileşim tartışmaları için bkz. A. Bivar, "Mitra and Mesopotamia", *Mithraic Studies,* vol. II, ed. J. Hinnells, Manchester, Manchester University Press, 1975, s. 284; Boyce, "Mithra Khsathrapati arid His Brother Ahura", ss. 3-9; Maniheist köken tartışmaları için bkz. W. Henning, "A Sogdian God", *BSOAS*, vol. 28, 1965, ss. 248-250; I. Gershevitch, "Die Sonne das Beste", *Mithraic Studies,* vol. I, ed. J. Hinnells, Manchester, Manchester University Press, 1975, ss. 69-71.

199 Parlayan güneşe tapma, güneşin doğmasıyla Ahura'nın yarattığı varlıkların arınması ve Divlerin kaçması YT. 6. 01-04, 30.

200 YT. 10.70-72, YT. 10.29; Avesta ilahiyatı içerisinde ibadet metinleri olarak bilinen Gah/an-zaman dilimine hitaben beş tane gah vardır. Bu Gah'lardan Havan Gah sabah saat altıdan ona kadar yapılan ibadetler esnasında söylenen yakarışlardır. İşte bu Gah metninde Mitra söz konusu edilmektedir. Günün ibadet vakitlerine göre dilimlendiği Gah metinleri ve detaylı açıklama için bkz. Mills, *Zend-Avesta III*, ss. 378-388; Modi, *Religious Ceremonies*, ss. 61, 211, 219-220, 232.

ait tanrısal bir varlığın yeni teoloji içerisindeki kimlik arayışının neticesi olarak algılanabilir. Ahura Mazda kavramının güçlü etkisinden kurtulmak ve hayatiyetini sürdürmek adına Avesta ilahiyatı içerisinde yer edinmesinin tek şartı, Mitra'nın Ahura Mazda'yla bir şekilde ilişki içerisinde olmasıdır. Aynı zamanda bu ifade, Zerdüşt'ün getirdiği yeni kavramsal çerçevenin bir müddet kadim geleneğe üstün geldiğini doğrulamaktadır. Buna karşın kadim geleneğin varolma çabasının Avesta ilahiyatı çerçevesinde neşvu nema bulduğu ve Gatha teolojisini olumsuzladığı gözden kaçırılmamalıdır.

Yeşt metninde sıkça tekrar edilen şu cümle, Avesta ilahiyatındaki yeni tanrısal figürlerin belki de en önemlisi olan Mitra'nın temel karakteristiğini ele vermektedir.

> "Ahura Mazda, Spitamad Zerdüşt'e dedi ki; ben geniş otlaklan sağlayan/tedarik eden Mitrayı yarattım ey Spitamad, ben onu kendim Ahura Mazda kadar ibadet edilmeye ve övülmeye layık kıldım."[201]

Ahura Mazda'nın seviyesine yükseltilen Mitra, adeta gündelik hayatın merkezindedir. "Biz bin kulağı, onbin gözü olan geniş otlakların sahibi Mitra'ya taparız" şeklindeki ifade, Mitra'nın yukarıda bahsi geçen gözetleyici ve ahdin koruyucusu ünvanlarına dair kinayeleri içermektedir. Bunun yanı sıra geniş otlaklardan bahsedilmesi, Mihr Yeşt'in meydana getirildiği bölgede hayvancılığın önemli bir geçim kaynağı olduğunu ortaya koymakta ve yakarma nedenlerini açığa vurmaktadır[202].

Mitra, Avesta ilahiyatında Ahura Mazda ile sürekli bir irtibat içerisindedir. Zira Mitra'ya bu söz konusu on bin gözü ve kulağı veren Ahura Mazda'dır ve dolayısıyla Mitra varoluşu açısından hep Ahura Mazda'dan aşağıda ve ona muhtaç konumdadır. Yine Mitra'nın ışığını Ahura Mazda'dan aldığı ve kendisinin ay gibi olduğu zikredilmektedir[203].

---

[201] YT.10.01.

[202] YT. 10.07.

[203] Onbin gözü ve kulağı veren Ahura Mazda YT. 10.82; Işığını Ahura'dan alan Mitra YT: 10.142.

Ahdin koruyucusu ve kollayıcısı olan Mitra, bu bağlamda insanları hastalıktan ve düşmandan korumakta ve bunu on bin göz ve bin kulağından kinaye varlıkları aracılığıyla gerçekleştirmektedir[204]. Bu duruma uygun olarak kötülük ve kötü güçlerle savaşan bir kimliğe sahiptir. Divlerin üzerinden uçan bir savaş arabası vardır ve bu arabanın kendisi Divleri ve Angra Mainyu'yu korkutmaya yeterlidir. Mitra'nın savaşan tanrı olarak tasvir edilmesi aynı zamanda kötü tanrıların tavrı olan hastalık ve felaket getirme eylemini ahde vefa göstermeyenleri cezalandırmak adına kullanmasını da sağlamaktadır[205]. Bu açıdan kötülüğün başat aktörü Angra Mainyu'nun adeta muhalifi ve karşıtı konumundadır. Aslında bu durum Mitra'yı Zerdüşt'ün teolojisindeki varlıklarla ilişkilendirmenin ve meşrulaştırmanın bir yolu olarak görülebilir.

Mitra, Ahura Mazda'dan aldığı koruyucu ve kollayıcı olma vasfını toplumun her kademesinde, ailede, köyde, kabilede ve ülkede asla aldaltılamaz olarak devam ettirmektedir. Dolayısıyla tanrı Ahura Mazda ile olan ahdin korunması çerçevesinde gündelik hayatın her safhasında, sadece insanın değil bütün varlıkların yaşamında Mitra'nın varlığını hissetmek ve müdahalesini görmek mümkündür. Mesela Mitra, atlarının dahi ahdi bozanları taşımada isteksiz olmalarını sağlayandır. Yine tâbiatın idame ettirilmesinde de etkin bir rolü olduğu görülen Mitra, suların akmasına, bitkilerin büyümesine izin veren varlıktır[206]. Kozmik düzen içerisinde Mitra'nın aktif ve buna karşın Ahura Mazda'nın da pasif bir konuma geldiği anlaşılmaktadır. Ahura Mazda bu açıdan dünyayı yarattıktan sonra kendi güçlerini paylaştıran ve kenara çekilen deist bir tanrı haline gelmektedir.

---

[204] Hastalık ve düşmandan koruyan YT. 10.05; Casus varlıklar, onbin göz ve bin kulak sembolizmi YT. 10.27, 46.

[205] Savaş arabası ve Divlere karşı savaşan tann. YT. 10.11-13, 68, 70-72, 132; Mitra'dan korkan Angra Mainyu YT. 10.97; Verethraghna ve Raşnu'yla birlikte savaşan Mitra YT. 14.47; felaket getiren YT. 10.29, 110.

[206] Mitranın kozmik gücü YT. 10.17-21, 61; Meskenin koruyucusu, yalanı/druj reddedenlerin savunucusu ve cemaatin hamisi Mitra. YT. 10.80; VD. 19.15.

Mihr Yeşt'te toplumsal hayatın her kademesinde varolan ilişkiler ahit bağlamında ele alınmakta ve bu durumların tamamı Mitra figürüyle özdeşletirilmektedir. Bu yolla da insanlararası ve toplumlararası mevcut ilişkilerin tamamı kutsal bir bağla güçlendirilmektedir. Bu durumun açıkça ifade edildiği pasaj şöyledir:

> "Ey Mitra geniş otlakların efendisi, evin, kasabanın, bölgenin ve ülkenin sahibi... ahit/Mitra, iki arkadaş ya da iki akrabalık arasında yirmi katlıdır/katmanlıdır, ahit/Mitra, aynı grup içerisindeki iki insan arasında otuz katlıdır, ahit/Mitra, iki ortak arasında kırk katlıdır, ahit/Mitra, karı-koca arasında elli katlıdır, ahit/Mitra, aynı hocanın iki talebesi arasında altmış katlıdır, ahit/Mitra, talebeyle hocası arasında yetmiş katlıdır, ahit/Mitra, üvey evlat ile onun üvey babası arasında seksen katlıdır, ahit/Mitra, iki kardeş arasında doksan katlıdır, ahit/Mitra, baba ile oğul arasında yüz katlıdır, ahit/Mitra, iki millet arasında bin katlıdır. ahit/Mitra, Ahura Mazda'nın yasasıyla ilişkilendirildiğinde onbin katlıdır...duayla sana yönelmeliyim, güneş Hara Berezaiti'den (dağından) yükseldikçe..."[207]

Bu pasaj, Ahura Mazda ve insanlar arasında öngörülen ahit söyleminin sosyal hayat içerisindeki bütün tezahürlerini kapsadığını göstermektedir. Ahlaki bağlamda insanlar arası ilişkileri düzenlerken, aynı zamanda kötülüğe karşı ilahi ve dünyevi boyutta bir birlikteliği vurgulamaktadır.

Mihr Yeşt'te iyi-kötü yahut Ahura Mazda'nın yaratıkları ile Angra Mainyu, Divler ve onların takipçileri arasında gerçekleşen, aslında ilahi seviyede olan bir savaş hali vardır. Ancak metin bu savaşın mekânı olarak dünyayı ve içindeki varlıkları işaret etmektedir. Bu savaşta insan ve onun dışındaki varlıklar da iki gruba ayrılmaktadır. Karşıtlığın her aşamada tezahür ettiği bu savaşta Mitra'nın gücü kötülerin dünyevi çabalarının işe yaramamasını sağlayacaktır. Aslında bu durum Mitra'nın konumunun ne kadar merkezi olduğunu açıklığa kavuştur-

---

[207] YT. 10. 116-118.

maktadır. Zira ahdin tanrısı olarak hem insanların ahit içerisinde kalmasına hem de onlara kötülük karşısında yardım etmeye ve gerektiğinde ceza vermeye muktedir bir ilahi figür olarak belirmektedir[208]. Hâlbuki Gatha metinleri ne Mitra'dan ne de ahit söyleminden söz etmektedir. Dolayısıyla Zerdüşt'ün teolojik yapılanmasına temel figür olan Ahura Mazda, Avesta ilahiyatında aktif gücünü yitirmekte ve kadim geleneğin ahit söylemine ve böylelikle Mitra'ya adeta kendi konumunu sunmaktadır.

İlahi âlemdeki kötü varlıkların düşmanı olmasının yanı sıra Mitra, Gatha metinlerinde kötülükle anılan din adamları ve idareciler olan Karapan ve Kavilerin, Div takipçileri olmaları bakımından düşmanıdır. Bu açıdan iyi insanların onlara üstün gelmesini sağlayacağından söz edilmektedir[209]. Dikkat edilirse burada Ahura Mazda ve Gatha dönemiyle bir irtibat kurulmak istenmekte ve bununla birlikte Zerdüşt'ün Kavi ve Karapanlara karşı yardım istediği tanrısal figür Ahura Mazda'dan Mitra'ya evrilmektedir[210].

Mihr Yeşt, Mitra'nın tapınılmaya ihtiyaç duyduğunu ima ederek, insanların kötülüğe karşı korunmasına karşılık Mitra'ya ibadet edilmesini istemektedir. Bu durumu ilginç kılan şey ise, Mitra'nın Ahura Mazda'ya niyazda bulunarak, insanların diğer tanrılara yakardıkları gibi kendisine de dua etmelerini, kendi adını anmalarını arzulamasıdır. Bu bağlamda insanlardan belirli zaman dilimleri seçmelerini ve doğru kelimelerle ibadet etmelerini istemektedir. Metnin devamında Mitra'nın bu ibadet esnasında onları dinleyeceği bildirilmektedir. Bu ibadet halinin aynı zamanda insanlara zafer, bolluk ve refah getiren ahdin sürekliliğini sağlayan bir durum olduğu vurgulanmaktadır[211]. Esa-

---

[208] Savaş hali YT. 10. 38-40, 93; Ahdi bozanlan cezalandırma YT. 10.26, 48; İnsanlardan kaygı ve tasayı gideren, YT. 10.23.

[209] Karapan ve kavilerin düşmanı YT. 10.34; Yanlış/yalan konuşanı yakalayan ve işiten Mitra YT. 10.104,107.

[210] Zerdüşt'ün karapan ve kavileri kınaması ve Ahura Mazda'dan yardım YG. 32.01-14, 46.11,48.10.

[211] Maddi dünyayı yaratan kutsal ruh Ahura Mazda'ya niyazda bulunan Mitra. YT. 10.53-56, 73; Mitra'ya tapınma YT. 10.31-33.

sen bu istek kadim gelenekteki tanrısal figürün yeni teolojiye eklemlenmesi ve kendisine kadim dönemdeki gibi tapınılması imasından kaynaklanmaktadır.

Avesta ilahiyatı, Mitra'yı Gatha kurgusundaki kavramlarla ilişkilendirerek meşru bir zemine oturtmaktadır. Bu bağlamda Gatha'da sığırın veya dünyanın ruhu olarak tasvir edilen Geuş Urvan'ın imdadına yetişen bir varlık olarak takdim edilmektedir[212]. Hâlbuki Gatha metinleri böylesi bir imada dahi bulunmamaktadır.

Mihr Yeşt bölümünde birçok tanrının varlığının kabul edildiği, ancak Mitra'nın aralarından tapınılmaya en layık olduğu zikredilmektedir. Dolayısıyla monoteizme meyyal Gatha metinleriyle Yeni Avesta külliyatı arasındaki teolojik farklılığın ve ayrılığın tezahür ettiği görülmektedir. Bundan da öte Mitra'nın sağında ve solunda Sraoşa ve Raşnu olmak üzere iki alt ulûhiyet daha oluşturulmaktadır[213]. Aslında bu durum kötü güçlere karşı geliştirilen bir savunma mekanizmasının sonucu olarak algılanabilir. Mitra'nın birçok dua, niyaz ve kurbanla yüceltilmesi ve bunun yanı sıra alt seviyede ilahi unsurlarla desteklenmesi de buna örnek verilebilir.

Mitra'nın ahitle ilişkili olarak öte dünya tasavvuru içerisinde yargılama ve cezalandırma gücü bulunmaktadır. Fakat bu noktada Mihr Yeşt bölümü dahi Mitra için Sraoşa ve Raşnu olmak üzere iki alt tanrısal figürü yardımcı kılarak yargılama sürecini bu üç tanrısallık arasında paylaştırmaktadır. Avesta ilahiyatı içerisinde Mitra'yla bilinir kılınan bu iki kavramdan Raşnu, kendisine atfedilen Yeşt metninde, hem Ahura Mazda'yla ilişkili ve adeta onun sıfatı gibi görülmekte hem de Mihr Yeşt'te Mitra için bir sıfat olarak zikredilmektedir[214].

Yeni Avesta metinlerinde Mitra'nın yardımcısı rolüne bürünen Raşnu, yemin ve ahitleri bozanları "yargılayan güç" olarak tanımlanmaktadır. Kavramın, yöneltmek, doğrultmak, adalet ve yargılamak

---

212 Geuş Urvan'a yardım eden Mitra. YT. 10.86

213 Birçok tanrının arasında tapınılmaya layık Mitra. YT. 10.98; Mitra'yla ilişkili iki alt tanrısallık Sraoşa ve Raşnu. YT. 10.99-101.

214 Ahura Mazda ile Raşnu ilişkisi YT.12.03-05; Mitra ile Raşnu ilişkisi, YT. 10.79.

anlamlarına gelen "Raz-" (Av.) kelimesinden türediği varsayılmaktadır. Raşnu tanrısallığının köken olarak nereden geldiği konusunda farklı görüşler söz konusudur. Dumezil, Avesta ilahiyatındaki kavramları mutlak anlamda Veda edebiyatında arama kaygısıyla, Raşnu'nun Veda literatüründeki karşılığının Vişnu olabileceğini varsaymaktadır. Bu muğlak iddiaya karşın, Raşnu'nun yine Veda edebiyatında Mitra ile birlikte anılan Mitra-Varuna kavramından hareketle Varuna olabileceği de ileri sürülmektedir. Bunu desteklemek adına Malandra, Partlılar döneminde Raşnumitr isminin kullanılmasını delil göstermektedir[215]. Bu zayıf iddiaların temel hedefinin Raşnu'ya Veda metinlerinden köken arama kaygısı olduğu aşikardır.

Raşnu'nun yerel bir kökene sahip olduğu da iddia edilmektedir. Birçok dini gelenekte olduğu gibi Mecusilerin de kendi isimlerini tanrısal varlıklarla irtibatlandırmaları, bu teorinin temelini oluşturmaktadır. I. Dara dönemine tarihlenen Persepolis tabletlerinde Raşnudata, Raşnuka ve Raşnubar isimlerinin yer alması, Mecusiliğin burada etkin olduğunu göstermektedir. Ama bunun da ötesinde Zerdüşt öncesi tanrısallıkların, varlıklarını ondan sonra da bir şekilde devam ettirdiklerine ve halkın zihnindeki gücüne işaret etmektedir[216]. Köken tartışması bir yana bırakılacak olursa, burada aslolan kavramın Mitra ve Ahura Mazda ile ilişkili görülerek metne dâhil edilmesi ve yeniden tanımlanmasıdır. Zira nasıl bir kökene sahip olduğundan çok, yeni teolojik algı içerisinde nasıl bir yer edindiği daha çok önem arz etmektedir. Bu bağlamda Ahura Mazda'ya Gatha metinlerinde nispet edilen niteliklerin, örneğin eylemlerin karşılığının Ahura Mazda tarafından verileceği algısı[217], yeni teolojide Yazata olarak bilinen tanrısal figürler arasında paylaştırıldığı dikkatten kaçmamalıdır.

---

[215] YT. 13.3, 13.47; G. Dumezil, "Visnu et les Marút à travers la réforme zoroastrienne", *Journal Asiatique*, vol. 27, 1953, s. 8-18 aktaran Malandra, *Ancient Iranian Religion*, ss. 78-79.

[216] Schwartz, "Religion of Achaemenian Empire", s. 686; Kreyenbroek, *Sraosha*, s. 178.

[217] Amellerin karşılığını verecek Ahura YG. 30.11, 31.21.

Yeştlerde Mitra ile birlikte yargılamada amellerin tartıldığı terazi sembolizminin kaynağı olan Raşnu, aynı zamanda gündelik işlerde, daha doğrusu yeminlerde söz konusu edilen bir tanrısallıktır. Bu unsur, yeminlerin ne şekilde ve ne zaman yapılması gerektiğinden sorumlu sayılmaktadır[218].

Raşnu her ne kadar kendisine atfedilen Yeşt'te Zerdüşt'ün yakardığı bir ulûhiyet, hırsıza ve hayduta cezasını veren bir varlık olarak tanıtılsa da, Mihr Yeşt'te de anlatıldığı üzere Sraoşa ile birlikte Mitra'nın yardımcısı konumundadır. Dolayısıyla yargılama ve ceza verme gücüne sahip olsa da yargıç olma hali sadece ruhların iyi ve kötü amellerinin mizana vurulması esnasında gerçekleşmektedir[219].

Mitra'nın diğer yardımcısı Sraoşa, Gatha metinlerinde durumu muğlak olan ilahi bir figür iken, Avesta ilahiyatında Mitra'nın yargılamasına yardımcı bir tanrı olarak belirmektedir. Bu noktada son yargılamada Mitra yargılayan, Raşnu amelleri tartan ve Sraosha cennete yollayan ilahi varlık olarak tasvir edilmektedir[220]. Bu durum ise Yeştler kitabındaki teolojinin geçirdiği evrilmenin seviyesini göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Parsi teolog Kotwal, Zerdüşt öncesi geçmişi olmayan Sraoşa'nın, şeytanlara karşı dua edilen, savaş kazanan ve muzaffer ünvanları bağlamında Veda literatürdeki Bhraspati'yle bir paralellik inşa edilebileceğini iddia etmektedir. Veda edebiyatından köken arama kaygısında olan bu yaklaşım, Rigveda metinlerinde Bhraspati'nin "tanrıların babası" olarak ifade edilmesiyle Gatha'da 33.5'te Sraoşa'dan "hepsinin en büyüğü" diye zikredilmesi arasında bir benzerlik kurma çabasındadır. Benzer şekilde Kreyenbroek da Rigveda'da geçen "astu Srausat/ işit yakarışımı!" tümcesinin Sanskritçe takdimde bulunma ve tapınma

---

218 Yeminle ve Ahura'yla ilişkisi YT. 12.01-09.

219 Mitra'nın yardımcısı Raşnu YT. 10.79; Hırsıza cezasını veren Raşnu YT. 12.08-09; Masani, *Religion of Good Life*, ss. 74-78; Pavry, *The Zoroastrian Doctrine of a Future Life*, s. 68. Gershevitch, *Avestan Hymn to Mithra*, ss. 192-194.

220 Mitra Raşnu Sraoşa ilişkisi ve son yargılama YT. 10.41, 100; 17.16; Sidhwa, *Zoroastrianism*, s. 86; Pavry, *The Zoroastrian Doctrine of a Future Life*, s. 67; Kreyenbroek, *Sraosha*, ss. 7-8, 176-179.

anlamına gelen Yaj- fiiliyle kullanıldığını ve litürjik bağlamda Sraoşa'yı çağrıştırdığını ileri sürmektedir[221]. Oysa bu kavramla ilgili bir geçmiş inşa etme girişimi sadece Gatha söylemini Veda edebiyatı yahut yerel gelenekle açıklama gayretinin tezahüründen öteye geçememektedir.

Gatha'da ceza, mükâfat ve itaat anlamlarına gelen Sraoşa'nın konumuna dair muğlaklık ve Ameşalarla olan durumunun müphemliği, sonraki metinlerinde açığa kavuşturulmaktadır. Bu açıdan Mitra'ya yargılama esnasında yardımcı bir tanrısal figür haline gelen Sraoşa, yargılama sonrasında ruhları Cinvat köprüsünden geçirerek gidecekleri mekânlara ileten varlık mesabesindedir[222].

Yeni teolojik tasnif içerisinde kendisine Mitra'nın yanında yer bulan Sraoşa, bu yargılama sahnesindeki rolünün dışında, dünyevi durumlarla da ilişkilidir. Sraoşa ile ilgili en geniş materyali ona atfedilen Yesna metnindeki yakarışlarda bulmak mümkündür. Dolayısıyla Mihr Yeşt'ten önce söz konusu olan Eski Avesta metni içerisinde daha çok onun dünyevi kimliği ön plana çıkmaktadır. Burada ilk defa Mazda'nın yarattığı ilk varlık olarak addedilen Sraoşa, Ahura Mazda'ya, Ameşalara, eril ve dişil tanrılara tazimde bulunmaktadır. İnsan biçimci tarzda tasvir edilen Sraoşa, ilk defa ritüeli gerçekleştiren ve bu bağlamda ilk defa barsemon/barsomu[223] tutan olarak addedilmektedir. Bu bağlamda litürjide yeri olan bu figür, temel ayinlerin nasıl yapıldığını gösteren adeta ilk din adamı Zaotar olarak ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan dünyadaki durumlarla ilişkilendirilen kavram, kötülükle savaşta da etkin bir role sahip olarak tasvir edilmektedir[224].

---

221 YG.33.05; RV. II.26.3, RV. I.139.1; Kotwal, "Select Ritual Aspects of the Gathas and Their Continuity in Later Tradition", ss. 5-7; Kreyenbroek, *Sraosha*, ss. 164-165.

222 Choksy and Kotwal, "Praise and Piety: Niyayishns and Yashts in the History of Zoroastrian Praxis", s. 235; Kreyenbroek, *Sraosha*, s. 133, 175.

223 Barsom; Avestaca kutsal dal anlamındaki Baresman kelimesinden gelmektedir. Barsom Mecusi liturjisinde her ayinde bulunması gereken zaruri unsurlardandır. Özellikle Haoma ayininde Haoma içeçeğinin yapılması esnasında kullanılmaktadır. Günümüzde bunun yerine bazen pirinçten veya gümüşten bir çubuk da kullanılmaktadır. Yesna'nın II. bölümü Barsom Yeşt olarak bilinmektedir. VD. 14.08; 19.17-18; Modi, *Religious Ceremonies*, ss. 264-266, 277-286; M. Kanga, "Barsom", *EI*, vol. III, ss. 825-826.

224 Ritüeller, Y. 57.02-08; Divlerle hiç uyumadan savaşan Y.57.12-18; şeytanları yok

b) Aredvi Sura Anahita

Mitra kavramından sonra Avesta ilahiyatındaki en etkili ikinci figür, sulara yakarış olarak bilinen Aban Yeşt'in atfedildiği Aredvi Sura Anahita'dır. Zerdüşt şonrası Yedi Bölümlü Yesna'da sulara yapılan yakarışlarla başlayan ve Yeşt metinlerinde nehrin bir bedene sahip olmasıyla somut bir yön kazanan Aredvi Sura Anahita ilk defa Yesna kitabının sonlarında geçmektedir[225].

Kadim İran'nın suyla ilişkili bu tanrısının adındaki uzunca terkipte "Sura" güç, "Anahita" saflık ve nemlilik anlamına geldiği ve Aredvi Sura Anahita şekline Akamenidler döneminde kavuştuğu kabul edilmektedir. "Aredvi" kavramının ise Veda edebiyatındaki su ve bilgi tanrıçası Sarasvati'nin karşılığı olduğu ileri sürülmektedir. Her iki tanrısal figürün suyla, doğurganlık, yağmur ve bir cennet nehriyle ilişkilendirilmesi ortak köken iddasının temel delilleri arasında sunulmaktadır. Böylelikle Sarasvati, İran panteonunda Harahvaiti'ye dönüşmektedir. Harahvaiti veya Aredvi ise kutsal dağ Hara'dan mitolojik Vourukasa denizine dökülen kutsal nehrin adıdır. Dünyayı besleyen ve büyüten kutsal nehirle birlikte onda içkin olan "bozulmamış, kirlenmemiş güçlü nemlilik" anlamına geldiği ileri sürülmektedir[226].

Kanaatimizce kadim gelenek içerisinde Veda edebiyatıyla bir etkileşim fikrinden bahsedilse de, Zerdüşt'ün söz etmediği kutsal dağ Hara ve kutsal deniz Vourukasa ve benzeri mitolojik mekân ve kahramanların kadim İran geleneği içerisinde üretildiği ortadadır. Bu aynı zamanda kadim İran kültürünün Veda yahut Hint etkisinden ayrı olarak dini ve mitolojik bir algı oluşturabildiğini ve buna dayalı teolojiye sahip olduğunu göstermektedir.

---

eden mantraların sahibi Y.57.21-22; kızkardeşi Aşiyle beraber savaşan Y. 57.33-34; Skjærvø, *Zoroastrian Texts*, ss. 54-56; Kreyenbroek, *Sraosha*, ss. 49-59, 168-170.

225 Y. 65.01.

226 Duchesne-Guillemin, *Religion of Ancient Iran*, s. 128; Gray, *Iranian Religions*, ss. 55-62; M. Boyce, "the Lady and Scribe: some Further Reflection on Anahit and Tir", *A Green Leaf, Papers in Honour of J. Asmussen*, Acta Iranica, Leiden, Brill, 1988, ss. 278-279, 282; M. Boyce, "Anahita", *EI.*, Vol. II, ss. 1003-1008.

Boyce, Mezopotamya medeniyetleri arasında bir etkileşimi ima ederek, Anahita figürünün Babilde de Sümerde olduğu gibi Venüs gezegeniyle özdeş tutulan aşk ve savaş tanrıçası[227] olan İştar kültüne dayandığını öne sürmektedir. Buna göre Medler ve Perslilerin tapındığı Venüs gezegeninin tanrıçası Anahita'nın Babil'in güçlü tanrıçası İştar'ın dönüşüm geçirmiş hali olduğu varsayılmaktadır[228]. Kimileri de tanrıça Anahita fikrini Rigveda'da sıkça zikredilen tanrıça Aditya'yla ilişkili görmektedir[229].

Persliler ile Babilliler arasındaki dini ve kültürel etkileşimin varlığı, tanrıça Anahita fikrinin mutlak anlamda buradan neşet ettiği iddiasını doğrulamaz. Bu durum Rigveda'da yer alan Sarasvati ve Aditya için de söz konusudur. Tarihsel kaynaklar göz önüne alındığında Zerdüşt'ten uzun müddet sonra, özellikle II. Artazerkses (MÖ. 404–359) döneminde ortaya çıkan Anahita düşüncesinin[230] Zerdüşt'ten de önce olan Vedalar'la ilişkilendirilmesi zayıf bir iddia olarak görünmektedir. Zira söz konusu bağlantının, özellikle suyla ilişkilendirilen tanrıçalar ve Venüs gezegeni üzerinden kurulması Yunan klasiklerindeki benzeştirmelerle paralellik arz etmektedir. Buna göre Plutarch gibi o dönemin Yunanlı yazarları, Anahita'dan bahsederken onu Yunan panteonunda, bereket verimlilik ve dolayısıyla suyla ilişkilendirilen Artemis, Athena gibi tanrıçalarla tanımlama yolunu seçmiştir[231]. Yunanlı yazarların benzeştirme kaygıları ve Anahita ile Yunan panteonunda tanrıça olan varlıklar arasında özdeşleştirmeye gitmesi olağan karşılanabilir.

---

227 Sümer mitolojisindeki ejderha öldürme mitinin kahramanı bir tanrı değil, tanrıçadır. Sümer'de İnanna, Babil'de İştar olan bu tanrıçanın aşk tanrıçası olmasının yanında savaş tanrıçası olması buradan gelmektedir. Bkz. S. Kramer, *Sümer Mitolojisi*, Kabalcı, İstanbul 1999, ss. 151-152; Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, çev. K. Atken ve diğerleri, Ankara, İmge, 1998, ss. 260-261.

228 Boyce, *A History of Zoroastrianism*, vol. II, ss. 29-30.

229 W. Ruben, *Eski Hint Tarihi*, çev. C.Z. Şanbey, Ankara, 1944, s. 14.

230 J. Hinnells, *Persian Mythology*, Hamlyn Publishing, London 1973, ss. 32-33.

231 *Plutarch's Lives*, s. 131, 193; Mary Boyce, "Anahita", s. 1006; M. H. Munn, *The Mother of the Gods, Athens, and the Tyranny of Asia: a Study of Sovereignty in Ancient Religion*, Berkeley, University of California Press, 2006, ss. 221-234.

Ancak mezkûr iddialar, Mecusiliğin Batı İran'da yayılmasından önce İranlılar arasında böyle bir düşüncenin gelişmiş olmasının görmezden gelinmesini ima etmektedir. Hâlbuki Persliler arasında böylesi bir tanrıça fikrinin gelişmiş olması mümkündür. Aslında bu durum aynı zamanda ana tanrıça fikrinin oluşmasında harici etkilerin varlığını da olumsuzlamaz. Fakat tanrıça düşüncesinin sadece bu dış etkiler neticesinde oluştuğu veya köken olarak buraya dayandığı savı bu açıdan eleştirilebilir. Dolayısıyla dönemin teolojik etkileşimleriyle farklı kültürlerde ortaya çıkan, gelişen, değişen ve evrilen ilahi varlık kategorilerini mutlak anlamda birbiriyle bağlantılı addederek bir kökene bağlamak, her dinsel geleneğin kendi kutsal havzasını oluşturmasını yadsımak ve kendi kutsalını üretmeye muktedir görmemek anlamına gelmektedir. Konumuz itibariyle de bu algı, Mecusi geleneğin oluşum sürecinde çevre kültürlerin kutsallarının adeta yüz değiştirerek ve bazı karakterlerden vazgeçerek bu dinsel söyleme yön verdiği imasını güçlendirmektedir.

Gatha metinlerine bakıldığında ise su, ateş gibi kutsal bir unsur olarak zikredilmemektedir. Anahita tanrısallığının suyla özdeşleştirilerek Yeşt kitabında ele alınmasından önce, su ve kutsal nehir metaforunun Yedi Bölümlü Yesna ve Yesna metinlerinde işlendiği görülmektedir. Burada sularla ilgili olarak aktarılan özelliklerin Aban Yeşt'te Anahita kültü ile ilişkilendirilerek meşruluk kazandırıldığı anlaşılmaktadır[232].

> "Biz tatlı ve özsu sağlayan Ahura'nın eşleri/ahuranis ve Ahura'nın hüneriyle süratle akan sulara, taparız/sunuda bulunuruz..."[233]

Yedi Bölümlü Yesna metni, Anahita kelimesine yer vermese de, suya yapılan yakarış ve ona atfedilen "özsu sağlayan tatlı su" tanımlamaları Yesna metninde Anahita'yla özdeşleşerek açıklığa kavuşmaktadır. Bu açıdan sular Ahura Mazda'nın eşleri konumunda ele alınmak-

---

[232] Suların kutsallığı Y. 59-60. Bölümler; Skjærvø, *Zoroastrian Texts*, ss. 59-60; Zaehner, *The Dawn*, s. 167.

[233] YH. 38.03.

ta ve Anahita'nın dişil karakterini ele vermektedir[234]. Bu çerçevede Yesna kitabının son bölümlerinde, su ile Anahita arasındaki ilişki daha da netleşmektedir. Aslında Avesta külliyatı suyun ilahi bir kisveye bürünmesi sürecine de şahitlik etmektedir. Zira Yeşt metinlerinde suyun kaynağının Anahita olmasına kadarki süreçte öncelikle sular Yedi Bölümlü Yesna'da takdis edilirken, sonraki Yesna metinlerinde tanrısal bir figür olan Anahita ile ilişkilendirilmiştir.

> "Ben su (olan) Aredvi Sura Anahita'yı takdis ederim ki o genişçe akan ve etkisiyle iyileştiren, Divlere karşı etkili, Ahura'nın hikmetine sadıktır ve bu maddi dünyada sunuyla tapılası (varlıktır)... O [Aredvi Sura Anahita] bütün eril varlıkların tohumlarını ve doğuran bütün kadınların rahimlerini takdis edendir... Cüssesi dünyadaki akan bütün sulara denk olup, Hukairya'dan Vourukasa denizine dökülür... Bir yerden çıkan su yedi bölgeyi/ülkeyi birbirinden ayırır...benim nehrim Aredvi Sura Anahita erkeklerin tohumlarını kadınların rahimlerini ve sütlerini arındırır..."[235]

Avesta teolojisi içerisinde aşama aşama tanrısal bir figürle özdeşleşen sular dişil bir karakterdedir. Zira Yedi Bölümlü Yesna metinlerinde Ahura Mazda'nın eşleri olarak algılanan ahuranis/ahuralar kavramının burada sular olarak somutlaştığı görülmektedir. Bu aynı zamanda Yeşt kitabı içerisindeki uzun bölümlerden biri olan Aban Yeşt'in isimlendirilmesinde de tezahür etmektedir.

Aredvi Sura Anahita, Aban Yeşt'te Ahura Mazda tarafından Zerdüşt'e tanıtılmaktadır. Metnin girişinde Ahura Mazda kendisi uğruna Zerdüşt'ten en başta Div karşıtı ve Ahura doktrini yanlısı Anahita'ya tapmasını istemektedir. Ahura Mazda, bütün erkeklerin tohumlarını, dişilerin rahimlerini arındırmasından dolayı maddi dünyanın ona tapması gerektiğini ifade ederek çoğalma ve üremenin yetki ve kudretini adeta Anahita'ya devretmektedir[236]. Aslında metnin başlangıcı, bun-

---

[234] Hintze, *A Zoroastrian Liturgy*, ss. 37-39, 228-230; Humbach, *Gathas*, Vol.II, s. 124.

[235] Y. 65.01-05.

[236] Bütün sıvıları arındıran Anahita YT. 5.01-02, 129.

dan sonra Anahita için söz konusu edilecek bütün ilahi durumları ve sıfatları, meşru bir zemine oturtma kaygısı içerisindedir. Bu nedenle de Ahura Mazda'nın bizzat kendisinin bu dişil figürden bahsetmesini sağlamaya çalışmaktadır. Benzer şekilde Zerdüşt'ün Anahita'ya kutsal içeçek Haoma ve sütü takdim etmesiyle onu yüceltmesi, bu varlığın tapınılmaya değer olduğunu ispatlama çabasının tezahürüdür. Bu yolla Anahita kavramı Zerdüşt'ün de onayını alarak Avesta teolojisine müdahil olmaktadır[237].

Ahura Mazda bu metinde Anahita'dan kendi yarattığı varlıkları korumasını istemektedir. Onların yaşamlarını devam ettirmelerini Anahita'ya veren Ahura Mazda burada adeta yaratma eylemini gerçekleştirdikten sonra geri çekilen ve sahneyi Anahita gibi varlıklara devreden bir konuma gerilemektedir. Hatta Zerdüşt bu su Yazatasına sunuda bulunması gerektiğini telkin etmektedir. Devamında ise Anahita kendisine nasıl ibadet edilmesi gerektiğini Zerdüşt'e açıklamaktadır. Zira Aredvi Sura Anahita kendisine Div yanlıların gece dua ettiğini ama bunun doğru olmadığını, kendisine güneşin doğuşundan batışına kadar olan sürede ibadet edilmesini arzulamaktadır[238]. Zira Avesta ilahiyatında bu metnin, ortaya koyduğu değişikliklerden biri de iyi olanların dışında kötülüğe matuf varlıkların da Anahita'ya sunu vermeleridir. Örneğin Div karakterli üçbaşlı Azhi Dahaka'nın[239] yedi ülkeyi insansızlaştırmak için Anahita'ya yüz damızlık at, bin sığır ve on bin koyun sunduğunu, fakat bu isteğin Anahita tarafından reddedildiği belirtilmektedir[240].

---

[237] Haoma-sütle yakarma YT. 5.08-09.

[238] Ahura Mazda'nın Anahita'yı meşrulaştırması ve ibadet edilen varlık haline gelme YT. 5.88-96

[239] Azhi Dahaka/Zahok, şeytani yılan olarak tarif edilen bu karakter, Yima'nın Khavernahını/ilahi uğur yitirmesinden sonra onu yenen kötü varlıktır. Darmesteter'e göre Veda Vritra ile özdeşleştirilmekte ve 19. Yeşt'te Khvarenah için ateşle mücadele etmektedir. Yesna ve Aban Yeşt'te 3 ağzı, 3 başı ve 6 gözü olan ve Angra Mainyu tarafından maddi dünyayı yıkmak için gönderildiği kaydedilmektedir. Y. 9.08; YT. 5.29-31; Darmesteter, *Zend Avesta II*, s. 60; Mills, *Zend Avesta III*, s. 233.

[240] Div karakterli Azhi Dahaka'nın sunusu YT. 5.29-31, 5.116-118.

Zerdüşt öncesi Anahita ulûhiyetinin Div ve Ahura Mazda tapıcıları arasında ortak bir ilahi varlık olduğu düşünülebilir. Bu durumun Yeşt'lerde Mecusiler tarafından yeniden tanımlanarak Div tapıcılarına karşı bir varlık haline getirildiği görülmektedir. Gatha metinlerinde Ahura Mazda'ya sunuda bulunmak isteyen Div'lerin konumuyla karşılaştırıldığında Anahita, yakarılan ve yardım dilenen yegâne varlık haline gelerek adeta Ahura Mazda'nın yerini almaktadır.

Avesta ilahiyatındaki Yazataların temel özelliklerinden olan kötü güçlere karşı savaşçı kimlik, Anahita için de geçerlidir. Onun da bir savaş arabasına bindiği, Divler ve onların takipçisi insanlara üstün geldiği aktarılmaktadır. Bu nedenle de övülmeye ve sunular verilmeye layık olduğu zikredilmektedir[241].

Bu Yeşt metninde zaman zaman Ahura Mazda'nın üstün tanrı olma vasfını reddeden ifadelere yer verildiği görülmektedir. Sözgelimi Ahura Mazda'nın bizzat kendisi Daitya nehrinin kenarında barsomla karıştırılmış kutsal içecek Haoma'yla Anahita'ya sunuda bulunmaktadır. Bu takdimden sonra Anahita'dan istekte bulunan Ahura Mazda, Pouruşaspa'nın oğlu Zerdüşt'e vahyedeceğini ve onun doğru dine göre düşüneceğini, konuşacağını ve davranacağını arz etmektedir. Bu sunuyla birlikte dileğin kabul edildiğini zikreden metin, Anahita'ya doğru şekilde yapılan sunuların karşılık bulacağını aktarmaktadır[242]. Bu durum, takdim, sunu ve kurban gibi yakarma ve istek içeren ritüelleri Ahura Mazda'ya hasreden Gatha teolojisinin Avesta edebiyatı çerçevesinde mutlak anlamda bir değişime ve başkalaşıma uğradığını göstermektedir. Ayrıca Ahura Mazda'nın üstün tanrı fikrini göz ardı ettiğine işaret etmektedir.

Ahura Mazda ve Zerdüşt'le ilişkilendirerek Anahita'yı meşrulaştıran metin, ona sunuda bulunan mitolojik kahramanların yaptığı sunuları örnek vermektedir. Anahita'ya yapılması gereken yakarmayı ve alacakları karşılığı aktararak bu ritüele dair ipuçları sunmaktadır. Ör-

---

[241] Savaşan Anahita YT. 5.11-13.

[242] Anahita'ya sunuda bulunan Ahura Mazda YT. 5.17-20.

neğin Aban Yeşt, Paradhata Haoshyangha'nın[243] kutsal Hara dağının eteklerinde yaptığı sunuda, Anahita'ya yüz damızlık at, bin sığır ve on bin koyun sunduğunu zikretmektedir. Bunun nedenin ise Haoshyangha'nın Mazan/Mazanderan'daki[244] Divlere, Varena'daki[245] yalancılara ve onların takipçilerine üstün gelme arzusudur[246]. Yima/Cem, Taeratona/Feridun, Kresaspa ve benzeri mitolojik kahramanlar da bu bağlamda Anahita ile ilişkilendirilmektedir. Aynı zamanda Zerdüşt'ün öğretisinin yayılmasında başat role sahip olan Viştasp'ın da benzeri sunu takdiminde bulunduğunun zikredilmesi, Aban Yeşt'i Zerdüşt'le ilişkilendirmenin başka bir delili gibidir. Bu kahramanların tamamı veya Anahita'ya sunuda bulunan herkes, bu kurban adama eylemini bir nehir kıyısında yapmaktadır[247]. Burada açıkça kadim mitolojik kahramanların meşrulaştırılması ve Anahita'nın Mecusiliğin temel figürleriyle ilişkilendirilerek Avesta teolojisi içerisinde yer edinmesi sağlanmaktadır.

Aban Yeşt'te efsanevi kahramanların kötülüğe karşı zaferlerinin mutlak anlamda Anahita'ya bağlanması, Ahura Mazda'nın neden zikredilmediği sorusunu akla getirmektedir. Zira öyle ki Aban Yeşt bölümü boyunca iyi ve kötü arasındaki mitolojik anlatı sürüp gitmekteyken, Ahura Mazda burada bir anlatıcı ve bir öykücü olmaktan öte bir şey değildir. Zerdüşt de geçmiş dönemlerde meydana gelen olayları destansı bir dille anlatan bir destan şairi ve Ahura'nın anlatımını can

---

243 Haoshyangha, Hoşeng, Avesta literatürüne göre Pişdadiyan/Paradhata hanedanın ilk kralıdır. Şehnamede ise ilk insan Gayomert'in torunu ve siyah bir div tarafından öldürülen Siamak/Symak'ın oğlu Hoşeng'dir. Düşmanlarını yenerek yedi ülkenin kralı olmuş ve dedesinin hanedanını devam ettirmiştir. *PT I Bundahisn, XXXI.1*, s. 131.

244 Mazandaran/Mazan Divlerin mekânı ve kötülüklerin kaynağı olarak kabul edilmektedir. Örneğin Azhi Dahaka'nın mekânının Damavand'ın da burada olduğu varsayılmaktadır. Darmesteter, *Zend Avesta II*, ss. 58-59.

245 Darmesteter'e göre burası Divlerin mekânı olarak tasvir edilmektedir. *Zend Avesta, I*, s. LXVII.

246 Hoşeng'in sunusu ve Divlere karşı yardım isteği YT. 5.21-23.

247 Yima'nın, Thaeratone/Feridun'un, Kresaspa'nın ve Viştasp'ın sunu takdimi ve yardım dileği YT. 5.22-39, 5.41-51, 52-66, 5. 98-99, 5. 104-110.

kulağıyla dinleyen birisi olabilir. Hatta kendisi bile Anahita tanrısallığına sunular arz etmektedir. Burada Gatha'daki Ahura Mazda'nın yaratıcı ve en büyük tanrı olma özelliklerinin hiçbirine rastlanmamaktadır.

Avesta ilahiyatında suyla ilişkilendirilen bir diğer Yazata ise "suların çocuğu" anlamındaki Apam Napat'tır. Rigveda'da Asura olarak kendi gücüyle bütün yaratıkları yaratan olarak öngörülen bu ulûhiyet[248], Avesta edebiyatında ilk defa Yesna kitabının başında yer alan bir figürdür ve Ahura Mazda'nın yarattığı sularla ilişkilendirilmektedir[249]. Schwartz ise Apam Napat'ın Ahura sıfatını alan bir ulûhiyet olduğunu ve Veda geleneğinde yağmur ve sularla anılan Varuna'yla yakın ilişkide olduğunu ileri sürmektedir[250]. Ancak bu kavram Avesta ilahiyatında Anahita tarafından gölgede bırakılmış bir tanrısallık haline gelmektedir.

Apam Napat kavramının daha açık bir şekilde ifade edildiği Yeşt metinlerinde ondan "atları harekete geçiren, yardıma koşan, dualara icabet eden", daha önemlisi "insanı yaratan ve ona şekil veren" sıfatlarıyla söz edilmektedir[251]. Hâlbuki aynı Yesna metninin başında yaratma ve şekil verme Ahura Mazda için uygun görülmektedir[252]. Burada da kadim geleneğin ulûhiyetlerinin Avesta edebiyatına dahil edilirken, geçmiş güçlerine de vurgu yapıldığı anlaşılmaktadır.

c) Âtar ve Ateş Kültü

Zerdüşt teolojisinde soyut bir kavram ve Ahura Mazda'nın ışığını, nurunu temsilen söz konusu edilen Âtar (Av.; Âdar, Âdur Ph.) kavramı, kadim gelenek içerisindeki gücünü Avesta ilahiyatında bir Yazata olarak sürdürmektedir[253]. Gatha metinleri ölçeğinde, ateşin

---

248 RV. II.35.01-15; Ellison B. Findly, The Child Of Waters: A Revaluation of Vedic Apam Napat", *Numen*, vol.26/2, 1979, ss. 168-170; Darrow, "Zoroaster Amalgameted", s. 125; Mary Boyce, "Apam Napat", *EI*, vol. II., s. 148.

249 Y. 1.05.

250 Schwartz, "The Religion of Achaemenian Empire", ss. 674-675; Gray, *Iranian Religions*, ss. 133-135.

251 YT. 19.51-52.

252 Y. 1.01-04.

253 M. Boyce, ĀTAŠ, EI., http://www.iranicaonline.org/articles/atas-fire.

tapınmanın bir objesi olarak Zerdüşt tarafından algılanmadığı ve tarihsel açıdan ateş tapınaklarının ondan uzun bir süre sonra geliştiği görülmektedir. Gatha'da Zerdüşt, Ahura Mazda ile ilgili olarak "senin alevli ateşin"[254] ifadesine yer vermiş olsa da, özellikle Sasaniler döneminde kurumsallaşan ve günümüzde varlığını sürdüren ateş tapınaklarından söz etmemektedir. Zira Zerdüşt, maddi ateş, daha doğrusu tapınak ateşiyle ilgili bir ifadede bulunmamış sadece Ahura Mazda'yla ilişkilendirdiği manevi ateşi söz konusu etmiştir. Ancak Zerdüşt'ten hemen sonra söz konusu edilen Yedi Bölümlü Yesna'da ateş yakarılmaya değer bir unsur olarak telakki edilmeye başlanmıştır[255]. Ateş'e atfen yazılmış bir Yeşt metni olmayışına karşın Yesna kitabında, özellikle 62. bölüm ateşe ayrılmış ve burada ateşe yakarış ve onu tazim ifadelerine yer verilmiştir. Bunun yanı sıra Yeni Avesta metinleri içerisinde de ateşle ilgili birçok pasaja rastlamak mümkündür[256].

Ateşin Zerdüşt sonrası dönemde giderek önem kazanması ve ibadetin merkez unsuru haline gelmesinde, Zerdüşt öncesi kadim gelenekte kayda değer bir nüfuzunun olduğu unutulmamalıdır. Bu açıdan birçok araştırıcı, ateşin Veda edebiyatındaki kökenini önemsemekte ve bunun kadim İran geleneğini etkilediğini öngörmektedir. Bu bağlamda Rigveda metninde ateşin ve kurban ritüelinin baş aktörü Agni, söz konusu olmaktadır. Agni, tanrı olarak kurbanı tüketen, ateş ve rahip olarak bu sunuyu tanrılara ulaştıran aracı ulûhiyet konumundadır. İlk adak sunucusu olarak kabul edilen Agni, yer ile gök arasındaki iletişimi sağladığından dünyanın merkezini, daha doğrusu kutsalın tecelli ettiği mekânın merkezini, yani ailenin, kabilenin ve bütün evrenin kutsal merkezini işgal etmektedir. Dolayısıyla sözde İndo-İran dini geleneği çerçevesinde ateş ve temsil ettiği kutsallık dünya ile tanrısal âlem arasında ritüellerin olmazsa olmaz merkezi figürü olarak tezahür etmektedir. Bu noktada ateş, adak sunanın mutlaka sahip olmak iste-

---

[254] YG. 31.19.

[255] YH. 36.01-06.

[256] Y. 62.01-12; NY. 5.01-18 (Ateş Niyayiş); YT. 19.34-50.

diği ve onun huzurunda adağını Agni yoluyla tanrılara sunduğu ayinin merkez figürüdür[257].

Agni kavramının Âtar olarak kadim İran geleneğine geçtiği, ancak temel kavramsal çerçevesini pek yitirmediği iddia edilmektedir. Bu dönemde yapılan kurban ayinlerinde hayvansal yağların ateşe atılarak ilahi yardım ve lütfun elde edilmesinin Veda edebiyatındaki aracı tanrı kavramıyla benzeştiği ve aracı kavramının bizzat ateşin kendisinde somutlaştığı savunulmaktadır. Zerdüşt'ün de ateşin kutsallığını ve ayininin asli unsuru olmasını kabul ettiği ileri sürülmektedir. Sadece isim değişikliği nedeniyle Âtar kavramının Zerdüşt tarafından yeni olarak ortaya çıkarıldığı iddiası da kabul edilmemektedir[258]. Hâlbuki Zerdüşt ateşle ilgili olarak Agni'den veya ateşe ilişkin bir tanrısallıktan bahsetmemiş ve mutlak anlamda Ahura Mazda'yla ilişkilendirmemiştir.

Kavramın yeni bir mefhum olup olmadığından öte, Mecusi gelenekte hangi bağlamda kullanıldığı önem kazanmaktadır. Zerdüşt sonrası Yedi Bölümlü Yesna'da ateşin etkinliğiyle Ahura Mazda'ya yakarılması,[259] ateşin Zerdüşt öncesi süreçteki haline dönüşünü çağrıştırsa da Veda edebiyatındaki Agni-ateş ilişkisine benzer bir durumun varlığı net değildir.

Veda metinlerinde ateş, tanrı Agni'nin sembolü, kurban ve adak eylemlerinin odağındaki figürdür. Fakat Zerdüşt bu kadim kavramı ayin çerçevesinde korumakla birlikte onu adaletle, yani "Aşa" kavra-

---

257 RV. III.29.1-5, I.59.1-3; RV. IV.1.5 (Tanrı ile insan arasındaki uzlaştırma için kendisine yapılan sunular), RV. I.189.1 (günahtan uzak tutan), RV. II.9.2 (Agninin düşmandan koruyuculuğu ve yapılan sunu), RV. I.1.1-2 (Tanrıları kurban ve sunuya ateş yakarak getiren Agni), RV. I.26.2-10 (Kurbanlar yoluyla ateşin huzurunda ve sayesinde aracılık yapan Agni, ateşin iyi bir ateş yani kurban ateşi olması), Srinivasan "Vedic Rudra-Siva", s. 548; Malandra, *Iranian Religion*, ss. 159-160; Zaehner, *Hinduism*, ss. 25-26; O'flaherty, *The Rigveda*, ss. 97-100.

258 J. Choksy, "Reassessing the Material Contexts of Ritual Fires in Ancient Iran", *IA*, s. Vol.42, 2000, s. 232; Malandra, *Ancient Iranian Religion*, ss. 159-160; K. Jamaspasa, "Fire in Zoroastrianism", *K. R. Cama Oriental Institute Third International Congress Proceedings*, Mumbai, Jenaz Printers, 2000, s. 139, 152; Boyce, *A History of Zoroastrianism*, vol.I, s. 163.

259 Y. 36.1.

mıyla ilişkilendirmiştir. Hâlbuki Rigveda'da ahlaki ilke olarak bahsi geçen Rta ateşle ilişkilendirilmemektedir. Aksine suyla özdeş tutulan Varuna, "Rta" ilkesinin koruyucusu konumundadır[260]. Dolayısıyla Veda yahut kadim geleneğin algısıyla Zerdüştün ortaya koymaya çalıştığı ateş sembolizmi arasında mutlak bir aykırılık söz konusudur. Zira Zerdüşt ateşi adalet/Aşa ilkesinin sembolü olarak kabul etmiş, tanrısallığını yok saymıştır. Bu bağlamda kendisini Aşavan olarak tanımlayan Zerdüşt'ün aksine sonraları, takip edilen unsur Aşa değil de Âtar/ateş olmuş ve Athravan kavramı gelişmiştir. Oysa Athravan kavramı Rigveda metninde ateşi ilk ortaya çıkaran ve ona tapınmayı gerekli gören rahibin ünvanıdır. Ancak Avesta ilahiyatında ateşin koruyucusu anlamında ele alınmıştır. Öyle ki Yeşt kitabının birinci bölümünü teşkil eden Ohrmazd Yeşt'te Ahura Mazda bizzat kendisi için "en iyi athravan" sıfatını kullanırken, Zerdüşt için de bu sıfata Avesta edebiyatında yer verilmektedir. Sonraları bu ünvan ruhban sınıfı içerisinde mabed ateşiyle ilgilenen din adamları için kullanılır olmuştur[261].

Gatha metinlerinde Zerdüşt, ateşin ahiret günündeki yargılama esnasında iyi ve kötüyü ayıracağını ve onun Ahura Mazda'nın parlak ateşi olduğunu dile getirmektedir. Başka bir yerde ise ateşin tapınma işleminin yapıldığı mekânda olduğu iması verilmektedir. Buna göre şu Gatha ibareleri oldukça muğlaktır.

> "... Sen kendi ruhunla iki grubu (iyileri ve kötüleri) yarattın ve onlara karşılıklarını ateş ve Aşa yoluyla vereceğine söz verdin..."[262],"...Sen doğru olana ve yalancıya karşılığını hakikatli ateşinin sıcaklığıyla vereceksin..." [263], "Şimdi ey Ahura biz Aşa yoluy-

---

[260] Y. 33; Zehner, *Hinduism*, ss. 25-26.; Rta-Varuna ilişkisi RV. IV.42.1-10, I.23.4-6; Asuranın gücüyle yağmur getiren Mitra ve Varuna RV. V.63.3-7.

[261] Rigveda'da Atharvan RV. I.83.5; Avesta'da Atharvan VD. 18.01-08; Ahura Mazda Athravan YT. 1.12; din adamı Athravan YT. 4.09, YT. 5.86; Aredvi Sura Anahita'ya takdim ve sunuda bulunmasını bilen Athravan YT. 5.91; Athravan Zerdüşt YT. 13.94; Avrang, *Yektaperesti*, ss. 332-333; Dhalla, *Zoroastrian Theology*, ss. 67-71.

[262] YG. 31.0.3.

[263] YG. 43.04.

> la kuvvete sahip olan... senin Ateşini diliyoruz..."[264],"... Onun (Ahura Mazda'nın) kime hizmet etmeyi dilersin sorusuna şöyle cevap verdim: Senin Ateşine, yapabildiğim sürece Aşa'yı övmek adına..."[265]

Burada tapınmanın ateşe mi yoksa onun huzurunda mı yapıldığı ve ateşin bir mabed algısı içerisinde ele alınıp alınmadığı şüphe konusudur. Çünkü "senin ateşin" ibaresi Ahura Mazda kavramından ayrı olmaktan çok, onun bir unsuru gibi ele alınmaktadır. Zira hizmet etmeyi istediği ateşin bizzat Ahura Mazda'nın kendisine mi yoksa maddi ateşe mi atfedildiği, Gatha ölçeğinde de müphemliğini korumaktadır[266]. Buna karşın çağdaş Mecusiler, Zerdüşt'ün bizzat ateşin huzurunda ayin ve yakarışlarını gerçekleştirdiğini ileri sürmektedirler. Kadim İran geleneğinde de, ateşin ve onu içeren güneşin ve ayın bu yakarışların muhatabı olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla ateşin kadim litürjide varolduğu, ancak Zerdüşt'le ateşin ibadetin merkez figürü olmaya başladığı kanaatindedirler[267].

Buna karşın maddi ateş ile Ahura Mazda'nın ateşi olarak zikredilen ilahi ateş arasındaki ilişki ve bundan doğacak mabed litürjisi hakkında şüpheleri giderecek bilgilere Zerdüşt sonrası teolojide rastlanmaktadır. Buna göre tapınak ateşi yahut ayin ateşiyle Ahura Mazda'nın manevi ateşi arasındaki bağın kurulması ilk defa Yedi Bölümlü Yesna metninde işlenmektedir. Maddi ateşin Ahura Mazda'yla bir şekilde ilişkili olan ateşle özdeşleştirilmesi, dolayısıyla onun ayinde bulunması gerekli görülmektedir. Başka bir ifadeyle ateşin Ahura Mazda

---

[264] YG. 34.04.

[265] YG. 43.09.

[266] Ateşin ayırıcı özellikle son yargılamada iyi ve kötüyü ayırmasındaki rolü ve Ahura Mazda'nın parlak ateşi YG. 31.3, 31.19, 43.4, Senin ateşinin ve erimiş metal'in eylemleri ayırt etmesi 51.09; senin ateşin YG. 34.04, 43.09, 46.07, 47.06.

[267] Kotwal, "Select Ritual aspects of Gathas and Their Contiunity in Later Tradition", ss. 4-5; Jamaspasa, "Fire in Zoroastrianism", s. 139; Rezi, *Ceşnha-i Ateş*, ss. 87-88.

ile bağlantısı tanrısal gücün ayin esnasında bir şekilde orada olduğunu ima etmektedir[268].

Bu yönüyle, insan ile tanrılar arasındaki ilişkinin ne'liğinin ve çerçevesinin belirlendiği dini ayinlerde ilahi ilhamın işitilmesi ve tanrıların insanların arzu, yakarış ve isteklerini duymasını sağlayan temel unsur ateş olmalıdır. Ayinin huzurunda yapıldığı adağın tanrılara ulaşması için sununun bir kısmının üzerine atıldığı ateş, ayinin baş unsurudur. Ateş, Ahura Mazda'nın adeta görünür bir cephesini sembolize etmektedir. Ahura Mazda'ya inananların doğru zaman ve yerde ateşi usulünce yakmaları, Ahura Mazda'yı zihinlerinde ve kalplerinde hissettiklerini ve onun ilkelerine göre davrandıklarını ortaya koymaktadır. Aynı şekilde ateşin kutsal sözcüklerden oluşan yakarışları kabul ettiği varsayılmaktadır. Zira bu yolla da görünmez Divlerin kaçışı ve ateşin kötülük karşısındaki gücü öne çıkartılmaktadır. Yedi Bölümlü Yesnanın ilk kısmında Y.36'da adeta ateşin Ahura'nın bir görünümü olduğu ve inananların yakarmasıyla onları dinlediği varsayılmakta ve böylelikle Ahura Mazda'ya yaklaşıldığı ifade edilmektedir[269].

> "Size ey Ahura Mazda sana ve hayat veren esinin ateşine yaklaşmak istiyoruz ... Ey Ahura Mazda'nın ateşi, seni canlandırmamız uğruna... Belki işitenlerin en iyisi olarak bu eylemimize karşılık bize gelirsin... Sen kesinlikle Ahura Mazda'nın ateşisin, sen kesinlikle onun hayat veren esinisin... Biz senin etrafını şimdi dolaşıyoruz. Sana (ateş) Vohu Manah, Aşa'yla iyi algının eylemleri ve sözleriyle yaklaşıyoruz... Beyan ederiz ki ey Ahura Mazda bu ışıklar senin biçimlerinin en güzel biçimi, zira yüceler yücesi böylelikle güneş olarak isimlendirildi."[270]

---

[268] G. Windfuhr, "The Word in Zoroastrianism", *JIES*, vol.12, 1984, ss. 147-150; Hintze, "On the Literary Structure of the Older Avesta", ss. 47-48; Hintze, *A Zoroastrian Liturgy*, ss. 132-134.

[269] Hintze, *A Zoroastrian Liturgy*, ss. 132-135, 140; Rezi, *Ceşnha-i Ateş*, s. 89; F. Kotwal; J. Boyd, *Persian Offering The Yasna: Zoroastrian High Liturgy*, Paris, Studia Iranica, 1991, s. 13; Kellens, *Essays*, ss. 108-109.

[270] YG. 36.01-06.

Kanaatimize göre maddi ateşin mabed litürjisinde yer aldığı ve manevi bağlamda Ahura Mazda'nın bir unsuru olduğu burada ortaya çıkmaktadır. Böylelikle Gatha metinlerindeki şüpheli durumların açıklığa kavuşturulmaya çalışıldığı görülmekte ve litürjinin temel öğelerinin bu metinlerde işlendiği anlaşılmaktadır. Ateşin Ahura Mazda'nın bir parçası olmasından bahseden metin onun aracılığı ve mevcudiyetiyle yakarmanın doğru şekilde yapıldığını ortaya koymaktadır. Bunun da ötesinde bu pasajın sonunda Ahura Mazda'nın ateşinin güneşle de ilişkilendirilmesi, ışık cinsinden olan bütün unsurların Ahura Mazda ile olan bağlantısına yapılan vurguya işaret etmektedir. Aynı zamanda Ahura Mazda'nın ateşine de bir yakarma söz konusudur. Mecusiler de bu bağlamda ateş ve ışık cinsinden olan bütün unsurların Ahura Mazda'nın tecellisi olduğunu kabul etmektedirler. Bu çerçevede kadim İran geleneğinde de tanrıyla temas kurmanın yolunun güneşe yönelmeyle ve sonrasında Mecusilikte Ateşgede'lerde ibadet ve tapınmayla gerçekleştiğine inanmaktadırlar[271].

Avesta ilahiyatı, Yedi Bölümlü Yesna'dan sonra Âtar/ateş kavramını Yeşt kitabından önceye tarihlenen Yesna kitabında ele almaktadır. Metnin başında ateşin Ahura Mazda'nın oğlu olarak tapınılmaya ve tazime değer bir varlık olduğu kaydedilmektedir. Devamında ise Ateş'in mutlak anlamda yakıtla desteklenmesi gerektiğine vurgu yapılmaktadır. Ahura Mazda'ya inananlar tarafından doğru şekilde gözetilmesi ve bakılması istenen ateş, dünyanın sonuna kadar evin ocağında parıldamaya devam edecektir. Bu pasajlardaki temel vurgular şöyledir.

> "... Ben yakarışımı/tapınmamı/Yesna'mı seninle bitiriyorum ve ilan ediyorum ey Ateş, Ey Ahura Mazda'nın Oğlu, diğer bütün ateşlerle birlikte ..."[272], " Evet bir yaratıcı Ahura Mazda'ya ve Ahura mazdanın oğlu ateşe ve Mazda'nın yarattığı iyi ve kutsal sulara taparız/sunuda bulunuruz (yazamaide)...."[273] "Biz ateşe tapa-

---

271 Sidhwa, *Zoroastrianism*, ss. 51-52; Rezi, *Ceşnha-i Ateş*, s. 89; Caferi, *Dini Behi*, ss. 151-152.

272 Y. 1.12.

273 Y. 16.04.

> rız/yazamaide Ahura Mazda'nın oğluna, biz ateş Berezi-Savangha'ya, Ateş Urvâzista'ya, Ateş Vâzista'ya ve Ateş Spenista'ya ve ... Mazda'nın kurduğu bütün evlerin efendisi olan hatta Ahura Mazda'nın oğlu olan ve diğer ateşlerle birlikte ayin düzeninin kutsal efendisi ateşe taparız/sunuda bulunuruz (yazamaide)."[274], "Ben takdimi ve hürmeti sana sunarım ey ateş, güzel bir sunu ve bizim kurtuluşumuzu müjdeleyecek bir sunu olarak...Ateş, Ahura Mazda'nın oğlu sana olan takdimlerimizi ve hürmetimizi değerli kıl. Kurtuluş ancak sana gerçekten doğrulukla tapan kişinindir ki o elinde odun, barsom'la ve etle... hazırdır. Sen belirtildiği şekilde odunla hep beslenmelisin..."[275], "... Ahura Mazda'nın ateşi bu tenbihi akşamları ve sabahları yemek pişirenler yapar. Ey Spitama, bütün bunlardan sonra O (ateş) yerinde ve sıhhatli bir bakımı; doğru övücünün bakımını, arzular..."[276]

Avesta ilahiyatı ateşi bir Yazata haline getirerek Zerdüşt ve Ahura Mazda ile ateş arasında sıkı bir ilişki tesis etmektedir. Buna göre Zerdüşt onu kutsayarak, ondan mutluluk, hayat, kötülere karşı koruma ve hikmet hatta cenneti istemektedir. Bunun için de ateşin doğru şekilde beslenmesi gereğinden bahseden metin, elinde Barsom veya nar dalıyla ve ateşi besleyecek yakmalıkla gelenlerin korunacağını ve kutsanacağını zikretmektedir[277].

Avesta edebiyatında Niyayiş olarak bilinen ve günlük temel beş duayı içeren metinler, beş unsura, Güneş'e, Mitra'ya, Ay'a, Su'ya ve Ateş'e atfen okunmaktadır. Ateş Niyayiş, maddi ateşin konum ve önemini detaylı şekilde ele almaktadır. 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 savaşan bir varlık olduğu tasvir edilmektedir[278].

---

[274] Y. 17.01-11, 25.07; Jamaspasa, "Fire in Zoroastrianism", s. 141.

[275] Ahura mazdanın oğlu Ateşin beslenmesi Y.62.01-03; AT. 1-7; Y. 7.21, Y. 22.03, 22.22.

[276] Y. 62.07.

[277] Tapınılan, gözetilen ve beslenen Âtar Y. 62.04-10.

[278] AT. 01-18.

Maddi ateş yahut tapınaktaki ateş metafizik açıdan Ahura Mazda'nın oğlu olarak Avesta ilahiyatında kutsanan manevi ateşle irtibatlıdır. Bu ateş, aynı zamanda eskatolojik olarak zamanın sonunda bütün kirlilikleri yok edecek olan ateşi temsil etmektedir. Bu durumu Yeşt metninde bir Yazata olarak ateşin kişileşmesi, Div Azhi Dahaka ile savaşması ve onun artık Mazda'nın yarattığı dünyayı bozamayacağının öykülendiği metinde görmek mümkündür[279]. İşte bu noktada ateşin işlevselliği ortaya çıkmakta ve bir Mecusi için Angra Mainyu ve Div'lerle savaşmanın asli yollarından birini temsil eder hale gelmektedir. Zira ateş aydınlığın sembolü olduğundan karanlığın tezahürü sayılabilecek Div'lerin uzaklaştırılmasında etkin bir role sahiptir. Böylelikle her ateş tapınağı Ahura Mazda'nın egemenliğinin fiziksel bir görünüşü olarak belirmektedir[280].

Ateşin Ahura Mazda ile olan bağı aynı zamanda onun doğruluk ve hakikat olarak beliren Aşa ilkesiyle de ilişkili olmasını gerekli kılmaktadır. Bu sayede ateş, adeta Aşa'nın maddileştiği veya tezahür ettiği unsur haline gelmektedir. Zira ateş kötülüğe matuf bütün durumları uzaklaştıran yahut yok eden bir güce sahip olarak tasvir edilmektedir. Bu, aynı zamanda Angra Mainyunun, düzensizliğin ve adaletsizliğin karşısındaki maddi ve manevi bir güç olarak ateşin çıkmasına yol açmaktadır. Dolayısıyla düzenin ilkesi ve kendisi olan Aşa ile birlikte zikredilmesi de bu açıdan anlam kazanmaktadır[281]. Bunun en açık ifadesi şu Yeşt pasajında geçmektedir.

> "... Tamamıyla ölüm olan Angra Mainyu dedi ki:...O (Zerdüşt) beni ev büyüklüğünde bir taş kadar büyük bir silah misali Ahunvar duasıyla öldürüyor/mahvediyor, o beni sanki erimiş metal gibi olan Aşa Vahişta ile yakıyor, bu dünyadan beni uzaklaştırmak için en iyisini yapıyor..."[282]

---

279 YT. 19.46-51.

280 Clark, *Zoroastrianism*, ss. 94-95; Kotwal, Boyd, *Persian Offering*, ss. 13-14; F. Kotwal, J. Boyd, "Worship in a Zoroastrian Fire Temple", *IIJ*, vol. 26, 1983, ss. 293-294; Rezi, *Ceşnha-i Ateş*, s. 87.

281 Aşa ve ateşe birlikte yakarılması Y. 1.04; *Sirozh* 2.7; Aşa ile ateşe birlikte sunu takdimi Y2.12.

282 Erimiş metal gibi olan Aşa'yla Zerdüşt'ün Angra Mainyu'yu yakması YT. 17.20.

Ateşin adalet ve düzeni temsil eden Aşa ilkesiyle yakın ilişkisi, onu adaletin tecellisinde kullanılan bir araç haline de getirmektedir. Ateşin yargılama esnasında kullanılması ve adaletin temsilcisi olarak rol alması Pehlevice metinler bağlamında söz konusu olmuştur. Tam bu noktada ahitlerin gözetleyicisi Mitra devreye girmekte ve doğruyu ateşle ortaya çıkaran ilahi figür olarak tezahür etmektedir. Bu yargılama tarzına göre, suçlanan kişi eğer masumsa göğsüne bırakılan erimiş metal, ateş veya üzerinde yürünen kızgın taşlar onu yakmayacak ve Mitra onu bu durumdan koruyacaktır. Mitra'nın ateşle ilişkilendirilmesinde onun cezalandırıcı ve yargılayıcı oluşu etkilidir. Zira onun doğruyu yanlıştan, masumu suçludan ayırması ateşle olmuştur. Avesta ilahiyatında yargıç konumunda olan Mitra'nın ateşle doğrulama işleminin tarihsel varlığından bahsedilebilir. Örneğin Sasaniler döneminde Aturpet-i Mahraspandan'ın göğsüne ateşte eritilen metalin dökülmesine karşın hiçbir acı duymadığı ve böylelikle ahite bağlılığını ve inancını gösterdiği aktarılmaktadır. Erimiş metalin imtihan unsuru oluşu aynı zamanda Zerdüşt'ün ahiret günü tasavvurunda da yer alır. Buna göre günahkârlar erimiş metal nehrinden geçerek günahlarından kurtulur ve cürümlerinin cezasını çekerler[283]. Dolayısıyla Avesta ilahiyatında Ahura Mazda'nın oğlu olan ve yakarılan Âtar kavramının, Sasani dönemi Pehlevi edebiyatta daha alt bir seviyeye indirgendiği görülmektedir.

Sasani döneminde din adamları tarafından kaleme alınan ve Avesta metninlerinin yorumu sayılan Pehlevice metinlerden Bundahişn'de ilk yaratılan yedinci varlık olarak zikredilen ateşin, dünyanın damarlarında dolaşarak suyu belli bir ısıda tuttuğu ve hayatın devamını sağladığı kabul edilmektedir. Dahası Pehlevice metinler bütün varlıkların özünde ateşin sembolize edildiğini, Ohrmazd'ın yaratıklarını bir çeşit ateş formunda beyaz parlak bir şekilde oluşturduğunu varsaymaktadır. Zira ölü olan her şeyin soğuk olduğunu ve ısısını, yani ateşini kaybettiğini ve kirlendiği kabul edilmektedir[284].

---

[283] West, *PT I Şayest Ne Şayest XV.14-20*, ss. 375-377; Jamaspasa, "Fire in Zoroastrianism", s. 151; Meherjirana, *A Guide to Zoroastrian Religion*, s. 37.

[284] Anklesaria, *Greater Bundahisn, I. 19-20*, ss. 7-9; E. Bamanji Dhabhar, *Persian Rivayats of Hormazyar and Framaz and Other,* Bombay, Cama Oriental Institute,

Ateşin, ibadetin temel unsuru haline gelmesi aynı zamanda bir mabed anlayışının da oluşmasına eşlik etmektedir. Zerdüşt, Gatha metinlerinde herhangi bir şekilde tapınma mekânına dair bir imada dahi bulunmamıştır. Ancak ondan sonraki Avesta ilahiyatında ateşin sürekli canlı tutulmasını isteyen ve bu sayede bütün ayin ve törenlerin onun huzurunda yapılmasına işaret eden metinlere rastlamak mümkündür.

> "Ben sunumu ve hürmeti sana sunarım ey Ateş, güzel bir sunu ve bizim kurtuluşumuzu müjdeleyecek bir sunu olarak...Ateş, Ahura Mazda'nın oğlu sana olan takdimlerimizi ve hürmetimizi değerli kıl. Kurtuluş ancak sana gerçekten doğrulukla tapan kişinindir ki o elinde odun, barsom'la ve etle... hazırdır. Sen belirtildiği şekilde odunla hep beslenmelisin..."[285], "... Ahura Mazda'nın ateşinin bakımını akşamları ve sabahları yemek pişirenler yapar. Ey Spitama, bütün bunlardan sonra O (ateş) yerinde ve sıhhatli bir bakımı; doğru övücünün bakımını, arzular..."[286]

Bu pasajlar ve öncesinde zikredilen kısımlara bakıldığında Ateş'in başlangıçta evin ocağında söz konusu edilmesine karşın ilerleyen kısımda yemek pişirme eylemi dışında sunu takdimine şahitlik etmesi, onun aynı zamanda mabed ateşi olarak algılanmaya başlandığını göstermektedir[287]. Kimi araştırıcılar, Bakterya Margiana arkeolojik kazı bölgesinde bulunan ve MÖ. 2000'lere dayandırılan ateş altarlarının veya ateş konulan çeşitli kapların varlığından hareketle Zerdüşt öncesi İndo-İran gelenekte ateş kültünün canlı olduğunu kabul etmektedir-

---

1932, ss. 126-128; J. Duchesne-Guillemin, "The Form of Fire", *Unvala Memorial Volume*, Bombay, 1964, ss. 14-17; Jamaspasa, "Fire in Zoroastrianism", ss. 140-141; Kotwal; Boyd, "Worship in a Zorastrian Fire Temple", s. 293; R. C. Zaehner, *The Teaching of Magi*, New York, Macmillan, 1956, ss. 38-39; Caferi, *Dini Behi*, s. 150.

[285] Y. 62.01-03. Ahura Mazda'nın oğlu Ateşin beslenmesi Y.62.01-03; AT. 1-7; Y. 7.21, Y. 22.03, 22.22.

[286] Y. 62.07.

