İRAN KÜLTÜRÜ

Zerdüşt'ten Firdevsî'ye
Sadî'den Şamlu'ya
İran'ın Sözlü ve Yazılı Kaynakları



Prof. Dr. NİMET YILDIRIM

pinhan
Şark

PİNHAN YAYINCILIK
Litros Yolu, Fatih San. Sitesi No: 12/214-215
Topkapı/Zeytinburnu İstanbul
Tel: (0212) 259 27 60 Faks: (0212) 565 16 74
www.pinhanyayincilik.com
info@pinhanyayincilik.com
Sertifika No: 20913

© Pinhan Yayıncılık, 2016

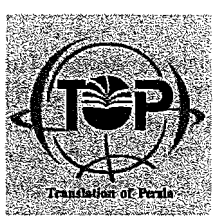
Birinci Basım: Ağustos 2016

Genel Yayın Yönetmeni: Mahmut Sever
Editör: Özge Uysal
Kapak Görseli: Everett – Art
Kapak Tasarımı: Mahmut Sever
Dizgi: Özlem Sümbül

Teknik Hazırlık, Baskı ve Cilt:
Yaylacık Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu Fatih San. Sitesi No: 12/197-203
Topkapı-İstanbul Tel: (0212) 567 80 03
Sertifika No: 11931

Kataloglama Bilgisi:
1. İran Kültürü 2. Sözlü Kaynaklar 3. Yazılı Kaynaklar
Pinhan Yayıncılık: 107 Şark Dizisi: 7

ISBN: 978-605-5302-90-0



"Bu kitap İran İslam Cumhuriyeti, Erzurum Kültür Ataşeliği'nin destekleriyle yayınlanmıştır."

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında gerek metnin, gerek görsel malzemenin yayınevinden izin alınmadan herhangi bir yolla çoğaltılması, yayımlanması ve dağıtılması 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturur.

İRAN KÜLTÜRÜ

ZERDÜŞT'TEN FİRDEVSÎ'YE
SADÎ'DEN ŞAMLÛ'YA
İRAN'IN SÖZLÜ VE YAZILI KAYNAKLARI

PROF. DR. NİMET YILDIRIM

Biricik kızım,
kırmızı çiçeğim
Lalem'e….

İçindekiler

Önsöz 9

Kısaltmalar 11

I. İran Peygamberi Zerdüşt ve Öğretisi 13

II. Zerdüşt'ün Kutsal Kitabı *Avesta* 33

III. İran Mitolojisinde Su, Su ile İlgili Kutsallar ve Törenler 51

IV. İran Kültüründe Ateş 81

V. İran Mitolojisi 97

VI. Ardavirâf ve *Ardavirâfnâme* 123

VII. *Ardavirâfnâme* ve *İlahi Komedya* 141

VIII. Enderz-i Oşnâr-i Danâ: *Bilge Oşnâr'ın Öğüdü* 153

IX. Rûdekî-yi Semerkandî (ö. 329/940) 167

X. Firdevsî ve *Şahnâme* 213

XI. İran Dilleri 245

XII. Fars Öğüt Edebiyatı 259

XIII. Eski İran'da Dinler ve Dinsel İnanışlar I 285

XIV. Eski İran'da Dinler ve Dinsel İnanışlar II 315

XV. Fars Edebiyatında Habsiyye ve Şekvâiyye I 337

XVI. Fars Edebiyatında Habsiyye ve Şekvâiyye II 355

XVII. Fars Edebiyatında Habsiyye ve Şekvâiyye III 375

XVIII. Sadî-yi Şirazî'nin İdarecilere Bakışı ve Methiye'ye Kazandırdığı Yeni Boyut 391

XIX. Fars Edebiyatında Tasavvuf Konulu Kahramanlık Anlatıları 399

XX. Kahramanlık Anlatıları, Efsane ve Mitoloji 423

XXI. Ebubekir Ehaveyn-i Buharî ve Hidâyetü'l-Müteallimîn 443

XXII. Edîbü'l-Memâlik-i Ferahanî (1277-1335/1860-1917) 457

XXIII. Ebu'l-Kâsım-i Lahutî (1266-1336 hş./1887-1957) 473

XXIV. Özgürlük Şairi Melikuşşuara Bahâr (1265-1330 Hş. /1887-1951) 491

XXV. Fars Şiirinde Nimâ Çağının Devreleri 505

XXVI. Ahmed-i Şamlû ve Şi'r-i Sepîd (1304-1379 HŞ./1925 2000) 525

XXVII. Fars Edebiyatında Metafizik Yolculuklar 545

XXVIII. Fars Edebiyatı Tarihinde Çocuk Edebiyatının Yeri 569

XXIX. Farsça Gramerinin Tarihi Seyri 589

XXX. Gramer Tarihine Genel Bir Bakış 599

XXXI. Feridûn-i Muşirî ve Şiiri 609

XXXII. Furûğ-i Ferruhzâd ve Şiiri (1313-1345 hş. /1934-1966) 625

XXXIII. Farsça/Yeni Farsça 645

XXXIV. Farsça Dini-Edebi Metinlerde Gökler ve Göklere Yükselen Kutsallar 667

Dizin 685

Önsöz

Dünya üzerinde bilinen en zengin şiir dillerinden biri Farsça ve Fars edebiyatıyla geçen yirmi beş yıl... Fars şiirinin ataları Rudekî, Dakikî ve Firdevsî'yle; Tasavvuf önderleri Senaî, Attâr ve Mevlanâ'yla; aşkın bülbülleri Sadî ve Hâfız'la; yeniçağın güçlü söz ustaları Meliküşşuarâ Bahâr, Nimâ Yuşîc, Pervîn İtisamî, Ahmed-i Şamlû... ve daha yüzlerce şairle, yazarla ve onların paha biçilmez eserleriyle, engin duyguları dillendiren şiirleriyle birlikte yirmi beş yıl...

Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nda asistan olduğum 1990 yılında vermeğe başladığım ilk ders, "Farsça Dilbilgisi"ydi. Ancak bu dersin derli toplu bir dokümanı yoktu. Sınıftaki ilk derslerimle birlikte bu dersin bir kitabının olması gereğinden hareketle ders notları hazırlamaya başladım. Yıllarca verdiğim derslerin ardından 1997 yılında ülkemizde Farsça dilbilgisi alanında ilgiyle karşılanan ilk kitabım *Farsça Dilbilgisi* yayınlandı. Şimdi VIII. baskısına hazırlanmakta. Ardından *İran Edebiyatı Tarihi*, *İran Mitolojisi*, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, *Fars Edebiyatında Kaynakbilim*, *Ardavirafnâme*, *İskendernâme* ve Firdevsî'nin *Şahnâme*'sinin ilk tam metin Türkçe çevirisi...

Şimdilerde dünyaca ünlü söz ustası, Fars edebiyatı dünyasında bütün dönemlerin en büyük şairi Firdevsî'nin *Şahnâme*'sinin yedi yıl çalışarak Türkçemize kazandırdığım tam metin ilk çevirisinin okuyucularıyla buluşmaya hazırlandığı bugünlerde yirmi beş yıl boyunca Fars Dili ve Edebiyatı konulu olarak yazdığım değişik ulusal ve uluslararası akademik yayın organlarında yayınlanmış makalelerimin bir araya toplanmasıyla oluşturulmuş *Zerdüşt'ten Firdevsî'ye, Sa'dî'den Şamlû'ya* adlı kitabımın önsözünü yazmak beni son derece heyecanlandırıyor.

Elinizdeki kitap, Farsça ve Fars Edebiyatı dünyasında yirmi beş yıl boyunca ilgi duyduğum, birçok kaynaktan yararlanarak kaleme aldığım ve değişik ulusal, uluslararası akademik yayın organlarında yayınlanan otuz dört makalemin bir araya toplanmasıyla oluştu.

Klasik ve çağdaş dönemlerde Fars Dili ve Edebiyatı'nı; "İslâm öncesi dönem, Eski İran, Zerdüşt, Zerdüşt'ün öğretisi, Avesta, İran mitolojisi,

İslâm öncesi İran döneminde yazılmış dinsel konulu, öğüt içerikli, edebiyat ve şiir konulu eserleri, İran Dilleri, Fars Öğüt Edebiyatı, Eski İran'da Dinler ve Dinsel İnanışlar, Fars Edebiyatında Hapis Şiirleri, Şirazlı Sadî, Fars Edebiyatında Tasavvuf Konulu Kahramanlık Anlatıları, İslâm sonrası dönemde Fars dili ve edebiyatının önde gelen klasik ve modern çağ şairleri, yazarları ve Farsça edebî ürünleri konu alan toplam 34 makalenin bir araya getirilmesiyle oluşturulan bu kitap Zerdüşt'ü ve öğretisi konu alan makalelerle başlamakta, İran edebiyatında bütün dönemlerin en büyük şairi, kahramanlık şiir tarzını zirveye çıkaran temelde kahramanlık hikayelerini esas alarak eski dünyanın kökleri çok eskilere dayanan bir ulusunun efsanevî tarihini, klasik dönemin gerçek tarihsel seyrini konu alan, yaratılıştan sahip olduğu üstün yetenekleriyle hikaye, kahramanlık destanları, trajedi, aşk şiirleri, dekor, diyalog, hareket, tavır gibi ayrı ayrı dalların tamamını içeren, dünya edebiyatı tarihinde benzeri yok denecek kadar az olan bir şaheser yaratmış olan İran ulusal şairi Firdevsî ve onun ünlü eseri *Şahnâme*'yi konu alan makalelerle devam etmektedir.

Eserin diğer bölümlerinde; klasik dönemlerin büyük şairlerinden Semerkantlı Rudekî, İran edebiyatı tarihinin en büyük şairlerinden biri ve bir ahlak öğretmeni olarak tanınan Şirazlı Sadî, modern çağın ünlü söz ustaları Meliküşşuara Bahâr, Ebu'l-Kâsım-i Lahutî, Yeni Fars şiirinin kurucusu Nimâ Yuşic, Ahmed-i Şamlû, Furûğ-i Ferruhzâd, Feridûn Muşirî ve diğer ünlü şairleri konu alan makalelere yer verilmektedir.

Her biri değişik bilimsel-akademik dergilerde yayınlanmış bu makaleleri bir araya toplayarak yayınlamadaki amacım, Fars dili ve edebiyatıyla ilgili araştırma yapacak olan akademisyenlerimize bu yazıların daha kolay ulaşmasını sağlamaktı. Bu amacımı gerçekleştirme yolunda desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen İran Erzurum Kültür Ataşemiz sayın Hasan Didban Bey'e ve eserin sizlerle buluşmasını sağlayan Pinhan Yayınevi'ne çok teşekkür ederim.

Prof. Dr. Nimet YILDIRIM
Atatürk Üniversitesi
16 Haziran 2016

Kısaltmalar

b. : oğlu
çev. : çeviren
DİA : *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*
DMBİ : *Dairetü'l-Maarif-i Bozorg-i İslami*
ed. : editör
eg. : egemenlik yılları
h. : hicri
hk. : hicri kameri
hş. : hicrî şemsî
ö. : ölüm tarihi
öld. : öldürüldüğü tarih
şş. : şehinşahi
vb. : ve benzeri
vd. : ve devamı
vdğr. : ve diğerleri
w : www.alwaraq.net
yay. : yayınlayan
yaz. : yazılış tarihi

I

İRAN PEYGAMBERİ ZERDÜŞT VE ÖĞRETİSİ*

1. Zerdüşt

Zerdüşt'ün (Grekçe: "**Zoroaster**") reformunu belli ve kesin bir zaman içine yerleştirmek zordur. Doğu İran'da bir bölgede yaşamış Zerdüşt, esasında bir reformcudur. Zerdüşt'ün esas mesajı, daha önceki dinsel deneyime birçok şekilde muhaliftir: Zerdüşt, kanlı kurbanları ve panteonun total bir değişimini öneren "haoma"[1] uygulamasını reddederek "monoteist" ve "düalist" olmuş, yeni dinin evrimi daha sonra karakter değiştirip genel olarak **Zerdüştîlik/Zoroastrizm** adını almıştır.[2]

Zerdüşt etkinliğinin MÖ 1000-600 yılları arasında bir tarihe yerleştirilmesi önerilir. İskender'den önce 258 yılından söz eden Mazdeist gelenek doğru kabul edilecek olursa, Zerdüşt'ün MÖ 628-551 arasında yaşadığı saptanabilir. *Gatalar*'ın dilinin arkaik niteliği, özellikle de *Vedalar*'la benzerliklerinden ötürü bu konuda en eski tarihler önerilir. Dilbilimsel çözümleme, Peygamber'in İran'ın doğusunda, büyük olasılıkla **Harizm** veya **Baktria**'da yaşadığı sonucuna varılmasını sağlamaktadır.[3]

Zerdüşt, eski İran'a tek tanrıcılık/tevhîd inancını getirmiştir. Onun getirdiği din, tek tanrı inanışını temel alır. Ondan önce İranlılar bir kısım tanrılara tapınmakta ve rahiplerin hazırladığı bir tür uyuşturucu, kutsal bir içkiyi içmekle uygulanan "haoma" kültürünü devam ettirmekte idiler. "**Haoma**", bütün evreni sıvı şekilde doldurduğuna inanılan hayat tanrısı idi. Zerdüşt inanışında daha sonraları "**Ormuzd**" şekline dönüşmüş ve İslami kaynaklarda da "**Hürmüz**" olarak yer almış **Ahura Mazda**: Egemen Rab,

---

* "Zerdüşt ve Öğretisi", *Doğu Araştırmaları* (İstanbul 2009), sayı: 3, s. 5-24.

[1] *Avesta*'nın özellikle "Yaşdar" bölümünde defalarca hûm/haoma içkisinden söz edilir. Sanskritçede "haoma" adıyla bilinen sarı renkli bir bitki olan "hûm"dan eski çağlarda hûm adında süte benzeyen beyaz şıralı bir şerbet yapılır ve fidye olarak tanrılara sunulurdu. "Sûm", Hindistan'da saygın bir Tanrı, aynı zamanda kutsal bir bitkinin de adıydı. Eski İran'da da o, tanrı olarak bilinir ve kutsanır, "Hûm'ul-Mecûs" adıyla da bilinen bu bitkinin özel bir işlemle çıkartılan şırası kurban sunma törenlerinde kullanılırdı. Hûm ve hûm içeceğinin yer aldığı törenler, eski İran'da alabildiğine önemsenen merasimler arasında yer alır. Mubedler törenlerin icra edilişi esnasında ekmek ve suyu kutsayıp hûma katarak ibadetin belli aralarında içerler. (Afifi, *Esâtîr*, s. 645; Amuzgâr, *Târîh-i Esâtîrî-yi Îrân*, s. 33; İftiharzâde, *Îrân, Âyîn ve Ferheng*, s. 188-189; Hinnells, *Şinâht-i Esâtîr-i Îrân*, s. 50).

[2] Eliade, Mircea-Couliano, Loan P., *Dinler Tarihi Sözlüğü* (çev. Ali Erbaş), İstanbul 1997, s. 303-304.

[3] Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, İstanbul 2003, s. 377.

Ahâmeniş hükümdarı **Daryûş** (eg. MÖ 522-486) ve takipçileri tarafından **Batı Asya**'ya getirilen ve birkaç yüzyıl içinde **Turfan**'dan **Habeşistan**'a, **İndus** Nehrinden **Ege Denizi**'ne kadar yayılan bir yüce Tanrı idi. Bu öğretide evrenin gayesi, yalanın, kötülüğün gerçeğe yenilmesidir. Evrendeki maddî ve manevî düzeni yaratan, kanunları koyan Ahura Mazda'dır. Kötülüklerin kaynağı ise Ehrimen'dir.