[287] Ocak ateşi ve tapınak ateşi Y. 62.07; K. Jamaspasa, "Fire in Zoroastrianism", ss. 138-139.

ler. Bu yolla da ateş tapınaklarının mevcudiyetinden hareket ederek Akamenidler öncesinde de tapınak algısının varlığına işaret etmektedirler[288].

Zerdüşt'ün bizzat kendisinin bir ateş altarı ve ateş tapınağı inşa etmediği, daha önce de vurguladığımız gibi, maddi ateşten öte Ahura Mazda ile bağlantılı manevi bir ateşten bahsettiği göz önünde bulundurulmalıdır. Bununla birlikte Zerdüşt sonrası ilk dönemlerde de, Mecusiliğin göçebeliğe yatkın bir toplum içerisinde yayılması merkezi bir mabed anlayışının gelişmemesinin nedenleri arasında gösterilebilir. Yukarıda zikredildiği üzere, Avesta teolojisinde ateşin beslenmesinden ve bakımından bahsedilmesi, ateşin özel bir mekânda korunması fikrinin de temeli olarak görünmektedir. Bu aynı zamanda ateşe yönelme ve onu takdise dair metinlerin oluşmasına da yol açmıştır[289].

Bu bağlamda Akamenidler döneminde ateş tapınaklarının ilk örnekleri sayılabilecek arkeolojik bulgular üzerinde durulmaktadır. Buna göre Hemedan yakınlarındaki Nuş-i Can tepesinde tuğlalardan altarların bulunması bunun yanı sıra II. Koreş'un mezarının yakınlarında ateş altarı imasını veren iki kaidenin ortaya çıkarılması ve Pasargadae şehrindeki arkeolojik kazılardan hareketle II. Koreş'un ateş altarı huzurunda ibadet etmesi bir mabed algısının geliştiğine işaret etmektedir. Dolayısıyla imparatorluğun kuruluşundan itibaren ateş altarlarının söz konusu olduğu kanaatine varılmak istenmektedir. Mesela Erivan yakınlarındaki harabelerde Pers Satrabının yaptırdığı bir ateş tapınağının kalıntılarının ve Persepolis'te geç Akamenid dönemine ait ve heykel kaidesine benzer kayaların bulunduğu kaydedilmektedir[290].

---

288 Choksy, "Reassessing the Material Contexts of Ritual Fires in Ancient Iran", ss. 234-238; V. Sariadini *Margiana and Protozoroastrianism*, Trans. I. Sariadini, Athens, 1998, ss. 90-98.

289 Jamaspasa, "Fire in Zoroastrianism", s.141; Firoze Kotwal, "An Ancient Irani Ritual for Tending the Fire", *Papers in Honour of Professor Mary Boyce*, vol. II, Acta Iranica, Leiden, Brill, 1985, ss. 365-370.

290 Ateş altarlarının Akamenid döneminde kraliyet şehirlerindeki varlığı hakkında detaylı bilgi için bkz. D. Stronach, "On the Evolution of Early Fire Temple", *Papers in Honour of Professor Mary Boyce*, Acta Iranica, Leiden, Brill, 1985, ss. 605-626; Boy-

Benzer şekilde I. Dara'nın Nakşı Rustem'deki mezar kabartmasında ateş altarının önünde resmedilmesi de Akamenidler döneminde ateşin litürjideki güçlü rolünü göstermektedir[291].

Aslında yarı göçebe bir toplum olarak İranlıların açık havada ritüellerini gerçekleştirdiği bilinmektedir. Herodot'a (MÖ. 484-425) ve onun ifadelerine yer veren Yunanlı coğrafyacı Strabo'ya (ö. 25) göre tapınak ve heykel yapmak Perslilerin adetlerinden değildir. Onlar sunularını dağ başlarında açık havada yapmaktadırlar[292]. Buradan hareket eden kimi araştırıcılar, Mecusilerin II. Artazerkses (MÖ. 404–359) dönemine kadar ocak ateşini kutsayarak ibadetlerini açık havada ateş altarları ile gerçekleştirdiklerini ileri sürmektedir. Bu tarihten sonra "athravan" ve sonradan Eski Farsçada "Magu-pati" ve Orta Farsça'da yani Pehlevice'de "movbed" halini alan ateş rahibi kavramının ortaya çıktığı mabed algısının geliştiği öngörülmektedir. Böylesine ani bir şekilde ateş tapınaklarının ortaya çıkması, II. Artazerkses'in suyla ilişkilendirilen Anahita tapınaklarını inşa ettirerek karşıt bir kült ihdas etmesine bağlanmaktadır[293]. Örneğin Boyce, Ateş Bahram'ın bu dönemde kavramsallaştırıldığı ve dolayısıyla Ateş tapınaklarının MÖ. IV. yüzyıl Akamenid imparatorluğunda kurulduğu kanaatindedir. Erken dönemlerde ise kirlenen ocak ateşinin kalıntı ve kemiklerden arındırılarak kutsal ateş olarak ayinde kullanıldığı sanılmaktadır[294].

---

ce, *A History of Zoroastrianism, V. II*, s. 51-53; M. Boyce, "The Achaemenid Age: Persian Religion", *CHJ*, vol. I, ed. W. Davis; L. Finkelstein, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, ss. 285-286.

291 M. West, "Darius Ascent to Paradise", *IIJ*, vol. 45 2002, s. 52; E. Herzfeld, *Iran in Ancient East*, New York, 1941, s. 208.

292 Herodotos, *Tarih*, *I.131-132*; *The Geography of Strabo*, Harvard, Loeb Classical Library, 1932, *XV.3.14*; Açık havada ateş altarlanna dair detaylı bilgi ve resimler için bkz. Choksy, "Reassessing the Material Contexts of Ritual Fires in Ancient Iran", ss. 236-242.

293 Choksy, "Reassessing the Material Contexts of Ritual Fires in Ancient Iran", s. 233; M. Vitalone, "Fires and the Establishment of Atash Bahrams in the Zoroastrian Tradition", *Zoroastrian Rituals in Context*, ed. M. Stausberg, Leiden, Brill, 2004, s. 425.

294 VD. 8.81-96; Jamaspasa, "Fire in Zoroastrianism", s. 143; Boyce, *A History of Zoroastrianism*, vol. II, ss. 216-230.

Ateşin Zerdüşt'ün döneminde ve Avesta metinleri çerçevesindeki bu kutsal konumunun, bir ateş tapınağının varlığına imkân sağlamadığını düşünen kimi araştırıcılar ise en erken ateş altarının Partlılar döneminde var olduğunu iddia etmektedir. Bunu da Vendidad'daki "Daitya Gatu" "Dadgah", yani sunak kaydının Partlar döneminde metne dâhil edildiğini gerekçe göstermektedirler.

Ateş tapınaklarının ilk hali olabilecek ateş altarlarının Akamenidler dönemindeki varlığı konusunda Aramice bir kitabedeki kayıt önemli bir ipucu vermektedir. Kitabede dönemin Asvan şehrinin Persli garnizon komutanının bir "Brazman" kurdurduğundan bahsedilmektedir. Aramice'nin kullanıldığı kitabede geçen "Brzmdn'" kelimesi Eski Farsça'da ayin mekânı anlamına gelen "brazman" veya "brazmadana" sözcüğünün karşılığı olarak kabul edilmektedir. Kitabenin tarihi ise "Sivan/mehr ayında kral I. Artazerkses'in yedinci yılında" şeklinde ifade edilmektedir. Bu tarihlendirme ise M.Ö. 458 yılı Haziran ayına rast gelmektedir[295]. Kitabenin zarar görmesi nedeniyle bu ateş altarı hakkında detaylı bilgiye ulaşılamasa da, Persepolis'e oldukça uzak olan bir yerde dahi ateş altarının varlığı, merkezde oldukça gelişmiş bir mabed olgusuna işaret etmektedir.

Strabo, Kapadokya bölgesinde Meglerle karşılaştığını ve onların ateşe büyük önem verdiklerini aktarır. Meglere göre en kutsal unsur olan ateşe atılacak odun kuru olmalı ve ateşin mahiyetini değiştirmemelidir. Meglerin ateş rahibi anlamına gelen "Pyraithoi" sözcüğünün Avestaca karşılığı olan "Atharvan" kelimesini kendileri için kullandıklarını ileri sürer. Onların ateşi sürekli canlı tutmaya çabaladıkları ve ateşin huzurunda yanaklarına kadar yüzlerini örttüklerini anlatır. MS. İkinci yüzyılda Pausanias da iki Lidya şehrindeki tapınakta Meglerin tapınağa girdikten sonra başlıklarını takıp ateşe odun attıklarını kaydeder[296].

Sasaniler öncesindeki ateş tapınakları hakkındaki çeşitli tartışmalara karşın, ateş tapınakları bağlamında doyurucu kayıtlar bulunmak-

---

[295] Boyce, "The Achaemenid Age: Persian Religion", ss. 292-293.

[296] *The Geography of Strabo*, XV.3.15; Zaehner, *The Dawn*, s. 169; Boyce, *Textual Sources*, s. 63.

tadır. Öyle ki bu dönemde her kral için bir ateş yakılmakta ve ateş mabedleri de farklı isimlerle tasnife tâbi tutulmaktaydı. Özellikle başmobed Kartir döneminde ateşe, Ataş Bahram isminin verilmesi, onu diğer ateşlerden ayırarak mabedin sürekli ateşi haline getirmiştir. Suyun kutsallığına dayanan Anahita kültüne karşı olarak geliştirildiği ileri sürülen ateş, Avesta'da Vohu Manah'ın Angra Mainyu'ya karşı ateşle savaşmasıyla da Zerdüşt'ün koruyucuları (Mazda, Ateş, Vohu Manah) arasında zikredilir. Anahita kültüne karşı Mecusi ruhban sınıfı tarafından önemsenmiştir[297]. Fakat Anahita'ya karşı böylesi bir tavrı benimsedikleri iddiasına karşın Kartir'in ve kralların, Anahita ateş tapınaklarında kendileri adına ateş yaktırdıklarını bizzat Kartir'in kendi kitabesinde bulabiliriz[298].

Ateş tapınakları ve ateşle ilgili geliştirilen algılar, Sasani teolojisinin ürünü sayılabilirler. Zira Avesta metinleri maddi ve manevi ateş ayrımı yapsa da, farklı ateş tanımlamalarından bahsetmemektedir. Buna karşın Pehlevice metinler mitolojik öyküleri temel alarak Yima'nın/Cemşid'in yaktığı Adur Farnbag, Keyhüsrev'in tutuşturduğu Adur Guşnasp ve Viştasp'ın kurduğu Adur Burzen-Mihr olmak üzere üç ateşin önemini anlatmaktadır[299]. Oysa söz konusu edilen bu büyük ateşler hakkında Avesta metni böylesi bir tasnifi içermemektedir.

Mecusi geleneğini tarif etmede kullanılan ve adeta dinin merkez figürü haline gelen ateş, Mecusilerin "ateşperest" olarak algılanmasına ve tanımlanmasına kaynaklık teşkil etmektedir. Mecusiler için ateşperest tanımlamasına karşı çıkan kimi Mecusi yazarlar, bu noktada Yahve'nin ateş yoluyla tezahür ettiğini ve Musa'yla ateş formunda konuştuğunu, Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın "yerin ve göklerin nuru" olduğunun zikredildiğini ileri sürerek Mecusilikte de ateşin bu şekilde ele

---

297 A. Williams, *The Pahlavi Rivayat Accompanying with the Dadestan i Denig, Vol. I*, Copenhagen, Munksgaard, 1990, ss. 35-37; Jamaspasa, "Fire in Zoroastrianism", s. 142; Boyce, *A History of Zoroastrianism*, vol. II, ss. 221-225.

298 Skjærvø, *Zoroastrian Texts*, ss. 169-170 (Kartir Nakş-ı Rustem yazıtı).

299 West, *PT I Bundahişn, XVII.5-7*, ss. 64-65; Muhassal, *Vizidegah-i Zadspram*, s. 51; Rezi, *Ceşnha-i Ateş*, ss. 98-99; Jamaspasa, "Fire in Zoroastrianism, ss. 141-143.

alındığını ve tapınma unsuru olmadığını dile getirmektedirler. Dahası Mecusilerin Ahura Mazda için "nur" ifadesini kullandıklarını iler süren Mecusi yazar Mehr, ibadet esnasında nura, güneşe, aya veya ateşe yönelmenin altında yatan gerekçenin bu ışığın Ahura Mazda'dan gelmesi olduğunu ifade etmektedir. Dastur Jamaspasa ise ateşin bir Mecusi için Ahura Mazda'yı algılama ve anlamanın sembolü ve imajı olduğunu ileri sürmektedir. Bu yolla tapınmaya değer varlık olan Ahura Mazda'nın oğlu olarak ateşin onun ayin ve törenlerdeki ruhani varlığının fiziki tezahürü olduğunu düşünmektedir. Bu açıdan Mecusiler, ateşperest ifadesini kabul etmemekte, buna karşın Ahura Mazda'nın yarattığı iyi karakterli ateşin, su, toprak ve hava gibi temiz ve kutsal olduğunu, onu bu nedenle kutsadıklarını ifade etmektedirler. Özellikle İranlı Mecusiler, "perestan" fiilinin anlamının bakmak, gözetmek, bir şeyin veya birisinin sağlığını ve hayatiyetini devam ettirmek bağlamında ele alarak kendilerinin bu bağlamda "perestar-i ateş/ateşi koruyan/ onunla ilgilenen kimseler olduklarını zikretmektedirler. Dolayısıyla ateşin huzurunda ibadet etmenin ateşe tapmak anlamına değil de, ancak Ahura Mazda'ya onun aracılığıyla ibadet ve tazimde bulunmak manasına geldiği dile getirilmektedir[300].

d) Haoma

Kutsal bir içki ve onunla ilgili bir tanrı olan Haoma'nın, Zerdüşt sonrası litürjinin temel figürlerinden biri haline geldiği görülmektedir. Zerdüşt'ün ima yoluyla eleştirdiği, daha doğrusu Gatha'ya dahil etmediği Haoma'nın[301] yeniden teolojiye eklemlenmesi bu kültün kadim gelenek içerisinde ne kadar kuvvetli bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir. Avesta edebiyatında Zerdüşt'ün bizzat ezerek suyunu çıkarttığı bir bitki, kutsal bir ayini gerçekleştirdiği bir içecek ve bu ayin esnasında yakardığı bir ulûhiyet olarak tezahür etmektedir.

---

[300] Mehr, *Felsefe-i Zertoşt*, ss. 19-20; Mihrin, *Din-i Mazda-i*, ss. 24-28, 58; Jamaspasa, "Fire in Zoroastrianism", s. 152; Rezi, *Ceşnha-i Ateş*, s. 87; Avrang, *Yektaperesti*, ss. 330-331; Caferi, *Zertoşt ve Dini Behi*, ss. 150-152; Mihrin, *Din-i Mazdai*, ss. 24-26.

[301] Karapan ve kötü idarecileri sarhoş eden içki YG. 48.10; D. Flattery, M. Schwartz, *Haoma and Harmaline*, Los Angeles, University of California Press, 1989, s. 105.

Veda ve Avesta edebiyatları arasında en çok parallellik arz ettiği kabul edilen durumlardan biri olan Soma (Sn.; Haoma, Av.) Avesta ve Sanskritçe'de aynı fiilden türemiştir. Ezmek anlamına gelen Su/Sau- (Sn.; Hu/Hau-, Av.) fiilinden türediği "-ma" ekiyle Haoma/Soma ve Pehlevice Hom şeklini aldığı öngörülmektedir. En temel anlamıyla "sıkılmış, ezilmiş özsu" olan Haoma, bu nedenle başlangıçta herhangi bir bitki ile özdeş tutulmuş değildir[302]. Bu nedenle Haoma bitkisinin ne olduğuna dair Veda ve Avesta metinlerinde açık ve kesin bir bilgiye rastlanmamaktadır. Dolayısıyla ayinde kullanılan ve sarhoş edici olmaktan daha çok uyarıcı bir etkisi olduğu ileri sürülen bu kutsal içeçeğin üretildiği Haoma bitkisinin ne olduğu konusunda birçok farklı yaklaşım söz konusudur. Kimi araştırıcılara göre, bu bitki İsfand, Sepand veya Svanta olarak kadim İran toplumlarında bilinmekte ve "gizemli üretken güce sahip" anlamına gelmekteydi[303]. Bunun yanı sıra bitkinin halisünasyon görülmesine sebep olan bir tür mantar olduğu ve Orta Asya-Sibirya şamanlarının kullandığına dair iddialar söz konusu edilmektedir[304]. Latince karşılığı Pagenum Harmala olarak bilinen bitkiyle özdeş görülen Haoma'nın bitki mi yoksa özsuyu elde edilmiş içeçek mi olduğu tartışmalıdır. Kadim İran geleneğinde "spend" kelimesiyle ilişkilendirilmesine karşılık, Visperad metni bu ifadeyi daha çok kutsal anlamında bir sıfat olarak kullanmaktadır[305]. Avesta kayıtlanna göre sadece yaprakları ve dalları toplanan, güneşin rengine sahip parlak bir bitki olduğu anlaşılmaktadır. Bitkinin yetiştiği yer olarak dağlar ve Avesta ilahiyatında özellikle kutsal Hara dağının etekleri gösterilmektedir[306]. Dolayısıyla Haoma bir bitki türü olarak varsayılmakta ve ezilmiş olma hali onun

---

302 D. Taillieu, M. Boyce, "Haoma", *EI*, Vol. XI, ss. 659-660; Harry Falk, "Soma I and II", *BSOAS*, vol.52/1, 1989, s. 77; Patton, *Religion of Gods*, s. 184.

303 D. Flattery, M. Schwartz, *Haoma and Harmaline*, ss. 40-46, 141.

304 G. Wasson, *Soma: Divine Mushroom of Immortality*, New York, 1968, ss. 3-70; J. Brough, "Soma and Armanita Muscaria", *BSOAS*, vol.34/2, 1971, ss. 332-334.

305 VS. 9.03; Henning, *Zoroaster*, s. 39; Flattery, Schwartz, *Haoma*, s. 46.

306 Kutsal Hara dağında yetişen, sarı renkteki bitki Y. 10.03-10, 10.21; YT. 10.88; Malandra, *Ancient Iranian Religion*, s. 150; Haoma bitkisine dair farklı bitki tanımlamaları için bkz. Flattery, Schwartz, *Haoma*, ss. 45-94; Wasson, *Soma*, ss. 3-94; Falk, "Soma I and II", s. 78.

sıfatı olmaktadır. Daha sonra da ritüele bağlı sembolizmden bir tanrı kavramı neşet etmektedir.

Haoma'nın kökeni olarak addedilen Veda geleneğindeki Soma bitkisine ve onunla ilişkilendirilen tanrısal figüre dair kaynaklarda geniş bilgiye rastlamak mümkündür. Soma hem ezilerek suyu elde edilen ve ritüelde tüketilen bitki hem de bu içeçekle özdeşleşen ölümsüzlüğü veren tanrı olarak bilinmektedir. Bu bağlamda savaşçı tanrı İndra bu içeceği en çok tüketen ve bu yolla düşmanlarına karşı muzaffer olan bir tanrı şeklinde tasvir edilmektedir. Aynı zamanda Soma, kendisiyle anılan içeçek aracılığıyla ölümsüzlüğü veren tanrıdır[307].

Haoma ulûhiyetini yahut bitkisini ve buna bağlı gerçekleştirilen ayini Zerdüşt'ün eleştirmesine karşın ondan sonraki Eski Avesta metinlerinden Yesna, Haoma'yı Zerdüşt'le ilişkilendirmektedir[308]. Bu bağlamda Haoma ayininin Ahura Mazda tarafından Zaotar rahibine emredildiği zikredilirken, burada Zerdüşt'e de bu ayini yapmasının vahyedildiği ima edilmektedir[309]. Hâlbuki Zerdüşt'ün Gathasında Haoma ve ayinine dair böylesi bir emri söz konusu edilmemiştir.

Avesta ilahiyatında, tüketilmesiyle kutsal güç veren Haoma diğer sarhoş edici içeceklerden ayrı olarak canlılık ve enerji veren bir içecektir. Yani zihni canlandıran ve uyararak Aşa ilkesinin doğru şekilde algılanmasını ve elde edilmesini sağlamaktadır. Bunu ötesinde Haoma aynı zamanda kuvvet vermesi bağlamında onu tüketen savaşçıya bin Divi öldürecek kadar güç vermektedir[310].

Yesna'nın Mecusi ritüelinin temel metni olması ve Haoma'nın da bu ritüelin merkezinde yer alması nedeniyle Haoma'ya yakarış Yesna içerisinde bulunmaktadır. Metin, Haoma'nın hem bitki hem de onun-

---

307 Soma içen İndra RV. X.119. 01-13; Tanrı Soma ve içeçek olan Soma RV. VIII.48.01-15; Tanrıların yaratıcısı Soma RV. IX.42.01-06; Ölümsüzlük veren Soma RV. VIII.48.02-04.

308 YG. 48.10; Yesna 9-10-11. Bölümler.

309 Yt.10.89.

310 Enerji ve güç veren ama sarhoş etmeyen Haoma Y.10.06-12; Falk, "Soma I and II", ss. 87-89.

la ilintili tanrı olduğunu aktarmakla başlamaktadır. Buna göre Zerdüşt bu bitkiyi ezmeye başladığında Haoma ulûhiyeti Zerdüşt'ün yanına gelmektedir. İşte bu noktada ikisi arasında geçen diyalog Haoma'nın Avesta teolojisindeki yerini tasvir etmektedir. Bu diyalogta Zerdüşt ilk defa Haoma ezenlerin kimler olduğunu sorarak, bu ritüeli ilk gerçekleştirenleri öğrenmek istemektedir. Bu yolla iyinin taraftarı olan Haoma ezicilerini halkına tanıtmayı hedeflemektedir. Bundan da öte Zerdüşt, Haoma bitkisini ve kadim gelenek içerisindeki yerini ve gücünü meşru bir zemine oturtmak istemektedir. Haoma, ilginç şekilde bu bitkiyi ilk ezenin mitolojik kahraman Yima'nın babası Vivahvant olduğunu zikrederek, ayinin ve dolayısıyla kendisinin kadimliğini ortaya koymaktadır. Daha sonra sırasıyla Yima'nın, Azhi Dahaka'yı öldüren Feridun'un ve onun babası Athviya'nın Haoma ezdiğini zikretmektedir. Son olarak Zerdüşt'ün babasının Haoma ezdiğini aktaran metin bu mitolojik silsileyi Zerdüşt'e kadar getirmektedir[311]. Bu durum ise daha çok savaşçı kimlikleriyle öne çıkan mitolojik kahramanların Haoma kullanmaları, Haoma'nın meşruluğunu delillendirme kaygısının tezahürü gibidir. Aynı şekilde Zerdüşt'le irtibatlandırılması da kadim unsurun yeni bir kisveyle Avesta litürjisine dâhil edilmesine işaret etmektedir.

Ahura Mazda'nın, Vedalara ve kadim İran geleneğine uzanan bir kökene sahip bu tanrısal figürün yaratıcısı addedilmesi, bu meşrulaştırma faaliyetinin zirve noktasıdır. Bu aynı zamanda Haoma içeçeğinin ve ulûhiyetinin Div karşıtı bir unsur olarak yeniden tanımlanmasını ve kadim gelenekteki durumundan ayrılmasını gerektirmektedir. Zira metin Zerdüşt'ün, Haoma'dan sağlıklı bir yaşam, Divlere ve Div karakterli varlıklara karşı mücadele gücü ve savaşta üstün olmak üzere farklı isteklerde bulunduğunu aktarmaktadır[312]. Veda edebiyatında kötü karakterli İndra'nın içeceğiyken, Avesta ilahiyatında iyi varlıkların içeceği haline gelmektedir.

---

311 Haoma, bitki ve tanrı Zerdüşt ilişkisi ve meşrulaşma öyküsü Y. 9.01-14.

312 Haoma Ahura Mazda ilişkisi ve Div karşıtlığı Y. 9.16-21; Kötülerle savaşmaya çağrılan Haoma Y. 9.30-32.

Parsi teolog Dhalla'ya göre bu ayin, Zerdüşt'ün kadim İran dinini dönüştürme gayretinin ne kadar başarılı olup olmadığını göstermektedir. Ona göre Zerdüşt bir reformist olarak kendi döneminde Gatha'da geçtiği üzere bu ayini kötülüğe ve kötü tanrılara tapan Kavilere atfederek eleştirmekte ve kendi öğretisinden ayrı tutmaktadır. Ancak onun bu reform çabasının onun ölümünden sonra uzun sürmediği ve takipçileri tarafından Haoma ayininin yeniden ilahiyata eklendiğini öngörmektedir. Dhalla'yla aynı dönemlerde başka bir Parsi teolog Shapurji Masani ise Haoma'nın bizzat Zerdüşt tarafından yapıldığını ve birbirinden farklı şekilde değerlendirilemeyecek Avesta metinlerinde zikredildiğini savunarak geleneğin tavrını ortaya koymaya çalışmıştır[313].

e) Verethraghna

Kadim geleneğin ulûhiyetlerinin kendisine Avesta edebiyatında Yazata kimliği altında yer bulmalarına zafer tanrısı Verethraghna örnek verilebilir. Yazata sınıfından sayılan ve Zerdüşt döneminde hiç söz konusu edilmeyen fakat Bahram Yeştte ele alınan zafer ve savaş tanrısı Verethraghna, Avesta ilahiyatında Ahura Mazda tarafından yaratılmış bir varlık olarak bahse konu edilmektedir[314].

Avestaca savunma ve direniş anlamındaki "Verethra" ile yıkmak, mahvetmek anlamına gelen "ghna" kelimesinin birleşmesinden oluşan Verethraghna, "direnişi yok eden varlık" manasındadır. Pehlevice'de Vahram ve Farsça'da Bahram halini alan tanrısal figür, zaferle özdeş tutulmuştur[315]. Zerdüşt sonrası teolojiye eklemlenmeye çalışılan bu tanrısal figür için de bir köken tartışması vardır. Kimi araştırıcılar bu kavramın Veda edebiyatında tanrı İndra'nın bir sıfatı olduğunu ve ejder-yılan olarak bilinen mitolojik varlık Vrtra'yı öldürmesinden dola-

---

313 YG. 32.14; Masani, *Zoroastrianism*, ss. 114-118; Manecki Dhalla, *Zoroastrian Theology*, ss. 77-78, 119-120.

314 YT.1.27.

315 G. Gnoli, P. Jamzadeh, "Bahram in Old and Middle Iranian texts", *EI*, vol. III, New York, Routledge, 1989, s. 510; Duchesne-Guillemin, *Religion of Ancient Iran*, ss. 125-126.

yı kendisine verildiğini düşünmektedirler. Dolayısıyla kavramın Div sınıfına dâhil olan İndra'dan soyutlanarak Avesta ilahiyatına girdiği ima edilmektedir. Diğer taraftan Avesta ilahiyatında bu zafer Yazatası'nın on varlıkta bedenleşmesinden hareketle Malandra, Verethraghna'nın Veda edebiyatında on avatarı olan Vişnu'yla benzeştiğini iddia etmektedir[316].

Bununla birlikte Avesta ilahiyatı Verethraghna'yı kötü güçler ve Div'lerle savaşan bir karakter olarak tanımlamakta ve haliyle Ahura Mazda'yla ilişkilendirmektedir. Bu yolla zafer Yazatası için yeni bir kimlik ve yeni bir rol biçildiği görülmektedir. B/Vahram Yeşt'te kötülükle yaptığı savaşla bağlantılı olarak Verethraghna'nın bedenlendiği on varlıktan bahsedilmektedir[317]. Burada gözden kaçırılmaması gereken husus ise, bu varlıkların Ahura Mazda tarafından verildiğidir. Haliyle bu durum meşrulaşma gayretinin somutlaşması sayılabilir.

Savaş ve zaferle ilişkili olarak Yazata Verethraghna'nın, Divleri ve onların taraftarı olan büyücü sihirbaz Kavi, Karapan ve tiranları alt ederek yok etmesi ona adanan Yeşt'in temel muhtevasını oluşturmaktadır. Bu noktada Mitra ve Raşnu'yla birlikte anılan ve böylece kötülüğün muhalifi haline gelen figür, Mitra'da olduğu gibi Geuş Urvan'ın, sığırın/dünyanın ruhunun yardımına koşmaktadır. Dolayısıyla Gatha'da sığırının ruhunun ağıtını işiten ve yardımla görevlendirilen Zerdüşt'ün dışında Verethraghna da olaya müdahil olarak meşru bir zemine oturtulmak istenmektedir[318].

Bahram Yeşt'te bu Yazatanın, zafer ve savaş durumları dışında başka bir gücü olduğu da Ahura Mazda tarafından Zerdüşt'e bildirilmektedir. Metne göre Zerdüşt kötülerin lanetine ve kirletmesine bula-

---

316 Bailey, "The Second Stratum Of Indo-Iranian Gods", s. 18; Malandra, *Ancient Iranian Religion*, ss. 80-81.

317 Ahura Mazda'nın yarattığı varlık YT. 14.01-02; Verethraghna'nın biçimini aldığı yahut bedenlendiği on varlık şu şekildedir: rüzgar, altın boynuzlu boğa, altından gemi olan sarı kulaklı beyaz at, kızışmış deve, vahşi domuz, onbeş yaşında genç, şahin, boynuzu aşağı kavisli koç, boynuzlu keçi ve altından bir hançeri olan akıllı ve yakışıklı bir kahraman. YT. 14.02-27.

318 YT. 14.46-56, 14.62.

şan kişi için ne yapılması gerektiğini sormaktadır. Ahura Mazda ise ilginç bir şekilde Verethraghna'nın biçimini aldığı varlıklardan biri olan şahinin tüylerini işaret etmektedir[319]. Esasen bu durum Verethraghna'nın savaşçı kişiliği dışında iyileştirici, kötülükleri ve hastalıkları giderici bir yanının olduğunu da göstermektedir. Zira bütün arınma ritüellerinde ve benzeri uygulamalarda Vahram Yeşt metni okunmaktadır. Örneğin hasta olan Mecusilerin iyileştirilmesi için Mobed ve Dastur'lar tarafından yapılan Tendorosti ritüelinde bu Yeşt metni önemli bir role sahiptir[320].

Verethraghna'nın tanrısal figür olmasının yanı sıra zafer kavramı bağlamında bir sıfat olarak da kullanılması söz konusudur. Bu çerçevede örneğin Saoşyant için bir sıfat olmaktadır[321]. Bunun yanı sıra Ateş Bahram tanımlaması yoluyla Verethraghna'nın ateşle irtibatlandırılması, Sasani döneminin en önemli dini lideri Kartir'in kitabesindeki "Adur-i Varahran" ifadesiyle somutlaşmaktadır. Buradan hareketle sonraki dönemlerde bu ateşin zafer Yazatası Bahram'a ait olduğuna dair bir kanaat gelişmiştir. Zira Pehlevi edebiyatta ateşin bizzat bu Yazata olduğunu dile getiren metinlere rastlanmaktadır. Parsi teolog Modi de Ataş Bahram'ın Verethraghna'yı ima ettiğini dile getirmektedir[322].

Zafer tanrısı Verethraghna'nın belirgin bir figür olarak ortaya çıkması, her ne kadar Arsakid/Part ve Selevkidler'e kadar geri götürülse de, bu ulûhiyetin krallarla ilişkilendirilerek öne çıkarılması Sasaniler döneminde gerçekleşmiştir. Bunun en güçlü delili olarak da birçok Sasani kralının adında/künyesinde Verethraghna sıfatının zikredilmesi gösterilebilir. Pehlevice'de B/Vahram haline dönüşen İzed Vereth-

---

319 YT. 14.33-36.

320 YT. 14.16; Choksy-Kotwal, "Praise and Piety: Niyayishns and Yashts in the History of Zoroastrian Praxis", s. 238; M. Boyce, *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*, Oxford, Clarendon Press, 1977, ss. 209-210.

321 Saoşyant ki zaferle mahveden Y.59.28.

322 Jamzadeh, Gnoli, "Bahram" ss. 511–513; Bailey, *Zoroastrian Problems*, ss. 112-113; Jaafari-Dehaghi, *Dadestan i Denig Part I, XXX.5*, ss. 92-93; Modi, *Religious Ceremonies*, s. 219.

raghna, Sasani ailesinden tahta çıkan altı hanedan üyesinin künyesi olmuştur. Buna karşın Mecusi teolojisinin temel figürü olan Ohrmazd /Ahura Mazda ise beş kralın künyesinde yer almıştır[323]. Bu durum ise zafer Yazatasının Sasani algısındaki derin ve etkin gücünü ortaya koymaktadır.

Zerdüşt sonrası dönüşen bir teolojiyi arz eden Avesta ilahiyatı, kadim ilahi figürlerin Ahura Mazda ve Zerdüşt'le irtibatlandırılarak metne dâhil edilme süreci olarak belirmektedir. Aynı zamanda Zerdüşt'ün tek tanrıcılığa meyyal tavrının değiştiği ve onun anahtar kavramı Ahura Mazda'nın da değişime uğradığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Avesta ilahiyatı düalizme yakın bir tavır takınmasına rağmen, kadim geleneğin ilahi varlıklarının metindeki konumu bu durumu güçleştirmekte ve politeist bir karakteri de ihtiva etmektedir.

---

323 Sasani kralları; Bahram I (273–276), Bahram II (276–293), Bahram III (293), Bahram IV (388–399), Bahram V Gor (421–439) Bahram VI Chubin (590–591); Hormizd I (270/2–273) Hormizd II (302–309) Hormizd III (457–459) Hormizd IV (579–590), Hormizd V (631–632). Zaehner, *The Dawn*, s. 99; Schwartz, "The Religion of Achaemenian Empire, ss. 671-672; Brosius, *Persians*, ss. 201-203.

Üçüncü Bölüm

I. Mecusi Yorum Geleneğine Doğru: Sasani Dönemi Teolojisi

A. Sasani Dönemi Mecusi Teolojisinin Gelişimi

Mecusi geleneğinin Gatha ve Avesta ilahiyatından sonraki son teolojik yapılanması, Sasaniler döneminde gerçekleşmiştir. Modern zamanlarda 'Pehlevi Metinler'[1] olarak adlandırılan ve VII. yüzyılda İran'ın

---

[1] Pehlevice, Akamenidler'in kullandığı Eski Farsça'nın bir diyalektiği niteliğinde olup etimolojik olarak Eski Farsça "parthava" sözcüğünden gelmektedir. Partlı anlamına gelen bu kelimenin Kuzeydoğu İran lehçelerinden biri olduğu kabul edilmektedir. Daha sonra kademeli bir fonetik değişime uğrayarak "Pehlev/Pehlevi" haline gelen dil, özellikle Sasani dönemi Mecusi geleneğinin temel metinlerine verilen bir ön ad olmuştur. Zira İslam fetihlerinden X. yüzyıla kadar geçen süre zarfında Arap alfabesinin kullanıldığı yeni Farsça'nın gelişme göstermesi karşısında Mecusilerin kendi edebiyatlarını orijinal dilde tutma kaygısı belirmiştir. Bu durum ise Avesta metinleri ile onların yorumu sayılan ve Sasani teolojik kurgusunun bir ürünü olan yorumların/Zendlerin bu adla anılmasını sağlamıştır. Bu külliyat ne Farsça'ya ne de Arapça'ya çevrilmiştir. Zira Müslüman olan Mecusilerin dahi bu metinleri bilmediği ve Mecusi din adamları tarafından bu dilin başkalarına öğretilmesinin yasaklandığı belirtilmektedir. İslam fetihleri sonrasına tarihlendiği iddia edilse de, XIII. yüzyılda Farsça yazılan *Sad Dar Nesr* metninde Pehlevice'nin başkalarına öğretilmesinin yasaklanışı, Ohrmazd'e dayandırılarak meşru kılınmaya çalışılmaktadır. Metin şöyledir. "Mobedlerin ve Dasturların ve Hirbedlerin herkese Pehlevi(ce)'yi öğretmeleri gerekmez. Öyle ki Zerdüşt Ohrmazd'a sordu: Pehlevi(ce) kime öğretilmelidir? Ohrmazd ziyadesiyle şöyle cevap verdi: Senin neslinden Mobed, Dastur ve akıl sahibi Hirbed olsun her kim söylediklerimden başka kimseye,

fethinden sonra yazıya geçirildiği kabul edilen bu edebiyat, Avesta külliyatının yeniden yorumlanması çabasının tezahürüdür. Bu edebiyat aynı zamanda Mecusi teolojik süreçlerinin son halkası konumundadır. Zira İslam fetihlerinden XII. yüzyıla kadar devam eden yazıya geçirme sürecinden sonra XIX. yüzyılın ortalarında Batılı araştırıcıların bu edebiyatı ortaya çıkarmasına değin Mecusi gelenek içerisinde teolojik bir hareketliliğe rastlanmamaktadır.

Mecusi yorum geleneğini sunan Sasani teolojisi daha çok kozmogoniyle başlayan ve eskatolojiyle son bulan bir düalizm anlayışı geliştirme kaygısındadır. Bu bağlamda başlangıçta ne olduğu sorusuna cevap bulmaya çalışan Pehlevi Metinler, Ahura Mazda, Ohrmazd (Ph.), ile Angra Mainyu, Ehrimen/Æhrimen (Ph.), arasında bir düalite kurma çabasındadır. Buna karşın Sasani teolojisi dönemden döneme değişen güncel teolojik tartışmalarla şekillenen bir yapı arz ettiğinden, bütüncül ve tutarlı bir teoloji sunmaktan yoksun bir görüntü arz etmektedir. Mecusi ruhban sınıfının elinden çıkan metinler birazdan ele alınacağı üzere bazen birbirini nakzeder görünmektedir.

Bu yorum geleneğine kaynaklık eden Avesta külliyatının yeniden bir araya getirilmesi ve toplu bir metin oluşturulma çabası, Sasani döneminin başlarında gerçekleşmiştir. İskender'in Akamenid imparatorluğuna son vermesi (MÖ. 332) aynı zamanda Mecusi geleneğinin de

---

onu öğretirse onun için bu büyük günahtır, her ne kadar birçok görevi yerine getirse ve iyi amelde bulunsa da, onun sonu cehennemdir." (*Sad Dar (Sad Dar Bundahisn), XCVIII-XCIX*). Bu çalışmada söz konusu Sasani dini edebiyatı metinlerini tanımlamada "Pehlevi Metinler" ifadesine yer verilecektir. Detaylı bilgi için bkz. J. Tavadia, *Zeban ve Edebiyat-ı Pahlavi*, ss. 1-33vd.; M. 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; M. Boyce, "Middle Persian Literature", *Handbuch der Orientalistik*, ed. B. Spuler, 1.4.2.1, Leiden 1968, ss. 31-66; C. Cereti, "Middle Persian Literature", *EI*, http:// www.Iranica.com/articles/middle-persian-literature-1-pahlavi, J. P. De Menasce, "Zoroastrian Pahlavi Writing", *CHIR*, Vol.3/2, ss. 1166-1195; Aynı yazar, "Zoroastrian Literature after the Muslim Conquest", *CHIR*, Vol. 4, ss. 543-566; E. B. Dhabhar, trans., *Sad Dar Nasr and Sad Dar Bundehesh*, Trustees of the Parsee Punchayet Funds and Properties, Bombay, British India Press, 1909, ss. V-VIII, 66-67; West, *PT III, Sad Dar (Sad Dar Bundahisn), XCVIII-XCIX*, s. 360.

hâkim dini kültür olmasının sonu anlamına gelmiştir. Geleneksel kabule göre son Akamenid kralı III. Dara'nın Avesta fragmanlarını bir araya getirmesinden sonra I. Ardeşir'in (224-239/240) Sasani krallığını kurmasına kadar beş asrı aşan bir fetret dönemi söz konusudur. Başka bir ifadeyle bu ara dönemde Avesta metinlerinin İskender tarafından ortadan kaldırılmasından sonra Partlılar döneminde I. Vologeses'in (51–76/80) kalan metinleri çoğaltarak eyaletlere göndermesinden öte literatür bakımından bir dini gelişmeye rastlanmamaktadır[2]. Dolayısıyla Zerdüşt sonrasında kadim geleneğin etkisiyle yeniden vücud bulan Avesta ilahiyatı, Sasani ruhban sınıfı tarafından tasnif edilinceye ve düalist bir algıyla yorumlanana kadar, politeizme eğilimli yapısını korumuştur.

Bu durum, Sasani devletinin kurucusu Papak oğlu I. Ardeşir'in baş Mobed Hirbed Tansar[3] aracılığıyla toplu bir külliyat oluşturmak için Avesta metinlerini yeniden bir araya getirmesiyle bozulmuştur.

---

2 West, *PT IV*, *Denkard IV*, *I-XXXV*, ss. 412-418.

3 Tansar/Tosar, Sasani krallığının bilinen ilk Baş Mobedi/Hirbed'idir. Tansar dini metinlerin bir araya getirilmesi noktasında Pehlevi Metinler'de önemli bir şahsiyet olarak göze çarpmaktadır. Onun hakkında detaylı bilgiye kendisine atfedilen *Name-i Tansar* metni aracılığıyla ulaşılmaktadır. Burada Tansar, Partlılann vassalı olan Taberistan bölgesi kralı V. Ardavan'a yazdığı mektupta onu Mecusiliğe çağırmakta ve dine girmesiyle kendisi ile Sasani kralı I. Ardeşir arasında bir ahdin vuku bulacağını ifade etmektedir. I. Ardeşir'in III. Dara'dan sonra her yerel kralın kendi adına yaptırdığı ateş mabedlerini, dine dahil edilen bir yenilik addedip ortadan kaldırdığı zikredilmektedir. Aslında burada krallann yasal bir dayanaklan ve yetkileri olmadığı halde kendilerini kral ilan ederek adlanna tapınak yaptırdıklan dile getirilerek, meşru kralın sadece I. Ardeşir olduğu ima edilmektedir. Bu mektup aynı zamanda Sasani imparatorluğunun kuruluş felsefesinde dini kimliğin ne denli öne çıktığını aktaran bir metin konumundadır. Bu bağlamda Tansar, Mabed ve devletin aynı rahimden doğduğunu ve dolayısıyla ayrılmaz ikili olduğunu addetmektedir. Bu belgenin VI. yüzyılda I. Hüsrev zamanında yeniden gözden geçirilerek tashih edildiği tahmin edilmektedir. Bu mektup, MS. VIII. yüzyılda İbn Mukaffa (ö. 760) tarafından Arapça'ya çevrilmiş ancak günümüze ulaşmamıştır. İbn Mukaffa'nın bu çevirisini XIII. yüzyılda İbn İsfendiyar Farsça'ya çevirerek *Tarih-i Taberistan* adlı eserinde yer vermiştir. Geniş bilgi için Bkz. M. Minovi, trc., *Name-i Tansar*, Tahran, Matba-i Meclis, 1311h.ş. (Dibace-i Naşir bölümü); İbn İsfendiyar, *Tarih-i Taberistan*, thk. Abbas Iqbal, Tahran, 1942, ss. 12-41; M. Boyce, trans., *The Letter of Tansar*, Roma, Serie Orientale Roma, 1968, ss. 2-10, 33-34; Boyce, *Textual Sources*, ss. 109-110; West, *PT V, Dinkard VII, VII.12-19*, ss. 85-87.

Bunun nedeni ise kraliyetin kabul ettiği bu inanca dair sağlam bir doktrin oluşturmada Avesta'nın tedvin edilmesi gereğidir. Zira metne dair tashihlerin Sasanilerin son döneminde de yapıldığı söz konusu edilmektedir. Bu bağlamda Pehlevi Metinler içerisinde dini bir tarihçeyi nakleden *Dinkard* (IV) metni[4], Tansar'dan sonra II. Şapur (309-379) döneminde ve I. Hüsrev Enuşirvan (531-579) zamanında dini tartışmaların sürdüğünü göstermektedir. Aynı zamanda Sasani topraklarında merkezi bir dini yapılanmanın değişkenliğine atıfta bulunmaktadır. Örneğin aynı metin, I. Hüsrev'in dinsizliğe son verdiğinden söz ederken ruhban sınıfının halkla dini konuları tartışmalarını yasakladığına işaret etmektedir[5].

Son Part kralı VI. Artabanus'u alt ederek bir dönemi kapatıp Sasani İmparatorluğu'nun temelini atan I. Ardeşir yeni bir süreci başlatmıştır. Bu yeni başlangıç, İran topraklarında Mecusiliğin yeniden ha-

---

[4] Pehlevi külliyatın en geniş metni *Dinkard*'dır. Dini bilgi kaynağı olarak addedilebilecek ve terim olarak dini yasalar şeklinde çevrilebilecek *Dinkard*'ın toplamda dokuz kitaptan oluşmasına karşın, günümüze kadar bunların hepsi ulaşmamıştır. Bu açıdan Pehlevi Metinler içerisinde ayrıca bir külliyat olan *Dinkard* metni İslam fetihleri sonrasındaki bazı eklemeler dışında, Sasani döneminin teolojik, litürjik, etik ve hukuki boyutunu aktarmakta, dolayısıyla sosyo-kültürel yapısını sergilemektedir. Bunun yanı sıra Mecusi geleneğinin geçmişine, örneğin metinlerin nasıl biraraya getirildiğine dair en detaylı bilgi veren metin konumundadır. Pehlevi Metinler içerisinde dini tarihi en kapsamlı şekilde ele alan *Dinkard*'ın, değişik dönemlerde ve çeşitli kaynaklarla oluşturulduğu varsayılmaktadır. Bu açıdan halife Me'mun döneminde yaşayan Adurfarrbay-Farroxzadan (813-835) ve onuncu yüzyılın ikinci yarısına tarihlenen Aturpet-i Emetan olmak üzere iki önemli yazarı veya tashih edeni olduğu kabul edilmektedir. Dinkard'ın bölümleri ilk defa Edward West tarafından *Pahlavi Texts* IV-V (1897) içerisinde çevrilmiştir. Aynı dönemde metnin Pehlevice versiyonunu Madan *The Complete Text of The Pahlavi Book I-II* (1911) adıyla hazırlarken, çeviri çalışmasını Sanjana *The Dinkard* (1874-1928) başlığıyla yapmıştır. Bu eserlerin dışında *Dinkard* külliyatının kitapları farklı araştırmacılar tarafından tahkik edilerek tercüme edilmiştir. Örneğin Shaked, *Dinkard*'ın Altıncı kitabını *Dinkard Book VI* (1979) başlığıyla, Jaleh Amuzgar-Ahmed Tafazzoli *Dinkard*'ın beşinci kitabını *Kitab-i Penjume Dinkard* (1386h.ş.)başlığıyla çevirmiştir. Geniş bilgi için bkz. Macuch, "Pahlavi Literature", ss. 131-135; Aturpet-i Emetan, *Dinkard VI*, ss. XV-XLVII; Boyce, "Middle Persian Literature", ss. 44-45; Tavadia, *Zeban ve Edebiyat-ı Pehlevi*, ss. 49-51; West, *PT V, Dinkard V, I. 1-4*, ss. 119-120; Nimet Yıldırım, *Fars Edebiyatında Kaynaklar*, Erzurum 2001, s. 193.

[5] West, *PT IV, Denkard IV*, ss. 414-417.

yat bulmasını sağlamıştır. Zira I. Ardeşir'in babası Pabag ve dedesi Sasan, İstakhr şehrinin yöneticileri olmalarının yanı sıra mitolojik kahramanların sunuda bulunduğu Anahita ateş tapınağının da koruyucularıydılar. Siyasi kimliğin yanı sıra I. Ardeşir'in dini bir kimliğe de sahip olması, Sasani İmparatorluğu'nun Mecusiliği yeniden hâkim dini gelenek haline getirmesine işaret etmektedir. Ardeşir'in rahip-kral olarak tasvir edilmesi, siyasi ve dini açıdan bir tekdüzelik hedefine binaen Hirbed Tansar'ın Avesta metinlerini biraraya getirmesini açıklamaktadır[6].

Siyasi ve dini otoriteyi birbirinin kardeşi olarak algılayan Sasaniler, bu açıdan kendi şecerelerini Zerdüşt'ün inancını ilk defa kabul eden Viştasp'a ve Yeşt metinlerinde zikredilen kahraman krallara dayandırmaktadırlar. Böylelikle hem siyasi hem de dini bir geçmiş inşa eden Sasaniler, bu meşru zemine her fırsatta vurgu yaptılar[7]. Örneğin Sasanilerin kurucusu I. Ardeşir'in sikkesindeki şu ibare Mecusiliğin, imparatorluğu oluşturan köşe taşlarından biri olduğunu göstermektedir.

> "Mazdayesna/Mazda tapıcısı efendi Ardeşir, şeceresi tanrılardan [gelen] Eran/İran'ın [İranlıların] krallar kralı"[8]

Sasani dönemi boyunca bu dini kimlik vurgusu, birçok kralın kitabe ve sikkelerinde görülmektedir. Söz konusu sikkelerin bir yüzünde

---

6 Anklesaria, *Greater Bundahish, XXXV.36*, s. 144; T. Daryaee, "Ardaxšir and the Sasanians' Rise to Power", *Anabasis*, vol. 1, 2010, ss. 243-247; M. Shaki, "The Denkard Account of History of Zoroastrian Scriptures", *AO*, vol. 49, 1981, ss. 14-16; P. Gignoux, "Church-State Relations in the Sasanian Period", *Monarchies and Socio-Religious Traditions in the Ancient Near East*, ed. T. Mikasa, Wiesbaden, 1984, ss. 72-76; Ebu Cafer b. Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Tarih'ut-Taberi*, thk. Muhammed Ebu'l-fazl İbrahim, Kahire, Darul-Maarif, 1969, c.II, s. 37.

7 S. Adhami, "A Question of Legitimacy, The Case of Ardashir I (Denkard IV)", *IIJ*, Vol.46, 2003 ss. 224-227; T. Daryaee, *Sasanian Persia: The Rise and Fall of an Empire*, London, I.B. Tauris, 2009, ss. 5-6, 70-71; M. Brosius, *The Persians*, New York, Routledge, 2006, s. 145.

8 M. Alram, "Early Sasanian Coinage", *The Sasanian Era, The Idea of Iran*, vol. III, ed. V. Curtis-S. Stewart, London, I.B. Tauris, 2008, ss. 19-20.

kralın sureti varken diğer yüzünde ateş altarına yer verilmektedir[9]. Dolayısıyla Mecusiliğin hâkim söylem oluşu, birazdan ele alınacak Pehlevi dini edebiyatın hayatın her safhasını yorumlayan bir külliyat olarak ortaya çıkmasına da yol açmaktadır.

İskender'in seferinden sonra resmi ve etkin gücünü yitiren Mecusi geleneğinin yeniden canlanması, Mecusiliğin sistematik bir teolojik söyleme kavuşma ihtimalinin de önünü açmıştır. Sasani İmparatorluğunun resmi dini haline gelen Mecusilik, Budizm, Maniheizm, Hıristiyanlık gibi dönemin diğer dini gelenekleri karşısında sistemli dogmatik bir din olma özelliğini bu süreçte elde etmiştir. Zira birçok dini geleneğin geliştiği ve kurumsallaştığı bir zaman dilimini yansıtan Sasaniler dönemi, Mecusilik için de kurumsal kimliğin ateş tapınakları etrafında teşekkül ettiği sürece işaret etmektedir[10]. Bununla birlikte bir ruhban sınıfının oluşması ve bu sınıfın kadim Avesta külliyatını kendi dönemlerine uyarlama çabası, sistemli bir teolojik örgütlenmeden çok güncel tartışmalara göre şekillenen bir dini yorum geleneğini oluşturmuştur.

Tansar'ın mektubunda din ve devletin bir rahimden doğan iki kardeş gibi ayrılmaz unsurlar olduğunun ifade edilmesi, siyasi otorite ile ruhban sınıfı arasındaki derin ve kuvvetli ilişkiyi açıklamaktadır[11]. Aynı zamanda siyasi erkin benimsediği dini algının Sasani teolojik söylemiyle resmileştirilmesinin de gerekçesini ele vermektedir. Bu durum Pehlevi Metinler edebiyatındaki ortodoksi ve heresi gibi tanımlamaların kraliyete, yani resmi söyleme göre şekilleneceğini göstermektedir. Fakat metinler arasında tutarlı bir ilahiyatın olmayışı, döneme yönelik ortodoksi-heresi tasniflerini sorunlu hale getirmektedir[12].

---

9 Sasani rölyef, kitabe ve sikkeleri için bkz. M. Alram, "The Beginning of Sasanian Coinage," *BAI*, vol. 13, 1999, ss. 67-76; Daryaee, *Sasanian Persia*, 106. ve 107. Sayfalar arasındaki tablolar.

10 Shaked, *Dualism*, ss. 1-2, 94-98, 109; Zaehner, *The Dawn*, ss. 22-23.

11 Minovi, *Name-i Tansar*, s. 8; Boyce, *The Letter of Tansar*, ss. 33-34.

12 Zurvan'ı dolaylı olarak meşru gören metne örnek olarak bkz. D. Madan, *The Complete Texts of Pahlavi Dinkard*, Bombay, 1911, ss. 282-283 Metnin çevirisi için bkz. R. C. Zaehner, *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma*, Oxford, Clerandon Press, 1955,

Sasani teolojisini ortodoksi olarak tarif etmenin ötesinde Pehlevi Metinler bağlamında açıkça tezahür eden algı düalizmdir. Düalizme meyyal bir anlayışın geliştirilmek istenmesi, aynı zamanda Avesta ilahiyatının çok tanrılı karakterinin de yeniden tanımlanmasına işaret etmektedir. Bu bağlamda Sasani devri teologlarının iyiyi yaratan Ohrmazd ile yıkıcı ve bozucu Ehrimen arasında mutlak bir karşıtlığı ortaya koyma kaygısında oldukları varsayılabilir[13]. Fakat kozmoloji ve eskatoloji bağlamında iki unsura dayalı bu düalist teolojiyi temel söylem haline getirme çabasına rağmen, Pehlevi Metinlerin sistemli ve tekdüze bir algıyı sunmakta başarılı olduğu söylenemez.

Ohrmazd ve Ehrimen ikilisine dayalı kurulan Sasani düalitesinin o dönemin insanlarının dini ihtiyaçlarını ne kadar tatmin ettiği ve diğer dini geleneklerden gelen itirazları ne ölçüde bertaraf ettiği tartışmalıdır. Gnoli'ye göre Sasani imparatorluğunun kurulmasıyla birlikte kurumsallaşan Sasani Mazdeizm'i[14] III. yüzyıl insanının kaygılarına cevap vermekten uzaktır. Zira Sasanilerin erken dönemi Mecusiler için bir din değiştirme sürecine şahitlik etmektedir. Sasaniler'in idaresinde olan Ermenistan'da Hıristiyanlık, İran'ın genelinde Maniheizm ve kuzeydoğu İran'da Budizm, Mecusilik karşısında güç kazanan başlıca di-

---

ss. 389-391; Düalizmi savunan metne örnek için bkz. West, *PT III, Sıkend Gumanik Vizar, XVI. 53-111*, s. 246-251.

13 S. Shaked, "The Myth of Zurvan-Cosmology and Eschatology", *Messiah and Christos: Studies in Jewish Origin of Christianity*, ed. I. Gruenwald, S. Shaked, G. Stroumsa, Tübingen, Mohr, 1992, ss. 234-236; Mehşid Mihr Fehreyi, *Aferineş der Edyan*, Tahran, Müesse-i Mutalat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1366hş., s. 5.

14 Mazdaizm, Avestaca "mazdayesna"/mazdatapıcısı kavramının Sasani kralları ve Pehlevi Metinler tarafından kullanılması nedeniyle Batılı araştırmacıların Sasani dönemi dini algısını tanımlamalarındaki isimlendirme haline gelmiştir. Pehlevice'de "mazdesn/mzdysn" halini alan kavram özellikle Sasani dönemi Mecusiliğini ifade etmede esas alınmaktadır. Esasen bu ifade Yesna metni içerisinde Mecusi iman açıklaması sayılan 12. bölümün başında "mazdayesno" şeklinde geçmektedir. Ancak Sasani krallarına kadar bu ifade din tanımlaması için kullanılmamıştır. Detaylı bilgi için bkz. Antonio Panaino, "Middle Persian Mazdesn", *Paitimana; Essays in Iranian, Indo-European and Indian Studies in Honour of Hanns-Peter Schmidt,* vol. I-II, ed. S. Adhami, California, Mazda Publishers, 2003, ss. 321-325; Bailey, *Zoroastrian Problems*, s. 178; P. Gignoux, *Man and Cosmos in Ancient Iran*, Roma, Serie Orientale Roma, 2001, ss. 95-103.

ni gelenekler olarak zikredilebilir. Bu durumun Sasani ruhban sınıfını rahatsız ettiği ve kraliyetin önlem alması için çaba sarf ettiği, en açık ifadesiyle kendisini Ohrmazd Mobedi olarak tanıtan Baş Mobed Kartir'in, Nakş-ı Recep ve Nakş-ı Rüstem kitabelerinde söz konusu edilmektedir. Bu durum ise Ohrmazd-Ehrimen düalitesine dayanan hâkim dini geleneğin söylemini açığa vurmakta ve düalist söylemin kraliyetçe savunulduğunu göstermektedir[15]. Aynı zamanda diğer dinlerin yerildiği ve taraftarlarının uzaklaştırıldığı da açıkça ifade edilmektedir.

> "... Ben Şahinşah Şapur'un Movbed ve Hirbed olarak isim verdiği Kartir'im, Şahinşah Hürmüzd ve Şapur'un oğlu şahinşah Bahram bana "Hürmüzd Movbed Kartir" adını verdiler..."[16], "... Ülkedeki Yahudiler, Budistler (Şaman), Hindular (Braman), Nasurai Hıristiyanlar ve diğer Hıristiyanlar, Magdag (Sabiiler) ve Zandig (Maniheistler) aciz bırakıldılar, put tapınakları yıkıldı, yabancı tanrıların inleri/mağaraları mahvedildi, tahtları ve mevkileri tersyüz edildi ve ülke içerisinde tanrılara hizmet muazzam şekilde arttırıldı... Ben Mazdayesna inancını ilerlettim... Fakat ruhban sınıfı içerisinde Mazdayesna dinine uygun yaşamayan ve tanrılara hizmet etmeyen sapkın ve inançsızları, ben cezalandırdım ve onları iyilerden yapana kadar kınadım/payladım..."[17]

Sasani Mecusiliğinin sürekliliğini ve düalizmin hâkim teoloji olarak devamını sağlayan kayda değer dini simalarından Kartir, I. Şapur sonrasında hem teoloji hem de litürji ve ruhban sınıfı bağlamında sistemli bir dini yapılanma peşinde olmuştur. Bu bağlamda Kartir'in ifadeleri, Sasani dini hayatının tekdüze olmadığını, hem Mecusilik içerisinde sapkınların varlığını kabul etmekte ve hem de öteki gelenekleri ülkenin dışına gönderme çabası içinde olduğunu somutlaştırmaktadır.

---

15 G. Gnoli, *The Idea of Iran*, s. 159; Shaked, *Dualism*, ss. 11-15, 22.

16 R. Frye, "The Middle Persian Inscription of Kartir at Naqsh-i Rajab", *IIJ*, vol.8, 1965, ss. 224-225; T. Daryaee, "Ketibey-i Kertir Der Nakş-i Recep", *NIB*, vol.I, hş.1380, ss. 6-8.

17 Skjærvø, *Zoroastrian Texts*, ss. 169-170 (Inscription of Kerdîr on the Ka'ba-ye Zardosht at Naqsh-e Rostam ms.276); W. Hinz, "Mani and Karder", *La Persia Nel Medioevo*, Roma, Accademia Nazionale Dei Lincei, 1971, ss. 495-496.

Kartir yazıtında, Yazatalara, (Peh.) İzedlere, ve I. Şapur'a sadık olarak hizmet eden biri olduğunu belirtir. I. Şapur döneminde birçok ateş tapınağının kurulduğunu, rahiplerin yetiştiğini, I. Hormizd (270/2–273) tarafından üst yetkilerle donatıldığını ve dini otorite kılındığını ifade eder. Törenlerin yöneticisi ve Ateş Bahramların (ateş tapınaklarının) koruyucusu olarak Ohrmazd ve Yazataların hizmetinde olduğunu zikreden Kartir, hep Yazatalardan söz etmekte ve su, ateş ve boğayı bu sınıfa dâhil etmektedir.

Kartir, yine bu kitabede, tekdüzelik peşinde bir tavırla Ehrimen ve yandaşlarının çıkarttığı sapkınlıklar olarak tasvir ettiği diğer dinlerin mensuplarının; Yahudi, Budist, Brahman, Hıristiyanlar, Sabiiler ve Maniheistlerin, İran topraklarından sürüldüğünü aktarmaktadır. Fethedilen yerlere ateşgedelerin kurularak buralara rahip gönderildiğini zikreden yazıt, Kartir'in birçok kişiyi Div inancından Yazatalar inancına geçirdiğini kaydeder. Aynı zamanda putların yıkılarak onlarla alakalı geleneklerin de ortadan kaldırıldığı ve bu yerlerin tanrıların mekânı haline yani ateşgedelere çevrildiği zikredilir[18].

Sasaniler döneminde kültürel, dini karşılaşmalar ve din değiştirmeler yahut yeni dini hareketler ortaya çıkmıştır. İşte tam da bu noktada Mecusi ruhban sınıfının mevcut fiili duruma uygun bir teoloji oluşturma çabası yeknesak ve tekdüze olmayan bir ilahiyatın meydana gelmesiyle sonuçlanmıştır. Zira her karşı iddiaya karşı dönemin ruhbanının verdiği cevaplar bir tekdüzelik sunmada yeterli değildir. Böylelikle Sasani dini yapılanmasındaki bu durum, kendisini hem bu teolojinin somutlaştığı Pehlevi Metinler ölçeğinde hem de Sasani Mecusi geleneği hakkında bilgi veren erken dönem İslami literatüründe göstermektedir. Zira Müslüman yazarların Mecusiliği farklı gruplara ayırarak, Mecusilerin farklı algılara sahip olduğunu aktarmaları bunun delilleri arasında sayılabilir. Makdisi'nin (ö. 355/966) Mecusiler'in eskatoloji hakkında farklı düşündüklerini nakletmesi, Kadı Abdülceb-

---

[18] A. Tefazzuli, "Kartir ve Siyaset-i İttihad-i Din ve Devlet der Devre-yi Sasani", *IN*, 7, 1378h.ş., ss. 300-303; Boyce, *Textual Sources*, ss. 112-113; Brosius, *The Persians*, ss. 147, 194-195.

bar'ın (ö.415/1024) Mecusiler hakkında bilgi verirken "onların bazıları şöyle der" ifadesini kullanması veya Şehristani'nin (469-548/1076-1153) Mecusilerin Keyumersiyye, Zurvaniyye ve Zerdüştiyye olmak üzere üç gruba ayrıldığından bahsetmesi farklı teolojik söylemlerin dönemin Mecusiliği içerisinde varolduğuna örnek verilebilir[19].

1. Zend ve Pehlevi Metinler: Abestag ud Zend

a. Zend ve Zendig/q

Avesta külliyatının Sasaniler döneminde yorumlanmasına, açıklama, tefsir ve beyan anlamlarına gelen Zend denmektedir. Avestaca 'bilmek' manasına gelen "'zanti/azanti'- fiilinden türediği ve Pehlevice'de 'Zend' halini aldığı varsayılmaktadır. Pehlevi Metinler'de de Avesta ve Zend'in (Abestag ud Zend) öğrenilmesinin telkin edilmesi, Avesta metinlerine dair bir yorum geleneğinin imasını vermektedir. Zira Yesna metninde Zerdüşt'ün Gatha'nın yorumlarını bildiği zikredilirken bu kelimeye yer verilmektedir[20]. Dolayısıyla Zerdüşt'ten sonra böylesi sözlü bir geleneğin varlığından bahsedilebilir. Avesta metni zikredilmeden yapılan bu dini yorum geleneğinin, İslami dönemdeki yazıya geçirilme anına kadar devam ettiği ileri sürülmektedir[21]. Ancak

---

[19] Erken dönem İslami literatürde Mecusilerden bahseden meşhur Müslüman âlimlerin konuya dair kayıtları hakkında geniş bilgi için bkz. Ebu'l Meali, *Beyanü'l Edyan*, ss. 31-32; Seyyid Murtaza bin Dai Haseni Razi, *Tabsirat'l-Avvam fi marifeti makalati'l Enam*, thk. A. İkbal, Tahran, İntişarat-ı Esatir, 1364hş, ss. 13-18; Şehristani, *el-Milel ve-Nihal*, ss. 274-289; el-Kadi Ebu'l-Hasan Abdülcabbar, *el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl, Firak Ğayri İslamiyye*, thk. Mahmud Muhammed Kasım, 1958, ss. 71-79; Tahir b. Mutahhar el-Makdisi, *el-Bed' ve't-Tarih*, Mektebetu's-Sekafetu-ed-diniyye, t.y., y.y., *C. I.*, ss. 62-63, *C. II*, s.143,.

[20] Zerdüşt'ün, beş Gatha bölümünü ve yorumunu/zand'i bilmesi Y. 57.08; H. S. Nyberg, *A Manual of Pahlavi; Ideograms, Glossory, abbreviations, Index, Grammatical Survey, Corringenda*, Wiesbaden, Otto Harassowitz, 1974 (Tahran 2003), vol.II, s. 229; Williams, *The Pahlavi Rivayats Accompanying to Dadestani Denig, (36.14)*, vol.II, s. 64, 329; H. Rezi, *Zertoşt: Peyamber-i İran-ı Bastan*, Tahran, İntişarat-ı Behcet, 1384 h.ş., s. 176; *Ferheng-i Vajehayi Avesta*, c. I, s. 203.

[21] Shaked, *Dualism*, ss. 29-31; M. Boyce, "On the Orthodoxy of Sasanian Zoroastrianism", *BSOAS*, Vol. 59/1, ss. 14-16.

Zend kavramının aslında oldukça eski olduğuna dair bazı dolaylı ipuçları mevcuttur. Mecusilerin dini inanışları hakkında detaylı bilgi veren ve kaynağını M.Ö. IV. yüzyılda yaşayan Theopompus'a dayandıran Plutarch (MS 46-120), Meglerin Oromazdes ve Areimainos olmak üzere iki karşıt gücün varlığını kabul ettiklerini ve herbirinin altışar varlığa sahip olduğunu aktarmaktadır. Plutarch, devamla, bu iki güç arasında bir savaşın oluşundan ve zamanın üçer bin yıllık dilimlere bölünüşünden söz etmektedir[22]. Avesta metinlerinde böylesi bir kozmogoni ve kozmolojinin söz konusu edilmemesi, metin haline getirilip getirilmediği meçhul olsa da, Avesta'nın yorumu olarak Zend kavramının mevcudiyetini doğrular niteliktedir. Zira yaratılış ve kozmolojik süreçler, Zend metinlerinde, daha doğrusu Pehlevi Metinler'de söz konusu edilmektedir.

Geleneksel düşüncenin nakledildiği Pehlevi Metinler'den *Dinkard*'a göre I. Hüsrev'in Avesta'nın yeniden gözden geçirilmesini isterken Avesta ile birlikte Zend kavramını da kullanması, bu tarihten önce de bir Zend metninin varlığına işaret etmektedir[23]. Bu kavramı teoloji açısından oldukça hayati bir konuma getiren şey ise, din adamları sınıfı dışında herhangi bir kimsenin Avesta yorumunu yapamamasıdır. Dahası bu yorumların din adamları dışında başkaları tarafından öğrenilmesi ve yapılması, mevcut öğretiden sapmaya neden olacağı için yasaklanmıştır. Bu durum, birçok yerde zikredilerek güçlendirilmiştir.

> "... Kimse Zend'i asli yapısından farklı olarak düzenlememeli ve bundan bahsetmemeli, öğretmemelidir. Zira sapkınlık bu Zend'i olduğundan farklı olarak öğreten konuşan ve ona göre davranan kimse tarafından dünyaya yayılır..."[24], "... Hiç kimse Avesta ile Zend'i sapkın ve kötü insanlara öğretmemelidir. Zira Avesta ve Zend'i Sapkın ve kötü insanlara öğretenler aracılığıyla günah (vi-

---

[22] Plutarch, *Moralia, Vol. V (Isis and Osiris XLVI-XLVII)*, trans. F. C. Babbitt, LOEB, 1936, ss. 112-116; E. Benveniste, *The Persian Religion*, ss. 69-117.

[23] Aturpet-i Emetan, *Denkard VI*, s.72-73, 372; West, *PT VI, Denkard IV*, ss. 412-418.

[24] Aturpet-i Emetan, *Denkard VI (C26)*, ss. 154-155.

> nah) dünyada daha yaygın hale gelir..."[25], "... Din yedi katmanı/ duvarı içerir. En dıştaki kutsal söz ve Zend'dir..."[26], "... Kişi barışı, sevgiyi her varlığa öğretmeli ve herkesi iyi davranmaya çağırmalı, ev halkına Zend'i öğretmeli..."[27]

Zend algısının Sasani dini külliyatı Pehlevi Metinler tarafından nasıl ele alındığını gösteren bu pasajlar, din dilinin saklı tutulması gerektiğini telkin etmektedir. Bu durum özellikle din adamları sınıfının dinin kaynağı haline gelmesine ve dini otorite olmasına yol açmıştır. Dolayısıyla dini açıklayacak ve Avesta metinlerinde gerçekte ne kastedildiğini anlatacak bir zümre oluşmuştur.

Burada Avesta külliyatı yorum geleneği olan Zend'in ruhban sınıfı tarafından sürekli ele alındığını belirtmek gerekir. Zira günümüzde Pehlevi Metinler olarak adlandırdığımız külliyatın büyük oranda yazıya geçirilmesinin İslami dönemde gerçekleştiği dikkate alındığında, bu yorum faaliyetinin canlılığını Sasani döneminde koruduğu daha anlaşılır hale gelmektedir. Bu canlı durum aynı zamanda teolojiden litürjiye uzanan güncel sorunlara ilişkin ruhban sınıfının Zend'e dayandığı ve zaman zaman da onu değiştirdiğini açığa çıkarmaktadır. İşte bu noktada Zend'in, hâkim teolojik algıdan farklı olarak yorumlanması dine yapılan bir müdahale ve dini bozmayı hedef edinen bir tavır olarak anlaşılmaktadır. Ruhban dışında kimseye öğretilmemesinin istenmesi de bunu destekler mahiyettedir.

Zend metinlerinin sadece dini bir zümre tarafından öğrenilebileceği ve elde edilebileceği vurgulanmaktadır. İşte tam da bu noktada Avesta edebiyatını mevcut teolojiden oldukça farklı yorumlayarak bir Zend oluşturmaya çalışan, Zend'i asli halinden çıkarıp kendi isteklerine göre yorumlayarak insanları sapkınlığa sevkeden kimseler için Zendig/q tanımlaması yapılmaktadır. Sasani dönemindeki bu aykırı tavırların, ruhban sınıfını böylesi bir önlem almaya yönelttiği ortada-

---

[25] Aturpet-i Emetan, *Denkard VI (C28)*, ss. 156-157.
[26] Aturpet-i Emetan, *Denkard VI (215)*, ss. 84-85.
[27] Aturpet-i Emetan, *Denkard VI (254)*, ss. 98-99.

dır. Bu bağlamda Sasaniler döneminde Zendiq/g ithamıyla suçlanan iki önemli şahsiyetten, Mani (216-276) ve Mazdek'ten (ö. 524?, 528?) bahsedilebilir.

Zendig ifadesinin kim için ve ne amaçla kullanıldığının açığa çıkarılması için kelimenin kökenine dair bazı teorilere yer verilmesi elzemdir. Avesta metinlerinde Zerdüşt'ün Gatha ve onun yorumu olabilecek Zend'i bildiği (Y. 57.08) zikredilirken, Pehlevice'de din dışı sapkın kimseleri tanımlama adına kullanılan Zendig ibaresine kaynaklık edebilecek başka bir kelime de mevcuttur. 'Zanda' olarak Yesna metninde (Y. 61.01-03) büyücülerle aynı kategoride zikredilerek din dışılığı ima eden kavramın Sasani dönemindeki Zendig ibaresine kaynaklık edebileceği belirtilmektedir[28].

Zendig kelimesinin Avestaca'dan gelmediği, Süryanice'den Pehlevice'ye geçtiği de iddia edilmektedir. Buna göre Süryanice 'zaddiq' ve Aramice 'zaddik' kelimeleri Pehlevice'de 'zandig' halini almıştır. Zira Aramice-Süryanice kelimelerin Pehlevice'ye geçerken uğradığı dilbilimsel değişim de bunu desteklemektedir[29]. Bu veriyi kullanan Daryaee, Pehlevice yazılan Maniheist bir ilahide Mani'nin taraftarları için doğru ve dürüst kimse anlamındaki 'ardavan' kelimesinden hareketle bir sonuca ulaşmaya çalışmaktadır. Ardavan kelimesinin Süryanice 'zaddiq' kelimesinin karşılığı olduğunu ve dolayısıyla "dürüst" anlamının da Akkadça 'saduq', İbranice 'saddik' ve Arapça 'sadık' kelimeleriyle karşılandığını zikretmektedir. Bu bağlamda İbn Nedim'in de Maniheistler için 'sıddikun' ibaresine yer vermesinin bu durumu desteklediğini düşünmektedir. Mazdek'in ise bu kavramla sonraları anıldığını, Avesta yorumunu yapması ve bunu cemaat dışındakilere öğretmesi nedeniyle verildiğini ifade ederek, Zendig kavramının sonradan Mecusi terminolojiye adapte edildiğini düşünmektedir[30].

---

[28] Darmesteter, *Zend-Avesta, III,* s. 313; Bailey, *Zoroastrian Problems*, s. 171.

[29] F. C. De Blois, "Zindik", *EIS*, vol. XI, s. 510-511; E. Browne, *Literary History of Persia,* Cambridge, 1956, Vol. I, s. 159-161.

[30] T. Daryaee, "From Mani to Mazdek: Some observations on Middle Persian Zandig", *Çeşn-Name-i Doktor Bedruzzaman Karib,* ed., Z. Zerşinas, V. Naddaf, Tahran, İn-

Kanaatimizce Mani'nin öğretisinin Mecusi geleneği için bir tehdit oluşturması, Kartir'in kitabesinde Maniheistleri Zendig ifadesiyle zikretmesine neden olmuştur. Sasani mecusiliğinin kuruluş aşamasında kendisi dışındaki dini gelenekleri baskı altına alması Maniheistler gibi birçok farklı din taraftarının Sasani topraklarını terketmesine yol açmıştır. Mani'nin senkretik bir dini yapılanmayla Mecusi terminolojisine ait kavramları kendi sistemi içerisinde ele alarak dönüştürmesi ve bizzat I. Şapur tarafından öğretisini yayması konusunda izin alması, Mani ve taraftarların Kartir döneminde bu denli takibata uğramasının nedenleri arasında gösterilebilir.

Mani'ye göre mutlak anlamda bu dünya ve maddi olan her şey özü itibariyle kirlidir ve Ehrimen yaratmıştır. Dolayısıyla bu dünya baba tanrı Zurvan tarafından yaratılmış olamaz. Hâlbuki Mecusi terminolojide dünya, ateş, su ve benzeri maddi varlıklar Ohrmazd tarafından yaratılmış iyi karakterli varlıklardır[31]. Mani'nin Pehlevice kodekslerinden birinde Ohrmazd ile Ehrimen'in kardeş görülmekte ve bununla birlikte I. Şapur'a atfettiği 'Sabuhragan'[32] metninde Zurvan'ın bu iki gücün üstünde tasvir edilmektedir[33]. Mani'nin 'Sabuhragan' ki-

---

tişarat-ı Tahuri, 2008, s. 19-23; M. Boyce, *A Reader in Manichean Middle Persian and Parthian*, Acta Iranica, Brill, Leiden, 1975, s. 146; İbn Nedim, *Kitab'ul-Fihrist*, thk., E. F. Seyyid, London, Müessesetü'l-Furkan lit-Turasi'l-İslami, 2009, c. II, s. 390.