1.1. Adı, Ailesi

Tek tanrılı bir inanç sistemi getirdiği için kimilerince peygamber olarak kabul edilen Zerdüşt'ün hayatıyla ilgili bilgiler daha çok efsanelere dayanır. Kişiliği ve hayatı hakkında bilgilere yer veren kaynaklarda "*bilge bir kişilik*", "olgunluğa erişmiş bilgin", "seçkin bir insan" olarak nitelenen eski İran'ın en büyük peygamberi Zerdüşt'ün adı, *Avesta*'da, "**Zaraθuštra**"; Pehlevî dilinde, "**Zartuxšt**: *sarı deve sahibi*"; sözlüklerde ise daha çok, "**Zerdhuşt**", "**Zerdhişt**", "**Zerâtuşt**", "**Zerthuşt**", "**Zartuşt**", "**Zârhuşt**" şekilleriyle kaydedilmiştir.[4] Bunlar arasında en çok kabul görenler: "**Zerduşt**" ve "**Zertuşt**" şekilleridir.[5] *Gatalar*'da, "**Zarathushtra**" şeklinde geçen Zerdüşt sözcüğünün kökeni konusunda ise dilciler çok eski dönemlerden beri birbirinden farklı görüşler ileri sürerler. Zerdüşt sözcüğünün "*parlak yıldız*", "*altın renkli aydınlık*", "*deve sahibi*", "*deveci*" gibi anlamlarının olduğu söylenir. Bu isimler o çağlarda hayvancılığın yaygın bir gelenek olduğunu, Zerdüşt'ün de böyle bir toplumda doğup büyüdüğü ve inanışını yaydığını göstermektedir. Bazılarınca Zerdüşt kelimesinin "*yıldızları öven*" anlamına geldiği de belirtilir.[6]

Bazı Yunanlı yazarlar, Zerdüşt kelimesinin "*yıldız bilimci*", "*yıldıza tapan*" anlamlarında olduğu kanısındadır. Zerdüşt din adamları ve Zerdüşt'ün kendisinin tıp, astroloji gibi bilimlerle de uğraşması bu anlamlarla ilgi kurulmasının nedenidir.[7] Ancak birçok görüş içerisinde öne çıkan, Batılı bazı araştırmacılar tarafından benimsenen, bu ismin iki kelimeden oluştuğu ve birleşik şekliyle, Zerdüşt kelimesinin "*yaşlı deve sahibi*" anlamı taşıdığı, bunun yanı sıra "*sarı deve sahibi*" anlamlı oluşudur.[8] Farsça sözlük yazarları,

---

[4] Aştiyani, Celaluddîn, *Zertuşt, Mezdiyesnâ ve Hukûmet*, Tahran 1381 hş., s. 45-47; Sadıki, Feridûn, "Zerduşt", *Dânişnâme*, I, 445; İran Peygamberinin adı kaynaklarda: "**Zerduşt**", "**Zertuşt**", "**Zerhuşt**", "**Zarduşt**", "**Zarahuşt**", "**Zeratuşt**", "**Zerdşut**", "**Zertuhşut**", "**Zârtuşt**", "**Zârheş t**", "**Zârduşt**", "**Zârthuşt**", "**Zerâduşt**", "**Zerâhuşt**", "**Zerâheşt**" gibi şekillerde de geçer. (Abadani, Abdullâh Mubelliği, *Târîh-i Edyân ve Mezâhib-i Cihân*, Tahran 1377 hş., I, 337; Humayî, Celaluddîn, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân* (yay. Mâhdulıt-i Banû Humayi) Tahran 1375 hş., I, 232; Oşideri, Cihangir, *Dânişnâme-yi Mezdiyesnâ*, Tahran 1371 hş., s. 29.

[5] Muîn, Muhammed, *Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî*, Tahran 1338 hş., I, 76-77; Muîn, Muhammed, *Ferheng-i Fârsî*, Tahran 1375 hş., "Zardoşt", V, 648; Afifi, Rahim, *Esâtîr ve Ferheng-i İrân Der Nivişteha-yi Pehlevî*, Tahran 1374 hş., s. 535; Mazenderani, Huseyn Şehidi, *Ferheng-i Şâhnâme/Nâm-i Kesân ve Câyhâ*, Tahran 1377 hş. "Zerdhuşt 1", s. 366.

[6] Muin, *Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî*, I, 76-78; Afifi, *Esâtîr*, s. 535; Oşideri, *Dânişnâme*, s. 29; Beyani, Şirin, *Târîh-i İrân-i Bâstân*, Tahran 1381 hş., II, 74.

[7] Beyani, *Târîh-i İrân-i Bâstân*, II, 74-75.

[8] Muin, *Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî*, I, 76-78; Razi, Abdullâh, *Tarîh-i Kâmil-i İrân*, Tahran 1373 hş., s. 104; Mazenderani, *Ferheng-i Şâhnâme*, s. 367; John B. Noss, *Târîh-i Câmi-'i Edyân*, s. 453.

Zerdüşt sözcüğünün "*ilk yaratılan*", "*saf nur*", "*doğru sözlü*", "*Yezdan'ın nuru*", "*ateşperestlerin önderi*" anlamlarını verdiğini belirtirler.[9]

"**Spitamalar**" adıyla bilinen soylu bir aileden gelen Zerdüşt, bilge tanrı Ahura Mazda'dan vahiy aldığını öne sürerek eski İran dinini yeniden biçimlendirmeye çalıştı. Bu inanç sisteminin temelini, tapınılacak tek tanrı, en yüce tanrı olan Ahura Mazda oluşturur. Ahura Mazda, göklerin ve yerin, diğer bir deyişle maddî ve manevî dünyaların yaratıcısıdır. Birbirini izleyen karanlıkla aydınlığın kaynağı, evrensel adaletin yaratıcısı, doğanın merkezi, ahlak düzeninin kurucusu ve tüm dünyaların yargıcıdır.

Bundehişn ve *Dînkerd* gibi klasik eserlerde Spitama'nın, Zerdüşt'ün dokuzuncu atası olduğu belirtilir. Babasının adı **Puršasp**[10]: *iki renkli, siyah beyaz ve yaşlı at sahibi*; annesinin adı **Doğdu/Doğduye**: *süt veren*[11]. Zerdüşt'ün karısı soylu İranlı ailelerden birine bağlı olan, aynı zamanda Zerdüştîliğe ilk inananlardan **Ferşa Ûstra**'nın kızı **Huvûy**'dur. Kaynaklarda Zerdüşt'ün üç oğlu ve bir kızı olduğu belirtilir.[12] Bazı kaynaklar onun üç karısı, üç oğlu ve üç kızı olduğunu aktarırlar. Oğullarının adları: **Isatvastra**, **Urvatatnar** ve **Hvarecitra**; kızlarının adları: **Freni**, **Teriti** ve **Pourvacista**'dır. Zerdüşt'ün dinini ilk kabul eden kişi, Mazdeist edebiyatta **Medyumâh** adıyla bilinen, *Avesta*'nın bazı bölümlerinde kendisine selam gönderilen amcasının oğlu **Maidyoimangha**'dır. Zerdüşt'ün babasıyla annesinin soyları **Pişdadîler** hanedanının altıncı hükümdarı **Feridûn**'a[13] erişir.[14]

Zerdüşt'ün adı ve Zerdüşt kelimesinin anlamının, babasının ya da atalarının isimleriyle ilgisi konusunda şöyle bir açıklama da yapılır: Zerdüşt'ün yaşadığı çağlarda İran toplumunda özellikle hayvancılık çok yaygındır. Hayvan sürüleri yetiştirilerek onlardan büyük sermayeler elde edilmekte, önemli gelirler sağlanmaktadır. Buradan hareketle dönemin insan isimleri yaygın olarak bu yararlı ve insan hayatına temel katkılarda bulunan hayvan isimle-

---

[9] Muîn, *Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî*, I, 76-78; Afifî, *Esâtîr*, s. 535; Oşiderî, *Dânişnâme*, s. 29.

[10] Puršasp/Porušasp/ Pourušasp/Purşesf.

[11] Doğdu/Doğduye/Douğduye.

[12] Şehristanî, Muhammed, *El-Milel ve'n-nihal* (w), s. 74; Muîn, *Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî*, I, 89-93; Afifî, *Esâtîr*, s. 535; Abadanî, *Târîh-i Edyân*, I, 337; Hacaloğlu, Haluk, *Zerdüşt "Ahura Mazda"*, İstanbul 1995, s. 15; Neyyir Nurî, Abdulhamid, *Sehm-i Erzişmend-i İrân*, Tahran 1377 hş., II, 574; Beyanî, *Târîh-i İrân-i Bâstân*, II, 74.

[13] **Feridûn**: Pişdadîler hanedanının altıncı hükümdarı Feridûn, beş yüz yıl egemenlik sürmüştür. Babası, Dahhâk tarafından öldürülmüş, annesi Ferânek onu götürüp bir yayla sahibine teslim etmiş, o da Feridûn'u Bermayûn adındaki ineğin sütüyle besleyip büyütmüştür. Dahhâk, Bermayûn ve Feridûn'dan haberdar olunca onları öldürmek istemiş, bunun üzerine annesi onu alarak İran'dan kaçmış, sonunda Dahhâk, Bermayûn'u öldürmüştür. On altı yaşında dağdan inen Feridûn, annesine soyunu ve kendisiyle ilgili bilmediklerini sormuş ve öğrenmiştir (Firdevsî, Ebu'l-Kâsım, *Şâhnâme* (yay. Mohl, Julius), Tahran 1377 hş., I, 40-41; Safâ, Zebihullâh, *Hemâseseráyî Der İrân*, Tahran 1367 hş., s. 450; Dusthâh, Celîl, *Avesta*, Tahran 1381 hş., II, 1025; Rezmcú, Huseyn, *Kalemrev-i Edebiyyât-i Hamâsî-yi İrân*, Tahran 1381 hş., II, 155; Kezzazî, Mîr Celaluddîn, *Nâme-yi Bâstân*, Tahran 1381 hş, I, 295-296; Amuzgâr, Jâle, *Târîh-i Esâtîrî-yi İrân*, Tahran 1381 hş., s. 58). Büyüyüp güçlenince, babasının öcünü almak için harekete geçmiş, o esnada Kâve-yi Âhenger de Dahhâk'a karşı ayaklanmış, Feridûn'u hükümdar olarak seçip tahta çıkmasına destek olmuştur. (Safâ, *Hemâseseráyî*, s. 250-251).

[14] Afifî, *Esâtîr*, s. 535; Oşiderî, *Dânişnâme*, s. 31-32.

rinden alınmadır. Bunlar arasında, özellikle de Zerdüşt'ün yaşadığı bölgelerde insanların en çok deve ve at yetiştirmekte oldukları bilinmekte, *Avesta*'da ve Yasna'da bu türden isimlerin sık sık geçmesi de insanların geçimlerini sağlamada bunlara ne denli bağımlı olduklarını göstermektedir.

Doğu İran'da, özellikle Hârezm'den Horasan'a kadarki yörelerde yaygın şekilde sığır, deve ve at isimleri diğer kelimelerle bileşik isimler oluşturularak insanlar için kullanılır. Örneğin, "Ercâsp/Arjataspa: *rahvan yürüyen at sahibi*", "Lohrâsp/Aurvantaspa: *hızlı koşan at sahibi*", "Pourušaspa: *alaca renkli at sahibi*"[15], "Camâsp/Jamaspa: *soylu at sahibi*", "Hvogava: *iyi sığır sahibi*", "Feraşa-uştura: *hızlı yürüyen deve sahibi*"...gibi.[16]

Rivayete göre Zerdüşt "zaotar: *kurban rahibi ve ilahi okuyucu*"ydu (Yaşt 36:16). At yetiştiricisi "Spitāma: *parlak saldırılı*" kabilesindendi; "Pourusaspa: *atı benekli*" ile Doğduye: "*beyaz koyun sağan*"ın evliliklerinden dünyaya gelmiş olan Zerdüşt yoksuldu. Ünlü bir Gatasında Ahura Mazda'ya kendisini koruyup yardım etmesi için yakarırken, şöyle haykırır: "*Niye güçsüz olduğumu biliyorum ey Bilge, çünkü sürüm küçük ve az adamım var*" (Yasna 46: 2).[17]

Çağrısıyla seslendiği topluluk, "*kavi*" denen şefleri ve "karapan: *mırıldanan*" ve "usig: *kurban edici*" denen rahipleri bulunan yerleşik çobanlardan oluşuyordu. Zerdüşt'ün, Ahura Mazda adına saldırmaktan çekinmediği bu rahipler, geleneksel Arya dininin bekçileridir. Ama çok geçmeden tepkiler gelir ve peygamber kaçmak zorunda kalır. Zerdüşt, "*Hangi ülkeye kaçayım?*" diye haykırır; "*Nereye kaçmalı, nereye gitmeli? Beni ailemden ve aşiretimden uzaklaştırıyorlar; ne köyüm ne de memleketin kötü reisleri benim yanımda...*" (Yasna 46: 1). Fryana aşiretinin reisi **Goştâsp/Viştaspa**'nın yanına sığınır ve onu, getirdiği dine çekmeyi başarır; Goştâsp onun dostu ve koruyucusu olur. Ama direniş zayıflamaz ve Zerdüşt bazı kişisel düşmanlarını *Gatalar*'ında açıkça kınar.[18]

Zerdüşt'ün doğum yeri konusunda birbirinden farklı görüşler vardır. Bazıları onun **Azerbaycan**'da dünyaya geldiğini kabul ederken, bazı bilim adamları **Doğu İran**'da, bazıları ise **İranvîc, Belh/Bâhter/Baktria**'da doğduğu görüşünü öne sürerler. Ancak bu görüşler arasında en güçlü olanı, onun hayat tarzı ve hayvancılıkla uğraşmasından da hareketle üçüncü görüşü onaylamaktadır. Yaştlar'da, Zerdüşt'ün İranvîc'te yaşadığı ve peygamberlik görevinden önce de din işleriyle uğraştığı, din adamları muğlar arasında yer aldığı belirtilir.[19] *Gatalar*'dan da anlaşıldığı gibi Zerdüşt yüksek düzeyde eğitim almış, yaşadığı çağın değişik bilim dallarında derin bilgi ve birikim elde etmişti.[20]

---

[15] Zerdüşt'ün babası.

[16] Mazenderanî, *Ferheng-i Şâhnâme*, s. 366-367.

[17] Neyyir Nurî, *Sehm-i Erzişmend-i İrân*, II, 574; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, s. 377.

[18] Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, s. 377.

[19] Dusthâh, Celîl, *Avesta*, Tahran 1381 hş., Yaştlar, Âbân Yaşt, V, Kerde: 24, bend: 104. "*Kutsal Zerdüşt İrânvîc'te güzel Daita ırmağı kıyısında onu övdü...*" *Avesta*, Yaştlar, Ert Yaşt XVII, Kerde: 8, bend: 45; Boyce, Marry, *Târîh-i Kîş-i Zerdüşt*, (çev. Humayûn Sanatizâde), Tahran 1374 hş., II, 270, 271.

[20] Beyanî, Târîh-i İrân-i Bâstân, II, 75.

Zerdüşt adı, Gatalar ve *Avesta*'da bazen ailesinin adı olan "Spitama" sözcüğüyle ile birlikte anılır. Ünlü tarihçilerden Taberî (ö. 310/923), İbn Esîr (ö. 630/1233) ve Hândmîr (ö. 942/1535) gibi bir kısmı onu İsrailoğulları peygamberlerinden birinin öğrencisi olarak tanıtmak istediklerinden olsa gerek, Zerdüşt'ün Filistin topraklarında dünyaya geldiğini kabul ederken, *Nizâmu't-tevârîh* ve *Nefâyisu'l-funûn* gibi bazı eserlerde de onun Pers bölgesinde ortaya çıktığı ve insanları Sâbiî dininden vazgeçirerek Mecusî dinine çağırdığı görüşü öne çıkar. Bunlardan başka, onun Azerbaycan'da dünyaya geldiği, Pers bölgesinde yaşadığı; Rey'de dünyaya geldiği, annesinin Rey şehrinden olduğu ya da daha sonra Rey'e geldiği, Demavend'li olduğu ifade edilir. Yaygın rivayetlerde ise Batı İran'da yaşadığı kabul edilir. Bu görüş araştırmacıların çoğu tarafından da benimsenir. İranlı ve Arap tarihçiler, Zerdüşt'tün Azerbaycanlı olduğu kanısındadır. Taberî ve bazı tarihçilerin onun Filistinli olduğu konusundaki görüşleri de Filistin'den Azerbaycan'a gitmiş olduğu kanısına dayanır.[21] Doğulu ve Batılı birçok araştırmacı Zerdüşt'ün Batı İran'da doğduğu, daha sonra KuzeyBatı İran'a yerleştiği, dinini orada yaydığı inancını taşır.

Bir kısım araştırmacılar Zerdüşt'ün Doğulu olduğu, bazıları da Batılı olduğu kanısındadır. Bazıları da onun önceleri Batıda yaşadığı ancak sonra dinini yaymak için Doğu bölgelerine gittiği, birtakım araştırmacılar da atalarının Rey şehrinden olduğu, sonradan Azerbaycan'a göç ettikleri, Zerdüşt'ün de **Çîçest/Urumiyye Gölü** kıyalarında dünyaya geldiği kanısını taşırlar. Daha önce de belirtildiği gibi, günümüzde yaygın olarak Zerdüşt'ün doğup büyüdüğü bölgenin Azerbaycan olduğu kabul edilir. **Âzergoşesp**, **Şîz** gibi büyük ateşkedeler ve **Eski Bakü Tapınağı**'nın, **Sebelan Dağı**, **Sehend Dağı**, **Aras Nehri** ve **Çîçest Gölü**'nün bu coğrafyada bulunması, bu toprakların Zerdüşt'ün vatanı ve inanç sistemini yaydığı yerler olduğunun açık kanıtları olarak kabul edilir.[22]

1.2. Yaşadığı Zaman (MÖ 660-586)[23]

Zerdüşt'ün doğum yeri kesin belli olmadığı gibi, doğum tarihi konusunda da birbirinden oldukça farklı görüşler ileri sürülmektedir. Bu konudaki en eski belge **Herodot** tarafından aktarılmaktadır. Onun kayıtlarına göre Zerdüşt, Med hükümdarı **Hışayarşa**'nın (eg. MÖ 633-585) Yunan topraklarına saldırmasından 600 yıl önce yaşamıştır. **Ebû Reyhân-i Birunî** (ö.