31 Maniheist kozmogoniye göre karanlık âlem, ışık âlemine saldırarak varlıklara sahip olma kaygısındadır. Buna karşın ışık âleminin yüce tanrısı bu saldırıyı engellemek için kendisinden varlıkların sudur etmesini sağlar. Bu sudurdan oluşan ışık varlıklarının karanlık güçlerce maddi bir bedene hapsedilmesi, kozmolojik karışıklık dönemini başlatır. Mani'nin kozmogoni ve kozmoloji algısına dair detaylı bilgi için bkz. Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, ss. 54-64; İbn Nedim, *el-Fihrist*, ss. 378-388; W. Sundermann, "Cosmogony and Cosmology in Manichaeism", *EI*, vol. VI, ss. 310-315; Browne, *Literary History of Persia*, vol. I, s. 160.

32 Mani'nin Pehlevice kaleme aldığı ve I. Şapur'a ithaf ettiği Sabuhragan metninin fragmanları XX. yüzyılın başlarında Orta Asya'da bulunmuştur. Metne dair detaylı bilgi ve metnin Pehlevice transkripsiyonu ve tercümesi için bkz. Mackenzie, "Mani's Sabuhragan", ss. 500-534, D. Mackenzie, "Mani's Sabuhragan-II", *BSOAS*, vol. 43/2, 1980, ss. 288-310; Biruni, *Asaru'l-Bakiye*, s. 208.

33 Skjærvø, *Zoroastrian Texts*, s. 168 (From a Manichean hymn (M28IRii1-4); D. Mackenzie, "Mani's Sabuhragan", *BSOAS*, vol. 42/3, 1979, s. 507; N. İmrani, *Şapuragan*, Tahran, İntişarat-ı Aştat, 1379h.ş., s. 12.

tabında bu fikirlerini zikretmesi, Mecusi ruhban sınıfının tepkisiyle karşılanmıştır. Nitekim o, burada Ohrmazd ve Ehrimen'i adeta bu dünya üzerinde hâkimiyeti olan güçler olarak görürken, bu ikisinin üstünde hikmet âleminin efendisi anlamında Xradeshar adında bir tanrısal figürden bahsetmektedir[34]. Mani'nin, Mecusi teolojinin temel yapıtaşlarını yerinden oynatması ve böylelikle anahtar kavramları yeniden yoruma tâbi tutması, Kartir'in etrafında kümelenen Mecusi ruhban sınıfını oldukça rahatsız etmiştir. Nitekim Mani'nin düşüncesi önü alınması gereken, aksi takdirde Mecusiliği hâkim teolojik söylem olmaktan çıkaracak bir yaklaşım olarak görülmüştür. Bu da Mani'nin Mecusi teologların gözünde dini bozan ve çarpıtan bir sapkın olarak görülmesine yol açmıştır[35].

Sasani kralının müsamahakâr tavrı, Mani öğretisinin yayılmasına fırsat vermiştir. Ancak Mecusi teolojinin temsilcisi olan Kartir, I. Şapur'un ölümünden sonra Mani ve Maniheistlerin kraliyetçe takibata alınmasını sağlamıştır. I. Bahram döneminde Mani hapsedilerek yargılanmış ve ölüme mahkûm edilmiştir[36].

Bununla birlikte Mani için kullanılan Zendig ibaresinin köken olarak sadik kelimesine dayanması, Zendig kavramının sadece bu anlama sahip olduğu anlamına gelmemektedir. Zendig kavramı tarihsel süreç içerisinde değişime uğramış ve Sasanilerin son dönemlerinde ortaya çıkan Mecusi bir rahip olan Mazdek için de kullanılmıştır. Bu açıdan Avesta edebiyatında da 'zanda' ifadesinin dindışılığı çağrıştıran bir sıfat olarak söz konusu edilmesi, kavramın Mecusi gelenek içerisinde de bir kökene sahip olabileceği kanaatini güçlendirmektedir.

---

[34] Mackenzie, "Mani's Sabuhragan", ss. 508-512.

[35] Mani düşüncesi, Pehlevi Metinler aracılığıyla eleştirilmiştir. Bu konuya bazı örnekler için bkz. West, *PT IV, Dinkard IX, XXXIX.13-16*, s. 278-279; B.D. Sanjana, The *Dinkard,* Bombay, Duftur Ashkara Press, 1888, vol. V *(199-200)*, s. 314-315; Şekiba, *Şikend, (XVI. bölüm)*, s. 190-201. M. Hutter, "Manichaeism Early Sasanian Empire", *Numen*, Vol. 40/1, 1993, ss. 5-6

[36] W. B. Henning, "Mani's Last Journey", *BSOAS*, vol.10/4, 1942, ss. 948-953; Mesudi, *Murucuz-zeheb*, c.I, ss. 250-251; Brosius, *The Persians*, ss. 147, 187-188, 194-195.

Öyle ki Mazdek ve taraftarları için de bu kelimenin kullanılması ve Mazdek'ten Zend'i başkalarına öğretmemesinin istenmesi de Zendig kavramının VI. yüzyıl Sasani teolojisinde kavuştuğu anlam çerçevesini sunmaktadır. Pehlevi Metinler'in bu konuya değinerek Mazdek'i eleştirmesi de göz önünde tutulmalıdır[37].

I. Kavad (MS. 488-496, 499-531) döneminde ortaya çıkan Mazdek, kralın tahtı bırakmasında ve bir müddet sonra tekrar tahta çıkmasında etkili olmuştur. Bunun temel nedeni ise bu süreçte geniş toprak sahiplerinin oluşturduğu aristokrasinin ve ruhban sınıfının kraliyeti değiştirecek güce ulaşmış olmasıdır. İşte bu noktada I. Kavad, açıkça olmasa da Mazdek'in öğretisini yaymasına müsaade etmiş ve hatta bu yolla kralları seçme gücüne kavuşan zengin feodal yapının etkisini ortadan kaldırmak için Mazdek'in doktrinine destek vermiştir. Bunu başaramayınca kaçan kral, 499'da tekrar tahta geçmiş, bu feodal yapının gücünü kırmak için küçük ölçekli toprak sahipleri sınıfını (Dihkan) oluşturmuştur[38].

Dönemin sosyo-ekonomik durumundaki dengesizlik, halkın büyük çoğunluğunun yoksulluk içerisinde olması, toprak sistemine dayalı aristokrasinin ve ruhban sınıfının zenginliği, Mazdek'in düşüncesinin geniş yankı bulmasına yol açmıştır. Kimi araştırıcılar tarafından bu hareketin bir anda taraftar bulmasının nedenlerinden biri olarak ülkede baş gösteren ve birkaç yıl süren kıtlık gösterilmektedir. Kimilerine göre, kadınların ortak paylaşıma dâhil edilmesinin altında yatan gerekçe, kraliyet çevrelerinin çok evlilik algısını eleştirme ve farklı sınıflar arasındaki evliliğin mümkün kılma çabasıdır[39]. I. Kavad'ın oğlu I. Hüs-

---

[37] En büyük günahlardan birinin Zendigih/Avesta yorumuna kalkışma olarak tanımlanması için bkz. Tefazzoli, *Menoy-i Hired, (35.16)*, s. 52; Mazdek'ten Zend'i öğretmemesinin istenmesi için bkz. Cereti, *Zand Wahman Yasn*, s. 133-134, 150; Zendi yok etmek isteyen Zendigler için bkz. J. Amuzgar, A. Tefazzoli, *Kitab-ı Penjum-i Dinkard, Avanevisi, tercüme, Ta'likatVajenameh, Metni Pehlevi*, Tahran, İntişarat-ı Moin, 1386, *22.07*, s. 74-75.

[38] Daryaee, *Sasanian Persia*, ss. 86-88; Brosius, *The Persians*, ss. 152-153, 178-180, 195-196.

[39] P. Crone, "Kawad's Heresy and Mazdak's Revolt", *Iran*, Vol. 29, 1991, ss. 21-25, M. Shaki, "The Social Doctrine of Mazdak in the Light of Middle Persian Evidence",

rev Enuşirvan ruhban sınıfının savunageldiği Sasani teolojisini yeniden ihya ederek hâkim geleneğe aykırı tarzda yorum yapan Mazdek'i öldürtmüştür. Sasani toprakları üzerinde yaşayanların din konusunda tartışma ve ihtilafa girmelerini de yasaklamıştır[40]. Dolayısıyla Zendig kavramının Süryanice bir kökenle ilişkilendirilmesi ve bu yolla Mani'nin durumunun açıklanmasının yanı sıra Mazdek'in bu tanımlamayla anılması çerçevesinde Mecusi geleneğin kavrama katkısı göz ardı edilmemelidir.

b. Pehlevi Metinler

Sasaniler dönemi, Mecusiliğin egemen olduğu son zaman dilimi olup, Avesta külliyatına dair yorum geleneğinin üretildiği süreçtir. Modern zamanlarda bu yorum faaliyetinin yansıdığı külliyatı isimlendirmek için Pehlevi Metinler adı kullanılmıştır. Aynı zamanda bu dönem, Mecusi teolojisinin son halini aldığı üçüncü teolojik süreci ihtiva etmektedir. Öyle ki Sasani dini edebiyatından sonra Mecusiler, yeni bir yorum geleneği oluşturamamışlar ve mevcut metinler üzerinden dini konuları değerlendirmişlerdir. Bu dönemden sonra modern zamanlara kadar Mecusilik hakkında yeni bir teoloji üretimini ele veren metinler bulmak oldukça zordur. Aslında bu, Sasanilerden sonra modern dönemde Mecusilik üzerine yapılan çalışmalara kadar Mecusi teolojisinin suskun olduğu bir zaman dilimini yansıtmaktadır. Bu noktada gelişen ve evrilen bir teolojiden çok yazıya geçirilen metinlerin ruhban sınıfının elinde kalması ve sadece gündelik ibadet metinlerinin mobedlerin kullanımına sunulması, teolojik çalışmaların durduğuna işaret etmektedir.

Modern dönemde ise bu edebiyatın günümüz dillerine çevrilmesi ve suskun geleneğin zengin bir literatüre sahip olduğunun ortaya çıkarılması, Batılı araştırıcılar eliyle gerçekleşmiştir[41]. Dolayısıyla çalış-

---

AO, vol.46, 1978, ss. 300-306; Şehristani, *el-Milel ve-Nihal*, ss. 294-296; Razi, *Tabsirat'l-Avvam*, ss. 18-19; E. Yarshater, "Mazdakism", *CHIR*, Vol.3/2, ss. 991-1027; *History of al-Tabari*, trans., C. E. Bosworth, Albany, State University of New York, 1999, vol.V, ss. 132-135.

[40] Mesudi, *Murucuz-zeheb*, c. I, ss. 263-264; Brosius, *The Persians*, ss. 153-157.

[41] XIX. yüzyılda İngiliz kolonisi haline gelen Hindistan'ın Batılı ilginin odağı olması, bölgenin dini geleneklerinin araştırılmasının yol açmıştır. İşte Hindistan'a göç eden ve

mamızın bu bölümü aynı zamanda Mecusi geleneğindeki klasik teolojik değişim süreçlerinin nihayete erdirilerek yazıya geçirildiği bu dini edebiyat üzerinden şekillendirilecektir.

Avesta metinlerinden sonra ikinci dereceden önemli dini kaynaklar olarak algılanan bu külliyatın İslam fetihlerinden sonra özellikle IX. ve XI. yüzyıl dolaylarında yazıya geçirildiği daha doğrusu son hallerini aldıkları kabul edilmektedir[42]. Dini edebiyat bağlamında bakıldığında Pehlevi Metinler, kadim Mecusi geleneğinin Sasaniler döneminde teoloji, kozmoloji, eskatoloji ve dini pratik açısından yeniden yorumlanma çabasına işaret etmektedir.

Bu dini edebiyatın yazıya geçirilerek son halini alması, ilginç bir şekilde İslami dönemde gerçekleşmektedir. Kimi araştırıcılar, İslam fetihleriyle hızlı bir İslamlaşma sürecinin yaşandığı ve Mecusiliğin bu dönemde yok olmayla yüzyüze kaldığını iddia etmektedir[43]. Oysa ilk fetihlerden X. yüzyıla kadar geçen sürede söz konusu Pehlevi Metinler yazıya geçirilmiştir. Dolayısıyla Sasani dönemi teolojisinin günümüze ulaşması, İslami dönemdeki tedvin çalışmaları sonucunda gerçekleşmiştir. Bu aynı zamanda Yeni Farsça'nın oluşum sürecine kadar Pehlevice'nin canlı bir dil olduğunu da göstermektedir[44]. Neticede Mecu-

---

Parsi adını alan Mecusilerin metinleri de bu süreçte çalışılmaya başlanmıştır. Bu bağlamda Max Müller'in editörlüğünü yaptığı *Sacred Book of East* serisi içerisinde E. West tarafından *Pahlavi Texts* (Oxford 1897) başlığı altında 1880-1897 yılları arasında tercüme edilerek 5 cilt halinde yayınlanan Sasani teolojisini, başka bir ifadeyle Avesta'nın yorumu olan Zend'i aktaran külliyat, Batılı Oryantalist çabanın ilk sistemli çalışması sayılabilir. Bu batılı tercüme faaliyetinde kısmen önce Parsi teologlar da bazı Pehlevi Metinler'i çevirmeye başlamışlardır. Buna Dastoor Behramjee Sunjana'nın 1874'te başlayıp 1888'de bitirdiği 5 ciltten oluşan *The Dinkard* (Bombay 1888) metni örnek verilebilir. Bu bölümde Pehlevi literatürün çeşitliliği ve çevirilerde kullanılan farklı yaklaşımlar nedeniyle, bu metinlere yapılan atıflarda mütercim ve çevirdiği metin birlikte verilecektir.

42 Bu yazıya geçiriliş sürecine dair geniş bilgi için bkz. Shaked, *Dualism*, ss. 6, 13-15; Macuch, "Pahlavi Literature", s. 119; Boyce, "Middle Persian Literature", ss. 39-44; De Menasce, "Zoroastrian Literature after Muslim Conquest", ss. 544-566.

43 Zaehner, *The Dawn*, ss. 191-193; Macuch, "Pahlavi Literature", ss. 117-120; Boyce, *Zoroastrians*, ss. 152-161.

44 De Menasce, "Zoroastrian Literature after the Muslim Conquest", ss. 543-544; Metinlerin yazıya geçirilmesi süreci ve dahası İslami dönemde apolojetik metinlerin Peh-

siliğin bu süreçte yok olduğu iddiası; bu dönemde kaleme alınan teolojik, litürjik ve apolojetik metinlerin varlığıyla olumsuzlanmaktadır.

Zend olarak bilinen yorum geleneğinin yazıya dökülmüş hali olan Pehlevi Metinler Sasani teolojik kurgusunun bir ürünü konumundadır. Teolojiden litürjiye Sasani yorum geleneğini yansıtan bu edebiyat, nihayete ermiş sistemli ve tutarlı bir yapılanmayı vermekten öte, birbirine muhalif tutumlar içerisinde olan metinleri barındıran parçalı bir teolojiyi sunmaktadır. Farklı zaman dilimlerinde oluşturulmaları ve daha da önemlisi güncel, dini ve sosyal tartışmalara katılma bağlamında sürekli değişen ve yeniden düzenlenen yorum faaliyetinin tezahürü olmaları, Pehlevi Metinler'in toplu bir ilahiyat sunamayışının ana gerekçelerindendir. Sasani teolojisinin temel başlıkları içerisinde bu durumun daha da somutlaştığı görülecektir.

B. Düalizm Çabası ve Zaman Tasavvuru

1. İki Unsurdan İyi Olanı: Ohrmazd

Sasani teolojik yapılanmasının somutlaştığı Pehlevi Metinler külliyatı, kadim geleneğin yeniden neşvu nema bulduğu ve Zerdüşt'ün teolojisindeki Ahura Mazda, Spenta Mainyu, Vohu Manah ve Aşa gibi asli unsurların, Mitra, Anahita gibi kadim figürlerin gerisinde kaldığı Avesta edebiyatını yeniden anlamlandırma ve sistemli bir yapıya büründürme çabasının ortaya çıktığı görülmektedir. Bu bağlamda ilahi âlemdeki varlıkları yeniden tanımlayan ve konumlarını değiştiren bu teolojinin temel hedefi düalizm eğilimli bir algı üzerinden geleneği temellendirmektir. Dolayısıyla yaratılışın başlangıcında Ohrmazd'ın iyi karakterli yaratma fiilinin karşısında, yıkıcı ve yok edici mizacıyla Eh-

---

levice kaleme alındığının en önemli örneklerinden biri, İslami dönemin Mecusi teologlarından Merdan Farrokh'un "Şüphelerin Giderilmesi için Analitik İlmi bir Çalışma" şeklinde çevirilebilecek *'Shikand Gumanik Vijar'* adlı eseridir. IX. yüzyılda kayıt altına alınan bu apolojetik metinde Mecusi düalizmi savunulmakta ve İslam, Hıristiyanlık, Maniheizm ve Yahudiliğe bu düzlemde eleştiride bulunulmaktadır. Metnin XI. bölümü İslam'ın tektanrıcı algısını, iyinin ve kötünün bu tektanrıdan gelmesini eleştirel bir bakışla ele alarak başlamaktadır. West, *PT III, Sikand Gumanik Vigar*, XI. Bölüm, ss. 173-202; Şekiba, *Şikend Gumanik Viçar*, ss. 95-141.

rimen belirmekte ve kötü varlıklara hayat vermektedir. Gatha'da her şeyin yaratıcısı olan Ahura Mazda, Sasani teolojisinde sadece iyi olan her şeyin yaratıcısı Ohrmazd haline gelmektedir.

Sasani dini külliyatının genel olarak böylesi bir düaliteyi öne çıkarmasına karşın, metinler arasında farklı yaklaşımlar gelişmiştir. Durağan bir edebiyattan çok sürekli yenilenen bir yapıya sahip olması, Pehlevi Metinler'in teolojik bir bütünlük vermemesine de yol açmıştır. İki güç arasında bu dünya üzerinden gerçekleşen savaş halinden önce, daha doğrusu ezelde, bu iki asli gücün konumunun ne' olduğu ve dünyanın sonunda eskatolojik açıdan kötülüğün akibetinin ne olacağı soruları, Pehlevi edebiyatın çözüm bulmaya çalıştığı en temel meseledir.

Avesta teolojisinin aksine Sasani teolojisinde Ohrmazd, sadece Zerdüşt'e olayları aktaran bir öykücü değildir. Bu açıdan Avesta'nın genelinde ve özellikle Yeşt pasajlarında pasif bir konumda Ahura Mazda, bu yeni ilahiyatta oldukça aktif bir figür olarak belirmektedir.

Ahura Mazda kavramının Ohrmazd olarak tezahür ettiği Sasani teolojisinde Angra Mainyu, Ehrimen kavramıyla ifade edilmektedir. Spenta Mainyu ise Ohrmazd'la bir kabul edilmekte bu sayede Ehrimen'in karşıtı olduğu görülmektedir[45]. Dolayısıyla iki unsura dayalı düalist bir algının gelişmesinin önü açılırken, Ohrmazd, Gatha teolojisindeki her şeyi yaratan Ahura Mazda yerine sadece iyileri yaratan tanrı haline dönüşmektedir.

> "Yaratıcı Ohrmazd, kimseye boyun eğmez, her şeyin efendisidir, yaratılmamıştır, ama her şeyi yaratmıştır, hiçbir eşi, yakını yoktur ama en yücedir; ... Öğrenci değil bilakis öğretmendir, muhtaç değil muktedirdir, korunmaya ihtiyacı yoktur, koruyandır, bilme çabasında değildir bilakis bilginin kaynağıdır... Ortağı yoktur, yalnız başınadır... Yargılanacak değil yargılayacak olandır. Hareket ettirilen değil her şeyi hareket ettirendir... Yaratıcı Ohrmazd her şeyden daha üstündür..."[46]

---

[45] Gershevitch, *Hymn to Mithra*, s. 12

[46] Sanjana, *Dinkard,* Vol. III, ss. 175-178.

Bu pasajda her şeyi yaratan ve adeta yegâne olan bir tanrının özellikleri yansıtılmaktadır. Yaratan, koruyan, öğreten ve cezalandıran bu aktif tanrı anlayışı üzerinden Ohrmazd, kadir-i mutlak ilim sahibi tanrı olarak tanıtılmaktadır. Buna karşın Pehlevi Metinler'de ele alınan Ohrmazd kavramı birbirinden oldukça farklı tanımlamalarla sunulmaktadır. Bu bağlamda yukarıdaki metinde her şeyin yaratıcısı olarak kabul edilmesine karşın, başka bir yerde bu durumun aksine bir telkinde bulunulmaktadır.

> "..Her iyi şey Ohrmazd tarafından yaratılmıştır, her kötü şey de Ohrmazd tarafından yaratılmıştır. Ohrmazd ve onun yaratıklarının sahip olduğu her iyi şey Ohrmazd'ın yaratmasındandır... Onların sahip olduğu her kötü şey Ohrmazd'dandır."[47], "...Ohrmazd iyiyi diler asla düşünmez ve ona rıza göstermez..."[48], "...Ferasetli yaratıcı Ohrmazd iyi irade sahibidir, onun iradesi tamamen iyiliktir..."[49]

Buna göre biraz önce zikredilen "her şeyin yaratıcısı" olma tümcesinin aslında "iyi olan her şeyin yaratıcısı" Ohrmazd şeklinde anlaşıldığı görülmektedir. Dolayısıyla bu bütünüyle iyi olan ve asla kötülüğün sadır olmayacağı bir tanrı algısını telkin etmekte ve iki unsurun farklılığını ortaya koyarak düal yapıya temel oluşturmaktadır. Yaratma eyleminde kötülükten ve kötü olan her şeyden uzak tutulmaya çalışılan Ohrmazd, Sasani teolojisinde her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen olarak tanıtılmaktadır.

> "...Bu dünyayı bilgisiyle/ferasetiyle yarattı..."[50], Muhtaç değil muktedirdir, korunmaya ihtiyacı yoktur koruyandır, bilme çabasında değildir bilakis bilginin kaynağıdır..."[51], "...Ohrmazd'ın her şe-

---

47 Aturpet-i Emetan, *Dinkard VI, (B1-B2)*, ss. 133-135.

48 West, *PT III, Dinai Mainog-i Khirad, 8.22*, s. 34.

49 Şekiba, *Şikend, VIII.52-53*, s. 72; West, *PT III, Sikand Gumanik Vigar, VIII.52-53*, s.155.

50 Aturpet-i Emetan, *Dinkard VI, (311)*, ss.122-123.

51 Sanjana, *Dinkard, vol. III*, ss. 176-177.

> yi bilmesi sebebiyle, Ehrimen'in farkındaydı..."[52], "Efendi, ulu, her şeyi bilen ve hâkim olan Ohrmazd'ın adıyla..."[53]

İyi olması koşuluyla her şeyin atfedildiği Ohrmazd, Avesta ilahiyatında birtakım yetkilerini başka varlıklara devreden (gözetleme ve korumayı Mitra'ya vermesi gibi) bir tanrı mefhumundan ayrılmaktadır. İlahi âlemde tasvir edilen ve Ahura Mazda ile bir şekilde ilişkilendirilen varlıkların konumları bu yeni yorum geleneği tarafından değiştirilmiştir. Temelde iki unsura dayalı bir ilahi âlem örgütlenmesini öngören Pehlevi Metinler, Ameşa Spentalar ve İzed'leri mutlak anlamda Ohrmazd'a tâbi kılmakta ve onlara daha alt bir tanrısal alan vermektedir. Bunun yanı sıra Avesta ilahiyatında tam olarak açıklığa kavuşmayan ilahi figürlerin dünyadaki varlıklarla ilişkilendirilmelerine ve onların koruyucusu ve sahibi olarak anılmalarına yer verilmektedir. Bu yaklaşım, Sasani teolojisinin düalist yapıyı hayatın her safhasında belirgin bir şekilde ortaya koyma çabasından kaynaklanmaktadır.

> "Ehrimen, Ohrmazd'a karşı; Akoman Vohuman'a karşı; İndar/İndra Ardavahişt'e karşı; Sauru Şehrevar'a karşı; Taromat, Spandarmad'a karşı; Taurvic Hordad'a karşı ve Zairich Amurdad'a karşı; Eşm, Sroşa karşı; yanlışlık doğruluğa karşı... Kötü düşünce, söz ve eylem, iyi düşünce, söz ve eyleme karşı ...Karanlık gökyüzüne karşı; susuzluk, suya karşı... Yedi gezegen, yedi takım yıldızına karşı.."[54]

Sasaniler döneminde Ameşa Spentaların kişileştirilmeleri ve meleksi bir kimliğe bürünmeleri bu yaklaşımın tezahürlerindendir. Bu bağlamda her Ameşanın maddi âlemde sahip olduğu yahut ilişkilendirildiği varlıklardan bahsedilmekte ve teolojik düalitenin maddi âleme

---

[52] West, *PT I, Bundahis, I.5*, s. 5; Muhassal, *Vizidegah-i Zadspram, I.2*, s. 33.

[53] Şekiba, *Şikend, I.1*, s. 23; West, *PT III, Sikand Gumanik Vigar, I.1*, s. 117.

[54] C. Cereti, D. 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. 41; Anklesaria, *Greater Bundahishn, V. 1-7*, ss. 54-59.

nasıl yansıtıldığı aktarılmaktadır. Bunun da ötesinde bizzat Ohrmazd'ın, insanı kendisi için söz konusu etmesi, dünyada iki güç arasındaki savaşta insana verilen aktif role atıf yapılmasını göstermektedir.

> "Ruhsal varlıkların birincisi Ohrmazd'dır, kendisine asli/orijinal insanı aldı. Onun yardımcıları üç yaratıcıdır/dazv ki onlar boşluk, zaman ve Daena'dır... Ruhsal varlıkların ikincisi Vehmen'dir, bütün sığır türlerini kendisine aldı/kabul etti/elde etti... Üçüncüsü Ardavahişt'tir, ateşi kendisine aldı... Dördüncüsü Şehrevar'dır, kendisine metalleri aldı... Beşincisi Spendermand'dır, o (dişil varlık) kendisine dünyayı aldı... Altıncısı, Hordad'dır, o kendisine suları aldı... Yedincisi Amurdad'dır, o kendisine bitkileri aldı..."[55]

Bu yaklaşıma benzer tarzda *Şayest ne Şayest*'te[56] insanın Ohrmazd'a, sığırın Vehmen'e (Vohu Manah), ateşin Ardavahişt'te (Aşa Vahişta), metallerin Şehrevar'a (Kşatra Vairya), dünya ve kadının Spendermand'a (Spenta Armaiti), suyun Hordad'a (Haurvatat) ve bitkilerin Amurdad'a (Ameretat) verildiği zikredilmektedir. Bu bağlamda söz konusu edilen varlıkların kutsiyeti ve kötülükten kaynaklanacak

---

[55] Cereti, Mackenzia, "Except by Battle: Zoroastrian Cosmogony in the 1st Chapter of the Greater Bundahişn", s. 40; Anklesaria, *Greater Bundahishn III.11-17*, ss. 30-39.

[56] Dini hayatın şekillenmesinde neyin doğru neyin yanlış olduğunu anlatan ve "Layık-Layık Olmayan" şeklinde çevrilebilecek *Şayest ne Şayest* metni, Sasanilerin son döneminde kaleme alınmıştır. Müslümanlara yönelik bir atıf veya imaya yer vermeyen eserin, Sasani devrinin sonlarında Mecusi dini hayatında karşılaşılan gündelik meselelere cevap veren bir nevi ilmihal tarzında hazırlandığı varsayılmaktadır. Özellikle dini ayinlerin yapılışı, günah kavramı, günahların kategorize edilmesi ve dini kurallara uyma konusunda görüş bildiren metnin yazarı veya tashih edeni belli değildir. West tarafından *Pahlavi Texts* (1880) içerisinde yer verilen Şayest ne Şayest, Tavadia (1930) *Sayast ne Sayast: A Pahlavi Text on Religious Customs* ismiyle, Kotwal (1969) tarafından *The Supplementary Texts to Sayest ne Sayest* adıyla çevrilmiş, Katayun Mazdapur (1990) tarafından da *Şayest ne Şayest Metni be zeban-i Parsi-i Miyane: Pehlevi-i Sasani* başlığıyla Farsça çevirisi yapılmıştır. F. Kotwal, *The Supplementary Texts to Sayest ne Sayest*, Copenhagen, Munksgaard, 1969, ss. 3-18, Macuch, "Pahlavi Literature", ss.146-147; Tavadia, *Zeban ve Edebiyat-ı Pehlevi*, ss. 104-105.

herhangi bir kirlilikten uzak tutulması da Mecusi geleneğinde bu unsurların önemini açıklar mahiyettedir. Zira aynı metinde bu varlıkların korunması ve gözetilmesinin, onların ilahi âlemdeki sahiplerini memnun etmek anlamına geleceği belirtilmektedir[57]. Gatha'da daha çok ilahi bir çerçevede ele alınan, zaman zaman Ahura Mazda'nın sıfatı gibi algılanan ilahi varlıklar, Avesta edebiyatında Ameşa Spenta adını alarak dünyevi unsurlarla da ilişkilendirilmektedir. Sasani teolojisinde ise Ameşalar adeta yeryüzünde yeni bir çehreye bürünmektedir. Bu kişileşme hali, Sasani teolojisinde dünyanın iyi ve kötü arasındaki savaşın gerçekleştiği mekân olmasıyla irtibatlıdır.

Bu maddi varlıklarla ilişkilerinin yanı sıra Ameşa Spentalar insanın ve onun etrafında şekillenen hayatın her kademesinde etkindirler. Buna göre insanların sevgisinin Ohrmazd'ın, barış arzusunun Vehmen'in, doğruluğun Ardavahişt'in, akrabaya yardımın Şehrevar'ın, saygı ve hürmetin Spendermand'ın, lütuf ve cömertliğin Hordad'ın ve danışma ve ölçülülüğün Amurdad'ın yasası olduğu kabul edilmektedir[58].

Spenta Mainyu'nun Ohrmazd'la bir tutulmasına rağmen, Pehlevi Metinler'de bu ilişkinin tam bir netliğe bağlanmadığına dair imalar söz konusudur. Biraz önce zikredilen yedi varlığın birincisi olarak Ohrmazd'ın zikredilmesi ve Spenta Mainyu'unun burada geçmemesi, Ahura Mazda-Spenta Mainyu ilişkisine Avesta ilahiyatında tam olarak çözüm bulunmayışının yansıması gibidir. Fakat Pehlevi külliyatındaki başka bir metinde Ohrmazd'ın yedi Ameşa Spenta'nın yaratıcısı olduğunun zikredilmesi, Ohrmazd ile Spenta Mainyu arasında teolojik bir farklılığa işaret etmektedir. Bunula birlikte *İran Bundahişni*[59] metnin-

---

[57] West, *PT I, Shayast la Shayast, XV. 5-6, 25-30*, s. 373, 378; Ameşa Spentalann Avesta dilinden Pehlevice'ye değişen yazılışlan ve anıldıklan varlıklara dair tablo için bkz. Boyce, *Textual Sources*, ss. 13-14.

[58] Aturpet-i Emetan, *Dinkard VI, (114),(E45h)*, ss. 46-47, 214-215.

[59] Pehlevice ilk ve başlangıç anlamına gelen "Bun" ve yaratılış veya terkip manasına gelen "dahişn" kelimelerinin birleşimden oluşan *Bundahiş*, "ilk yaratılış" veya "asıl yaratılış" anlamına gelmektedir. Pehlevi Metinler içerisinde kozmoloji ve eskatolojiyi bir arada veren ve bu yolla düalist bakış açısını delillendiren kayda değer bir kay-

de ise Ohrmazd'ın altı Ameşa Spenta'yı yarattığı ve kendisinin de yedincisi olduğunu zikretmesi, Sasani teolojisinin Spenta Mainyu ve Ohrmazd'ı bir arada algılamaya eğilimli olduğunu göstermektedir. Ama aynı zamanda iki kavram arasında bir farklılığın olabileceği konusu şüphe unsurudur[60].

Sasani teolojisi Ameşa Spentaların hatırlanmaya ve tapınılmaya layık olduklarını kabul etmektedir. *Menoy-i Hired*[61] metninde Ohrmazd'ın, Ameşa Spentaların ve Hikmetin Ruhunun kurban su-

---

naktır. *İran Bundahişni* ya da *Büyük Bundahişn* ve *Hind Bundahişni* olmak üzere iki versiyonu vardır. IX. yüzyılın ikinci yarısında Farnbağ/Farrbayy tarafından yazıya geçirildiği iddia edilse de, son düzenlemenin XII. yüzyılda yapıldığı kabul edilmektedir. Bu iki Bundahişn metninden Hint Bundahişn'i E. West tarafından 1880'de çevrilirken, daha geniş bir versiyonu olan ve aynı zamanda Zand-Akasih (Zend'den gelen bilgi/haber, rivayet) olarak da bilinen İran Bundahişn'i Anklesaria tarafından 1956'da tercüme edilmiştir. West, *Bundahis*, s. XXII-XXIII.; B.T. Anklesaria, *Greater Bundahish*, ss. 1-11; Fernbeğ Dadegi, *Bundahiş*, trc. M. Bahar, İntişarat-ı Tus, Tahran, 1349h.ş., ss. 5-7; Boyce, "Middle Persian Literature", ss. 40-41; Macuch, "Pahlavi Literature", s. 137; Tavadia, *Zeban ve Edebiyat-ı Pehlevi*, ss. 92-95, 102-104.

60 West, *PT III, Sikand Gumanig Vigar, I.4-5*, s. 117; Şekiba, *Şikend, I.4-5*, s. 23; Bahar, *Bundahiş*, s. 37; West, *PT I, Bundahis, I.25-26*, ss. 9-10; Anklesaria, *Greater Bundahisn, XXVI.38*, ss. 218-219.

61 "Hikmetin Ruhu" olarak çevrilebilecek *Menog i Khirad*, Pehlevi Metinler içerisinde, özellikle teolojik söylemiyle öne çıkmaktadır. I. Hüsrev zamanında yazıldığı ancak sonradan bazı eklemeler yapıldığı kabul edilmektedir. *Menog i Khirad*'in girişinde yazar üçüncü şahıs kipiyle, neden birçok dini geleneğin olduğunu sorgulayarak söze başlamaktadır. Cevaben, dinler ve gelenekler arasında hikmetin peşinden koşan birisinin, bu arayışı sonunda yegâne gerçek inancı Mecusilikte bulduğu ve geri kalan dinlerin tutarsızlığını farkettiği zikredilmektedir. Metin, bilgin ve onun sorularına cevap veren Hikmetin Ruhu arasında geçen diyaloglardan oluşmaktadır. *Dadestan i Menog i Khirad* ya da *Danag ud Menog i Khrad* olarak da bilinen *Menog-i Khirad* metni, West tarafından önce *The Book of Mainyo i Khard or the Spirit of Wisdom* (1871,1979) adıyla sonra da *Pahlavi Texts* içerisinde *Dinai Mainog-i Khirad* (1885) başlığıyla yayınlanmıştır. F. Andreas *The Book of the Mainyo-i Khard* (1882) ismiyle yayına hazırlamıştır. Sanjana *The Dina i Mainu i Khrad or the Religious Decisions of the Spirit of Wisdom* (1895) adıyla çevirmiştir. Anklesaria *Danak i Mainyoi Khirad* (1913) başlıklı çalışmasında metne dair Pehlevi, Pazand ve Sanskrit nüshaları birarada neşretmiştir. Tefazzoli tarafından *Menoy-i Hired* (1975) ismiyle çevrilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Macuch, "Pahlavi Literature", ss. 168-169. West, *PT III, Dinai Mainog-i Khirad*, ss. XV-XXV; Tavadia, *Zeban ve Edebiyat-ı Pehlevi*, ss. 127-130; De Menasce, Zoroastrian Pahlavi Writings, s. 1182.

nulmaya layık varlıklar olduğu ifade edilmektedir. Bu ise Ameşaların ilahi varlık mertebesindeki konumlarının devam ettiğini göstermektedir[62].

Zerdüşt'ten Pehlevi Metinler'e kadar olan süreçte etkin olan Avesta ilahiyatında Yazata/İzed sıfatıyla bilinen birçok varlık, Sasani teolojisinde yeniden tanımlanmaktadır. Bu noktada Yazatalar, iyi ve kötü arasında öngörülen ezeli savaşta Ohrmazd'ın yardımcı güçleri mesabesinde tasvir edilmektedir. Avesta ilahiyatındaki güçlü vurgularını yitiren bu unsurlar meleksi bir konuma indirgenmektedir. Pehlevi Metinler Ohrmazd'ı, Avesta teolojisinde sözü edilen Yazataların hikâyecisi olmaktan kurtarmakta ve Ehrimen karşısındaki savaşta onu en üstün güç olarak sunmaktadır. Bu bağlam içerisinde de bu İzedler, Ohrmazd'ın yarattığı, emirlerini yerine getiren ve belli bir işe tahsis edilen daha alt ilahi varlıklar seviyesinde görülmüştür[63].

Sasani teolojisinin, Avesta'da önemli bir Yazata olan Mitra'dan ahdin koruyucusu rolünü alması ve insanların günahlarını kaydeden bir İzed haline getirmesi buna örnek verilebilir. Bu bağlamda *Sad Dar Nesr* metninde suçsuz birinin taciz edilmesinin veya öldürülmesinin günah oluşundan bahsedilirken konu Mitra ve Raşnu'yla ilişkilendirilmektedir. Buna göre kişinin bu günahları Mihr İzed ve Raşn İzed tarafından kaydedilmektedir[64]. Benzer şekilde öte dünya yargılamasını gerçekleştiren Mitra, Raşnu ve Sraoşa üçlüsüne Pehlevi Metinler, Ohrmazd ve Vohuman'ı da ekleyerek adeta Ohrmazd'ı her durumda öne çıkarmakta ve diğer Yazataları ona bağlamaktadır. Bununla birlikte Yazataların tapınılmaya layık veya hatırlanmayı hak eden varlıklar

---

62 Tafazzoli, *Menoy-i Hired*, ss. 4-5.

63 Dhalla, *Zoroastrian Theology*, ss. 236-238; Sraoşa ve Raşnu'nun meleksi konumları için bkz. West, *Shayast la Shayast, XVII.1-6*, ss. 382-383, Haug, *Book of Arda-Viraf, V.5*, s. 156; Ohrmazd'ın yeryüzüne spendermand ve aredvisur/Anahita'yı göndermesi West, *PT V, Selections of Zadspram, XVI.3*, s. 145; Mihr (Mitra), Aredvisur (Aredvi Sura Anahita), Hom (Haoma) ve benzeri yazataların Ohrmazd tarafından yaratılması; Anklesaria, *Greater Bundahisn, III.16*, ss. 40-43.

64 Dhabhar, *Sad Dar Nasr and Sad Dar Bundehesh*, s. 67; Jaafari-Dehaghi,, *Dadestan-i Denig, XIII. 3*; s. 30; West, *PT II, Dadestan i Dinik, XIV.3-6*, s. 33.

olduğu da ifade edilmektedir. Benzer şekilde Sasani teolojisinin şekillenmesinde önemli rolü olan baş Mobed Kartir de kitabesinde Ohrmazd ve Yazatalara ibadet edilmesinden ve kurban sunulmasından bahsetmektedir[65]. Bu ise düalist yapıda en başta Ohrmazd'a yer verilmesine karşın daha alt ilahi varlıkların konumlarını Ohrmazd'la ilişkili olma koşuluyla koruduğunu göstermektedir. Ohrmazd dışında tapınılmaya layık varlıkların söz konusu edilmesi de, Sasani teolojisinin kendisine has düalizminin özellikleri arasındadır. Zerdüşt'ün her şeyi yaratmaya muktedir olan Ahura Mazda'sı, Avesta edebiyatında daha çok iyiyi yaratan ve kendisi dışındaki ilahi varlıkların serüvenlerini aktaran bir öykücü haline gelmektedir. Teolojik sürecin son halkası olan Pehlevi ilahiyatta ise sadece iyiyi yaratan ve kötü tanrı Ehrimen'le savaş halinde olan ve belli bir zaman diliminde kötülüğe müsaade eden bir figür haline dönüşmektedir.

2. Düalizmin Negatif Kutbu: Ehrimen

Sasani dini edebiyatında Ohrmazd'ın her iyi olan şeyi yaratma kabiliyeti, maddi veya manevi kötülüğün başka bir kaynaktan sudur ettiğini veya Ohrmazd dışında bir güç tarafından var edildiğini ima etmektedir. Avesta ilahiyatındaki Angra Mainyu, Sasani teolojisinde Ehrimen'e dönüşmekte ve Ohrmazd'ın karşısındaki karşıt güç haline gelmektedir. Bütün varlık mertebelerindeki karşıtlık da bu iki unsura hamledilmektedir. Pehlevi Metinler'deki Ohrmazd-Ehrimen karşıtlığına dayalı bu yaklaşım teolojik düalitenin, kozmolojik ve etik düal yapının kökeni olmasına da neden olmaktadır. Dolayısıyla ilahi âlemden görünür âleme bütün varlıklar bu iki unsura dayalı bir karakteristiğin muhatabı olmakta ve yaratılış açısından iyi ve kötü olarak tasvir edilmektedir.

---

[65] West, *PT II, Dadestan i Dinik, XXXI.10*, s. 66; Jaafari-Dehaghi, *Dadestan-i Denig, 1.11*, s. 43; Şekiba, *Şikend, I.4*, s. 23; Tefazzoli, *Menoy-i Hired*, s. 12-15; Hatırlanmayı hakeden Yazatalar Sanjana, *Denkard IV*, 22, http://www.avesta.org/denkard/dk4.html, West, *PT IV, Denkard IV, XXVIII*, ss. 415-416; Skjærvø, *Zoroastrian Texts*, (Kerdir Inscription Ka'bay-I Zardosht, Naqsh-e Rostam), ss. 169-172.

> "...Her iyi şey Ohrmazd tarafından yaratılmıştır ve her kötü şey Ehrimen tarafından yaratılmıştır. Ohrmazd'ın ve onun yaratıklarının sahip olduğu her iyi şey Ohrmazd'ın yaratmasındandır. (Yaratıkların) sahip oldukları her kötü şey ise Ehrimen'in yaratmasındandır. Ehrimen kadar yaratıklarının sahip olduğu iyi şeyler Ohrmazd'ın yarattıklarındandır. Sahip oldukları kötü şeyler ise kendi yarattıklarındandır."[66], "...Bu dünyadaki kötülüğün kaynağı (ganamino/Angra Mainyu) Ehrimen'dir ki o, kötülüğün tecessüm ettiği varlıktır..."[67], "...Ohrmazd dedi ki; sen her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen değilsin, ey kötü ruh, bu nedenle senin beni yok etmen imkansızdır...", "...Dikkatsiz ve cahil Ehrimen..."[68], Ehrimen gerçek dışılık/yalan üzerine düşündüğünden onun amelleri, öfke, garez ve ihtilaftır..."[69]

Yukarıdaki metinde de görüldüğü üzere Pehlevi Metinler mutlak anlamda yaratıcı iki unsurun varlığını kabullenmektedir. Kötülük kavramının bütün uzantılarını Ehrimen'e bağlayan düalist teori, kötü karakterli diğer ilahi varlıkları da ona atfetmektedir. Aynı zamanda maddi ve manevi bütün kötü durumlar ve varlıklar da onunla ilişkilendirilmektedir. Sözgelimi Sığırın Vehmen'e, ateşin Ardavahişt'te, metallerin Şehrevar'a, dünya ve kadının Spendermand'a, suyun Hordad'a ve bitkilerin Amurdad'a verilmesi gibi, kötü karakterli varlıklar ve durumlar da Ehrimen ve yardımcılarına tahsis edilmektedir.

> "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 yalanı/gerçekdışılığı üretti/yarattı... Ehrimen'in karanlık dünyasında Akoman, İndar, Sovar, Nakahed, Tairev ve Zairik vardı..."[70],

---

[66] Aturpet-i Emetan, *Denkard VI, B1.B2.B3*, ss. 132-135.

[67] Sanjana, *Dinkard, Vol. 5*, s. 324.

[68] West, *PT I, Bundahis, I.16, I.19*, s. 7.

[69] Tafazzoli, *Menoy-i Hired*, s. 24; West, *PT III, Dinai Menog i Khirad, X.5*, s. 36.

[70] West, *PT I, Bundahis, I. 23-40*, ss. 9-10; Anklesaria, *Greater Bundahish*, ss. 8-12.

> " ...Ehrimen, saldırdığından kutsal varlığın yaratıklarına hastalık ve ölüm getirdi. İnsanlığı hastalıklı hale getirdi... Hayvanların soyunu kuruttu..."[71] , "Bütün sefalet ve keder, lanetlenmiş ve zalim Ehrimen sayesindedir."[72], "... Zararlı varlıklar dünyaya onun tarafından bulaştırıldı ki onlar yılan, akrep, kurbağa ve kertenkele gibi ısıran ve zehirleyen varlıklardır... ve mantar/küf onun tarafından bitkilere bulaştırıldı... Sığıra ve ilk insan Gayomerd'a açgözlülük, arzu, acı, açlık, hastalık, şehvet, uyuşukluk onun tarafından bulaştırıldı..."[73], "..Ehrimen eril ve dişil şeytanları üretti...insanlara ve onun dışındaki yaratıklara gelen her iyi ve kötü şey yedi gezegen ve 12 burç aracılığıyla gerçekleşir...yedi gezegen olarak adlandırılan yedi otorite Ehrimen'in tarafındadır."[74]

Görüldüğü gibi burada Ehrimen, altı Ameşa karşısında etkili olacak altı kötü karakterli varlığın kaynağı olarak kabul edilmekle birlikte, düal yapının karşıt ve kötü tarafını tamamıyla kapsayan bir mefhum olarak da tanıtılmaktadır. Ehrimen, Ohrmazd'ın var ettiği dünya içerisinde onu bozmak ve kirletmek adına her iyi olan maddi ve manevi şeyin, olumsuz ve kötü karşılığının kaynağı ve kökeni olarak tezahür etmektedir. Bu açıdan gerek âlemin varoluşunun gerekse bütünüyle kozmosun ikili tasavvura dayalı bir algıyla açıklanma çabası, eskatolojik sona kadar bütün varlık mertebelerinde bu düalist yaklaşımın geçerli olmasını sağlamıştır. Ancak mutlak son geldiğinde kötülüğün ve onunla ilintili varlıkların ve durumların akıbetinin ne olacağı soru-

---

[71] West, *PT II, Dadestan i Dinik , XXXVII.72*, s.102.

[72] Tafazzoli, *Menoy-i Hired*, s. 53; West, *PT III, Dina-i Menog khirad, XXXVII.10*, s. 74; Madan, *Dinkard, 221.11-224.8,* Çev. Zaehner, *Zurvan*, ss. 386-387.

[73] West, *PT I, Bundahis, III.16-17*, ss. 17-18; Anklesaria, *Greater Bundahisn, XVI. Bölüm*, ss. 144-152. Ohrmazd'ın âlemine saldırmasıyla Ehrimen'in dünyadaki her şeye zarar vermesi, bitkilere, ağaçlara zehir bulaştırması ve tatlı olan meyveleri acılaştırması hakkında bkz. T. Daryaee, "List of Fruits and Nuts in the Zoroastrian Tradition: An Irano-Hellenic Classification", *NIB*, vol. 11/12, 2006-2007, ss. 1-10; J. Asmussen, "The List of Fruits in the Bundahisn", *W.B. Henning Memorial Volume*, London 1970, ss. 14-19.

[74] E. West, *The Book of Mainyo-i Khard VIII. 10-20*, Amsterdam, Apa-Oriental Press, 1871/1979, ss. 142-143; Tafazzoli, *Menoy-i Hired*, ss. 22-23.

suna Sasani teolojisi bu varlıkların gerçekte maddi bir öze sahip olmadıklarını ve geçici bir hal üzere var olduklarını ileri sürerek cevap vermektedir.

Pehlevi Metinler'de söz konusu varlık kategorileri maddi ve manevi olmak üzere ikili bir tasnife tâbi tutulmaktadır. Bu bağlamda manevi forma 'menog' ve bu manevi formun maddileşen haline 'getig' denmektedir. "mainyava" (Av.) ve "menog" (Ph.) kelimesi, maddi ve bedensel olmayan, ideal anlamlarına gelirken, "gaeitya" (Av.; getig, Ph.) sözcüğü maddi, dünyevi ve bedensel manalarını haizdir. İşte bu noktada Ohrmazd'ın Ehrimen'in aksine maddi yaratmaya sahip olmadığının kabul edilmesi, kötülüğün ancak iyi yaratıklara tutunması yoluyla varlık bulabileceği sonucuna götürmektedir. Bunun yanı sıra Ehrimen'in kıyamet geldiğinde yok olmaya mahkûm olmasının da alt yapısını ele vermektedir[75].

Bu ayrımın anlam kazandığı, daha doğrusu eskatolojik sonu daha da anlaşılır hale getirdiği görülmektedir. Zira Ehrimen'in farkında olan ve ondan önce varlığa menog/manevi vücud veren Ohrmazd'a karşın Ehrimen'in yaratma ve idame ettirme eyleminin geçiciliğine vurgu yapılmaktadır[76]. Bu ise kötü ruhu eskatolojik bağlamda bir sonla karşı karşıya getirmektedir. Bu bağlamda Ohrmazd'ın sınırlı zamanı yaratmasındaki hedefinin de Ehrimen'i güçsüzleştirmenin çözümü olduğu zikredilmektedir.

> "...Ehrimen, asla mevcut olmadı ve asla olmayacak... Ehrimen Ohrmazd'ın yaratıklarına karşı koydu, fakat artık, gücü olmayacak ve tamamıyla imha edilecektir."[77], "...Ohrmazd ...Ehrimen'in etki-

---

75 Jaafari-Dehaghi, *Dadestan i Denig, II.13*, ss.44-45; S. Shaked, "The Notions of Menog and Getig in the Pahlavi Texts and Their Relation to Eschatology", *ACO*, 33, 1971, ss. 59-63, 70-73 (Pehlevi Metinler'de menog getig pasajları için) ss. 100-107; Aynı yazar, "Some Notes on Ahreman, Evil Spirit and His Creation", ss. 228-234.

76 Jaafari-Dehagi, *Dadestan i Denig, 36.49-53*, ss. 130-131; Aturpet-i Emetan, *Dinkard VI, 307-308*, ss. 120-123; Shaked, "The Notions of Menog and Getig in the Pahlavi Texts and Their Relation to Eschatology", *Studies in Mysticism and Religion*, G.G. Scholem vd., Jerusalem, Magnes Press, 1967, ss. 70-73.

77 Shaked, *Dinkard VI, 277-279, 297*, ss. 108-109-115.

> sizleştirileceği sınırlı zamanı yarattı..."[78], "... Kâinatın yenilenmesinin başında, hikmetin gücü, Ehrimen ve onun çocuklarını ortadan kaldırmaya ve yok etmeye muktedirdir."[79]

Ehrimen'in bu sınırlı zamanın sonunda ne olacağı Pehlevi Metinler açısından tam bir açıklık içerisinde zikredilmemektedir. Yukarıdaki pasajda mutlak olarak yok olacağından veya etkisizleştirileceğinden bahsederken, kimi zaman göğü delerek geldiği yerden karanlığa tekrar kaçacağından söz edilmektedir.

> Sonra Ohrmazd, iki büyük kötü ruh, Ehrimen ve Az kalır..., Ohrmazd dünyaya gelir... Ehrimen gökte açtığı delikten tekrar karanlık ve belirsizliğe kaçar..., dünyadaki kötülük (erimiş) metalle yok edilecek... Ohrmazd kötü ruhun kaçtığı metalden kafesi/kasayı kurar ve dünyayı genişletmek için cehennemin alanını (kasanın içine) yerleştirir. Onun iradesiyle fraşegird/yenilenme bütün evrende gerçekleşir ve dünya sonsuza kadar ölümsiüz olur.",[80]

Ehrimen'in dünyanın sonu geldiğinde ne olacağı sorusuna farklı cavapların verilmesi, Sasani dini edebiyatının bu durumu pek önemsemediği kanaatini uyandırmaktadır. Aynı zamanda düalizm söyleminin adeta işlevsel bir araç olarak dünya hayatını anlamlandırmada kullanıldığı imasını vermektedir.

Ehrimen için ifade edilen yaratma fiilinin Ohrmazd'a atfedilenle aynı olmadığı, dolayısıyla Ehrimen'in maddi yaratmaya sahip olmadığı iddia edilmektedir. Ehrimen her türlü kötülüğün kaynağı olsa da, Pehlevi Metinler onun yaratmaya muktedir olmadığını öngörmeye meyillidir. West, *Bundahişn* metninde Ehrimen için "Da" (Av.; Dha, Sn.) fiilinden türeyip, vermek ve üretmek anlamına gelen "Dadan" kavramının kullanıldığını ifade ederek, yaratma fiilinin söz konusu

---

[78] Anklesaria, *Greater Bundahişn, I.42*, s. 14; Cereti, Mackenzia, "Except by Battle: Zoroastrian Cosmogony in the 1st Chapter of the Greater Bundahişn", s. 37.

[79] Tefazzoli, *Menoy i Hired, 56.6*, s. 72.

[80] West, *PT I, Bundahis, XXX. 29-31*, ss. 128-129.

edilmediğini zikretmektedir[81]. Bu ise Ehrimen'in aslında yaratmaya kadir olmadığı fikrine yöneltmektedir. Fakat yukarıda verilen örneklerde ise bir sudur veya yaratma halinin Ehrimen için söz konusu edilmesi bir şekilde yaratma fiiline bu kötü gücün sahip olduğuna işaret etmektedir.

Karşıt iki güçten bahsedilmesine rağmen bu iki güçten birinin gerçekte olmadığının, açıkçası geçici olduğunun zikredilmesi ilginçtir. Bu durum Sasaniler dönemindeki Mecusiliğin düalite algısını ilginç kılan yönlerinden biridir. Hâlbuki Ehrimen kötülüğün kaynağı olarak iyi olan varlıkları ve durumları etkilemektedir. Ancak bazı Pehlevi Metinler'den *Dadestan i Denig*[82] Ehrimen için getig/maddi bir varlığa sahip olduğu fikri olumsuzlanmaktadır.

> "Ohrmazd'ın yaratması 'menog' ve 'getig' olmak üzere ikidir, oysa kötü ruhun/drug/yalanın yaratmasında 'getig' yoktur, sadece kötü ruh 'getig'e katılabilir... Dolayısıyla kötü ruh üzerine iyi ruhların ve dünyevi varlıkların üstünlüğü önceden bellidir/garanti altına alınmıştır[83].

---

81 West, *PT I, Bundahis, I.24*, s. 9.

82 Dönemin teolojik ve litürjik sorunlanna Menuçehr, ona atfedilen ve "Dini Yasalar veya Dini Kararlar" anlamına gelen *'Dadestan i Denig'*adlı metinle çözüm sunmaya çalışmıştır. Özellikle dini uygulamalar, rahiplerin görev ve yetkileri, cennet ve cehennem, ruhun öte dünya serüveni, sosyal ve hukuki meseleler hakkında IX. yüzyıl Mecusiliği ile ilgili bir fikir oluşmasını sağlamaktadır. Aykın söylemleri kınayarak görece bir ortodoksi peşinde olan *Dadestan i Denig*, söz konusu sorulan tartışmak yerine açık ve kesin cevaplar vermektedir. Menuçehr'e atfedilen Dadestan-i Denig *Pahlavi Texts* içerisinde West (1882) tarafından yayınlamıştır. Sonrasında Sanjana tarafından *Dadistan i Dinik Questions 1-15* (1897) başlığıyla, T.D. Anklesaria tarafından *Datistani-i Dinik* (1911) başlığıyla, P.K. Anklesaria *A Critical Edition of Unedited Portion of Dadestan i Denig* (1958) adıyla doktora tezi olarak sunulmuş ve Jaafari-Dehaghi tarafından *Dadestan i Denig* (1998) başlığıyla çevrilmiştir. Detaylı bilgi için P. O. Skjærvø'nun Jaafari-Dehaghi'nin çevirisine dair yaptığı tanıtıma bakınız. P. O. Skjærvø, "Jaafari-Dehaghi, Dadestan i Denig, part 1: Transcription, Translation and Commentary", *JAOS*, Vol.121/2, 2001, ss. 329-330; Jaafari-Dehaghi, *Dadestan i Denig Part I*, ss. 23-28; West, *PT II, Dadistani Dinik*, ss. XXII-XXV; M. Shaki, "Dadestan i Denig", *EI*, Vol. VI/5, ss. 550-554.

83 Jaafari-Dehaghii, *Dadestan i Denig, XXXVI.51*, s. 131.

Ehrimen'in manevi yaratıkları olan Divlerin ve diğer kötü yaratıkların maddi varlıkları işgal ettikleri ve bir çeşit asalak mesabesinde bu varlıklara tutundukları ifade edilmektedir. Böylelikle maddi yaratmaya dâhil edilen Ehrimen'in yaratma kabiliyeti dolayısıyla hiç yokmuş ve hiç olmayacakmış gibi arızi bir durumu yansıtmaktadır. Bazı Pehlevi Metinler, Ehrimen'in varlığını geçici kılmakta ve onun var olmasının insanların bedenindeki ikametgâhına bağlamaktadır. Zulüm ve kötülüğü sürdüren insanların bedeninin, Ehrimen'in bu dünyadaki varlık sebebi olduğunu kabul ederek insanların onun takipçileri olmasını terk ettiklerinde Ehrimen'in de o anda yok olacağı ifade edilmektedir[84]. Bu noktada kimi araştırıcılar Gatha metninde ikiz ruhdan kötü olanının ölümü vermesi yahut yaratmasından bahsedilmesinin burada açığa kavuştuğu kanaatini taşımaktadırlar[85].

Ehrimen için maddi yaratmadan söz edilmeyişinden bahsedilmesine karşı *Bundahişn* metninde, Avesta'da kötü karakterli "Hrafstra" olarak tanımlanan varlıklardan söz edilmektedir. Buna göre kurt, yılan, akrep, kertenkele, kurbağa, karınca, sinek, çekirge ve buna benzer hayvanların Ehrimen'in kötü yaratıkları olduğu ve görüldüğü yerde öldürülmeleri gerektiği zikredilmektedir. Bu varlıkların aslında Ohrmazd'ın yarattığı maddi dünyanın unsurlarını kendileri için adeta kıyafet yapan Divlerin ve Ehrimen'in yaratıklarının görünür halleri oldukları kabul edilmektedir[86]. Kanaatimizce her ne kadar Ehrimen'in maddi yaratmaya muktedir olmadığına dair bir vurguya yer verilse de, Sasani teolojisi Ehrimen kavramının yarattığı bazı maddi varlıklardan

---

84 Tafazzoli, *Menoy-i Hired*, ss. 73-74; Shaked, *Denkard VI, 264*, s. 103, Madan, *Dinkard III, V. 98-100*, Çev. S. Shaked, "Some Notes on Ahreman, the Evil Spirit, and his Creation", *Studies in Mysticism and Religion*, G.G. Scholem vd., Jerusalem, Magnes Press, 1967, ss. 227-229.

85 Shaul Shaked, "The Notions of Menog and Getig in the Pahlavi Texts and Their Relation to Eschatology", *Acta Orientalia* no. 33, 1971, ss. 59-67; Shaked, *Dualism*, s. 10; Boyce, *A History of Zoroastrianism*, vol. I, s. 201; Hans-Peter Schmidt, "The Non-Existence of Ahreman and The Mixture (Gumezişn) of Good and Evil", *K. R. Cama Oriental Institute Second International Congress Proceedings*, Bombay, 1996, ss. 80-81.

86 Anklesaria, *Greater Bundahishn, XXII.1-29, XXIII.1-9*, ss. 183-191.

bahsederek maddi âlemdeki kötülüğü bir anlamda temellendirmek istemektedir. Böylelikle biraz önce kötülüğü sadece insanla sınırlandıran yaklaşımın, kötülüğün kavramsal çerçevesini sunmada yetersiz kaldığı görülmektedir. Aynı zamanda bu çelişkili ifadeler Pehlevi Metinler'in bütüncül bir iç tutarlılığı sergilemede yetersiz kaldığını gösteren durumlar arasındadır[87].

Düalist kozmolojinin, temel bakış açısı olarak belirlenmesi, özellikle insan tâbiatının da ikiye ayrılmasını gerekli kılmıştır. Ohrmazd'ın yarattığı dünyayı her yönden kirleten Ehrimen, bu açıdan insanın tâbiatını da bozmuş ve buna birtakım kusurlar katmıştır. Ehrimen insanlara yaptıkları amellerin karşılığı olabilecek ceza ve mükâfatları gizleyen ve onları kandıran varlık olarak tasvir edilmiştir. Bu nedenle de insanı kötü davranmaya ve yaptığını iyi göstermeye çalışmıştır[88]. Bu düalist algı kendisini Mecusi etiğinde ve litürjisinde etkin şekilde göstermiş ve Ehrimen'e dayanan maddi ve manevi kirliliğin giderilmesi bağlamında arınma ayinleri aktif rol almıştır. Bunun yanı sıra amellerin bu düalite çerçevesinde tanımlanmasının bu düal yapıya tâbi olduğu görülmektedir.

---

87 Pehlevi Metinler'deki bu çelişkili yaklaşımlar, İslam öncesi İran'ın dini geleneği Mecusilik hakkında bilgi veren İslam kaynaklarında da zikredilmektedir. Milel ve Nihal tarzında ilk defa Farsça kaleme alınan eserlerden Tebsirat'ul-Avvam'ın müellifi Murtaza Razi, Mecusilerin özellikle teolojik konularda farklı düşüncelerde olduğunu örneklercesine bazılarının Ehrimen ve Hürmüz'ün maddi şeyleri yarattığını ifade ettiklerini, bazılarının ise Ehrimen'in maddi şeyleri yaratmaya kadir olmadığını ileri sürdüklerini nakletmektedir. Buna göre Yezdan'dan (Ohrmazd) kötülüğün sadır olması ve onun kötülük yapması söz konusu değildir, kötülük tamamen Ehrimen'e aittir. Kadı Abdülcebbar (ö. 415/1025) El-Muğni adlı eserinde Mecusiliğin yekpare bir düşünce sistemi olmadığını vurgulamakta ve "onların bazıları şöyle derler" diyerek farklı görüşlerin varlığını ima etmektedir. Bazılarının Allah ve şeytanı cisimsiz iki ezeli olarak gördüklerini ve iyi olan her şeyi Allah'a, kötü olanı şeytana atfettiklerini, bazılarının "Allah cisimdir, şeytan değildir", başkalarının ise "Allah cisim değildir şeytandır" dediğini nakleder. Razi, *Tabsiratu'l-Avvam*, s.14; Kadi Abdülcabbar, *el-Muğni fi Ebvabi't-tevhid ve'l-adl, Firak Ğayri İslamiyye*, thk. Mahmud Muhammed Kasım, 1958, ss. 71-79

88 West, *PT II, Dadistan-i Dinik, XXXVII.53-54*, ss. 96-97; West, *PT III, Dina-i Mainog-i Khirad, XIII.4-13*, ss. 39-40. West, *PT II, Epistles of Menuskihar I, II.2-4*. ss. 282-283.

3. Düalitenin Gerçekleşme Anı: Kozmolojiden Eskatolojiye Zaman

Avesta ilahiyatının Sasani dönemi boyunca anlaşılması çabasına binaen üretilen Pehlevi külliyat, Ohrmazd ve Ehrimen düalitesini yaratılış öyküsü ve buna bağlı olarak dünyanın sonuna dair geliştirdiği kozmo-eskatalojik söylem üzerinden aktarmaya çalışmaktadır. Aslında bu edebiyat Gatha metinlerinde söz konusu olan ikiz ruh meselesinin ve bu ikiz ruha atfedilen hayat ve ölüm kavramlarının yeniden anlamlandırılmasına matuftur. Bu çerçevede Spenta Mainyu ile Ahura Mazda'yı tek bir varlık olarak görmeye meyilli bir algı sunan Pehlevi Metinler, onun karşısında Ehrimen'i zikretmektedir. Fakat kozmogoniye ilişkin anlatılarla teolojiyi açıklamaya çalışan bu edebiyat, konuyu bir bütün olarak ele almaktan uzak bir görüntü vermektedir. Bu durum aynı zamanda Metinlerin belli bir zaman diliminde ve belli bir ruhban sınıfı tarafından üretilmediğini de açığa vurmaktadır. Bununla birlikte çelişkili ifadelerin kaynağına da ışık tutmaktadır.

Kendisine has bir düalizm öğretisine sahip bu dini edebiyat, hem kötülük problemine çözüm bulma ve hem de eskatoloji açısından iki unsurdan biri olan Ehrimen'in sonu hakkında bir değerlendirme yapma kaygısındadır. Bu durum ise yaratılış öyküsünde kötülük cinsinden olan her şeyin Ohrmazd'dan uzak tutulmasına ve Ehrimen'e bir yaratma veya üretme eyleminin verilmesine yol açmıştır. Buna paralel olarak da Ehrimen'in yaratma fiilinin geçici ve sonlu bir karaktere sahip olduğuna dair bir açıklamaya ihtiyaç duyulmuştur.

Sasani teolojisi, iki unsura dayalı bir düalizmi savunsa da, iki güç arasında eşit bir seviyeden bahsetmenin mümkün olmadığını da ortaya koymaktadır. Pehlevi edebiyatın, kâinatın varoluşunu ve sonunu anlamlandırma adına işlevsel düalist bir söylemi geliştirdiği görülmektedir. Zerdüşt'ün düalist bir öğretiyi savunduğunu düşünen kimi araştırıcılar da Sasani teolojisinin, bu öğretinin genişletilmiş hali olduğunu ileri sürmektedirler[89]. Gatha ve Avesta edebiyatlarında bu iddiayı des-

[89] Shaked, *Dualism*, ss. 25-26; P. Kreyenbroek, "On Spenta Mainyu's Role in the Zoroastrian Cosmogony", *BAI*, vol. 7, 1993, ss. 97-98; Henning, *Zoroaster*, s. 46.

tekleyecek materyalin varlığının yanı sıra Sasaniler döneminde bir takım dini geleneklerin ortaya çıkması da, Sasani teolojisinin bu durum karşısında tavır almasını ve bu doktrini geliştirmesini sağlayan etkenler arasında sayılabilir.

Pehlevi Metinler'de ezeldeki iki unsur (Ohrmazd-Ehrimen), nihai son geldiğinde bir zaman algısı çerçevesinde değişmekte ve Ehrimen için bir sonu hazırlamaktadır. Böylelikle kâinatın sonuna dair durumu açıklığa kavuşturma adına sınırlı ve sınırsız olmak üzere iki farklı zaman kavramı geliştirilerek Ehrimen için bir ömür ihdas edilmektedir. Bu ise Pehlevi edebiyatında düalitenin bir tarafının hep alt seviyede ele alındığını göstermektedir[90]. Zira başlangıçta da Ehrimen'in aktif hale gelmesi Ohrmazd'ın yaratma eyleminden sonradır. Zaman algısı da Ehrimen'in tutsak edilmesi amacına binaen söz konusu edilmektedir.

Sasani düalitesinin temelinde, kozmogoni ve onunla bağlantılı olarak ezelde ilk nelerin olduğu sorusuna verilen cevap yatmaktadır. Pehlevi Metinler'de başlangıçta iki bağımsız varlığın olduğu, bunlardan birinin iyi karakterde diğerinin ise kötü karakterde olduğu kaydedilmektedir. Bu ikisi arasındaki çekişme ve savaş halinin de hem kozmolojiyi hem eskatolojiyi şekillendirdiği görülmektedir[91].

Yaratılıştan sona bu düal yapı, *Bundahişn* metninde şöyle öyküleşmektedir.

> "Yaratıcı Ohrmazd'ın adına; bu kitap öncelikle Ohrmazd'ın orijinal/maddi yaratması ve Ehrimen'in buna dair karşıtlığı/düşmanlığı ve daha sonra yaratıkların başlangıçtan sona kadar ki doğası hakkındadır.... Mazdayasnian/Mazda tapıcılarının dininde vahyedildiği üzere... Ohrmazd her şeyi bilen ve mutlak iyilikti... Işığın alanı, sonsuz nur olarak adlandırdıkları Ohrmazd'ın mekânıydı. Din, beraber olan iki ruhun açıklamasıdır. Biri sınırsız zamandan bağımsızdır. Çünkü Ohrmazd, din, mekân ve Ohrmazd'ın zamanı

---

[90] West, *PT II, Dina-i Mainog-i Khirad, VIII.1-11*, s.142.

[91] Shaked, *Dualism*, ss. 13-14.

> hep vardı, vardır ve hep var olacaktır. Aynı zamanda karanlıktaki geç kavrayan yıkıma meyyal Ehrimen boşluktaydı ve boşluktadır, ama (gelecekte) olmayacak... Onların arasında boşluk vardı... Sınırlı ve sınırsız iki ruh vardı ve üstün olanını sonsuz ışık/nur ve boşlukta aşağıda olanı sonsuz karanlık olarak çağırırlar. Onlar arasında boşluk vardı, biri diğerine temas etmiyordu... Ohrmazd'ın her şeyi bilmesi açısından iki şey Ohrmazd'ın yaratmasındandır, sonlu ve sonsuz... Ohrmazd'ın yaratıklarının mutlak egemenliği gelecekte vardır ve sınırsız ve ebedidir, Ehrimen'in yaratıkları ise gelecek yaşam meydana geldiğinde yok olacaklar... [92]

İlk yaratılış anlamına uygun olarak metnin girişinde başlangıçta nelerin olduğunu hikâye eden *Bundahişn* kitabı, aynı zamanda eskatolojinin de ne şekilde gerçekleşeceğini aktarmaktadır. Yaratılışa dair bir anlatısında, öncelikle Ohrmazd'ın kendi varlıklarını ve maddi dünyayı yaratmasından bahsetmektedir. Ehrimen'in bu süreçte yaratmadan mahrum bırakıldığını varsayarak Ohrmazd'ın varlıklarının başlangıçtaki mükemmelliğinin herhangi bir eksiklik ve kötülük içermediğine vurgu yapmaktadır. Buna paralel olarak Ehrimen'in, Ohrmazd'ın oluşturduğu sınırlı zaman dilimine hapsedilmeden önce sınırsız bir zamanda var olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla her ne kadar sınırlı zamanda tutsak edilmekle sonlu bir varlık haline dönüşse de[93], Ehrimen'in ezeli ve Ohrmazd'ın olduğu anda varolan bir varlık olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bu yaratılış öyküsü beraberinde bir zaman algısını da getirmektedir. Dolayısıyla kozmogoni ile eskatoloji arasında geçen zaman aralığının Pehlevi Metinler tarafından tanımlaması, aynı zamanda Sasani düalitesinin teolojik alt yapısını oluşturan iki unsur arasındaki ilişkiyi de özetler mahiyettedir. Bu nedenle burada zaman kavramı ve ona

---

[92] West, *PT I, Bundahis, I.1-5*, ss. 3-4; Dadegi, *Bundahiş*, s. 33; Cereti, Mackenzia, "Except by Battle: Zoroastrian Cosmogony in the 1st Chapter of the Greater Bundahişn", ss. 34-35; *Bundahişn*'deki bu öykülemenin benzeri için bkz. Muhassal, *Vizidegah-i Zadspram*, s. 34.

[93] Anklesaria, *Greater Bundahişn, I.42*, s. 14; Cereti, Mackenzia, "Except by Battle: Zoroastrian Cosmogony in the 1st Chapter of the Greater Bundahişn", s. 37.

dair bölümlemeler yoluyla bu öykülemenin aktarılması daha yerinde olacaktır. Bu bağlamda *Bundahişn* metni, kozmolojiden eskatolojiye uzanan bir zaman algısı geliştirerek iyi ve kötü arasındaki savaşın belli bir zaman dilimini kapsadığını ima etmektedir. Bununla birlikte zaman kavramını Ohrmazd'ın şekillendirmesine bırakarak zamanın tayin edilmesini ve belirlenmesini ona atfetmektedir. Öyle ki Ohrmazd, zamana dair bütün bölümlemeleri yapmakta, sınırlı zamanın bütün merhalelerini tanımlamaktadır. Bu kozmo-eskatolojik zaman tasnifi kendisini gündelik yaşamdaki takvime ve onun bölümlenmesinde de göstermektedir. Böylelikle Ohrmazd neredeyse her anı kendi varlıklarıyla isimlendirmekte ve aslında zamanı kendisine hasretmektedir[94].

Pehlevi Metinler'deki bu zaman algısı sınırlı ve sınırsız olmak üzere iki türlü olarak ele alınmaktadır. Bu sınırlı zamanın dokuz bin yıl olduğu zikredilse de, başka yerde de on iki bin yıl[95] olarak geçmektedir. Aslında buradaki üç bin yıllık fark, Ehrimen'in Ohrmazd âlemine yaklaştığı ve iki unsur arasında bir ahdin söz konusu edildiği ilk süreçtir. Aşağıdaki pasajda da görüleceği üzere, iki güç arasındaki antlaşmaya varma aşaması olarak kabul edilecek ilk üç bin yıllık süreçte Ohrmazd'ın Ehrimen'den haberi olduğu, ancak Ehrimen'in cahil bir şekilde karanlık âlemde yer aldığı şeklinde tasvir edilmektedir. İki gücün ilk

---

[94] Yılın on iki ayının ve ayın 30 gününün isimleri bizzat Ohrmazd tarafından belirlenmektedir. Bu dini takvim ve dini yıl içerisindeki önemli günler için bkz. Anklesaria, *Grater Bundahişn, III.2*, s. 30; aynı metin *XXV.1-28*, ss. 205-211.

[95] Bu noktada kimi araştırıcılar, Babil astrolojisinin etkisinin göz ardı edilemeyeceğini varsaymaktadırlar. Buna göre yeryüzündeki olayların tamamı yıldız ve gezegenlerin hareketlerine göre şekillenmektedir. Burçların ve ilahi âlemdeki varlıkların bu dönüşüm hareketlerinden insan eylemleri de şekillenmektedir. Bu dönüşüm ilk haline doğru evrilmekte ve ilk hale tekrar gelindiğinde –koç burcundan balık burcuna gelene kadar- Babil astrolojisindeki on iki bin yıla tekabül eden "Büyük Yıl" gerçekleşerek beraberinde felaketleri de getirmektedir. Babil mitolojisi burada tufan ve büyük ateş mitini öne çıkararak yeryüzünün bu sayede arındığını ve eski haline geldiğini kabul etmektedir. Mecusiliğin bu iki düşünceyi adaptasyonunda erimiş metal nehrinin ateşle özdeş tutulması söz konusu iken, tufanın ise Vendidad'da Yima miti ile ilişkilendirildiği iddia edilmektedir. Fakat bu iddia esasta Plutarch'ın verdiği kayıt üzerinden temellendirilmektedir. Benveniste, *Persian Religion*, ss. 109-112; Boyce, *A History of Zoroastrianism*, vol. II, s. 234-235; Zaehner, *Zurvan*, ss. 96-100, 159-163; Boyce, *Textual Sources*, ss. 20-21; Plutarch, *Isis and Osiris XLVI-XLVII*, ss. 112-116.

teması dokuz bin yıl sürecek ahdin başlangıcıdır[96]. Zira ahdin süresi de üçer binlik sürelere bölünmüş dokuz bin yıllık bir zaman olarak belirlenmiştir.