---

[21] Mesudi, Ali b. Huseyn, *Murûcu'z-zeheb* (w), s. 99; Taberî, Muhammed b. Cerir, *Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk* (w), s. 228; Mesudî, et-*Tenbîh ve'l-işrâf* (w), s. 35; İbn Haldûn, *Târîh* (w), s. 505; İbn Esir, *el-Kâmil* (w), s. 84-85; Zekeriyyâ-yi Kazvinî, *Âsâru'l-bilâd ve ahbâru'l-'ibâd* (w), s. 163; Muin, *Mezdîyesnâ ve Edeb-i Fârsî*, I, 81-83; Dusthâh, *Avesta*, I, 12; Aştiyanî, *Zertuşt, Mezdîyesnâ ve Hükûmet*, s. 54-58.

[22] Oşideri, *Dânişnâme*, s. 30-31.

[23] Zerdüşt'ün yaşadığı dönem konusunda **A. V. Williams Jackson**'ın bilimsel ve eleştirel önemli bir çalışmasında (Zerdüşt, *Eski İran'ın Peygamberi*, 1901) elde ettiği verilere göre eski İran Peygamberinin yaşadığı gerçeğe en yakın tarihler MÖ. 660-583 yılları arasıdır. Ancak bu konuda henüz kesin bir sonuca varılamamıştır (Hayum, Robert. E., *Edyân-i Zinde-yi Cihân*, (çev. Abdurrahîm-i Gevahî), Tahran 1375 hş., s. 270).

440/1048), İskender'den 258 yıl önce Keyanî hükümdarı **Goştâsp**'ın Zerdüşt'e inanmış olduğunu aktarır. Öte yandan MÖ IV. yüzyılın ortalarında Eflatun Kültür Merkezi'nin, Zerdüşt'ün peygamberliği ve Batı İran'da yaygın öğretisinden haberdar olduğu da bilinmektedir. Günümüzde bazı araştırmacılar Zerdüşt'ün MÖ VII. yüzyıl ortalarında dünyaya geldiğini kabul ederler. Ancak bir kısım araştırmacılar da hem *Avesta*'nın yazım tarzı ve dil özellikleri hem de *Vedalar*'ın dil ve yazım özelliklerinden hareketle Zerdüşt'ün doğum tarihini MÖ 1400-1000 yılları arasına yerleştirmeyi daha uygun görürler.[24]

Her halükarda Zerdüşt, Peygamber olduktan sonra dinini yaymak amacıyla birbiri ardınca uzun seyahatlere çıkmış, büyük ihtimalle anayurdu İranvîc'i terk ederek *Avesta*'da **Daitia** adıyla anılan büyük ırmağı geçip güneye doğru ilerlemiştir. Bu seferinde Zerdüşt, Doğu İran'da çok önemli bir üs kurmuştur. [25]

Eski İran peygamberi olarak kabul edilen Zerdüşt, Zerdüşt bağlılarının inanışına göre, Büyük İskender'den 258 yıl önce ortaya çıkmıştır. Büyük İskender, Ahâmeniş hanedanının (MÖ 559-330) merkezi **Parsa**'yı (Persepolis) MÖ 330'da ele geçirdiğine göre Zerdüşt, Goştâsp'a inançlarını MÖ 588'de kabul ettirmiş olmalıdır. O sırada 40 yaşında olduğu inancı doğru kabul edilirse, doğum tarihinin MÖ 628 olması gerekir.

Daha geç tarihli metinler, Zerdüşt'ün gökteki ön-varoluşu üzerinde ısrarla dururlar. O, "tarihin ortasında" ve "dünyanın merkezi"nde doğar. Zerdüşt'ün annesi büyük bir nurla sarılır. Üç gece boyunca, evin kenarları ateş içinde gibi görünür. Gökyüzünde yaratılan bedeninin özü ise yağmurla yere düşer ve bitkilerin boy atmasını sağlar. Peygamber'in akrabaları arasında yer alan, hiç doğurmamış iki genç inek bu bitkilerden yer. Öz, onların sütüne geçer ve "haoma" ile karıştırılan bu sütü Zerdüşt'ün annesiyle babası içer ve onlar ilk kez birleşirler. Kadın Zerdüşt'e hamile kalır. Ehrimen ve devler (daevâlar) doğmadan önce onu öldürmek için boşuna uğraşırlar. O, dünyaya gelmeden üç gün önce, köy bir pırıltıyla öylesine ışıl ışıl aydınlanır ki yangın çıktı sanan Spitamalar köyü terk ederler. Geri döndüklerinde nur içinde parıldayan bir çocuk bulurlar. Rivayete göre, Zerdüşt gülerek dünyaya gelir gelmez devlerin saldırısına uğrar ancak kutsal sözlerini söyleyerek onları etrafından uzaklaştırır ve zararlarından korunmuş olur.[26]

Zerdüşt ile ilgili diğer konular gibi yaşadığı zaman bahsi de çok karanlık ve kesinlik ifade etmeyen rivayetlerle doludur. Bu rivayetler arasındaki görüş farklılıkları da insanı hayrete düşürecek kadar ileri boyutlardadır. Zerdüşt'ün yaşadığı zaman konusunda birtakım bilgiler MÖ 9.600'lü yılları gösterirken bazı rivayetlerde de MÖ 600'lü yıllar onun hayatta bulunduğu çağlar olarak ileri sürülmektedir. Ancak bütün bu birbirinden çok farklı rivayetler arasında araştırmacıların çoğu, Zerdüşt'ün hayatta bulunduğu çağ

---

[24] Beyanî, *Târîh-i Îrân-i Bâstân*, II, 75-76.

[25] Beyanî, Târih-i Îrân-i Bâstân, II, 77.

[26] Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, s. 380.

olarak MÖ 600'ü (600'lü yılları) gösterirler.[27] Örneğin, **Muhammed Takî-yi Bahâr** (ö. 1330 hş./1951), Zerdüşt'ün 630-583 yılları arasında yaşadığını otuz yaşında da Peygamber olarak gönderildiğini belirtir.[28]

Bu konuda birbirinden farklı rivayetler bulunmakta ise de Zerdüşt bağlılarının geleneksel kabullerine göre İskender'den üç yüz yıl önce yaşamış olduğuna inanılan Zerdüşt'ün hayatı şu şekilde kayıt altına alınmıştır: Zerdüşt MÖ 660 yılında dünyaya gelmiş, 20 yaşında (640) inzivaya çekilmiş, 30 yaşında (630) peygamber olarak gönderilmiş, Urmiyye gölü kıyılarında ya da Sebelan Dağı'nda 618 yılında Keyanî hükümdarı Goştâsp'ı dinine bağlamıştır. 583 yılında, yetmiş yedi yaşında Turanlı Ercâsp'ın saldırıları esnasında Belh'te bir ateşkede de öldürülmüştür. Bütün bunlarla birlikte klasik ve çağdaş araştırmacılara göre, Zerdüşt'ün yaşadığı zaman MÖ 1100'lerden geriye gitmemektedir.[29] Birtakım araştırmacılar, sosyologlar ve dilbilimciler eldeki bilgilerden çıkardıkları verilerle Zerdüşt'ün yaşadığı zaman olarak MÖ 1500-800 yılları arasını verirler. Bu tarihler Aryaların Orta Asya topraklarından İran platosuna gelip yerleştikleri dönemlere rastlar.[30]

Zerdüşt, Goştâsp zamanında Mezdiyasna dinini tek tanrı olarak inanılan Ahura Mazda'dan alarak insanlara tebliğ etti. Goştâsp da onun bu getirdiği dine girdi ve aynı zamanda da bu dinin yayılması için önemli destekler sağladı.[31] Zerdüşt'ün dini, Batı İran'da Med kavimleri arasında hızla yaygınlaştı ve diğer bölgelerde henüz Aryaların eski inanışlarının yaygın olmasına rağmen Medler'in başkentleri **Ekbatana/Hemedan** zamanla bu dinin merkezi haline geldi.[32]

Rivayetlere göre Zerdüşt, Goştâsp hükümdara gelerek, "*Ben Allah'ın sana göndermiş olduğu peygamberim.*" dedi ve Mecûsilerin ellerinde bulunan kitabı kendisine verdi. O da kendisine iman etti ve Mecusîlik dinine girdi.[33] Goştâsp, hükümdarlığı döneminde Zerdüşt dinini egemen olduğu bölgelerin resmi dini ilan etti, bu inanış Ahâmenişler döneminin ortalarından itibaren baştan başa İran topraklarında yaygınlaştı. Ancak Zerdüşt dini bir taraftan halk arasında hızla yayılırken, diğer taraftan da eski inançlarına dayanan geleneksel inanışlar Zerdüşt inanç sisteminde birtakım yaralanmalara neden

---

[27] İsfehanî, Rızâ, *Îrân Ez Zerdüşt Tâ Kıyâmhâ-yi Îrânî*, Tahran 1369 hş., s. 44-45; Afifî, *Esâtîr*, s. 536-537; Hacaloğlu, *Zerdüşt "Ahura Mazda"*, s. 15.

[28] Bahâr, *Sebkşinâsî*, I, 14; Şahruhî, Nuşin, "*Ustûre-yi Âferîniş*", *Îrânşinâsî*, (Bethesda 2000), XII/2, 340.

[29] Humayî, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, I, 232. Muîn, *Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî*, I, 84-87; Rypka, Jan, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân* (çev. Kerîm-i Keşâverz), Tahran 1370 hş., s. 34; John B. Noss, *Târîh-i Câmi'i Edyân*, s. 453; Dusthâh, *Avesta*, I, (Giriş), 11; Sadıkî, Feridûn, "Zerdüşt", *Dânişnâme*, I, 445; Afifî, *Esâtîr*, s. 536; Mazenderani, *Ferheng-i Şâhnâme*, s. 366. Aştiyanî, *Zertuşt, Mezdiyesnâ ve Hükûmet*, s. 81-84; *Ardavirâfnâme*'de Zerdüşt'ün İskender'in İran'a girişinden üç yüz sene önce peygamber olarak gönderildiği, dolayısıyla bu doğum tarihinin MÖ. 660 olduğu ifade edilir.

[30] Dusthâh, *Avesta*, I, (Giriş), s. 12.

[31] Muîn, *Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî*, "Zardošt", V, 648; Bahâr, Mihrdâd, *Ez Ustûre Tâ Târîh* (yay. Ebu'l-Kâsım-i İsmailpûr), Tahran 1377 hş., s. 98; Mazenderani, *Ferheng-i Şâhnâme*, s. 367; Hacaloğlu, *Zerdüşt "Ahura Mazda"*, s. 28; Aştiyani, *Zertuşt, Mezdiyesnâ ve Hukûmet*, s. 145.

[32] Aştiyani, *Târîh-i Muhtasar-i Edebiyyât-i Îrân*, Tahran 1384 hş., s. 29.

[33] Dineveri, *Ahbâru't-tıvâl*, s. 25; Humayî, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, I, 233.

oldu. Örneğin, tek tanrıcılık temeline dayanan Zerdüşt inanışının tersine eski çok tanrılı inanış sisteminde yer alan eski devir İran tanrıları yeniden İran inanışına sızarak yerlerini almaya başladı. Bu yoğun etkileşim sonucu Ahura Mazda, Ehrimen karşısında yer alırken sonuçta Zerdüşt'ün tek tanrı inanışına dayanan dini bir tür düalist inanışa dönüştü.[34]

Eşkanîler (MÖ 250-MS. 226) dönemiyle ilgili kaynakların azlığı gerekçesiyle o çağlarda hangi inançların daha egemen olduğu konusunda kesin birtakım yargılarda bulunmak oldukça zordur. Ancak genellikle hükümdar, güneş ve ayın kardeşi olarak gösterilmekte, birtakım sikkeler üzerinde de onlarla birlikte resimleri basılmaktadır. Buradan hareketle **Îzed Mihr/Tanrı Mihr**'in hükümdarın varlığında yer aldığı, onun benliğine girdiği inanışı ön plana çıkar. Belki de ilkel kavimlerin; toplumun ileri gelenlerinin öldükten sonra tanrılaşmaları inanışı gereği, hükümdar öldükten sonra tanrılar arasına katılırdı.[35]

Sasanîler (MS. 224-652), Eşkanîleri Zerdüşt dini takipçileri olarak kabul etmiyorlardı. Görünürde de durum bundan farklı değildi. Eşkanî hükümdarlarından biri *Avesta* metinlerine önemli hizmetlerde bulunmuştu. Bu dönemde "muğlar", toplumun dini liderleri konumunda bulunuyor, Eşkanîler'in iki danışma meclisinden biri olan "Muğlar Meclisi"ne de üye olarak katılıyorlardı.[36]

MÖ 583-480 yılları arasındaki dönem, İran tarihinde yeniden diriliş ve ulusal kalkınma devresi olarak bilinir. Bu dönemde İran yeni dinin ortaya çıkışıyla birlikte yeni bir hayata kavuşmuş, İran orduları güçlü komşusu Babil topraklarını ele geçirerek (MÖ 539) büyük bir imparatorluk kurmuş, Büyük Daryûş başarılı yönetimiyle ün kazanmış ve orduları Avrupa'ya doğru ilerlemiştir.

MÖ 480-230 yılları arasındaki yaklaşık yüz elli yıllık dönem İran-Yunan mücadeleleriyle geçti. Doğal olarak Yunanlılar bu Asyalı savaşçıların dinlerinden de etkilendiler. Herodot İran'ı gezdi ve gözlemlerini kaleme aldı. İskender'in zaferiyle sona eren bu savaşlar döneminin kargaşasından dolayı, Eflatun planladığı İran seferini Zerdüşt dini konusunda yapacağı araştırmaları gerçekleştiremedi. MÖ 330-MS. 226 yılları arasındaki 550 yıllık dönemde, İran toprakları yabancıların egemenlikleri altına girdi: önceleri İskender'in yerine geçen Yunanlılar ve daha sonra da Partların MS 226-651 yılları arası dört asırlık bağımsızlık dönemi. Zerdüşt dininin sıkı bağlıları arasında bulunan **I. Erdeşîr/Erdeşîr-i Babekân** (eg. 226-241) İran ülkesinin bağımsızlığını yeniden kazandı. Ermenistan'ı fethetti. Sasanî İmparatorluğunu kurdu.[37]

İran'ın klasik dönemlerde yeniden kalkınması ve yenileşmesi yönetim merkezleri Fars olan Sasanîler zamanında gerçekleşmiştir. Sasanîler yönetimi ele geçirdikten sonra bir bakıma ulusal bir dine ve uygarlığa dayanan

---

[34] Bahâr, *Ez Ustûre Tâ Târîh*, s. 99-100; Bausani, *Îrâniyân*, s. 32.
[35] Bahâr, *Ez Ustûre Tâ Târîh*, s. 101-102.
[36] Bahâr, *Ez Ustûre Tâ Târîh*, s. 101-102.
[37] Hayum, Edyân-i Zinde-yi Cihân, 278-279.

İran tarihinde benzeri olmayan güçlü ve çok uzun süreli bir ulus devlet kurdular.[38] Bu daldaki araştırmalara göre, **Erdeşîr-i Babekân** Devletini kurduktan sonra Fars ülkesinde benliğini korumuş halde bulunan Zerdüşt inanışını imparatorluğun resmi dili olarak kabul etti. Yazılı belgeler, kitabeler ve tarihi gerçekler yanında arkeolojik bulgular da bu gerçeği vurgulamaktadır. Öte yandan Sasanî Devleti'nin kurulduğu dönemlerde de İran topraklarında Ahura Mazda inanışı, ana tapınakları **İstahr**'da bulunan **Anahita** inanışı yaygındı. Bu tapınakta hîrbedler[39] ateşkede görevlileri arasında da Sasanîler hanedanının ataları yüce makamlara sahip idiler. Hanedanın kurucusu Sasan ve babası da söz konusu dini merkezde çok önemli bir konumda bulunmuştur.[40]

Sasanîlerin dört yüz yıllık egemenlikleri boyunca Zerdüşt inanışı devlet desteğiyle gücüne güç katarken bu dayanağını kaybeder etmez birçok şehirde eski gücünü ve etkisini de aşamalı olarak yitirdi. Bununla birlikte Zerdüşt dininin güç kaybında, egemen yöneticilerin güçleri ve Zerdüşt dini aleyhinde faaliyetlerinin yanı sıra daha çok Zerdüşt din adamları mubedler tabakasının ahlaki çöküntüleri de etken rol oynamıştır. Bazı yörelerde Arap fetihleri sonrasında halifeler ve onların atadıkları yöneticiler tarafından Mecusî dininin yayılmasını engelleyecek faaliyetler de yürütülmüş olduğu tarihi bir gerçektir. Zaman zaman bazı ateşkedeler de Müslüman topluluklar tarafından yıkılmıştır. Buna karşın **İstahr**, **Kazerun**, **Deylem** ve **Taberistan** gibi bölgelerde Zerdüşt dini İran'da, aristokrat kesimlerde İslam sonrası dönemlerde bile uzun süre hayatını sürdürdü. Ateşkedelere ve mubedlerin faaliyetlerine hilafet yönetimi tarafından fazla zorluk çıkartılmadı.[41] Müslümanlar arasında Zerdüşt ya da Mezdiyesna inanışı adıyla bilinen din inananları *Kur'ân*'da da belirtildiği gibi[42] "Mecûs" adıyla anılmaya başladılar. Yine onlar kitap ehlinden kabul edilip kendilerine karşı bu kural gereği davranıldı.[43]

Rivayete göre, Zerdüşt yetmiş yedi yaşında iken, Turanlı Bratvarkhş tarafından bir ateş tapınağında öldürüldü. Daha geç tarihli bazı kaynaklar, katillerin kurt kılığına girdiğini belirtirler. Efsane, Zerdüşt'ün yazgısının anlamını hayranlık uyandıracak bir biçimde ifade ediyor çünkü "kurtlar",

---

[38] Ghirshman, *Îrân Ez Âğâz Tâ İslam* (çev. Muhammed-i Muin), Tahran 1364 hş., s. 345.