Buna göre ilk dönem yaratılış (*Bundahişn*), ikinci dönem iyi ve kötünün karıştığı karışık dönem (*gumezişn*) ve üçüncü dönem ise kötülükten kurtuluş (*vizarişn*) olarak tanımlanmaktadır[97].

> "Her şeyi bilen Ohrmazd, onun tasarlayacağı her şeyi son gelene kadar bozacak olmasından dolayı Ehrimen'in varlığından haberdardı... O (Ohrmazd) manevi/getig olarak varlıklarını yarattı/üretti... Onlar üç bin yıl manevi bir konumda kaldılar... Ehrimen cahilliği nedeniyle Ohrmazd'ın mevcudiyetinin farkında değildi... Sonra Ehrimen derinliklerden yükselince üzerine nurun geldiğini gördü ve kötü niyetli olması nedeniyle onu yok etmeyi arzuladı... Ancak Ohrmazd'ın nurunun kendisinden daha yüce ve cesur olduğunu gördü... Ohrmazd şöyle dedi: Ehrimen benim varlıklarıma yardım et ve onlara övgüde bulun, belki bunun ödülü olarak sen ve yaratıkların ölümsüz olursunuz. Ehrimen cevaben, senin varlıklarına yardım etmeyeceğim ve övgüde bulunmayacağım... Sonsuza dek senin varlıklarını yok edeceğim... Ohrmazd şöyle dedi: beni mahvetmek senin için mümkün değildir... Benim yaratıklarımı benim hâkimiyetime dönmelerini engellemek senin için mümkün değildir... dedi... Ohrmazd 'eğer bir mücadele/çekişme zamanı koymazsam, Ehrimen'in yaratıklarımı 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 iradeleri-

---

[96] A. Panaino, "Short Remarks About Ohrmazd Between Limited and Unlimited Time", *Iranica Selecta*, ed. A. V. Tongerloo, Brepols, Turnhout, 2003, ss. 195-196; Anklesaria, *Greater Bundahishn, I.42,* ss. 12-13 (oniki bin yıl); Jaafari-Dehaghi, *Dadestan i Denig, 36.9*, ss. 110-111, Tafazzoli, *Menoy-i Hired*, s. 22 (dokuzbin yıl); Bu süreçle ilgili olarak bkz. Şehristani, *el-Milel ve-Nihal*, ss. 279-280, 287-289; Biruni, *el-Asar'ul-Bakiye*, s. 14.

[97] P. Kreyenbroek, "Cosmogony and Cosmology in Zoroastrianism/Mazdaism", *EI*, Vol. VI, ss. 303-307; Shaked, *Dualism*, s. 16, Anklesaria, *Greater Bundahish, I.42, III.7-17*, ss. 14, 30-34.

> nin karışması (dönemidir.) Ve son üç bin yıl da ise Ehrimen etkisiz hale getirilecek...[98]

Ohrmazd'ın Ehrimen'i bir şekilde etkisiz kılmak adına sınırlı bir zaman dilimi yarattığı ve bu sınırlı zaman içerisinde kötülüğün iyi varlıkları etkilemesine izin verdiği görülmektedir. Dolayısıyla Ehrimen'in bu dünyadaki mevcudiyetine müsaade eden varlığın Ohrmazd olması, düalitenin yine iyinin tarafına daha fazla ağırlık veren ve Ohrmazd'ı yetkin kılan bir yapıda olduğunu gösteren başka bir husustur. Aynı zamanda eskatolojik son geldiğinde de bu düalitenin sonlandığı ve Ohrmazd'ın yegâne varlık olarak belirdiği anlaşılmaktadır[99].

Burada anlaşılacağı üzere yaratılışın başlangıcında iki unsur arasında geçen diyalog ve buna bağlı olarak gelişen bir kozmoloji ve eskatoloji söz konusudur. Başlangıçta iki güç arasında yapılan ahitle sınırlı zaman algısının birinci merhalesi meydana gelmektedir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, sınırlı zamanın başlamasından evvel de bir zamanın olduğu ve bu iki unsurun bu zaman içerisinde karşılaşmalarıdır.

Ohrmazd'ın bu sınırlı zamandan önce kendi yaratıklarının manevi yani *menog* boyutunu var ettiği anlaşılmaktadır. İki unsur arasındaki anlaşma sonrasında ise Ohrmazd dünyayı yaratarak bu manevi varlıkların maddi formlarını oluşturmaktadır[100]. Aslında bu aynı zamanda Ehrimen'in saldırdığı varlıkların asıllarının bir şekilde korunduğunu ve sınırlı zaman içerisinde Ehrimen'in hapsedilmesini sağladığını göster-

---

[98] West, *PT I, Bundahis, I. 8-20*, s. 5-8; Benzer öykülemeler için bkz. Cereti, Mackenzia, "Except by Battle: Zoroastrian Cosmogony in the 1st Chapter of the Greater Bundahişn", ss. 35-36; Anklesaria, *Greater Bundahisn, I.10-29*, ss. 6-8; Muhassal, *Vizidegah-i Zadspram, I. 1-19*, ss. 33-35.

[99] Shaked, "Some Notes on Ahreman, the Evil Spirit, and his Creation", ss. 232-234; Schmidt, "The Non-Existence of Ahreman and the Mixture (Gumezişn) of Good and Evil", ss. 79-82.

[100] West, *PT I, Bundahisn, XXXIV.1*, s. 149; Jaafari-Dehaghi, *Dadestan i Denig, 30.17-19*, ss. 96-99; Anklesaria, *Greater Bundahisn, I.53*, ss. 16-17; Shaked, "The Notions Menog and Getig in the Pahlavi Texts and Their Relation to Eschatology", ss. 64-66.

mektedir. Bu durum eskatolojik sonda kötülüğün yok olmasına da açıklık getirmektedir.

Biraz önce sınırlı zamanın, ne kadar olduğu konusunda iki farklı yaklaşımın olduğu zikredilmişti. Yukarıda alıntıladığımız metinden anlaşıldığı kadarıyla bu ahit sürecinden önceki zamanda da üç binyıllık bir zaman diliminin ihdas edilmesi, sınırlı zaman kavramının on iki bin olmasını sağlamaktadır. Bu durumu biraz daha açığa kavuşturacak bir başka husus ise, yaratılışa dair maddi ve manevi, başka bir deyişle *menog* ve *getig* bir ayrımın yapılmasıdır. Bu ayrım aslında Ehrimen'in mevcut maddi, yani *getig* dünya içerisine hapsedilmesi sürecini de açıklamaktadır. Zira Ohrmazd, Ehrimen'in maddi dünyaya saldırmasını sağlayarak onun bu maddilik içerisinde güçsüzleştirilmesine imkan hazırlamaktadır[101].

Yukarıdaki alıntıda Ohrmazd'ın, söz konusu ahitten önce bir yaratmada bulunduğu zikredilmekte ve Ehrimen'in bundan etkilenmesi nedeniyle saldırmak isteyişinden bahsedilmektedir. Hatta Ohrmazd, bu varlıklar için Ehrimen'in tazimde bulunmasını istemektedir[102]. Dolayısıyla Ohrmazd ile Ehrimen arasındaki ilk karşılaşma ve bundan sonra dokuz bin yıl sürecek olan ahit öncesinde Ohrmazd'ın, bir yaratma eylemine giriştiği anlaşılmaktadır. Bunun ise üç bin yıl sürdüğü ve toplamda sınırlı zamanın on iki bin olarak açığa kavuştuğu görülmektedir.

Kanaatimizce bu ilk yaratılış öyküsünün başındaki ahit bağlamında iki unsurun kendi tâbiatları açısından bir uyuşmazlık söz konusudur. Yaratılışa dair alıntılanan pasajda Ohrmazd'ın, adeta Ehrimen'in bilgisizliğinden yararlandığı ve ona bir tuzak hazırladığı iması vardır. Bu ise saf iyilik olan Ohrmazd mefhumunda bir eksikliğe veya bir kusura işaret etmektedir. Buna paralel olarak da yalancı, bozguncu ve özünde ihanet olan Ehrimen'in Ohrmazd'ın barış teklifini kabul etmesi ve bir ahde tâbi olması çelişkili görünmektedir. Bundan da öte Ehrimen'in

---

[101] Jaafari-Dehagi, *Dadestan i Denig, 36.51*, s. 131; Anklesaria, Greater Bundahisn, XXXIV.27-31, s. 290-291.

[102] Oniki bin yıl Anklesaria, *Greater Bundahisn, I.42*, ss. 12-13; Dhabhar, *Persian Rivayats, Ulema-i Islam*, ss. 451-452; Patton, *Religion of Gods*, ss. 196-197.

karanlık âlemine dönerek üç bin yıl boyunca karışık dönemin gelmesini beklemesi ahde sadakatini gösterirken, tâbiatına aykırı bir tavır içerisinde olduğunu da açıkça ortaya koymaktadır.

İki unsur arasında yukarıdaki ahitle başlayan ilk üç bin yıllık süre de iki tarafın kendi yaratma eylemlerine giriştikleri ve iki güç arasında bir temasın olmadığı kabûl edilmektedir. Bunun nedeni ise gelecek ikinci üç bin yıllık süredeki karışık dönemde meydana gelecek savaş haline bir hazırlık olarak tasvir edilmektedir. Zira Ohrmazd'ın insanları yalanla mücadele etmeleri için maddi âleme gönderdiği nakledilmektedir[103]. Ohrmazd'ın yaratmasına dair söylem şöyle dillendirilmektedir.

> "...Ehrimen'in güçsüz ve uyuşuk olduğu üç bin yıllık süreçte Ohrmazd maddi hayatın varlığını yarattı... En başta bütün yaratılış bir damla suydu... O (Ohrmazd) Ehrimen'i alıkoymak adına ilk önce göğü yarattı... İkinci olarak yalanı, yalan olan susuzluğu alt etmek için suyu, üçüncü olarak bütün maddiyatıyla dünyayı, dördüncü olarak iyi olarak yaratılmış hayvanların yararına ağacı (bitkiyi), beşinci olarak kutsal insana yardım edecek bereketli hayvanı (Sığır), altıncı olarak bütün divleri ve Ehrimen'i güçsüzleştirecek ve onları yok edecek kutsal insanı ve sonra ateşi yarattı..."[104], "...Kötü ruh/Gannag menog/Angra Mainyu kendi varlıklarına maddi karanlıkta... biçim verdi... İlk önce Divleri ve kötülüğü yarattı..."[105]

Burada da görüldüğü üzere, Ohrmazd adeta iyi ve kötünün çatıştığı karışık döneme, hazırlık yapmaktadır. İlk varlıkların yaratılma sebepleri de bu gelecek savaş halinin habercisi mesabesindedir[106].

---

[103] Anklesaria, *Greater Bundahisn, III. 23-24*, ss. 44-45; Şehristani, *el-Milel ve-Nihal*, s. 279.

[104] Anklesaria, *Greater Bundahisn, Ia.4*, ss. 21-23; Kozmolojiye dair benzer metinler için bkz. West, *PT I, Bundahisn, III. 12-14*, s. 17.

[105] Cereti-Mackenzia, "Except by Battle: Zoroastrian Cosmogony in the 1st Chapter of the Greater Bundahişn", ss. 39-43; Anklesaria, *Greater Bundahisn, I.a.1-5*, ss. 21-23.

[106] Büyük Bundahişn metninin III. bölümünde, bu varlıkların Ehrimen ve yaratıklarıyla başlayacak mücadele için Ohrmazd tarafından yaratılma gerekçelerine yer vermekte-

Ohrmazd'ın bu yaratma faaliyetinin karşısında Ehrimen de kendi varlıklarına vücud vermekte ve Ohrmazd'ın âlemine ve yaratıklarına yapacağı saldırıya hazırlanmaktadır. Ancak yine de Ehrimen'in karanlık âleminden çıkmaya gücünün yetmediği ve Ohrmazd'ın Ahunvar duasıyla onu güçsüzleştirdiği görülmektedir[107].

İkinci üç bin yıllık karışık dönemin başlaması ise Ehrimen'in Ohrmazd'ın âlemine ve dünyaya saldırması ve bunda başarılı olmasıyla başlamaktadır. Öyle ki Ohrmazd'ın bu saldırı esnasında bir şey yapmadığı, kendi varlıklarının kirlenmesine ve kötülüğe maruz kalmalarına göz yumduğu anlaşılmaktadır[108]. Bu durum Ohrmazd'ın kötülüğün muhalifi olması karakteristiğini zedelemektedir.

> "...Ehrimen: zafer tamamıyla bana geldi, çünkü yeryüzünü kapsayan gökyüzünü parça parça yırttım ve onun biçimini karanlık ve kasvetle bozduktan sonra onu sığınak yaptım. Suyu kirlettim, yeryüzünü karanlıkla yaralayarak parçalara ayırdım, bitkinin kurumasına neden oldum, Gav'u (sığın) öldürdüm ve Gayomerd'a (ilk insana) hastalık bulaştırdım. Işık saçan varlıklara karşı karanlık gezegenleri sıraladım. Ülkeyi ele geçirdim. Bu savaşta Ohrmazd'ın tarafında yalnız kalan tek insanı (Gayomerd) kurtaracak hiç kimse kalmadı. O ne yapabilir ki?"[109], "Ehrimen dünyayı işgal ettiğinde Gayomerd 30 yaşındaydı... Ferverdin ayında Ohrmazd gününde öldürüldü..."[110], "... Gayomerd öldüğünde tohumu dünyaya düştü... 40 yıl sonra sayesinde dünyanın mükemmele doğru ilerleyişi-

---

dir. Anklesaria, *Greater Bundahisn, III. Bölüm*, ss. 36-45; Kreyenbroek, "On Spenta Mainyu's Role in the Zoroastrian Cosmogony", ss. 101-102.

107 West, *Bundahis, I. 27*, s. 10; Bahar, *Bundahiş*, s. 35; Muhassal, *Vizidegahi Zadspram, I.5-13*, s. 34; Kreyenbroek, "Cosmogony and Cosmology in Zoroastrianism/Mazdaism", ss. 303-305.

108 Schmidt, "The Non-Existence of Ahreman and The Mixture (Gumezişn) of Good and Evil", s. 79, Mir-Fehreyi, *Aferineş der Edyan*, s. 6.

109 B. T. Anklesaria, *Vichitakiha-i Zatsparam*, Bombay, tthe Trustees Parsi Punchayet Funds and Properties, 1964, *II.18*, s. LXXI; Benzer öykülemeler için bkz. Anklesaria, *Greater Bundahisn, IV.10-28*, ss. 49-53; West, *PT I, Bundahisn, III.9-27*, ss. 17-20.

110 Williams, *Pahlavi Rivayat Accompanying with Dadestan i Denig, XLVI.36*, ss. 75-76; Mir-Fehreyi, *Rivayat-ı Pehlevi*, ss. 53-56.

> ni, Divlerin yok edilmesini ve Angra Mainyu'nun (Ehrimen) güçsüzleştirilmesini sağlayacak Maşye ve Maşyane (bu tohumdan) yetişti..."[111]

Angra Mainyu'nun (Ehrimen'in) ve diğer kötü güçlerin saldırısıyla, iyi ve kötü arasındaki çatışmanın tezahür ettiği ikinci sınırlı zaman dilimi süreci başlamıştır. Yukarıda verilen pasaj bağlamında Ehrimen'in dünyaya saldırması, mükemmel şekilde yaratılmış olan varlıkların bu özelliklerini yitirmelerine ve kirlenmelerine yol açmıştır. Böylelikle varlıkların karakteristik yapısında değişikliğe neden olmuş, ölüm ve yıkım fikrini ve pratiğini bu dünyaya getirmiştir. Buna göre Ehrimen'in dünyaya saldırması, Ferverdin ayının Ohrmazd gününde öğle vaktinde taş kadar sert olan göğü delmesiyle başlamıştır. Yılan şeklinde dünyaya giren, Ehrimen Ohrmazd'ın yarattığı bütün yaratıkları kirletmiştir. Suyu acılaştırmış, bitkileri zehirlemiş ve haşereleri yaratmış, gündüzü karartmış ve ateşe duman ve karanlık karıştırmıştır. Acı ve hastalık veren bu durum, eşsiz sığırın ve ilk insan Gayomerd'in[112] öldürülmesiyle doruğa çıkmıştır. Ancak Ehrimen'in bu yok etme ve zarar verme girişimi dünyadaki yaşamın harekete geçişine ve Ohrmazd tarafından yaratılan varlıkların çoğalmasına neden olmuş-

---

[111] Anklesaria, *Greater Bundahisn, VI.F.1-10*, ss. 81-83; İlk insan prototipinden insan çiftine dair mitolojik anlatı için West, *PT I, Bundahisn, XV.* Bölüm, ss. 52-59.

[112] Gaya, Avestaca hayat anlamına gelirken Martan/Maretan ölüm manasında olup ölümlü hayat şeklinde çevrilebilir. Gayomerd/Gayomart, Bundahişn metninde Ohrmazd'ın dünyayı yaratırken var ettiği ilk yedi varlıktan biridir. Ehrimen'in dünyaya saldırmasından evvel yaratılan ve bütünüyle iyi olan Gayomerd, dünyanın kötülük tarafından işgal edilmesinde öldürülen ilk varlıklardandır. Kötülükle savaşacak insanlığın tohumlarına sahip Gayomerd'in mitolojiye göre Ehrimen'nin saldırısından sonra Ohrmazd tarafından otuz yıl uyutulduğu zikredilir. Ancak kötülüğün dünyaya getirdiği hastalıklara dayanamayarak ölen Gayomerd'in tohumlarının iyi güçler tarafından korunduğu ve kırk yıl sonra Ravent/Rhurbat bitkisinden ilk insan çiftinin neşet ettiği nakledilir. Anklesaria, *Greater Bundahisn, IV. bölüm, VIF. 1-10*, ss. 51-53, 81-83; West, *PT I Bundahisn, III.12-24*, ss. 17-20; Cereti, Mackenzia, "Except by Battle: Zoroastrian Cosmogony in the 1st Chapter of the Greater Bundahişn", s. 45; M. Shaki, "Gayomart", *EI*, http://www.Iranicaonline.org/articles/gayomart-.

tur[113]. İşte bu karşıtlık ve karışıklık hali dünyadaki hayatın her alanında kendisini göstermiştir. Ehrimen ile Ohrmazd arasındaki çekişme/mücadele durumu varlık sahasında da mutlak olarak ikili bir yapının oluşmasına yol açarak maddi ve manevi unsurların tamamına sirayet etmiştir. Örneğin saflığa karşı kirlilik veya suya karşı kıtlık bu düalizme örnek olarak verilebilir.

İşte bu karışık dönem Ohrmazd ile Ehrimen'in güçlerinin arasında geçen savaşı tasvir etmektedir. Ohrmazd'ın bir dünyayı yaratması ve bu dünyanın Ehrimen tarafından işgal edilmesi, aslında Ehrimen'in bu dünyaya hapsedilmesi planının bir parçasıdır. Zira Ohrmazd'ın yaratıklarını, örneğin sığırı öldürerek iyi yaratıklara son vermeyi hedefleyen Ehrimen, bu iyi karakterli varlığın tekrar çoğalmasına yol açmıştır. Aynı şekilde ilk insan prototipi Gayomerd'i öldürmesi insan ırkının Maşye ve Maşyane (ilk insan çifti) şeklinde kırk yıl sonra bir bitki[114] aracılığıyla Gayomerd'in parçalarından meydana gelmesine ve çoğalmasına neden olmuştur[115]. Bu yolla da yıkıcı kötü ilkeyi ortadan kaldırmak için yaratılışın sürekliliği sağlanmış ve insanoğlu, Ohrmazd'ın yeryüzündeki temsilcisi konumuna getirilmiştir. Bu noktada bütün maddi olarak yaratılanların en mükemmeli olarak

---

[113] Muhassal, *Vizidegahi Zadspram, II.1-21*, ss. 37-40; Anklesaria, *Greater Bundahisn, IV.10-28*, ss. 49-53; Şekiba, *Şikend, IV.15-19*, s. 38; Bahar, *Bundahiş*, ss. 51-52; Jaafari-Dehaghi, *Dadestan i Denig, 36.34*, ss. 122-123.

[114] Şehristani'nin, Murtaza Razi'nin ve İbn Hazm'ın Reybas/Ribas olarak zikrettiği bitki *Bundahişn* metninde geçen ve Gayomerd'in bedeninin bir parçası olarak yerden tekrar çıktığı ifade edilen bitkidir. Şehristani'ye göre bu bitkiden 'meyşat' ve 'meyşanat' adında ilk erkek ve kadının geldiğini zikreder. West, Rivas bitkisinin Ravent olduğunu ifade etmektedir. Onun yeşermesinden onbeş yıl sonra yapraklarından ilk insan çifti olan Maşye ve Maşyane'nin türediği kabul edilir. Razi ise bunun kırk yıl sürdüğünü ileri sürmektedir. Detaylı bilgi içi bkz. West, *PT I, Bundahisn, XV.1-8*, ss. 53-54; Şehristani, *el-Milel ve-Nihal*, s. 279; İbn Hazm, *el-Fasl*, c. I, s. 199; Razi, *Tabsirat'l-Avvam*, s. 15.

[115] Anklesaria, *Greater Bundahishn, I. Bölüm*, s. 1-21; West, *PT I, Shayast la Shayast, XV.1-31*, s.372-379; West, *PT I, Bundahis, I.23-25*, s. 9; Şehristani, *el-Milel ve-Nihal*, s. 285; Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali Mesudi, *Kitabut-Tenbih vel-işraf*, thk. De Goeje, Beyrut, 1965, s. 93; Schmidt, "The Non-Existence of Ahreman and The Mixture (Gumezişn) of Good and Evil", ss. 85-86.

yaratılan insan bu savaşın baş aktörü gibidir ve Ohrmazd'ın yeryüzündeki savaşçısıdır[116].

İyi ile kötünün, Ohrmazd ile Ehrimen'in yaratıklarının bu dünya üzerindeki çatışmalarının sona ereceği üçüncü zaman dilimi, Ohrmazd ve yaratıklarının Ehrimen ve bütün yaratıklarına karşı son hamlelerini yapmalarıyla başlamaktadır. Ayrılma/ayrışma anlamındaki "vizarişn" kelimesiyle karşılanan bu son süreç, aşağıdaki alıntıda da görüleceği üzere, Ohrmazd'ın yaratttığı bütün varlıkların eski mükemmel hallerine dönmeleri anlamına gelmektedir. Bu noktada bütün iyi varlıklar bu mükemmele dönüş için çalışmakta ve dünyayı arındırmaktadırlar.

> "...İnsanlar Ehrimen'in tarafından Ohrmazd'ın tarafına geçiyorlar... Vehmen Akamon'u; Ardavahişt, Andar'ı, Şehrevar Suval'ı; Spendermand Naonghait'i; Hordad ve Amurdad, Tavriç ve Zariç'i öldürecek, Geuş Urvan kurtun soyunun geldiği Druj/yalanı yok edecek... Ameşa Spenta'lar dünyadaki sembolleriyle karışacaklar, Ohrmazd Saoşyant'la ve bütün insanlarla; ...Vohuman hayvanlarla, Ardavahişt ateşlerle, Şehrevar metallerle, Spendermand ülkelerle/yerlerle, Hordad Sularla ve Amurdad bitkilerle, onların herbiri kendi doğasında olsun diye... [117]

Bu son sürecin başlaması kaçınılmaz bir son olarak kötülüğün ve taraftarlarının yok olması anlamına gelmektedir. *Dadestan i Denig* metninde Ohrmazd'ın güçleriyle kötülüğün ordularının eşit bir seviyeye sahip olmalarına karşın, kötülüğün mağlup olmaya mahkûm olduğu öngörülmektedir. Bu son savaş aynı zamanda Ehrimen ve güçlerinin mutlak anlamda yok oluşlarını temsil eden bir durum olarak belirmektedir[118]. Esasen bu yok oluş, başlangıçta öngörülen kozmolojik

---

[116] Anklesaria, *Greater Bundahishn, XIV. 1-39*; 127-135; Y.25.06, YT. 10.107; West, *PT II, Dadistani Dinik, LX.3*, s. 134-135; Tefazzoli, *Menoy-i Hired*, s. 4-9; Zaehner, *The Dawn*, s. 262-266, 275.

[117] Anklesaria, *Vichitakiha-i Zatsparam, XXXV. 34-39*, s. CXXVII.

[118] Jaafari-Dehagi, *Dadestan i Denig, 36.55-57*, ss. 132-133; Shaked, "The Notions menog and getig in the Pahlavi Texts ansd Their Relation to Eschatology", ss. 85-

zaman algısının ve ahit söyleminin eskatolojik bir sonla bağlanmasını doğrular niteliktedir.

Bu süreçte üçüncü zaman diliminde ise iyilik ve kötülüğün mutlak olarak birbirinden ayrılacağı ve dairesel bir tarih algısıyla dünyanın tekrar eskiden olduğu gibi mükemmel ve ebedi haline dönüşeceği düşünülür. Pehlevi Metinler bu dönüşe, diğer bir deyişle ilk hale dönüş için yenilenme ve ıslah anlamına, Freşo-Kereti (Av.; Fraşagird, Ph.)[119] ifadesine yer vermektedir. Bu üç bin yıllık son dönemin başlarında Zerdüşt'ün geldiğini kaydeden *Bundahişn*, Zerdüşt'le başlayan fraşegird/yenilenme sürecinin onun neslinden gelen Saoşyant'ın[120] gelmesiyle sonlanacağını nakletmektedir[121]. Dolayısıyla Ehrimen'in geçici

---

88; Schmidt, "The Non-Existence of Ahreman and The Mixture (Gumezişn) of Good and Evil", ss. 79-81.

119 Freşo-Kereti (Av.; Fraşagird, Ph.) kavramı Gatha'da şu şekilde geçmektedir: "Ey Ahura sen gerçekten bu dünyayı kendi dileğine göre iyileştireceksin/mükemmelleştireceksin (Fraşem)" YG. 30.09, 34.15. Metnin siyak ve sibakına bakıldığında dünyanın sonundan ve ahiretten bahsedildiği görülmektedir. Insler, Fraşa kavramının iyileştirmek, onarmak anlamlarına geldiğini ve Ahura Mazda ve Zerdüşt'ün bu açıdan mevcudatın iyileştiricileri olduğunu ifade etmektedir. Insler'in aksine Schmidt ise Fraşa kelimesinin Eski Farsça'da aslında mükemmel, kusursuz anlamlarına geldiğini ileri sürmektedir. Pehlevi metinlerde de özellikle *Büyük Bundahişn* metninde bu sürecin nasıl meydana geldiği detaylı olarak aktarılmaktadır. Anklesaria, *Greater Bundahisn, XXXIII.1-38*, ss. 272-283; Insler, *Gathas*, ss. 34-35, 58-59, 172; Hans-Peter Schmidt, "Old and New Perspectives in the Study of Gathas of Zarathustra", *IIJ*, vol.21, 1979, ss. 97-99.

120 Gatha metinleri bu son zaman diliminin gelişini eskatolojik bir kiple aktarırken, Pehlevi edebiyatın detaylı zaman tasnifine yer vermemektedir. Ancak Saoşyant (YG. 28.02, 43.01, 48.09, 45.11, 53.02) adında bir kurtarıcının gelişinden ve Ahura Mazda'nın yardımıyla kötülüğü yok edeceğinden bahsetmektedir. Yeşt metinlerinde de (YT.13.128-129) söz konusu edilen ve Kasava gölünden hayat bulacak (VD.19.5) Saoşyant figürü, Pehlevi külliyatta Zerdüşt'ün soyundan karışık dönemin başından itibaren gelen ıslahçıların sonuncusu, dünyanın kötülükten arınması eylemin gerçekleştiren ve mükemmele dönüşü tamamlayan kurtarıcı olarak tasvir edilmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Jaafari-Dehaghi, *Dadestan i Denig, 1.8-11*, ss. 40-43; West, *PT II, Dadistan-i Dinik, II.9-15*, ss. 14-15; West, *PT I, Bundahisn, XXXII.1-10*, ss. 140-144; P. Kreyenbroek, "Millenialism and Eschatology in the Zoroastrian Tradition", *Imagining the End*, ed. A. Amanat-M.T. Bernhardsson, London, I.B. Tauris, 2002, ss. 37-40, 43-50.

121 Anklesaria, *Greater Bundahishn, XXXIII.1-38, XXXIV.1-35* ss. 272-293.

olarak ele geçirdiği üstünlük, Zerdüşt'le ilişkilendirilen bir kurtarıcı ve Ohrmazd'ın diğer güçleri aracılığıyla son bulacaktır[122].

Ohrmazd-Ehrimen arasındaki ilişkinin kozmogoni-kozmoloji ve eskatoloji bağlamında ele alınması ve başlangıçta Ohrmazd'ın neden kötülüğün iyi varlıklara sirayet etmesine izin verdiği sorunsalı, Pehlevi edebiyatının içinden çıkamadığı temel teolojik tartışma sayılabilir. Zira bu sorunu çözme ve başlangıçta ne olduğuna dair bir açıklamada bulunma arzusu birazdan ele alınacak Zurvanist söylemin de çıkış noktasını göstermektedir.

Bu noktada *Şikend Gumanik Viçar*[123] adlı metinde Ehrimen'in yıkıcı tâbiatından dolayı ışığa ve Ohrmazd'ın âlemine saldırdığı anlatılırken, Ohrmazd'ın yaratıcı olarak Ehrimen'in kötü eylemlerini, daha

---

[122] Panaino, "Short Remarks About Ohrmazd Between Limited and Unlimited Time", s. 198; Bailey, *Zoroastrian Problems*, s. 116-117; el-Makdisi, *el-Bed'i vet-Tarih*, c.II, s.143.

[123] İslami dönem Mecusi teologlarından IX. yüzyılda yaşamış olan Ohrmazd-dad'ın oğlu Merdan Farrukh'a atfedilen *Şikend Gumanik Viçar*'ın Pehlevi ve Pazand versiyonları, Parsiler tarafından hazırlansa da ilk defa *Pahlavi Texts* başlığındaki çalışma içerisinde Batı dillerine çevrilmiştir. Başlığı, "Şüphelerin Giderilmesi için Analitik İlmi bir Çalışma" şeklinde çevirilebilecek bu eserde Farrukh, felsefi bağlamda tektanrıcı saydığı geleneklere, yani Yahudilik, İslam ve Hıristiyanlığa cevap vermektedir. Bunun yanı sıra düalist karakterli bir din olan Maniheizm'i de eleştirmektedir. Farrukh'un tam olarak ne zaman yaşadığına dair açık bir tarih kaydı bulunmamaktadır. Ancak metinde geçen ve belki de metni son tashihden geçiren Aturped'in başka bir IX. yüzyıl din bilgini olan Zadspram'la çağdaş olduğunun Bundahişn'de zikredilmesi, tarihlendirmeye yardımcı bir unsurdur. Dolayısıyla metnin son halini IX. yüzyılın sonlarında aldığı kabul edilebilir. West'in çevirisinden (1885) kısa bir süre sonra Pazand ve Pehlevice edisyonunu H. Jamasp-Asana ve West birlikte *Shikand-GumanikVijar: The Pazand Sanskrit Text together with a Fragment of the Pahlavi* (1887) başlığıyla hazırlamışlardır. P. De Menasce, *Shikand-Gumanik Vijar* adıyla Fransızca'ya ve son olarak Pervin Şekiba, *Gozareş-i Goman-i Şiken: Şerh ve Tercüme-i Metni Pazand-i 'Şikend Gumanik Viçar'* (2001) ismiyle Farsça'ya çevirmiştir. West, *PT III, Sikand Gumanik Vigar*, s. XXV-XXXVI, 115-243; Tavadia, *Zeban ve Edebiyat-ı Pehlevi*, ss. 119-125; West, *PT III, Sikand Gumanik Vigar, I. 35*, ss. XXV-XXVIII,; Şekiba, *Şikend*, ss. 4-5; Boyce, "Middle Persian Literature", ss. 46-47; F. Mehr, "A Browsing Through the Skand-Gumanig Wizar", *Varia Iranica*, ed. C. Cereti, B. Melasecchi, F. Vajifdar, Roma, Serie Orientale Roma, 2004, ss. 73-75; Macuch, "Pahlavi Literature", ss.149-150; De Menasce, "Zoroastrian Literature after the Muslim Conquest", ss. 560-561.

doğrusu bizzat kötülüğü neden engellemediği sorusuna net bir cevap verilmemektedir. Bunun yerine Ehrimen'in tâbiatının kötülüğe ve yıkıma meyyal olması nedeniyle bu saldırıyı yaptığı; ayrıca onun mükemmel olmayıp gücünün sınırlı olduğu ifade edilmektedir. Buna karşın da Ohrmazd'ın her şeye gücü yettiğine ve kötüyü iyiye-iyiyi kötüye çevirebileceğine yer verilmektedir. Ancak aynı metin yaratıcının yalnızca iyiliği dileyeceğini ve iyiden asla kötülüğün çıkmayacağını ifade ederek kendi içerisinde çelişik bir tavır takınmaktadır. *Şikend* metninden daha önceye tarihlenen *Menoy-i Hired* adlı metin ise mutlak olarak iyi cevherin kötüye ve kötü cevherin iyiye dönmeşini mümkün görmemektedir[124]. Dolayısıyla Ohrmazd'ın kadir-i mutlak oluşunun Pehlevi edebiyat içerisinde tutarlı bir şekilde ele alınmadığı ve kesin bir dille kötülüğe matuf her şeyin Ohrmazd'dan uzak tutulduğu anlaşılmaktadır.

Mecusi geleneğine dair bilgiler veren İslami metinlerin Pehlevi Metinler'in önemle vurguladığı zaman dilimlerinden ve buna dayalı teolojiden haberdar oldukları anlaşılmaktadır. Örneğin Mecusi kozmolojisinde söz konusu edilen ahit algısını Pehlevi Metinler'den farklı olarak aktaran Murtaza Razi, Ehrimen'in bu dünyanın dışında olduğunu ve bir delikten bakarak Yezdan'ı/Ohrmazd'ı gördüğünü, onu ve âlemini kıskandığını ve ona düşmanlık beslediğini zikretmektedir. Bu nedenle iki güç arasında bir savaşın başladığını ve son bulmamasının iki güç arasında bir ahitin yapılmasına yol açtığını ifade etmektedir. Pehlevi Metinler'de ahitten önce Ehrimen'in saldırma arzusunda olmasına karşın iki gücün ahitleştiği ve savaşın bu ahit olayından sonra şekillendiği aktarılmaktadır. Ancak Razi, ahit öncesinde bir savaşın olduğundan bahsetmektedir. Razinin kaydına göre iki güç kılıçlarını aya teslim eder ve savaşı ahitle sonladırırlar. Ahdi bozanın kendi kılıcıyla öldürülmesine karar verilir. Ehrimen için ne kadar bir süre tayin edildiğini zikretmeyen Razi, Ehrimen'in verilen süre sonunda bu dünyayı terk edeceğini ve dünyanın eski haline döneceğini zikretmektedir.

---

[124] West, *Pahlavi Texts II, Sikand Gumani Vikar*, II.3-5, III. 1-21, VIII. 1-80, s. 123-127, 152-158; Tafazzoli, *Menoy i Hired, 9.1-11*, s. 24-25

Kadı Abdülcebbar'ın Razi'nin bu kaydına benzer ifadelere yer verdiği görülmektedir. Bununla birlikte Razi'nin Ehrimen'e tanınan zaman aralığını zikretmemesine karşın Kadı Abdülcebbar, Pehlevi Metinler'e uygun olarak bunun üç bin yıl olduğunu kaydetmektedir[125].

C. Zurvan: Düalizme Muhalefet

Kozmolojik bağlamda düalist bir karakter arzeden Sasani teolojisi, ezelde ne olduğuna dair soruna çözüm bulma noktasında farklı söylemleri dillendiren metinleri haizdir. Biraz önce söz konusu ettiğimiz sınırlı zaman kavramı Mecusi kozmolojiyi açıklasa da, bu zaman kavramının nasıl oluştuğu, kaynağının ne olduğu, Ohrmazd ve Ehrimen'le nasıl bir ilişki içinde olduğu konusu tartışmalıdır. Pehlevi edebiyat, başlangıçta zamanın var olduğunu ve buradan sınırlı bir zamanın meydana geldiğini kabul etse de sınırsız zamanın ulûhiyeti ve kozmolojideki bu iki yaratıcı unsura, Ohrmazd ve Ehrimen'e, kaynaklık ettiği hususunda oldukça farklı yaklaşımlar içermektedir. Bu açıdan özellikle Hıristiyan ve İslam kaynaklarında söz konusu edilen sınırsız zaman Zurvan ve onunla ilgili mitolojik anlatı, Mecusi-Sasani geleneğinin çözmekte zorlandığı teolojik bir tartışmanın varlığına işaret etmektedir.

Pehlevi Metinler, Zurvan'ı tapınılmaya layık ilahi bir figürden çok zaman kavramıyla ilişkili olarak aktarmaya ve zaman tasavvurunu açıklamada bir araç olarak kullanma eğilimindedir. Buna karşın bazı metinlerde iki unsurun üstünde farklı bir yapıya sahip olduğu imasını verecek pek de açık olmayan ifadelere rastlanmaktadır. Bu aslında resmi bir doktrin oluşturma çabasında olan ruhban sınıfının konuya yaklaşımlarındaki farklılığı ortaya koymakta ve yeknesak bir teolojiyi olumsuzlamaktadır. Yaratma eyleminin başladığı kozmolojik süreç ve dünyanın sonu hakkında iki unsurun durumları, bu iki gücün kaynağı konusundaki köken sorunundan daha açık ve anlaşılabilir bir kavramsallaştırma içinde verilmektedir. Kanaatimizce kimi Pehlevi Metinler

---

[125] Razi, *Tabsirat'l-Avvam*, ss.13-18; Kadı Abdulcabbar, *el-Muğni*, ss. 71-72.

iki unsurun öncesini sorgulayan diğer din mensuplarının iddialarına cevap verme bağlamında bazı ifadelere yer vermiş olmalıdır. Çünkü Zurvan kavramı, Sasani teolojisinde detaylandırılmış teolojik bir alt yapıya sahip değildir. Dolayısıyla da Pehlevi edebiyat içerisinde kendisine bir yer edinemediği gözlemlenmektedir.

1. Zurvan Kavramı: Tarihsel-Teolojik Süreç

Sasani dönemindeki Zurvan kavramı etrafında yürütülen tartışmaya geçmeden önce kelimenin Avesta edebiyatındaki konumunu ortaya koymak gerekmektedir. Bu aynı zamanda Avesta edebiyatı ile Pehlevi Metinler arasındaki ilişkiye ışık tutacaktır. Avestaca "sınırsız zaman" anlamına gelen "Zrvan Akarana(h)"[126] ifadesine Avesta edebiyatı içerisinde Vendidad metninde bir kaç kez ve Niyayiş metninde sınırlı ve sınırsız Zurvan olmak üzere iki kez rastlanmaktadır.

> "Zerdüşt sordu: Ey bu dünyayı yaratan Ahura Mazda... Dünyayı nasıl yalandan ve kötülük işleyen Angra Mainyu'dan kurtarabilirim?... Ahura Mazda cevap verdi: Ey Zerdüşt, Mazda'nın iyi yasasına yakar, yedi bölgeye hâkim olan Ameşa Spenta'lan çağır, egemen cenneti, sınırsız zamanı/Zrvânahe Akaranahe ve Vayu'yu çağır..., Benim Fravaşimi çağır ey Zerdüşt!...(Zerdüşt) Ben ...sınırsız Zaman'a/Zrvânahe Akaranahe... yakarıyorum/onu yardıma çağırıyorum..."[127], "... Zalimin ve doğru kimsenin ruhu zaman tarafından ((Zrvo)/zamanda) yaratılan yollardan geçerek Mazda'nın yarattığı Cinvat köprüsüne doğru ilerler..."[128], "...Mazda'nın yarattığı vanant yıldızına..., parlak ve ihtişamlı Tiştrya yıldızına... kendi yasasını takip eden göğe..., sınırsız zamana/Zrvanem Akaranem..., uzun bir süreç için kendi yasasını takip eden uzun süreli Zaman'a/Zrvanem Darekhô-hvadhâtem... kurban sunarız..."[129]

---

[126] Kanga, *English-Avestan Dictionary*, s. 515, 532; Arthur Christensen, *Mazdaperesti Der Iran-i Kadim*, çev. Zebilullah Safa, İntişarat-ı Danişgah-i Tehran, Tahran, 1336h.ş., s. 123.

[127] VD. 19.11-16. Bu bölüm Zerdüşt'ün kötülükle mücadelesiyle ilgilidir.

[128] VD. 19.29. Farklı yorumlar için bkz. Sethna, *Vendidad*, s. 145.

[129] Darmesteter, *Zend-Avesta, II, Niyayish*, I.8, s. 352.

Ahura Mazda'nın Avesta edebiyatı içerisinde ilk defa Zerdüşt'e kötülükle savaşmak için sınırsız zaman Zurvan'a yakarmasını ve kurban sunmasını istemesi, Zurvan'ın Yazatalar seviyesinde bir varlık olarak görüldüğüne işaret etmektedir. Bu noktada kimi araştırıcılar bu pasajlardan ve özellikle Yunan kaynaklarından hareketle Zurvan kültünün Sasaniler öncesinde MÖ. IV. yüzyıl dolaylarında Akamenidler döneminde varlığını ileri sürmektedirler[130]. Persliler hakkında bilgi veren Yunan kaynakları, Zurvan mefhumuna yer vermekten öte zaman ve mekânın Megler tarafından kadim unsurlar olarak algılandığına değinmektedir. Atina'da felsefe okullarının kapatılmasıyla Sasani başkenti Ctesiphon'a gelen filozoflardan Damascius zaman ve mekânın kadimliğinden söz etmektedir. VI. yüzyılın Neoplatonistlerinden olan Damascius, Aristo'nun öğrencisi Rodoslu Eudemus'a (MÖ.300?) atıfla, Meglerin ve Aryan ırklarının iyinin ve kötünün sudur ettiği bir zaman kavramından bahsettiklerini aktarmaktadır. Buna göre iyi ve kötünün sudur ettiği bir zaman yahut mekân vardır. Bu iki unsur ayrılmamış bir varlıktan (physis) ayrılmış ve ona müteakiben oluşmuştur. Bu düal sudurun iyi tarafını Oromasdes ve kötü tarafını Areimanios yönetmektedir. Plutarch, Theopompus'a atıfla, Persli Meglerin üçer bin yıllık sürelerle iki tanrının sırasıyla hâkim olduğundan, iki güç arasında bir savaşın olduğundan bahsetmektedir[131].

Bu noktada, teolojik düzlemde ilk unsur konumuna yükseltilen Zurvan mefhumunun, kadim geleneğin yeni yüzü olarak beliren Yeşt metinlerinde zikredilen Yazatalar arasında neden olmadığı sorusu zihni meşgul etmektedir. Öyle ki sadece yukarıdaki pasajlarda geçen Zurvan figürü, Mitra yahut Anahita gibi kendisine atfedilen bir Yeşt metnine sahip değildir. Bunun yanı sıra Avesta edebiyatında iki teolojik figüre kaynaklık ettiğini zikretmemesine karşın, Yunan kaynakları üze-

---

[130] Boyce, *A History of Zoroastrianism*, vol. II, ss. 238-239; Zaehner, *Zurvan*, s. 49; Benveniste, *Persian Religion*, ss. 69-76;

[131] Damascius, *Dubitationes et Solutiones 125bis*, aktaran; P. Vasunia, ed., *Zarathushtra and the Religion of Ancient Iran; the Greek and Latin Sources in Translation*, Mumbai, The K.R. Cama Oriental Institute, 2007, s. 140; Plutarch, *Isis and Osiris XLVI-XLVII*, ss. 112-116.

rinden böylesi bir iddia geliştirilmekte ve kavramın kadimliğine ve etkinliğine delil olarak sunulmaya çalışılmaktadır.

Bu köken arama kaygısının bir başka tezahürü de Zurvan kavramının Gatha'daki ikiz ruhla ilişkilendirilmesidir. Avesta edebiyatında biraz önce açıkça geçtiği zikredilen Zurvan kavramının ortaya çıkışında, Gatha metinlerindeki ikiz ruh tartışmasının dolaylı olarak etkin olduğu iddiası, köken bulma çabasına kaynaklık eden bir diğer husustur. Bunun da ötesinde Ahura Mazda'nın Spenta Mainyu için "baba" olarak zikredilmesinin Angra Mainyu için de geçerli olduğu varsayılmaktadır. Dolayısıyla Sasani teolojisinde tartışmanın merkezindeki Zurvan mefhumunun ve ona dair söz konusu edilen mitin köken olarak buraya dayandığı ileri sürülmektedir. Bu çerçevede Zrvan Akaranah diye sınırsız zaman kavramını geliştiren Zurvanist eğilimli Mecusiler kötülük problemini YG. 30.03-04'te geçen "ikiz ruh" meselesi üzerinden çözmeye çalışmışlardır. Buna göre, eğer ortada "ikiz ruh" diye bir şey var ise, bunların bir aileye yahut bir ebeveyne ihtiyacı vardır. Daha doğrusu sudur edecekleri bir kaynağa veya doğacakları bir unsura muhtaçtırlar. Eğer biri ışığı ve diğeri karanlığı temsil ediyorsa birbirlerini sınırlamakta, zaman ve mekâna sığmakta ve dolayısıyla sınırsız olan bir ataya ihtiyaç duymaktadırlar[132]. Boyce, I. Dara döneminden kalan tabletlerde Meglerin 'Durva' adında bir ilaha taptığını, dolayısıyla YG. 30.03'te geçen ikiz ruhun Megler tarafından yorumlandığını ve bu baba fikrinin buradan geldiğini düşünmektedir. Naini ise Zurvan kavramının Akamenidler döneminde Doğu İran ve Soğd bölgesinde 'Azurva' adıyla bilindiğini ve bunun Zurvan'ın ilk hali olduğunu öngörmektedir. Bu durumun Sasani dönemine kadar devam ettiğini ve bu süreçte Zurvanist söylemin gelişme gösterdiğini kabul etmektedir[133]. Bu teorilere bir yenisini ekleyen Zaehner, Zurvan kavramının her şeyin ondan sudur ettiği zaman mefhumu çerçevesinde milattan önce V.

---

[132] Christensen, *Mazdaperesti Der Iran-i Kadim*, ss. 124-125, 135-136; Zaehner, *The Dawn*, ss. 181-182.

[133] Naini, *Seneviyyan*, ss. 77-78; Boyce, *Textual Sources*, ss. 96-97; Boyce, *A History of Zoroastrianism, V. II*, s. 140; Patton, *Religion of Gods*, ss. 189-191.

yüzyıla tarihlenen Hint kutsal metin edebiyatından Upanişadlara dayandığını ileri sürmektedir[134].

Kanaatimizce Yeni Avesta metinleri olarak bilinen ve biraz önce zikredilen Vendidad ve Niyayiş pasajlarında bu iddiayı güçlendirecek bir durum söz konusu değildir. Avesta edebiyatında Yazata sınıfından addedilebilecek bir Zurvan fikrinin mevcudiyeti, kavramın ikiz ruhun babası daha doğrusu ilk tanrı olmasını gerektirecek bir delil yerine geçmemektedir. Aslında buradaki çabanın nedeni, Zurvan kavramına Zerdüşt öğretisi içerisinde köken arama kaygısının neticesidir. Ahura Mazda'nın Spenta Mainyu'nun babası olarak zikredilmesinden hareketle Angra Mainyu'ya da kaynaklık ettiği fikriyle Zurvan söylemine ulaşmanın mümkün olmadığı görünmektedir. Zira Pehlevi edebiyatta Spenta Mainyu, Ahura Mazda ile bir görülürken, karşıt olarak Angra Mainyu, yani Ehrimen söz konusu edilmektedir. Dolayısıyla Sasani döneminde tartışma, zamanın yahut Zurvan'ın Ohrmazd-Ehrimen ikilisine kaynaklık edip etmediği üzerinden yürütülmektedir.

Boyce, Pehlevi Metinler'de aktarılan kozmolojik zaman bölümlemesinin Akamenidler döneminde de olduğunu kabul ederken Avesta edebiyatındaki Zurvan kavramının bu konsepti içerdiğini düşünmektedir. Zira Vendidad metninde hem sınırlı zaman anlamına gelen 'zruvan daregho-hvadhata'nın hem de sınırsız zaman Zrvan Akaraneh'in kullanılmasını delil olarak göstermektedir. Boyce bu iddiasını delillendirirken Pers takvimini de örnek göstermektedir. Ona göre ayın otuz gününe verilen isimler arasında Zurvan zikredilmese de, Ahura Mazda'nın dört defa geçmesinin 'babası Zurvan'dan kinaye olduğunu savunmaktadır[135]. Oysa bu otuz gün içerisinde iddia edilen Zurvan kavramına oranla oldukça önemsiz sayılabilecek figürlere yer verilmesine karşın, Zurvan'ın zikredilmeyişi oldukça manidardır. Benzer şekilde Mecusi takvimindeki ay adları içerisinde de Zurvan'a yer verilmediği

---

[134] Zaehner, *The Dawn*, ss. 197-199, 246; M. Müller, *The Upanishads, II, (*Maitriyana Brahmana Upanishad 6.14), London, Sacred Book of East, 1879, ss. 316-317.

[135] Boyce, *A History of Zoroastrianism, V. II*, ss. 230-231, 241-251; Ay adlan için Sirozah metnine bakılabilir. Darmesteter, *Zend-Avesta II*, ss. 1-21.

görülecektir[136]. Bu durum ise kavramın teolojik bir konuma sahip olmadığı kanaatini güçlendirmektedir.

Sasani döneminin hâkim geleneğinin, Zurvanizm olduğuna inanan Fransız oryantalist Arthur Christensen, Pehlevi Metinler'in İslam fetihleri sonrasında İslami teolojik söylemin baskısı altında kaleme alındığını varsaymaktadır. Dolayısıyla Sasani teolojisindeki Zurvanist söylemin dini metinlerden çıkarıldığı imasında bulunmaktadır. Christensen, Sasanilerin Zurvan mefhumuna aşina olduklarını ve benimsediklerini Mecusilik dışındaki literatüre dayanarak gerekçelendirmektedir. Örneğin IV. yüzyılın sonları ve V. yüzyıl başlarında Kilikya piskoposu olan Mopsuestialı Theodore'un kaydını esas almaktadır. Birazdan ele alınacak Zurvan mitini nakleden Hıristiyan apolojetiklerin aktarmasına atıfta bulunan kayda göre "Zourouam" (Zurvan) Hormisdas'ı (Ohrmazd) dünyaya getirmek için sunuda bulunmuş ancak onunla beraber şeytan da (Ehrimen) varlık bulumuştur[137]. Oysa bu iddiayı açık bir şekilde destekleyen Zurvan'ın iki unsurun kökeni olduğuna dayanan bir söylem olarak detaylı şekilde ele alan bir Pehlevi metin söz konusu değildir. Pehlevi Metinler birkaç yerde Zurvan ifadesine yer vermekle beraber, iddia edildiği üzere Zurvanist bir söylem geliştirmemekte veya kendisinden iki unsurun sudur ettiği böylesi mitolojik bir anlatıya mahal vermemektedir. Ayrıca Pehlevi Metinler, Zurvan söylemini, mevcut ve güçlü bir sapkınlık olarak görmemekte ve bu nedenle de onu eleştirmek için bir çabaya da girmemektedir.

Bununla birlikte Sasani krallarının, dini-teolojik tartışmalara bu kadar önem vermekten öte, kraliyet içerisindeki dini hareketliliği bütünüyle kontrol altında tutma niyetiyle Mecusi geleneğin içerisindeki farklı görüşleri birarada tutmaya çalıştıkları bilinmektedir. Mesela I. Kavad'ın Mazdek'in fikirlerinin yayılmasına izin vermesi onun

---

[136] 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.

[137] Christensen, *Mazdaperesti*, ss. 127-135, 137-141; Photius, *Bibliotheca.81*(Theodore of Mopsuestia, *On Persian Magic and wherein it differs from Christianity*) Aktaran Vasunia, *Zarathustra*, ss. 140-141.

Mazdek öğretisini benimsediği anlamına gelmemektedir. I. Yezdigird'in (399–421) Sasani topraklarında siyasi bağlamda hissedilir seviyeye ulaşan Hıristiyanları kendi erki altında tutmak adına Sasani kilisesini kurarak yöneticilerini ataması da buna örnek verilebilir[138].

Zurvan mefhumu üzerinde detaylı bir araştırma yapan Zaehner ve benzeri araştırıcılar ise, Sasaniler döneminde Zurvanist ve Mazdaist olmak üzere iki okulun olduğunu ve tarihsel süreçte bu iki akım arasında güç dengelerinin değiştiğini ileri sürmektedir. Bu açıdan II. Yezdigird döneminde Zurvanist söylemin etkili olduğu, öyle bir vezirin oğluna Zurvandad adını verdiği ifade edilmektedir. Ancak özellikle I. Hüsrev döneminde Avesta metinlerinin yeniden tedviniyle Mazdaist ekolün üstün geldiği düşünülmektedir[139]. Buna karşın Pehlevi Metinler nedense Mazdek için olduğu gibi, bu söylemi reddeden bir polemik geliştirme çabasında değildir. Oldukça önemli bir mefhum veya fenomen ise Zurvan teriminden Pehlevi Metinler'in veya kraliyet kitabelerinin bundan söz etmeyişinin nedeni cevapsız kalmaktadır. Zurvan kavramı Pehlevi edebiyatta "ezelde ne oldu?" sorusuna verilen farklı cevaplarda bazen sınırsız zaman kavramı olarak ele alınırken, bazen de 'zaman' ifadesinin bizzat kendisine yer verilmekte ve Zurvan'dan söz edilmemektedir. Kaldı ki bu noktalarda da teolojik bir yapılanma-

---

[138] Shaki, "Social Doctrine of Mazdak in the Light of Middle Persian Evidence", ss. 296-298; S. Brock, "The Church of East in the Sasanian Empire up to Sixth Century and Its Absence from the Councils in the Roman Empire", S. Brock, ed., *Fire From Heaven: Studies in the Syriac Theology and Liturgy*, Hampshire, Ashgate, 2006, ss. 72-73.

[139] Zaehner, *Zurvan*, ss. 36-51; Zaehner, *The Dawn*, ss. 187-191; J. Duchesne-Guillemin, "Note's on Zervanism in the Light of Zaehner's Zurvan with Additional References", *JNES*, , vol.15/2, 1956, ss. 108-112; J. P. Asmussen, "Christians in Iran", *CHIR*, vol.3/2, ss. 939-943. Sasani krallarının Zurvanist söyleme yatkın olduklarına dair elimizde o döneme ait kesin bir kanıt bulmak oldukça zor görünmektedir. Zira istenmeyen ve kınanan bir teolojik söylem olduğu anlaşılan Zurvanizm'in kitabe ve yazıtlarda açıkça zikredilmemesi, bu akımın bastırıldığını veya çok da etkin olmadığını ima etmektedir. Teolojik söylemi tehdit edecek boyutta bir yapıda olsaydı, Mani ve Mazdek gibi kayıtlara geçirilirdi. Zaehner'in iddialarının değerlendirilmesi için bkz. M. Boyce, "Some Reflections on Zurvanism", *BSOAS*, vol. 19/2, 1957, ss. 304-316; Shaked, "the Myth of Zurvan: Cosmogony and Eschatology", ss. 226-228.

ya götürecek kendisine yakarılan tanrısal bir figür olarak takdim edilmediği görülmektedir.

Sasaniler döneminde farklı dini algıların olduğuna dair elimizde somut bilgiler olmasına karşın, mezkûr araştırıcıların iddia ettiği gibi Zurvan öğretisinin hâkim olduğu kanaatine ulaşılmamaktadır. Sasani teolojisinin tarihsel süreç içerisinde içerden farklı mezhep yahut okulların çıktığına, Kartir'in kitabesindeki gibi, işaret eden kayıtlara rastlamak mümkündür. II. Şapur döneminin baş mobedi Adurbad-i Mahraspendan hakkında *Dinkard* ve *Arda Viraz Namag* (Ardavirafname)[140] kaydı buna örnek verilebilir. Burada Adurbad'ın bütün heretiklerin ve mezheplerin iddialarını çürüttüğü, insanların zihinlerindeki dine dair şüpheyi giderdiği ve yanlış dini anlayış üzerinde olanlara müsamaha gösterilmeyeceğini ifade ettiği nakledilmektedir[141]. Bu ise Sasani dönemi Mecusiliğinin yeknesak bir yapı arz etmediğini, hâkim teolojik algının kraliyetin yardımıyla üstün geldiğini ima etmektedir. Bununla birlike adından söz ettirecek güçlü bir Zurvan kültünün olmadığı da anlaşılmaktadır.

---

[140] Ardavirafname metni Pehlevice kaleme alınan Ardaviraf'ın çeşitli ritüelistik hazırlık sürecinden sonra uykuya dalarak cennet, cehennem ve araf seyahatini aktarmaktadır. Ardaviraf'ın gerekli ritülleri yerine getirip "may ud mang" (şarap ve banotu) adı verilen içeçeği içtikten sonra uykuya daldığı ve yedinci günün sonunda uyandığı ve gördüklerini kaydettirdiği Arda Wiraz Namag metni, bir anlamda Mecusi öğretinin gerçekliğini delillendirme çabasının ürünüdür. Ardavirafname'nin tarihlendirilmesi hususunda metinde geçen Adurbad-ı Mahraspendan (II. Şapur dönemi 309-379) ve Vehşapur (I. Hüsrev Enuşirvan dönemi 531-579) olmak üzere iki önemli baş mobedin zikredilmesi, Arda Wiraz'ın bundan sonra yaşadığına işaret etmektedir. Metnin geç Sasani dönemine ait olduğu ancak son tashihin İslam fetihlerinden sonra yapıldığı varsayılmaktadır. Eldeki mevcut nüshalar ise XIV. yüzyıla işaret etmektedir. Arda Wiraz Namag Pehlevice nüshanın yanısıra, Pazand, Sanksritçe ve Farsça nüshaları mevcuttur. İlk ingilizce çevirisi 1815'te Pehlevice nüsha kullanılmadan yapılan metin daha sonra Martin Haug, Edward West tarafından *The Book of Arda Viraf* (1872) başlığı altında mevcut nüshalar elden geçirilerek hazırlanmıştır. Detaylı bilgi için bkz. F. Vahman, trans., *Arda Wiraz Namag: the Iranian Divina Commedia*, Curzon Press, London, 1986, ss. 7-16; R. Afifi, trc., *Ardavirafname*, Tahran, İntişarat-ı Tus, 1372/1993, ss. 5-9, Macuch, "Pahlavi Literature", ss. 158-160.

[141] Madan, *Dinkard, 412.3-415.3*, Çev. Shaki, "The Denkard Account of History of Zoroastrian Scriptures", ss. 116-121. Vahman, *Arda Wiraz Namag*, s. 191.

Zaehner, Zurvan kavramına dair Pehlevi edebiyatta açık ifadelere rastlayamadığından, özellikle Sasani döneminde yaşamış olan Ermeni Hıristiyan apolojetiklerin metinlerinden hareketle bu söylemin alt yapısını kurmaktadır. Pehlevi Metinler'deki zaman algısını ve başlangıçta ne olduğu sorusuna verilen çelişkili cevapları da bu bağlam içerisine alarak bir Zurvan söylemi oluşturmaktadır[142]. Oysa Sasaniler döneminde Zurvanist akımın kraliyet ve üst kesim ruhban sınıfı çevrelerinde oldukça etkili olması, bu durumun bir şekilde metinlere yansımasını gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda Kartir'in kitabeleri ve Pehlevi Metinler, dönemin merkezi dini anlayışına muhalif tavırları zikrederek kınamaktadır. Nitekim Sasani dönemi ruhban sınıfı ve dini edebiyatı Mani'yi, Mazdek'i Mecusiliği tehdit eden figürler olarak sunmaktadır. Zira bu iki figürün kraliyet ve yüksek ruhban sınıfı çevrelerinde belirgin bir nüfuza sahip olduğu gözlenmektedir. Dolayısıyla Zurvanist söylemin Sasani döneminde etkili olduğu teorisi tartışmalı görünmektedir. Bunun da ötesinde litürjik metinlerde Zurvan'a yönelik herhangi bir yakarış metninin olmayışı onun tanrısal bir figürden çok felsefi bir mefhum olarak ele alındığına işaret etmektedir. Bu bağlamda Zurvan kavramının Pehlevi edebiyatta daha çok zaman kavramıyla ilişkilendirildiğine temas edilmesi gerekmektedir.

2. Zaman Tasavvuru-Zurvan İlişkisi

Avesta edebiyatını yorumlama çabasının tezahürü olan Pehlevi Metinler, zaman algısını kozmogoniyi aktarırken ve başlangıçta nasıl bir gelişmeyle kozmolojinin oluştuğunu açıklarken zamanı, sınırlı ve sınırsız olmak üzere tasnif etmektedir. Avesta edebiyatında Zurvan kavramı tapılası bir varlık, kurban ve sunuya layık geri planda kalmış bir nevi Yazata olarak zikredilse de, Sasani teolojisiyle ilgili olarak Ohrmazd ve Ehrimen'in kökeni tartışmasının öznesi olacak kadar belirgin bir karakteristiğe sahip değildir[143].

---

[142] Zaehner, *Zurvan*, ss. 54-75.

[143] VD. 19.9, 13, 16; Y.72.10; Darmesteter, *Zend-Avesta I*, ss. LXXXII, 206-207; Sethna, *Vendidad*, ss. 141-142; Skjærvø, *Zoroastrian Texts*, ss. 62, 146-147; Za-

Bu noktada Sasani dini edebiyatının Avesta'da belli belirsiz bir Yazata olarak tezahür eden Zurvan'ı tapınmaya layık bir tanrı olarak görmediği anlaşılmaktadır. Zurvan, daha çok başlangıçta ne olduğu sorusuna Sasani teolojisinin verdiği cevaplar bağlamında söz konusu edilmektedir. Açıkçası eldeki metinler ölçeğinde Pehlevi külliyat Zurvan kavramını, kozmolojik sınırsız-sınırlı zaman algısını anlamlandırmada bir araç olarak kullanmayı hedef edinmektedir.

Daha önce de belirtildiği üzere, sınırsız zaman içerisindeki sınırlı zamanı on iki bin yılla sınırlandıran *Bundahişn* metni bunu da üçer bin yıllık belli zaman dilimlerine ayırarak kozmolojiden eskatolojiye uzanan bir süreci özetlemektedir. Fakat başlangıçta Ohrmazd'ın bu sınırsız zamanla nasıl bir ilişki içerisinde olduğu tartışmanın temel hareket noktasını teşkil etmektedir. Aşağıdaki pasaj, tartışmaya konu olan kavramların muğlaklığını özetler niteliktedir.

> "... Vahiy, iki ruhun birlikte açıklanmasıdır. Biri, sınırsız zamanla/Zurvan Akaranah'la bağımsız olandır, çünkü Ohrmazd ve Ohrmazd'ın âlemi, dini ve zamanı vardı, şu an var ve var olacaktır. Aynı zamanda karanlıktaki gelişmemiş anlayışı ve yok edici arzusuyla Ahriman boşluktaydı. O vardı şu an var ama (gelecekte) var olmayacak, bu yıkımın ve karanlığın âlemi/mekânı da..."[144]

Bu bağlamda *Bundahişn* Zurvan Akaranah ile Ohrmazd arasında bir birliktelikten bahsetse de, bu sınırsız zamanın Ohrmazd'ın yarattığı bir unsur olduğundan söz etmemektedir. Buna karşın Ehrimen'nin sınırlı bir zaman dilimine hapsedilmesi ve Ohrmazd'ın bunu yapmaya kadir oluşu sınırlı zamanın Ohrmazd'ın yarattığı bir unsur olduğu imasına yol açmaktadır. Bu noktada *Dinkard* metni sınırlı zamanın sınırsız zamandan sudur ettiğini ve son geldiğinde tekrar sınırsız zamana döneceğini zikrederken, her şeyin varlığını zamana atfetmek-

---

ehner, *Zurvan*, s. 275; Muhammedi, *Khorde Avesta ve Gatha, (Khorde Avesta, 1.8)*, s. 85.

144 West, *PT I, Bundahisn I.1-22*, ss. 3-9, 149-151; Anklesaria, *Greater Bundahish I.1-4*, ss. 5-8.

tedir. Ancak metin burada ilginç bir şekilde 'Zurvan' terimine yer vermek yerine 'Zaman' terimini kullanmaktadır[145].

Dinkard metni zaman ve evren mefhumlarını Ohrmazd'la ilişkili görmekte ve onun sonsuzluğunu ve sınırsızlığını temsil ettiğini varsaymaktadır. Bu açıdan Ohrmazd, her şeyin kaynağı ve başlangıcı olmayan yaratıcı konumundadır.

> "... Her şeyin varlığı zamana ihtiyaç duyar. Zaman olmaksızın hiç kimse hiçbirşey yapamaz, yapamazdı ve yapamayacak. Zaman hiçbir şey için bunlara ihtiyaç duymaz. Kendisi hiçbir şeyin içinde olmayan ancak her maddenin içinde olduğu şey boşluk/uzaydır. Kendisi dışardan hiçbir şekilde yönlendirilmeyen ancak her şeyi yönlendiren Ohrmazd'ın hikmetidir."[146], "İyiliğin prensibi yaratıcı Ohrmazd'ın başlangıcı olmayan her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten kâinatın efendisidir... her şeyin tanrısı ve kaynağıdır..."[147]

Sınırlı zamanı şekillendirenin Ohrmazd olduğunu kaydeden *Dinkard*'da, bu sınırlı zamanın sonunun Ohrmazd'ın gücüyle iyinin hâkim gelip yıkıcı ruhun güçsüzleştirmesiyle vuku bulacağına değinmektedir. Her şeyin kaynağı olarak kabul edilmesine karşın *Dinkard* metni açık ifadelerle Ohrmazd'ın sınırsız zamanın yaratıcısı olduğunu zikretmek yerine, Ohrmazd'ın varlığının bu sınırsız zamana bağlı olduğunu nakletmektedir[148].

> "... Zaman yaratılışın kaynağı ve Ohrmazd'ın sonsuzluğunun kaynağıdır. Onun sınırlandırılması yaratılışın belli bir zamanda gerçekleşmesi için gerekliydi..."[149]

Dinkard'da her ne kadar Ohrmazd'ın her şeyin kaynağı olduğu aynı metinde zikredilse de, bu ibare, zaman mefhumunu bütün varlık

---

[145] Madan, *Dinkard 282.7-283.17*, çev. Zaehner, *Zurvan*, ss. 387-389.

[146] Madan, *Dinkard, 128.16-129.3, 132.21-133.9* çev. Zaehner, *Zurvan*, ss. 382-383.

[147] Madan, *Dinkard, 198.18-199.6*, çev. Zaehner , *Zurvan*, s. 384.

[148] Madan, *Dinkard, s. 228.1-22*, çev. Zaehner , *Zurvan*, ss. 388-391.

[149] Madan, *Dinkard, s. 293.15-294.3*, çev. Zaehner , *Zurvan*, s. 392.

mertebelerinin ve türlerin Zaman'dan sudur ettiğini açıkça ifade etmektedir. İşte tam da bu noktada başka bir Pehlevi metin olan *Menoy-i Hired*, Zurvan/zaman mefhumunun anlam çerçevesini genişleterek, onu kozmolojinin anlamlandırılmasında kullanılan bir argüman olmaktan çıkarmaktadır. Adeta Ohrmazd ve Ehrimen bu sınırsız zamanla çevrelenen daha alt ilahi varlıklar mesabesine indirgenmekte ve bu iki unsurun çıkış kaynağı olarak görülmektedir. Bunun da ötesinde bu iki varlığın, sınırlı zamanın asli unsurları haline gelerek bu süreyle sınırlandırılmış gibidirler.

> "Ohrmazd bu yaratılışı, Ameşalan ve hikmetin ruhunu Sınırsız Zurvan'ın/Zrvan i Akanarak'ın lütfuyla kendi nurundan biçimlendirdi. Zira Zrvan Akanarak yaşlanmayan, çürümeyen, ölmeyen, acı duymayan, bozulmayan, saldırıdan uzak olandır ve hiçbir zaman hiç kimse onu bozamaz ve onu kendi âlemindeki egemenliğinden asla mahrum bırakamaz... ve lanetli Ehrimen kötü tabiatlı varlıklarını yarattı... (Ehrimen) Ohrmazd'la sınırsız zaman içerisinde dokuz bin yıllığına bir anlaşma yaptı... ve dokuz bin yıl tamamlandığında Ehrimen güçsüz bırakılacak. Kutsal irade Sroş, Eşm'in/öfkenin cezasını verecek ve Mihr, sınırsız Zurvan... Ehrimen'in bütün yaratıklarına cezasını verecektir..."[150]

İslami dönemde yaşayan önemli Mecusi ilahiyatçılardan Zadspram'ın, Ohrmazd'ı Zurvan/zamandan yardım isteyen bir konumda tasvir etmesi de Ohrmazd'ın kadir-i mutlak tanrı olma noktasında şüphe uyandırmaktadır. Zira burada Ohrmazd yaratılış öyküsünün başında Ehrimen'le olan ilişkisinde zamandan yardım isteyen bir konumda tasvir edilmektedir. Bu yardım sayesinde Ehrimen'in sınırlı zamana hapsedilmesi sağlanmaktadır[151]. XIII. yüzyılda Farsça kaleme alınan ve *Ulema-i İslam*[152] olarak bilinen metinde de Müslümanların Mecu-

---

[150] Tefazzoli, *Menoy-i Hired*, ss. 21-23.

[151] Muhassal, *Vezidegah-i Zadsparam, I.7-9*, s. 34.

[152] Ulema-i İslam metni, müslüman bilginlerin sorularının ve onlara Mobed-i Mobedan tarafından verilen cevapların bulunduğu ender metinlerdendir. Metnin başında "III. Yezdigird'den altı yüzyıl sonra" şeklinde bir kaydın yer alması, bu tartışmanın XIII.

silere yöneltiği sorular çerçevesinde dünyanın yaratılışı sorusuna, Zaman dışındaki her şeyin yaratılmış olduğu cevabının verilmesi ilginçtir[153]. Dolayısıyla Zurvan'ın zaman olarak algılanması ve kozmolojinin tamamıyla bu zaman anlayışı içerisinde oluştuğu ima edilmektedir. Çelişkili ve müphem ifadelerin konusu olan Zurvan kavramının Sasani teolojisinde tanrısal bir çerçeveye sahip olmadığı anlaşılmaktadır. İlahi bir figürden çok zaman mefhumuyla ilişkili işlevsel bir konuma sahip olduğu görülmektedir.

3. Mecusilik Dışı Geleneklere Ait Kaynaklarda Zurvan

Sasani teolojisi açısından tartışmalı olan Zurvan'la ilgili mitolojik öykülemenin ilk defa Hıristiyan apolojistler tarafında dile getirilmesi, Zurvan'nın varlığını yeniden düşünmeyi gerektiren nedenler arasında sayılabilir. Ermeni Hıristiyan apolojistler tarafından Zurvan'a ilişkin anlatılan mitte, özetle ezelde Zurvan'ın var olduğu, onun oğul edinme isteği nedeniyle düşünceye daldığı ve bu düşüncesinden Ohrmazd'ın ve bu fikrine yönelik şüphesinden de Ehrimen'in doğduğu zikredilmektedir. Özellikle Mecusilikten Hıristiyanlığa geçiş aşamasında ve din değiştirme faaliyetinin oldukça yaygın olduğu bir ortamda, Zurvan mitinin Mecusi değil de Hıristiyan kaynaklarda geçmesi hayli ilginçtir. Mecusi geleneği içerisinde böylesi bir mitin varlığı ve ne şekilde aktarıldığı konusunda elimizde bir delil bulunmamasına karşın, Zurvan miti, Hıristiyan bir apolojetik olan Kolblu Eznik tarafından muhtemelen dini bir kaygıyla öykülenmektedir.

Öte yandan bu mit, Ermeni Hıristiyan apolojetikler tarafından Mecusiliğin yetersiz, anlamsız ve tutarlı olmayan bir teolojik yapıya sahip olduğuna dair propagandanın malzemesi olarak kullanılmış olabi-

---

yüzyıl civarında geçtiğini belgelemektedir. Bu metin ve benzeri Farsça kaleme alınan Mecusi kayıtları toplu olarak Unvala tarafından *Kitab-ı Rivayat-ı Darab Hormozdyar* (1922) başlığıyla Farsça basılmıştır. Ondan sonra Dhabhar tarafından *Persian Rivayats of Hormazyar and Framaz and Other* (Bombay 1932), adıyla yayıma hazırlanmıştır. Dhabhar, *Persian Rivayats*, s. 449.

153 Dhabhar, *Persian Rivayats, (Ulemai Islam)*, s. 449-451; Boyce, *Textual Sources*, s. 98-99.

lir. Zira bu miti ilk defa detaylı şekilde ele alan Kolblu Eznik, Hıristiyanlığın Mecusi olan Ermeniler arasında hızla yayıldığı ve Mecusiler ile Hıristiyanlar arasında canlı teolojik tartışmaların yaşandığı V. yüzyılın apoloji yazarlarındandır. Bu mit ondan sonraki diğer Ermeni apolojetikler tarafından da Mecusi eleştirisi konusunda kullanılacaktır. Örneğin Sasani topraklarında Mecusilikten Hıristiyanlığa geçen ve bu nedenle birçok sıkıntı geçen azizvari figürlerden Pusai'nin, II. Şapur'un Ohrmazd ile Ehrimen'in kardeş olduğuna inandığını ileri sürmesi mitin çıkış noktasına imada bulunmaktadır[154]. Hıristiyan kaynakları dışında Maniheist kaynaklarda da bu iki unsurun kardeş olduğuna dair fragmanların varlığından bahsedilmektedir[155].

Mitle ilgili anlatılara geçmeden önce, şu hususun açığa kavuşturulması elzem görünmektedir. Zurvan mefhumuna yönelik Hıristiyan ve Müslüman kaynakların yazarları Pehlevi Metinler'in içeriğine vakıf ve bu edebiyata dayanarak bir nakilde bulunmamaktadırlar. Zira bu metinlerin yahut bu din dilinin sıradan Mecusilere bile öğretilmesinin mümkün olmayışı, Mecusi olmayan yazarların Pehlevi Metinler'e ulaşamadığına işaret etmektedir. Bu nakiller daha çok karşılıklı diyaloglar veya teolojik tartışmalar neticesinde elde edilmiş olabilir.

Bu miti ilk defa Kolblu Eznik, *On God* adlı eserinde eleştirel bir dille detaylı şekilde ele almaktadır. Eznik'in miti sunuş tarzına bakıldığında, onun aslında Mecusiliğin teolojik yapılanmasının yetersizliğini ortaya koymayı hedef edindiği anlaşılmaktadır. Eznik'in Sasani dönemi Mecusiliğine bakışı, aynı zamanda o tarihlerde Mecusilikten Hıristiyanlığa geçmiş Ermenilerin bakışını da yansıtmaktadır. Belki de Eznik'in bahsettiği kozmoloji anlatısı o dönemin Mecusiliğindeki hâkim anlayıştan sapmış bir gruba aitti. Ancak Ermeni apolojistin bu miti kullanarak ve yorumlayarak Mecusi teolojisini temelden eleş-

---

154 Shaked, "The Myth of Zurvan: Cosmogony and Eschatology", s. 220; I.F. Blue; "The Zervanite System", *Indo-Iranian Studies, being Commemorative Papers*, London, Kegan Paul, 1925, s. 68.

155 Zaehner, *Zurvan*, s. 431-432; Benzeri kayıtlar için bkz. P. O. Skjærvø "The Manichean Polemical Hymns in M 28 I," *BAI*, vol.9, 1997, s. 245; Boyce, *Textual Sources*, s. 97-98.

tirmeye çalıştığı görülmektedir. Eznik'in bu kaydı, bazı farklılıklara rağmen, Süryani Mopsuestialı Theodore (ö.428), Ermeni Elişe Vardapet (V. yüzyıl), Yohannan Bar Penkaye (VII. yüzyıl), Melkit Theodore Ebu Kurra (750-823), Nesturi Theodore Bar Konai (VIII-IX.yüzyıl) gibi sonraki Hıristiyan apolojetikler tarafından nakledilmektedir[156].

Eznik, Zurvan miti ve eleştirisine, Mecusiler içerisinde bir grubun her şeyden önce hiçbir şey yokken kader veya nur olarak çevrilebilecek "Zruan" adında birisinin olduğunu naklederek başlamaktadır. Onların argümanlarını zikrederek eleştireceğini söyleyen Eznik, miti şöyle nakleder: Zurvan, Ohrmazd adında, dünyayı, cenneti ve onların içindeki her şeyi yaratacak olan erkek bir çocuğu olsun diye bin yıl boyunca sunuda bulunur, ancak sonra bu kurban sunuşundan şüphe eder. İşte bu kurban adayışından Ohrmazd, şüphesinden Ehrimen annelerinin rahimlerinde şekillenirler. Zurvan rahimdeki bu iki çocuğun farkında olarak kim erken doğarsa onu kral yapacağını söyler. Bu bilgiyi Ohrmazd, Ehrimen'e nakleder. Bu yüzden Ehrimen rahmi yırtarak babasının karşısına çıkar. Zurvan onun kim olduğu bilemez ve kim olduğunu sorunca; Ehrimen, kendisinin oğlu olduğunu söyler. Buna karşın Zurvan, onun karanlık ve çirkin görünüşünden söz ederek kendi çocuğunun aydınlık ve nura sahip olacağını söyleyip onu reddeder. Zurvan, Ohrmazd'ı kabul edip onun için kurban sunduğunu söylediği sırada Ehrimen, Zurvan'a başlangıçta kim erken doğarsa ona krallığı vereceğine dair yeminini hatırlatır. Zurvan yemininden vazgeçmediğini dokuz bin yıllığına krallığı ona verdiğini açıklar ve Ohrmazd'ın sonunda ona galip geleceğini ifade eder[157].

---

[156] Zikredilen apolojistlerin kayıtları için bkz. Zaehner, *Zurvan*, 420-428; Shaked, "the Myth of Zurvan: Cosmogony and Eschatology", s. 224-226; R. Thomson, *"ELIŠE"*, *EI*, http://Iranica.com/articles/elise-; J. Asmussen, "Bar Konay, Theodore", *EI*, http://Iranica.com/articles/bar-konay-theodore-kewanay-saturninus-not-koni-according-to-cambridge-university-library-ms.

[157] Eznik of Kolb, *A Treatise on God Written in Armenian by Eznik of Kolb (Floruit c.430-c.450)*, trans. M. J. Blanchard-R. D. Young, Leuven, Peeters, 1998, *(144-145)*, ss. 101-103.

Zurvan'ın mükemmel olmadığını zira dünya ve cenneti yaratacak bir oğula ihtiyaç duymasının onun mükemmelliğini olumsuzladığını zikreden Eznik, aynı zamanda Zurvan'ın kurban sunma olayının ondan daha yüce bir varlığı gerektirdiğini söyleyerek miti çürütmeye çalışmaktadır. Benzer şekilde mekân, yani dünya ve cennet söz konusu değilken Zurvan'ın kurban eylemini nerede gerçekleştirdiğinin müphem olduğunu, aynı zamanda kurban nesnesinin de mevcut olmadığını ifade ederek miti eleştirmektedir. Aslında bu yolla Mecusi geleneğini sert bir dille eleştirinin konusu haline getirmektedir. Varlık açısından Zurvan'ın hem iyinin hem kötünün kaynağı olamayacağını, aynı kaynaktan tatlı ve acı suyun çıkmayacağı analojisiyle savunan Eznik, benzer şekilde kurttan kuzunun, kuzudan tilkinin doğmayacağı benzetmesiyle kötülüğün Zurvan'dan sudur etmemesi gerektiğini vurgulamaktadır[158].

Ohrmazd'ın yarattığı varlıkların karanlıkta olduğunu ve ışığı nasıl yaratacağını bilmediği için Ehrimen'e danıştığını zikretmektedir. Bunun Ohrmazd'ı bilgisiz ve güçsüz kıldığını kaydederek cenneti ve dünyayı yaratan bir varlığın ne yapacağını bilememesini eleştirmektedir. Bu durumun Ehrimen'i daha bilgili ve Ohrmazdan daha üstün bir konuma da taşıdığını ifade eden Eznik bu öykülemenin tutarsız olduğunu yinelemektedir[159]. Eznik'in adeta her kelimesine eleştiride bulunduğu Zurvan mitinin elimizdeki Pehlevi edebiyatta yer almayışı, onun Hıristiyan apolojetikler tarafından üretilmiş olma ihtimalini güçlendirmektedir. Zira daha sonraki Zurvan miti anlatımları da bu kayıttan beslenmektedir.

Zurvan mitini zikreden bir diğer Hıristiyan apolojist ise Theodore Ebu Kurra'dır. Birçok farklı dini geleneğin yaşadığı tarihi Harran şehrinin bir müddet piskoposluğunu yapan Ebu Kurra, karşılaştığı Mecusilere dair görüşlerini *Theologus Autodidactus* eserinde serdetmektedir. Burada Ebu Kurra, tanrılarına Zurvan diyen Meglerden bir grupla karşılaştığını ve ona baht/kader dediklerini ifade ederek söze girmektedir. Eznik'in zikrettiği mitolojik anlatıyı benzer şekilde akta-

---

[158] Eznik, *A Treatise on God, 152-156, 171-173*, ss. 104-105, 111-113.

[159] Eznik, *A Treatise on God, 187*, ss. 117-118.

ran Ebu Kurra, Zurvan'ın dokuz yüzyıl geçtikten sonra bu durumdan şüphe ettiğini ve Ohrmazd'ın binyıl tamamlandığında doğduğunu naklederek bu noktada Eznik'in rivayetinden ayrılmaktadır[160].

Hıristiyan kaynakları dışında bu mite yahut Zurvan kavramına yapılan ilk atıf İslami dönemde Mecusiler hakkında bilgi veren Milel ve Nihal türünde eserlerde rastlanmaktadır. Bu bağlamda erken dönemde Mecusi geleneğiyle ilgili bilgi veren Murtaza Razi (h. 580-653), Farsça kaleme aldığı eserinde Mecusilerin tanrı Yezdan ve şeytan Ehrimen'e inandıklarını ve dünyanın bu iki unsur tarafından yaratıldığını kabul ettiklerini nakletmektedir. Zurvan mitine atıfla, dünyayı yaratan varlığın "belki bana düşmanlık edecek karşıt bir güç vardır" şeklinde düşünmesinden Ehrimen'in neşet ettiğini düşündüklerini aktarmaktadır. Fakat Mecusiler arasında ihtilafın olduğunu ima ederek bazılarının ise şeytanın Yezdan'nın korkusundan meydana geldiğine inandıklarını ifade etmektedir. Kadı Abdülcebbar, Mesudi ve Biruni; Razi'nin kaydına benzer ifadelere yer vermekte ve kendi dönemlerinin Mecusi geleneği içerisinde farklı bakış açılarının olduğunu vurgulamaktadırlar[161].

Şehristani, Hıristiyan apolojetik Eznik'ten sonra Zurvan mitini detaylı şekilde ele alarak farklı öykülemeleri nakletmektedir. Bu tarihten sonra konuya dair yorumda bulunanlar Şehristani'ye atıfla tartışmaya katılmaktadırlar. Şehristani Mecusi geleneğini tasnife tâbi tutarak Keyomersiyye, Zurvaniyye ve Zerdüştiyye olmak üzere farklı grupların olduğunu haber vermektedir. Sözgelimi Keyomersiyye grubu, "Yezdan'ın eğer karşıtım/rakibim olsaydı nasıl olurdu?" sorusunun Ehrimen'in kökenini açıkladığına inanmaktadır. Şehristani, bu grubun Ehrimen'in dünya hâkimiyeti için yedi bin yıl takdir ettiklerini ve Ehrimen tarafından ilk insan Keyomers'in/Gayomerd'in ve ilk sığırın öldürüldüğünü aktarmaktadır[162].

---

[160] *Theodore Abu Qurrah*, Trans. John C. Lamoreaux, (Theologus Autodidactus), Provo, Brigham Young University Press, 2005, ss. 1-2.

[161] Razi, *Tabsirat'l-Avvam*, s. 13; Kadı Abdülcabbar, *el-Muğni*, ss. 71-79; Biruni, *el-Asarü'l-Bakiye*, s. 99; Mesudi , *Kitabut-Tenbih vel-işraf*, s. 93.

[162] Şehristani, *el-Milel ve-Nihal*, ss. 278-279.

Zurvaniyye içerisinde dahi farklı bakış açılarının varlığından bahseden Şehristani, bazı Zurvanistlerin Ehrimen'in ortaya çıkışını Zurvan'ın bir şeyden şüphe etmesine bağladıklarını aktarmaktadır. Aynı grub içerisinde bazılarına göre Zurvan-ı Kebir 9999 yıl boyunca mırıldanır (zemzeme) ve bir çocuk sahibi olmak ister, ancak sonuç alamayınca bundan şüphe eder. İlminden Hürmüz/Ohrmazd, şüphesinden Ehrimen meydana gelir. Bu ikisi bir rahimdedir ve Hürmüz çıkışa yakınken Ehrimen bu rahmi yırtarak önce doğar ve dünyayı ele geçirir. Bu noktada Şehristani, Eznik'in kaydına atıf yaparcasına farklı bir öykülemeye yer verir. Buna göre Zurvan, Ehrimen'in habis varlığını müşahede ettiğinde onu kovar ve bunun üzerine Ehrimen dünyayı işgal eder. Hürmüz ise bu devrede Ehrimen'den uzaktadır[163]. Şehristani'nin böylesi bir grupla bir araya gelerek mi yoksa kendisine ulaşan metinler aracılığıyla mı Zurvaniyye hakkında bu kayıtlara yer verdiği açık değildir. Bununla birlikte Şehristani'nin Hıristiyan apolojetikler arasında yaygın olan bu mitolojik öykülemeye de rastlaması ve bunu aktarması ihtimaller arasındadır.

Şehristani Mecusi geleneği dışındaki metinlerde zikredilen Zurvan mitini farklı bir versiyonla bitirmektedir. Buna göre Ehrimen, göğü delerek huzur içinde yaşayan dünya varlıklarına kötülük ve felaket getirir. İyi ve kötü arasında bir mücadele bu saldırıyla başlar ve Ehrimen'in ruhsal âleme ulaşmaya çalıştığı bu savaş hali üç bin yıl sürer ve sonrasında sulh olur. İşte bu ahit dokuz bin yıllığına dünyanın hâkimiyetinin Ehrimen ve kuvvetlerine verilmesini öngörür. Bazılarının ise bu sürenin yedi bin yıl olduğuna inandıklarını zikretmektedir. Bu sürenin sonunda ise her şeyin ilk haline döneceği kaydedilir. Şehristani bu ifadelerden sonra böyle düşünmenin mantık dışı olduğunu kabul ederek bu düşünceleri eleştirmektedir[164]. Oysa Pehlevi Metinler'de bu

---

[163] Şehristani, *el-Milel ve-Nihal*, s. 279.

[164] Şehristani, *el-Milel ve-Nihal*, ss. 280, 287-289; Şehristani'nin verdiği zaman dilimleri Zerdüşti kozmolojide kabul edilen sınırlı zaman algısıyla örtüşmektedir. Ancak söz konusu zaman dilimleri için öngürdüğü anlatımlar Mecusi literatürle tam olarak örtüşmemektedir. Karşılaştırma için *Bundahişn* metninin ilk bölümlerine bakılabilir. Şehristani'nin Ehrimen'in göğü delmesi ifadesini destekleyen Pehlevi Metinler için bkz.

işgal iki güç arasındaki ahitten üç bin yıl sonraya tarihlenmekte ve üç bin yıl olarak takdir edilmektedir. Hıristiyan apolojilerindeki mitolojik anlatıma göre Zurvan erken doğana krallığı vereceğine dair sözü nedeniyle dünya Ehrimen'in eline geçmektedir. Şehristani ise farklı bir kayıtla konuyu açıklamaya çalışmaktadır. Şehristani Pehlevi edebiyata yansımayan Zurvan söylemi ve Zurvanistler hakkındaki ayrıntılı bilgileri Mecusilik dışı geleneklere ait kaynaklardan veya yaşadığı dönemdeki kimi Mecusilerden almış olabilir.

4. Pehlevi Metinler ve Zurvan

Yukarıda mezkûr Zurvan öykülemesine yer vermeyen Sasani dini edebiyatında, aşağıda misalleri verildiği üzere, kozmolojik bir düalitenin hâkim olduğu görülecektir. Bu hâkim düalist teolojik söylemin karşısında ezelde tek unsur ve ondan sudur eden iki karşıt güç şeklinde özetlenebilecek Zurvan algısının somut bir yapı arzetmediği anlaşılacaktır.

Pehlevi Metinler'in böylesi bir mitolojik hikâyeden söz etmeyişinin iki nedeni olabilir. İlk olarak bu edebiyat, tartışmaya girmeyerek onun mevcut hâkim teolojiye zarar vermesini engellemek amacıyla ihmal etmiş olabilir. Bu bağlamda bu mitle ilgili tartışmaya telmihte bulunan bir ifadeye sadece *Dinkard* metninde rastlanmaktadır. Metinde geçen "kötü ruh Areş insanlara şöyle seslendi: Ohrmazd ile Ehrimen bir rahimde iki kardeştiler..." ifadesi tamamıyla böylesi bir düşüncenin kötülük kaynaklı olduğunu ima ederek böylesi bir algıyı kınamaktadır. Bu noktada ifadeyi Zerdüşt'e dayandıran metin, bu yanlış söylemin Div tapıcılarına has olduğuna işaret etmektedir. Bu kardeş olma iddiasının reddi, aslında bu durumun ima edeceği baba fikrininin üstü kapalı olarak eleştirildiğini göstermektedir[165]. Metnin İslami dönemde yazıya geçirilmesi nedeniyle Eznik'in aktardığı mitin Mecusi olmayan

---

Dhabhar, *Persian Rivayats, Ulema-i Islam.15-21*, ss. 451-452; Tefazzoli, *Menoy-i Hired*, ss. 22-23.

[165] West, *PT IV*, *Denkard IX, XXX.4*, s. 241-242. Madan, *Dinkard*, *829*; çev. Zaehner, *Zurvan*, s. 429-430.

gruplar tarafından Mecusilere karşı kullanılmasına imkân verebilir. Başka bir ifadeyle ruhban sınıfının elinde olan ve diğer dini gruplardan gelen ithamlara cevap niteliği de taşıyan Pehlevi Metinler'in tedvini esnasında böylesi bir kayda ihtiyaç duyulmnuş olabilir.

Kozmoloji ve eskatolojiyi aktaran *Bundahişn* metninde Ohrmazd ile Ehrimen arasında mutlak ayrımdan bahsedilerek düalist bir söylemin temeli oluşturulmaktadır. Sınırsız ve sınırlı zaman olmak üzere 'Zaman' mefhumu da Ohrmazd'a bağlanmaktadır. Çünkü Ohrmazd, zamanı Ehrimen'i hapsetmek adına bir araç olarak kullanmaktadır[166]. Zaehner ise bu düalist algının aslında Zurvan söylemini ortadan kaldırmak adına geliştirildiğini iddia etmektedir[167].

Burada Ohrmazd-Ehrimen düalitesinin yanı sıra Ohrmazd'ın gücünün sınırsız zamanla irtibatlı olduğu veya onun içinde varolduğunun söylenmesi zaman kavramını bir üst seviyeye taşır görünmektedir. Fakat bu durum Zaehner'in Pehlevi Metinler'e dayandırmaya çalıştığı iki unsurun kaynağı Zurvan düşüncesinden farklılık arz etmektedir. Zira Pehlevi külliyatın, Ehrimen'i sınırlı zamana hapsetmeye çalışması, onun başlangıçta sınırlı zaman içerisinde olmadığı fikrine götürmektedir. Dolayısıyla Zurvan mitiyle bağlantılandırılmaya çalışılan bir mefhuma imkân vermemektedir.

İki unsurun tek kaynaktan sudur etmesi düşüncesine karşı çıkan bir diğer önemli metin İslami dönemde IX. yüzyılın ortalarında Mecusi apolojist Merdan Farrukh'un *Sıkend Gumanik Vigar/Şikend Gumanik Viçar* adlı eseridir. Zaman algısını, dolayısıyla iki unsurun oradan sudur etmesini daha felsefi bir bağlamda tartışan ve mutlak bir düaliteyi esas alan Farrukh'a göre zaman ve mekân sonsuz olabilir ve dolayısıyla tek parçalı olmalıdır. Buna binaen Ehrimen ve Ohrmazd gibi hiçbir varlığa kaynak olamadığı gibi, sonlu varlığın yahut başlangıcı olan bir şeyin sonsuzla ilişkili olması da söz konusu edilemez. Aksi takdirde sonsuz ve tek parçalı oluşunu olumsuzlamış olur. Çünkü

---

[166] C.Cereti, D. Mackenzia, "Except by Battle: Zoroastrian Cosmogony in the 1st Chapter of the Greater Bundahişn", ss. 32-33.

[167] Zaehner, *Zurvan*, ss. 92-93.

Ohrmazd ile Ehrimen'in en azından birinin sonlu görülmesi bu ilişkinin imkânsızlığını gösterir. Ayrıca ona göre tanrı sonsuz olduğunun bilgisine sahip olamaz. Bilgisi yoluyla sonsuz olduğunu bilmesi imkânsızdır. Zira bilgi ancak onu kapsayan, kavrayan ve algılayan bir şeye yüklemlenir. Bu da sonsuzluğun kapsanmasını gerekli kıldığından tanrının bilgisiyle sonsuzluğunu bilmesi imkânsız hale gelir[168]. Dolayısıyla Farrukh, temel olarak iyi ile kötü arasında bir ilişkinin olmasının söz konusu olamayacağı ve mutlak olarak tek tanrıdan kötülüğün de sudur etmesinin, onu olumsuzlayacağını ileri sürmektedir. İyi ve kötü varlıkların daha doğrusu yaratılma eylemine matuf her şeyin tek varlıktan çıkmış olma ihtimalini de geçersiz görmektedir. Ona göre iyi olan tanrıdan ancak iyi varlıklar çıkar. Güzel ve çirkin, karanlık ve aydınlık sahip oldukları farklı vazifelerden dolayı değil, temelde asli olarak doğaları itibariyle kesinlikle ayrı varlıklardır. Işık geldiğinde karanlık yok olduğu gibi iyi var olduğunda kötülük de yok olur. Görünür görünmez bütün varlıklar için bu geçerlidir. Dolayısıyla varlık kategorisinin en başından en sonuna kadar düal bir varoluş teolojisini savunan Farrukh, kötü durumların tamamını iyi yaratıcının karşısındaki rakibine atfeder. İyi ve kötü arasında bir birlikteliğin imkânsızlığını, aynı zamanda bu iki unsuru birarada tutacak başka bir unsurun da olmayacağını ifade eder. Hatta ne iyi ne kötü nötr bir unsurun veya ikisinin karşımı bir durumun söz konusu olmayacağını ileri sürer[169].

> "Her ne olursa olsun bu iki ismi (iyi ve kötü) kuşatacak hiçbir şey yoktur. Ne iyi ne de kötü olan bir şey ya da ikisinin karışımı bir şey ne vardı ne de varolacak... Asli yayılma, gelişim (varlık haline gelme evrim) ikidir fazlası değil ve ayrıca iyinin kötüden kötünün iyiden gelmesi imkansızdır. Bu nedenle tam, bütün kötülüğün iyilikle dolu olan bir şeyden gelmesi imkânsızdır. Çünkü herhangi bir şey tam olarak dolu ise onda başkaca bir unsur için yer yoktur... Eğer kutsal olan, iyilik ve hikmette mükemmel ise kötülüğün ondan çık-

---

168 Şekiba, *Şikend, XVI.53-111*, ss. 195-201; West, *PT III, Sikand Gumanik Vigar, XVI.50-111*, ss. 246-250.

169 West, *PT III, Sikand.Gumanik Vigar, VIII.1-120*, ss. 152-161; Şekiba, *Şikend, VII.1-120*, ss. 67-81.

>ması imkânsız olduğu bilinir. Eğer kötülüğün/unsurların ondan çıkması mümkün olsa, o (iyi) mükemmel olmaz. Eğer mükemmel değilse, mutlak iyilik olarak ona tapınmak uygun değildir."[170]

Buradan da anlaşılacağı üzere Merdan Farrukh, düalizmin mutlak olduğunu kanıtlamaya çalışmakta ve iki unsur arasında birbirinden gelme yahut birbirine karışma bağlamında hiçbir ilişkinin olmayacağını ifade etmektedir. Aynı zamanda böylesi bir birlikteliği ve bunun sudur edeceği kaynağın varlığını imkânsız görerek Zurvan söylemini de olumsuzlayan bir imada bulunmaktadır. Bu açıdan Sasani düalitesinin İslam fetihleri sonrasında da hâlâ aktif bir şekilde savunulduğu anlaşılmaktadır.

Hâkim Mecusi düalist teolojisinin yanı sıra, içerik olarak İslam fetihleri öncesindeki Pehlevi edebiyatta söz konusu edilmeyen ve Mecusilik dışı mitle şekillendirilen Zurvan söyleminin ipuçlarına İslami dönem teologlarından Sirgan bölgesi Mobedi Zadspram'ın ifadelerinde rastlanabilir. İki unsura kaynaklık etme bağlamında Zaman kavramına vurgu yapan ifadelere yer veren Zadspram'ın *Vizidegah-i Zadspram*[171] metnine bakıldığında "Spenak Menok/Spenta Mainyu" ve

---

[170] West, *PT III, Sikand Gumanik Vigar, VIII.99-111*, ss. 159-160.

[171] "Zadspram'ın Seçkileri" anlamına gelen *Vizidegah-i Zadsparam* IX. yüzyıl Mecusi teoloğu Zadspram'a atfedilmektedir. Pars ve Kirman baş mobedi Menuçehr'in küçük kardeşi, Sirkan cemaatinin mobedi Zadspram'a (ö.881) yazdığı mektuplarda tarih vermesiyle, bu eserin IX. yüzyıla yazıldığı anlaşılmaktadır. Metin, bütün olayları kozmolojik ve eskatolojik argümanlarla yorumlarken astrolojiden yararlanma peşindedir. Eserdeki kimi pasajların anlaşılması astrolojiye dair derin bir vukufiyeti gerektirmektedir. *Bundahiş* metnindeki gibi yaratılış ve kozmolojiyle başlayan eser, eskatolojik sonu tasvir ederek sonlanmaktadır Zadspram'ın Seçkileri; *Pahlavi Texts* (Selection of Zadspram) (1897) arasında West tarafından ilk defa çevrilmiş ve daha sonra Anklesaria (1964) *Vichitakiha-i Zatsparam with Texts and Introduction* ünvanıyla, Gignoux-Tafazzoli (1993) *Anthologie de Zadsparam* adıyla Fransızca'ya ve Raşid Taki Muhassal (1987) *Vizidegah-i Zadspram* başlığıyla Farsça'ya tercüme etmiştir. M. Kanga, " Life and Letters of Manushchihr Goshnjam", *Professor Poure Davoud Memorial Volume no.11*, Bombay, The Iran League, 1951, ss. 194-196; Macuch, "Pahlavi Literature", s. 139; West, *PT V, Selection of Zadspram, XII- XXIV*, ss. 134-170; Muhassal, *Vizidegah-i Zadspram*, ss. 31-108; Tavadia, *Zeban ve Edebiyat-ı Pehlevi*, ss. 108-110, 115-119; West, *PT II, Epistle of Manuskihar I-III*, ss. 277-366.

"Ganay Menok/Angra Mainyu" kavramları Ohrmazd ve Ehrimen'le bir tutulmaktadır. Zadspram'da diğer Pehlevi Metinler de olduğu gibi kozmolojiden eskatolojiye doğru bir teolojik anlatımı önemsemektedir. Ona göre, başlangıçta iki unsur ve bunların arasında bir boşluk vardı. Ohrmazd Ehrimen'in farkındaydı ve onun savaş için geleceğini biliyordu. Bu nedenle Ohrmazd, bu saldırıların ebedi olmasını engellemek için zamana ihtiyaç duymuştu. Ohrmazd'dan ayrıymış gibi zaman kavramını ele alan Zadspram, "Ohrmazd Zamana rica etti kendisine yardım etmesi için" diyerek bir anlamda Zaman kavramını bu iki unsurun dışında bir durum olarak algılamaktadır. Dahası 'Zurvan'ın, Ohrmazd'ın yaratmasını harekette tutmaya ve Ehrimen'in yarattığını hareketsiz tutmaya gücü olduğunu ifade etmektedir[172].

Zadspram, belki de içinde yaşadığı dönemdeki teolojik tartışmalara yön vermek adına Zurvan unsuruna dayalı bir söylem geliştirmek istemiş olabilir. Zira geri kalan Pehlevi edebiyat içerisinde söz konusu edilmeyen tartışma, İslami dönemde sadece onun tarafından ileri sürülmüştür. Bu bağlamda kendisinden önce Mecusilik dışı Zurvan mitinde dünyanın dokuz bin yıllığına Ehrimen'e verilmesinden bahseden Eznik'in kaydına adeta atıfta bulunmaktadır. Zadspram Zurvan mitine uygun şekilde Zurvan'ın Ehrimen'e dokuz bin yıllığına dünyayı teslim ettiğini anlatırken, aslında Ehrimen'e cinsel arzu, şehvet yahut dini şüphe gibi anlamlara gelen "Āz" silahını verdiğini nakletmektedir[173]. Zadspram'ın bu kaydı aslında İslami dönemde Milel ve Nihal geleneği yazarlarınca zikredilen, Zurvan mitinin bir şekilde fetih sonrası Mecusiler arasında bilindiğine işaret etmektedir. Zadspram'ın da bu mitolojik öykülemeyi sınırlayarak sistemine eklemlediği anlaşılmaktadır.

Zadspram'ın bu çabası aynı zamanda Pehlevi edebiyat içerisinde iki unsurla ilişkilendirilen zaman kavramının sabit ve kesin bir konuma sahip olamayışının tezahürü mesabesindedir. Zira zaman mefhumu ile Ohrmazd arasındaki muğlak ilişkinin bu tartışmayı besleyen ana etkenlerden biri olduğu söylenebilir. Bunun yanı sıra İslami dönemde

---

[172] Muhassal, *Vizidegah-i Zadspram*, *I.1-33*, ss. 34-36.

[173] Muhassal, *Vizidegah-i Zadspram*, *XXXIV. 34-46*, ss. 95-97.

Ehli Kitap statüsünde sayılan Mecusilerin de bu konumu korumaya yönelik bir çabaları olarak görülebilir. Bütün bu ihtimal içeren durumlara karşın, Zurvan söyleminin güçlü bir teolojik söylem olarak Mecusiler arasında kabul gördüğü söylenemez. Dahası metin ölçeğinde de Zurvan için tanrısal bir vurgunun olmadığı anlaşılmaktadır.

Zamanın bölümlenmesinden eskatolojik sonda kötülüğün yok olması düşüncesine kadar, genel itibariyle bir söylem geliştirme peşinde olan Sasani teolojisi, Ohrmazd-Ehrimen ikilisini teolojinin merkezine koymaktadır. Bu yolla tanrısal âlemden maddi evrene değin bütün varlık kategorilerinde düalist bir algıyı savunmaya eğilimli olan bu edebiyat, maddi manevi olsun her durum veya varlığı bu düal bakış açısıyla değerlendirmektedir.

Ohrmazd-Ehrimen düalitesinde Ohrmazd'dan yana tavır takınan edebiyat, bu açıdan Ehrimen'i yok saymaya ve onun varlığının geçiciliğine vurgu yapmaya kendisini zorunlu hissetmektedir. Bu bağlamda Sasani teolojisi varolma durumlarını maddi ve manevi (menog-getig) olarak ikiye ayırarak, Ehrimen'in maddi bir yaratmaya sahip oluşunu imkânsız saymaktadır. Zira bu dünyadaki maddi varlıklar Ohrmazd'a aittir. Ancak aynı edebiyat, bazı vahşi ve zehirli hayvanları Ehrimen'e atfederek adeta kendi içerisinde çelişen bir görüntü vermektedir.

Evrenin başlagıcından sonuna kadar meydana gelen olayları öyküleyerek, bir zaman algısı oluşturan Pehlevi Metinler, bu zaman algısıyla teolojik problemlere, özellikle kötülüğün mevcudiyetine ve kökenine dair önerilerde bulunmaktadır. Bu mitolojik hikâyede Ehrimen'in güçsüzleştirilmesi için sınırlı bir zamanın ihdas edildiği zikredilmektedir. Bu noktada iki unsurun ezeliliği meselesi gündeme gelmektedir. Ancak metin Ehrimen'in ezeli olduğunu ifade etmekten kaçınmaktadır. Buna karşın Ohrmazd'ın Ehrimen'i hapsetmek için sınırlı bir zamana ihtiyaç duymasından söz etmesi, dolayısıyla Ehrimen'in bu sınırlı zamanın dışında varolduğunu göstermektedir.

Pehlevi edebiyatın çözüm bulmaya çalıştığı ancak bir neticeye ulaşamadığı en önemli mesele, kanaatimizce, başlangıçta ne olduğu ve kimlerin olduğu sorunsalıdır. Zira Zurvan tartışmasında da ele alı-

nan bu problemde, zaman ile bu iki unsur arasındaki ilişkinin mahiyeti tartışmanın özünü teşkil etmektedir. İki unsura dayalı bir kozmoloji ve eskatoloji öykülemesine karşın, bu iki unsur ile zaman arasındaki ilişki metinden metine değişiklik arz etmektedir. Zaman kavramı, bazen Ohrmazd'ın yardım isteğine yanıt verirken bazen de Ohrmazd'ın yaratma eyleminde kullandığı bir araç mesabesine indirgenmektedir. İşte bu noktada önem kazanan Zurvan söylemi, tartışmaya başka bir boyut katmaktadır. Zira Pehlevi edebiyatta Zurvan mefhumu kişileşen tanrısal bir figürden çok, Ohrmazd'la ilişkisi tam olarak çözülemeyen sınırsız zaman kavramıyla ilişkili bir durumu arz etmektedir. Buna karşın Mecusi olmayan gelenekten nakille gelen Zurvan miti ise tanrısal bir kimlikten açıkça söz ederek iki unsuru tek bir kökene bağlama kaygısını taşımaktadır. Bu kaygı Batılı yazarlarca güçlendirilmeye çalışılmakta ve onların Zurvan söyleminin Sasani teolojisinde etkin bir durum olduğunu kanıtlama çabasına girmelerine yol açmaktadır.

Mecusi geleneği içerisinde Müslüman yazarların da naklettiği gibi, farklı dini grupların varlığı söz konusudur. Fakat Zurvan mitini savunarak Sasani hâkim düalist algısına karşı duran güçlü bir hareketin olduğunun iddia edilmesi oldukça şüphelidir. Zira Pehlevi Metinler, savundukları öğretiye muhalefet eden düşüncelerden bahsederek bunları eleştirmiştir. Pehlevi külliyat Zurvan için ise böylesi bir çabaya girişmemektedir. Sadece bir yerde Ohrmazd ile Ehrimen'in kardeş görülmesinin dindışı olduğunu vurgulamaktadır. Bu noktada dikkati çeken bir diğer husus ise Zurvan'ın Ohrmazd yahut diğer Yazatalar gibi ibadete ve kurban sunulmaya layık bir varlık olarak görülmemesidir. Bu ise tanrısal bir konuma sahip olmadığını ima ederken, zaman kavramı çerçevesinde ele alındığını göstermektedir.

Dördüncü Bölüm

I. Modern Dönem Monoteizm-Düalizm Tartışmaları

A. Modern Dönem Öncesi Mecusi Teolojisine Yaklaşım

Mecusi kutsal metin külliyatının kendi içerisinde bir bütünlük ar etmeyişi ve metinlerin teolojik dilinin tarihsel süreç içerisinde sürekli değişmesi, Mecusi tanrı algısındaki karmaşıklığın temel nedenidir. Batılı araştırıcılar kadar XX. yüzyıldan bu yana modern dünyayla tanışan İranlı ya da Parsi Mecusiler bu çok yönlü ve değişken teolojiden bir sistem çıkarma çabasında olmuşlardır. Fakat mutlak manada din dilindeki dönüşümü ve buna bağlı ilahiyatı yalnızca tektanrıcılık ve düalizm kalıpları içerisinde algılama zaafiyeti, Batılıların ve onlardan etkilenen Mecusilerin içine düştükleri çelişkiyi de açıklamaktadır. Bu noktada özellikle oryantalistlerin sadece Gatha'yı Mecusiliğin temel dini metni olarak kabul etmeleri etkili olmuştur. Hâlbuki Gatha'lardan Pehlevi Metinler'e süreklilik arz etmeyen ve tanrı algısında farklı yaklaşımları açıkça ortaya koyan bir teoloji söz konusudur. Bunun da ötesinde Gatha metinleri de tektanrıcılık veya düalizme matuf mutlak bir sistem önermemektedir. Bu durum ise Mecusiliği mutlak anlamda bu iki tasnif içerisinde anlamlandırmaya imkân tanımamaktadır.

Batılı merakın "ötekini" tanıma ve anlamlandırma çabası doğrultusunda, özellikle XX. yüzyılın başlarında dini geleneklere dair bir tasnifleme faaliyeti göze çarpmaktadır. Batılı araştırıcıların dinleri politeist, monoteist ve düalist gibi daha birçok yeni sıfatla sınıflandırmaya çalışması, dini geleneklerin yapılarının neyi ima ettiğinden çok, kendi zihin tasavvurlarında bu dinleri nereye yerleştirdikleri hususunu öne çıkarmaktadır. Başka bir ifadeyle, Batılı araştırıcıların ürettiği kavramsal çerçevelerin, Batılı olmayan ve tamamıyla başkaca dini-kültürel dinamikleri haiz geleneklere uygulanmasıyla söz konusu tanımlama işi tezahür etmektedir[1]. Bu açıdan Mecusi geleneği de XIX. yüzyılın ortalarından itibaren Batılı ilginin odağı haline gelmiştir. Bu süreçteki Batılı anlama ve anlamdırma girişimi, bizzat bu geleneğin müntesibi olan Parsileri de etkilemiş ve Batılı argümanların onlar tarafından da kullanılmasına yol açmıştır[2]. Mecusiliğin Batılı bir okumayla monoteist veya düalist bir algıyla yorumlanarak bu iki ölçüt çerçevesinde mevcut metinlerinin ele alınması, aslında metin ölçeğindeki teolojik değişimlerin ve bu iki kavramsal çerçeve dışına çıkan durumların görmezden gelindiğine işaret etmektedir.

Yukarıda üç teolojik dönem içerisinde ele almaya çalıştığımız gibi, Zerdüşt monist bir tanrıyı önermekle birlikte Gatha'daki başkaca ilahi varlıklara da yer vermemektedir. Örneğin zaman zaman Ahura Mazda'nın sıfatı, bazen yarattığı bir varlık bazen de insani durumlarla ilişkili görülen Ameşa kavramı da bu fiili durumu destekler mahiyettedir. Zerdüşt sonrası Avesta ilahiyatı ise, kadim gelenek içerisinde va-

---

1 Monoteizm ve benzeri kavramların oluşması ve belli bir mahiyeti içermesi özellikle XVIII. yüzyılda geliştirilmiştir. Bu kavramlar özellikle dinin kökeni ve insanlığın başlangıçta neye inandığı sorunsalına yönelik cevaplar çerçevesinde şekillenmiştir. Bu noktada monoteizmin öncelikle Yahudi bir kökenle geliştiği ve Zerdüşt'ün böylesi bir Yahudi monoteist düşüncenin etkisinde kaldığı ileri sürülmüştür. Bu tartışmayla ilgili olarak bkz. Pettazzoni, *Essays on the History of Religions*, (The Formation of Monotheism bölümü), ss. 1-10; A. Bausani, "Can Monotheism Be Taught? (Further Considerations on the Typology of Monotheism), *Numen*, Vol.10/3, 1963, ss. 167-184.

2 P. Kreyenbroek, *Living Zoroastrianism:Urban Parsis Speak about their Religon*, Curzon, Richmond, 2001, ss. 304-307.

rolmuş ve Zerdüşt tarafından görmezden gelinen yahut yok sayılan bir yığın tanrısal figürün kutsal metne dâhil olması sürecine şahitlik etmektedir. Ahura Mazda ile ilişkilendirilerek meşruluk kazandırılan bu varlıkların teolojik konumu, Avesta edebiyatının düalizm ile çok tanrıcılık arasında bir yerde algılanmasına yol açmaktadır. Son olarak, Avesta'nın yazıya geçirilme sürecinin sonlandığı Sasani dönemi, Mecusi ilahiyatın yeniden ele alınışına tanıklık etmektedir. Pehlevi Metinler olarak adlandırdığımız Avesta'nın yorumu Zend'i içeren Sasani dini edebiyatı ise iki unsura dayalı bir teoloji kurma peşindedir. Avesta ilahiyatının tanrısal figür olarak zikrettiği varlıkları meleksi konuma indirgeyen bu yorum geleneği, bir anlamda o ana kadar tam olarak çözümlenememiş teolojik problemlere bir son verme arzusundadır. Bu bağlamda kozmolojiden eskatolojiye Ohrmazd-Ehrimen olmak üzere iki unsura dayalı bir teoloji oluşturmayı hedef edinen Pehlevi Metinler, bu iki unsurun kökeni konusunda tatmin edici cevaplar sunmada yetersiz kalmaktadır. Haliyle Mecusiliği, tektanrıcılık ve düalizm çerçevesine hapsetmenin mevcut zihin karışıklığını gidermesi mümkün görünmemektedir.

XIX. yüzyılın ortalarından itibaren İngiliz sömürgesi haline gelen Hindistan'da, dini gelenekleri incelemek için gelen misyoner kökenli araştırıcıların, özellikle Parsilerin elindeki metinlere aşina olmaya başlaması, Parsi ruhban sınıfını da etkilemiştir. Mecusi kutsal metin edebiyatının ruhbanın elinden çıkması ve Batılı ilginin odağı olması, aynı zamanda Parsi din adamlarının İngilizce öğrenmelerine ve kendi edebiyatlarını tanıma ve anlamlandırmada Batılı bakış açısını kavramalarına da zemin hazırlamıştır. Bu Batı dilini öğrenen Parsiler modern dünyanın ve özellikle Hıristiyan temelli din algısının da etkisinde kalarak, kendi geleneklerini bu yeni durumun sağladığı din diliyle yeniden oluşturmaya çalışmışlardır. Bu çaba başta Gatha olmak üzere Pehlevi Metinler külliyatına değin mevcut metinlerin çevrilmesine ve din dilinin yeniden tesisine neden olmuştur[3]. Bu etkileşim, öncelikle Parsiler

---

[3] Metinlerin çevrilmesi noktasında Pehlevi Metinler başlığında tanıttığımız Sasani edebiyatının tercüme edildiği süreç buna örnek verilebilir.

arasında yeni bir ayrışmaya ve farklı bakış açılarının gelişmesine neden olmuştur. İranlı Mecusiler ise Parsi teolog ve ruhban sınıfının ürettiği edebiyatı öğrenme çabasında olup, son dönemlere kadar etkin bir rol üstlenememişlerdir. Mahyar Navabi, K. M. Jamasp-Asa, M. Tavousi'nin önderliğinde Mecusi kutsal metin edebiyatına dair ellerinde ne varsa, hepsini tıpkıbasım usulüyle 1975 yılında elli cildi aşkın olarak yayınlamaları, ilk önemli çaba olarak görülebilir[4].

İranlı ve Parsi modern Mecusilerin monoteizm-düalizm tartışmasında kullandığı argümanların hepsinin Gatha metni üzerinden gerçekleşmekte olduğu dikkati çekmektedir. Özellikle monoteizmi savunan Mecusiler, Gatha sonrasındaki metinleri, bilhassa Sasani yorum geleneğini görmezden gelmekte veya ana mecradan sapmış bir durum olarak tasvir etmekte yahut tektanrıcı söyleme uygun hale getirmektedirler. Bu yaklaşımın, Batılı araştırıcıların metinlerin tarihlendirilmesine yönelik dilbilimsel çalışmaları sonucunda, ulaştığı neticelere dayanması oldukça manidardır.

Bu teolojik monoteizm-düalizm tartışmasına karşın, Mecusi ahlak öğretisi daha açık bir şekilde insanı ve varlık âlemini düal yapı içerisinde ele almaktadır. İnsanın özgürce iyi ve kötü olmak üzere iki asli seçeneğe muhatap olduğu, Zerdüşt'ün Gathalar'ından, Avesta'ya ve yorum geleneğinin zirve yaptığı Pehlevi Metinler'e kadar genel kabul gören bir karakteristik arz etmektedir.

Yunan ve Latin yazarlardan sonra, Mecusi geleneği, özellikle Parsiler aracılığıyla Batı'nın ilgisine yeniden muhatap olmuştur. Anquetil Duperron'un 1771'de Mecusi kutsal metin külliyatını çevirmesinden önce Batı'da bu konuya dair önemli bir gelişmeden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Ancak Thomas Hyde'in 1700'de *Historia religionis veterum Persarum* adlı eserinde Zerdüşt'ten reformist ve filozof olarak söz etmesine yer verilebilir. Araştırıcılara göre Hyde, Zer-

---

[4] M. Navabi, K. M. Jamasp-Asa, M. Tavousi, ed., *Gencine-i Destnevisha-i Pehlu-i ve Pejuheşha-i İrani*, Şiraz, İntişarat-ı Müessese-i Asya-i Danişgah-i Pehluyi, (*The Pahlavi Codices and Iranian Researches*, Asia Institute of Pahlavi University,) 1975.

düşt'ü ve geleneğini Yahudi geleneğiyle ilişkili görmekte ve bu yolla monoteist karakterde algılamaktadır[5].

Duperron'un çeviri faaliyetinden sonra, özellikle İskoç misyoner John Wilson'un 1843'te Mecusiliği ele alması ve onu daha çok düalist bir karakterde sunması erken dönem çalışmalara örnek verilebilir. Burada Hıristiyan bir teolojiyle konuyu değerlendiren Wilson, örneğin Zerdüşt'ün hiç mucize göstermediğinden dolayı peygamber olamayacağını, Parsilerin asli günahı reddettiklerini ve Avesta'nın insani bir çabanın ürünü olduğunu zikretmektedir. Bu iddiasının yanı sıra karşılaştığı Dastur Edalji Sanjana'nın, iki dünyanın yaratıcısı ve eşiti olmayan bir varlık olarak tek tanrıyı önemseyen ifadelerine de yer vermektedir. Pehlevi Metinler'deki ilk varlıklara değinen Dastur Edalji Sanjana'nın nurla dolu olan bütün varlıkları önemsediklerine ve onların huzurunda ibadet ettiklerine dair ifadelerine yer veren Wilson, aynı zamanda dönemin Parsilerinin tanrı algısını da sunmaktadır[6]. Parsiler üzerine araştırma yapan Hinnells'e göre Wilson'un Mecusilik hakkındaki ağır eleştirileri ve 1829'da İngiliz hükümeti tarafından misyon amaçlı olarak gönderilmesinden sonra iki Parsi genci Hıristiyan yapması, Parsi cemaat içerisinde büyük yankı uyandırmıştır. Ancak Parsi ruhban sınıfının dil konusundaki yetersizliği Wilson'un iddialarına verilecek cevabın gecikmesine yol açmıştır[7].

---

5 A. H. Anquetil-Duperron, *Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre*, N.M. Tilliard, Paris, 1771; Thomas Hyde ve sonrasındaki Batılı bakış açılarının değerlendirilmesi konusunda bkz. G. Stroumsa, "Thomas Hyde and the Birth of Zoroastrian Studies", *JSAI*, vol. 26, 2002, ss. 220-225; C. Herrenschmidt, "Once upon a Time Zarathustra," *HA*, Vol.3, 1987, ss. 217-222.

6 J. Wilson, *The Parsi Religion as Contained in the Zand-Avasta, and Propounded and Defended by the Zoroastrians of India and Persia, Unfolded, Refuted, and Contrasted with Christianity*, Bombay, American Mission Press, 1843, ss. 106-179; J. Hinnells, "Postmodernism and the Study of Zoroastrianism", *Zoroastrian and Parsi Studies: Selected Works of J. Hinnells*, Aldershot, Ashgate, 2000, ss. 9-11.

7 J. Hinnells, "Contemporary Zoroastrian Philosophy", *Companion Encylopedia of Asian Philosophy*, ed., B. Carr-I. Mahalingam, New York, Routledge, 1997, ss. 62-63.

Wilson'un apolojetik söyleminden sonra protestan Martin Haug, Gathaların otantikliği ve bunların Zerdüşt dönemine dayandırılabileceği kanaatine ulaşmıştır. Haug'un 1862'deki filolojik çalışmaları sonucunda Zerdüşt'ün peygamber olarak monoteist bir dini gelenek kurduğuna dair fikirleri Parsileri etkilemiştir. Haug'un Gatha metinlerinin mevcut Avesta külliyatından ayrı olduğunu iddia etmesi ve dilbilimsel açıdan bu farklılığı kanıtlamasından sonra günümüze değin Batılı araştırıcılar tarafından bir önkabul haline gelen bu durum, Mecusi gelenek içerisinde de yankı bulmuş ve Gathalar Zerdüşt'ün kendi ilahileri olarak kabul görmüştür[8]. Modern dönemde Gatha dışındaki dini edebiyat, ikincil konuma indirgenmekte ve Gatha teolojisine uygunluğu mesabesinde ele alınmaktadır. Bu Batılı bakış açısının ve bu anlayışın Mecusiler üzerindeki etkisi, teolojik tartışmalar yoluyla açığa kavuşturulacaktır.

Modern dönemde Mecusiliğe dair monoteizm-düalizm tanımlamalarının ve bununla ilişkili tartışmaların hemen hepsinde Gatha'da geçen 'ezeli ikiz ruh' kavramı temel bir konuma sahiptir. Mecusiliğin tektanrıcı veya düalist karakterli olduğunu iddia eden herkes, öncelikle bu kavramsal çerçeveyi kendi algılayış tarzı içerisinde tanımlayarak yer vermektedir. Gatha'da Ahura Mazda'nın Spenta Mainyu'yu yaratmasından hareketle monoteist bir iddia peşinde olanlar, bu iki kavramı Ahura Mazda'nın yaratma ilkesi şeklinde yorumlamaktadır. Buna karşın düalizmi uygun görenler, birinci bölümde ele alındığı üzere başlangıçta ikiz ruhun yaratmaya kadir varlıklar olarak mevcut olduğunu kabul ederek, düalitenin Zerdüşt'e atfedilen Gatha'ya dayandığını ileri sürmektedir.

---

[8] Haug, *Essays on Sacred Language, Writings, and Religion of Parsis*, ss. 119-170; Hintze, "On the Literary of Older Avesta", ss. 39-45; Boyce, *Zoroastrians*, ss. 202-203; K. Mistree, *Zoroastrianism: an Ethnic Perspective*, Bombay, Good Impressions, 1982, s. 12; Mirza, *Outlines of Parsi History*, s. 291; Boyd-Kotwal, *A Guide to Zoroastrian Religion*, s. XXVI.

B. Batılı Araştırıcılara Göre Mecusiliğin Tanrı Algısı

1. Monoteist Anlayış

Batılı araştırıcıların Mecusi tanrı algısı konusunda daha somut veriler üzerinden fikir üretme faaliyeti kabaca Martin Haug'la başlatılabilir. Haug'un, Gatha metinlerini daha erkene tarihlendirmesi, aynı zamanda onun Zerdüşt'ün peygamberliğine atıfla monoteist bir tanrı algısının Gatha'da hâkim olduğunu savunmasını da açıklamaktadır. Haug, düalite fikrinin Mecusiliğe, Zerdüşt sonrasına atfedilen Avesta edebiyatı yoluyla girdiğini ileri sürmektedir. İkiz ruhun dünyayı anlamlandırma ilkeleri olarak Ahura Mazda'ya ait olduğunu, ancak sonradan bu ikiz ruhun yaratma eylemlerinden hareketle düaliteye bir kayışın olduğunu kabul etmektedir. Bunun yanı sıra Yeşt metinlerindeki tanrısal fügürlerin de Mecusi geleneğini politeizme kaydırdığını ima etmektedir. Zira Haug reformist olarak tanımladığı Zerdüşt'ün, Veda kökenli tanrısal figürleri daha alt konuma indirgediği ve Ahura Mazda kavramını tek tanrı haline getirdiğini ifade etmektedir[9]. Haug'un fikrini destekleyen Brown da Ahura Mazda'nın Gatha'da mutlak yaratıcı olduğunu iddia ederek Zerdüşt'ün monoteist karakterde olduğunu ileri sürmektedir. Zerdüşt sonrasındaki durumu ise Brown, Zerdüşt öncesindeki Veda edebiyatının etkisiyle açıklamakta ve Haug'un teorisine sıkça atıfta bulunmaktadır. İkiz ruh meselesinde de bu ikiz ruhun yaratıcı olmadığını; asıl yaratıcının Ahura Mazda olduğunu iddia etmesine rağmen ikiz ruhun ilahi eylemin iki yönünü temsil ettiğini düşünmektedir[10].

İlk Avesta gramerini Sanskritçe'den yararlanarak hazırlayan Hıristiyan misyoner A. V. William Jackson, Gatha metinlerinin peygamber olan Zerdüşt'ün ilahileri olduğunu ileri sürdükten sonra ikiz ruh meselesinde bir düalitenin söz konusu edilmesinin mümkün olduğunu kabul etmektedir. Fakat Ahura Mazda'nın dünyanın sonu geldiğinde

---

[9] Haug, *Essays on Sacred Language, Writings, and Religion of Parsis*, ss. 155-166, 175, 245-252, 258-262, 300-306.

[10] R. Brown, *Religion of Zoroaster Considered in Connection with Archaic Monotheism*, London 1899, ss. 12-15, 26-31.

üstün geleceğine yönelik kabulün monoteizme işaret ettiğini de ifade etmektedir[11].

Burada dikkati çeken husus, Batılı söylemin, Gatha dışındaki edebiyatı dindışı veya Zerdüşt'ün reformist tavrından bir sapma olarak görmesidir. Bu söylem hem o dönemin Parsi teologlarını etkilemiş hem günümüz Mecusilerinin büyük çoğunluğunun fikir birliği ettiği bir konu olmuştur. Köken olarak Mecusiliğin tektanrıcı bir mahiyete sahip olduğu fikri, XX. yüzyılın başlarındaki çalışmaların çoğunda yer almıştır. Burada birkaç örnek verilerek bu durum somutlaştırılacaktır.

Modern dönem Mecusi araştırmalarında özellikle erken dönemde Batılı araştırıcıların Mecusi geleneğini klasik Hıristiyan tanrı algısı çerçevesinde yorumlamasına karşın teolojinin bu yoruma pek de el vermediği sonraki çalışmalarda dile getirilmiştir. Buna neden olarak, Ahura Mazda ile Ehrimen ve Ameşa Spenta arasındaki ilişkinin mahiyeti sorusuna verilen Mecusi dini edebiyatının cevaplarının sorunu gidermede yetersiz kalışı gösterilmiştir[12]. Bununla birlikte modern süreçte birçok Batılının, Mecusiliği monoteizme yakın görme taraftarı olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Mecusi geleneğini tektanrıcı bir çerçevede ele alan kimi Batılı araştırıcılar, yukarıda zikredilen Gatha metnindeki ikiz ruh kavramının, iyi ve kötü arasındaki seçime müteallik bir mecaz olarak görme eğilimindedirler. Söz gelimi Zerdüştiliğin monoteist bir gelenek olduğunu savunan ve XX. yüzyılın başlarında Bombay'da Parsi cemaate ders veren Hıristiyan rahip Moulton'a göre iyi ve kötü düalitesinin varlığı mantıksal olarak söz konusudur. Zira iyiden bahsedildiğinde onun zıttı olarak kötünün bilkuvve var olması gerekmektedir. Buna göre Ahura Mazda ezeli ve iyi olarak varolduğu sürece bu iyinin zıttı olacak bir unsurun varlığı gereklidir. Ancak bu bilkuvve hal, zamanla eyleme dönüşür. Dolayısıyla tartışmanın temel argümanı olan Gatha'daki ikiz ruh mefhumunu me-

---

[11] Jackson, *Zoroastrian Studies*, ss. 29-35.

[12] P. Williams, "Later Zoroastrianism", *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*, ed. B. Carr-I. Mahalingam, Routledge, New York, 1997, s. 38.

caz olarak algılayan Moulton, bu iyi ve kötü ruhun varlığının iyi ve kötü kavramlarının mantıki varoluşlarına atıf olduğu kanaatindedir. Şeytanın ezeli olması, ancak onun mantık çerçevesinde iyinin olduğu yerde bilkuvve olması gerektiği halle sınırlıdır. Dolayısıyla Moulton, Ahura Mazda'nın mutlak tek ezeli olduğunu ve kötülüğün bilkuvve bu iyi hal sebebiyle varolduğunu düşünmektedir. Bu noktada Mecusi geleneğinin Zerdüşt'ten sonra bir bozulmayla ve kadim ilahi varlıkların dini edebiyata girmesiyle karşı karşıya kaldığına işaret etmektedir. Bu nedenle de Zerdüşt'ün Gatha'nın yazarı olduğunu ancak sonraki metinlerin, ruhban sınıfı tarafından eklendiğini düşünmektedir. Netice itibariyle Zerdüşt sonrasındaki gelişmeler, Zerdüşt'ün kurmaya çalıştığı teolojiyi altüst etmiş ve adeta bir karşı reform olarak tezahür etmiştir[13].

XX. yüzyılın başlarındaki teolojik tartışmalar yüzyılın ortalarından sonra yeniden canlanmıştır. Zaehner, Zerdüşt'ün monoteist olduğu, bu ikiz ruh meselesinin de doğru ve yanlış arasında bir seçime bağlı olarak geliştiği kanaatindedir. Ona göre Zerdüşt, kadim geleneğin ilahi varlıklarının ve özellikle Div'lerin elinden güçleri alarak yeni bir tasnif yapmıştır. Bu açıdan Gathalar kötü ruh'un, daha doğrusu Angra Mainyu'nun tanrının düali olmadığını desteklemektedir. Zira Zaehner, Zerdüşt öncesi süreçte Rigveda'daki "Asura-Deave" düalitesinin ve bundan neşet eden Div karakterli ilahi varlıkların kadim İndo-İran dini geleneğini şekillendirdiğini düşünmektedir. Zerdüşt'ün ise bu ulûhiyetleri yeniden tasnifleyerek Div'leri şeytanlara ve kötü ruhlara dönüştürdüğünü iddia etmektedir. Zaehner, Zerdüşt'ün kendisine has yeni bir dini gelenek getirdiğini ve onun Hz. Musa ve Hz. Muhammed gibi bir peygamber olduğunu ileri sürmektedir. Ancak taraftarlarının Zerdüşt'ü yeterince algılayamadığını ve ondan sonra dinden uzaklaştıklarını düşünmektedir[14]. Zira Gatha metinlerinde de

---

[13] J. H. Moulton, *The Teachings of Zarathustra*, Bombay, 1917, s. 20; J. H. Moulton, *The Treasures of Magi, A Study of Modern Zoroastrianism*, London, Oxford University Press, 1917, s. 27, J. H. Moulton, *Early Zoroastrianism*, ss. 116-124.

[14] Zaehner, *The Dawn*, ss. 37-39, 52, 170.

Zerdüşt'ün kötülükle savaştığı ve eski tanrıları değersizleştirdiği zikredilmektedir[15].

Kimi Batılı araştırıcının kabul ettiği monoteist söylem, Gatha'daki ikiz ruhu anlamlandırmada Gatha'da geçen "sen (Ahura Mazda) bu ruhun (Spenta Mainyu) erdemli babasısın..."[16] ifadesini kullanmaktadır. Zira bu ifadeden Ahura Mazda'yı ikiz ruhların üstünde ve onlardan ayrı bir varlık olarak konumlandırdığı savunulmaktadır. Örneğin Gnoli, ikiz ruhun adeta Ahura Mazda'nın metaforik iki çocuğu olduğunu kabul etmektedir. Fakat Ahura Mazda Spenta için ne ise, ikizi olan Angra Mainyu için de o olmalıdır. Dolayısıyla kötü ruhun da Ahura Mazda'dan çıkmış olması kaçınılmaz bir sonuç olarak ortadadır. Fakat kimi araştırıcılar, kötü ruhun yaratılış olarak kötü olmadığını, kendi seçimiyle yalanı ve kötülüğü seçtiğini ileri sürerek Ahura Mazda'nın kötüyü yaratmasının söz konusu olamayacağını düşünmektedir. Bu noktada Zaehner, kötülüğün son geldiğinde yok olmaya mahkûm olmak üzere, dünyevi düzen ve iyi kötü arasındaki savaşa dair plan için gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda Sasani teolojisindeki kozmolojik-eskatolojik zaman algısına yer vermektedir[17]. Donald Fox'a göre ikiz ruh meselesinde Ahura Mazda bu iki varlıktan ayrı olarak vardır ve onları çocukları olarak var eden ve onlara iyi kötü arasında seçim yaptıran üst ilahi varlıktır. Buna göre Spenta Mainyu ile Ahura Mazda arasında düalist teoride olduğu gibi bir birliktelik ve aynilik söz konusu değildir. O iyinin hâkim gelmesini arzuladığı için eskatolojik son bu şekilde gerçekleşecektir. Ahura Mazda sadece potansiyel olarak kötülüğü yaratmış ve kötülüğün eyleme dönüştürülmesini seçime bırakmıştır[18]. Kanaatimizce, kötülüğün varlığını seçime bağla-

---

[15] YG. 32.01-02; 44.12; P. O. Skjærvø, "Zarathustra: First Poet-Sacrificer," *Paitimana: Essays in Iranian, Indian, and Indo-European Studies in Honor of Hanns-Peter Schmidt*, ed. S. Adhami, Costa Mesa, Mazda Publishers, 2003, ss. 161-164.

[16] YG. 47.03.

[17] Zaehner, *The Dawn*, s. 51, 179; Zaehner, *Zurvan*, ss. 118-121, 312-320; Gnoli, *Zoroaster's Time and Homeland*, ss. 181-184; YG. 44.03-05.

[18] D. Fox, "Darkness and Light: The Zoroastrian View", *JAAR*, Vol. 35/2, 1967, ss. 132-133, 137.

yarak Ahura Mazda'yı dolaysız olarak kötülüğün kaynağı olmaktan kurtarma çabasına rağmen, seçimi yaratanın veya bu iki ruha seçim hakkını veren gücün de Ahura Mazda olması, dolaylı olarak kötülüğün bu monoteist tanrı algısından sudur ettiğini ortaya koymaktadır. Bunun yanı sıra, burada potansiyel kötülüğün yaratılması da onu var edenin zaten ona sahip olduğunu doğrulamaktadır.

Kimi araştırıcılar, Gatha'da sözü edilen teolojik çerçevenin sonraki edebiyat tarafından bozulduğu, kadim geleneğin figürleri tarafından yeniden düzenlendiği kanaatindedirler. Bu bağlamda Zerdüşt'ün tanrı algısını tekleştirmeye çalıştığını, fakat Gatha sonrasında politeist söylemin yeniden dine dâhil olduğunu ileri sürmektedir. Ahura Mazda ile Spenta Mainyu arasında öngörülen birlikteliğin ise Gatha sonrası metinlerde işlendiği ve düalizmin bu bağlamda ileri sürüldüğü kabul edilmektedir[19].

Duchesne-Guillemin, Vedik bir geçmişe dayandırdığı "Asura" ve "Daeva" ayrımının Zerdüşt'te de bazı değişikliklerle devam ettiği düşüncesindedir. Divlerin ilahiliklerinin Ahura Mazda'dan daha aşağı bir konuma itildiğini ve Ahura Mazda'nın öncelendiğini ifade etmektedir. Teolojik bağlamda Ahura Mazda dışındaki kötü karakterli varlıkların şeytanlar seviyesinde mevcudiyetini kabul ederken, düalist söylemin daha çok ahlaki düzlemde Aşa-Drug ikilemiyle söz konusu edildiğini varsaymaktadır. Duchesne-Guillemin ise bu ikizlerin insan davranışlarıyla ilgili olduğu düşüncesindedir. Ona göre Zerdüşt, kendisinden önce de varolan bu iyi ve kötü arasındaki seçimi doğru algılamıştır. Bu durumun evrenselliğini anlayan Zerdüşt, bu iyi davranış, iyi düşünce ve iyi eylem modlarının zamanın başlangıcındaki prototiplerini tekrar etmiştir. İyi ve kötü ruh insan fiillerinin kategorize edilmesindeki mitik anlatı gibidir[20].

---

[19] Gershevitch, "Zoroaster's Own Contribution", ss. 13, 31-35; Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, ss. 8-14; Gnoli, *Zoroaster's Time and Homeland*, ss. 204-214; J. Duchesne-Guillemin, *The Western Response to Zoroaster*, Oxford, Oxford University Press, 1958, ss. 39-51.

[20] Duchesne-Guillemin, *Hymns*, ss. 14, 104-105; Duchesne-Guillemin, *Religion of Ancient Iran*, ss. 133-143.

Kötülüğün insanın fiillerinden ve seçimlerinden türemiş olması, insanın kötülüğün kaynağı olduğu ve insanı yaratan Ahura Mazda'nın da dolaylı olarak bu kötülüğü yarattığı sonucuna götürmektedir. Bu ise tamamıyla iyiyi yaratan Ahura Mazda için söz konusu olmamalıdır. Zira Gatha'ya bakıldığında bile kötü ve yanlış tanrılardan bahsedildiği görülmektedir. Bu varlıkların insanı mutluluk ve ölümsüzlükle kandırmaya çalıştığı ve kötü eylemleri işlemeye sevkettiği görülmektedir. Yine Gatha metinleri Angra Mainyu'nun kendisinden sudur eden varlıklara sahip olduğunu ifade etmektedir[21]. Avesta'nın Vendidad kitabının birinci bölümüne bakıldığında Ahura Mazda'nın onaltı ülke yarattığı ve bunun karşısında Angra Mainyu'nun da birçok felaket yarattığının nakledilmesi, kötülüğün sadece insanın seçimine bağlanamayacağına işaret etmektedir[22]. Ayrıca Pehlevi Metinler'de kötülük, Ahura Mazda'dan ayrı olarak söz konusu edilmekte, Ahura Mazda'nın kötülükle yapacağı savaşta kendi yararı için kendisine yardımcı olacak insanları yarattığına değinilmektedir[23]. Bu açıdan "yeryüzündeki doğal afetlerin, zararlı varlıkların ve benzeri kötü durumların kaynağı nedir?", "İnsanın yanlış tercihinden dolayı bu tür afetlerin oluşması mümkün müdür?" sorularına Vendidad metni Angra Mainyu'ya yaratma eylemini atfetmesiyle açıklık getirmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla insan zihni dışında kötülüğün dış âlemde bir varlığa sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Monoteizm algısını Gatha aracılığıyla ispatlamaya çalışan Batılı söylem, adeta Gatha sonrasındaki metinleri görmezden gelmeye gayret etmektedir. Monoteizmin Mecusi teolojinin özünü teşkil ettiğini ifade eden kimi araştırıcılar, bu bağlamda Ahura Mazda'nın her şeyin ya-

[21] İki ruhun karşıt varlıklarını yerleştirmeleri Y. 57.17; Ahura Mazda'nın yaratmasına karşı Angra Mainyu'nun karşıt yaratması VD. 1.1-21; "... Siz yanlış tanrılar ... kötü düşünce, şeytan ve gururun cinsinden olan siz hepiniz... Siz insanı mutluluk ve ölümsüzlükle aldattınız..." YG.32.03-05; ... Yalanın yaratıcısından sudur eden... YG. 51.10.

[22] Darmesteter, *Zend-Avesta I*, VD. I.1-21, ss. 1-10.

[23] West, *PT I, Bundahisn*, ss. 1-10; *PT III Sıkend Gumanik Vizar, VIII*, ss. 153-162.

ratıcısı olarak geceyi ve gündüzü, karanlığı ve aydınlığı yarattığı Gatha metnine dayanmaktadırlar.

> "Sana bunu soruyorum, bana hakikaten söyle ey Ahura, bu aydınlıkları ve karanlıkları hangi usta/zanaatkâr yarattı? Hangi sanatkâr uykuyu ve canlılığı/uyanıklığı yarattı? Kimin sayesinde şafak vakti var? İnanan kimseye görevini hatırlatmak (ibadet) için sabahı öğleni ve akşamı kim yarattı?, ... Böylece bu sorularla Mazda, ben senin bizzat kendi Spenta Mainyu'nla her şeyin yaratıcısı olduğunu kavramaya çabalıyorum."[24]

Bu pasajlardan hareket eden yazarlar, karanlığın Ahura Mazda tarafından yaratıldığını, dolayısıyla ikiz ruhtan kötü olanın da tek tanrının yarattığı bir varlık olduğu sonucuna varmaktadırlar. Bu iki pasajı kullanarak ikiz ruh meselesini açıklamaya ve monoteist söylemi şekillendirmeye çalışan araştırıcılar, yaratılış doktrinin düalist bir çerçevede işlenmediğini düşünmektedir. Örneğin Zaehner'e göre, Ahura Mazda, maddi ve manevi her şeyi yoktan yaratan yegâne tanrıdır[25]. Fakat bu monoteist söylem, ikiz ruh kavramının işlendiği pasajda ikisinin de hayat ve ölümü yaratmada etkili olduklarını görmezden gelerek, Ahura Mazda'yı her şeyin yaratıcısı addetmektedir. Ayrıca Spenta Mainyu'nun Ahura Mazda'nın yaratma eyleminde yer alması, onun ikizi olan Angra Mainyu'nun konumunu da muğlaklaştırmaktadır.

Gatha dışındaki metinleri reddetmeye mütemayil monoteist söylemin temsilcilerinden Zaehner, Sasani teolojisinin düalizmi öngörmesine karşın, Zurvan'ın ikiz ruha kaynaklık etmesi meselesini de öne sürerek monoteist algının bir şekilde devam ettiğini ima etme çabasındadır. Bu yolla Zerdüşt sonrası ilahiyatın çelişkili bir durum içerdiğini kanıtlamaya çalışırken tektanrıcı algının zaman zaman tezahür ederek varlığını sürdürdüğünü ispatlamak istemektedir. Zira Zurvan mitinde,

---

[24] YG. 44.05-07.

[25] YG. 43.01; Zaehner, *The Dawn*, ss. 51-52, 54-55; Gershevitch, "Zoroaster's Own Contribution", ss. 13-14; Fox, "Darkness and Light: The Zoroastrian View", ss. 131-132.

Ahura Mazda ve Angra Mainyu'nun Zurvan tanrısallığından sudur ettiği varsayılmaktadır. Dolayısıyla kötülük problemi de tek tanrıya bağlanmaktadır[26]. Modern Batılı ilginin Mecusi tanrı algısı hakkındaki söylemlerini örnekleyen İranolog Gignoux, Zerdüşt döneminde monoteizme meyyal bir tavrın söz konusu olduğunu, ancak Ameşa Spentaların varlığının katı tektanrıcılığı engellediği kanaatindedir[27].

Monoteist söylemin cevaplamakta sorun yaşadığı bir diğer husus ise Gatha'da Ahura Mazda dışında tanrısal figür olma durumları söz konusu edilen kavramların varlığıdır. En basitinden Gatha metinlerinde Ahura'nın eşleri yahut "Ahuralar" ifadesinin muğlaklığı Ahura Mazda dışındaki varlıkların da bir şekilde panteonda olduklarını düşündürmektedir. Bunun yanı sıra Ameşa Spenta'ların konumundaki belirsizlikler de Gatha metinlerinin katı şekilde tek tanrıcı bir söylemi temellendirmede yetersiz kaldığına işaret etmektedir. Öyle ki kimi zaman Ahura Mazda'nın çocukları olarak zikredilen bu unsurlar bazen de zat-sıfat ilişkisi içerisinde verilmektedir. Bunun da ötesinde Avesta edebiyatında Yesna ve Yeşt metinleri içerisinde tapınılmaya layık varlıklar olarak Yazata kavramı çerçevesinde kadim geleneğin unsurlarının zikredilmesi de monoteist iddianın Gatha sonrasına uzanamadığını göstermektedir[28].

2. Düalist Anlayış

XIX. yüzyılın ortalarında giderek yaygınlık kazanan Mecusilik araştırmalarında farklı yaklaşım tarzlarının gelişmesini sağlamıştır. Samuel Laing, dönemin Hıristiyan bakış açısıyla Mecusiliği yorumlarken, evrenin zıtlık üzerine kurulu olduğunu ve bilimsel çalışmaların da

---

[26] Zaehner, *Zurvan*, s. 71-72; Zaehner *The Dawn*, s. 207-208. Mitin geniş tanıtımı için bu çalışmadaki "Mecusilik Dışı Geleneklere Ait Kaynaklarda Zurvan" başlığına bakınız.

[27] P. Gignoux, "Monotheism and Polytheism in the Gathic Revelation?", *Irano-Judaica IV*, ed. S. Shaked, A. Netzer, Jerusalem, Yad Ben-Zvi Press, 1999, ss. 68-70.

[28] YG. 31.04; 43.12, 45.04, 47.02; YT. 6.01, 8.50; Bu konuda çalışmamızın ikinci bölümündeki 'Gatha'daki Diğer İlahi Varlıklar' ve üçüncü bölümündeki 'İlahi Varlıkların Yeniden Tanımlanması' başlıklarına bakılabilir.

bu kutupluluğu ispat ettiğini ifade etmektedir. Mecusilikte de, maddi ve manevi bütün durumlar ve varlıklar için bu karşıtlığın geçerli olduğu ikili yasanın bir tarafında Ohrmazd'ı diğer yakasında Ehrimen'i varsaymaktadır. İlginç bir şekilde bu iki unsurun ötesinde başka bir varlığa imada bulunan Laing, Hıristiyan teolojisindeki Oğul İsa figürünü Spenta Mainyu'yla benzeştirmektedir[29].

XX. yüzyılın ikinci yarısının başlarında düalizmin Mecusilik için temel algı olduğunu ileri süren Henning, Zerdüşt'ün zamanın başlamasından bu yana iyi ile kötü arasında mutlak bir savaşın olduğunu telkin ettiği düşüncesindedir. Zira ilk metinlerden itibaren insanların iki tercihle muhatap olduklarını ve doğru olanı seçmeleri gereğinin Zerdüşt tarafından telkin edildiğini düşünen Henning, bunun teolojik düalizmin bir neticesi olduğu kanaatindedir. Zira ona göre dünyanın yaratılmasında sadece Spenta Mainyu etkin değildir. Zerdüşt'ün de Gatha'da ifade ettiği gibi iki unsurun hayat ve ölümü yaratması gibi, mevcut kötülüğün, cansızlığın ve ölümün bir kökeni vardır ve bu ise Angra Mainyu'dur. Bu dünyada iyi ile kötü arasındaki savaşta insanın da iyinin tarafında olması gereğinin, bu ontolojik düalizmin etik yansıması olduğunu varsaymaktadır[30]. Henning'in bu fikirlerinin izlerine günümüze değin bu konuda araştırma yapan Batılıların çalışmalarında rastlanabilir.

1970'lerin ortalarından günümüze değin Mecusi çalışmalarında adından söz ettiren Mary Boyce, Batılı erken dönem Mecusi çalışmaları konusunda Haug'un monoteist algısının sadece Gatha ölçeğinde şekillendirildiğini zikrederek eleştirmektedir. İranlı Mecusilerle yaşayarak geleneği tanımaya çalışan Boyce, bu Batılı yaklaşımın Gatha dışındaki bütün edebiyatı yok saymasına karşı çıkmakta, Mecusiliği sadece Gatha metnilerinin oluşturmadığını savunmaktadır. Haug ile başlayan ve Gatha ölçeğinde Zerdüşt'ü monoteist olarak zikreden Batılı algının, geçmişten gelen ve yaşayan dini geleneği

---

[29] S. Laing, *A modern Zoroastrian*, London, Chapman&Hall, 1892, ss. 1-21, 202-205

[30] Naini, *Seneviyyan*, ss. 170-173; Henning, *Zoroaster*, ss. 45-47.

yok saydığını, bunun nedeninin ise Mecusiliği Hıristiyanlığın habercisi sayma kaygısından kaynaklandığını düşünmektedir. Dolayısıyla kutsal metin ölçeğinde gerçekleşen Batılı söylemin yaşayan geleneği de göz önünde bulundurmasının daha anlamlı sonuçlara ulaştıracığını kabul etmektedir[31]. Bu bağlamda gündelik hayattaki dini uygulamaların, özellikle temizlik ilkelerinin kötülükle savaşmak adına ne kadar sıkı uygulandığını zikretmektedir. Metin ölçeğindeki filolojik tanımlamaların, Zerdüşt'ün reformunun parçası olan gündelik yaşamı şekillendiren ilkelerini gözardı ettiği kanaatindedir[32]. Fakat Boyce, Zerdüşt öncesi dini geleneği Veda edebiyatıyla yakın ilişki içerisinde görerek, kavramsal çerçevesinin Zerdüşt tarafından yeniden ancak Veda edebiyatı tabanıyla yerleştirildiğini düşünmektedir. Dolayısıyla Zerdüşt'ün Veda edebiyatını yeniden İran ölçeğinde düzenlemeye çalıştığını ima etmektedir[33].

Boyce, teolojinin anlaşılması için bütün metinlerin ve geleneğin göz önünde bulundurulmasını istemektedir. Ameşaların Ahura Mazda'dan sudur eden varlıklar bağlamında bir aile oluşturduğunu ve Mazda'nın baba metaforu çerçevesinde ele alındığını öngörmektedir. Bu ilişkinin Zerdüşt'ün tebliğde bulunduğu topluluk için yeni bir şey olmadığını, Veda edebiyatındaki örneklerle açıklama gayretindedir. Yedili grup (Heptad) olarak tasvir ettiği bu yapının Gatha kökenli olduğunu öne sürmektedir. Bu bağlamda yaratma eyleminde bu varlıkların da etkili olduğuna inanan Boyce, monoteist söyleme karşı çıkmaktadır. Mecusi teolojiyi Veda edebiyatı yoluyla anlamlandırmaya devam eden Boyce, Zerdüşt'ün reformist olarak sadece Ahura Mazda'ya ve onun yaratıkları olan varlıklara tapınmayı getirdiğini vurgulamaktadır. Bu açıdan Ahura Mazda'nın yanında Ameşa Spentalara ve diğer alt sevi-

---

31 M. Boyce, "The Countiunity of the Zoroastrian Quest", *Man's Religious Quest: A Reader*, ed., W. Foy, London, 1988, ss. 604, 613.