[39] **Hîrbed**: *Avesta*'da "hîrbed": "aethrapaiti: *öğretmen*" şeklinde kullanılmaktadır. Zerdüşt din adamları dini görevlerinin yanı sıra aynı zamanda öğretim işleriyle de uğraştıklarından dolayı bu isimle bilinmektedirler. Fars edebiyatında hîrbed kelimesinin eş anlamlısı "Mubed"tir. Bazı sözlüklerde hîrbed kelimesinin, "ateş" anlamında kullanıldığı da belirtilir. Bu da muhtemelen "hîrbed"in "aturbân" anlamında alınması ve onun eş anlamlısı olarak kabul edilmesinden kaynaklanır. Çünkü her iki kelimenin ilk parçaları "atur" ve "hîr", "*ateş*" anlamını da ifade eder. (Oşideri, *Dânişnâme*, s. 504; Afifi, *Esâtîr*, s. 651-652; Mazenderani, *Ferheng-i Şâhnâme*, s. 770).

[40] Ghirshman, *İrân Ez Âğâz Tâ İslam*, s. 345.

[41] Zerrînkûb, Abdulhuseyn, *Târîh-i Merdom-i Îrân*, Tahran 1371 hş., II, 159-160; Zerrînkûb, Abdulhuseyn, *Costucû Der Tasavvuf-i Îrân*, Tahran 1357 hş., 15-16.

[42] "İman edenler, Yahudi olanlar, Sabiîler (yıldıza tapanlar), Hıristiyanlar, Mecusîler (ateşe tapanlar) ve müşriklere gelince, muhakkak Allah kıyamet günü bunların arasını şüphesiz ayıracaktır; çünkü Allah her şeye şahittir." Hacc (22), 17.

[43] Zerrînkûb, Costucû Der Tasavvuf-i İrân, 16.

peygamberin büyük bir cesaretle eleştirdiği Ari "erkek cemiyetleri"nin üyeleriydi. Ama mitleştirme süreci en az on beş yüzyıl sürdü. Helenistik dünyada Zerdüşt, örnek din adamı (Magus) olarak yüceltildi ve İtalyan Rönesansı'nın filozofları ondan hep "Magus" diye söz etti. Bu arada **Goethe**'nin (ö. 1832) bütün eserlerinin bir birleşimi olarak kabul edilen *Faust*'unda, Zerdüşt'ün en güzel mitsel yansımaları bulunur.[44]

1.3. Öğretileri

Zerdüşt'ün yaşadığı dönemde İran dinsel inanışlarından etkilenmiş olsa da yeni getirmiş olduğu inanç sistemi, halkın inançlarında köklü yenilikler ortaya koymuştur:

1. En büyük tanrı Ahura Mazda'dır. Görünen ve görünmeyen evrenlerin yaratıcısı odur. O kutsal ve arıdır. Kötülükler ona erişemez ve asla yol bulamaz. **Spend Minû**'yu[45] o yaratmıştır. Onun ilk ve en büyük tecellisi Spend Minû'dur. Diğer tecellileri ise **Behmen, Ordîbehişt, Şehrîver, Sipendârmuz, Hordâd** ve **Mordâd**'tır. "**İmşaspendân**" adı verilen bu grup, "*kutsal ölümsüzler*" olarak bilinirler. İmşâspendler asılları ve özleri itibariyle Ahura Mazda ile aynıdırlar. Gerçekte Ahura Mazda onların yaratıcısı ve babalarıdır.

2. Varlık iki güç arasında paylaşılır. Birisi, "Asha: *takva/doğruluk*"; diğeri de "Durûğ: *yalan*"dır. Asha, Ahura Mazda tarafından yaratılmıştır. Ancak Zerdüşt, yalan'ın kaynağı hakkında söz etmez.

3. Ahura Mazda'nın yaratıkları özgür yaratılmışlardır. Doğru ya da yalandan birini seçebilirler. İnsanlar da alınyazılarını kendileri belirler, yaptıkları iyilik ya da kötülükler karşılığında cennet ya da cehenneme giderler.

4. Asha'nın yeryüzündeki simgesi ateştir. Ateşkedeler Ahura Mazda'ya tapınma ve övgü ocaklarıdır.

5. Ehrimen ve şeytanların saldırısıyla yeryüzünde kötülük ve şer yayılmaya başlamıştır. Ancak sonuçta Ahura Mazda galip gelecek; temizlik, ilk dönemlerdeki saflık yeniden dünyaya dönecektir.[46]

Ayrıca Zerdüşt'ün, tanrısını sorgularken gösterdiği telaş ve varoluşçu gerilim de çarpıcıdır: Ondan kozmogoni, *evrenin doğumu* sırları hakkında kendisine bilgi vermesini, hem kendi geleceğini hem kendisine baskı yapan bazı kişilerin ve bütün kötülerin kaderini göstermesini ister. Ünlü Yasna 44'ün her dörtlüğü aynı ifadeyle başlar: "*İşte sana sorduğum Tanrım- bana iyi cevap ver!*" Zerdüşt, "*güneşin ve yıldızların yollarını kimin çizdiğini*", "*aşağıdaki yeri ve bulutlu gökyüzünü düşmeyecek biçimde kimin sabitlediğini*" öğrenmek ister ve

---

[44] Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, s. 388.

[45] "İspent Minû" ve "Sifend Minû" şekilleriyle de bilinen Spend Minû: *kutsal ve arı akıl, rûhu'l-kudüs, karşılıksız çok veren, ruh artıran*" anlamlarıyla Gatalar'da, Ahura Mazda'nın en güzel cilveleri olarak kabul edilir. Bazılarınca bunun anlamı "*kutsal*"dır. Mazdeist gelenekte iki düşünceyi yansıtır. Bunlardan biri, "*Allah'tan olan*", "*Allah ile olan*", ve "*Allah'ın yolunda olan her şey*"; diğeri de "*çokluk*", "*olgunluk*" ve "*sağlık*"tır. Spend Minû, Ahura Mazda ile kulları arasında bir araçtır. Bazı Batılı araştırmacılar Spend Minû'yu Hıristiyanlıkta Tanrının oğlu kabul edilen "holy ghost: *kutsal ruh*" ile karşılaştırırlar. (Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 240; Mihr, *Felsefe-yi Zerdüşt*, s. 40-41).

[46] Bahâr, *Ez Ustûre Tâ Târîh*, s. 99.

yaratılış'a ilişkin sorular giderek hızlanan bir ritimle birbirini izler, "*aşa'nın yardımıyla hayatı nasıl yaşayacağını, matluluklara nasıl erişeceğini*", "*kötülükten nasıl kurtulacağını, yalanı kendinden nasıl uzaklaştıracağını*" ve "*kötülüğü adaletin eline nasıl teslim edeceğini*" de bilmek ister. Kendisine "*görünür işaretler*" verilmesini, Ahura Mazda ile birleşebilmeyi ve "*sözünün etkili olmasını*" talep eder. Şunu da ekler: "*Ücret olarak adalet gereği bana vaat edilen on kısrakla bir aygır ve bir deveyi alabilecek miyim ey Bilge?*" Hak edene ücretini ödemeyenin hemen çarptırılacağı ceza hakkında da Tanrı'ya soru yöneltmeyi unutmaz çünkü "*en sonunda onu bekleyen ceza*" hakkında zaten önceden bilgi almıştır.[47]

Zerdüşt'ün zihni sürekli, kötülerin uğrayacağı ceza ve erdemlilerin alacağı ödülle meşguldür. Bir ilahide, "*Kötülük eden kötüye imparatorluk veren için ne ceza öngörüldüğünü?*" sorar (Yasna/Hât 31/1.) Başka bir yerde haykırır: "*Ey Bilge Mazda! Beni yok etmekle tehdit edenlerin üzerinde Adaletle birlikte gücünüz olup olmadığını ne zaman öğreneceğim?*" (Yasna/Hât: 48/9.) Sığır kurban etmeyi ve *haoma* içmeyi sürdüren "erkek cemiyetleri" üyelerinin cezasız kalması karşısında sabırsızlanır: "*Bu pis içkiyi ne zaman çarpacaksın?*"(48/10.) "*Bu hayatı yenileyebilmeyi umar*" (Yasna/Hât: 30/9) ve Ahura Mazda'ya, "*Doğrunun kötüyü şimdiden başlayarak yenip yenemeyeceğini*" sorar (Yasna: 48/2.) Kimi zaman tereddütlü, kafası karışık, alçakgönüllü, Tanrı'nın isteğini daha somutça öğrenmek isteyen biri olarak çıkar karşımıza: "*Ne buyuruyorsun? Övgü olarak, tapım olarak ne istiyorsun?*" (Yasna/Hât: 34/12.)[48]

Avesta'nın en saygıdeğer bölümünde bu kadar çok somut ayrıntının varlığını, eğer bunlar tarihsel bir kişiliğin anılarını temsil etmeselerdi, gerekçelendirmek kolay olmazdı. Peygamber'in daha geç tarihli efsanevi yaşam öyküleri mitolojik ögelerle dolu olsa da iyi bilinen bir süreç söz konusudur: önemli tarihsel bir kişiliğin mükemmel örneğe dönüşmesi. Bir ilahide de Peygamber'in Doğumu Mesihçi terimlerle yüceltilir: "*O doğduğunda ve büyürken su ve bitkiler çok sevindi, o doğduğunda ve büyürken su ve bitkiler de büyüdü.*" "*Artık iyi Mazdeizm dini yedi kıtaya yayılacaktır;*" diye duyurulur.[49]

Zerdüşt inananlarından istenen "amentü" şöyledir: "*Daevalara tapınmaktan vazgeçiyor; Zerdüşt'ün müriti olduğumu, Ahura Mazda'ya taptığını, Daevaların düşmanı olduğumu beyan ediyorum.*"[50]

Zerdüşt öğretileri temelde düalist bir yaklaşıma sahiptir. Buna göre; iyilik, aydınlık ve hayat tanrısı **Ahura Mazda**, kötülük, karanlık ve ölüm temsilcisi **Ehrimen** ile sürekli savaş halindedir. Bu iki güç egemen oldukları bölgelerde birbirlerine saldırmakta, doğaüstü güçler ve insanlardan da yardım almaktadırlar. Bu mücadele dünyanın sonuna kadar aralıksız sürer. Gerçek tanrı, gerçek aklın da sahibi olan Ahura Mazda'dır. Takipçilerine göre sonuçta başarıyı yakalayanlar da Ahura Mazda taraftarları olacaktır.

---

[47] Dusthâh, *Avesta*, Gâhan, Yasna/Hât: 44; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, s. 378.

[48] Dusthâh, *Avesta*, Yasna/Hât: 30, 31, 34, 48; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, s. 378-379.

[49] Dusthâh, *Avesta*, Yâşthâ/13 (Ferverdîn Yâşt), I, 425; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, s. 379.

[50] Hacaloğlu, *Zerdüşt "Ahura Mazda"*, s. 12.

Yine Zerdüşt inanışına göre insanların en önemli görevleri, Ahura Mazda'yı desteklemeleri ve onun karanlıklarla mücadelesinde insanın manevî görevleri; yalandan uzak durmaları, bütün zararlı varlıkları yok etmeleridir. Onlara göre en değerli meslek çiftçiliktir. Yapılan işler verimli olması için mutlaka dualar ile desteklenmelidir. Çünkü dua ve yakarış kötüler ve kötülüklerle mücadelede en güçlü silahlardır.[51]

Eski İran'da görülen düalizm ise bütün doğayı kapsamaktadır. Maddenin iyi kısımları mevcut olduğu gibi ruhani dünyada kötülük de vardır. Vücut kendiliğinden kötü ve pis değildir; tam tersine o da Ahura Mazda'nın emrettiklerini icra etmek suretiyle insanın kurtuluşuna hizmet edebilir. Maddenin esas itibarıyla kötü, ruhun muhakkak iyi olması türünden bir tasavvur, Zoroastrism'de değil, ancak gnostik ve mistik düşünce sistemlerinde ortaya çıkmaktadır.[52]

Bilge Tanrı Ahura Mazda, bizzat Zerdüşt'ün ilk defa kullandığı bir isim değildir. Mazda ismi onun yaşadığı dönemde bilinen bir isimdir ve herkes tarafından bütün evrenin yaratıcısı ve düzen koyucusu olarak bilinmektedir. Bu, Hint Aryalarının "Varuna" adıyla taptıkları tanrının kendisidir. Buradan hareketle Zerdüşt'ün bağlı bulunduğu kabile ve aşiret kendisinden yıllarca önce bu kutsanan ve yüce yaradılışlı olarak tanınan tanrıya tapmaktadır. Ancak İranlı kabileler artık ona "Varuna" adını vermemekte, o "Ahura Mazda" olarak bilmektedirler.[53]

Pers felsefesi ahenge karşıt olan düalizmi geliştirerek Batıya tanıttı. Çünkü Perslerin dini Mazdeizm'de evren iki uzlaşmaz, zıt gücün dengesine dayanır. Bunlar "**karanlık** ile **aydınlık**", "**iyilik** ile **kötülük**", "**Ormuzd** ile **Ehrimen**"dir. Persler, iyi ile kötü arasındaki düalizmi ve savaşı çok önemli bir simge haline getirmekle Doğu Akdeniz bölgesi inançlarında eski çağlardan beri ön planda olan bir eğilimi güncelleştirmişlerdi. Mısır'da **Osiris** ile **Set**, Mezopotamya'da ise **Marduk** ile **Tiamat** arasındaki şiddetli ölüm kalım savaşının evrende düzenin sağlanması yönünden asıl anlamı buydu. Perslerin yeniliği, bu mücadelenin sürekliliğine inanmaları oldu. Gelecek çağlarda bile hiç sonu gelmeyecek bir fikir ayrılığının böylece ilk biçimlendirilmesi, bilhassa siyasal ve sosyal koşullar sayesinde gerçekleştirilmişti. Egemen düalizme göre ruhla beden arasında uzlaşmazlık vardır; ruh, maddeden kurtularak ışıltılı gökyüzüne ulaşmalıdır.[54]

İnsanın en önemli görevleri Ahura Mazda makamına dua ve yakarışta bulunma, din adamlarına güven, kendisinden üst makamlarda bulunanlara saygı ve onların buyruklarına uymaktır. Dört temel unsur ve bunlar arasında özellikle de temizlik, aydınlık ve sıcaklığın simgesi olan ateşe özel bir

---

[51] Muin, Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî, I, 43; Humayî, Târîh-i Edebiyyât-i İrân, Tahran ts. I, 238-239; Rypka, Târîh-i Edebiyyât-i İrân, s. 35; Aştiyanî, Târîh-i Muhtasar-i Edebiyyât-i İrân, s. 28; Râzî, Târîh-i Kâmil-i İrân, s. 106-107; Şahruhî, Nuşîn, "Ustûre-yi Âferîniş", İrânşinâsî, (Bethesda 2000), XII/2, 349.

[52] Schimmel, Annamarie, *Dinler Tarihine Giriş*, İstanbul 1999, s. 94.

[53] John B. Noss, *Târîh-i Câmi-'i Edyân*, s. 456-457; Boyce, M. "Ahura Mazdā", *Encyclopedia Iranica/Elr.*, New York 1985, I, 685.

[54] Hacaloğlu, *Zerdüşt "Ahura Mazda"*, s. 14.

önem verilmelidir. Yararlı hayvanlara ve insana zararı olmayan bütün yaratıklara, özellikle boynuzlu hayvanlara, köpek ve horoza şefkatle davranılmalıdır. Eski İranlılar kendilerini Allah'a inanan, seçkin ve Ahura Mazda yanlıları, diğer milletleri de kötü ruhlara bağlı ve Ehrimen yanlıları olarak nitelerler. Bu yüzden Zerdüştîlik İran'da Sasanîler döneminde yaygınlaştığında bu özellikleri daha da gelişmiştir.[55]

Zerdüşt, bütün iyilikler ve güzelliklerin Ahura Mazda'dan, buna karşın bütün kötülükler ve zararların da Ehrimen'den kaynaklandığına; iyiliklerin kötülükleri ortadan kaldırmaları için insanların Ehrimen ve ordusuyla mücadeleyi bırakmamaları gerektiğine inanmaktadır. Tanrıya inananlar ziraatla ve hayvancılıkla uğraşarak geçimlerini sağlamalı; temizlik, dürüstlük ve doğruluğu ilke edinmeli; insanlara ve ziraata zararlı yaratıkları ortadan kaldırmalı; yalan, yanlış işler, kötülükler, suyu kirletme ve hastalığa götürecek sebeplerden uzak durmalıdır. Ülküleri ve ilkeleri her zaman "**güzel düşünmek**", "**güzel söz söylemek**" ve "**güzel davranmak**" olmalıdır. Öldükten sonra dirilmeğe iman da Zerdüşt dininin temel ilkeleri arasında yer almakta, ona göre bu inanışın insan eğitiminde ve sosyal hayatta çok önemli olumlu etkileri bulunmaktadır. Öldükten sonra kişiler iyilik ve kötülükleri tartılarak karşılaştırıldıktan sonra cennet ya da cehenneme gireceklerdir. Buradan hareketle Zerdüşt inanışının ahlaki birtakım ilkelere de önem verdiği ve kişinin yaptıklarından sorumlu olduğu, bireyin iyi ya da kötü olmasının kendi tavırlarıyla sınırlı olduğu inanışı esastır.[56]

Zerdüşt yaşadığı dönemde İran'ın yeni problemlerini çok iyi çözebilecek bir ilaç olarak dinini sunmuştur. Bir bakıma çok güçlü bir devrim yapmış, kurtuluşun "**güzel düşünce**", "**güzel söz**" ve "**güzel iş**"ten geçtiği mesajını yaymıştır. Aryalar ayrıldıklarında Hint Aryaları kabile halindeki yaşamlarını sürdürürlerken İran Aryaları ziraatla uğraşarak geçimlerini sağlamaya başladılar. Gelişen ve değişen hayat şartları karşısında eskiden kalma bakış açıları, sosyal yapıları, algılamaları, sosyal ahlak kuralları yeni İran'da, yeni ihtiyaçları cevaplayabilecek güçte değildi. Yeni şartlara uygun, sosyal yapı, ahlaki ve ekonomik alanlara uyum sağlayabilecek yeni bir inanış sistemi her alanda gücüyle yönlendirmelerde bulunan bir sistem gerekmekteydi. İşte tam o zamanlarda Zerdüşt yeni diniyle ortaya çıkarak bu belirtilen özellikleriyle İran toplumunda köklü bir yer edinmeye başladı. Bütün putları ve Ahura Mazda dışındaki tanrıları din dışı ilan eden Zerdüşt, tapınaklardaki sayısız türde tanrı diye tapılan putları ortadan kaldırttı; o çağların en büyük reformlarından birini gerçekleştirdi. Bu inanış bağlılarının temel geçim kaynağı ve İran toplumunun yeni hayatını yönlendirecek güç de çiftçilik ve ziraattır. Dinsel açıdan bakıldığında Zerdüşt'ün en önemli reformu, inanç sisteminin temelini oluşturan tek tanrıcılık inancını İran toplumunda yerleştirmiş olmasıdır.[57]

---

[55] Humayî, Târih-i Edebiyyât-i İrân, I, 240; Rypka, Târih-i Edebiyyât-i İrân, s. 35-36.
[56] Sıddik, İsâ, *Târîh-i Ferheng-i İrân*, Tahran 1338 hş., s. 51-53.
[57] Abadanî, *Târîh-i Edyân*, I, 326-327; Dusthâh, *Aveste*, I, (Giriş), 37; Şahruhi, Nuşin, "*Ustûre-yi Âferîniş*", *İrânşinâsi*, (Bethesda 2000), XII/2, 350.

Zerdüşt inanışında mülk edinme, zengin olma, çalışıp kazanma gibi özellikler övülmektedir. Bu tarz bir yaşam tarzını benimseme, Mezdiyesna inanışını zühd ve riyazet ile taban tabana zıttır; böyle bir yaşam tarzını tamamıyla Hintlilerin eski inanışlarından, daha sonraki devirlerde yaygınlaşan *Rig Veda* inanırını Aryalardan ayırmaktadır. Zerdüşt'ün bizzat kendisinin Mezdiyesna inanışı geleneğinde hem ilk sürü sahibi hem ilk din adamı ve de aynı zamanda bir savaşçı olması, bütün bu özellikleri kendisinde toplaması, onun dininde savaşçılık, zenginlik vb. özelliklerin dindarlık ile bir arada bulunamayacak şeyler olmadığını göstermektedir. Gerçekte çalışma, gayret gösterme her zaman Zerdüşt öğretilerinin temel ögeleri arasında yer almaktadır.[58]

Vendîdâd'a göre yerkürenin en kutsal yerleri insanların ibadet ettikleri mekânlar, barınmak için yaptıkları evler, evlendikleri, çocuklarını dünyaya getirdikleri, sürülerini besledikleri, tahıl ya da meyve yetiştirdikleri yerlerdir. Elbette böyle bir yaşam tarzı anlayışı, bir köşeye çekilerek yaşamaya, yoksulluğa ve miskinliğe açık bir kapı bırakmayacaktır. Bunların yanı sıra bütün göksel dinlerde övülen, özellikle tasavvufta çok önemli gereklerden biri olarak kabul edilen bir ibadet olan oruç tutma bile, insanın ibadet olarak kabul edilen çalışıp çabalamasını, ziraat ve hayvancılıkla uğraşmasını engelleyeceği endişesiyle Zerdüşt dininde yasak ve günah olarak kabul edilmekte, oruç tutmayı teşvik edenler belli bir cezaya çarptırılmaktalar. **Birunî**'nin de (ö. 440/1048) *el-Âsâru'l-bâkiye*'de ifade ettiği gibi, Zerdüşt inanışında bu dine inananlardan herhangi birinin oruç tutması durumunda kefaret olarak bir grup yoksula yemek yedirmesi gerekirdi. Bu inanış sisteminde bu davranışın günah sayılması ve ağır bir cezayla karşılanmasının gerekçesi de insanın yemeden ve içmeden hepsi ibadetler arasında sayılan çiftçilik, hayvancılık gibi işleri yapamayacağı ve sağlıklı çocuklar dünyaya getiremeyeceği tehlikesini doğuracak olmasından korkulmasıdır.[59]

İran Peygamberinin getirdiği din, bir ahlak sistemiydi. Tek tanrıcılık esasına dayanmakta olan bu sistem ekonomik ve sosyal birtakım reformları da beraberinde getirmiştir. Musa Peygamber gibi o da tek Allah inancını getirmiş, eskilerin dinsel temellerini öğretilerinde ve inanç sisteminde esas alsa da yeni bir din kurmuştur.[60] Bu din göçebe hayatı benimsemez, onu kaldırıp yerine yerleşik hayatı kumayı amaçlar. Hayvan besleme, hayvanlara iyi davranma onlar için otlaklar sağlama, özellikle sığıra karşı iyi davranma İran dininin temel özellikleri arasında yer alır. Ona göre gerçek dindar, çalışkan, sığır ve koyun gibi yararlı hayvanlar besleyen, evine bağlı ve üretken köylüdür. *Gatalar*'da da belirtildiği gibi bir Zerdüşt bağlısının temel görevi çiftçilik ve hayvancılıktır. Bunların yanı sıra Zerdüşt dinini diğer dinlerden ayıran bir özellik de temel inançları arasında ahiret inancının yer almasıdır.[61]

---

[58] Zerrinkûb, Costucû Der Tasavvuf-i İrân, s. 2.
[59] Zerrinkûb, Costucû Der Tasavvuf-i İrân, s. 2.
[60] John B. Noss, *Târîh-i Câmi-'i Edyân*, s. 456.
[61] Humayi, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân*, I, 240; Abadani, *Târîh-i Edyân*, I, 338; John B. Noss, *Târîh-i Câmi-'i Edyân*, s. 452.

Zerdüşt inanışında bir köşeye çekilerek kendini toplumdan soyutlamış bir şekilde yaşam yasaklanmıştır; imar, toplumsal yararlılık, uygarlık, temizlik, çocuk eğitimi, ağaç dikme ve tarımla uğraşma önemle tavsiye edilmektedir. Bir ağaç dikmek, toprağa bir tohum atmak, bu inanışa göre her ibadetten üstün olan ve sevap getiren eylemler olarak kabul edilir. Eğitim, öğretim ve insanlar arası edep kurallarına çok önem veren Zerdüşt bizzat kendisi de bunların eğitimini vermiştir.[62]

Bütün insanlar eşittir. Herkes yaptıklarından sorumludur. Bütün insanlar iyi ya da kötüden birini seçme özgürlüğüne sahiptirler. Herkes seçtiği ve yaptığının karşılığını öteki dünyada görecek hesabını verecektir. Bilge tanrı Ahura Mazda bağışlayan bir egemen güçtür. Sadece Zerdüşt'ün değil, bütün insanlığın dostudur. Aslında dünya baştan başa temizdir ancak Ehrimen'in art arda düzenlediği kötülük seferleriyle kirlenmektedir. Bu mücadelenin sonunda Ahura Mazda, Ehrimen'e galip gelecek ve zafer iyilerin olacaktır.[63]

Zerdüşt'ün öğretileri ve düşünceleri eski çağlardan beri, değişik felsefi ve dinsel yapılanmalar üzerinde önemli ölçüde etkili olmuş ve yansımaları günümüze kadar ulaşmıştır. Bu bağlamda çok sayıda kitap ve makale de kaleme alınmıştır. Zerdüşt'ün yaşadığı çağlardan günümüze birkaç bin yıl geçmiş, insanlık tarihinde dinsel, düşünsel ve kültürel alanlarda derin değişimler yaşamış olmasına rağmen yaşadığımız çağda da henüz söz konusu İran Peygamberinin kutsal metinleri bilim adamları ve ilgili çevrelerin dikkatlerini çekmektedir.[64]

Hint-Avrupa filolojileri ve sosyolojileri konularında araştırmalar yapan ünlü Fransız bilim adamı **Georges Dumézil** (1898-1986), Zerdüşt'ü dinler tarihinin tanıklık etmiş olduğu büyük bir dinsel-toplumsal reformist olarak nitelemektedir. Onun ifadeleriyle Zerdüşt'ün, eski İranlıların dinsel inanışlarında gerçekleştirmiş olduğu reformlar, olgunluğunun zirvesinde bulunmaktadır. Bu yenileştirme projesinin ekonomik yönü de son derece güçlü ve eski dünya için çok önemlidir. Bu reformist hareket çerçevesinde eski İran ve Arya kavmi göçebelikten kurtulmuş, yerleşik hayata geçmiş, kentleşmeye başlamıştır. Zerdüşt'ün önerdiği ahlaki ve dinsel sistemde tanrılar ve şeytanlar arasındaki kısa süreli ve geçici mücadeleler, iyilik ve kötülük güçleri arasında çok uzun çağları içine alacak ve köklü savaşlara neden olacak mücadelelere dönüşmektedir. Zerdüşt dinine inananların hayatları baştan sona, bireyin kendi dünyasında yapmak zorunda olduğu; sonunda kötüler ve kötülükler karşısında kazanacağı iç savaşlarla dopdoludur. Bütün bu kargaşa, ezelde iyi ile kötü arasında başlayan ve sonsuza kadar sürecek olan büyük, dehşetli savaşın bir parçasıdır. Zerdüşt'ün son derece dikkat çeken cesurca reformlarından biri de dinsel konulardaki köklü birtakım değişiklik-

---

[62] Humayi, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân*, I, 240; Muazzami, Mehnâz, "Dunyâ-yi Hayvânât Der İrân-i Bâstân", *İrânnâme*, XVII/2, (Bethesda 1999), s. 254.

[63] Şehristani, *el-Milel ve'n-nihal* (w), s. 73; Dusthâh, *Avesta*, I, (Giriş), 38; Bedrei, Feridûn, *Te'âlim-i Mugân*, Tahran 1382 hş., s. 7.

[64] Dusthâh, *Avesta*, I, (Giriş), 41.

leridir. Bunlar arasında tanrılara kan akıtarak kurban sunma ve içki içmeyi uygun görmeme de yer almaktadır. Öte yandan Zerdüşt inanışının bir simgesel ifadesi olan "iyi düşünce, iyi söz ve iyi iş" sembolünü iyilik ve kötülük arasındaki savaşta insanlığı yol gösteren, iyilik savaşçılarının yolunu aydınlatan bir ışık olarak vurgulaması da dikkat çekicidir.[65]

OrtaDoğu dinleri, İranoloji ve dinler tarihi uzmanı **Jean Pierre De Menasce** (1902-1973) Zerdüşt'ü düşünce, söz ve davranış konusunda, iyiliksever, iyilik destekçisi ve kötülük düşmanı olarak görür; onu çaresizlerin, yoksulların ve haksızlığı uğramışların koruyucusu olarak niteler. Ona göre Zerdüşt'ün mesajı son derece sade, anlaşılır ve bütün çağlara hitap edebilecek özellikler taşımaktadır. OrtaDoğu uzmanı **Donald Newton Wilber** (1907-1997), bu eski İran peygamberiyle ilgili olarak şu satırları kaleme alır: İranlıların, hayatın anlamı ve hedefi konusunda önemli görüşleri vardır.

İranlılar hayatları boyunca Zerdüşt öğretilerinin özü olarak kabul edilen iyi düşünce, iyi söz ve iyi iş ilkesini yaşantılarında uygulama hedefini gerçekleştirmeye çalışırlar. Zerdüşt'ün getirdiği inanç sistemi dünyanın en büyük ve köklü felsefi boyutunda, alabildiğine zengin, ahlak temelleri ve metafizik evrenin birtakım kutsal değerlerini esas alarak kurulmuş bir sistemdir. Bu inanışın temel şartları arasında, bağlılarından her birinin hayatı boyunca gerçek ve iyilik yolunda, kötüler ve kötülük ile elinden geldiği kadar mücadele etmesi yer alır.[66]

Zerdüşt inanışı konulu çalışmalarıyla da bilinen **A. V. Williams Jackson** (1862-1937), Eski İran dininin, dünyanın özgün niteliklerle donatılmış çok önemli bir inanış sistemi olduğunu; iyilik ve kötülük konularında eski İran Peygamberi Zerdüşt'ün kutsal *Avesta*'sı dışında iyilik-kötülük ve bunların bireysel ve toplumsal hayattaki etkileri konusunda böylesine aydınlık görüşlere sahip, yüksek ahlaki öğretileri insan görevleriyle ilgili olarak en güzel şekilde sunan başka bir kutsal metin bulmanın oldukça zor olduğunu belirtir.[67]

Dünya, iki düşman bölgesine bölündüğü için, insan durmadan savaş halinde bulunmalıdır. Bu mücadelenin bir kısmı, ayinleri titizce icra etmekle meşgul olmaktır. Dindar kimse, gündelik merasimi yaptı mı devlerin kudretlerini zayıflatmış olur; bütün kuvvetleriyle çalıştı mı, yalan söylemeden, vefa ve iffet içinde yaşadı mı, Ahura Mazda'nın taraftarları lehine bir zafer kazanmış olur. En önemli buyruklar, temizlik hakkındaki talimattır; insanın, kötü prensip tarafına bağlı olan her şeyden uzak kalınması şarttır. Hem toprak ile su hem de ateş hiçbir suretle kirletilmemelidir. Ölülerin cesetleri bu unsurlara dokunmamalıdır. Cesetlerin yüksek kulelerde oturtulmasının sebebi budur. Bunların en kıymetlisi ateştir; mabetlerde ona saygı duyulur.

---

[65] Dusthâh, *Avesta*, I, (Giriş), 41.
[66] Dusthâh, *Avesta*, I, (Giriş), 42.
[67] Dusthâh, *Avesta*, I, (Giriş), 42.

Alevlerini kirletmemek için kâhinler eldiven giyip ağızlarını bir mendil ile örterler.[68]

Sasanîler'in özellikle de son döneminde mubedlerin, Zerdüşt'ün gerçek *Gatalar*'da yer alan gerçek öğretilerinden sapmalar göstererek, hatta bu kutsal öğretileri ayakları altına alarak Zerdüşt öncesi eski Arya inanışlarına geri dönmeleri, o inanışları Mazdeizm inanışına sokmaları, dinsel ve ahlaki bir gerilemeyi beraberinde getirmişti. Mubedlerin devlet yönetiminde etkin olmalarının yanı sıra, hükümdarların destekleriyle de her şeye elleri ulaşıyor ve her konuda yetkili olarak faaliyetlerini sürdürüyorlardı. Zerdüşt inanışını içi boş, kuru bir din haline getirmişlerdi. Bütün bunlara bir de yoğun taassupları, kendilerinden ürettikleri yasaklamalar ve uyduruk kurallar eklenince birçok açıdan toplumsal hayat çekilmez bir hale gelmişti. Öte yandan elde bulundurdukları güç ile diğer din bağlılarını yoğun işkencelere tabi tutuyorlar, insanları kendilerinden ürkütüyorlardı. Dolayısıyla egemenlikleri altında bulunan ya da etkilerindeki alanlarda insanlar ve özellikle de diğer din bağlıları buldukları fırsatlarda onlardan uzaklaşmayı yeğliyorlardı.[69]

Öte yandan Doğusu ve Batısındaki komşularıyla bitmek tükenmek bilmeyen sürekli savaşları, İran'ın güç birliğini çözmüş; devlet mekânizmasındaki köklü otoriteyi ortadan kaldırmış, Sasanî döneminin son hükümdarları temel değerlerine ve ahlaki temellerine alabildiğine yabancılaşmıştı. Bir gün yönetimi ele geçirirler korkusuyla babaları, kardeşleri de olsa ünlü kumandanlar da olsa öldürmekten çekinmiyor, yetenekli büyük kişilikleri göz kırpmadan ortadan kaldırıyorlardı. Dolayısıyla bu en yakın çevrelerine bile en kötü muamelelerde bulunan yönetici kesimin bir diğer önemli işi de sürekli eğlence ve zevk alemlerinde zaman geçirmekti.