32 Boyce, *Persian Stronghold of Zoroastrianism*, ss. 53-65.

33 M. Boyce, "The Origins of Zoroastrian Philosophy", *Companion Encylopedia of Asian Philosophy*, ed., B. Carr-I. Mahalingam, New York, Routledge, 1997, ss. 5-7; M. Boyce, 'Great Vayu and greater Varuna', *BAI*, Vol. 7, 1993, ss. 35–40; Boyce, "Apam Napat", ss. 148-150.

yedeki Yazatalara da yakaran Zerdüşt'ün buradaki amacının, kötülüğe karşı çıkmak olduğunu iddia etmektedir. Bu çatışma halinin de düalite fikrini desteklediğini düşünmektedir[34].

Batılı monoteist söylemin ikiz ruhu Ahura Mazda'dan sudur eden varlıklar olduğuna dair iddiasının gelenekte bir karşılığının olmadığını ileri süren Boyce, bunun düalizme karşı olan Hıristiyan araştırıcıların özellikle Hyde ve Haug'un temelini attığı bir teori olduğuna işaret etmektedir. Gatha metinlerini önceleyen ve sonrasındaki metinleri Zerdüşt'ün öğretisinden bir sapma olarak algılayan Batılı söylem, yaşayan Mecusilerin, özellikle Parsilerin kendi dinleri hakkında doğru bilgiye sahip olmadığı iddiasındadır. Ahura Mazda'nın kutsal ruhu olan Spenta Mainyu kavramını ve iyi varlıkların mevcudiyetinin aksini mantıksal olarak gerektirdiğini düşünmektedir. Dolayısıyla Ohrmazd ve Ehrimen olarak birbirine karşıt iki gücün varlığının gelenek tarafından da kabul edildiğini savunan Boyce, Mecusi geleneğinin monoteizmden çok düalist bir yapı arz etttiğini ima etmektedir. Bu karşıtlık halinin Ahura Mazda'nın Aşa'yı seçmesi ve Angra Mainyu'nun yalanı, kötülüğü seçmesiyle varlık âleminin oluşum sürecinde de hâkim olduğuna telmihte bulunmaktadır. Aynı zamanda yaratma eyleminde fiziksel olmasa da Angra Mainyu'nun yaratma kabiliyetine sahip olduğunu kabul etmektedir[35]. Fakat Boyce ilginç bir şekilde, bazı yerlerde Zerdüşt'ün tek tanrıyı telkin ettiğini dile getirmektedir. Ancak yukarıda da görüldüğü üzere ikiz ruh meselesini yorumlarken de Spenta Mainyu ile Ahura Mazda'yı bir saymakta ve yaratma fiilini Angra Mainyu için de uygun görerek düalist bir yaklaşım sergilemektedir. Dolayısıyla mutlak manada Zerdüşt'ü monoteist addetmenin imkânı ortadan kalkmaktadır. Aslında Boyce ve onun gibi düşünen araştırıcılar, Gatha metinlerini sonraki dini edebiyattaki gelişmeler ışığında yorumlamaktadır. Boyce'a göre, Zerdüşt sonrası literatürün kadim geleneği içer-

---

[34] Boyce, "The Origins of Zoroastrian Philosophy", ss. 8-15; Boyce, *A History of Zoroastrianism*, vol. I, ss. 195-196, 205-207, 257.

[35] Boyce, *Zoroastrians*, s. 195; Boyce, "The Origins of Zoroastrian Philosophy", ss. 15-17

mesi ve onu yeniden ele alması, aslında Zerdüşt'ün dini bir reform peşinde olduğunu ortaya koymaktadır[36].

Batılı araştırıcılardan Schwartz, Gatha metinlerinde Ahura Mazda'nın kızı olarak zikredilen Armaiti kavramının (YG. 45.03, 43.06), İndo-İran dini geleneğinden gelen bir tanrısal figür olduğunu ileri sürerek monoteist iddiayı reddetmektedir. Bununla birlikte Zerdüşt'ün Div kategorisindeki eski tanrılara tapınmayı kaldırdığını ifade ederken, iki unsura tapınmaya dayalı bir düalizmi olumsuzlamaktadır. İkiz ruha, düalist bir bakış açısının tezahürü olarak bakan Schwartz, Spenta Mainyu'yu, Ahura Mazda'nın 'kutsal ruhu' olarak sayarken, kötü ruhun Ahura Mazda'dan kaynaklanmasının zorunlu olmadığını savunmaktadır[37]. Schwartz'ın bu tutumu aslında Batılı modern algının kendi düşüncesine uygun bir teoloji tanımlamasına gittiğini göstermektedir. İkiz ruh tanımını tamamen değiştiren ve Hıristiyan teolojisine yakın kutsal tanımlamasıyla Ahura Mazda-Spenta Mainyu ilişkisini açıklamaya çalışmaktadır.

Güncel Mecusilik araştırmalarında adından söz ettiren Stausberg, Zerdüşt'ün maddi ve manevi düşmanlara üstün gelecek güçlere yakarmasından hareketle (YG.28.06), düalizmin Gatha temelli olduğuna temas etmektedir. Burada aslında Boyce'un ve onun gibi düşünen araştırıcıların başlangıçta ikiz ruh arasında gerçekleşen ve hâlâ devam eden yaratma ve karşı yaratma çerçevesinde gelişen kozmik savaş algısına dayanan teolojik bir düalitenin sürdüğüne vurgu yapılmaktadır[38].

Genel itibariyle Mecusilik için düalizm iddiasını dillendiren araştırıcıların, bu üst söylem içerisinde birbirinden farklı yaklaşımları göze çarpmaktadır. Bu bağlamda Pehlevi Metinler'in ortaya koymaya çalıştığı düalizmi önemseyen Shaked, ikiz ruh arasındaki eşitlik ve eskato-

---

[36] Boyce, *A History of Zoroastrianism*, vol.II, s. 157, 187, 195, 225; Boyce, *Zoroastrianism*, ss. 70-71; Boyce, *Zoroastrians*, ss. 19-21; Boyce, "The Countiunity of Zoroastrian Quest", s. 609; Boyce, *A History of Zoroastrianism*, vol.I, ss. 192-193, 201.

[37] M. Schwartz, "Revelations, Theology, and Poetics in the Gathas," *BAI*, vol. 14, 2000, ss. 13-16.

[38] Stausberg, *Zarathustra*, ss.17-18; Clark, *Zoroastrianism*, ss. 83-85.

lojik eşitsizlik ikilemini çözmeye çalışmaktadır. Shaked, Pehlevi Metinler'in varlık tanımlaması ve tasnifini kullanarak düalizm fikrini temellendirmeye çalışmaktadır. Buna göre ikiz ruh ezelde varolmalarına karşın, Ahura Mazda hem ruhani/*menog* hem de dünyevi/*getig* varlıkları yaratmaya kadir iken, Angra Mainyu *menog* varlıkları yaratırken, fiziksel varlıkları yaratmaya kadir değildir. Bu nedenle Ehrimen *getig* yaratıklara sahip değildir[39]. Bu açıdan Yazataların aksine, Divler ve diğer kötü güçler için sürekli bir varlık kategorisinin öngörülmeyişi, bu ikili yaratma tasnifiyle ilişkilendirilebilir. Ancak kötülüğün yahut Ehrimen'in kaynağı meselesinde Shaked, suskun kalmaktadır.

Shaked ve Boyce'un Angra Mainyu'nun *getig* varlıkları yaratmaya muktedir olmadığını iddia etmelerine rağmen birçok Avesta metninde- *menog* ve *getig* ayrımı olmaksızın- Angra Mainyu'nun maddi ve manevi yaratıcılığı söz konusu edilmektedir. Bundan dolayı da Avesta metinleri yerine Pehlevi Metinler'i kendi iddialarına dayanak yapmayı yeğlemektedirler. Bu noktada yukarıdaki bölümlerde geçen "Angra Mainyu" ve "Ehrimen" başlıklarında detaylı bir değerlendirme yapıldığından burada kavram mülahazalarına yer verilmeyecektir. Ancak aşağıda verilen Avesta metinleri, Angra Mainyu'nun yaratma eylemini açıkça ortaya koymaktadır.

> "... Zerdüşt, kötülüğün faili Angra Mainyu! Div yaratıklarını mahvedeceğim... Yine hilekar ve kötü dünyanın yaratıcısı Angra Mainyu ona (Zerdüşt'e) şöyle dedi: Ey kutsal Zerdüşt, yaratıklarını yok etme!..."[40], "Bana nza göster ki, ... Angra Mainyu'nun yaratıklarını mahvedebileyim..."[41], "Benim adım Vayu ey kutsal Zerdüşt, benim adım Vayu, çünkü ben iyi ruhun yarattığı ve kötü ruhun yarattığı iki dünyayı kontrol ederim."[42]

---

[39] Jaafari-Dehagi, *Dadestan i Denig, (XXXVI, 51)*, s. 131; Shaked, "The Notions of Menog and Getig in the Pahlavi Texts and Their Relation to Eschatology", ss. 59-67, 70-73; Shaked, "Some Notes on Ahreman, Evil Spirit and His Creation", ss. 228-234.

[40] VD. 19.05-06.

[41] YT. 15.03.

[42] YT. 15.43.

Düalizmi savunan Parsi Dhalla dahi Angra Mainyu'nun maddi varlıkları olduğunu kabul etmekte ve Angra Mainyu'nun yaratıcılığına birçok Avesta örneği vermektedir[43]. Örneğin Yesna'da[44] ve Vendidad'da[45] Angra Mainyu'nun yaratma faaliyeti işlenmektedir. Buradaki fiziksel varlıkların yaratılması meselesi de, Angra Mainyu'nun Ahura Mazda'nın varlıklarını kullanarak yahut bozarak nasıl arızi varlıklar oluşturduğu sorusunun doğru cevaplanmasıyla alakalıdır. Avesta literatüründe Hrafstra[46] olarak bilinen varlıklar Angra Mainyu'ya ithaf edilirken "getig-menog" ayrımı söz konusu edilmemektedir. Dahası Angra Mainyu'ya bir şekilde atfedilen varlıkların maddi dünyaya verdikleri hasar ve yaptıkları etki de önemsenmeyecek derecede küçük değildir. Örneğin sağlıklı bir bedenin hastalanması o bedenin yaşamını yitirmesine dahi neden olabilir.

Batılı araştırıcılar arasında monoteizm ve düalizm dışında bu ikisi arasında bir uyum peşinde olanlardan da bahsedilebilir. Bu açıdan Mecusiliğin teolojisinde yeknesak bir algının olmasından öte, söz konusu duruma uygun bir yaklaşımın olduğu iddia edilmektedir. Haug'un monoteist söylemine karşın, Pehlevi Metinler'den başlıcalarını bir araya toplayarak *Sacred Book of East* serisi içerisinde çeviren E. West ise, Sasani teolojisinin tezahür ettiği Pehlevi edebiyatın Avesta'nın doğru şekilde anlaşılmasına hizmet ettiğini düşünmektedir. Bu neden-

---

43 Dhalla, *Zoroastrian Theology*, ss. 46-49, 157-159; Y.57.17; YT.13.76; 15.3, 43.

44 "O (Sraoşa) iki ruh yaratıklarını yerleştirdiklerinden/varlık verdiklerinden bu yana asla uyumadı. Ki onlar hayat veren ruh ve kötü ruh olandır... Y. 57.17.

45 "...Ben Ahura Mazda'nın yarattığı güzel ülkelerin ve toprakların ilki daitya kıyısındaki Ariryana Vaejah'tı. Bunun üzerine tamamiyle yıkım/ölüm olan Angra Mainyu geldi ve büyücülüğüyle nehrin kıyısında yılanı karşı varlık olarak yarattı ve kışı ve Divleri... VD. I. 2-4. Darmesteter, *Zend-Avesta I* (Vendidad), ss. 4-5; Sethna, *Vendidad*, s. 1.

46 Vendidad metninde Angra Mainyu'nun yarattığı varlık olan ve Hrafstra genel adını taşıyan şeytani varlıklar söz konusu edilmektedir. Gatha'da (YG.28.5) zikredilen Hrafstra terimi ve sonrasında sırf bu varlık sınıfını ortadan kaldırmak için icat edilen Hrafstraghna aleti, Angra Mainyu'nun maddi varlıklara da sahip olduğunu göstermektedir. Y.28.5, VD. 14.08,18.02, Darmesteter *Zend-Avesta I*, s. 168,189; Humbach, *Gathas, vol. I*, s. 118, Vol.II, s. 24; Herodotos, *Tarih*, *I.140*; De Jong, *Traditions of the Magi*, ss. 338-340.

le de monoteist veya düalist bir teolojiden çok Mecusi geleneğinde Ehrimen'in üstün tanrı Ohrmazd ile savaş halinde olduğu bir anlayışı sunduğunu kabul etmektedir. Bu noktada Ehrimen'in her şeye gücü yeten ve ebedi bir karakteristiğe sahip olmadığını, ancak kötü ruhları ve kötü karakterli varlıkları yaratmaya kadir olduğunu zikretmektedir. Bununla birlikte son geldiğinde Ehrimen ve yaratıklarının da sonunun geleceğini ifade etmektedir. Parsiler için düalist iddiasının da Müslümanlar ve Hıristiyanlar tarafından verildiğini zikretmektedir[47].

Mecusi teolojinin iki parçalı olduğu düşüncesinde olan Boyd ve Crosby'e göre Mecusilik teolojide kozmik düalist bir yapı arz ederken, eskatoloji de ise monoteizmi önemsemektedir. Dolayısıyla bu kombinasyon, Mecusilik için mutlak anlamda düalizmi ve monoteizmi varsaymayı engellemektedir. Zira ilahi son geldiğinde Ahura Mazda kötülüğe üstün gelen ve onu ortadan kaldıran varlık olarak yegâneliğini ilan etmektedir. Böylelikle Ahura Mazda'yı sadece eskatoloji geldiğinde tekleştirmektedir. Kendilerinden önce bu konuya dair iddiaları değerlendirerek Mecusi geleneğin tanrı algısını adeta bir süreç içerisinde değişken bir yapıyla tanımlayan bu iki araştırıcı, Pehlevi Metinler'in kozmoloji ve eskatoloji söylemini bu bağlam içerisinde ele almaktadır. Çünkü kozmolojik olarak düalist bir teolojinin varlığını ispata çalışırken Pehlevi Metinler'deki maddi-manevi yaratma ilkesine ve üçlü kozmik zaman algısına vurgu yapmaktadırlar. Bu sayede Ehrimen'in dünyaya saldırmasıyla başlayan karışık zamanın sonunda eskatoloji gereği Ohrmazd'ın yegâneleştiğini ileri sürmektedirler. Zira son geldiğinde Ehrimen, bu sınırlı zamanın içerisinde hapsedilecektir[48].

Boyd ve Crosby, kozmik düalitenin Avesta hatta Gatha'da yer aldığı ve bunun ikiz ruh kavramı çerçevesinde açıklandığı kanaatindedir. Buna göre aşağıda geçen Gatha metni kozmik düalitenin dayandığı temel noktalardan biridir.

---

47 West, *PT, I, (Introduction)*, ss. IX-XI, XXIII-XXIV, LXVI-LXXI; West, *PT.II, (Irtroduction)*, ss. XXIII-XXV.

48 J. W. Boyd; D. A. Crosby, "Is Zoroastrianism Dualistic or Monotheistic?", *JAAR*, Vol. 47/4, 1979, ss. 558, 575-577. West, *PT I, Bundahis, I.18-19, XXXIV.1-4*, ss. 7, 149; Anklesaria, *Greater Bundahisn, X.1-8*, ss. 100-103.

> "Ne düşüncelerimiz, ne öğretilerimiz, ne niyetlerimiz, ne tercihlerimiz, ne sözlerimizi ne eylemlerimiz, ne mefhumlanmız ve ne de ruhlanmız/özümüz uyum içindedir/ahenk içindedir/uyuşur."[49]

Spenta Mainyu kavramının Ahura Mazda olarak anlaşıldığını düşünen bu iki araştırıcı, Yasna'da geçen " ey Mazda, Spenta Mainyu olarak sığırı, bitkileri ve suları yarattın" (Y. 51.07) ifadesinden hareket etmektedirler. Dolayısıyla sonraki dönemde Spenta Mainyu'nun Ahura Mazda olarak Ehrimen'in karşısında düalitenin bir tarafı olarak Pehlevi Metinler'de yorumlandığını zikretmektedirler. Dolayısıyla bizzat Zerdüşt'ün bu durumu ifade etmek için ikiz ruh metaforunu kullandığı kaydedilmektedir[50]. Boyd ve Crosby'nin bu yorumu aslında ikiz ruh kavramsallaştırmasının Pehlevi Metinler yoluyla yeniden okuma çabasının tezahürü mesabesindedir. Gatha'da dahi bir şekilde bir yaratma eylemiyle muhatap olan ikiz ruhtan kötü olanı için bir köken addetme sorunu bu iki araştırıcı için de söz konusudur.

C. Modern Dönem Mecusilerinin Tanrı Anlayışı

1. Monoteizm'i Savunan Yaklaşım

Batılı araştırıcıların bakış açısının monoteizm-düalizm tartışmasına İranlılar'dan çok İngiliz sömürgesi altında bulunan Hindistan'daki Parsiler katılmışlardır. Zira Mecusi kutsal metin literatürüne dair Batılı ilk merak da bu işgal süreciyle eşzamanlı olarak başlamıştır. Bu süreçte Batılı söyleme karşın kendi düşüncelerini ifade eden Parsiler, oryantalist monoteizm-düalizm algısı üzerinden değerlendirme yapmışlardır. Bu ise Mecusiliği, Batılı kavramsal çerçeve içerisinde tanımlama girişiminin, Parsi çevrelerde nasıl yankı bulduğunu göstermektedir.

Mecusi geleneğinde bir reformu arzulayan Parsiler, temel hedefin Gatha'ya dönüş ve Gatha sonrasındaki dindışı gelişmelerin ayıklanarak Zerdüşt'ün dönemindeki dini yapılanmaya ulaşma olduğunu ifa-

---

[49] YG. 45.02; Gershevitch, "Approaches to Zoroaster's Gathas", s. 17; Insler, *Gathas*, ss. 74-75.

[50] Boyd; Crosby, "Is Zoroastrianism Dualistic or Monotheistic?", s. 582.

de etmektedir. Parsilerin 1851 yılında kurduğu *Rahnumae Mazdayasna Sabha* cemiyetinin temel hedefi de bu reformist çerçeveyi desteklemek olarak açıklanmıştır. Bu cemiyetten sonra kurulan ve Parsilerin Mecusi kutsal metin literatürünü ortaya çıkarma noktasında geleneğin yeniden çalışılmasına katkı sağlayan ve halen bu çabalara desteğini esirgemeyen *K. R. Cama Oriental Institute* 1916 yılında kurulmuştur. Bu enstitü adı geçen cemiyet gibi reform hedefini öncelemese de metinlerin tahkiki ve Mecusi araştırmaları için verdiği destekle bir anlamda reformcu kanada hizmet etmiştir[51].

Mecusi geleneğinde yapılacak reform faaliyetinin asli gayesinin, Zerdüşt'ün Gathaları çerçevesinde açıkça tanımlanmış bir monoteizmin şekillendirilmesi olduğu söylenebilir. Bu sayede Avesta edebiyatında ve Pehlevi Metinler'de tezahür eden farklı ilahiliklerin gerçekte Zerdüşt'le ilişkilendirilmesinin mümkün olmadığı sonucuna varılmak istenmektedir. Ancak Parsiler arasında Ahura Mazda'nın yegâneliği vurgusu dışında teolojik bir birliktelikten söz etmek mümkün değildir. İkiz ruh meselesi, kötülüğün Ahura Mazda ile ilişkisi ve Ameşa kavramına yaklaşım konusunda birbirinden oldukça farklı yaklaşımların olduğu görülmektedir. Örneğin erken modern dönemde Parsiler için bir ilmihal kitabı hazırlayan Erachi (1826-1900) Batılı söylemin etkisindeki reformist Parsilerle monoteizm konusunda aynı görüştedir. Ancak kötülüğe bir varlık atfetmekten öte onun insan davranışları çerçevesinde ele alınması gerektiğini savunmaktadır[52].

Pehlevi edebiyatın çözümlenmesinde ve tercüme edilmesinde büyük çaba harcayan ruhban sınıfının en üst yetkilisi olan Dastur Sanjana, Avesta edebiyatının da Gatha kadar önemli olduğunu vurgulayarak, Batılı söyleme yanıt vermektedir. Ancak tanrı algısı konusunda Ahura Mazda'nın yegâne tanrı olduğunu zikrederken, monoteist söylemin kötülüğü Ahura Mazda'ya bağlamasına karşı çıkarak, Angra

---

[51] *Second International Congress Proceedings*, Bombay, K. R. Cama Oriental Institute, 1996, ss. III-IV; Sidhwa, *Zoroastrianism*, ss. 122-123; Pangborn, *Zoroastrianism*, ss. 45-46.

[52] Boyd-Kotwal, *A Guide to Zoroastrian Religion*, ss. XXXI-XXXII.

Mainyu'nun insan zihninin ikili düşünme yetisinden kaynaklandığını varsaymaktadır[53]. Dolayısıyla kötülüğü insanın iradesiyle şekillenen bir yapıda zikrederek Ahura Mazda'nın sadece iyiyi yarattığı teorisinin altyapısını oluşturmaya çalışmaktadır. Aslında bu noktada Gatha sonrasındaki gelişmelerin Angra Mainyu için maddi yaratmayı öngördüğünü, Gatha ölçeğinde mecazi bir anlamın söz konusu edildiğini dile getirmektedir[54].

Benzer şekilde XX. yüzyılın başlarında Modi de Ahura Mazda'yı bütün kâinata varlık veren tanrı olarak görmektedir. Kötülük meselesinde Modi, kötülüğün kaynağı ve karakteristiği hakkında detaylı bir açıklamaya girmeksizin verdiği örneklerle kötülüğü insanın iradesine bağlamaktadır. Metalin kullanımını misal veren Modi, metalden yapılan aletin tarımsal faaliyet için faydalı, ancak bir silah olarak zararlı olduğunu ifade etmektedir[55]. Bu yolla da Ahura Mazda'nın yarattığı varlıkların tâbiatında kötülüğün bulunmadığını ima etmektedir. Reformist Parsilerden Bode ve Cama da, Ahura Mazda'nın her şeyin yaratıcısı olduğunu ileri sürerken, ikiz ruhu metaforik bir anlatımla insanın irade etmesiyle ilişkili görmektedir. Dolayısıyla Angra Mainyu'dan dış âlemde mevcut bir varlık olarak söz edilemeyeceğini ileri sürmektedir. Bu açıdan Angra Mainyu'nun dolayısıyla kötülüğün insanın irade etmeye başlamasıyla ortaya çıktığı ve insanın irade etmesiyle varolacağını savunmaktadır[56].

Bazı Parsi yazarlar da Moulton'un görüşlerine yakın ifadelerde bulunmuşlardır. Buna göre Gatha metinlerinde geçen "ikiz" ifadesi, insan doğasındaki iyilik ve kötülük koşullarına atıfla ilgili bir mecazdır.

---

53 P. Sanjana, *Zarathushtra and Zarathushtrianism in the Avesta*, Bombay, 1906, ss. 141-142; P. Sanjana, *The Parsi Book of Books: The Zand Avesta*, Bombay, 1924, ss. I-II, 167-169, 210.

54 P. Sanjana, vd., *Collected Works of the late Dastur Darab Peshotan Sanjana*, Bombay, British India Press, 1932, ss. 31-35.

55 Modi, J., *A Catechism of the Zoroastrian Religion*, Bombay, 1911, ss. 6-10, 34-35, 43-44.

56 Bode, Nanavutty, *Songs of Zarathustra*, ss. 49-50; D.J.D. Cama, *We Parsis, Our Prophet and Our Priests*, Bombay, 1966, s. 11.

İnsan zihninin iki tarafı olarak düşünülen "ikizler" bireyin ahlaki seçimleri ve eylemlerinden öte bir şey değildir. Sonraları yapılan kişileştirmeye karşın kötülük burada ezeli bir varlık değildir. İnsan tabiatının ve zihnin yanlış seçimidir. Dolayısıyla Angra Mainyu bu yanlış ve yalandan türemiştir[57].

Parsiler arasında yaptığı Gatha çevirisiyle bilinen Taraporewala, sadece tek bir üstün güç olduğunu ve onun da Ahura Mazda olduğunu ifade ederek, bu ismin hayatın ve yaratılışın efendisi anlamına geldiğini zikretmektedir. Mecusiliğin düalizmi öngörmediğini ikiz ruh meselesinde, Zerdüşt'ün bu dünyanın yaratılışında iki unsuru yani madde ve ruhu gördüğünü ifade etmektedir. Ameşaları Ahura Mazda'nın yönleri/sıfatları yahut büyük melekleri şeklinde algılayan Parsi teolog, altı Ameşanın tanrının eril ve dişil yönlerini temsil etme bağlamında ikiye taksim edildiğini ileri sürmektedir. Dahası Gatha'da geçen ve Ahura Mazda'nın yegâneliği konusunda tartışmaya konu olan 'Ahuralar' ifadesinin de bu bağlamda Ameşaları ima ettiğini varsaymaktadır[58]. Mecusi tanrı anlayışıyla ilgili tartışmanın nesnesi olan bütün durumları, bu tek en yüce tanrı konseptine eklemlediği anlaşılmaktadır.

Gelenek içerisinde reform yapılmasına karşı olan geleneksel öğretinin bütünüyle kabul edilmesinden yana tavır koyan Parsi Masani'ye göreyse Ahura Mazda evreni yaratan eşi ve dengi olmayan tek tanrıdır. Zaman ve mekânın dışındadır, iyi ve kötü arasındaki savaşın galibine karar veren odur. Kötülük onun kurduğu hayata zarar veremeyecektir[59]. İkiz ruh'un Ahura Mazda'dan sudur ettiğine dair Gatha'da bir dayanak olmadığını düşünen Masani, tartışmayı Ameşa Spentaların algılanışı meselesi üzerinden sürdürmektedir. Ona göre Ameşalar Spenta Mainyu da dâhil olmak üzere Ahura Mazda'nın sıfatları mesabesindedir. Dolayısıyla Ahura Mazda yegâne tanrıdır. Ancak Zerdüşt sonrası dönemde Ahura Mazda'dan ayrı olarak tapınılma-

---

[57] Bode, Nanavutty, *Songs of Zarathustra*, ss. 31-33, 110-114; S. Kanga, *A New Interpretation of the Spenta Mainyu of the Gathas*, ss. 17-36.

[58] Taraporewala, *Zoroastrian Philosophy*, ss. 3-5.

[59] Masani, *Religion of Good Life*, ss. 51-55; YG. 44.01-20.

sı gereken varlıklar haline getirilmişlerdir. Hâlbuki teolojinin kökeninde bu varlıklar Ahura Mazda'nın insanlar arasındaki eylemlerine yönelik verilmiş sıfatlardan öte bir şey değildir[60]. Masani, ikiz ruhun birbirine karşıt iki unsur olarak hem insanda hem de dünyada varolan bir durum olduğunu zikrederek kötülüğün iyilikten ayrı olarak var olduğunu kabul etmektedir. Ancak bu ikiz ruhun Ahura Mazda'dan çıktığını gösteren bir Gatha kaydının olmadığını da iddia etmektedir[61]. Buna karşın aynı yerde Spenta Mainyu'nun Zerdüşt tarafından Ahura Mazda'nın oğlu olarak tasavvur edildiğini naklederken, onun ikiz olan Angra Mainyu'nun kaynağı konusunda suskun kalmaktadır.

Son dönemlerde Dastur Mirza, Ahura Mazda'nın her şeyi bilen ve her şeyi yaratan yegâne güç olduğunu ifade ettikten sonra, Ameşaları Batılı çeviriyle 'kutsal ölümsüzler' olarak adlandırıp Ahura Mazda'nın yarattığı manevi varlıklar olarak görmektedir. Yazata kavramının da manevi âlemde Ameşalardan sonra gelen ulûhiyetler için kullanıldığını belirtmekte ve Ahura Mazda'nın bu ilahi varlıklardan oluşan grubun babası olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla yegâne tanrı tanımlamasının arkasında ona yardımcı olan yahut onun evreni yaratma ve yönetmesinde etkin olan varlıklar olarak ele alması, Hıristiyan teolojisindeki çoklukta birlik ilkesinden etkilendiğini göstermektedir. Bu ise başka dinin kavramlarıyla kendi dini düşüncesini anlamlandırma handikapına düşürmektedir. Muhafazakâr Parsiliğin temsilcisi sayılabilecek Mirza, Gatha dışındaki Mecusi edebiyatta zikredilen ve tapınılmaya layık varlıkların mevcudiyetini kabul etmektedir. İbadet esnasında dualarını Ahura Mazda dışındaki bu varlıklara yönelttiklerini ifade etmesi de, Ahura Mazda'nın adeta tanrısal bir âleme sahip olan bir varlık haline getirmektedir[62]. Bu durum Batılı Hıristiyan oryantalist aklın Mecusi kutsal metinlerini okuması sonucunda oluşturduğu algının Parsiler üzerinde ne denli bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir. Öyle ki baba fikri ve onun etrafındaki ulûhiyetler şeklinde tem-

---

60 Masani, *Religion of Good Life*, ss. 70-71.

61 Masani, *Religion of Good Life*, ss. 97-100

62 Mirza, *Outlines of Parsi History*, ss. 376-384.

sil edilen ve zaman zaman teslisle özdeşleştirilmeye çalışılan bu teolojik okuma biçimi, günümüze değin etkisini Mecusiler üzerinde hissettirmektedir.

Günümüzde Parsilerin monoteist eğilime yöneldikleri ileri sürülebilir. Önde gelen birçok Parsiyle mülakat yapan P. Kreyenbroek, çoğu Parsinin düalizm fikrini kabul etmediğini zikretmektedir. Ehrimen ve Divlerin gerçekliklerine inanmadıkları kanaatine ulaşan Kreyenbroek, bazı muhafazakârların kötülüğü somutlaştırdıklarını nakletmektedir. Dahası dünyadaki düalist durumun, hayatın gerekliliği ve iyinin kıymetinin anlaşılması açısından gerekli olduğu düşüncesindedir. Parsilerin Ehrimen ve varlıklarına maddi bir kimlik addetmeden onların sadece insan zihni çerçevesinde varolduklarına inanmaya meyilli olduklarını aktarmaktadır[63].

Günümüz Parsilerinden Pangborn, Ahura Mazda'nın yegâne tanrı oluşunun Zerdüşt tarafından algılanmasına karşın, bu monoteist durumu içerisinde ona tâbi bir varlık kategorisinin olmasını, nitelikli bir monoteizm olarak algılamaktadır. Kötülüğün insan zihni dışında da varolduğuna ve bizzat Zerdüşt'ün Div tapıcılarından bahsetmesini delil göstermesi, Angra Mainyu'nun dış âlemde bir kimliğe sahip olduğuna işaret etmektedir[64]. Gatha ölçeğindeki bu tek unsura meyyal tavrın, sonraki Avesta edebiyatında politeizme kaydığını ve Ahura Mazda'nın dışında alt ilahi varlıkların ve Yazataların ortaya çıktığını ifade etmektedir. Dolayısıyla Zerdüşt'ün öğretisinden uzaklaşıldığını ve Sasani teolojisinin düalist bir karaktere yöneldiğini öngörmektedir[65].

Son dönemin Parsi teologlarından Khojeste Mistree, monoteist söylemi tamamıyla kabul etmek yerine henoteizme yatkın bir algının Mecusilik için sözkonusu edilebileceğini düşünmektedir. Ona göre

---

[63] P. Kreyenbroek, *Living Zoroastrianism*, ss. 298-300; P. Kreyenbroek, "Theological Question in an Oral Tradition: the Case of Zoroastrianism", *Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder: Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike*, ed. R. Kratz -H. Spieckermann, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, s. 221.

[64] Pangborn, *Zoroastrianism*, s. 13-18

[65] Pangborn, *Zoroastrianism*, s. 19-27.

Ahura Mazda, her şeyi bilen ve hikmetin efendisi olsa da kadir-i mutlak bir tanrı anlayışını ima etmemektedir. Zira Ahura Mazda, kendisine yaratılış eyleminde ve bundan neşet eden mevcudiyetin sürdürülmesinde Ameşa Spentaların yardımına başvurmaktadır. Adeta Ahura Mazda'nın yardımcıları olan bu tanrısal figürlerin varlığının, Mecusiliği tek tanrıya dayalı monoteizmden çok, tek tanrının yanı sıra ona tâbi olan diğer alt ilahi varlıkların söz konusu olduğu henoteist bir gelenek olarak tezahür etmesini sağladığı düşüncesindedir. Spenta Mainyu'yu Ahura Mazda'nın kutsal ruhu şeklinde algılayan Mistree, ikiz ruh tartışmasında Sasani teolojisinin önerdiği düalist kozmolojiyi benimsemekte ve Ehrimen'in varlığını "menog-getig" ayrımı noktasında geçici ve manevi olarak kabul etmektedir. Aslında Mistree'nin kadir-i mutlak bir tanrı figüründen kaçınmasının gerekçelerinden biri de Ehrimen ve kötülüğün bu dünya üzerinde etkili olmasıdır. Ölüm örneğini veren Mistree, bu eylemin Ahura Mazda kaynaklı olamayacağını dolayısıyla Ehrimen'in ölümün kaynağı olduğunu vurgulamaktadır. Bu noktada erken İslami dönemde yaşayan önemli Mecusi teologlarından Merdan Farrukh'un iyiden kötünün sudur etmeyeceği ve bu nedenle de Ohrmazd'ın mutlak iyi olduğu savına da yer vermektedir. Bu açıdan ikiz ruhun yaratma eylemlerinin sadece insani tercihler noktasında algılanmasına karşı çıkmakta ve Ehrimen'e bir yaratma fiilini atfetmektedir[66]. Böylelikle Mistree, Ehrimen'in gerçekte bir varlığa sahip olmadığını, ancak Pehlevi teolojide olduğu gibi geçici olarak varolduğunu kabul etmektedir. Kötülüğün tek tanrının dışında söz konusu olması nedeniyle de Ahura Mazda'yı her şeye gücü yeten olarak tanımlamamaktadır. Ahura Mazda'yı kadir-i mutlak bir tanrı olmasa da, Ehrimen'le aynı noktada olduğu anlamının çıkarılmasını uygun görmez[67].

Mistree, Ameşa Spenta'ların dünyada Ahura Mazda'nın yarattığı ilk yedi varlığın koruyucuları ve sürdürücüleri olmasından söz etmektedir. Bunun yanı sıra, bu varlıkların manevi olarak temsil ettikleri hik-

---

[66] K. Mistree, F. Shahzadi, *The Zarathushti Religion, A Basic Text*, California, Federation of Zoroastrian Associations of North America (FEZANA), 1998, ss. 7-11. YG. 28.09, 45.06

[67] Mistree, *Zoroastrianism: An Ethnic Perspective*, ss. 28-29.

met, doğruluk, güç, mükemmellik ve ölümsüzlük gibi durumların da Zerdüşt'ün takipçisi olan kimsenin gündelik yaşamında elde etmesi gereken ilkeler olduğunu belirtmektedir. Ameşaların isimlerinin günlere ve aylara verilmesi de, Ahura Mazda'nın yardımcılarının insan yaşamındaki önemini göstermektedir[68].

Mistree'nin soru-cevap tarzında hazırladığı çalışmasına bir ek yazarak tartışmaya katılan Parsi din adamı Ervad Jal Birdy ise Ahura Mazda'nın yegâne tanrı ve her şeyin yaratıcısı olduğunu ileri sürmektedir. Hayatın ve ölümün atfedildiği ikiz ruhun varlığına, Ahura Mazda'nın geniş ölçekli insan yaşamına dair koyduğu planın parçaları olarak bakmaktadır. Ona göre Ahura Mazda, insanları iyi ve kötü arasında bir seçim hürriyeti sağlama adına böylesi bir yaratma faaliyetine girişmiştir. Ahura Mazda ile Spenta Mainyu ilişkisinin özellikle İslam ve Hıristiyanlığın baskısı ve etkisinin görüldüğü Pehlevi Metinler aracılığıyla yanlış bir kavramsallaştırmaya maruz kaldığını düşünmektedir. Buna Ehrimen'in karşısındaki gücün Spenta Mainyu'yla aynı kabul edilen Ohrmazd olarak tanımlandığını örnek vermektedir. Mistree'nin aksine, Ahura Mazda'nın hem her şeyi bilen, hem de kadir-i mutlak bir tanrı olduğunu savunmaktadır. Zira her şeyi bilen olarak kendi eksikliğinin farkında olan ve mutlak güç sahibi olmayan bir tanrı figürü söz konusu olamaz. Gatha sonrasındaki metinlerin zihin karışıklığına yol açtığına inanan Jal Birdy, Gatha'nın hiçbir yerinde Ahura Mazda'nın Ehrimen'in karşısında yer almadığını ileri sürerek monoteist söyleme işaret etmektedir[69]. Bu ise XIX. ve XX. yüzyılda gelişen Batılı monoteist söylemin hâlâ Mecusiler arasında derin bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Mistree'nin aksine, Jal Birdy'e göre kötülüğün kaynağı da, Ahura Mazda olmaktadır.

Karaçi'deki modern Parsilerin ileri gelenlerinden ilahiyatçı Sidhwa, Zerdüşt'ü, manevi bir reformist, yeni bir din kurucusu ve peygamber olarak dünyada ilk defa monoteist geleneği oluşturan kişilik ola-

---

[68] Mistree, Shahzadi, *The Zarathushti Religion*, ss. 14-16; Mistree, *Zoroastrianism*, ss. 18-19.

[69] Mistree, Shahzadi, *The Zarathushti Religion*, ss. 163-167.

rak takdim etmektedir. Gatha metinlerinde Zerdüşt'ün hayat sahibi her şeyi bilen üstün tek bir gücü yani Ahura Mazda'yı, anlattığına inanmaktadır. Kötülük problemini, Zerdüşt tarafından insanın düşünme ve irade etme bağlamında özgür iradesini kullanmak üzere Ahura Mazda tarafından ihdas edilen iki akletme yönü olduğunu ileri sürerek açıklamaktadır. Buradan hareketle Sidhwa'ya göre, mevcut âlem içerisinde kötülüğün yahut kötü ruh Angra Mainyu'nun bir varlığı söz konusu değildir. Bu nedenle de kozmik bir düalitenin olduğunu da kabul etmemektedir[70].

Angra Mainyu'nun yahut kötülüğün dış âlemdeki varlığının reddedilmesi ve insan zihniyle sınırlandırılması birçok İranlı Mecusi tarafından savunulmaktadır. Buradan hareketle Ahura Mazda'nın yegâneliği ve kötülükten uzak olduğunu kanıtlama peşinde olan İranlı Mecusiler, kötülük fikrini insan eylemleriyle sınırlama gayretindedirler. Erken modern dönemin İranlı Mecusilerinden Avrang, öncelikle ikiz ruh meselesine değinerek bu iki unsurun aslında Ahura Mazda'nın yaratma ilkesi olduğunu zikretmektedir. Dünyadaki bütün mahlûkatta bu kutupluluğun varlığınının kökenini ikiz ruha atfederken, insanın tabiatında da bu iki unsurun etkisine yer vermektedir. Ahura Mazda'nın bu ikisinden ayrı olarak var olduğunu, dolayısıyla yegâne ve eşsiz bir yaratıcı olduğunu ileri sürerek düalizm iddialarını reddetmekte ve Zerdüşt'ü ilk tektanrıcı peygamber olarak sunmaktadır[71]. Dünyadaki bu kutupluluk ilkesini ikiz ruh olarak tanımladıktan sonra, Angra Mainyu'nun insan zihnindeki irade meselesinde varolduğunu ve dış dünyada bir karşılığının olmadığını ileri sürmesi oldukça çelişkili görünmektedir.

Modern dönemin İranlı Mecusilerinden Mihrin, bu teolojik tartışmada söz konusu ikiz ruh metaforunu dünyadaki hayır ve şerrin kaynağı addederek Ahura Mazda'nın tanrısallığından ayrı tutmaktadır. Buna göre Ahura Mazda bu dünya için bu iki temel ilkeyi öngörmüş ve yaratılışı buna göre gerçekleştirmiştir. Dolayısıyla Angra Main-

---

[70] Sidhwa, *Zoroastrianism*, ss. 1-6.

[71] Awrang, *Yektaperesti der İran-ı Bastan*, ss. 167-181, 221-227.

yu'nun teolojik seviyede Ahura Mazda'nın karşısında olmasına dayalı bir düalizm imkân dâhilinde değildir. Angra Mainyu kavramıyla Mecusiliğin düalist karakterde olduğunun ileri sürülmesine yeterli bir delil olmadığına inanmaktadır. Zira yeryüzündeki bütün dinler için kötülüğün söz konusu olduğunu ve dolayısıyla ahlaki düalizmin ontolojik düalizme dönüştürülmesinin yanlışlığını vurgulamaktadır. Bu bağlamda Gatha'da söz konusu edilen ikiz ruh ve onların yaratma eylemleri yaratılış ilkesine indirgenmektedir[72]. Bir diğer İranlı Mecusi Fiyeh, Ahura Mazda'nın yegâneliğinin Gatha ölçeğinde ispat edildiğini, ancak özellikle Sasaniler döneminde tanrı anlayışının düalizme kaydığını ve sonrasında Mecusiliğin düalist olduğu iddiasının geliştiğine işaret etmektedir. İkiz ruh meselesinde Ahura Mazda'nın değil de Spenta Mainyu'un, Angra Mainyu karşısında olduğunu ifade ederek düalitenin Zerdüşt ve öğretisi için ileri sürülemeyeceğini delillendirme gayretindedir. Avesta edebiyatının da Sasani düalitesine uygun hale getirildiğini ve eklemeler yapıldığını varsayarak, kutsal metni Gatha ile sınırlama peşindedir[73].

İranlı Mecusilerin dini liderliğini yapmış Mobed-i Mobedan Rüstem Şehzadi, yaptığı Gatha çevirisinde ve başka çalışmalarında Ahura Mazda'nın tek tanrılığına vurgu yapmaktadır. Zerdüşt'ün Gatha metinlerinde kendisini kuşatan kâinatı yaratan ve idame ettiren varlığa yani Ahura Mazda'ya nasıl ulaştığını anlatarak, tektanrıcı bir ilahiyat anlayışının sunulduğunu savunmaktadır. Fakat Şehzadi, diğer İranlı Mecusilerden ayrı olarak bu tek tanrı anlayışını ondan sudur eden yedi ilke ve bu çerçevede oluşan maddi ve manevi varlıkları sudur kavramıyla açıklamaya çalışmaktadır. Bütün varolma hallerindeki çeşitliliğin, bitkiden insana değin farklı varlık kategorilerinin aslında tek bir varlığa, sürekli oluş halindeki Ahura Mazda'ya bir atıf olduğu kanaatindedir. Ahura kelimesindeki 'ah' kavramının "mevcut olmak/varolmak" anlamında "hesten" fiilinin kökenini teşkil ettiğini ve dolayısıyla

---

[72] Mihrin, *Dini Mazdai*, ss. 30-32.

[73] K. Fiyeh, *Endişe-i Zertoşt der Avesta*, Tahran, İntişarat-ı Zerrinmihr, 1387/2009, ss. 37-48.

bütün mevcudatı vahdet-i vücud anlayışıyla kapsadığını dile getirmektedir. Bu noktada da sufi edebiyatın önemli simalarından Sa'di'den, Mevlana'dan ve Hafız'dan örnekler vererek iddiasına destek aramaktadır. İnsan ile Ahura Mazda arasındaki ilişkiyi de insan ruhunun külli ruhun bir parçası olduğunu ifade ederek açıklamaktadır. İkiz ruh meselesini de insan davranışlarının kaynağındaki temel ilkeler olarak görmektedir[74]. Bu bağlamda kötülüğün insan zihni ve insan unsuru ile alakalı olduğunu ileri sürerek insan dışındaki kötülüğü olumsuzlar görünmektedir. Şehzadi de insan zihni dışında kötülüğe dış âlemde bir varlık vermekten kaçınmaktadır.

Bir diğer Mecusi, Haşim Rezi de, iki unsurun insan zihnindeki düşünme melekeleri olmaları dışında dış âlemde mevcudiyetlerinin söz konusu olmadığını ve dolayısıyla iki yaratıcı güç olarak tanımlanmayacaklarını ileri sürmektedir. Rezi'nin dünyadaki karşıt yaratılıştan bahsetmesine karşın bunu ikiz ruhla irtibatlı görmemesi, bütün yaratma eylemini yegâne tanrı Ahura Mazda'ya atfetmesinden kaynaklanmaktadır. Öyle ki Rezi, Batılı söylemle geliştirilen Gatha dayanaklı monoteist algıyı destekler mahiyette, Ameşa gibi Gatha'daki manevi unsurların ve kavramların sonraki edebiyatta giderek kişileştiği ve tapınma eylemine muhatap edildiğini düşünmektedir[75]. Dolayısıyla bu ikiz ruhun aslında insanın düşüncesini hayır ve şerre yönlendiren ilkeler bağlamında ele alınması gerektiğini ve Ahura Mazda'nın tekliğinin mutlak olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır. Düalizmin Mecusilik için tanımlayıcı olmadığını, ancak zamanla Angra Mainyu'nun adım adım Ahura Mazda'nın karşısında görülmeye başlandığını ifade etmektedir. Bu durumun ise Avesta ve özellikle Sasani dini edebiyatında ortaya çıktığını ve düalizm iddialarına kaynaklık teşkil ettiğini varsaymaktadır. Rezi, hem ikiz ruhu insanın düşünme melekeleri olarak kabul ederken hem de bizzat kendi eserlerinde Spenta Mainyu, Ameşalar ve Angra Mainyu'ya da karşıt yaratıklar atfetmekte ve onlara ruhani

---

[74] R. Şehzadi, *Cihanbin-i Zertoşti*, Tahran, İntişarat-ı Fravahar, 1367, ss. 19-29; Şehzadi, *Bergerdan-i Gatha*, ss. 17-38, 44-45.

[75] Rezi, *Zertoşt, Peyamber-i İran-ı Bastan*, ss. 34-35, 99.

varlıklar kisvesi vererek çelişkiye düşmektedir. Zira insanın iradesine bağladığı bu unsurların bunun dışında da bir konuma sahip olduklarını bizzat kendisi ifade ederek Avesta ve özellikle Sasani teolojisinde şekillenen Ameşa ve karşıtları düşüncesini zikretmekten çekinmemektedir. Bu bağlamda bu kötü tabiatlı varlıklardan, örneğin Taromati ve Zairich'in açlık ve susuzluk Divi olarak Haurvatat ve Ameretat'ın karşısında olduğunu zikretmesi, ikiz ruhun ve onunla ilintili varlıkların yukarıda iddia edildiği gibi sadece insana verilen irade etme/düşünme yetileri olmadığını açığa çıkarmaktadır[76]. Bu çelişkili yaklaşım Rezi'nin ve birçok İranlı Mecusi'nin içine düştüğü durumu somutlaştırmaktadır.

Rezi'nin, yaratma eylemini Ahura Mazda'ya has kılması, kötülüğün kaynağı sorununa dair çözümünün ne olduğunu akla getirmektedir. Bu noktada bütün kötülüğü Angra Mainyu yahut Ehrimen'e atfetmekte ve insanın seçimiyle ortaya çıktığını iddia etmektedir. Ancak Rezi'nin, iyi ve kötü arasında tercih yapma yetisinin insana Ahura Mazda tarafından verildiğini ifade etmesi, kötülüğün dolaylı olarak Ahura Mazda'dan kaynaklandığına işaret etmektedir[77]. Bu durum Rezi örneğinde bütün Mecusilerin Ahura Mazda'nın sadece iyiyi yarattığı fikrini destekler görünmemektedir. Kötülüğün kaynağının sadece insan eylemleri çerçevesinde ele alınmasının imkânsızlığına karşın, Angra Mainyu'nun kaynağının ne olduğu konusunda suskundur. Başta Gatha olmak üzere, bütün Mecusi edebiyatta zikredilen maddi ve manevi kötü karakterli varlıkların yaratıcısının kim olduğu sorusu cevapsız kalmaktadır.

Son dönemde monoteist anlayışa vurgu yapan Mobed Feriburz Şehzadi, Batılı monoteist söylemi güncelleştirircesine, Gatha metinlerinde Zerdüşt'ün tek tanrılı bir dini gelenek kurma peşinde olduğunu ve dinin tek tanrıya hasredilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu noktada ikiz ruhun kadir-i mutlak Ahura Mazda'nın varlıkları olduğunu

---

[76] Rezi, *Zertoşt ve Talim-i U*, ss. 81-90, 97-99; Rezi, *Zertoşt, Peyamber-i İran-ı Bastan*, ss. 96-99.

[77] Rezi, *Zertoşt, Peyamber-i İran-ı Bastan*, ss. 100-101.

varsayarak, onun hayat ve ölüm üzerindeki hâkimiyetini güçlendirmektedir. Düalizm fikrinin ise varlık sahasında ve daha çok insanın iyi-kötü tercihindeki iradesinin gerçekleşmesinde tezahür ettiğini ifade etmektedir. Ahura Mazda ile ilişkileri tanrı algısında farklılığa yol açan Ameşa Spentaları ise varlık sahasında Ahura Mazda'nın yaratıklarını koruyan meleksi varlıklar konumuna indirgemektedir. Bu açıdan Ameşaların özellikle Pehlevi edebiyatta Ohrmazd'ın asli varlıklarını koruyan unsurlar olarak algılanması düşüncesini tekrarladığı anlaşılmaktadır. Yazataları ise ilginç bir şekilde Ameşalardan daha alt bir seviyeye konumlandırarak, insanların doğruya ve hakikate ulaşmasında da etkili olduklarını zikretmektedir[78]. Bu noktada Parsi Mistree'nin henoteist algısını paylaşmadığı görülmektedir. Buna karşın Yazataların varlığından bahsetmesi, Yeşt metinlerinde bu varlıklara dair yapılan tanımlamayı da kabul etmesini gerektirmektedir. Bu açıdan Şehzadi'nin Yazataları Ameşalardan da daha üstün görmesinin, Yeştler bağlamında mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Yeşt metinlerinde Mitra'nın, Ahura Mazda'nın kendisine denk olarak yarattığı ilahilik olarak tasvir edilmesi, bu varlıklara verilen meleksi konumla çelişmektedir.

Bahram Şehzadi'de Amerika'da yaşayan Mecusiler için hazırladığı kitapçıkta bazı farklı görüşlere yer vermektedir. Ona göre Zerdüşt insanlığa ilk defa tek tanrıya inanmayı telkin etmiştir. Ondan sonra Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın bu fikri savunduklarını ileri sürmektedir. Maddi ve manevi dünyayı yaratan yegâne yaratıcı Ahura Mazda'dır. İkiz ruh ise iyi ve kötü şuur olarak bir tür düşünme tarzını betimlemek adına oluşturulmuş bir algıdır. Ameşa Spenta kavramını kardeşi Feriburz Şehzadi'den farklı olarak ele alan Bahram, onların ilahi nitelikler olduğu görüşündedir[79]. Kötülüğün kaynağı hususunda ise daha çok insanların davranışlarını ön plana çıkaran Bahram, bu soruya net bir cevap vermemektedir. Sadece Ahura Mazda'nın evrenin yara-

---

[78] Mistree, Shahzadi, *The Zarathushti Religion*, ss. 176-183.

[79] B. Shahzadi, *Message of Zarathushtra*, California, California Zoroastrian Center Publication, 1986, ss. 6-8, 18, 24-25.

tıcısı olduğunu, koyduğu Aşa ilkesine uyulması gerektiğini ve bu yolla kötülükten kaçınılabileceğini zikretmektedir[80]. Hâlbuki Bahram, tek tanrıya inanmayı telkin etmesine rağmen kötülük konusundaki şüpheyi gidermemekte ve kötülüğün var oluşunu insan zihniyle sınırlamaktadır.

İranlı Çağdaş Mecusilerden Mehr de Gatha metinlerinin, teolojinin özünü teşkil ettiğinden hareketle, monoteist anlayışın Mecusilik için esaş ilke olduğunu savunmaktadır. Ahura Mazda'nın yaratıcı ve idame ettirici, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir tanrısal figür olduğunu Gatha metinlerini kullanarak, ortaya koymaktadır. Fakat Ameşaların Ahura Mazda ile ilişkileri noktasında farklı bir yaklaşım sergilemektedir. Bu varlıkların Ahura Mazda'nın özünden olduğunu ileri süren Mehr, bunların tek başına Ahura Mazda olmadığını ama hepsinin birarada Ahura Mazda'yı oluşturduğunu varsaymaktadır. Teklikte çokluğun olduğunu savunmaktan ve Hıristiyan teolojisinden de etkilenerek baba ve çocukları şeklinde anlamlandırmaktan kaçınmamaktadır[81]. Fakat Mehr başka bir eserinde Ameşaların meleksi varlıklar olduğunu ifade ederek yukarıdaki yaklaşımıyla çelişen bir anlayışı sergilemektedir[82]. Kötülüğün kaynağı meselesinde ise Ahura Mazda'dan asla kötülüğün sadır olamayacağını ifade ederek Spenta Mainyu'nun Ahura Mazda'nın yaratıcı sıfatı olduğunu zikretmektedir. Bu noktada ikiz ruh meselesinde iyi ruhun ikizi sayılan Angra Mainyu konusunda çelişkiye düşmektedir. Kötülüğün Angra Mainyu olarak tezahür ettiğini ve onu yaratanın Ahura Mazda olduğunu zikrederken yukarıda Ahura Mazda'yı kötü herhangi birşeyden uzak tutan yazar, başka bir yerde kötülüğün yahut itaatsizliğin kaynağını Ahura Mazda olarak ifade etmektedir. Bunun da ötesinde Angra Mainyu'yu insanın kötü düşünme yetisi olarak insanla ilişkili görürken, onun ikizi olarak Gatha'da açıkça zikredilen Spenta Mainyu'yu ise Ahura Mazda'nın yaratma gücü olarak kabul etmesi, açık bir çelişkiyi gözler önüne ser-

---

[80] Shahzadi, *Message of Zarathushtra*, ss. 26-27.

[81] Mehr, *Zoroastrian Tradition*, ss. 31-33.

[82] Mehr, *Felsefe-i Zertoşt*, s. 15.

mektedir[83]. Kanaatimizce Mecusilerin bu zihin karışıklığının en önemli nedeni, Gatha metinlerini Mecusi kutsal metin edebiyatında ayrı bir konuma koyma ve onun üzerinden batı kaynaklı monoteist düşünceyi inşa etme çabasıdır. Zira Gatha metinlerinin mutlak bir monoteizmi yansıtmamasına karşın dine yönelik bir şablon oluşturma kaygısı buna yol açmış olabilir. Bunun yanı sıra İslam fetihlerinden günümüze kadar İranlı Mecusiler, kendilerini ehli kitap olarak tanıtıp tektanrıcı olarak ifade etmelerinin de İranlı Mecusilerin genel itibariyle tektanrıcılığın savunucuları haline gelmelerinde kayda değer bir etkiye sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Ali Ekber Caferi[84], Avesta metinlerinin Zerdüşt'le ilişkilendirilmesini reddetmektedir. Gatha'nın Zerdüşt'e ait olduğunu ve bu metinlerin bir dini gelenek oluşturmada yeterli olduğunu ileri sürmektedir. Ahura Mazda'nın kâinatın yaratıcısı ve sürdürücüsü mutlak tanrı olduğunu savunan Caferi, Ahura Mazda dışında Gatha'da ulûhiyet atfedilebilecek varlıkları tektanrıcı bir eğilimle yeniden yorumlamaktadır. Ameşaları ve Gatha'da geçen diğer ilahi unsurları hayatın temel prensipleri olarak algılamakta ve insan unsuruyla sınırlamaktadır. Örneğin Vohu Manah'ın iyi düşünce ve Aşa'nın doğruluk ve düzen anlamında insan yaşamının temel ilkeleri olduğunu belirtmektedir. Bu açıdan ikiz ruh meselesinde de Ahura Mazda'nın insana iki türlü düşünme yeteneğini verdiğini ve bu durumun Spenta Mainyu ve Angra Mainyu düalitesiyle açığa kavuşturulduğunu düşünmektedir. Ona göre 'ilerleyen, gelişen ve aktif hale gelen düşünce' anlamlarına gelen Spenta Mainyu, iddia edildiği gibi yaratıcı ikiz ruhun bir yakası ve teolojik düalitenin bir tarafı değildir[85]. İkiz ruhun insan zihnindeki iki unsur olarak dış

---

[83] Mehr, *Felsefe-i Zertoşt*, ss. 31-33; Mehr, *Zoroastrian Tradition*, ss. 90-105-118-119.

[84] Ali Ekber Caferi, Amerika'da yaşayan İranlı Mecusiler üzerinde özellikle reformist görüşleriyle etkili olan birisidir. Yaptığımız mülakatlar esnasında kendisinin sonradan Mecusi olduğunu ifade etmiştir.

[85] A. Jafarey, *The Good Religion of Zarathushtra*, California, Ustha Publications, 1992, ss. 7-14; A. Caferi, *Aşinayi ba Zertoşt*, Çap-i Uşta, 1368/1989, ss. 45-47; http://www.zoroastrian.org/articles/Good%20and%20Evil%20in%20 the%20Gathas.htm.

âlemde bir varlığa sahip olmadığını savunan Caferi, hayat ve ölümün, iyi ve kötü eylemlerle gelişecek yahut gerileyecek insan hayatı için bir mecaz olduğu kanaatindedir. Ancak Spenta Mainyu'yu Ahura Mazda'nın ışığı veya onun unsuru olarak takdim ettiği bölümde, Spenta Mainyu'yu sadece insan düşüncesinin iyiyi irade etme melekesi olmaktan çıkarmakta ve Ahura Mazda'yla ilişkilendirerek ilahi bir kisve de vermektedir[86]. Caferi, hem Spenta Mainyu'yu Ahura Mazda ile ilişkilendirerek onun ikizi olan Angra Mainyu'nun konumunu muğlaklaştırmakta ve hem de Spenta Mainyu'yu insanın iradesine matuf bir kavram olarak görmektedir. Dolayısıyla tek tanrı inancına eğilimli bir tavır içerisinde, birçok teolojik soruyu cevapsız bırakmaktadır.

İranlı Mecusilerin içine düştükleri en önemli teolojik çıkmaz, Ahura Mazda'yı tek tanrı kabul ederken ikiz ruhun teolojik yansımalarının tanrı kavramıyla olan ilişkisinde düğümlenmektedir. Bir taraftan ikiz ruhtan iyi olan Spenta Mainyu'yu Ahura Mazda'nın yaratıcı gücü, yaratma ilkesi yahut sıfatı olarak kabul ederken, öte yandan ikiz ruhtan diğerini, yani Angra Mainyu'yu sadece insanın iradesinin gerçekleşmesi için bir tercih olarak ifade etmektedirler. Bu ise ikiz olarak tanımlanan iki kavramın çerçevelerinin birbirinden oldukça farklı çizilmesine yol açmaktadır. Ayrıca Ahura Mazda'dan kötülüğün sudurunu reddederken insana kötülük yapma tercihini sunan Angra Mainyu'nun da Ahura Mazda'nın yaratığı olarak varsaymaları, aynı zamanda Ahura Mazda'nın kötülüğe kaynaklık teşkil edeceğini mantıki olarak doğrulamaktadır. Bu tartışmanın temelinde Gatha metinlerinde, ikiz ruh tanımlamasında yer alan varlıkların aynı metin içerisinde farklı anlam kategorilerinde zikredilmeleri yatmaktadır. Spenta Mainyu ikiz ruhdan biridir, ancak Ahura Mazda'nın varlığı biçimlendirmede kullandığı ve onun aracılığıyla evreni şekillendirdiği söylemi diğer bir anlam çerçevesini sunmaktadır. Haliyle Mecusi din adamları ve teologları da bu çelişkili görünen durumu telif etme yoluna gitmektedirler.

---

[86] Caferi, *Zertoşt ve Din-i Behi*, ss. 135-137, 174-176.

2. Düalizme Yer Veren Yaklaşım

Çağdaş Parsi araştırıcı Choksy, yüzyılın başlarında Hıristiyan araştırıcıların etkisiyle monoteist eğilime yönelen Parsilerin, 1980'lerden sonra düalizme meyyal bir tavrı benimsediklerini dile getirmektedir. Ancak özellikle Parsiler bu düalitede Ahura Mazda'nın mutlak üstünlüğünü kabul etmektedirler[87].

Batılı araştırıcıların etkisinin görülebileceği XX. yüzyıl Parsi teologlarından biri Dastur Maneckji Dhalla'dır. İlk Avesta gramerinin yazarı A. V. William Jackson'ın öğrencisi olan Parsi ilahiyatçı, Zerdüşt'ün Ahura Mazda'nın erdemleri yahut ilkeleri şeklinde idealize ettiği Ameşa Spentaların Gatha sonrası metinlerde asli konumlarını yitirdiklerini ve kişileşerek Zerdüşt'ün onlara biçtiği rolün ötesine ulaştıklarını kaydetmektedir. Bu müdahalenin kadim geleneğin varlıklarının yeniden dine dâhil olmasıyla devam ettiğini kabul ederek, reformcu kanadın temel hareket noktalarına vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla Zerdüşt döneminin asli dini temsil ettiğini ve sonrasındaki değişikliklerin teolojik sapmalara yol açtığını ifade etmektedir[88].

Dhalla, monoteist söylemin aksine ikiz ruh meselesine oldukça farklı bir yorum getirmektedir. Bu ikiz ruhdan Spenta Mainyu, Ahura Mazda'dan bağımsız bir ruh olarak ayrı düşünülemez. Aksine bu, Ahura Mazda'nın seçkin/belirgin isimlerinden birisidir. Dolayısıyla Dhalla, Spenta Mainyu ile Ahura Mazda'yı bir görerek ikisi arasında bir farkın olmadığını iddia etmektedir. Bu noktada hocası Jackson'un görüşlerini tekrar etmektedir[89]. Bu durum Spenta Mainyu ile Ahura Mazda'yı aynı görmekle ikiz ruhdan birine dair bir açıklama sayılabilir. Ancak ikiz ruhdan diğeri, yani Angra Mainyu'nun Ahura Mazda ile ilişkisi ve varlık öncesi durumuyla ilgili bir açıklama gerekmektedir. Bu

---

87 Choksy, "Zoroastrianism", *ER*, vol. XIV, s. 9995.

88 Dhalla, *History of Zoroastrianism*, ss. 39-40; Pangborn, *Zoroastrianism*, ss. 46-47; M. Dhalla, *Dastur Dhalla: The Saga of a Soul, an Autobiography*, trans. B. Rustomji, Karachi, 1975, ss. 157-158; Hinnells, "Contemporary Zoroastrian Philosophy", ss. 64-65.

89 M. Dhalla, *Zoroastrian Theology*, s. 24; Jackson, *Zoroastrian Studies*, s. 29.

noktada Dhalla, Angra Mainyu'nun varlığının iyi için yahut Ahura için bir eksiklik/olumsuzluk olmadığı kanaatindedir. Kötülüğün varlığının kendine has olduğunu ve Aşa ilkesi çerçevesinde onun dış âlemde varlığının kabul edilebilirliğini öngören Parsi teolog, Angra Mainyu'nun Spenta Mainyu'ya varlığını borçlu olmayıp bağımsız olduğunu kabul etmektedir. Angra Mainyu, Spenta Mainyu'nun aynı zaman diliminde, yani başlangıçta varolan bir varlıktır. Fakat Ahura Mazda ile kötü ruh Angra Mainyu arasındaki ilişki konusunda suskun kaldığı görülmektedir. Ona göre insanın Aşa taraftarı olması için yalanın ve kötülüğün varolması gerekmektedir. Bu nedenle başlangıçta hayatın karşısında ölümü yaratan Angra Mainyu'dur. Spenta Mainyu gibi onun da kendisine tâbi olan varlıklar oluşturduğu ve insanları Aşa yolundan ayırmak için bu varlıkları kullandığına değinmektedir. Dolayısıyla kötülüğün zayıflatılması ve yok edilmesi hususunda insana hayati görevlerin düştüğünü ifade etmektedir[90]. Dhalla, Gatha ölçeğinde bu teolojiye karşın Avesta edebiyatı ve sonrasındaki metinlerin dini daha geriye götürdüğü ve asli yapısından çıkardığı kanaatindedir. Zerdüşt öncesi geleneğin Avesta edebiyatına hâkim olduğunu ve Zerdüşt'ün gerçekleştirmeye çalıştığı reformun bu nedenle sekteye uğradığını ileri sürmektedir. Gatha dışında söz konusu edilen bütün tanrısal fügürlerin ve dini kavramsallaştırmaların Zerdüşt'ün öğretisini yansıtmadığı düşüncesindedir. Buna karşın Gatha'da ikiz ruh mecazıyla aktarılan düalizm söyleminin Sasani teoloji geleneği içerisinde geniş şekilde ele alınarak somutlaştırıldığı kanaatindedir. Ona göre düalizm Sasaniler döneminde geliştirilen Mecusiliğin bozulmuş bir yorumu değildir[91]. Bu noktada Dhalla'nın, Gatha metinlerini Zerdüşt'e hasreden, sonrasındaki edebiyatı reddeden bir söylem geliştirirken mutlak monoteist yaklaşımdan çok düalizmi öncelediği görülmektedir.

Bu iki unsuru ezeli görmek ve düaliteyi savunarak bunu dünyadaki iki güç arasındaki savaşla da somutlaştırma çabası, eskatolojik son-

---

[90] Dhalla, *Zoroastrian Theology*, ss. 46-49; M. Dhalla, *Homage unto Ahura Mazda*, New York, 1941, ss. 2-6, 17-22, 186-188; YG. 30.04-06, YG.45.02, YG. 44. 12, YG. 43.15.

[91] Dhalla, *Zoroastrian Theology*, ss. 76-81, 247.

da gerçekleşecek durumu net olarak açıklamamaktadır. Başka bir deyişle Ahura Mazda'nın yahut Spenta Mainyu'nun eskatolojik sonda üstün gelmesi ile başlangıçta eşit olarak varolan bu ikiz ruhun biribiriyle olan ilişkisi açıklığa kavuşturulmalıdır. Dhalla, düalitenin iki unsuru üzerinden götürülmesi ve dolayısıyla ikisi arasındaki üstünlük meselesini şöyle açıklamaktadır: Ahura Mazda Angra Mainyu'dan üstündür ve her şeye gücü yeten ve her şeyi bilendir. Böylelikle iyi ruh istediği zaman Angra Mainyu'yu bu dünyanın dışına itebilir, ancak bunu sonda yapacaktır[92]. Bu durum, kötülük problemini çözmekten öte, gücü yeten ama bunu yapmakta isteksiz olan bir tanrı figürüne yol açarak meselenin tekrar gündeme gelmesini sağlamaktadır. Bu ise başlangıçta ikiz ve eşit olarak varsayılan varlıkların eskatoloji söz konusu olduğunda değişmelerine ve yegâne güç sahibinin Ahura Mazda olmasına yol açmaktadır. Ezelde söz konusu olan ikiz ruhun, eskatolojik sona gelindiğinde Ahura Mazda'nın üstünlüğüne nasıl karar verdikleri sorgulanmalıdır.

Dhalla'nın Gatha dışındaki metinlerin Zerdüşt'e atfedilmesine karşı çıkması ve özellikle Parsi cemaat içerisinde reformist görüşleri savunması muhafazakâr kanatın tepkisiyle karşılanmıştır. Bu bağlamda gelenek yanlısı Shapurji Masani, Avesta edebiyatının tamamiyle Zerdüşt'e ait olduğunu ileri süren ve Dhalla'nın metnini tahlil eden bir eser kaleme almıştır[93].

XIX. yüzyılın sonlarıyla XX. yüzyılın başlarında teolojik tartışmaların Parsi topluluğunu harekete geçirdiği süreçte, modern tektanrıcılık-düalizm tartışmasının dışına çıkan başkaca dini hareketlenmeler söz konusudur. Parsiler arasında bu bağlamda yankı uyandıran gizem/okkültizm öğretisine dayalı gelişen teosofi hareketi öne çıkmaktadır. Henry S. Olcott'un Bombay'da teosofi cemiyetini kurması ve yeniden doğuş, karma ve vejeteryanlığın temellerini oluşturduğu insanın kendi iç dünyasına yönelmesi ve gerçeği araması serüvenini teş-

---

92 Shaked, "Some Notes on Ahreman, Evil Spirit and His Creation", s. 234; Dhalla, *Zoroastrian Theology*, ss. 221-225, 254-255.

93 Masani, *Zoroastrianism, Modern and Ancient*, ss. 11-12, 37-39.

vik etmesi, Parsilerin ilgisini çekmiştir[94]. Olcott, Parsilerin kendi dini geleneklerini özellikle ritüellerini sürdürmeleri gerektiğini telkin etmiştir. Batılı araştırıcıların dini külliyatın içerdiği gizli anlamı keşfedemediğini dile getirerek dinin mistik ve gizli yönünün bu yolla devam ettirildiğini ileri sürmüştür. Olcott'un Zerdüşt'ün mevcut metinler dışında, İran'da bir mağarada keşfedilmeyi bekleyen gizli kayıtlarının olduğunu söylemesi de Parsiler arasında ilgi uyandıran bir diğer durum olmuştur[95]. Zira Olcott'un bu öngörüsünün İlm-i Koşnum (İlahi bilgi) olarak bilinen Parsi temelli teosofik-mistik hareketinin kurucusu Behramshah Shroff'un (1857-1927) hayatında gerçekleştiği kabul edilebilir. Gatha'dan alınan 'içsel çağrı veya manevi tatmin' anlamlarına gelen "Koşnum" (YG.48.12, 53.02) kavramı, manevi aydınlanmanın bilgisi olarak ele alınmış ve ruhsal gelişimin yolunu ifadede kullanılır hale gelmiştir[96]. İran'da mistik bir Mecusi grubun içerisine dâhil olan Shroff'un Gatha metinlerinin ve diğer edebiyatın mevcut anlamlarının ötesinde gizli, batını daha doğrusu asli anlamlarının olduğu iddiası, bu hareketin kutsal metin algısını oluşturmaktadır. Teosofik hareketin içsel aydınlanma ilkesi bağlamında vejeteryanlık ve kişiyi çevreleyen mistik durum gibi düşünceleri Batılı teosofik akımla uyuşan bu hareket, kayda değer ölçüde taraftar toplamıştır[97]. Shroff'un öğrencileri ve takipçilerinin sürdürdüğü bu mistik eğilimli grup, Avesta metinlerini bir bütün olarak Zerdüşt'e atfederken, Ahura Mazda'nın her şeyi yaratan tanrı ve peygamberinin Zerdüşt olduğunu kabul etmektedir. Örneğin Shapurji Masani'ye göre diğer dinlerde söz konusu olması

---

94 Hinnells, "Contemporary Zoroastrian Philosophy", ss. 66-67.

95 H. Olcott, *The Spirit of Zoroastrianism*, Adyar, Theosophical Publication House, 1913, ss. 11-15, 39-40, 50-51.

96 Taraporewala, *The Divine Songs of Zarathushtra*, ss. 690-691; F. Chiniwalla, *Essential Origins of Zoroastrianism*, Bombay, Parsi Vegeterian and Temperance Society of Bombay, 1942, ss. 1-3.

97 N. Dadrawalla, "Ustad Saheb Behramshah N. Shroff", *Din-i Avaz*, Vol. 25/1, 2000 ss. 9-10; Masani, *Zoroastrianism, Ancient and Modern*, ss. 282-283, 349-350, 364-365; Ervad Marzban Hathiram,"76th Baj of Ustad Saheb Behramshah Nowroji Shroff: Ervad K. N. Dastoor's Splendid Talk on the Structure of the Zarthoshti Dean as explained in Gatha 53.2", *Parsi Pukar* Vol. 8/ 4, 2003, http://tenets.zoroastrianism.com/76thBajofUstadSahebBehramshahNowrojiShroff.pdf

mümkün olsa da, mutlak aydınlanma ancak Zerdüşt'ün öğretisiyle gerçekleşir. Zira evrenin ilahi kökenli etik yasası olan Aşa, ruhsal aydınlanmaya götüren temel ilkedir. Teosofi cemiyetinin üyelerinden Chiniwalla da Ahura Mazda'ya dair ilahi bilginin Zerdüşt tarafından Haoma yoluyla alındığını ve onun gerçek talebeleri ve takipçileri tarafından paylaşılageldiğini zikretmektedir[98]. İkiz ruh meselesi ise yaratıcı Ahura Mazda'nın mevcudatı varetme eyleminin temel iki ilkesi olarak kabul edilmektedir. Böylelikle insanın ve insan dışı varlık âleminin bu ikili tasnife tâbi olduğu öngörülmektedir. Dolayısıyla teolojik bir düalizmin yerine, monoteist bir teolojinin kozmolojik bağlamda düalist bir yansımasına yer verildiği anlaşılmaktadır. Bu açıdan kötülüğün kaynağı, Ahura Mazda'dır[99]. Bir diğer teosofist Parsi olan Dastur Dabu ise, Angra Mainyu'nun, iyinin bilinmesi ve karşıtlık ilkesi gereği kendisine tanrı tarafından verilen geçici görevi eda ettiğini ifade etmektedir. Dünyanın sonu geldiğinde bu sınırlı zaman için uygun görülen düalitenin sonlanacağı kanaatindedir. Dolayısıyla Angra Mainyu'nun kötü tavrının, onun Ahura Mazda'ya karşı geldiği anlamında olmadığını, bilakis ruhların sınanmasında kendisine verilen görevi yerine getirdiğini düşünmektedir[100].

Tarihsel süreç içerisinde Zerdüşt'ten günümüze kadar tanrı algısındaki dalgalanmalara tanıklık eden Mecusilik, mutlak anlamda monoteist, düalist yahut politeist olarak tanımlanmaya imkân vermemektedir. Kozmogoni ve kozmoloji bağlamında genel geçer bir düaliteye sahip olsa da, tanrı algısı konusunda Batılı yahut Mecusi araştırıcıların sunmaya çalıştığı kalıpların, metinler ve gelenek tarafından sunulan çerçeveye oturmadığı anlaşılmaktadır.

Çoğu İranlı Mecusi ve Hindistan'lı Parsinin sadece Gatha'yı asli metin sayarak, monoteist bir tanrı tasavvuru üzerine ısrar etmeleri,

---

98 Masani, *Zoroastrianism, Ancient and Modern*, ss. 37-40, 77-78; Chiniwalla, *Essential Origins of Zoroastrianism*, ss. 5-9.