Arapların İran topraklarını kolaylıkla ele geçirmelerinin bir diğer nedeni de İran'a girdikleri dönemlerde İran'da derin düşünce ayrılıkları ve ulusal birliğin son derece zayıflamış olmasıdır. Öte yandan İran toplumu birbirinden farklı dini inanışları taşıması, insanların, değişik grupların birbirinden farklı inanışlara bağlı olmaları aralarındaki bağları da zayıflatarak bir ulusal birliğin sağlanmasını ve düşman karşısında tek vücut olarak durabilmelerini, özellikle de İslam gibi güçlü bir inanış karşısında dayanabilmelerini neredeyse imkânsız hale getirmişti.[70]

Bütün bunların yanında bu konudaki en önemli nedenlerden biri de İslam dininin sade bir inanış sistemi önermiş olması, inanırlarını yükümlü tuttuğu ibadetlerin kolaylığıdır. Yine araştırmacıların tespitlerine göre, Yeni İslam inanç sistemi ile İranlıların eski inanışı Zerdüştîlik arasındaki birtakım ortak yönler ve benzerliklerin birinden diğerine geçmede hem temel inançlarda ve hem de ayrıntılarda önemli problemlere neden olmamıştır. Dolayısıyla İranlılar için tek tanrıları Ahura Mazda yerine Allah'ı koymak pek de bir sorun oluşturmuyordu. İnsanları gözetme, yoksulları koruma ve yardımda bulunma yerine İslam dininin sadaka ve zekat sistemini koymakta

---

[68] Schimmel, Dinler Tarihine Giriş, s. 93.

[69] Neyyir Nuri, *Sehm-i Erzişmend-i İrân*, II, 657.

[70] Neyyir Nuri, *Sehm-i Erzişmend-i İrân*, II, 658-659.

hiç de zorlanmıyorlardı. Yine İslam'da olan mahşer, kıyamet, cennet, cehennem inançları benzeri şekilleriyle Zerdüşt inanışında da yer alıyordu.[71]

Kaynakça

Abadanî, Abdullâh Mubelliğî, *Târîh-i Edyân Ve Mezâhib-i Cihân*, Tahran 1377 hş., I-III.
Afifî, Rahîm, *Esâtîr ve Ferheng-i Îrân Der Niviştehâ-yi Pehlevî*, Tahran 1374 hş.
Amuzgâr, Jâle, *Târîh-i Esâtîrî-yi Îrân*, Tahran 1381 hş.
Aştiyanî, Abbâs İkbâl, *Târîh-i Muhtasar-i Edebiyyât-i Îrân*, Tahran 1376 hş.
Aştiyanî, Celaluddîn, *Zertuşt, Mezdiyesna ve Hukûmet*, Tahran 1381 hş.
Bahâr, Meliküşşuarâ, *Sebkşinâsî/Târîh-i Tatavvur-i Nesr-i Fârsî*, Tahran 1373 hş.
Bahâr, Mihrdâd, *Ez Ustûre Tâ Târîh* (yay. Ebu'l-Kâsım-i İsmailpûr), Tahran 1377 hş.
Bausani, Alessandro, *İrâniyân* (çev. Mesud-i Recebniyâ), Tahran 1359 hş.
Bedreî, Feridûn, *Te'âlîm-i Mugân*, Tahran 1382 hş.
Beyanî, Şirîn, *Târîh-i İrân-i Bâstân*, Tahran 1381 hş.
Boyce, M. "Ahura Mazdā", *Eİr*, I, 685.
Boyce, Marry, *Târîh-i Kîş-i Zerdüşt* (çev. Humayûn Sanatizâde), Tahran 1374 hş., II, 270, 271.
Dusthâh, Celîl, *Avesta*, Tahran 1381 hş.
Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, İstanbul 2003.
Eliade, Mircea-Couliano, Ioan P., *Dinler Tarihi Sözlüğü* (çev. Ali Erbaş), İstanbul 1997.
Firdevsî, Ebu'l-Kâsım, *Şahnâme* (yay. Mohl, Julius), Tahran 1377 hş.
Ghirshman, R., *İrân Ez Âğâz Tâ İslam*, (çev. Muhammed-i Muîn), Tahran 1364 hş.
Hacaloğlu, Haluk, *Zerdüşt "Ahura Mazda"*, İstanbul 1995.
Hayum, Robert. E., *Edyân-i Zinde-yi Cihân*, (çev. Abdurrahîm-i Gevâhî), Tahran 1375 hş.
Humayî, Celaluddîn, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân* (yay. Mâhduht-i Banû Humayî) Tahran 1375 hş.
İsfahanî, Rızâ, *İrân Ez Zerdüşt Tâ Kıyâmhâ-yi İrânî*, Tahran 1369 hş.
İsmailpûr, Ebu'l-Kâsım, "Pîşdâdiyân", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî* (ed. Hasan-i Enûşe), Tahran 1375 hş.
John B. Noss, *Târîh-i Câmi-'i Edyân* (çev. Alî Asğar-i Hikmet), Tahran 1375 hş.
Karatay, Osman, *İran İle Turan*, Ankara 2003.
Kezzazî, Mîr Celaluddîn, *Nâme-yi Bâstân*, Tahran 1381 hş.
Mazenderanî, Huseyn Şehidî, *Ferheng-i Şahnâme/Nâm-i Kesân ve Câyhâ*, Tahran 1377 hş.
Mesudî, Ebu'l-Hasan Ali b. Huseyn, *Murûcu'z-zeheb ve ma'âdinu'l-cevher* (çev. Ebu'l-Kâsım-i Pâyende), Tahran 1374 hş., I-II.
Muîn, Muhammed, *Ferheng-i Fârsî*, Tahran 1375 hş., I-VI.
Muîn, Muhammed, *Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî*, Tahran 1338 hş., I-II.
Muazzamî, Mehnâz, "Dunyâ-yi Hayvânât Der İrân-i Bâstân", *İrânnâme*, XVII/2, (Bethesda 1999), s. 254.
Neyyir Nurî, Abdulhamîd, *Sehm-i Erzişmend-i İrân*, Tahran 1377 hş.
Oşiderî, Cihangîr, *Dânişnâme-yi Mezdiyesna*, Tahran 1371 hş.
Perveşanî, İrec, "Pîşdâdiyân", *Dânişnâme-yi Cihân-i İslam/DCİ*, Tahran 1377 hş.
Razî, Abdullâh, *Tarîh-i Kâmil-i İrân*, Tahran 1373 hş.
Rezmcû, Huseyn, *Kalemrov-i Edebiyyât-i Hamâsi-yi Îrân*, Tahran 1381 hş.
Rypka, Jan, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân* (çev. Kerîm-i Keşâverz), Tahran 1370 hş.
Sadıkî, Feridûn, "Zerduşt", *Dânişnâme*, I, 445.
Safâ, Zebihullâh, *Hemâseserâyî Der İrân*, Tahran 1367 hş.
Schimmel, Annamarie, *Dinler Tarihine Giriş*, İstanbul 2008.

[71] Neyyir Nurî, *Sehm-i Erzişmend-i İrân*, II, 659-660.

Sıddîk, İsâ, *Târîh-i Ferheng-i Îrân*, Tahran 1338 hş.
Sıddîkiyân, Mehînduht, *Ferheng-i Esâtîrî-Hemâsî-yi Îrân*, Tahran 1375 hş.
Şahruhî, Nuşîn, "Ustûre-yi Âferînîş", *Îrânşinâsî*, (Bethesda 2000), XII/2, 350.
Şemisâ, Sirûs, *Ferheng-i Telmîhât*, Tahran 1375 hş.
Zerrînkûb, Abdulhuseyn, *Costucû Der Tasavvuf-i Îrân*, Tahran 1357 hş.
Zerrînkûb, Abdulhuseyn, *Târîh-i Merdom-i Îrân*, Tahran 1371 hş.

II

ZERDÜŞT'ÜN KUTSAL KİTABI *AVESTA**

1. *Avesta*

Bilge tanrı Ahura Mazda'nın İran peygamberi Zerdüşt'e vahiy yoluyla ilettiği Avesta, İran dilleri ve edebiyatlarının en eski ve en önemli eseridir. Arapların İran'ı ele geçirmelerinden önceki dönemlerde İran'ın resmi devlet dini olan Zerdüştîlik, kutsal dinsel metinler mecmuası olarak (MÖ VII. yüzyıl) elimize ulaşmıştır. İran'ın Araplar tarafından ele geçirilmesi (21/642) ve sonra da İran topraklarında İslam dininin hızla yayılmasının ardından eski dinin inanırları, inançlarını daha özgür ortamlarda yaşamak için zorunlu olarak başka birtakım coğrafyalara giderlerken, İranlı Zerdüşt inanırlarının önemli bir kısmı da Hindistan'a göç etti. Günümüzde de varlıklarını sürdüren, inanışlarını yaşayarak koruyan ve bugüne kadar getiren Hindistan'daki Zerdüşt inanırları sınırları belli bir dinsel grup oluştururlar.[1]

Arap fetihleri süresince (9-21/630-642) İran'ın Batı bölgelerinde yaşamakta olan bir kısım Zerdüşt bağlıları da Doğu kesimlerinde daha güvenilir yerlere; **Sistan**, **Kirman** ve **Mekran**'a göç ederek oralara yerleştiler. Zerdüşt inanırlarının MS. VII. yüzyılın ilk yıllarından itibaren bu bölgelerden başlayan Hindistan'a göçleri, özellikle Moğollar döneminde yoğunlaşarak birkaç yüzyıl boyunca devam etti. Resmi arenada "**Parsîler**" adıyla bilinen Zerdüşt inanırları, Hindistan'da başta Bombay olmak üzere birkaç şehirde yaşarlar. O bölgede Orta Çağda Gocerat Dili'ni kullanmaya başlayan Parsîler'in günümüzde kullandıkları dil ile kendileri dışında çevre bölgelerde yaşayanların dilleri aynıdır. XV. yüzyıldan itibaren Parsîler'in dini kitapları da Gocerat Dili'nde yazılmaya başlanmıştır. Bunların dışında sayıları çok fazla olmayan birtakım Zerdüşt inanırı da İran topraklarında daha çok **Kirman**, **Yezd** bölgelerinde; küçük gruplar halinde de **Tahran**, **Şiraz**, **Kaşan** ve diğer bazı şehirlerde yaşarlar.[2]

Zerdüşt inanırlarının kutsal kitapları *Avesta* ve ilk yazma nüshaları konusunda bilim adamları ilk bilgilere XVII-XVIII. yüzyıllarda eriştiler. Ancak fazla bilinmeyen bir dilde yazılmış olması nedeniyle kutsal *Avesta* metninden yararlanma imkânı bulamadılar. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Fransız

---

* "Zerdüşt'ün Kutsal Kitabı Avesta", İstanbul Üniversitesi, *Şarkiyat Mecmuası* (İstanbul 2011), sayı: 18, s. 147-170.

[1] Oranskii, Iosif Mikhailovich, *Fıkhu'l-Luğa-yi İrânî* (çev. Kerim-i Keşâverz), Tahran 1379 hş., s. 65.

[2] Oranskii, *Fıkhu'l-luğa-yi İrânî*, s. 65-66.

bilim adamı, ünlü oryantalist **Anquetil Du Perron** (1731-1805), Hindistan'a yaptığı bilimsel amaçlı bir seyahat sonrasında *Avesta* araştırmalarını başlattı. Hindistan'da altı yıl boyunca (1755-1761) sürdürdüğü araştırmalar sonucu, birçok zorluğu aşarak Zerdüşt din adamlarıyla sürdürdüğü yoğun görüşmeleri ve ortak çalışmalarıyla Zerdüşt gelenekleri, inanışları ve örflerini yakından tanıdı. *Avesta* ile diğer Zerdüşt kutsal metinlerinin yazıldığı dili öğrendi ve önemli *Avesta* nüshalarını elde etti. 1761 yılında Paris'e dönen Perron, bu alandaki yoğun çalışmalarını sürdürerek *Avesta*'nın orijinal metni ve ilk çevirisini açıklamalarla birlikte Fransızca olarak ***Zend-Avesta*** adıyla bilim dünyasına sundu. Böylece eski İran edebiyatının en önemli yapıtı, bilim adamları ve araştırmacıların elinde önemli bir kaynak olarak yer almaya başladı.[3] Bu tarihten itibaren hem İran'da hem de uluslararası edebiyat ve bilim çevrelerinde *Avesta* eksenli çok sayıda önemli çalışma ortaya çıkmaya başladı.

Olağanüstü bir öneme sahip *Avesta*, birçok açıdan değerli bir kaynak kabul edilir. *Avesta*, MÖ 2000'li yıllara dayanan geçmişiyle, Orta Asya ve çevre bölgelerin coğrafyalarında yaşayan halkları çok yakından ilgilendiren başta tarih, kültür, medeniyet, din, siyasi ve sosyal konular, inançlar, gelenek ve görenekler, mitolojiler, kahramanlık anlatıları olmak üzere birçok alanda çok önemli; başka kaynaklarda bulunamayacak bilgilere yer vermektedir. *Avesta*'nın bir diğer önemli özelliği de İran dillerinde kaleme alınmış en eski eser olmasıdır.[4]

Değişik zamanlarda, farklı kişiler zamanından derlenerek yazıya aktarılan *Avesta*'nın bütünü göz önüne alındığında aradaki bu zaman ve mekân farklılıkları metne değişik boyutlarıyla yansımaktadır. En eski bölümleri, MÖ II. bin yılın ilk yarısında Orta Asya bölgesinde ortaya çıkmıştır. Bu tarihler, Farsça konuşan İranlı kabilelerin, Orta Asya topraklarında hayvancılıkla geçimlerini sağladıkları ve konargöçer bir hayat yaşadıkları dönemlere rastlar. Buradan hareketle *Avesta*'nın, çöllerde yaşamını sürdüren, temel geçim kaynakları hayvancılık olan halkların hayat tarzları, gelenek ve görenekleri, dinsel inanışları ve mitolojik anlatılarını yansıtan en önemli yapıt olduğu söylenebilir.[5]

Avesta'nın, Zerdüşt'ün bizzat kendisi tarafından kaleme alınan, onun kutsal öğretileri ve ilahileri olarak bilinen kısımları/*Gatalar*, aynı zamanda bazı eski Asya kavimlerinin kitlesel dönüşüm hareketlerini gerçekleştirdikleri ve özellikle ekonomik açıdan yeni birtakım gelişmeler sağladıkları, tarım ve hayvancılığın birlikte yürütüldüğü, yerleşik yaşam biçimlerinin gündemde olduğu çağların değerlerini yansıtmaktadır.[6]

Daha sonraki çağlarda, özellikle Ahâmenişler döneminde, Zerdüşt inanışı devletin resmi dini olarak kabul edildi. Milattan sonra ilk yüzyıllarda

---

[3] Oranskii, *Fıkhu'l-luğa-yi İrânî*, s. 66.

[4] Oranskii, *Fıkhu'l-luğa-yi İrânî*, s. 66.

[5] Oranskii, *Fıkhu'l-luğa-yi İrânî*, s. 68; Turabî, Seyyid Muhammed, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân Piş Ez İslam*, Tahran 1373 hş., s. 32.

[6] Oranskii, *Fıkhu'l-luğa-yi İrânî*, s. 68.