99 A. S. Wadia, *The Message of Zoroaster*, London, J.M. Dent&Sons, 1912, ss. 88-93.

100 K. Dabu, *Message of Zarathushtra: A Manual of Zoroastrianism, The Religion of Parsis*, Bombay, 1959, ss. 11-14, 20-21.

aynı metinlerin bir şekilde ulûhiyet verdiği diğer kavramları görmezden gelmelerine yol açmıştır. Zira bu kavramların ve ilahi âlemdeki durumlarının sonraki Avesta edebiyatında gündeme geldiğini iddia ederek dinin sonradan bozulduğuna delil olarak sunmaktadırlar. Hâlbuki Ameşalar ve ikiz ruh'un yanı sıra teolojik tartışmaya konu olabilecek Gatha'da geçen diğer ilahi unsurların varlığı söz konusudur.

Parsi olsun, İranlı olsun, Mecusi yazarlar ve din adamları tek tanrıcılık mevzuunda Gatha metinlerini öne sürerek Avesta ve Pehlevi Metinler'i göz ardı etmektedir. Hâlbuki ritüel ve dua metinleri bağlamında Gatha dışındaki edebiyatı da kullanmaktan kaçınmamaktadırlar. En basitinden Mecusi iman açıklamasının (Y.12.bölüm) Gatha dışında olması, bunun en açık delilidir. Bu ise modern Mecusilerin kendi kadim gelenekleri ile onları farklı düşünmeye iten Batılı söylemin arasında kaldıklarını açıkça gözler önüne sermektedir. Her ne kadar Sasani teolojisini olumsuzlasalar da, kötülüğün ariziliği ve insanın varlığına bağlanmasına dair Pehlevi Metinler'in öne sürdüğü kötülük algısını paylaşmakta ve kullanmaktadırlar.

D. Gelenekten Moderne: Ahlaki Düalizm

Mecusi geleneğinde Ahura Mazda'nın konumu ve teolojik tartışmalara neden olan ikiz ruh gibi kavramlarla ilişkisi, tarihsel süreç içerisinde, tanrısallığın mahiyet konusundaki belirsizliğin kökenini teşkil etmiştir. Buna karşın, ahlaki düzlemde Mecusi etiğinin, teolojik muğlaklığa karşın daha açık ve anlaşılır bir düalizme sahip olduğu söylenebilir. Zerdüşt'ten günümüze değin bu ahlaki düalite söylemi varlığını sürdürmektedir. Fakat Mecusi ahlak algısının neyi kastettiği ve neleri kapsadığı, hayatın hangi safhalarında etkin olması gerektiği özellikle modern dönemde tartışmaya açılan bir hususdur. İyi düşünce (*Humata*), iyi söz (*Hûhta*), ve iyi eylem (*Hvarşta*)[101] üçlüsünden hareketle öne çıkarılan ahlakın çerçevesi ve bu üç ilkeyi iyi olarak tanımlayan ve

[101] 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).

tasnifleyen kıstasın yahut ölçünün ne olduğu konusu önemli bir sorunsala işaret etmektedir. Bu bağlamda Mecusi etiği, dine giriş eyleminden temizlik ilkelerine kadar modern dönem öncesi Mecusiliğin öngördüğü geleneksel yaşam biçimiyle modern seküler hayatın yüzyüze kaldığı bir karşılaşma zeminini sunmaktadır.

Yukarıdaki bölümlerde ortaya koymaya çalıştığımız teolojik süreçlerin oluşumu esnasında Mecusi ahlak söyleminin nispeten durağan bir yapıya sahip olduğu söylenebilir. Fakat erken modern dönemden günümüze bu yapının da sorgulandığı ve dönüştüğü görülmektedir. Klasik Mecusiliğin gündelik yaşamı şekillendiren yasa kitabı, Divlerden ve onların meydana getirdiği kötülüklerden sakınmanın yollarını ihtiva eder tarzda tanımlanan Vendidad'dır. Bu bağlamda Vendidad kitabı, modern öncesi dönemde bir Mecusi'nin gündelik hayatını şekillendirmekte ve insanı iyi kötü arasındaki ezeli savaşın başrol oyuncusu olarak addetmektedir. Fakat modern dönemde Gatha metinlerinin asliliğine yapılan vurgunun, Avesta edebiyatının diğer metinlerini değersizleştirmeye başladığı görülecektir. Nitekim Vendidad'ın arz ettiği dini hukukun güncelleştirilmesinin imkânsız olduğu öngörülmekte ve bu metnin tarihsel olduğu düşünülmektedir. Bu bölümde etik anlayışın kutsal metin boyutuna yer verildikten sonra insanın gündelik yaşamı içerisinde Mecusi ahlak ilkelerinin ondan neleri istediği bahse konu edilecektir. Son olarak da üçlü ahlaki söylemin modern yansımaları ve gelenekle olan uyuşmazlıkları açıklığa kavuşturulacaktır.

Tarihi süreç içerisinde Mecusi geleneğinin ahlak konusunda iyi ve kötü, doğru ve yanlış, temiz ve kirli, aydınlık ve karanlık gibi karşıt unsurlar üzerinden bir söylem geliştirmesi, kozmolojiyle ilişkilendirilmektedir. Zira Ahura Mazda'nın yarattığı iyi âleme sonradan dâhil olan kötülüğün oluşturduğu ikili bir yapıdan söz edilebilir. İşte bu dualist yapı gündelik hayatta her davranışın bu karşıtlık içerisinde tanımlanmasına da yansımaktadır. Bu duruma birçok örnek verilse de Ameşaların durumu konuyu en açık haliyle ortaya koymaktadır. Öyle ki Mecusi geleneğinde teolojik bir konuma sahip olmalarının yanı sıra dünyada ilk yaratılan varlıklarla özdeşleştirilen Ameşalar gündelik yaşamda da etkindirler. Aşa'nın adaleti temsil etmesi gibi, insanların günlük hayat-

larında dikkat edecekleri temel erdemler de Ameşalara hasredilmektedir. Bunun yanı sıra ay adlarından gün adlarına değin Mecusi takviminde yerini alan Ameşalar gündelik hayata tam anlamıyla nüfuz etmektedirler.

Mecusi ahlak öğretisi Ahura Mazda'nın yaratma eylemiyle de eşgüdüm içerisindedir. Ahura Mazda'nın yaratma eylemiyle amaçlanan şey, dünyanın Angra Mainyu ve taraftarlarının olmadığı eşsiz konuma yeniden döndürme çabasıdır. Bu nedenle bir Zerdüşt, Ameşaların tecellisi konumundaki fiziki unsurları korumak ve kollamak zorundadır. Böylelikle kendisi de kötülüğe karşı korunmuş olacaktır. Hayvanlara ve bitkilere, metallere, suya ve ateşe karşı, dahası yedinci yaratık olarak kişinin bizzat kendisine karşı sorumlulukları vardır. Bunları yerine getirirken de Ameşaların temsil ettiği unsurları kendisinde barındırması, kötülüğün ona karışmaması bağlamında elzemdir[102].

1. Mecusi Etik Düalizmi

Daha önce de belirtildiği üzere, Mecusi geleneğinde bizzat Zerdüşt'le başlayan düalist ahlak anlayışının kökeni, Aşa-Drug/j yani doğru/gerçek-yanlış/yalan ikilemine dayanmaktadır. Zerdüşt bu açıdan Gatha'da kendisini ahlaki ilkeler çerçevesinde Aşa'nın takipçisi anlamında Aşavan olarak tanıtırken muhaliflerini de yalanın ve yanlışın takipçileri manasında Drugvant olarak saymaktadır. Bu durumu teolojik bir bağlama götürerek yalanın takipçilerini Divlerin ve şeytanların tapıcıları olarak sunmaktadır[103]. Zerdüşt sonrasında oluşturulan iman açıklamasında da kişinin kendisini bir Mazda tapıcısı, bir Zerdüşti, bir Div karşıtı olarak tanımladığını görmek mümkündür[104]. Zerdüşt

---

[102] Mistree, *Zoroastrianism an Ethnic Perspective*, ss. 13-21; Şekibe, *Şikend, I.1-6*, s. 23.

[103] Ceza ve mükafat veren veya buna dair kıstas olan Aşa YG. 43.04, 43.09, 44.15; Kozmik düzen ilkesi Aşa YG. 43.12; YG. 50.09; Aşa/doğruluğun takipçisi Aşavan-yalanın takipçisi drugvant YG. 44.11-12; J. Choksy, "To Cut off, Purify, and Make Whole: Historiographical and Ecclesiastical Conceptions of Ritual Space", *JAOS*, vol. 123/1, 2003, ss. 21-23.

[104] Y. 12.01-09 Mecusi İman Açıklaması.

kötülüğün takipçileri olarak genel anlamda Drugvant olarak tasvir ettiği topluluğun din adamlarını Karapan olarak zikretmektedir. Bu kimselerin insanları Ahura Mazda'dan uzaklaştırmaya çalıştıklarını ifade ederek, insanların, kötü eylemlerin peşinde olmaları nedeniyle iyi eylemleri yapmaya yeterli güçlerinin kalmadığını dile getirmektedir. Zerdüşt, bu durumun kişinin öte dünyasını da olumsuzladığı ve cehenneme yaklaştırdığı kanaatindedir[105].

Bu noktada Aşa, Ahura Mazda'nın ilkesi olarak doğru düzen veya ahlaki düzen olarak algınabilir. Mevsimlerin birbirini takip etmesi gibi, insanların da doğruyu söylemeleri ve adil davranmaları Aşa ilkesi gereğince meydana gelmektedir. İşte bu ilkenin muhalifi olmanın düzenin karşısında olmayı ve ahdi bozmayı gerektirdiği ileri sürülmektedir. Feriburz Şehzadi, bu ilkenin hakikat, saflık, sosyal adalet ve evrenin düzeni anlamlarını ihtiva ettiğini ileri sürerek, hakikat ve düzen tasniflerini kapsayan bir kavram ihdas etmeye çalışmaktadır[106].

Kişinin irade etme eylemi, teolojik tartışmalar bir yana bırakılırsa, başlangıçta ikiz ruhun iyi ve kötü arasında yaptığı ilk örnek seçime dayandırılmaktadır. Ancak bu irade etmeye ilişkin tercihleri var edenin Ahura Mazda olarak zikredildiği unutulmamalıdır. İyiye daha doğrusu Aşa ilkesine uygun olarak gerçekleştirilen seçim eylemi de Ahura Mazda'yı memnun etmektedir[107].

> "... Sen (Ahura mazda) bedeni ve nefesi yarattın, eylemleri ve sözleri yarattın ki bu sayede kişi iradesiyle kendi tercihlerini açığa vursun; dolayısıyla kişi kendi kalbine ve aklına göre, yanlış konuşan veya doğru konuşan olarak, bilerek ya da bilmeyerek, kendi düşüncesini sergiler..." [108]

---

[105] YG. 32. 01-16; 46.11; 44.20.

[106] Mistree, Shahzadi, *Zarathushti Religion*, ss. 17, 182-183; P. Kreyenbroek, "Morals and Society in Zorostrian Philosophy", *Companion Encylopedia of Asian Philosophy*, ed., B. Carr- I. Mahalingam, New York, Routledge, 1998, ss. 43-45.

[107] Ahura Mazda'yı memnun etme YG. 30.05, YG. 46.01.

[108] YG. 31.11-12.

İranlı Mecusilerden Rezi, ikiz ruh meselesinde insanın seçime dair özgür tavrının nasıl olması gerektiğinin aktarıldığını düşünmektedir. Kişinin bu ikiz düşünce çerçevesinde özgür bir şekilde hayır ve şer, iyi ve kötü, karanlık ve aydınlık gibi bütün karşıt durumlardan birisine yönelmesinin temel hareket noktası olduğu kanaatindedir. Dolayısıyla düalizmin de bu noktada ahlaki bir düzlemde gerçekleştiğini ileri sürmektedir[109].

Zerdüşt'ün ifade ettiği bu seçim eylemini tutarlı ve anlaşılabilir kılan durum ise, eylemlerin herbirinin bir karşılığa sahip olmasıdır. İyi insanların ya da doğrunun tarafında olup buna uygun eylem ve hareketlerde bulunanların ve muhalif tavır takınanların her halükarda davranışlarının karşılığı olan mükâfat ve cezayı alacağını öngörmektedir[110]. Bu sayede, iradenin tezahürü olan eylemlerin doğru-yanlış düalitesi çerçevesindeki karşılıklarını, insanın önceden kabullendiği varsayılmaktadır. Bu durum aynı zamanda bir son yargılama ve ahiret söylemini beraberinde getirerek Mecusi etiğinin öte dünya algısını ortaya koymaktadır.

Kişinin, iyinin tarafında yer alma çabasının aynı zamanda Ahura Mazda'nın yanında olma anlamına geldiği ve kozmolojik olarak iki güç arasındaki savaşın bir tarafı olduğu kabul edilmektedir. Bu noktada Aşa kavramı etrafında dini ritüellerden gündelik işlere kadar uzanan geniş bir yelpazede şekillenen eylemlerin ilahi âlemle kurulan bağı somutlaştırdığı görülmektedir. Zira yapılan her eylem, sunu ve yakarış, ilahi âleme yansımakta ve ilahi iyi varlıkları kötülere karşı güçlendirmektedir[111].

İyi ile kötü arasındaki savaşta insan figürü, Ahura Mazda için iş arkadaşı, savaşçı ve yoldaşı mesabesindedir. Dolayısıyla insan, hayatı-

---

[109] Rezi, *Zertoşt Peyamber-i İran-ı Bastan*, ss. 34-35, 97-99.

[110] Son yargılamadaki kırmızı/parlak ateş YG. 31.03; eylemlerin karşılık bulması YG. 33.01; insanın cennet ve cehenneme kendi sahip olduğu eylemler çerçevesinde gideceği. YG. 31.18-22; P. Recebi, "Ahura Mazda ve Zertoşt", ss. 149-150.

[111] YG. 43.08; P. O. Skjærvø, "Praise and Blame in the Avesta: The Poet-Sacrificer and His Duties," *JSAI*, vol. 26, 2002, ss. 32-35; Kreyenbroek, "Morals and Society in Zorostrian Philosophy", s. 47.

nın her alanında kötülükle savaşmak zorundadır. Bu bağlamda insan zihni, kötü düşünce Aka Manah'ın saldırılarına karşı sürekli olarak Vohu Manah'ın iyi düşünceleriyle dolu olmalıdır[112]. Bu durum her zaman teyakkuz halinde olması gereken ve attığı her adımda Ahura Mazda'yı yücelten ve kötülüğü lanetleyen bir insan anlayışını sunmakta ve dolayısıyla hayatın her alanına müdahil olması gereken bir dini hukuku gerekli kılmaktadır.

a. Mecusi Etiğinde İnsan Unsuru

Avesta edebiyatındaki insan algısı özellikle Sasani dini edebiyatında detaylandırılan bir konu olmuştur. Kendisine has bir insan tasavvuruna sahip olduğu kabul edilen Sasani Mecusiliğinin kötülüğe karşı mücadele eden baş aktörü insandır[113]. Ancak insan da kendisi dışındaki varlık tasavvurunda olduğu gibi iyi ve kötü unsurları haizdir. Adeta küçük bir dünya, bir kâinat mesabesindedir. İnsanı evrenle benzer bir tarzda tasvir eden *İran Bundahişni* metni şu ifadelere yer vermektedir:

> "Her insan kendi uzunluk ve genişliğine sahiptir, derisi gök gibi, bedeni yeryüzü gibi, kemik iskeleti dağlar gibi, damarları nehir gibi, bedendeki kan denizdeki su gibi, midesi okyanus gibi, saçları bitkiler gibi... Ruhu, Ohrmazd gibidir. Anlayış, hafıza, algı, düşünce bilgi ve ayırt etme Ohrmazd'ın huzurunda duran Ameşalar gibidir. Vücuttaki diğer gelişmiş güçler diğer Yazatalar gibidir."[114]

Burada metin özellikle insanı düalitenin iyi tarafında olan bütün manevi ve maddi varlıkların sahip oldukları güçler ve durumlarla destekleme çabasındadır. Aynı zamanda da insan, eksiklikleri de olsa da Ohrmazd ve ilahi âleminin bir yansımasıdır.

Ohrmazd-Ehrimen arasındaki teolojik-kozmolojik düalist yapının Sasani teoloji metinlerinde insan mefhumu üzerinde de oldukça etkili

---

[112] YG. 32. 09-13, 33.04, 47.05, Dhalla, *Zoroastrian Theology*, s. 47, 50.

[113] Shaked, *Dualism*, s. 53.

[114] Anklesaria, *Greater Bundahişn, XXVIII.4*, ss. 244-245.

olduğu görülmektedir. *Dinkard* metnine bakıldığında insanın bütün varlığının iyi unsurların ikametgâhı olduğu, ancak kötü ruhların ve şeytanların da bir yolunu bularak insanın zihninden bedenini işgal edebildiklerine değinilmektedir. Fakat burada da görüleceği üzere, insan mutlak anlamda iyi güçlerin elindedir ve zaman zaman kötü güçlerin işgaline uğramaktadır. Dolayısıyla iyi kötü düalizmi insan ilgili her hususta kendisini göstermektedir. Aşağıdaki metinde insan bedeninde ve ruhunda aktif olan her iyi varlığın karşısında kötüleri zikredilmektedir.

> "... İnsanın aklında –düşünce vardır/ordadır- bazen bir tann/ized ikamet eder, bazen bir kötü ruh onu alıkoymaya bir yol bulur. Düşüncede –ki hitabet vardır- bazen bir tann/ized ikamet eder, bazen bir kötü ruh onu alıkoymaya bir yol bulur. Hitabette –ki amel vardır- bazen bir tann/ized ikamet eder, bazen bir kötü ruh onu alıkoymaya bir yol bulur. Zihinde –ki hafıza vardır- Vahman/Vohuman onda bir hâkimiyeti vardır. Akoman/Akamanah onu alıkoymaya bir yol bulur. Hafızada –ki arzu vardır- Sroş/Sraoşa onda bir hâkimiyeti vardır. Heşm/Hesm onu alıkoymaya bir yol bulur. Arzuda –ki düşünce vardır- Spendermand/Spenta Armaiti onda bir hâkimiyeti vardır. Taromad onu alıkoymaya bir yol bulur... İnsana karşı kötü ruhların savaşı böylesi birçok yol ve tarzda yapılmaktadır...[115]

Bu pasajda da görüldüğü üzere, kötü karakterli güçler insan bedeni için bir işgalci olarak tanımlarken iyi varlıkların ikametgâhı olarak tasvir edilmektedir. İnsan olgusu, kâinatın yaratılmasıyla başlayan kozmolojik ve eskatolojik uzantıları olan iki güç arasındaki savaşta önemli bir role sahiptir. Bu rolün yansıması ise ahlaki düalite olarak aktarılabilecek Mecusi ahlakiliğidir. Bu ahlak öğretisi kozmolojiden ve insanı oluşturan öğelerden gündelik yaşamdaki eylemlere kadar uzanan bir yapıya sahiptir. Gatha çerçevesinde öngörülen iyi-kötü mücadelesinde, iyinin taraftarı olma, iyi düşünce, söz ve eylemi gerçekleştirmeyle ilişkilendirilmektedir. Dolayısıyla insanın bizzat kendisi mikro-kozmos ola-

---

[115] Aturpet-i Emetan, *Denkard VI, Ia-Ib-Ic.*, ss. 2-3, 224-229.

rak iyi ve kötü arasındaki savaşın alanı haline gelmektedir. Dünya ise bu durumun büyük ölçekli plandaki hali gibidir. Zira Mecusi teolojide dünyadaki temel unsurların sahipleri Ameşa Spentalar olduğu gibi, insanın her uzvunun da bu Ameşalara atfedildiği kabul edilir:

> "...insanlann her organı/uzvuna bir menog/manevi varlık sahiptir... Beden Vehmen'e, damarlar ve yağ Ardavahişt'e, kemikler Şehrevar'e, ilik Spendermand'a kan Hordad'a ve saçlar Amurdad'a aittir."[116]

Ameşaların bu şekilde insan bedeninde etkin olarak zikredilmeleri, aslında bu iyi karakterli altı ilahi varlığın karşısında düalite nedeniyle kötü olanlarının uzak tutulması gereğinden kaynaklanmaktadır. İnsan bedeninin bu savaşın mekânı olmasından dolayı uzuvların Ohrmazd'ın ilahi varlıklarına nispet edilmesi, aynı zamanda insanın iyinin yanında davranmasının onun tabiatına uygun bir durum olduğuna da işaret etmektedir. Bu vurgu açıkça şöyle ifade edilmektedir.

> "Ohrmazd yüksekte olduğu gibi, Ehrimen aşağıda derinliktedir ve o ikisinin güçleri maddi dünyada birbiriyle savaş halindedir, öyle ki insan da kendi bedeninde iki rüzgâra sahiptir. Onlardan biri ruh olan ve ikametgâhı baştaki beyin olan bilge rüzgârdır onun özü sıcak ve nemlidir ve onun hareketi merkeze doğrudur. Diğeri ise, özü soğuk ve kuru olan ikametgâhı kalçadır ve hareketi rahime/karna doğrudur."[117]

Bu durum insanın ilahi âlemle bağlantılı olduğunu ve yaptığı eylemlerle ilahi âlemin tarafında yahut karşısında olduğunu göstermektedir. Zira *Dinkard* metnine bakıldığında, iyi eylemlerin öte dünyada ilahi güçlerce desteklendiği görülecektir. Bu dünyada eylemlerin neticesi yahut karşılığı meselesi, Mecusi etiğini tamamlayan bir husus haline getirilmiştir. Gatha metinlerinde detaya inmeden bir yargılama ve karşılıktan söz eden Zerdüşt'ün söylemi, Mecusiliğin zirve yaptığı Sa-

---

[116] Anklesaria, *Greater Bundahişn, XXVIII.22*, s. 252.
[117] Anklesaria, *Greater Bundahişn, XXVIII.12*, s. 248.

sani döneminde sıklıkla zikredilen bir husus haline gelmiştir[118]. Bu duruma iki vizyon tecrübesi örnek verilebilir: Bunlardan ilki, Sasani devletinin ve teolojik söyleminin kuruluş döneminde Hirbed Mobed Kartir'in vizyonudur. Burada öte dünya seyahatine çıkan Kartir, amellerin öte dünyadaki karşılıklarını zikretmekte, hem ahirete hem de etiğe vurgu yaparak dinin nasıl yaşanması gerektiğinden bahsetmektedir[119]. Bir diğer öte dünya tecrübesi ise Ardaviraf'ın oldukça detaylı bir şekilde gerçekleştirdiği vizyondur. Sasanilerin son dönemlerinde yazıya geçirilmiş olsa da, daha erken bir döneme tarihlenen bu tecrübede amellere ve amellerin karşılığına temas edilmektedir. Ardaviraf'ın cennet, cehennem ve arafı bütün detaylarıyla anlatması, aynı zamanda bu dünyada işlenen eylemlerin öte dünyadaki ikinci ve edebi hayatın temeli olduğu düşüncesini gerekçelendirmektedir[120].

Bu vizyon tecrübeleri dışında da birçok Pehlevi metin, ahlakiliği zikrederek eylemlerin karşılığı hususunda açıklamalarda bulunmaktadır. Ohrmazd'ın varlıkları yaratma gerekçesinin bu iyi olma ve kötülüğe karşı mücadele haline bağlanması ve açıkça ödül ve cezadan söz edilmesi, söz konusu savaş halinin ve akabindeki yargılamayı anlamlı hale getirmektir. Öte dünya hayatının bu dünyadaki amellere bağlanması da önem kazanmaktadır[121].

Sasani edebiyatında kötülüğün arıziliğine yapılan vurgu ve kötülüğün insanla ilişkilendirilmesi, düalist bir ahlaki yapının ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Gerçek yaratmaya yani maddi yaratmaya sahip olmayan Ehrimen ve güçlerinin insanı işgal etmesi ve insanın ondan kaçınmasıyla maddi varlığı olmayan kötülüğün toptan yok oluşundan bahsedilmektedir.

---

[118] Kreyenbroek, "Morals and Society in Zorostrian Philosophy", s. 54; Choksy, "To Cut off, Purify, and Make Whole: Historiographical and Ecclesiastical Conceptions of Ritual Space", ss. 33-34.

[119] P. O. Skaerjo, "Kirdir's Vision: Translation and Analysis", *AMI*, vol. 16, 1983, ss. 269-306.

[120] Haug; West, *Book of Arda-Viraf*, ss. 141-204. Bu metinde cennet, cehennem ve araf olmak üzere öte dünya detaylı olarak anlatılmaktadır.

[121] Aturpet-i Emetan, *Denkard VI, (133-135)* ss. 54-55; *Denkard VI, (249)*, ss. 96-97.

> "... Böylelikle Ehrimen'i dünyanın dışına çıkarmak mümkündür. Yani, kendisini bir parçası olduğu için bu maddi dünyada şeytanın ikametgâhı insanın bedeni olduğu için, onu kendi bedeninden kovar. İnsanların bedenlerinde kendisine ikametgâha sahip olmayacağı zaman bütün maddi dünyadan yok edilecektir. Tek bir insanın bedeninde dahi küçük bir kötü ruh/şeytan olduğu sürece, Ehrimen bu dünyada ikametgâha sahip olacaktır."[122]

Shaked'a göre bu metin Ahura Mazda ve Angra Mainyu arasındaki savaşta insanın rolünü oldukça öne çıkarmaktadır. İyiyi ve kötüyü seçme yetisine göre, insan kötülüğün artmasına yahut azalmasına neden olacak kararları verebilir. Bu da insanı yücelten, ona önemli bir görev yükleyen ve insanın bu dünyadaki varlığını anlamlandıran bir durumdur. Bu bağlamda Shaked, Pehlevi Metinler'den hareketle Angra Mainyu'nun mekânının maddi dünya içerisinde insan bedeni olduğunu iddia etmektedir. Asalak olarak insanların içinde ve arasında kol gezen kötü ruhlara karşı mutlak zaferin yine insan tarafından verileceğini kabul etmektedir. Varlıkları, insanların onların varlığını kabul etmeleriyle vücud bulan kötü ruhların harici varlıkları, insanın iyiye yönelmesiyle yok olacaktır[123].

Mecusi edebiyat, kötü davranış veya ahlaki bozulmuşluk olarak tanımladığı şeyin, sadece ahlaki açıdan kötülüğüne vurgu yapmamaktadır. Belki de bundan öte teoloji ile etik arasındaki ilişkiyi güçlendirircesine, herhangi bir gayri ahlaki durumu örneğin şehveti, kötü ruhun varlık verdiği bir unsur olarak görmektedir. Zira insan zihnindeki iyi ve kötü fikrinin kökenlerinin düal yapı gereği iyi ve kötü ruhdan geldiği kabul edilmektedir. Dolayısıyla insanın yanlış ve kötü davranışlarının kaynağı bu bağlamda teolojik bir kaynağa dayanmaktadır. İnsanın bu noktada iyiyi seçmesinin de dünyanın ıslahına hizmet ettiği ileri sürülmektedir[124].

---

[122] Aturpet-i Emetan, *Denkard VI, (VI, 264)*, ss. 102-103.

[123] Shaked, "The Notions of Menog and Getig in the Pahlavi Texts and Their Relation to Eschatology", ss. 82-87. Shaked, "Some Notes on Ahreman, Evil Spirit and His Creation", s. 231; Aturpet-i Emetan, *Denkard VI, (VI, 264),* ss. 102-103.

[124] Williams, "Later Zoroastrianism", ss. 28-30.

Bunu, sığırın kurban edilişi metaforuyla açıklamak gerekirse, Zerdüşt karşıt ilahi varlıkların tapıcılarının, sığırı kendi kötü karakterli tanrıları için kurban etmek istemeleri ve buna karşılık sığırın ruhu korunmaya ihtiyaç duymaktadır. İşte tam bu noktada kozmik bir savaş olan iyi kötü çatışmasının yeryüzünde cisimleşmesi ve iki tarafa da yönelen insan eliyle bu halin devam ettirilmesi söz konusudur. Zerdüşt'ün sığındığı Viştasp ise bu kozmik görünümlü etik savaşta ona destek vermektedir. Taraftarlarını yalanın temsilcileriyle temas kurmaktan men eden ve bütün dünyayı iki ayrı kutup, iki ayrı unsurun yansıması gibi gören Zerdüşt, düşmanın yok edilmesini veya iyiye döndürülmesini istemektedir[125].

Üç teolojik süreci kapsayan Mecusilik, ahlaki açıdan insanın bu dünyadaki görevlerini şöyle sıralamaktadır: i) dine iman ve onun pratiklerini yerine getirme, ii) evlenme ve çocuk sahibi olma, iii) toprağı sürüp işleme ve üretme, iv) evcil hayvanlara bakma ve onları yetiştirme. Bu ilkelerin günlük hayata uygulanması açısından bir Mecusinin gününün üçte birini ibadet ve dini eğitime, üçte birini çalışmaya ve son zaman diliminde de yeme, içme ve dinlenme eylemlerine ayırması tavsiye edilmektedir. Bütün bu günlük yaşam esnasında iyinin yanında ve Ehrimen'in karşısında olduğunu hep zihninde tutmalı ve eylemlerini iyi-kötü/doğru yanlış düalitesi çerçevesinde belirlemelidir. İlahi bir savaşın yeryüzündeki temsilcisi olarak insanın iyinin bir neferi olmasını telkin eden Mecusi etiği, insanların iki yönlü işledikleri eylemlere ödül ve ceza bağlamında bir karşılık koymaktadır. Ahirette her eyleme yönelik bir karşılığın söz konusu edilmesi, Mecusi ahlakilik sisteminin bağlayıcılık zeminin oluşturmaktadır[126].

b. Modern Dönem Mecusi Ahlak Söylemi

Modern Mecusi söylemin ahlaki düzlemdeki yansıması ise iyi düşünce, iyi söz ve iyi davranıştan oluşan üçlü ahlaki söylemin Zerdüşt'e

---

[125] Mistree, *Zarathushti Religion*, ss. 164-165; Zaehner, *The Dawn*, ss. 34-36.

[126] *Chidag Andarz-i Poryotkeshan, 4-35*; Metin için bkz. R. C. Zaehner, *Teaching of Magi*, (Select Counsels of the Ancient Sages), ss. 21-25.

dayandırılması suretiyle gerçekleşmektedir. Bu bağlamda Gatha'yı Zerdüşt'e atfederek sonraki Avesta edebiyatını ikincil konuma düşüren Martin Haug, bu konuda Zerdüşt'ün ahlak anlayışının iyi düşünce, iyi söz ve eylemden oluşan üçlü yapıdan kaynaklandığını düşünmektedir[127]. Bu yaklaşım esasta Parsilerden kendilerinin öze dönüşçü bir tarzda ellerindeki metinleri yeniden değerlendirmelerini arzulamaktadır. Bu durum Parsi cemaat arasındaki reformist çabaların da dayandığı ilk deliller arasındadır. Bundan da öte söz konusu ahlaki ilkelerin hayata temas eden kurallara dönüştüğü yasa kitabı Vendidad'ın da geleneğin bir ürünü olduğu düşüncesi öne çıkarılmaktadır.

Zerdüşt'ün dünyanın düzeni olarak öngördüğü ve etiğin de bu çerçevede şekillenmesini istediği Aşa ilkesi ve Aşavan kavramı, modern dönemin hatta Avesta ve Pehlevi edebiyatların ileri sürdüğü üçlü ahlaki söylemi ima etmemektedir. Başka bir ifadeyle, iyi düşünce (*Humata*), iyi söz (*Hûhta*), ve iyi eylem (*Hvarşta*) üçlüsü üzerinden oluşturulan ahlaki söylemin Gatha bağlamında bir dayanağı söz konusu değildir. Kimi araştırıcılar ise üçlü söylemdeki üç ilkenin YG 30.03-05'de zikredildiğini ileri sürerek ahlaki ilkeleri Gatha'ya dayandırma çabasındadırlar[128]. Hâlbuki burada yukarıda zikredilen Avestaca Humata, Hûxta, Hvarşta kelimelerinin yerine başka sözcüklere yer verilmektedir.

Esasen üç ilkeyi Gatha'ya dayandırma arzusunun altındaki nedenlerden birisi de ikiz ruh kavramsallaştırmasını insan iradesiyle ilişkilendirme çabasıdır. İkiz ruh meselesini insanın irade eyleminin tezahürü şeklinde yorumlayan birçok Mecusi, aslında Gatha metninde bu ikiz ruhu ahlaki üç ilkeyle uyuşturmaktadır. Hâlbuki ikiz ruh arasında görülen karşıtlığın gerçekleştiği düzlem olarak zikredilen düşünce 'Manah', söz 'vacahi' ve eylem 'şyaothanoi'[129] (YG.30.03) keli-

---

[127] Haug, *Essays on Sacred Language*, s. 300.

[128] P. Gignoux, "Thought, Word and Deed: ATopic of Comparative Religion", *K. R. Cama Oriental Institute International Proceedings*, Bombay, 1991, s. 41; H. Humbach, "A Western Approach to Zarathushtra, *JCOI*, No. 51, 1984, ss. 15-32.

[129] Gatha ve Yedi Bölümlü Yesna metinlerinin Avesta dilindeki yazılışları ve anlamları ile ilgili olarak Bkz. Taraporewala, *The Divine Songs of Zarathushtra*, ss. 136-137; Insler, *Gathas*, ss. 32-33.

meleriyle üçlü ahlaki söylem bağlamında Yedi Bölümlü Yesna başta olmak üzere Avesta'da geçen iyi düşünce (*Humata*), iyi söz (*Hûhta*), ve iyi eylem (*Hvarşta*)[130] kavramları arasında dilbilimsel bir benzerlik söz konusu değildir. Modern teolojik yaklaşımlar çerçevesinde ikiz ruhun insan kavramıyla ilişkilendirilmesi de bu açıdan anlamını yitirmektedir.

Gatha metinlerinde, bu sözü edilen ilkelerden sadece bir tanesine yani iyi eylem olan Hvarshta'ya rastlanmaktadır[131]. Özellikle modern Mecusilerin öne çıkarmaya çalıştığı bu üçlü etik söylemi Zerdüşt'ten sonraki Yedi Bölümlü Yesna ve diğer Yesna metinlerinde yer almaktadır[132]. Daha sonraki Avesta ve Pehlevi literatürde giderek önem kazanan bu üçlü söylem, ahlaki düalite gereği karşıtlarını da gündeme taşımıştır. Yeşt kitabının ilk bölümü olan Ohrmazd Yeşt'in Pehlevice giriş cümleleri iyi düşünce, söz ve eylemin benimsenmesinin ve kötü düşünce (*Duşmat*), söz (*Duzhûht*) ve eylemin (*Duzhvareşt*) kınanmasıyla başlamaktadır. Buna benzer örneklere Avesta metinleri içerisinde rastlanılmaktadır[133]. Bu aynı zamanda Avesta edebiyatında ve sonraki Sasani teolojisinde ele alınarak işlenmektedir. Pehlevi edebiyatta özellikle öte dünya hayatının tasvir edildiği metinlerde bu üçlü söylemin iyi ve kötü karşılıklarından söz edilmektedir[134].

Modern Mecusilerden Bahram Şehzade, bu üçlü söylemin, dinin temel prensipleri olduğunu düşünmektedir[135]. Buna karşın modern Mecusilerden Mistree, dinlerinin Aşa ilkesinin tezahür ettiği bu terkibe dayandığını ileri sürerken; Sidhwa da bu söylemin Gatha'yla ilişki-

---

130 YH. 35.02, 36.05; Y. 12.08, 19.16.

131 YG. 49.04; Insler, *Gathas*, s. 94-95; Şehzadi, *Bergerdan-i Gatha*, ss. 96-97.

132 Hintze, *A Zoroastrian Liturgy*, ss. 61-63, YH. 35.02, Y. 55.04, 68.20, 70.04.

133 Y. 00.04, 03.04, 04.01-04, 10.16, 11.17, 12.08; YT. 1.00. "... Ben bütün iyi düşünce, söz ve eylemleri benimsiyor, bütün düşünce, söz ve eylemleri reddediyorum...". YT. 10.106; Darmesteter, *Zend-Avesta II*, ss. 312-313, 320-321.

134 Williams, *The Pahlavi Rivayat Accompanying The Dadestan-i Denig, (XXIII. 1-36)*, ss. 47-51; Afifi, *Ardavirafname, (VII-XII)*, ss. 31-36.

135 Shahzadi, *Message of Zarathushtra*, s. 21.

li olduğu düşüncesindedir. Mistree kişinin iki davranış modeliyle yüzyüze olduğunu ve hangisini seçerse ahirette onunla muhatap olacağını zikrederek Mecusi ahlak öğretisini tamamlamaktadır[136]. Sözgelimi dine giriş töreni olan *Sudre Puşi*[137] ve *Koşti* ayininde kişinin Ahura Mazda ve Zerdüşt'ü zikrettikten sonra üçlü ahlaki ilkeye vurgu yaparak Mazda tapıcısı olduğunu ifade etmesine yer verilmektedir[138]. Mihrin de bu üç ilkenin temel ilkeler olduğuna ve iyi ve kötü arasındaki ayrımın bu üç düzlem üzerinde gerçekleştiğine inanmaktadır. Bu üçlü söylemin Zerdüşt'ün ahlak ilkeleri olduğunu ve bu ilkelere uymanın Ahura Mazda'nın yolundan gitmek anlamına geldiğini ifade etmektedir. Mihrin, kötülüğün ve zulmün hüküm sürdüğü günümüz dünyasında bu ahlaki ilkelerin öneminin bir kat daha arttığı kanaatindedir[139]. Benzer şekilde Rezi de, bu üçlü söylemin Zerdüşt'ün Gatha'sından Avesta'ya ve Pehlevi Metinler'e değin söz konusu edildiğini ileri sürmektedir. Buna göre üç ilke Mecusi geleneğinin esas kaideleri olarak belirmekte ve insanın gelişiminde etkili olmaktadır[140]. İyi ve kötüye dayalı ahlaki bir düalizmin Mecusilik için söz konusu olduğunu kabul

---

136 Sidhwa, *Discourses on Zoroastrianism*, ss. 7-8; Mistree, *Zarathushti Religion*, s. 18.

137 Navjote veya Sudre Puşi olarak bilinen Mecusi geleneğinin inisiasyon ayini, bir Mecusinin artık Ahura Mazda için yaşayacağını ve kötülüğün karşısında saf tutacağını sembolize eden dini bir merasimdir. Ergenlik döneminde yapılan bu ayin kız-erkek çocukların kutsal iç gömleği ve kusti/koşti denilen kutsal kuşağı din adamları huzurunda takmalarıyla gerçekleşmektedir. Bu ayin sonrasında artık ibadetle mükellef kılınan kişinin, bu kutsal gömleği ve kuşağı hergün yeniden takması gerekmektedir. Bu, onun Ahura Mazda ve iyi varlıklarla olan bağını sağlamakta ve kötü güçlerin saldırısından kurtarmaktadır. Vendidad metninde özellikle her gün bu kutsal gömleğin giyilmesi ve kuşağın bağlanması gereğinden söz ederek, aksi tavır takınanların kötü güçlerin saldırısına uğrayacağını ifade etmektedir. Vendidad'daki bu ifadeler daha sonraki Pehlevi Metinler yoluyla genişletilerek işlenmiştir. VD. 18.54-55; Tefazzoli, *Menoy-i Hired*, s. 8; Jaafari-Dehaghi, *Dadestan i Denig Part I*, 38.1-32, ss. 153-165; Modi, *Religious Ceremonies*, ss. 178-188. J. Snoek, "Initiations in Theory and in Zoroastrianism", *Zoroastrian Rituals in Context*, ed. M. Stausberg, Leiden, Brill, 2004, ss. 77-98.

138 Jafarey, *Fravarane*, ss. 46, 60-63.

139 Mihrin, *Din-i Mazda-i*, ss. 36, 39-41.

140 Rezi, *Zertoşt ve Talim-i U*, ss. 78-79.

eden İranlı çağdaş Mecusilerden Mehr, üçlü söylemin Gatha'ya dayandığını varsaymaktadır. Özellikle ikiz ruh meselesinde sözkonusu olan durumun insanın seçimine yönelik bir betimleme olduğundan hareketle, insanın da düşünce, söz ve eylemde bu iki seçimden birine yönelmesine vurgu yapmaktadır[141]. Buna karşın Zerdüşt'e atfedilen üçlü söylemin somut olarak hangi ahlaki ilkelerde tezahür ettiği açıkça ifade edilmemektedir.

Caferi, ikiz ruh meselesindeki seçim eylemini insan kavramıyla ilişkilendirerek ahlaki açıdan bir dualizmin varlığına işaret etmektedir. Ancak iyi ve kötü ayrımının neye göre yapılacağı konusunda izafi bir tanıma yer vermektedir. Caferi, toplumun iyi olarak kabul ettiği şeyin iyi, kötü olarak algıladığının da kötü olduğunu ileri sürerek ahlaki değer yargılarını herhangi bir norma bağlamaktan kaçınarak göreceli bir hale getirmektedir. Yalan ve yanlış anlamına gelen Drug kelimesinin aslında "incitmek" anlamına geldiğini ileri sürerek toplumu incitecek herhangi bir eylemin yapılmamasını uygun görmektedir[142]. Aslında bu yolla modern Mecusiler, klasik Mecusiliğin yaşa kitabı sayılabilecek Vendidad ve benzeri gündelik hayatı tasvir eden metinlerin uygulanabilirliğini tartışmaya açmak istemektedir. Söz konusu üç ilke üzerine odaklanmanın ve ötesinde herhangi kavramsal altyapı koymamanın gerekçesi de bu şekilde ortaya çıkmaktadır.

Klasik Mecusiliğin geliştirdiği bu üçlü ahlaki söylemde neyin iyi ve neyin kötü olduğuna karar veren güçlü bir dini gelenekten söz edilebilir. Özellikle Vendidad kitabının kendisi dini hayatın şekillendirilmesinde oldukça etkindir. Temizlik ritüellerinden dine giriş ayinine kadar hayatla ilgili her konuda yorum yapan bu metin Mecusiliğin adeta dini yasa kitabıdır.

İşte tam da bu noktada modern Mecusilerin yeni bir algı geliştirerek Vendidad ve benzeri gündelik hayata yön veren metinleri ihmal ettiği görülmektedir. Bu açıdan çağdaş Mecusilerin ileri sürmeye çalış-

---

[141] Mehr, *Felsefe-i Zertoşt*, s. 26, 73; Mehr, *Zoroastrian Tradition*, ss. 53, 89-93.
[142] Caferi, *Zertoşt ve Din-i Behi*, ss. 176-180.

tığı üçlü ahlaki söylem sayesinde kadim geleneğin temel yapıtaşlarından olan ahlaki kurallar ortadan kaldırılmakta ve tarihsel metinler olarak ele alınmaya çalışılmaktadır. Bu ise iyi düşünce, iyi söz ve iyi eylem kavramlarının zamana ve mekana göre göreceli hale gelmesine ve bir anlamda yüklendikleri kavramsal çerçeveyi yitirmelerine yol açmaktadır. Başka bir deyişle, üçlü ahlak ilkeleriyle onun tezahür ettiği kurallar bütünü arasındaki bağ koparılmakta ve söylemin içeriği değiştirilmektedir. Böylelikle modern Mecusi ahlak söylemi, hâkim çağdaş dünya etiğinin iyi düşünce, iyi davranış ve iyi söz olarak kabul ettiği durumları esas almaktadır.

Zerdüşt'ün ahlaki kurallara gereğince vurgu yaptığı ve insanları Aşa'nın, doğruluğun takipçisi olmaları hususunda uyardığı yadsınamaz. Ancak modern üçlü ahlak söyleminin de sonradan geliştiği ve ahlakın anlamlandırılmasında temel argüman olarak kullanılmasının sonralığı gözden kaçırılmamalıdır. Özellikle Avesta ve Sasani teolojisinin şekillendiği Pehlevi Metinler ölçeğinde bu ahlaki söylemin geliştirildiği görülmektedir. Fakat klasik Mecusilik sözü edilen bu üç ahlaki ilkenin Vendidad ve diğer dini hukuk metinlerinde tezahür ettiğini ve insan hayatını bu yasa algısı çerçevesinde şekillendirdiğini kabul etmektedir.

Modern dönemde oluşturulan üçlü ahlaki ilke kavramsallaştırması, geleneksel Mecusiliğin öngürdüğü ritüelistik kuralları ve uygulamaları yok saymaktadır. Bu durum iyi düşünce, söz ve davranış temelinin meydana getirdiği ahlaki etiğin tezahürlerini ortadan kaldırmakta ve dolayısıyla modern ahlaki söyleme eklemlemektedir. Başka bir ifadeyle, modern algının doğru ve yanlış tanımlamaları, Mecusi etiğinin de doğru-yanlış anlayışı haline gelmektedir. Bunun en bariz örneği, XX. yüzyılın başlarında Modi'inin dine giriş ayininden evlilik törenine ve ibadetlerden cenaze törenine değin gündelik dini yaşama dair kaleme aldığı kateşizmden sonra yeni bir çalışmaya rastlanmamasıdır.

Bu söylem daha çok modern bir hayatla yüzyüze kalmış ve ona ayak uydurmak zorunda kalan diaspora Mecusileri arasında oldukça yaygındır. Aslında bu durum, modern Mecusilerin gündelik yaşamla-

rındaki din olgusunu sözü edilen üçlü ilke çerçevesine indirgediğini göstermektedir[143].

XX. yüzyılın başlarında Parsi teolog Sanjana, üçlü ahlaki ilke çerçevesinde amellerin kişinin kurtuluşu açısında oldukça hayati olduğunu düşünmektedir. İnancın tezahürü olan amel ve sözlerin fertler tarafından yerine getirilmesi noktasında dinin koyduğu temizlik ilkelerinin ve ritüelistik anlayışın uygun şekilde yürütülmesi gerektiğine inanmaktadır[144]. Zira temizlik ilkeleri iyi-kötü çekişmesinde önemli bir konuma sahiptir. Kirlilikten arınma aynı zamanda maddi ve manevi olarak kötü varlıkların üretimi olan bir şeyden kurtulmanın tezahürüdür. Kozmik düalitenin temiz-kirli düalitesinde kendisini gösterdiği anlaşılmaktadır. Öyle ki kozmik düzlemdeki karşıtlığın karşılaşma sahalarından en önemlisi insan bedenidir ve kötü güçlerin saldırısına açıktır. Bu nedenle de kişi öncelikle kendi bedeninden başlayıp yaşadığı çevreyi de buna dâhil ederek ritüelistik temizlik kurallarına riayet etmelidir[145]. Bu durum da Vendidad metninin önemini bir kat daha arttırmaktadır. Bu noktada *Sudre Puşi* ve *Koşti*'nin sembolik anlamı önem kazanmaktadır. Kişinin bu dini ritüeli gerçekleştirmesi, onun Ahura Mazda tarafları olarak kötü ruh Angra Mainyu ve Div'lerin karşısında olduğunu göstermektedir. Böylelikle inançlı bir Mecusi, bir Aşavan olarak bunun için gerekeni yapacağını taahhüt etmektedir[146]. Bu durum ise sadece

---

[143] Bir örnekle bu durumu izah etmek gerekirse; Amerika'da karşılaştığımız özellikle İranlı Mecusilerin birçoğunun *Sudre Puşi* veya *Navjote* denilen dine giriş ayinini yapmadıklan gözlemlenmiştir. Bunun da ötesinde gelenek açısından mutlaka her gün çözülüp bağlanması gereken kutsal bağ 'koşti/kusti' ve giyilmesi gereken sudreh'in önemsenmediği görülmüştür. İranlı Mecusilere nazaran Amerika'daki Parsilerin bu konuda oldukça duyarlı olduklan ve çoğunluğunun dine giriş ayinini gerçekleştirdiği farkedilmiştir. Bu durum ise İranlı Mecusiler ile Parsiler arasındaki tartışma konulanndan birini teşkil etmektedir. Zira Parsiler İranlı kardeşlerini dine önem vermemekle ve dini, hayatlannda çıkarmakla eleştirdiklerine şahit olunmuştur.

[144] Sanjana, *The Parsi Book of Books*, ss. 296-303.

[145] Choksy, "To Cut off, Purify, and Make Whole: Historiographical and Ecclesiastical Conceptions of Ritual Space", ss. 24-25; Williams, "Later Zoroastrianism", ss. 36-37; Temizlik ilkelerine örnek olarak cenaze töreni uygulamalanna bakılabilir. Choksy, *Purity and Pollution*, ss.16-19.

[146] Mistree, Shahzadi, *Zarathushti Religion*, ss. 188-189.

üç ilkeyi zikredip ritüelden uzak duran Mecusilerin de eleştirildiği noktalardan sayılabilir. Bu noktada Vendidad metninin modern Mecusiler arasında nereye konumlandığı önem kazanmaktadır. İran kökenli Mecusiler Vendidad metnini tarihi bir metin olarak kabul etmektedir. Hatta İranlı Mecusilerin bir araya geldiği "California Zoroastrian Center" adlı merkezde yaptığımız mülakatlarda kimi Mecusilerin Vendidad metninin Sasani dönemine ait bir metin olduğu ve Avesta'dan sayılamayacağını ifade ettikleri gözlenmiştir. Nitekim bu gözlem İranlı Mecusi Rezi'nin düşüncesinde de somutlaşmaktadır. Rezi, Vendidad'ı Sasani teolojisine hasretmekte ve bunu kuşkulu bir metin olarak tasvir etmektedir. Ona göre Vendidad, Sasani dönemindeki ruhban sınıfı Megler tarafından kaleme alınan ve kadim dönemin coğrafyasından ve dini uygulamalarından bahseden bir metin mesabesindedir[147]. Bunun tam karşısında ise Amerika'da yaşayan Parsilerle yaptığımız görüşmelerde, yenilenmesi gereken kurallar olsa da, Vendidad bir yasa kitabı olarak Mecusilerin uyması gereken bir metin olduğu ifade edilmiştir.

İyi düşünce, iyi söz ve iyi davranış olarak sözü edilen ahlaki ilkelerle ilgili zihni meşgul eden en önemli soru, düşünce, söz ve davranışı; iyi, doğru ve temiz kılan ölçünün yahut kıstasın ne olduğudur. Mecusi için bir düşünce veya sözün iyi olarak nitelenmesini sağlayan ahlaki ilkelerle şekillenen kurallar aynı zamanda gündelik dini, ahlaki ve sosyal hayatı belirleyen unsurlardır. Bu bağlamda Parsi Modi, ahlaki söylemin kökeninin Avesta'nın beş kitabından biri olan ve kötü güçlere karşı nasıl hareket edilmesi gerektiğini anlatan Vendidad'a dayandığını ileri sürmektedir. Bu noktada Modi, üçlü söylemi Aşa ilkesiyle ilişkilendirerek onun ahlaka yansıtılması gerektiğini zikretmektedir. Özellikle Vendidad kitabı ve gündelik dini hayatı şekillendiren metinlerin yer verdiği üçlü tasnifin kökeni ve kıstası sorusunun cevabını verdiğini düşünmektedir[148]. Saflık ve kirlilik kavramlarının Mecusi geleneğinde nasıl tezahür ettiğini detaylı olarak aktaran Parsi araştırıcı

---

147 Rezi, *Zertoşt Peyamber-i İran-ı Bastan*, ss. 214-215.

148 Modi, *A Catechism of the Zoroastrian Religion*, ss. 16-18, 21-22, 42.

Choksy de geleneğin temizlik kurallarının Vendidad'a göre şekillendiği ve üçlü söylemin bu arınma eylemlerinin kökenini oluşturduğu kanaatindedir. Ona göre her temizlik eylemi sadece bedensel arınmayı değil beraberinde bütün âlemin yeniden eski haline gelmesine de yardımcı olmaktadır[149].

İranlı Mecusi cemaati içerisinde de kimi teolojik tartışmaların yaşandığı gözlenmiştir. Özellikle Batılı araştırıcıların Gatha'yı Zerdüşt'e atfederek sonrasındaki dini edebiyatı göz ardı etmeleri, cemaatin ileri gelenleri arasında yankı bulmuştur. Bu nedenle Gatha dışında hiçbir metni kutsal kabul etmeyen ve Zerdüşt'ü daha çok bir filozof olarak kabul eden bir grubun olduğu görülmüştür. Fakat aynı grubun dini ritüllerde Gatha dışında okunan ibadet metinlerine eşlik ettiği ve Gatha'da yer almayan ancak Mecusilerin en sık tekrar ettiği dualardan örneğin Ahunvar'ı önemsedikleri izlenmiştir.

Gözlemlerimiz neticesinde diaspora Mecusilerinin içinde yaşadıkları modern ve seküler hayat tarzı ile kendi dini gelenekleri arasında kaldıkları ortaya çıkmıştır. Kendi cemaatlerinden koparak tamamen seküler hayata ayak uydurmayı arzulamalarına karşın, öte yandan kültürel bağların peşine düşmekte ve dini öğretilerini modern söylemle uyumlu hale getirmek istemektedirler. Bu noktada da kadim geleneklerinin yüzyıllar boyunca harmanlayıp yoğurduğu öğretiyi reforma tâbi tutmaya çalışmaktadırlar. Vendidad metninde tezahür eden ve gündelik hayatı tanzim eden kuralların sudur ettiği üçlü ahlaki söylemi, yeniden ele almaktadırlar. İyi düşünce, iyi söz ve iyi davranışın kıstasının artık Vendidad veya ona benzer geleneksel bir metnin vermeyeceğini iddia ederek, söz konusu iyi'nin ölçütünün içinde yaşadıkları toplumun değer yargılarıyla şekillenmesi gerektiğini vurgulamaktadırlar. Böylelikle ahlaki söylemi izafileşmekte ve dünyanın farklı coğrafyalarında yaşayan bütün Mecusiler için yaşadıkları toplumların ahlaki söylemi esas alınmakta ve birden fazla Mecusi ahlakı ortaya çıkmaktadır.

---

[149] Choksy, *Purity and Pollution*, ss. 21-22.

Değerlendirme

Zerdüşt'ün yeni bir din tasavvurunu ortaya koymasından günümüze kadar tarihsel-teolojik süreçte Mecusilik, birçok değişimin ve dönüşümün gerçekleştiği bir dini gelenek olarak karşımıza çıkmaktadır. Yaşadığı zamana yönelik çeşitli tartışmalar olmakla birlikte, büyük olasılıkla MÖ. XII. yüzyıl dolaylarında İran coğrafyasında yaşamış olan Zerdüşt'ün kadim İran geleneklerine başkaldırısıyla hayat bulan dini öğreti, tanrı anlayışını yeniden belirlemiş, bunun etrafında şekillenen bir ilahiyatı ve bu ilahiyattan sudur eden bir dini pratiği geliştirmiştir. Bu bağlamda araştırmamızda üç teolojik süreç içerisinde ele alınan Mecusi geleneği, modern dönemin de son bölümde ele alınmasıyla bütüncül bir yaklaşımla işlenmiştir.

Zerdüşt, içinde yaşadığı toplumun dini algısını yeniden şekillendirirken, her şeye gücü yeten kadir-i mutlak bir tanrı anlayışı peşinde olmuştur. Nitekim Gatha metinlerinde de Ahura Mazda veya Mazda Ahura olarak tezahür eden hikmetin efendisi, onun geliştirmek istediği teolojik sistemin köşe taşı konumundadır. Buna karşın Zerdüşt'ün yeni bir dini gelenek oluşturma çabasında olmadığı ve kadim geleneğin yeniden ele alındığı adeta reforme edildiği iddia edilmiştir. Bu noktada özellikle Batılı araştırıcılar, Avestaca ile Sanskritçe arasındaki dil birliğinden hareketle, Gatha ve Avesta metinlerinde yer alan kavramların (Asura/Ahura, Deva/Daeva/Div vb.) Sanskritçe karşılıklarının Veda metinlerinde var olduğunu kabul etmişlerdir. Dolayısıyla Zerdüşt'ün bizzat yeni bir öğreti getirmediği, içinde bulunduğu kadim İran

geleneğinin tanrı panteonunu yenilediği ve böylelikle Zerdüşt'ün bir reformcudan öte bir şey olmadığı ileri sürülmüştür. Bu bağlamda Zerdüşt'ün Veda edebiyatındaki karşıt durumlardan yararlanarak içinde yaşadığı dönemin tanrı algısını düalist bir çerçeveye yerleştirdiği iddiası, onun reformist olarak takdim edilmesinin altında yatan temel gerekçelerdendir.

Zerdüşt dönemini tartışırken ele aldığımız Gatha metinlerine bakıldığında, dil akrabalığından kaynaklanan benzer kelime etimolojilerine rastlamak oldukça doğaldır. Fakat bu kelimelerin ihtiva ettiği anlamsal çerçeveleri birbirinin aynısı yahut benzeri olarak addetmek, Zerdüşt'ün daha doğrusu İran coğrafyasının bir dini gelenek oluşturmada yetersiz olduğu imasını vermektedir. Hâlbuki kavramların filolojik açıdan benzerliğinin ıstılah söz konusu olduğunda geçerli olmadığı görülmüştür. Söz gelimi Ahura Mazda kavramına köken olarak addedilen Ąsura, Veda metinleri içerisinde bile ortak bir kavramsal altyapıya sahip değildir. İlk Veda metinlerinde iyi karakterde sayılabilecekken, sonraki metinlerde kötü bir karaktere dönüşmüştür. Kaldı ki Gatha'da Zerdüşt'ün bahse konu ettiği Ahura Mazda mutlak tek bir yaratıcı tanrı konumundadır.

Zerdüşt'ün Ahura Mazda kavramını yegâne tanrı olarak takdim etme çabasına karşın, Gatha metni içerisinde bu söylemi tartışmalı hale getiren kimi durumlar söz konusu olmuştur. Bu durumlardan belki de en önemlisi ikiz ruh meselesidir. Zira bu kavram, birçok araştırıcının kendi adına Mecusi geleneğine dair yaptığı tektanrıcı veya düalist tanımlamasının temeline oturmuştur. Bu durumun asıl nedeni başlangıçta varolduğu öngörülen ikiz ruhun hayatı ve ölümü yarattığının ifade edilmesidir. Fakat metnin şiirsel dizimi, kelimelerin birçok farklı anlamı ihtiva edişi ve bütüncül bir dini söylemi sunmaktan uzak oluşu da ikiz ruh tartışmasının günümüze kadar gelmesinde ve kesin bir neticenin çıkmamasında etkilidir. Şu halde ikiz ruh meselesinin kanaatimizce en anlaşılır tarafı kötülük probleminin kaynağına dair bir çözüm bulma çabasıdır.

Zerdüşt'ün bahse konu ettiği yegâne yaratıcının kötülükle nasıl bir ilişki içerisinde olduğu ve kötülüğü yaratıp yaratmadığı meselesi

canlılığını hâlâ korumaktadır. Zira Gatha metni Ahura Mazda'nın sadece iyiyi değil kötüyü de yarattığını açıkça ifade ederken, ikiz ruh meselesinde kötü durumlar iki ruhtan birine atfedilmiştir. Söz konusu bu tezat sonraki Avesta ve Sasani dini edebiyatında da çözülmesi yönünde gayret sarfedilen en önemli konu olmuştur. Aynı zamanda bu ikiz ruhtan iyi olanın Ahura Mazda ile sıkı bir ilişki içerisinde olması, ikiz ruhtan kötü olanının konumunu sorunlu hale getirmiştir. Çünkü Ahura Mazda'nın ikizlerden iyi olan Spenta Mainyu'nun yaratıcısı olması, haliyle kötü olan Angra Mainyu'nun da Ahura Mazda kaynaklı olduğunu gerekli kılmaktadır. Fakat yazıya geçirilme işleminin oldukça geç yapılmasından kaynaklanan Gatha metinlerindeki muğlaklık ve Gatha'nın eksik olması nedeniyle yekpare bir teolojik sistemi sunmaktan uzak oluşu, bu sorunun çözümünü Avesta ilahiyatına bırakmıştır.

Kötülük kavramı, Gatha metinlerinde tek bir ilahi varlık bağlamında ele alınmamıştır. Aka Manah, Divler ve Angra Mainyu gibi terimlere yer verilmiştir. İkiz ruhtan hareketle düalist bir algının iddia edilmesi, Gatha'da üstün yaratıcı tanrı tanımına karşılık gelen Ahura Mazda'nın gözardı edilmesine neden olmaktadır. Bu açıdan Gatha metinlerinden hareketle iki karşıt gücün varlığını öngören düalizmin geçerli olmadığı anlaşılmaktadır. Aynı zamanda Gatha metinlerinde kötülüğün ve kötü varlıkların mevcudiyetlerinin geçici olduğuna yönelik imalar da bu durumu destekler mahiyettedir. Bununla birlikte ikiz ruh kavramsal çerçevesinin Ahura Mazda ile olan ilişkisinin müphemliği, Ahura Mazda'nın tek tanrıcı bir tasavvura konu olmasına engel teşkil etmektedir.

Gatha çerçevesinde oluşan Zerdüşt dönemi teolojisinin Ahura Mazda anlayışı üzerinden tektanrıcı bir sisteme sahip olmasını sorunlu hale getiren bir diğer husus, Avesta ilahiyatında Ameşa Spentalar olarak bilinecek ilahi varlıkların Ahura Mazda ile olan ilişkileridir. Zira metne bakıldığında kimi zaman Ahura Mazda'nın sıfatı sayılabilecek bu varlıkların, bazen de ondan tamamen ayrı kendi başlarına varlıklar olduğu ortaya çıkmıştır. Bunun yanı sıra Gatha'da Ahura Mazda'nın tekliğini olumsuzlayacak Sraoşa, Geuş Urvan gibi tanrısal figürlere rastlanmıştır. Bu kavramların gerçekte neyi ifade ettikleri tam olarak

anlaşılamasa da, metindeki konumları itibariyle ilahi bir kisveye sahip oldukları görülmüştür.

Zerdüşt'ün bir reformcudan öte bir din kurucusu olarak ortaya attığı fikirlerine ilgi gösterenler ve ondan sonra gelen takipçileri Avesta'yı oluşturmuştur. Onun sunduğu teolojik söylemin dışında gelişen ve Zerdüşt sonrası ilk değişimin baş gösterdiği Yesna kitabının Yedi Bölümlü Gatha bölümü, Ahura Mazda dışındaki varlıklara tazimden bahsederek tapınma eyleminin toplu halde yapıldığını ifade eden "yazamaide/biz taparız" ibaresine yer vermiştir. Aslında Avesta ilahiyatı, Zerdüşt'ten önceki kadim İran'ın dini geleneğinin yeniden tezahür ettiği bir sürece işaret etmiştir. Zira bu dönemde Zerdüşt'ün bahsetmediği birçok tanrısal figür Zerdüşt ve onun teolojisinin köşe taşı olan Ahura Mazda'yla ilişkilendirilerek teolojik yapılanmaya dâhil edilmiştir. Bu durum ise Gatha metinlerindeki tektanrıcı-düalizm tartışmalarının ötesinde politeist bir karakterin ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Avesta edebiyatı, Gatha'da yegâne tanrı ve iyi-kötüyü yaratan Ahura Mazda söyleminden sadece iyiyi yaratan ve başka varlıkların yardımına ihtiyaç duyan bir tanrı portresine geçiş yapmıştır. Özellikle kadim İran geleneğinin tanrı panteonunda yer alan ilahi figürlerle ilişkisini aktaran Yeşt kitabı, söz konusu dönüşümün en bariz örneklerini haizdir. Özellikle Mitra'yı kendisi gibi yaratması ve Anahita'dan yardım dilenmesi, Ahura Mazda'nın aciz tanrı portresine örnek verilebilir. Bu durum kadim İran geleneğinin ne denli köklü bir etkiye sahip olduğunu göstermekle beraber, Zerdüşt'ün öğretisinin de yadsınmadığını açıkça ortaya koymaktadır.

Zerdüşt'ün öğretisinin dönüşüme uğrayarak yeni bir çehre kazandığı Avesta ilahiyatında kötülük problemi, Ahura Mazda'nın mutlak iyi olması ve karşısında kötülüğü yaratan bir varlığın yani Angra Mainyu'unun ihdas edilmesiyle bir anlamda çözümlenmiş görünmektedir. Fakat ikiz ruh bahsinde geçen Spenta Mainyu ve Angra Mainyu'nun Ahura Mazda ile olan ilişkisi neticeye kavuşturulamamıştır. Zira Spenta Mainyu'nun, Ahura Mazda ile aynı veya ondan sudur etmiş tarzda tasvir edilmesi, ikiz ruhtan diğerinin, yani Angra Mainyu'nun da Ahura Mazda kaynaklı olması gereğini ortaya çıkarmıştır. Bu noktada kö-

tülüğün Angra Mainyu'nun onu ezelde seçmesiyle ortaya çıktığı imasına yer verilmiştir. Bu bakış açısı ise sorunu çözmekten öte daha karmaşık bir hale getirmiştir. Çünkü eğer Ahura Mazda, Angra Mainyu'ya kaynaklık ediyorsa, dolaylı da olsa kötülüğün yaratıcısı olmuş ve kâinatta onun var olmasına itiraz etmemiştir. Bu durum ise Avesta ilahiyatında sadece iyiyi yaratan Ahura Mazda'nın bu sıfatını kusurlu hale getirmiştir.

Gatha'da genel bir adla anılmayan, fakat Avesta'da, Ameşa Spenta olarak bilinen ve Ahura Mazda'ya en yakın konumda olan ilahi varlıklar söz konusu edilmiştir. Gatha'da daha çok ilahi âlemle ilişkili olarak tasvir edilen Ameşa Spentalar, yeni teolojide karşıtlarına kavuşmuşlardır. Karşı yaratmadan sorumlu Angra Mainyu bu bağlamda karşıtları yaratmıştır. Bu süreçte Ameşalar iyi-kötü arasında dünyada gerçekleşen mücadelede insanın yardımına koşan varlıklar mertebesine indirgenmiştir. Aynı zamanda Avesta ilahiyatına dâhil olan Mitra ve Anahita gibi kadim figürler, Ameşa Spentalardan daha öne çıkarılmış ve yakarışlara muhatap olmuşlardır. Avesta ilahiyatı, Zerdüşt'ün Gatha'da hiç bahse konu etmediği varlıklara Zerdüşt'ün sunu takdiminde bulunduğunu ve onlara tapındığını ifade eden bir teolojik örgütlenmeyi ihtiva etmiştir. Bu durum ise Zerdüşt'ün tanrı algısından ne kadar uzaklaşıldığını gözler önüne sermiştir.

Avesta edebiyatından sonra, Mecusi geleneğinin geçirdiği teolojik süreçlerin sonuncusu Sasaniler döneminde tamamlanmıştır. Avesta metinleri, Sasani döneminde oluşan ruhban sınıfı tarafından yorumlanmıştır. Zend denilen bu yorumlama eylemi, İslam fetihleri sonrasında yazıya geçirilmiştir. Pehlevice yazılan bu metinlerin temel hedefi, Avesta edebiyatında çözülmeyi bekleyen örneğin kötülük problemi, Ahura Mazda'nın diğer ilahi varlıklara göre konumu gibi meseleleri açığa kavuşturmaktı.

Sasani dini edebiyatı, öncelikle Gatha ve Avesta edebiyatında mutlak olarak tasvir edilmeyen ve tanımlanmayan bir düalizmi ihdas etmek istemiştir. Bu nedenle de ezelde ne olduğu sorusuna muğlak bir cevap vermekten öte iki unsura dayalı bir düaliteden bahsetmiştir. Ohrmazd iyi olan her şeyin yaratıcısı olup kötülükten uzaktır ve kötü-

lük Ehrimen'den kaynaklanmaktadır. Kozmolojik başlangıcın bu şekilde geliştiğinin ifade edilmesi, kötülüğün kalıcılığı-geçiciliği konusunu tartışmaya açmıştır. Zira eğer Ahura Mazdayla birlikte varolan kötü bir varlık mevcut ise bu durum ilk olarak ezelde var olanın kim olduğunu ve eskatolojik sonda ne olacağı sorularını gündeme getirmiştir. Bu bağlamda Pehlevi Metinler, sınırsız ve sınırlı zaman algısını geliştirerek kötülüğün ancak sınırlı zaman dilimi içerisinde var olabileceğini kabul etmiştir. Buradaki temel hedef kötülüğün geçiciliğini ortaya koyarak ona atfedilen varlık kategorilerinin arıziliğini ispatlama çabasıdır. Zira Pehlevi Metinler yaratma eyleminde kötülüğün var olmasını Ohrmazd'la değil de, Ehrimen'le ilişkilendirmiş ve dolayısıyla Ehrimen'e yaratma sıfatını vermiştir. İşte tam da bu noktada Ehrimen'in bu var etme gücünün sınırlılığını açıklamak adına yaratma eylemi menog/manevi ve getig/maddi iki kategoride ele alınmıştır. Ohrmazd hem maddi hem manevi yaratmaya sahip olarak tasvir edilirken, Ehrimen'in sadece manevi yaratmaya sahip olabileceği ve onun da maddi varlığa asalak şeklinde bağlanmasıyla mümkün olabileceği ifade edilmiştir. Böylelikle kötülüğün dünyada maddi varlıklar aracılığıyla hayat bulması, Ohrmazd'ın dünyanın sonu geldiğinde Ehrimen ve onun yaratıklarını yok etmesine imkan tanıyan bir durumu arz etmektedir.

Kötülüğün konumlandırılması noktasında Zerdüşt'ten bu yana müphemliğini taşıyan kötülüğün yaratma gücü bu şekilde tanımlanmaktadır. Temelde iki unsura dayalı düalist bir söylem hâkim olsa da, başlangıçta bu kötülüğün söz konusu olmasına ve gelişmesine müsaade eden üstün iyi bir tanrı figürü, Ohrmazd ortaya çıkmaktadır. Sasani düalitesinin açmazı da burada belirmektedir. Başlangıçta iki unsurun nasıl var olduğu, hangisinin önce olduğu tartışmasının yanı sıra, mutlak iyi olan bir tanrının kötülüğün gelişip, onun yarattığı mükemmel dünyayı işgal etmesine ve kirletmesine neden göz yumduğu bir diğer sorunu ifade etmektedir. Bu noktada iki unsurun da sudur ettiği bir kaynağın olma ihtimali özellikle Mecusilik dışındaki geleneklerin edebiyatında dillendirilmiştir. Pehlevi Metinlerin sınırsız zaman/Zrvan Akaranah ile Ohrmazd'ın ilişkisine dair muğlak ifadelere yer

vermesi, iki unsurun kökenine yönelik soru işaretlerini beraberinde getirmiştir. Fakat bu durum Pehlevi Metinler dışında bilhassa Hıristiyan olan Ermeni apolojistler tarafından detaylandırılmıştır. Öyle ki Sasani dini edebiyatında var olmayan mitolojik bir öykülemeyle iki unsurun Zurvan'dan kaynaklandığı ileri sürülmüştür. Bu yaklaşımın din değiştiren Ermeniler arasında ortaya çıkması ve onlara tarafından eleştirilmesi de manidardır. Oysa Sasani teolojisi tartışmalı noktaları olsa da, iki unsura dayalı bir düaliteyi sunmakta ve savunmaktadır.

Sasaniler döneminde Avesta metinlerinin yorumları olarak kaleme alınan Pehlevi Metinlerden sonra Mecusi geleneğinin teolojik serüveni sona ermiş ve artık yeni bir teoloji üretme girişimine rastlanmamıştır. Mecusi geleneğinin hâkim bir teoloji olmaktan çıkması ve devlet desteğini yitirmesinin payı unutulmamalıdır. Sasani devletinin yok olmasından modern döneme kadar geçen zaman zarfında, teolojik tartışmalardan çok gündelik hayata yönelik düzenlemeler söz konusu olmuştur.

İslam fetihleri sürecinde din dili olarak kullanılan Pehlevice'nin babadan oğula geçen rahiplik müessesesi dışında kimseye öğretilmemesi, hem dini geleneğin korunmacı bir yaklaşımla muhafazasına hem de yorum geleneğinin durmasına yol açmıştır. Kabaca Hindistan'ın İngiltere tarafında işgal edilmesiyle başlayan modern süreç Mecusi geleneğine ait malzemenin yeniden ele alındığı ve üzerinde dilbilimsel çalışmaların yapıldığı döneme tekabül etmiştir. Bu durum aynı zamanda Batılı araştırıcıların ötekiyi anlamlandırma çabasının tezahürlerinden biri mesabesindedir. Zira köklü bir geçmişe sahip olan Mecusiliğin farklı teolojik süreçlerde değişen ve dönüşen tanrı tasavvuru, konuyu araştıran Batılı Hıristiyan oryantalistlerin oluşturduğu tanrı tanımlamalarına hapsedilmiştir. Özellikle Protestan olan bu araştırıcıların Gatha dışındaki metinleri geleneğe atfederek ikinci plana atması ve teolojinin Gatha ölçeğinde şekillendiğini ifade etmesi, öze dönüşçü bir algının Mecusiler arasında gelişmesine yol açmıştır. Bu okuma biçimi Ahura Mazda'nın daha çok monoteist bir tanrı olarak takdim edilmesini sağlarken, Avesta ve Pehlevi Metinlerin görmezden gelinmesine neden olmuştur. Bununla birlikte Gatha'daki ikiz ruh me-

selesini teolojik bir boyutta ele alan ve Mecusi metinlerini Veda edebiyatı yoluyla açıklama kaygısında olan kimi araştırıcıların düalizmi Mecusi geleneği için uygun gördüğü anlaşılmaktadır.

Batılı çabanın kendi zihin dünyası çerçevesinde bir anlamlandırma gayretinde olmasına karşın, Mecusi ruhban sınıfının bu duruma ayak uyduramadığı ve kendi metinlerini yabancılardan öğrenmeye başladıkları görülmüştür. Bu aynı zamanda monoteizm-düalizm arasında gidip gelen tanrı tasavvuruna yönelik tartışmanın Mecusiler arasında Batılı argümanlarla tartışılmasına yol açmıştır. Bunun da ötesinde Mecusilerin kendi dini geleneklerini sorgulamalarına, Zerdüşt'e atfedilen Gatha metni dışındaki dini edebiyatı yadsımalarına ve böylelikle Batılı Zerdüşti/Zoroastrian tanımlamasını benimsemelerine neden olmuştur.

Modern dönem Mecusilerinin geleneği reddetmeleri, ahlak konusunu da tartışmalı hale getirmiştir. Gündelik ibadetleri yapması, oldukça ağır olan temizlik ritüellerine uyması ve gündelik hayatı tanzim eden dini kurallara riayet etmesi, özellikle modern seküler bir hayatla yüz yüze olan çağdaş Mecusilerin sorguladığı temel hususlardır. Bunun yanı sıra çağdaş Mecusiler, tanrı tasavvurunda kötülüğe yer vermeyen ve onu sadece insan zihninin bir seçiminden kaynaklandığını savunan bir teoloji peşindedir. Fakat insan unsuru dışında meydana gelen kötülüğün kaynağı konusunda suskun kalmaktadırlar.

Modern Mecusilerin klasik ahlaki ilkeleri hiçe sayarak seküler bir hayat tarzını benimsemelerine, onların Mecusi olmayanlarla evlenmesi, *Sudre Puşi/Koşti* denilen dine giriş ayinini gerçekleştirmemeleri ve gündelik dua ve ibadetlere itibar etmemeleri örnek verilebilir. Aslında çağdaş Mecusilerin bu durumunu en iyi şekilde ortaya koyan şey, üçle ilkeye dayalı geliştirilen ahlak öğretisidir. Klasik dönemde iyi düşünce, iyi söz ve iyi davranıştan oluşan üçlü ahlaki ilkenin ölçütü yasa kitabı konumundaki Vendidad metni olmuştur. Neyin iyi ve neyin kötü olduğunu yahut Ahura Mazda'nın yeryüzünde kötülüğe karşı temsilcisi olan insanın neyi yapıp neyi yapmaması gerektiğini detayıyla aktaran bu kitap, modern dönemde reddedilen bir metin haline gelmiştir. Dolayısıyla üçlü ahlaki ilkenin kendisine dayanak yapa-

cağı bir temel ortadan kaldırılmış ve yerine modern dönemin etiği ihdas edilmiştir.

Sonuç olarak, birbirinden oldukça farklı üç temel teolojik sürece kaynaklık eden Mecusi kutsal metin külliyatı, birbirini destekleyen homojen bir tanrı tasavvuru sunmaktan uzak bir görünüm arz etmektedir. Zerdüşt'ün Gatha'larında her şeye muktedir ve her şeyi yaratan bir tanrı olarak takdim edilen Ahura Mazda'nın yine aynı metin içerisinde sıfat ve güçlerinin başka varlıklar tarafından deruhte edildiğine dair imalar tektanrıcı söylemi zedelemektedir. Buna karşın Zerdüşt'ün kadim geleneği yeniden tanzim etmeye kalkıştığı, anahtar kavram Ahura Mazda çerçevesinde yeni bir teoloji oluşturmaya çalıştığı gözden kaçırılmamalıdır.

İkinci teolojik dönem olarak tarif edilebilecek Avesta ilahiyatı ise Zerdüşt'ün yaşadığı dönemdeki kadim İran dini geleneğinin yeniden tanımlanarak Zerdüşt'ün öğretisine dâhil edilme sürecini yansıtmaktadır. Zerdüşt'ün monoteizme yakın çabasının terkedildiği ve adeta politeist bir söylemin hâkim olduğu bu teolojide Ahura Mazda tek tanrı olma özelliğini yitirmekte ve açıkça yetkilerini, dünyanın sevk ve idaresini başkaca ilahi figürlere devreden bir tanrıya dönüşmektedir. Kötülüğün açıkça yaratmaya kadir oluşu ve Ahura Mazda'nın sadece iyiyi yarattığı fikri, sonraki Sasani teolojisindeki mutlak düalite algısının temellerini oluşturmaktadır.

Avesta edebiyatının yorumlanması sürecine tekabül eden Sasani teolojisi, başlangıçta Ohrmazd ve Ehrimen olmak üzere iki unsurun varlığını kabul etmektedir. Düalizmin Mecusi geleneğinin temelini oluşturduğu fikrini delillendiren bu Pehlevi edebiyat, iki unsur arasındaki ilişkiyi zaman kavramının yardımıyla çözüme kavuşturma çabasında olsa da, kötülüğün var olmasına neden müsaade edildiği ve kötülüğün kaynağının ne olduğu sorularına açık ve anlaşılır bir çözüm sunamadığı görülmektedir.

Günümüze gelindiğinde ise, Mecusi geleneğinin söz konusu üç teolojik sürecini yansıtan kutsal metin külliyatının Batılı araştırıcıların bakış açısıyla ortaya çıkarılmasına şahitlik edilmiştir. Batılıların birbi-

rinden farklılık arz eden süreçleri tanımlamada monoteizm-düalizm kalıplarını kullanması ve bütün süreçlere genelleştirmesi, modern Mecusilerin de bu tasavvurdan etkilenmelerine yol açmıştır. Bu nedenle de çağdaş Mecusiler içerisinde kendisini monoteizme veya düalizme yakın görenlerden bahsedilebilir.

Modern öncesi dönemde gündelik hayatın her noktasına temas eden ve Mecusi ahlak öğretisinin şekillendiği Vendidad kitabı, genellikle seküler bir yaşam biçimini benimseyen çağdaş Mecusiler için tarihi bir metin olarak kabul edilmiştir. İyi düşünce, iyi davranış ve iyi söz üçlüsünden hareketle modern bir ahlak anlayışının öne sürülmesi, söz konusu üç ilkenin dayandığı temelin sorgulanmasını gerekli kılmıştır. Bu noktada günümüz Mecusileri içerisinde yaşadıkları toplumun genel-geçer değer yargılarının bu hususta temel ölçüt olduğu kanaatindedirler. Mecusilerin dini pratiklerden bahsetmeyen ancak Zerdüşt'e atfedilen Gatha metninin önemsemeleri, Avesta metinlerinde özelde Avesta'nın Vendidad kitabında bahse konu edilen dini pratiklerin ve ahlaki kuralların önemini yitirmesine ve uygulamadan kalkmasına neden olmuştur.

Bibliyografya

Adhami, S., "A Question of Legitimacy, The Case of Ardashir I (Denkard IV), *IIJ*, Vol. 46, 2003, ss. 223-230.

Afifi, R., trc., *Ardavirafname*, Tahran, İntişarat-ı Tus, 1372h.ş/1993.

Alram, M., "Early Sasanian Coinage", *The Sasanian Era, The Idea of Iran vol.III*, ed. V. Curtis-S. Stewart, London, I.B. Tauris, 2008, ss. 17-30.

Alram, M., "The Beginning of Sasanian Coinage," *BAI*, vol. 13, 1999, ss. 67-76.

Amuzgar, J.; Tefazzoli, A., trc., *Kitab-ı Penjum-i Dinkard, Avanevisi, tercüme, Ta'likatVajenameh, Metni Pehlevi* Tahran, İntişarat-ı Moin, 1386.

Anklesaria, B. T., trans., *Vichitakiha-i Zatsparam*, Bombay, tthe Trustees Parsi Punchayet Funds and Properties, 1964.

Anklesaria, B. T., trans., *Zand-Akasih-Iranian or Greater Bundahisn*, Bombay, 1956.

Anklesaria, B., *The Holy Gathas of Zarathustra*, Bombay, 1953.

Anquetil-Duperron, A. H., *Zend-Avesta. Ouvrage de zoroastre*, Paris, 1771.

Ashtiani, J., *Zarathushtra: The Ideal Man: Analysis of Ideas*, trans., Mamak Nourbakhsh, İntişar 2000.

Asmussen, , J., "Bar Konay, Theodore", *EI*, http://iranica.com/articles/bar-konay-theodore-kewanay-saturninus-not-koni-according-to-cambridge-university-library-ms.

Asmussen, J., "Christians in Iran", *CHIR*, vol.3/2, 924-948.

Asmussen, J., "The List of Fruits in the Bundahisn", *W.B. Henning Memorial Volume*, London 1970, s. 14-19.

Aturpet-i Emetan, *The Wisdom of Sasanian Sages, Denkard VI*, trans. S. Shaked, Colorado, Westview Press, 1979.

Avreng, M., *Yektaperesti der Dini Bastan*, Tahran, 1338 h.ş.

Bailey, H. W., *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, Oxford, Clerandon Press, 1971.

Bailey, H., "Apastak", *Papers in Honour of Professor Mary Boyce*, Acta Iranica, Leiden, Brill, 1985, ss. 9-14.

Bailey, H., "The Second Stratum Of Indo-Iranian Gods", *Mithraic Studies*, vol.I, ed. John Hinnells, Manchester University Press, Manchester 1975, ss. 1-20.

Bailey, H.; Sims-Williams, N. Zimmer, St., "Baga", *EI*, http://www.iranicaonline.org/articles/baga-an-old-iranian-term-for-god-sometimes-designating-a-specific-god.

Bausani, A., "Can Monotheism Be Taught? (Further Considerations on the Typology of Monotheism), *Numen*, Vol.10/3, 1963, ss. 167-184.

Bellenir, K.; Marty, M., *Religious Holidays and Calendars*, Holmes, Omnigraphics, 2004.

Benveniste, E., *The Persian Religion According to Chief Greek Texts*, Paris, 1929.

Bivar, A., "Mitra and Mesopotamia", *Mithraic Studies, Vol. II*, ed. J. Hinnells, Manchester, Manchester University Press, 1975, ss. 275-289.

Blue, I.F., "The Zervanite System", *Indo-Iranian Studies, being Commemorative Papers*, London, Kegan Paul, 1925, ss. 61-81.

Bode, F.; Nanavutty, P., *Songs of Zarathushtra*, London, George Allen, 1952.

Boyce, M., 'Great Vayu and greater Varuna', *BAI*, vol. 7, 1993, ss. 35–40.

————, M., "Amesha Spenta", *EI*, vol.I, 1982.

————, M., "Anahita", *EI.*, Vol. II, ed. Ehsan Yarshater, 1985.

———, M., "Apam Napat", *EI*, vol.II, New York, 1990, ss. 148-150.

———, M., Ātaš, EI., http://www.iranicaonline.org/articles/atas-fire.

———, M., "Bibi Shahrbanu and the Lady of Parse", *BSOAS*, Vol. XXX, 1, 1967, ss. 30-44.

———, M., "Gahanbar", *EI*, http://www.iranicaonline.org/articles/gahanbar.

———, M., "Middle Persian Literature", *Handbuch der Orientalistik*, ed. B. Spuler, 1.4.2.1, Leiden, 1968, s. 31-66.

———, M., "Mithra Khsathrapati and His Brother Ahura", (*Aspects of Iranian Culture, Papers in Honour of R.N. Frye*), *BAI*, vol. 4, 1990, ss. 3-9.

———, M., "Mithra the King and Varuna the Master", *Festschrift für Helmut Humbach zum 80.,* Trier, 2001, ss. 239-257.

———, M., "On Mithra's Part of Zoroastrianism", *BSOAS*, vol. 32/1, 1969, ss. 10-34.

———, M., "On the Orthodoxy of Sasanian Zoroastrianism", *BSOAS*, Vol. 59/1, 1996, 11-28.

———, M., "Priests, Cattle and Men", *BSOAS*, 50/3, 1987, ss.508-526.

———, M., "Some Reflections on Zurvanism", *BSOAS*, vol. 19/2, 1957, ss. 304-316.

———, M., "The Countiunity of the Zoroastrian Quest", *Man's Religious Quest: A Reader*, ed., W. Foy, London, 1988, ss. 603-619.

———, M., "the Lady and Scribe: some Further Reflection on Anahit and Tir", *A Green Leaf, Papers in Honour of J. Asmussen*, Acta Iranica, Leiden, Brill, 1988, ss. 277-282.

———, M., "The Origins of Zoroastrian Philosophy", *Companion Encylopedia of Asian Philosophy*, ed., B. Carr-I. Mahalingam, Routledge, New York, 1997, ss. 4-20.

———, M., "Zoroaster The Priest", *BSOAS*, Vol. 33, No. 1, 1970, ss. 22-38.

———, M., *A History of Zoroastrianism*, vol. I, Leiden, Brill, 1975.

———, M., *A History of Zoroastrianism*, vol. II, Leiden, Brill, 1982.

———, M., *A History of Zoroastrianism*, vol. III, Leiden, Brill, 1996.

———, M., *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*, Oxford, Clarendon Press, 1977.

———, M., *A Reader in Manichean Middle Persian and Parthian*, Acta Iranica, Leiden, Brill, 1975.

———, M., *Textual Sources For The Study of Zoroastrianism*, The University of Chicago Press, Chicago 1990.

———, M., *The Letter of Tansar*, Roma, Seria Orientale Roma, 1968.

———, M., *Zoroastrianism; Its antiquity and Constant Vigour*, California, Mazda Publishers, 1992.

———, M., *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, London, Routledge, 2001.

Boyd, J. W.; Crosby, D. A., "Is Zoroastrianism Dualistic or Monotheistic?", *JAAR*, Vol. 47/4, 1979, ss. 557-588.

Brandon, S., "The Idea of the Judgement of the Dead", *Mithraic Studies, Vol.II*, ed. J. Hinnells, Manchester, Manchester University Press, 1975, ss. 470-478.

Brock, S., "The Church of East in the Sasanian Empire up to Sixth Century and It's Absence from the Councils in the Roman Empire", S. Brock, ed., *Fire From Heaven: Studies in the Syriac Theology and Liturgy*, Hampshire, Ashgate, 2006, s. 69-86.

Brosius, M., *The Persians*, New York, Routledge, 2006.

Brough, J., "Soma and Armanita Muscaria", *BSOAS*, vol.34/2, 1971, 331-362.

Brown, R., *Religion of Zoroaster Considered in Connection with Archaic Monotheism*, London 1899.

Browne, E., *Literary History of Persia*, Cambridge, 1956.

Burrow, T. "The Proto-Indoaryans," *JRAS*, 1973/2, ss. 123-140..

Caferi, A. E., *Aşinayi ba Zertoşt*, Çap-i Uşta, 1368/1989.

———, A. E., *Gathas, our Guide*, California, Ushta Publishing, 1989.

———, A. E., trc., *Stot Yasn*, Tahran İntişarat-ı Fravahar, 1359h.ş./1981.

———, A. E., *Zertoşt ve Din-i Behi*, Tahran, İntişarat-ı Cami, 1385 h.ş.

Cama, D.J.D., *We Parsis, Our Prophet and Our Priests*, Bombay, 1966.

Carnoy, A., "The Moral Deities of Iran and India and their Origins", *AJT*, vol. 21/1, 1917, ss. 58-78.

Cereti, C., "Middle Persian Literature", *EI*, http://www.iranica.com/articles/middle-persian-literature-1-pahlavi.

———, C., trans., *Zandi Wahman Yasn*, Seria Orientalia Roma, 1995.

———, C.; Mackenzia, D., "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.

Chatterji, J., *The Hymns of Atharvan Zarathushtra*, Calcutta, The Parsi Zoroastrian Association, 1967.

Chiniwalla, F., *Essential Origins of Zoroastrianism*, Bombay, Parsi Vegeterian and Temperance Society of Bombay, 1942.

Choksy, J., "Reassessing the Material Contexts of Ritual Fires in Ancient Iran", *IA*, s. Vol.42, 2000, ss. 229-269.

———, J., "To Cut off, Purify, and Make Whole: Historiographical and Ecclesiastical Conceptions of Ritual Space", *JAOS*, vol. 123/1, 2003, ss. 21-41.

———, J., *Purity and Pollution in Zoroastrianism: Triump over Evil*, Austin, University of Texas Press, 1989.

———, J.; Kotwal, F., "Praise and Piety: Niyayishns and Yashts in the History of Zoroastrian Praxis", *BSOAS*, 68/2, 2005, ss. 215-252.

Christensen, A., *Mazdaperesti Der İran-i Kadim*, çev. Zebilullah Safa, İntişarat-ı Danişgah-i Tehran, Tahran, 1336h.ş.

Clark, P., *Zoroastrianism: An Introduction To An Ancient Faith*, Brighton, Sussex Academic Press, 1998.

Crone, P., "Kawad's Heresy and Mazdak's Revolt", *Iran*, vol. 29, 1991, ss. 21-42.

Dabu, K., *Message of Zarathushtra: A Manual of Zoroastrianism, The Religion of Parsis*, Bombay, 1959.

Dadrawalla, N., "Ustad Saheb Behramshah N. Shroff", *Din-i Avaz*, Vol. 25/1, 2000, ss. 9-10.

Darrow, W. R., "Keeping the Waters Dry: The Semiotics of Fire and Water in the Zoroastrian 'Yasna'" *JAAR*, Vol. 56/3, 1988, ss. 417-442.

Daryaee, T., "Ardaxšir and the Sasanians' Rise to Power", *Anabasis*, vol. 1, 2010, s. 237-256.

————, T., "From Mani to Mazdek: Some observations on Middle Persian Zandig", *Çeşn-Name-i Doktor Bedruzzaman Karib*, ed., Z. Zerşinas, V. Naddaf, Tahran, İntişarat-ı Tahuri, 2008, ss. 19-32.

————, T., "Ketibey-i Kertir Der Nakş-i Recep", *NIB*, vol. I, 1380 h.ş., ss. 3-10.

————, T., "List of Fruits and Nuts in the Zoroastrian Tradition: An Irano-Hellenic Classification", *NIB*, vol. 11/12, 2006-2007, s. 1-10.

————, T., trans., *Şehristaniha-i İranşehr*, California, Mazda Publishers, 2002.

————, T., *Sasanian Persia: The Rise and Fall of an Empire*, London, I.B. Tauris, 2009.

————, T., "The Persian Gulf Trade in Late Antiquity", *JWH*, Vol. 14/1 2003, ss. 2-16.

De Blois, F. C., "Zindik", *EIS*, vol. XI, ss. 510-513.

De Jong, A., *Traditions of the Magi; Zoroastrianism in Greek and Latin Sources*, Leiden, Brill, 1997.

————, "Magi", *ER*, Ed. Lindsay Jones, New York, Macmillan, 2005, Vol. VIII, ss. 5559-5562.

De Menasce, J.P., "Zoroastrian Literature after the Muslim Conquest", *CHIR, Vol. 4*, s. 543-566.

————, J.P., "Zoroastrian Pahlavi Writing", *CHIR, Vol.3/2*, s. 1166-1195.

Demirci, K., *Hinduizmin Kutsal Metinleri Vedalar*, İstanbul, İşaret, 1991.

Derakhshani, J., "Some Earliest Traces of the Aryan: Evidence from the 4th and 3rd Millennium B.C.", *IC*, Vol. 5, 2001, ss. 7-26.

Dhabhar, E. B., trans., *Persian Rivayats of Hormazyar and Framaz and Other*, Bombay, Cama Oriental Institute, 1932.

————, E. B., trans., *Sad Dar Nasr and Sad Dar Bundehesh*, Trustees of the Parsee Punchayet Funds and Properties, Bombay, British India Press, 1909.

Dhalla, M., *Dastur Dhalla: The Saga of a Soul, an Autobiography*, trans. B. Rustomji, Karachi, 1975.

————, *Homage unto Ahura Mazda*, New York, 1941.

————, *Zoroastrian Theology, From Earliest Times to Present Day*, Bombay, 1914.

Diodorus Sciulus, *Library of History, I.94*, trans. C. H. Oldfather, Harvard, Loeb, 1933.

Diogenes Laertius, *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, Trans. C. D. Yonge, I.6-8, http://classicpersuasion.org/pw/diogenes/dlintro.htm.

Duchesne-Guillemin, J., "Note's on Zervanism in the Light of Zaehner's Zurvan with Additional References", *JNES*, , vol.15/2, 1956, s. 108-112.

————, "The Form of Fire", *Unvala Memorial Volume*, Bombay, 1964, ss. 14-17.

————, *Religion of Ancient Iran*, trans. K. JamaspAsa, Bombay, Tata Press 1973.

————, *The Hymns of Zarathustra*, trans. M. Henning, london, John Murray Press, 1952.

————, *The Western Response to Zoroaster*, Oxford, Oxford University Press, 1958.

Dusthah, C., trc., *Avista: Kohenterin Metinha ve Surudha-i İrani*, Tahran, 1312h.ş.

Ebu Cafer b. Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Tarih'ut-Taberi*, thk. Muhammed Ebu'l-fazl İbrahim, Kahire, Darul-Maarif, 1969.

Ebu Reyhan Muhammed b. Ahmed Biruni, *Asaru'l-Bakiye ani'l-Kuruni'l-Haliye*, thk. E. Sachau, Leipzig, Otto Harassowitz, 1923.

Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali Mesudi, *Kitabut-Tenbih vel-işraf*, thk. De Goeje, Beyrut, 1965.

Ebu'l Feth Şehristani, *el-Milel ve-Nihal*, thk. Emir Ali Mehna, Ali Hasen Faur, Kahire, Daru'l-Marife, 1994.

Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali Mesudi, *Murucü'z-Zeheb ve Maadinü'l-Cevher*, thk. Muhammed muhyiddin b. Elhamid, Beyrut, Daru'l-fikr, 1973.

Ebü'l-Meali, Muhammed b. Ubeydullah b. Ali, *Beyanü'l Edyan*, thk. Abbas İkbal Aştiyani, Tahran, İntişarat-ı Ruzne,1375hş.

Ekberi, R. Ç., *Hamase-i Ahurayi Gahan*, Tahran, Defteri Peşuheşi Ferhengi, 1383 h.ş

el-Kadi, Ebu'l-Hasan Abdülcebbar, *el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl, Firak Ğayri İslamiyye*, thk. Mahmud Muhammed Kasım, 1958.

Eznik of Kolb, *A Treatise on God Written in Armenian by Eznik of Kolb (Floruit c.430-c.450)*, trans. M. J. Blanchard-R. D. Young, Leuven, Peeters, 1998.

Falk, H., "Soma I and II", *BSOAS*, vol.52/1, 1989, ss. 77-90.

Ferheng-i Vajehayi Avesta, (I-IV), E. Behrami, yay. Haz. Feridun Cüneydi, Tahran, Neşr-i Belh, 1369hş.

Fernbeğ Dadegi, *Bundahiş*, trc. M. Bahar, Tahran, İntişarat-ı Tus, 1349h.ş.

Findly, E. B., The Child Of Waters: A Revaluation of Vedic Apam Napat", *Numen*, vol.26/2, 1979, ss. 164-184.

Fiyeh, K., *Endişe-i Zertoşt der Avesta*, Tahran, İntişarat-ı Zerrinmihr, 1387/2009.

Flattery, D.; Schwartz, M., *Haoma and Harmaline*, Los Angeles, University of California Press, 1989.

Fox, D., "Darkness and Light: The Zoroastrian View", *JAAR*, Vol. 35/2, 1967, ss. 129-137.

Frye, R., "The Middle Persian Inscription of Kartir at Naqsh-i Rajab", *IIJ*, vol.8, 1965, ss. 211-225.

————, *Heritage of Persia, From Antiquity to Turkish Expansion*, Princeton, Marcus Wiener Publishers, 1998.

Gardner, I., *The Kephalaia of the Teacher*, Leiden, Brill, 1995.

Gershevitch, I., 'Old Iranian literature', *Handbuch der Orientalistik*, ed., B. Spuler, Cologne, Brill, 1968.

————, "Approaches to Zoroaster's Gathas", *Iran*, vol. 33, 1995, ss. 1-29.

————, "Die Sonne das Beste", *Mithraic Studies, Vol.I,* ed. J. Hinnells, Manchester, Manchester University Press, 1975, ss. 68-89.

————, "Mazdasça ahurangho", *Studia Grammatica Iranica, Festschrift H. Humbach*, ed. R. Schmidt, P. Skjærvø, Munich, Kitzinger, 1986, ss. 83-102.

————, "Zoroaster's Own Contribution", *JNES*, vol.23/1, 1963, ss. 12-35.

————, *Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959.

Gignoux, P. "Church-State Relations in the Sasanian Period", *Monarchies and Socio-Religious Traditions in the Ancient Near East*, ed. T. Mikasa, Wiesbaden, 1984, ss. 72-80.

————, "Monotheism and Polytheism in the Gathic Revelation?", *Irano-Judaica IV*, ed. S. Shaked, A. Netzer, Jerusalem, Yad Ben-Zvi Press, 1999, ss. 64-71.

———— , "Thought, Word and Deed: ATopic of Comparative Religion", *K. R. Cama Oriental Institute International Proceedings*, Bombay, 1991, ss . 41-51.

————, *Man and Cosmos in Ancient Iran*, Roma, Seria Orientale Roma, 2001.

Gnoli, G., "Indo-Iranian Religion", *EI.*, vol. XIII, New York, Encyclopedia Iranica Fondation, 2004.

————, "Ašavan", *EI*, New York, Encyclopedia Iranica Fondation, 1984, Vol.II, s. 705-706.

————, *The Idea of Iran*, Roma, Serie Orientale Roma, 1989.

————, *Zoroaster's Time and Homeland*, Naples, 1980.

Gnoli, G.; Jamzadeh, P., "Bahram in Old and Middle Iranian texts", *EI*, vol. III, New York, Routledge, 1989.

Godrej D. S., *Discourses on Zoroastrianism*, Karachi, 2000.

Gray, L., "On Avesta Š = ÁRT, RT, OI=AI, and Å= A(H)", *JAOS*, vol. 61/2, 1941, ss. 101-104.

———, "Yasna LVII: An Essay in Text-Reconstruction", *JAOS*, 58/2, 1938, ss. 310-323.

———, *The Foundations of Iranian Religions*, Bombay, 1929.

Griffith, R., *The Rigveda*, Kotagiri 1889/1999.

Gündüz, Ş., "Mecusilik", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. 29, ss. 279-281, Ankara, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.

Hathiram, E. M., "76th Baj of Ustad Saheb Behramshah Nowroji Shroff: Ervad K. N. Dastoor's Splendid Talk on the Structure of the Zarthoshti Dean as explained in Gatha 53.2", *Parsi Pukar* Vol. 8/ 4, 2003, http://tenets.zoroastrianism.com/76thBajofUstadSaheb-BehramshahNowrojiShroff.pdf

Haug, M., *Essays on Sacred Language, Writings, and Religion of Parsis*, Bombay, 1862/1884.

———, trans., *The Aitareya Brahmanam of the Rigveda*, Bombay, 1863.

Haug, M.; West, E., trans., *The Book of Arda Viraf*, Amsterdam, Oriental Press, 1872/1971.

Henning, W. B., "A Sogdian God", *BSOAS*, vol.28, 1965, ss. 242-254.

——— , "Mani's Last Journey", *BSOAS*, vol.10/4, 1942, ss. 941-953.

———, "The Disintegration of the Avestic Studies", *TPS*, vol. 42/1, 1942, ss. 40-56.

———, *Zoroaster, Politician or Witch-Doctor?*, London, Oxford Press, 1951.

Herodotos, *Tarih*, çev. Müntekim Ökmen, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.

Herrenschmidt, C., "Once upon a Time Zarathustra," *HA*, vol.3, 1987, ss. 209-237.

Herzfeld, E., *Iran in Ancient East*, New York, 1941.

———, *Zoroaster and His World*, New York Octagon Books, 1974.

Hinnells, J., "Contemporary Zoroastrian Philosophy", *Companion Encylopedia of Asian Philosophy*, ed., B. Carr-I. Mahalingam, New York, Routledge, 1997, ss. 59-84.

———, "Postmodernism and the Study of Zoroastrianism", *Zoroastrian and Parsi Studies: Selected Works of J. Hinnells*, Aldershot, Ashgate, 2000, ss. 7-26.

———, *Persian Mythology*, London, Hamlyn Publishing, 1973.

Hintze, A., "Avestan 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. 1-71.

———, "On the Literary Structure of Older Avesta", *Bulletin of SOAS*, vol.65/1, 2002, ss. 31-51.

———, "The Avesta in the Parthian Period", *Das Partherreich und seine Zeugnisse*, Ed. Josef Wiesehöfer, Stuttgart, Steiner, 1998, ss. 147-161.

———, *A Zoroastrian Liturgy: The Worship in Seven Chapters (Yasna 35-41)*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2007.

Hinz, W., "Mani and Karder", *La Persia Nel Medioevo*, Roma, Accademia Nazionale Dei Lincei, 1971, ss. 485-502.

History of al-Tabari, trans., C. E. Bosworth, Albany, State University of New York, 1999.

Hodivala, S. P., *Studies in Parsi History*, Bombay, 1920.

http://www.zoroastrian.org/articles/Good%20and%20Evil%20in%20the%20Gathas.htm.

Hudavendi, M., trc., *Horde Avesta*, California, The Zoroastrian Center, 1983.

Humbach, H., "A Western Approach to Zarathushtra", *JCOI*, No. 51, 1984, s. 15-32.

———, "Gathas", *EI*, http://www.iranicaonline.org/articles/gathas-i-texts.

———, "Yima/Jamsed", *Varia Iranica*, ed. C. Cereti, B. Melasecchi, F. Vajifdar, Roma, Seria Orientale, 2004, ss. 45-58.

———, *The Gathas of Zarathushtra and other Old Avestan Texts*, vol.I-II, Hiedelberg, Carl Winter, 1991.

Humbach, H.; Ichaporia, P., *The Heritage of Zarathustra*, Heidelberg, Verlag, 1994.

Hutter, M., "Manichaeism Early Sasanian Empire", *Numen*, vol. 40/1, 1993, 2-15.

İbn Hazın el-Zahiri, Ebu muhammed b. Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-Milel vel-Ehva-i ve'n-Nihal*, thk. M.E. Nasir,-Abdurrahman Umyere, Daru'l-Ceyl, Beyrut, t.y.

İbn Hişam, *Siret'ün-Nebiyyi*, Mecdi Fethi es-Seyyid, Kahire, Daru's-sahabe, 1995.

İbn İsfendiyar, *Tarih-i Taberistan*, thk. Abbas Iqbal, Tahran, 1942.

İbn Manzur, *Lisan'ül-Arab*, thk. Emin Muhammed Abdulvahhab, Muhammed es-Sadık el-Ubeydi, Beyrut, Dârü'l-ihyai't-Türasi'l-Arabi, 1997/1417, C. XIII, ss. 30-31.

İbn Miskeveyh, Ebu Ali Ahmed b. Muhammed. Yakub, *Tecaribü'l-ümem ve teakibü'l-himem*, thk. Seyyid Kisrevi Hasen, Beyrut, Daru'l-Kutub'il-İlmiyye, 2003.

İbn Nedim, *Kitab'ul-Fihrist*, thk., Eymen Fuad Seyyid, London, Müessesetü'l-Furkan lit-Turasi'l-İslami, 2009.

İmrani, N., *Şapuragan*, Tahran, İntişarat-ı Aştat, 1379h.ş.

Insler, S., *The Gathas of Zarathustra*, Brill, Leiden, 1975.

Ito, Gikyo, "On the Meaning of Avesta", *Orient*, Vol. X, 1974, ss. 1-9.

Jaafari-Dehaghi, M., *Dadestan i Denig Part I*, Paris, Studia Iranica, 1998.

Jackson, A. W., *Zoroastrian Studies*, New York, Columbia University Press, 1928/1965.

————, "Ormazd or the Ancient Persian Idea of God", *The Monist*, Chicago, no.9, 1899, ss. 161-178.

————, *An Avesta Grammar*, vol.I, Stuttgart, 1892.

————, *Avesta Reader; Easier Texts, Notes, and Vocabulary*, Stuttgart, Kholhammer 1893.

————, *Persia Past and Present, A Book of Travel and Research*, New York, Macmillan, 1906.

Jafarey, A., "Mithra, Lord of Lands", *Mithraic Studies, Vol. I*, ed. J. Hinnells, Manchester, Manchester University Press, 1975, ss. 54-61.

————, *The Good Religion of Zarathushtra*, California, Ustha Publications, 1992.

Jamasp-Asana, J., *On the Avestic Terms Mazda-Ahura Mazda-Ahura*, Leiden, 1885.

Jamaspasa, K., "Fire in Zoroastrianism", *K. R. Cama Oriental Institute Third International Congress Proceedings*, Mumbai, Jenaz Printers, 2000, ss. 138-152.

Kak, S., "Vedic Religion in Ancient Iraninan Religion of Zarathushtra", *ALB*, vol. 67, 2003, ss. 47-63.

Kanga, K. E., *English-Avesta Dictionary*, Bombay, 1909.

Kanga, M., " Life and Letters of Manushchihr Goshnjam", *Professor Poure Davoud Memorial Volume no.11*, Bombay, The Iran League, 1951, ss. 189-204.

Kanga, M., "Barsom", *EI*, vol.III, New York, Encylopedia Iranica Foundation, 1998.

Kanga, S., *A New Interpretation of the Spenta Mainyu of the Gathas*, Bombay, Fort Printing Press, 1933.

Kaya, K., "Vedaların Bilinmeyen Tanrısı Ka", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, C. 33, Sa.1-2, 1990, ss. 281-292.

————, *Hinduizm*, Ankara, Dost Kitabevi, 2001.

————, *Hint Mitolojisi Sözlüğü*, Ankara İmge Kitabevi, 1997.

————, *Hintlilerde Tanrı*, İstanbul, Kaynak Yay., 1998.

Kellens, J., "Avesta", *EI.*, Vol. III, New York, Encyclopedia Iranica Foundation, 1987.

————, *Essays o on Zarathustra and Zoroastrianism*, trans. P. O. Skjærvø, California, Mazda Publishers, 2000.

Khojeste, M., *Zoroastrianism: an Ethnic Perspective*, Bombay, Good Impressions, 1982.

Kotwal, F., "An Ancient Irani Ritual for Tending the Fire", *Papers in Honour of Professor Mary Boyce, vol. II*, Acta Iranica, Leiden, Brill, 1985, ss. 365-370.

———— , "Select Ritual Aspects of the Gathas and Their Continuity in Later Tradition", *IC*, vol. 3, 1999-2000, ss. 1-8.

————, *The Supplementary Texts to Sayest ne Sayest*, Copenhagen, Munksgaard, 1969.

———, "Initiation into the Zoroastrian Priesthood: Present Parsi Practice and an Old Pahlavi Text", *Acta Iranica; A Green Leaf*, Leiden, Brill, 1988, ss. 299-307.

Kotwal, F.; Boyd, J., "Worship in a Zoroastrian Fire Temple", *IIJ*, vol. 26, 1983, ss. 293-318.

———, *Persian Offering The Yasna: Zoroastrian High Liturgy*, Paris, Studia Iranica, 1991.

Kramer, S. N., *Mythologies of the Ancient World*, London, Anchor Books, 1961.

Kreyenbroek, P., "Cosmogony and Cosmology in Zoroastrianism/Mazdaism", *EI*, Vol.6, ss. 303-307.

———, "Millenialism and Eschatology in the Zoroastrian Tradition", *Imagining the End*, ed. A. Amanat-M.T. Bernhardsson, London, I.B. Tauris, 2002, ss. 33-55.

———, "Morals and Society in Zorostrian Philosophy", *Companion Encylopedia of Asian Philosophy*, ed., B. Carr- I. Mahalingam, New York, Routledge, 1998, ss. 42-58.

———, "On Spenta Mainyu's Role in the Zoroastrian Cosmogony", *BAI*, vol. 7, 1993, ss. 97-103.

———, "The Introduction to the Dadestan i Denig", *Au Carrefour Des Religions. Melanges Offerts a Philip Gignoux*, ed. R. Gyselen, Leuven, Peeters Press, 1995, ss. 171-176.

———, "Theological Question in an Oral Tradition: the Case of Zoroastrianism", *Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder: Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike*, ed. R. Kratz -H. Spieckermann, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, ss. 199-222.

———, *Living Zoroastrianism: Urban Parsis Speak about their Religon*, Curzon, Richmond, 2001.

———, *Sraosha in the Zoroastrian Tradition*, Leiden, Brill, 1985.

———, "Zoroastrian Priesthood after the Fall of the Sasanian Empire", *Transition Period in Iranian History*, Paris, Association Pour L'avancement Des Etudes Iraniennes, 1985, ss. 152-165.

Kuiper, F. B. J., "Ahura", *EI.*, Vol. I, 1985, ss. 682-683.

———, "Avestan Mazda", *IIJ*, vol. I, 1957, ss. 86-95.

Laing, S., *A Modern Zoroastrian*, London, Chapman&Hall, 1892.

Lincoln, B., "Indo-European Myth of Creation", *HR*, vol.15/2, 1975, ss. 130-145.

————— , "The Myth of the Bovine's Lament", *JIES*, vol.3 1975, ss. 337-362.

————, *Priests Warriors, Cattle: a Study in the Ecology of Religions*, California, University of California Press, 1981.

Mackenzie, D., "Mani's Sabuhragan-II", *BSOAS*, Vol. 43/2, 1980, ss. 288-310.

————, "Mani's Sabuhragan", *BSOAS*, Vol.42/3, 1979, ss. 500-534.

Macuch, M., "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, s. 116-196.

Madan, D., *The Complete Texts of Pahlavi Dinkard*, Bombay, 1911.

Malandra, W., *An Introduction To Ancient Iranian Religion: Readings From The Avesta and Achaemenid Inscriptions*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983.

————, "Indra", *EI*, vol. XIII, Ed. Ehsan Yarshater, New York, Encyclopedia Iranica Foundation, 2006, ss. 103-105.

Masani, E. P. S., *Zoroastrianism, Modern and Ancient*, Bombay, 1917.

Masani, R., *Zoroastrianism Religion of Good Life*, New York, Macmillan, 1968.

Meherjirana, E.D., *A Guide To Zoroastrian Religion; A nineteenth Century Catechism With The Modern Commentary*, Trans.-Ed. F. Kotwal-J. Boyd, California, Scholars Press, 1982.

Mehr, F., "A Browsing Through the Skand-Gumanig Wizar", *Varia Iranica*, ed. C. Cereti, b. Melasecchi, F. Vajifdar, Roma, Serie Orientale Roma, 2004, ss. 73-109.

————, *Felsefeyi Zertoşt; Dide-i nov ez Din-i Kohen*, Los Angeles, 1357h.ş.

————, *Zoroastrian Tradition; An Introduction to the Ancient Wisdom of Zararthushtra*, California, Mazda Publishers, 2003.

Mihrin, A. S., *Gatha, Sorudha-i Zertoşt Tercume-i Metni Avesta-i Gatha ba Tefsir ve Vajenameh,* Tahran, İntişarat-ı Fravaḥar, 1378 h.ş.

————, *Din-i Mazda-i*, Tahran, İntişarat-ı Fravahar, 1364h.ş.

Mills, L., "Daeva is Deva, Asa is arşa, etc.", *AJP*, Vol. 25/1, 1904, ss. 74-80.

————, "Vohumanah in the Gathas", *JAOS Vol. 21, Index to the Journal of the American Oriental Society,* Vols. 1-20, 1900, ss. 67-87.

————, *The Gathas of Zarathushtra (Zoroaster) in Metre and Rhythm*, (Bombay 1892-1894), Leipzig, Brockhaus, 1900.

Minovi, M., trc., *Name-i Tansar*, Tahran, Matba-i Meclis, 1311h.ş.

Mir-Fehreyi, M., *Aferineş der Edyan*, Tahran, Müesse-i Mutalat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1366hş.

————, trc., *Rivayat-ı Pehlevi; Metn-i be Zeban-i Farisiyi Miyane (Pehlevi-yi Sasani)*, Müessese-i Mutalaat ve tahkikat-ı Ferhengi, Tahran 1367/1998.

Mirza, H., *Outlines of Parsi History*, Bombay, Industrial Press, 1974.

Mistree, K.; Shahzadi, F., *The Zarathushti Religion, A Basic Text*, California, Federation of Zoroastrian Associations of North America (FEZANA), 1998.

Modi, J., *A Catechism of the Zoroastrian Religion*, Bombay, 1911.

————, *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*, Bombay, British India Press, 1922/1937.

Morony, M., "Madjus", *EIS*, Vol. V, s. 1110-1118.

Moulton, J. H., *The Teachings of Zarathustra*, Bombay, 1917.

————, *The Treasures of Magi, A Study of Modern Zoroastrianism*, London, Oxford University Press, 1917.

————, *Early Zoroastrianism*, London, Ams Press, 1913.

Muhammedi A. M., *Horde Avesta ve Gatha,* Tahran, 1380h.ş.

————, *Khorde Avesta ve Gatha, Surudha-i Zertoşt*, Tahran, İntişarat-ı Timurzade, 1380h.ş.

Muhassal, M. T., trc. *Vizidegah-i Zadspram*, Tahran, Pejuheşgah-i Ulum-i İnsani ve Mutelaat-i Ferhengi, 1385h.ş.

Munn, M. H., *The Mother of the Gods, Athens, and the Tyranny of Asia: a Study of Sovereignty in Ancient Religion*, Berkeley, University of California Press, 2006.

Müller, M., trans., *The Upanishads,* London, Sacred Book of East, 1879.

Naini, M. R., *Seneviyyan der Ahdi-Bastan*, Tahran, İntişarat-ı Turi, 1384h.ş.

Navabi, M.; Jamasp-Asa, K. M.; Tavousi, M. ed., *Gencine-i Destnevisha-i Pehlu-i ve Pejuheşha-i İrani*, Şiraz, İntişarat-ı Müessese-i Asya-i Danişgah-i Pehluyi, (*The Pahlavi Codices and İranian Researches*, Asia Institute of Pahlavi University,) 1975.

Nigosian, S., "Zoroastrian Perception of Ascetic Culture", *JAAS*, vol. 34/1, 1999, ss. 4-18.

————, *The Zoroastrian Faith*, Montreal, Mcgill Queen's University Press, 1993.

Nyberg, H. S., *A Manual of Pahlavi; Ideograms, Glossory, abbreviations, Index, Grammatical Survey, Corringenda to Part I*, Wiesbaden, Otto Harassowitz, 1974 (Tahran 2003).

O'Flaherty, W. D., trans. *The Rigveda: an Antology*, Suffolk, Penguin Books, 1981.

Olcott, H., *The Spirit of Zoroastrianism*, Adyar, Theosophical Publication House, 1913.

Oşhidari, C., *Danişname-i Mazdayesna*, Tahran, Neşri Merkez, 1371h.ş.,

Panaino, A., "Aspects of the Interiorization of the Sacrifice", *Zoroastrian Rituals in Contexts*, ed. M. Stausberg, Leiden, Brill, 2004, ss. 233-252.

————, "Lunar and Snake Omens among the Zoroastrians", *Officina Magica: Essays on the Practice of Magic in Antiquity*, ed., Shaul Shaked, Leiden, Brill, 2005, ss. 73-90.

————, "Once Again Upon Middle Persian Mazdesn", *Paitimana; Essays in Iranian, Indo-European and Indian Studies in Honour of Hanns-Peter Schmidt, Vol. I-II*, ed. Siamak Adhami, California, Mazda Publishers, 2003, ss. 321-327.

————, "Short Remarks About Ohrmazd Between Limited and Unlimited Time", *Iranica Selecta*, ed. A. V. Tongerloo, Turnhout, Brepols, 2003, ss. 195-200.

Pangborn, C., *Zoroastrianism: A Beleaguered Faith*, New York, Advent Books, 1983.

Patton, K., *Religion of Gods: Ritual, Paradox, and Reflexivity*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

Pavry, J. D., *The Zoroastrian Doctrine of a Future Life*, New York, Ams Press, 1965.

Pettazzoni, R., *Essays on the History of Religions*, Leiden, Brill, 1967.

Plutarch, *Moralia, Vol. V (Isis and Osiris XLVI-XLVII)*, trans. Frank C. Babbitt, LOEB, 1936.

————, *Plutarch's Lives*, trans. Bernadotte Perrin, Vol. XI, Harvard, Harvard University Press, 1954

PT I, (The Bundahis, Bahman Yast, and Shayast La-Shayast), Trans. E. W. West, Sacred Book of East, ed. M. Müller, Trans. E. W. West, Clarendon, Oxford University Press, 1880.

PT II, (The Dâdistân-î Dînîk and the Epistles of Mânûskâhar), Trans. E. W. West, Sacred Book of East, ed. M. Müller, Trans. E. W. West, Clarendon, Oxford University Press, 1882.

PT III, (Dînâ-i Maînôg-i Khirad, Sikand-Gûmânîk Vigâr, Sad Dar), Trans. E. W. West, Sacred Book of East, ed. M. Müller, Clarendon, Oxford University Press, 1885.

PT IV, (Contents of Nasks), Trans. E. W. West, Sacred Book of East, ed. M. Müller, Clarendon, Oxford University Press, 1892.

PT V, (Marvels of Zoroastrianism), Trans. E. W. West, Sacred Book of East, ed. M. Müller, Trans. E. W. West, Oxford, Clarendon Press, 1897.

Purdavud, İ., *Gatha Kuhenterin bahşayi Avista*, Tahran, İntişarat-ı Esatir, 1377h.ş.

————, *Horde Avesta*, Tahran, h.ş.1310.

————, *Vendidad*, Tahran, h.ş.1347.

————, *Visperad*, Tahran, Kitaphane-i İbn Sina, 1343h.ş.

————, *Yesna I*, Tahran, İntişarat-ı Danişgahi Tehran, 1340h.ş.

———, *Yeştha I-II*, Tahran, h.ş.1347.

Recebi, P., "Ahura Mazda ve Zertoşt", *Mecelle-i Name-i Encümen*, sa. 2, 1380 h.ş., ss. 147-166.

Rezi, H, *Avista; Kasaha, Yasna, Yeştha, Vispered ve Horde Avesta*, Tahran 1388h.ş.

———, *Din-i Kadim-i İrani*, Tahran, Müessese-i İntişarat-ı Âsya, 1343hş.

———, *Zertoşt ve Talim-i U*, İntişarat-ı Fravahar, 1360h.ş/1981.

———, *Zertoşt: Peyamber-i İran-ı Bastan*, Tahran, İntişarat-ı Behcet, 1384.

Rose, J., *Zoroastrianism, an Introduction*, London, I. B. Tauris, 2011.

Ruben, W., *Eski Hint Tarihi*, çev. C.Z. Şanbey, Ankara, 1944.

Sanjana, B., trans., *The Dinkard*, Bombay, Duftur Ashkara Press, 1874-1928.

———, *The Parsi Book of Books: The Zand Avesta*, Bombay, 1924.

———, *Zarathushtra and Zarathushtrianism in the Avesta*, Bombay, 1906.

Sanjana, P.; vd., *Collected Works of the late Dastur Darab Peshotan Sanjana*, Bombay, British India Press, 1932.

Sariadini V., *Margiana and Protozoroastrianism*, Trans. Inna Sariadini, Athens, 1998.

———, "Old and New Perspectives in the Study of Gathas of Zarathustra", *IIJ*, vol.21, 1979, ss. 83-115.

———, "Mithra", *EI*, http://www.iranica.com/articles/ mithra-i.

———, "The Non-Existence of Ahreman and The Mixture (Gumezişn) of Good and Evil", *K. R. Cama Oriental Institute Second International Congress Proceedings*, Bombay, 1996, ss. 79-95.

Schwartz, M., "Gathic Compoistional History Y 29, and Bovine Symbolism", *Paitimana; Essays in Iranian, Indo-European and Indian Studies in Honour of Hanns-Peter Schmidt, Vol. I-II*, ed. Siamak Adhami, California, Mazda Publishers, 2003, ss. 195-249.

———, "Revelations, Theology, and Poetics in the Gathas," *BAI*, vol. 14, 2000, ss. 1-18.

————, "The Old Eastern Iranian Worldview according to Avesta", *CHIR*. vol. II, ed. Ilya Gershevitch, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, ss. 640-663.

————, "The Religion of Achaemenian Empire", *CHIR*, vol. II, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, ss. 664-697.

————, "The Ties that Bind: on the Form and Content of Zarathustra's Mysticism", F. Vajifdar (ed.), *New Approaches to the Interpretation of the Gathas; Proceedings of the First Gatha Colloquium*, W.Z.O., London, Croydon, 1993, ss. 127-199.

Second International Congress Proceedings, Bombay, K. R. Cama Oriental Institute, 1996

Sethna, T., *Vendidad*, Karachi, Maaref Printers, 1977.

————, *Yashts*, Karachi, 1976.

Seyyid Murtaza bin Dai Haseni Razi (h.580-653), *Tabsirat'l-Avvam fi marifeti makalati'l Enam*, thk. Abbas İkbal, Tahran, İntişarat-ı Esatir, 1364hş.

Shahzadi, B., *Message of Zarathushtra*, California, California Zoroastrian Center Publication, 1986.

Shaked, S., "Some Notes on Ahreman, Evil Spirit and His Creation", *Studies in Mysticism and Religion*, G.G. Scholem vd., Jerusalem, Magnes Press, 1967, ss. 227-235.

————, "The Myth of Zurvan-Cosmology and Eschatology", *Messiah and Christos: Studies in Jewish Origin of Christianity*, ed. I. Gruenwald, S. Shaked, G. Stroumsa, Tübingen, Mohr, 1992, ss. 219-240.

————, "The Notions of Menog and Getig in the Pahlavi Texts and Their Relation to Eschatology", *ACO*, 33, 1971, ss. 59-107.

————, *Dualism in Transformation: Varieties of Religion in Sasanian Iran*, London, SOAS, 1994.

Shaki, M. "The Denkard Account of History of Zoroastrian Scriptures", *AO*, vol. 49, 1981, ss. 114-125.

————, "Dadestan i Denig", *EI*, Vol. VI/5, ss. 550-554.

————, "Gayomart", *EI*, http://www.iranicaonline.org/articles/gayomart-.

———, "The Denkard Account of History of Zoroastrian Scriptures", *AO*, vol. 49, 1981, ss. 114-125.

———, "The Social Doctrine of Mazdak in the Light of Middle Persian Evidence", *AO*, vol.46, 1978, ss. 289-306.

Skjærvø, P. O., "The Manichean Polemical Hymns in M 28 I," *BAI*, vol.9, 1997, ss. 239-255.

———, "The State of Old Avestan Scholarship," *JAOS*, vol.117/1, 1997, ss. 103-114.

———, "Ahura Mazda, Armaiti, Heaven and Earth in the Old Avesta", *JAOS*, Vol. 122/2, 2002, ss. 399-410.

———, "Hymnic Composition in the Avesta", *Die Sprache*, 36, 1994, ss. 199-243.

———, "Jaafari-Dehaghi, Dadestan i Denig, part 1: Transcription, Translation and Commentary", *JAOS*, Vol.121/2, 2001, s. 329-330.

———, "Praise and Blame in the Avesta: The Poet-Sacrificer and His Duties," *JSAI*, vol.26, 2002, ss. 29-67.

———, "Rivals and Bad Poets: The Poet's Complaint in the Old Avesta", *Philologica et Linguistica. Historia, Pluralitas, Universitas: Festschrift für Helmut Humbach zum 80. Geburtstag am 4. Dezember 2001*, ed. M. G. Schmidt and W. Bisang, Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2001, ss. 351-376.

———, "Smashing Urine: On *Yasna* 48.10", *Zoroastrian Rituals in Context*, ed. M.Stausberg, Leiden, Brill, 2004.

———, "Zarathustra: First Poet-Sacrificer," *Paitimana: Essays in Iranian, Indian, and Indo-European Studies in Honor of Hanns-Peter Schmidt*, ed. Siamak Adhami, Costa Mesa, Mazda Publishers, 2003, ss. 157-195.

———, *An Introduction to Old Avestan*, http://www.fas.harvard.edu/~iranian/OldAvestan/oldavestanprimer.pdf.

———, *Introduction to Zoroastrianism*, 2005, www.fas.harvard.edu/~iranian/Zoroastrianism/Zoroastrianism1_Intro.pdf ,

Snoek, J., "Initiations in Theory and in Zoroastrianims", *Zoroastrian Rituals in Context*, ed. M. Stausberg, Leiden, Brill, 2004, ss. 77-98.

Srinivasan, D., "Vedic Rudra-Siva", *JAOS*, vol.103/3, 1983, ss. 543-556.

Stausberg, M., "Para-Zoroastrianisms" ed. John Hinnells, *Parsis in India and Diaspora*, New York, Routledge, 2008, ss. 236-254.

————, *Zarathushtra and Zoroastrianism*, trans. Margret Preisler-Weller, London, Equinox, 2008.

Stronach, D., "On the Evolution of Early Fire Temple", *Papers in Honour of Professor Mary Boyce*, Acta Iranica, Leiden, Brill, 1985, ss. 605-627.

Stroumsa, G., "Thomas Hyde and the Birth of Zoroastrian Studies", *JSAI*, vol. 26, 2002, ss. 216-230.

Sundermann, W., "Cosmogony and Cosmology iii. in Manichaeism", *EI*, vol.VI.

Şehzadi, F. S., trc., *Ahnud Gatha; Amuzeşhayi Aşu Zertoşt*, California, 1994.

Şehzadi, R., *Cihanbin-i Zertoşti*, Tahran, İntişarat-ı Fravahar, 1367.

————, *Sorudha-i Zertoşt,* Tahran, 1380 h.ş.

————, trc., *Bergerdan-i Gatha*, Tahran, İntişarat-ı Firdevs, 1377 h.ş.

Şekiba, P., trc., *Gozareş-i Goman-i Şiken: Şerh ve Tercüme-i Metni Pazand-i 'Şikend Gumanik Viçar'*, Illinois, Neşr-i Kitabi Keyumers, 2001.

Söylemez, M., "İlk Dönem İslam Toplumunda Gayrimüslimler", *İÜİFD*, sa. 22, 2010, ss. 99-124.

Tahir b. Mutahhar el-Makdisi, *el-Bed' ve't-Tarih*, Mektebetu's-Sekafetu-ed-diniyye, t.y., y.y.

Taillieu, D.; Boyce, M., "Haoma", *EI*, Vol. XI,

Taqizadeh, H., "The Iranian Festivals Adopted by the Christians and Condemned by the Jews", *BSOAS*, Vol. 10/3 1940, ss. 623-653.

————, *Old Iranian Calendars*, London, The Royal Asiatic Society, 1938.

Taraporewala, I., *The Divine Songs of Zarathushtra: A Philological Study of the Gathas of Zarathushtra*, Bombay, 1951.

Taraporewala, I., *The Religion of Zarathushtra*, Bombay, 1979.

———, trans., *The Gathas of Zarathushtra*, NewYork, Ams Press, 1977.

———, *Zoroastrian Philosophy*, Bombay, India House, 1950.

Tavadia, J., *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.

Tefazzoli, A., trc., *Menoy i Khirad,* Tahran, İntişarat-ı Tus, 1362 h.ş.

———, "Kartir ve Siyaset-i İttihad-i Din ve Devlet der Devre-yi Sasani", *İran-Nameh*, 7, 1378h.ş., ss. 297-307.

The Geography of Strabo, Harvard, Loeb Classical Library, 1932.

The Zend-Avesta I (The Vendidad), trans. J. Darmesteter, Sacred Book of East, ed. M. Müller, Oxford, Clarendon Press, 1880.

The Zend-Avesta II (The Sirozahs, Yasts and Nyayis), trans. J. Darmesteter, Sacred Book of East, ed. M. Müller, Oxford, Oxford University Press, 1883.

The Zend-Avesta III (The Yasna, Visparad, Âfrînagân, Gâhs and Miscellaneous Fragments), trans., L.H. Mills, Sacred Book of East, ed. M. Müller, Oxford, Oxford University Press, 1887

Theodore Abu Qurrah, Trans. J. C. Lamoreaux, (Theologus Autodidactus), Provo, Brigham Young University Press, 2005.

Thieme, P., "Remarks on the Avestan Hymn to Mithra", *BSOAS*, 23/2 1960, ss. 265-274.

———, "The 'Aryan' Gods of the Mitanni Treaties", *JAOS*, Vol. 80/4, 1960, ss. 301-317.

———, "The Concept of Mitra in Aryan Belief", *Mithraic Studies*, vol.I, ed. J. Hinnells, Manchester, Manchester University Press, 1975, ss. 21-39.

Thomson, R., "*ELIŠĒ*", *EI*, http://iranica.com/articles/elise-.

Tolman, H. C., *The Behistan Inscription of King Darius*, Tennessee, Vanderbilt University, 1908.

Utrecht, G., "Mitra in India", *Mithraic Studies*, vol.I, ed. J. Hinnells, Manchester, Manchester University Press, 1975, ss. 40-53.

Vahman, F., trans., *Arda Wiraz Namag: the Iranian Divina Commedia*, Curzon Press, London, 1986.

Vasunia, P., *Zarathushtra and the Religion of Ancient Iran; the Greek and Latin Sources in Translation*, Mumbai, The K.R. Cama Oriental Institute, 2007.

Vevaina, Y., "Enumerating the Den": Textual Taxonomies, Cosmological Deixis and Numerological Speculations in Zoroastrianism", *HR*, 50/2, 2009, ss. 111-143.

Vitalone, M., "Fires and the Establishment of Atash Bahrams in the Zoroastrian Tradition", *Zoroastrian Rituals in Context*, ed. M. Stausberg, Leiden Brill, 2004, ss. 425-442.

Wadia, A. S., *The Message of Zoroaster*, London, J.M. Dent&Sons, 1912.

Wasson, G. *Soma: Divine Mushroom of Immortality*, New York, 1968.

Waterhouse, J, *Zoroastrianism*, London, Epworth Press, 1934.

Watkins, C., *How to Kill a Dragon; Aspects of Indo-European Poetics*, New York, Oxford University Press, 1995.

West, E., *The Book of Mainyo-i Khard VIII. 10-20*, Amsterdam, Apa-Oriental Press, 1871/1979.

West, M. L., *The Hymns of Zoroaster*, London, I. B. Tauris, 2010.

West, M., "Darius Ascent to Paradise", *IIJ*, vol. 45, 2002, ss. 51-57.

Wiesehöfer, J., *Ancient Persia*, Trans. Azizeh Azodi, London, I. B. Tauris 2001.

Williams, A., *The Pahlavi Rivayat Accompanying with the Dadestan i Denig, Vol. I-II*, Munksgaard, Copenhagen, 1990.

————,*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.

Williams, P., "Later Zoroastrianism", *Companion Encylopedia of Asian Philosophy*, ed. B. Carr-I. Mahalingam, Routledge, New York, 1997, ss. 21-41.

Wilson, J., *The Parsi Religion as Contained in the Zand-Avasta, and Propounded and Defended by the Zoroastrians of India and Per-*

sia, Unfolded, Refuted, and Contrasted with Christianity, Bombay, American Mission Press, 1843.

Windfuhr, G., "The Word in Zoroastrianism", *JIES*, vol.12, 1984, ss. 133-178.

————, "Vohu Manah A Key to the Zoroastrian World-formula", *Michigan Studies in honor of George Cameron*, ed. L.L. Orlin, Ann Arbor University of Michigan, 1976, ss. 269-310.

Witzel, M., "Autochthonous Aryans? The Evidence from Old Indian and Iranian Texts", *EJVS*, Vol. 7/3, 2001, ss. 1-115.

Yarshater, E., "Mazdakism", *CHIR*, Vol.3/2, ss. 991-1027.

Yıldırım, Nimet, *Fars Edebiyatında Kaynaklar*, Erzurum 2001.

Zaehner, R. C. *Hinduism*, London, Oxford University Press, 1962.

————, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1975.

————, *The Teaching of Magi*, New York, Macmillan, 1956.

————, *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma*, Oxford, Clerandon Press, 1955.

İndeks

A

Aditya 158

Aeşma 63, 65, 124, 128

Agni 36-37, 141, 165-166

Ahur 38

Ahura 323

Ahura Mazda VIII, XIII, 3, 10, 11, 17, 21, 28-35, 38-46, 48-52, 54-62, 64-87, 89, 94, 96-125, 127-138, 142-145, 148-154, 156, 159-175, 179, 181-186, 188, 205-206, 208, 210, 213, 221, 237-240, 262-263, 266-274, 276-308, 312, 316, 319, 323-331

Ahura, Daeva/Div 23, 25, 35

Ahuralar 44, 69, 72, 81-83, 100, 143, 160, 274, 285

Aka 62

Aka Manah 71, 118-119, 122, 124, 129, 214, 308, 325

Akamenid 10, 90, 94, 96, 157, 175-177, 188-189, 238-240

Akamon 232

Akoman 208, 214, 309

Akoman Vohuman 208

Ameretat 40, 42, 69, 73-74, 78, 110-111, 114, 116-118, 120, 209, 293

Ameşa Spenta 3-4, 30, 68-71, 74-75, 80-83, 95, 103-104, 107, 110-119, 129, 132, 134, 138, 208, 210-211, 232, 237, 268, 274, 276, 285, 288, 294, 298, 310, 325, 327

Amurdad 208-210, 214, 232, 310

Anahita 82, 106, 108, 127, 137, 157-164, 176, 178, 191, 205, 238, 326-327

Andar 232

Angra 60-62

Angra Mainyu VII, VIII, 28, 44-46, 48, 51-52, 57-58, 60-62, 66-68, 71, 74, 82, 87, 97, 106-110, 115, 117-126, 128-131, 136-137, 150-151, 172, 178, 188, 206, 213-

214, 228, 230, 237, 239-240, 258, 269-270, 272-275, 277, 279-280, 283-287, 290-293, 295-300, 302, 305, 312, 319, 325-327
Apam Napat 118, 136, 164
Arda Viraz Namag 243
Ardavahişt 208-210, 214, 232, 310
Ardavirafname 243
Ardeşir 7, 90-91, 189-191
Aredvi Sura Anahita VIII, 96, 97, 129, 157, 160, 161
Areimanios 238
Aristo 238
Armaiti 40, 57, 69-72, 74, 79, 101, 103, 110-114, 116-117, 120, 209, 278, 309
Arsakidler/Partlılar 91
Aryaman 36, 136, 140, 144
Aryan 24, 29-30, 110, 142, 238
Assara Mazas 38
Asura 23, 25, 31-39, 81, 139-140, 164, 269, 271, 323-324
Asura Medha 38
Asura-Ahura 25
Asura-Deva 35-36, 38
Asura-Varuna 32
Aşa 3-4, 31-32, 35, 40-42, 44, 61, 68-70, 72-73, 76-79, 81, 83, 101, 105, 110-115, 118, 120, 123, 132, 167, 169, 172-173, 181, 205, 271, 277, 295-296, 299, 302, 304-307, 314-315, 318, 320
Aşa Vahişta 3, 45, 74, 76, 105, 116-118, 124, 172, 209
Aşavan 3-4, 15, 43, 61, 65, 76-77, 105, 167, 305, 314, 319
Aşi 30, 81, 84
Âtar 84, 118, 136, 164, 166-167, 170, 173
Ateş 118, 124, 164-165, 170-171, 174
ateşperest 178-179
Atharva Veda XI, 37
Athravan 167, 176
Aturpet-i Mahraspandan 91, 173
Avesta XIII, 2, 4-5, 7-9, 11, 18, 22-23, 28, 31-32, 35, 38, 58, 60, 69, 71, 90-94, 96-100, 131, 136, 143, 178, 190, 197, 206, 212, 219, 245, 263-265, 272, 280, 315-316, 318, 320, 325-327, 332
Azhi Dahaka 124, 161, 172, 182

B

B/Vahram 184-185
barsom 156, 162, 171, 174
behdin 14
Behistun 10
Behramshah Shroff 301
Bhraspati 155
Biruni 13, 252
Brahman 195
Brahmanik 26-27
Budist 194-195
Budizm 192-193
Bundahişn 173, 210, 217, 219, 222-225, 233, 245, 255, 308

C

Cem 163
Cemşid 178
Cinvat köprüsü 146, 156, 237

D
Dadestan i Denig 232
Dadgah 177
Daeva 25, 35, 62, 271
Daeva/Div 35-36, 64, 323
Damascius 238
Dastur 98, 179, 185, 265, 302
Dastur Maneckji Dhalla 298
Dastur Mirza 286
Dastur Sanjana 283
Deva 25, 35-36, 323
Deva-Asura 23
din-i Behi 14
Dinkard 90-91, 190, 197, 243, 245-246, 254, 309-310
Dinon 5
Div 4, 7, 38, 62-65, 67, 82, 97, 104-105, 117, 119, 121-123, 125-129, 134-137, 147, 150-152, 160-163, 169, 172, 181-182, 184, 195, 219, 228, 230, 254, 269, 271, 278-279, 287, 293, 304-305, 319, 325
Div İndra 122
Divyesna 6, 129, 134
Drug 4, 35, 60, 65, 76, 124, 218, 271, 305, 317
Drugvant 3-4, 43, 59, 61, 65, 76, 305-306
Druj 4, 35, 60, 65, 115, 232
Duperron 265
Duperron, Anquetil 89, 264
Duşmat 315
Duzhûht 315
Duzhvareşt 315
düalizm I, II, III, VIII, IX, 27, 43-44, 46, 51-52, 54, 56, 60, 67, 71, 74, 78, 82, 87, 107, 111, 127, 131, 145, 186, 188, 193, 194, 205, 213, 217, 221, 231, 236, 257, 261, 263-267, 269, 271, 273, 275, 277-283, 285, 287, 289-295, 297-303, 305, 307, 309, 311, 313, 315-317, 319, 321, 325-327, 330-332

E
Ebu'l-Meali 14
Edalji, Sanjana 265
Ehrimen VIII, XIII, 97, 188, 193-195, 200-201, 205-206, 208, 212-236, 240-241, 244-245, 247-256, 258-260, 263, 268, 275, 277, 279, 281-282, 287-289, 293, 308, 310-313, 328, 331
Elam 38
Eşm 208
Eudemus 238
Eznik 248-254, 258

F
Farhang Mehr 12, 28
Feridun 163, 182
Fraşagird 233

G
Gabar/Gebr 15
Gannag menog 228
Gas, Gasan 18
Gatha VII, XIII, 1, 3-5, 9, 12, 17-23, 25-31, 35, 38-50, 52, 54-63, 65-87, 92, 94-102
Gayomerd 215, 229-231, 252
getig 216, 218, 225, 227, 259, 279-280, 288, 328
Geuş Taşan 81, 86, 99, 112-113

Geuş Urvan 81, 85-87, 99, 112-113, 119, 153, 184, 232, 325
gumezişn 225

H

Haoma VIII, 23, 25, 26, 27, 35, 95, 125, 128, 132, 136, 161, 162, 179, 180, 181, 182, 183, 302
Haoshyangha 127, 163
Harahvaiti 157
Hat 18, 94
Haug 5, 19, 26, 266-267, 275, 277, 280, 314
Haurvatat 40, 42, 69, 73-74, 78, 110-111, 114, 116-120, 209, 293
Hermodorus 5
Herodot 10-11, 176
Hindistan 8-9, 23, 89, 263, 282, 302, 329
Hirbed 11, 194, 311
Hıristiyan 1, 8, 13, 58, 113-114, 192-195, 236, 241-242, 244, 248-254, 263, 265, 267-268, 274-278, 281, 286, 289, 294-295, 298, 329
Hıristiyanlık 1, 8, 192-193, 294
Hordad 208-210, 214, 232, 310
Horde Avesta 93, 98
Hoşeng 127
Hoşeng Paradhata 127
Hotr 35
Hrafstra 126, 219, 280
Hrafstraghna 126
Hûhta 303, 314-315
Humata 303, 314-315
Hurriler 23-24, 130
Hurşid 147-148
Hurşid Niyayiş 147
Hürmüz 253
Hvarşta 303, 314-315

İ

İbn Hazm 90
İbn Miskeveyh 90
İbn Nedim 199
ikiz ruh XIII, 44-61, 66-67, 87, 109-110, 121, 219, 221, 239, 266-270, 273, 277-279, 281-282, 285, 288, 290-292, 295-299, 303, 307, 314, 317, 324-326, 329
İlm-i Koşnum 301
İndar 208, 214
İndo-İran dini geleneği 22-24, 28, 38, 82, 165, 269, 278
İndra 23-24, 31, 36-38, 118, 122, 129-130, 136, 147, 181-184, 208
İslam XIII, 1, 8, 9, 12, 13, 14, 92, 188, 204, 236, 241, 257, 289, 294, 296, 327, 329
İştar 158
İzed 131-132, 195, 208, 212
İzed Verethraghna 185

J

Jackson, A. William 34, 267, 298
John, Wilson, 265-266

K

K. R. Cama Oriental Institute 283
Kadı Abdülcebbar 195, 236, 252
Karapan 29, 63-64, 152, 184, 306
Kartir 178, 185, 194-195, 200-201, 213, 243-244, 311

Kavi 29, 63-64, 152, 183-184
Kavi Vişţasp 4
Kephalaia 92
Kıssa-i Sanjan 9
Kolblu Eznik 248-249
Koşnum 301
Koşti 127-128, 316, 319, 330
Kresaspa 163
Kşatra 69, 71-72, 79-80, 103, 111, 114, 120
Kşatra Spenta 116
Kşatra Vairya 74, 79, 110, 117, 119, 125, 209
Kur'an-ı Kerim XIII, 13, 178

L
Laertinus, Diogenes 5

M
Magi 9
Magos 9
Magu-pati 9, 176
Makdisi 90, 195
Mani 92, 199-201, 203, 244
Maniheis 200
Maniheist 148, 194-195, 199-201, 249
Maniheizm 1, 8, 148, 192-193
Martin, Haug, 5, 19, 26, 266
Maşyane 230-231
Maşyaneh 13
Maşye 13, 230-231
Mazda 3, 7, 34-35
Mazdaizm 6-7
Mazdayesna 4, 6-8, 15, 103-104, 129, 134, 191, 194
Mazdek 199, 201-203, 241-242, 244
Mazdesn 7
Mecus 12-14
Mecusilik VIII, XIII-XIV, 1, 2-3, 10, 13, 20, 28-29, 38, 170, 178, 192-194, 203, 241, 248-249, 254, 257-258, 265, 274-275, 278, 281, 287, 292, 295, 302, 313, 316, 318, 323, 328
Medha 38
Medhira 34
Meg 10-12, 28, 177, 197, 238-239, 251, 320
menog 216, 218, 226-227, 259, 279-280, 288, 310, 328
Menoy-i Hired 211, 235, 247
Merdan Farrukh 255, 257, 288
Mesoromasdes/Mihrohmazd 35
Mesudi 90, 252
Mihr İzed 212
Mihr Niyayiş 147
Milel ve Nihal 2, 13, 252, 258
Mitokht 214
Mitra VIII, 23-25, 32-33, 35-37, 43, 82, 84, 96, 97, 107, 118, 130-133, 136, 138-157, 171, 173, 184, 205, 208, 212, 238, 294, 326-327
Mitra-Ahura 143
Mitra-Varuna 32-33, 140, 143, 154
Mittani/Mitanni 23, 141
Mobed XIV, 98, 185, 194, 203, 293
moğ 9, 11
Moğan 14
monoteizm 28, 44, 74, 81-82, 153, 261, 264, 266, 268, 272, 274, 277, 280-283, 287-288, 296, 330-332
Mopsuestialı Theodore 241, 250

movbed 11, 176, 194
Murtaza Razi 235, 252
mzdysn 7

N
Nasutya 23, 130
Niyayiş 147-148, 171, 237, 240

O
Ohrmazd XIII, 54, 96, 105, 116, 167, 173, 186, 188, 193, 194-195, 200, 201, 205-236, 240-241, 244-256, 258-260, 263, 275, 277, 281, 288-289, 294, 308, 310-311, 327, 328, 331
Ohrmazd Yeşt 116, 167, 315

P
Parsi XIV, 8-9, 15, 20, 29, 34, 53, 57-58, 67, 76, 113-114, 144, 155, 183, 185, 261-266, 268, 277, 280, 281-287, 289, 294, 298-303, 314, 319-320
Partlılar 91, 96-97, 154, 177, 189
Pausanias 177
Penkaye, Yohannan Bar 250
Plutarch 35, 158, 197, 238
Pouruşaspa 162

R
Rahnumae Mazdayasna Sabha 283
Raşn İzed 212
Raşnu 43, 84, 146, 153-155, 184, 212
Raşnumitr 154
Rigveda XII, 20, 31-34, 36-37, 46, 139, 140-141, 143-144, 155, 158, 164-165, 167, 269
Rta 25, 31-33, 35, 77, 167

S
Sabiiler 194-195
Sabuhragan 200
Sad Dar Nesr 212
Saoşyant 185, 232-233
Sarasvati 157-158
Sasani XIII, 2, 6-8, 11-12, 54, 90-92, 104, 111, 131, 147, 165, 173, 177, 178, 185-196, 198-208, 210-213, 216-219, 221-223, 236-245, 248-249, 254, 257, 259-260, 263-264, 270, 273, 280, 287-288, 291-293, 299, 303, 308, 310-311, 315, 318, 320, 325, 327-329, 331
Saurva 118, 122, 129-130
Soma 23, 25-27, 35, 136, 180-181
Sovar 214
Spandarmad 208
Spendermand 209-210, 214, 232, 309-310
Spenta 51, 55-58, 79, 270
Spenta Armaiti 74, 79, 110, 113, 117, 120, 209, 309
Spenta Mainyu VII, 40, 44, 48, 52, 54-60, 66-67, 69-70, 72-73, 81, 87, 107, 109-111, 113, 115, 122-124, 128, 130, 205-206, 210-211, 221, 239-240, 257, 266, 270-271, 273, 275, 277-278, 282, 285-286, 288-289, 291-292, 295-300, 325-326

Sraoşa 30, 81-84, 101, 123, 136, 153, 155-156, 212, 309, 325
Sroşa 208
Strabo 11, 176-177
Sudre Puşi 319, 330

Ş
Şehrevar 208-210, 214, 232, 310
Şehrevar Suval 232
Şehristani 14, 196, 252-254
Şikend Gumanik Viçar 234, 255

T
Taeratona 163
Tairev 214
Tansar 91, 189-192
Taromat 208
Taurvi 118, 129, 208
teosofi 300, 302
Theodore Bar Konai 250
Theodore Ebu Kurra 250-251
Theopompus 197, 238
Thomas, Hyde 264, 277

U
Ulema-i İslam 247
Uştra 6

V
Vardapet, Elişe 250
Varena 163
Varuna 23-24, 31-33, 35-37, 39, 130, 139-141, 143, 154, 164, 167
Vayu 106-109, 124, 136, 237, 279
Veda XI, 20, 22-27, 31-39, 42, 46-47, 56, 65, 70, 77, 81, 86-87, 100, 102, 112, 129-130, 136, 139-144, 147, 154-158, 164-167, 180-184, 267, 269, 276, 323-324, 330
Veh-Denih 14
Vehmen 209-210, 214, 232, 310
Vendidad XII, 11, 93, 97-98, 107, 115, 121, 126, 137, 177, 237, 240, 272, 280, 304, 314, 317-321, 330, 332
Verethraghna VIII, 96, 136, 183, 184, 185
Visperad XII, 93, 98, 180
Viştasp 85-86, 90, 163, 178, 191, 313
Vişva-Devalar 36
vizarişn 225, 232
Vizidegah-i Zadspram 257
Vohu Manah 40-41, 44-45, 59, 62, 69, 71-76, 79, 103, 110-114, 116-119, 124, 129, 169, 178, 205, 209, 296, 308
Vourukasa 102, 157, 160

Y
Yahudi 13, 194-195, 265, 294
Yaj-/Yaz 102
Yaz/Yaj 94
yazamaide 99, 102-103, 107-108, 111-112, 117, 124, 134, 170-171, 326
Yazata 104, 116, 120-121, 131-138, 145, 147, 154, 161-162, 164, 171-172, 183-186, 195, 212-213, 238, 240, 244-245, 260, 274, 277, 279, 286-287, 294, 308
Yema Hvafena 45, 47

Yesna 4, 18-19, 26, 60, 69, 71, 92-96, 98, 100-104, 111-112, 114-115, 122, 131, 133, 139, 142-143, 145, 156-157, 159-160, 164-166, 168-170, 181, 196, 199, 274, 280, 315, 326
Yeşt XII, 58, 74, 92, 96-98, 105, 107-108, 111, 115-117, 120, 131-132, 134-137, 139, 142-143, 145-149, 151-153, 155-157, 159-160, 162-165, 167, 170, 172, 183-185, 191, 206, 238, 267, 274, 294, 315, 326
Yezdan 132, 235, 252
Yima 48-50, 64, 163, 178, 182
Zadspram 247, 257-258

Z

Zairi 6, 118, 129, 208
Zaotar 26-27, 29-30, 35, 156, 181
Zarath 6
Zarathuştra 6
Zarathuştriş 4-5, 15
Zend 2, 7, 90-91, 196-199, 202, 263, 327
Zendig 196, 198-203
Zerathuştriş 4-6
Zerdüşt VII, XIII, 1-7, 3-4, 9, 11, 14, 17-18, 20-36, 38-44, 49-51, 54-62, 65, 68-87, 80-81, 89-90, 94-99, 102-108, 111-117, 119-122, 124-125, 132-134, 138-139, 142, 144-145, 149-150, 152, 155, 157-158, 160-161, 165, 167, 174, 182, 237, 269, 271, 279, 305-306, 313, 323
Zerdüşti 4-6, 8, 15, 38, 104, 268, 305, 330
Zertoşt 6
Zoroaster 5-6
Zoroastres 5
Zoroastrian 4-5, 8, 104, 320, 330
Zurvan VIII, 200, 236-260, 273-274, 329