Zerdüşt din adamları, siyasal ve sosyal alanlardaki gelişmelerin de desteğiyle toplumda çok önemli konumlar edinerek nüfuzlarını önemli ölçüde artırdılar. Özellikle Sasanîler döneminde (III.-VII. yüzyıllar) bizzat hükümdarların da destekleriyle çok güçlendiler. Sasanîler döneminde bu yakın ve yoğun ilginin oluşturduğu ortamda din ve devlet işleri birleştirildi. Sasanî İmparatorluğu bir din devleti halini aldı. *Avesta* metninin son ve kesin düzenlenmesi, yazıya tam şekliyle aktarılması gereği ortaya çıktı. Asırlar boyu tanrılar ve ulusal kahramanlarla ilgili olarak söylenmiş ve dilden dile sözlü aktarımlar yoluyla iletilmiş eski ilahiler, dinsel, mitolojik rivayetler ve halk hikâyeleri (daha sonraki çağlarda *Avesta* içerisinde yer alan anlatılar), sadece sözlü anlatımlar yoluyla kuşaktan kuşağa aktarılarak varlıklarını sürdürürken, sözlü olmaları nedeniyle zamanla birtakım değişikliklere uğramış; bir kısmı ortadan kaybolmuş, bir kısmı da yeni dinsel-mitolojik değerler eklenerek tamamlanmış şekilleriyle aktarıla gelmişlerdir.[7]

Geleneksel Zerdüşt inanışına göre *Avesta*, Ahâmenişler döneminde vardı ve altın yazılarla sığır derilerine yazılmış nüshası başkent **İstahr** hazinesinde ya da devlet arşivinde saklanmaktaydı. Söz konusu nüshalar, **Makedonyalı İskender**'in İran'ı ele geçirdiği dönemlerde ortadan kaldırılmış, daha sonra Part hükümdarları **I. Belâş** (eg. 51-78) döneminde yeniden derlenmesi için çalışmalar başlatılmış ve yeni *Avesta* versiyonu **Genc-i Şîz/Urmiye Ateşkedesi**'ne teslim edilmiştir.[8]

Avesta'nın ilk olarak Arami alfabesiyle yazıldığı, bu alfabenin miladî tarihin başlangıcına yakın devirlerde İran, Orta Asya gibi bölgelerde, değişik İran dillerini yazmada da yaygın olarak kullanıldığını biliyoruz. Aynı çağlarda İran yöresel gelenekleri de Yunan gelenek ve görenekleri karşısında yeniden dirilmeye başlamıştı. Bu dönemlerde yeniden ortaya konulmaya çalışılan, diriltilmek istenen önemli değerler arasında eski İran efsaneleri, mitolojik rivayetleri ve dinsel inanışlarıyla ilgili rivayetleri de yer alır. Bu derlemeler, daha sonra *Avesta*'ya da girmiştir.[9]

Sasanî İmparatorluğu döneminde İran ulusal ve dinsel değerlerinin derlenip toparlanması projesi çerçevesinde *Avesta*'nın da yeniden düzenlenerek yazılması projesine önem verildi. Zerdüşt inanışının toplumda güçlü temellere dayandırılması amacıyla önemli programlar uygulamaya konuldu. Bu inanışın toplumun her türlü ihtiyacına cevap verecek şekilde geliştirilmesi ve çağın gereklerine uyumu sağlandı. Zerdüşt mubedleri ile *Avesta*'yı derleyenler, bu doğrultuda bazı bölümleri çıkartıp yerine çağın gereklerine uyan yeni bölümler eklemişler, kutsal metni Arami yazı sistemine dayalı oluşturulmuş Orta Farsça Alfabesi'ni kaynak alan "***Avesta* Alfabesi**" adlı yeni bir yazıyla yazmışlardır. Bu dilin, sadece birtakım mubedler tarafından bilinmesiyle ve kısa bir süre sonra ölü diller arasına katılmasıyla, kutsal kitap, o zamanın canlı dillerinden olan **Orta Farsça**'ya çevrildi. *Avesta*'nın son ve dinsel otoriteler tarafından kabul edilen şekli, IV. yüzyılda Sasanî hüküm-

[7] Oranskii, *Fıkhu'l-lıuğa-yi İrâni*, s. 69.
[8] Oranskii, *Fıkhu'l-lıuğa-yi İrâni*, s. 69.
[9] *A.g.e.*, s. 72.

darlarından **II. Şapûr** (eg. 310-379) döneminde yazıldı. Orta Farsça'ya çevirisi ve tefsirlerinin yazılması da VI. yüzyılda **I. Hüsrev** (eg. 531-579) döneminde gerçekleşti.[10]

Günümüze kadar gelmeyi başarmış Farsça Zerdüşt inanışı eksenli kaynaklar, *Avesta*'nın elde bulunmayan orijinal ve tam metni hakkında ayrıntılar verir. Bir Zerdüşt ansiklopedisi olarak bilinen *Dînkerd*, *Avesta*'nın, Arapların İran'a girişlerinden önceki şeklini oluşturan, her biri ayrı ayrı konulara ayrılmış, özgün isimleriyle bilinen "21 Nesk"i hakkında detaylı bilgi içerir.

Avesta sadece dinsel konulara yer vermez; ana başlıklarıyla şu konularda bilgileri de içerir: Ahlak, gelenek ve görenekler, manevî hayatın dinamikleri, sakınma, erdem, dinsel törenler, Mezdiyesna inanışı ve gerekleri, evrenin yaratılışı, dünya ve ahiret, kıyamet, ölüm sonrası hayat, mitolojik rivayetler, kahramanlık anlatıları, astronomi, astroloji, hukuk kuralları, dünyanın yapısı, tıp, Zerdüşt'ün çocukluğu ve kötülüklerden uzak durması, hükümdar Goştâsp, Zerdüşt'ün Goştâsp üzerindeki etkisi, adalet, kurtuluş yolları, ülke yönetimi, ordu, akrabalarla evlilik, iman esasları, din adamlarının görevleri, ahirette ödül ve cezalar, kirlilik ve pisliklerden temizlenme, kötülüklerden korunma, ruhun ölümden sonraki serüveni, Ahura Mazda ve kutsal ölümsüzlerin övgüsü...

En eski tarihli *Avesta* versiyonu XIII. ve XIV. yüzyıllara ait olup "21 Nesk" ve "5 Bölüm"den oluşur. 1174/1761'e kadar Zerdüşt inananları dışında kimse *Avesta* alfabesi, yazısı ve *Avesta*'nın içeriğiyle ilgili bilgiye sahip değildi. Söz konusu yılda **Anquetil-Du Perron** *Avesta*'nın Fransızca çevirisini üç cilt halinde yayınladı ve bilim çevrelerinin *Avesta* ile tanışmalarını sağladı. Farslar *Avesta*, *Zend* ve *Zend Avesta* isimlerini çok eskilerden beri bilmelerine rağmen 1305 hş./1926 yılında **İbrahim-i Purdavûd**'un Gâhân metinlerini ve daha sonra da *Avesta*'nın diğer bölümlerini Farsça'ya çevirmesiyle birlikte *Avesta* Dili ve yazısıyla, aynı zamanda bu kutsal metnin içeriğiyle de tanışma imkânı buldular.[11]

Zerdüşt rivayetlerine göre, kutsal *Avesta*'nın 21 Nesk'i, bilge tanrı Ahura Mazda tarafından Zerdüşt'e vahiy yoluyla gelmiştir. Zerdüşt, Keyanî[12] hü-

---

[10] Oranskii, *Fıkhu'l-luğa-yi İrânî*, s. 72.

[11] Ebu'l-Kasımi, Muhsin, "Evistâ", *Dâ'iretu'l-ma'árif-i Bozorg-i İslami/ DMBİ*, Tahran 1380 hş., X, 441.

[12] **Keyanîler**: İran ulusal efsanelerinde sık sık anılan İranlı tarihi-mitolojik bir hanedan olan Keyaniler, *Şâhnâme*'de Pişdadiler'den sonra yönetime gelen, Keykubâd tarafından kurulan ikinci İranlı hanedandır. Sırasıyla Keyânî hükümdarları: **Keykubâd, Keykavûs, Keyhusrev, Lohrâsp, Goştâsp, Behmen, Humây** ve **Dârâ**. Bunlardan sonuncusu Dârâ, İskender tarafından yenilgiye uğratıldıktan sonra öldürülmüştür. İran tarihinin ikinci önemli devresi bu hanedanla başlamıştır. Pişdadiler sülalesi çağı daha çok mitolojik ağırlıklı olmasına karşın, Keyaniler dönemi hükümdarları arasında özellikle de Keykubâd-Keyhüsrev dönemlerinde bir uyum ve bütünlük söz konusudur. Bu dönemde mitolojik ayrıntılar da diğer tarihi gelişmelerin yanında eski İran halkları ve ulusal tarihleri konusunda temel yapıları oluşturur. Bu dönemin bir diğer özelliği de Hint-İran ortak Aryâ ulusal tarihi ve mitolojisinden oluşan Pişdadiler döneminin tersine, sadece İranlılara özgü oluşudur. *Avesta*'da, Keyân kelimesi, "Kavi: *hükümdar, emir* ya da *komutan*" olarak geçerken daha sonraları, "Keyânî" ve "Keyaniyân" şekilleriyle bu hanedanın ismi olur. *Şâhnâme*'de bu kelime daha çok Keyaniler sülalesinden hükümdarlar için kullanılırken, zaman zaman "*hükümdar*" ve "*sultan*" anlamlarında da görülür (Berzger, H.-Sadıki, F., "Keyâniyân",

kümdarı **Goştâsp**'ın [13] emriyle bu vahiyleri iki nüsha halinde kaleme almış, bu nüshalardan biri hükümdarlık hazinesinde ve diğeri de "Zernibişt" adıyla bilinen Persepolis Devlet Arşivleri Merkezi'nde koruma altına alınmıştır.[14] İskender'in İran'ı ele geçirmesinden sonra onun emriyle *Avesta*'nın bilimsel kısımları Yunan diline çevrilmiş, kalan kısımları yakılarak ortadan kaldırılmıştır. Sonraki dönemlerde Eşkanî hükümdarlarından **I. Belâş**'ın (51-77) emriyle *Avesta* metinleri yeniden toplanarak derlenmiş, **Erdeşîr-i Babekân** (eg. 226-241) döneminde de baş mubed **Tansar** tarafından yeniden düzenlenmiştir. **I. Şapûr** (eg. 241-272) zamanında yazıya aktarılan *Avesta,* **II. Şapûr** (eg. 309-379) zamanında **Azerbâd Mehrespendân** tarafından gerçek şekillerinden derlenerek oluşturulmuş, daha sonra **Enuşirvân**'ın (eg. 531-579) emriyle mubed **Vih Şapûr/Bih Şapûr** tarafından incelenerek son şekli verilmiştir. Bölümleri değişik dönemlerde oluşturulmuş *Avesta*'nın en eski kısımları (Gâhân ve Yasnaların bazı bölümleri) MÖ 1000 yıllarında; bir kısmı Ahâmenişler çağında; *Horde Avesta* ise **II. Şapûr** döneminde düzenlenmiştir.[15]

Mesudî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf* adlı eserinde *Avesta*'nın 12.000 sığır derisi üzerine yazılmış olduğunu ancak bunların İskender'in saldırısı sırasında ortadan kaybolduğunu belirtir. *Avesta*, Sasanîler döneminde, yani Zerdüşt'ün yaşadığı dönemden yaklaşık 850 yıl sonra yeniden kaleme alındığı sırada *Avesta* Dili artık ölü bir dil haline gelmişti. Bu kitabı Pehlevice'ye çeviren mubedler[16] gerekli yerlerde açıklamalar yapmış, ayrıca *Avesta* dilinden Pehlevice'ye *Ferheng-i Oim* adı verilen bir de sözlük hazırlamışlardır.[17]

Dânişnâme, I, 720.)

[13] **Goştâsp**: Keyanî hükümdarlarından Lohrâsp'ın oğludur. Zerdüşt onun döneminde ortaya çıkmış ve dinini yaymıştır. *Avesta*'da Goştâsp'tan, Mazda inanışına bağlı, dürüst, iyi ahlaklı, Keyanî ferr'ine sahip kişilik olarak söz edilir. O, Gatalar'da adı geçen tek hükümdardır. Bunun yanı sıra Zerdüşt ile çağdaş olması da ona önemli bir ayrıcalık kazandırmaktadır (Amuzgâr, *Târîh-i Esâtîr-yi Irân*, s. 74-77.)

[14] Dusthâh, Celîl, *Avesta*, Tahran 1381 hş., I, (Giriş), 14; Aştiyanî, Celaluddin, *Zertuşt, Mezdiyesnâ ve Hukûmet*, Tahran 1381 hş., s. 119; Bausani, Alessandro, *İrâniyân* (çev. Mesûd-i Recebniyâ), Tahran 1359 hş., s. 32; Ebu'l-Kasımî, Muhsin, "Evistâ", *Dâ'iretu'l-ma'ârif-i Bozorg-i İslami/DMBİ*, Tahran 1380 hş., X, 441.

[15] Dusthâh, *Avesta*, I, (Giriş), 15; Ebu'l-Kasımî, Muhsin, "Evistâ", *DMBİ*, X, 441.

[16] **Mubed**: "Hîrbed" ve "destûr" adlarıyla anılan din adamları grubunda yer alan Mubed, Avesta Dili'ndle, "meğû", Pehlevî dilinde, "meğupet" şekliyle bilinir. "Mubed" kelimesi de, Pehlevice'deki "magopat" ile eş anlamlı olarak: "*muğların önderi ve büyüğü*" anlamını ifade eder. Muğ, aslında Âd kavmi kabilelerinden, din adamları yetiştiren ve ruhanî makamın tek sahipleri olarak bilinen birinin adıdır. Zerdüştîlik, İran'ın Batı ve güney bölgelerinde, Med İmparatorluğu'nun egemen olduğu yörelerde yaygınlaşmaya başladığında, muğlar yeni dinin öncüleri konumunu elde edip o alanda ilerlemeğe başladılar. *Avesta*'da; "din adamları ya da ruhaniler sınıfı" yine o eski isimleriyle, "athravan" kelimesiyle ifade edilirlerken, Eşkânî ve Sasani dönemlerinde bu sınıftaki din adamlarına genellikle "muğ" adı verilmiştir. Eski şekli "meğûbet" olan "Mubed" ise, günümüze kadar "*Zerdüşt din önderleri ve din adamlarının adları*" olarak kullanılagelmiştir (Yahakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 393; Oşideri, *Dânişnâme*, s. 439).

[17] Tokmak, A. Naci, "İran", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi/DİA*, İstanbul 2000, XXII, 416; Turabi, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân Piş Ez İslam*, s. 32-33; Şahruhî, Nuşin, "*Ustûre-yi Âferînîş*", *Îrânşinâsî*, (Bethesda 2000), XII/2, 341.

Zerdüşt'ün kutsal kitabı *Avesta*'nın adı çeşitli kaynaklarda "Ebestâ", "Vestâ", "Est", "Estâ", "Evistâ", "Bestâk", "Ebestâk", "Ebestâğ", "Efestâ", "Epestâ" vb. birbirinden değişik şekillerde geçse de en yaygın şekli *Avesta*'dır. Alman araştırmacı **J. Oppert** (1825-1905), *Avesta* adının Bisutûn Yazıtları'nda "Abasthâm" şeklinde geçtiğini ifade eder. **K. F. Geldner** (1852-1929) ve diğer bazı araştırmacılar *Avesta* kelimesinin: "*esas*", "*temel*", "*asıl metin*" anlamlarında kullanılan "upasta" kelimesinden türemiş olduğu kanısındadırlar.[18] Hintli araştırmacı **Dhalla**, *Avesta*'nın "vid: *bilmek*" mastarından türemiş olduğunu, "*bilgi*" ve "*akıllılık*" anlamlarında kullanıldığını belirtir. Farsça'da yaygın olarak *Avesta*, İranlıların eski peygamberleri Zerdüşt'ün kutsal kitabının adıdır ve "*metin*, "*esas*", *temel*" anlamlarına gelir.[19] Bu kitabın yazılmış olduğu dile de "*Avesta* Dili" adı verilir. *Avesta* ile ilgili eserler dışında bu dilde kaleme alınmış hiçbir eser yoktur. *Avesta*'da bile bu dilin kökeni ve nereden geldiği konusunda bir bilgi yer almaz. Belki de bu yüzden *Avesta* kelimesinin ne anlama geldiği de tam olarak bilinmez. Ancak Farsça "sitâyiş: *övgi*" anlamına kullanıldığı tahmin edilmektedir. Dilbilim araştırmalarının verilerine göre Avesta Dili, İran'ın Doğu bölgelerine ait bir dildir.[20]

Eski İran'dan yazılı metinler olarak birbirine yakın ancak biraz farklı dillerde kaleme alınmış iki dizi eser kalmıştır. Bunlardan biri Güney Batı İran dili (Eski Farsça/Ahâmeniş Farsça'sı) ve çivi yazısıyla Ahâmeniş krallarının emirleriyle kayalıklara, taşlara, saraylar ya da önemli yapıların duvarlarına, çeşitli kaplar ve mühürler üzerine işlenmiş metinler; diğeri de *Avesta* Dili ile yazılmış *Avesta*'dır. Bu kitabın alfabesi, "Dîn Debirî", "Dîn Defirî" adlarıyla bilinir. **Abdullâh b. Mukaffa** (ö. 143/760), İslam öncesinde İran'da kullanılan alfabelerden söz ederken *Avesta*'nın "Dîn Debirî" ile yazıldığını belirtir. Mesudî'ye göre bu alfabe altmış harflidir. Buradan Sasanîler döneminde *Avesta* alfabesine "**Dîn Depîrîyye**" adı verildiği anlaşılmaktadır. Kırk dört harfi bulunan bu alfabeyle 1325 yılında yazılmış en eski *Avesta* metni Kopenhag'da bulunmaktadır.[21]

Avesta'nın ilahileri ve Tanrı'ya yakarışları içeren duaları kesin belli olmayan bir dönemde, muhtemelen *Arami* diliyle kaleme alınışına kadar uzun zamanlar dilden dile aktarılarak korunmuştur. *Avesta*'nın yazıya geçirildiği tarih konusunda birbirinden farklı görüşler bulunmakta, bunlardan belli, kesin bir tarihe varılması oldukça zor görülmektedir. Burada kesin olan konu, mubedlerin *Avesta*'nın ayinlerde ve dinsel törenlerde sürekli okudukları bölümlerini ezberlemiş olmalarıdır.[22] Ancak bugün elde bulunan *Avesta*

---

[18] Muin, Muhammed, *Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî*, Tahran 1338 hş., I, 171; Oşiderî, Cihangîr, *Dânişnâme-yi Mezdiyesnâ*, Tahran 1371 hş., s. 35.

[19] Muin, *Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî*, I, 170-171; Humayî, Celaluddin, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân* (yay. Mâhduht-i Banû Humayî) Tahran 1375 hş., I, 234; İsfehanî, Rızâ, *İrân Ez Zerdüşt Tâ Kıyâmhâ-yi İrâni*, Tahran 1369 hş., 46-47; Aştiyanî, *Zertuşt, Mezdiyesnâ ve Hükümet*, s. 121-122; Kellens, J., "Avesta", *Encyclopedia Iranica/ElR*, III, 44.

[20] Muin, Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsi, I, 171.

[21] *A.g.e.*, I, 186-187.

[22] *A.g.e.*, I, 182.

kesin olarak Sasanîler döneminde yazıya geçirilmiştir. **Roman Ghirshman** (1895-1979) bu konuda şunları söyler: "*İranlıların da Sasanîler döneminde ehl-i kitab olan Bizanslılardan geri kalmamak için onların silahlarına benzer bir silahla donanmaları, kutsal değerlerini ve geleneklerini onlar gibi yazıya geçirmeleri gerekiyordu. Bunu Avesta'yı yazıya geçirerek yaptılar. Çok eski çağlara ait sözlü rivayetleri yazıya aktardılar.*"[23]

Avesta'nın en eski bölümü Gatalar'ın ortaya çıkış tarihi, Zerdüşt'ün yaşadığı çağdır. Ancak henüz bu ilahilerin ne zaman, hangi alfabeyle yazıldığı konusunda bilgi yoktur. Bazı *Avesta* araştırmacıları, Zerdüşt'ün yaşadığı dönemlerde henüz İran bölgesinde metinleri yazıya geçirmede kullanılan bir alfabe olmadığını, Zerdüşt'ün ilahilerinin de diğer metinler ve eski destanlar gibi sözlü olarak aktarıldığı, Ahâmenişler devrinde muhtemelen Finikeliler ya da Babillilerden iktibas edilen ve Arami yazısı olarak bilinen alfabeyle yazıya aktarıldığı kanısını taşırlar.[24]

Avesta; "Yasna", "Yaştlar", "Visparad", "Vendidâd" ve "Horde *Avesta*" adlı beş bölümden/kitaptan meydana gelir. Bunlardan ilahiler mecmuası olan Yasna'nın on yedi ilahisinin dili *Avesta*'nın diğer bölümlerininkine oranla farklı ve daha eskidir. Diğer bölümlerden ayırt etmek için bunlara ilahiler anlamına gelen "Gatalar" veya "Gahlar" adı verilmiştir. Gatalar'ın dilini Zerdüşt'ün dili sayanlar vardır.[25] *Avesta*, Zerdüşt din adamlarınca Sasanîler devrine kadar sözlü olarak kuşaktan kuşağa aktarılmış, Sasanîler döneminde halk tarafından anlaşılmaz duruma düşmesi üzerine unutulmasını önlemek için din adamları sadece *Avesta*'yı yazmak için kullandıkları yeni bir yazı icat etmişlerdir. "*Avesta* Yazısı" adı verilen bu yazı, Sasanî devrinin diğer yazıları gibi Arami alfabesinden alınmış olup, sağdan sola doğru yazılır. Arami harfleriyle *Avesta* harfleri şekil olarak birbirine benzemekle birlikte yazılışları farklıdır.[26]

Avesta metinlerinden hareketle Zerdüşt dini şöyle özetlenebilir:

1. Büyük tanrı Ahura Mazda'dır. Bütün evreni ve fizikötesi varlıkları yaratan odur. Kutsal ve arınmıştır. Kötülükler asla ona yaklaşamaz. Özgün dünyasında tek egemen tanrı olarak yaşar. Bütün yaratıklarını ilk ve en önemli sembolü **Spend Minû** ile yaratır. Spend Minû ile **Behmen**[27] ve

---

[23] *A.g.e.*, I, 185.

[24] Dusthâh, *Avesta*, Önsöz, s. 13.

[25] Gatalar, **Ali Nihat Tarlan** tarafından Zerdüşt'ün *Gatalar*ı adıyla Türkçe'ye çevrilmiş ve yayınlanmıştır (İstanbul 1951).

[26] Yazıcı, Tahsin-Öztürk, Mürsel, "İran", *DİA*, XXII, 414.

[27] **Behmen**: "*İyi düşünce.*" Mazdeist inanışta imşâspendlerin en büyüklerinden ya da büyük meleklerden birinin adı olan Behmen, *Avesta*'da; "Vohu Manah/Homene", Pehlevice'de; "Vohuman", Farsça'da; "Vehmen/Behmen" adıyla bilinir. Zerdüşt inanışında "*altı büyük melekler*" olarak kabul edilen "imşâspendler"in birincisidir. Behmen bütün bunların önünde yer alır ve "furuğan furûğ: *ışıklar ışığı*" olarak da adlandırılır. İlk yaratılanlardan biridir. Yasnâlar'da; Ahura Mazda'nın oğlu olarak nitelenen Behmen, kıyamet gününde hakemlik yapacaktır. İnsanların iyi düşünmelerini sağlayan güç odur. Ölümden sonra dirildiklerinde de iyilerin ruhlarını cennetin en yüce katlarına götüreceğine inanılır. (Dusthâh, *Avesta*, II, 952; Afifi, *Esâtîr*, s. 464; Purdavûd, İbrahim, *Ferheng-i İrân-i Bâstân*, Tahran 1380 hş., s. 72-73; Oşideri, *Dânişnâme*, s. 182; Amuzgâr, *Târîh-i Esâtîrî-yi İrân*, s. 16; Mokri, M. "İran", *EI*^{2} (İng.), IV, 11.)

Ordîbehişt[28] onun zatı ve asıl cevheriyle bir bütündür. Ahura Mazda onların hem babası ve hem de yaratıcılarıdır. Ehrimen'in saldırıları sonucu kötülükler ve kargaşa yeryüzüne girmeye yol bulup insanlara zarar verse de sonunda Ahura Mazda galip gelecek ve ilk arılık yeniden yeryüzüne dönerek egemen olacaktır.[29]

2. Varlık, "Asha: *doğruluk*" ve "Durûc/durûğ: *yalan*" güçleri arasında paylaştırılmıştır.

Avesta genel olarak Ahura Mazda, kutsal ölümsüzler, tanrıların övgüsü, ahlaki ve dinsel konular, mitolojik rivayetler ve ulusal efsaneler gibi konulara yer vermektedir. Bazı bölümleri yazılış tarihleri açısından Zerdüşt zamanına kadar giden ve Zerdüşt'ün yaşadığı çevre hakkında da önemli ayrıntılar içeren Gatalar, Yasnalar ve Yaştlar'da da önemli bilgiler vardır. *Avesta* "tarihi", "dini" ve "edebi" olmak üzere temelde üç konuda çok önemli bilgiler içerir. Tarihsel açıdan *Avesta* da diğer kaynaklar gibi kendisini ortaya koyanların hayat tarzları ve inanış sistemleriyle ilgili önemli detaylara yer verir.[30]

Bu kutsal metnin en eski bölümlerinin MÖ II. bin yılda Orta Asya'da ortaya çıkmış olması ve söz konusu bölgelerle komşu coğrafyaların tarihi ve medeniyetleri hakkında MÖ son yüzyıllara kadar *Avesta* dışında başka herhangi bir yazılı metin bulunmaması da göz önünde bulundurularak *Avesta*'nın, olağanüstü tarihsel değeri olduğu anlaşılmaktadır. XIX. yüzyılın ilk onlu yıllarında *Avesta*'da Orta Asya ve İran medeniyetleri konusunda birtakım bilgilere ulaşma amacıyla başlatılan çalışmalarda *Avesta* mitolojik rivayetleri, o dönemlerde hayvancılığa son derece önem verilmesi, büyük sürülere sahip kahraman kişiliklerden söz edilmesi, o çağlarda İran ve komşu bölgelerde hayvancılıkla ilgili alanların, söz konusu mitolojik rivayetleri ortaya çıkaranların hayatında ne denli önemli olduğunun da göstergesidir. Bunların yanı sıra, *Avesta*'da Orta Asya İran dillerini konuşan toplulukların çadırlarda sürdürdükleri göçebe hayattan tarıma geçiş dönemleri de yansıtılır. Bazı araştırmacılara göre bu sosyo-ekonomik gelişmelerin önemli etkenleri arasında, inanırlarının yerleşik bir hayata geçmeleri ve ziraatla uğraşmalarını salık veren Zerdüşt'ün öğretileri de yer alır.[31]

---

[28]**Ordîbehişt/Asha**: *Avesta*'da; "Arta-vahishta" "Asha-vahishta", "asha", Aŝāvahšta: *doğruluk, dürüstlük, kanun, temizlik*" ile "hishta; *en iyi*"[28] kelimelerinden oluşan "*en iyi varlık, dünyanın en iyisi, iyi düzen*", "*en iyi doğruluk*", "*en iyi temizlik*" anlamlarında bir kelimedir. Ordîbehişt, manevî dünyada Ahura Mazda'nın doğruluk, temizlik ve kutsallığının simgesi, maddi alemde ise yerküredeki bütün ateşlerin sorumlusudur. "*Kutsal ölümsüzler*" olarak inanılan meleklerin en güzeli olduğuna inanılır. Sadece yanlışlıklar karşısında oluşuyla değil, tanrının kanunlarının temsilcisi olduğu, dünyanın etik düzenini sağlaması nedeniyle de önemlidir. Asha'yı tanımayanlar, cennet yüzü göremezler. Ordîbehişt, *Avesta*'nın birçok yerinde saygınlığı ve övgülerle anılır. Yaştların bir tanesi bunun özellikleri ve övgüsüne ayrılmıştır. Yasnâlar'da Ahura Mazda, dünyayı yaratırken Ordîbehişt'in yardımıyla bitkileri var etmiştir. (Dusthâh, *Avesta*, II, 907; Purdavûd, *Ferheng-i İrân-i Bâstân*, s. 55; İftiharzâde, *İrân, Âyîn ve Ferheng*, s. 181; Hinnells, John Russells, *Şinâht-i Esâtîr-i İrân* (çev. Amuzgâr, Jâle-Tefezzuli, Ahmed), Tahran 1382 hş, s. 72; Mokri, M. "İran", *EI*^{2} (İng.), IV, 11.)

[29] Bahâr, *Costârî Çend Der Ferheng-i İrân*, s. 20.

[30] Turabi, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân Piş Ez İslam*, s. 34.

[31] *A.g.e.*, s. 34.

Dinsel açıdan *Avesta*, Orta Asya ve İran halklarının inançlarıyla ilgili önemli içeriğiyle Mezdiyesna inanışı kutsal metinlerini bir araya toplamış olması açısından da ayrıca önemlidir. Çünkü toplumların yaşam tarzlarıyla ilgili önemli ayrıntıları da yansıtan dinsel inanışlar, sosyo-ekonomik şartlar ve ortamların farklılaşmasıyla önemli ölçüde değişikliklere uğramaktadır. *Avesta*, söz konuşu inanç sistemlerinin aşamalı olarak gelişmeleri, eski dünyanın dinsel algılamaları ve değer yargıları, göksel cisimler ve doğa güçlerinin kutsanarak yüceltilmesinden, Zerdüşt inanışında düalizm gibi konulara kadar izleme imkânı sunmaktadır.[32]

Avesta, Fars edebiyatı tarihi açısından da son derece önemli bir kaynaktır. Mitolojik rivayetler, efsaneler, tanrılar ve ulusal kahramanlara ait anlatılar *Avesta*'da yer alışlarından dolayı kaybolmamış ve sonraki kuşaklara aktarılmışlardır. Asırlar boyu sözlü olarak kuşaktan kuşağa aktarılan efsaneler ve mitolojik rivayetler derlenerek *Avesta*'da kayıt altına alınmıştır. *Avesta*'da yer alan, özellikle de birtakım on bir ve sekiz heceli manzum bölümler edebiyat tarihi açısından büyül önem arz eder. Bu şiirsel bölümler, Orta Asya milletlerinin eski çağlardan beri şiire ve edebiyata yatkın olduklarının, en eski devirlerde bile şiir söylediklerinin göstergelerinden biridir.[33]

Avesta'nın bazı bölümleri edebi açıdan önemli özellikler gösterir. Son derece fasih ve akıcı cümleleriyle, tanrının övgüsü ve tabiat tasvirlerine yer vermektedir. Bunun yanı sıra *Avesta*, dil açısından da önemli özelliklere sahiptir. *Avesta*'nın bir bölümü de manzûm ve kafiyeli olarak kaleme alınmıştır. *Avesta*'nın en eski bölümlerinden Gatalar yüksek dereceden şiirlerden oluşmaktadır.[34]

İranlıların, İslam dinini kabul etmelerinden sonra, eski İran'a ait birçok metin gibi *Avesta* da Pehlevî ve *Avesta* dillerinde alfabelerinin artık kullanımdan kalkması, öte yandan Mazdeist inanış sistemi kurumlarıyla İranlıların yeni dinsel kurumları arasındaki birçok konuda ortaya çıkan uyumsuzluk ve derin anlaşmazlıklar nedeniyle önemini yitirerek farklı coğrafyalara aktarıldı. Bütün bunlara rağmen, eldeki bilgilerin tanıklığıyla IV.-V./X.-XI. yüzyıllara kadar *Avesta*'nın Sasanîler dönemindeki önemini ve toplumsal hayattaki etkinliğini sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Ancak VI./XII. yüzyıldan itibaren *Avesta*'nın aynı oranda yaygın olarak bulunmadığı, nüshalarının Mazdeist inanışın diğer kutsal metinleri gibi, evlerde ve ateşkedelerde saklandığı ya da yarı gizli bir şekilde, sadece ayinlerde okunduğu, egemen güçlerin söz konusu metnin toplum kesimleri tarafından edinilmesi ve okunmasına uygun ortamlar oluşmasına imkân vermediği anlaşılmaktadır.[35]

Öte yandan, I./VII. yüzyıllar boyunca eski dini inanışlarını terk etmek istemeyen, yeni dine inanmayı kabul etmeyen İranlı birtakım çevreler, çareyi ülkelerinden göç etmekte buldular. Aşamalı olarak Hindistan topraklarına giderek orada birtakım bölgelere yerleştiler. Söz konusu grup günümüz-

---

[32] Turabi, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân Pîş Ez İslam*, s. 34-35.
[33] *A.g.e.*, s. 35.
[34] Rızazâde-yi Şafak, Sâdık, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân*, Tahran 1352 hş., s. 37.
[35] Dusthâh, *Avesta*, I, (Giriş), 17.

de de Hindistan'da yaşamakta ve **Parsîler** adıyla anılmaktadır. Bunlar arasında çok sayıda *Avesta* uzmanı, Pehlevî dili ve edebiyatı uzmanı yetişmiştir. Bunlar Hindistan'a giderken Âzerfernbağ/Fars Ateşkedesi'nden aldıkları ve orada yakmaya devam ettikleri ateşin yanında kutsal metinlerinin önemli bir kısmını da götürdüler. Diğer taraftan Hindistan'a göç etmiş Zerdüşt inanırlarıyla İran'ın değişik bölgelerinde yaşamakta olan Zerdüşt bağlıları arasındaki ilişkiler gittikleri günlerden günümüze kadar hiçbir zaman kopmadı ve günümüzde de özellikle **Kirman** ve **Yezd** bölgelerindeki Zerdüşt inanırlarıyla Hindistan ve dünyanın diğer bölgelerindeki dindaşları arasındaki ilişkiler sürmektedir. Bu değişik coğrafyalarda yaşamlarını sürdüren dindaşlar arasındaki dinsel ve kültürel ilişkilerin sürmesi, kutsal metinlerin de önemli ölçüde Hindistan topraklarında olmak üzere korunması ve günümüze kadar aktarılmasında etkin rol oynamaktadır.[36]

X./XVI. yüzyıldan itibaren bazı Avrupalı araştırmacılar, eski İran dini Zerdüştîlik ve bu dinin kutsal kitabı *Avesta* konusunda araştırmalarda bulunmak üzere çalışmalar başlattılar ve özellikle XII./XVIII. yüzyıldan XIV.-XX. yüzyıla kadar **A. De Perron**, **Darmesteter**, **Jackson** ve diğer bilim adamları birbiri ardından Hindistan yolunu tuttular ve orada eski İran dini bağlılarıyla tanışarak bu dinin kaynaklarını üzerinde yoğunlaştılar. Bu şekilde arkeoloji bilim dalına bağlı olarak "*Avestabilim*" adında bir dal oluştu. Her geçen gün gelişen bu bilim dalında değişik dillerde, yüzlerce kitap ve makale yazıldı.[37]

Söz konusu rivayetlerde *Avesta*'nın Zerdüşt döneminde *Avesta* yazısıyla yazılışı, efsanelerle karışık anlatım ağırlıklıdır. İran geleneklerindeki sözlü anlatım ve kuşaktan kuşağa sözlü aktarımların çok önemsenmiş olması, *Avesta*'nın yazılı şekillerinden daha çok bu yolla korunduğunu ve daha sonraki dönemlere aktarıldığını gösterir.[38]

Pehlevice ve Arapça kaynaklarda dini daha çok önemseyen iki Sasanî hükümdarından söz edilir. Bunlardan biri II. Şapûr, diğeri de Enuşirvân'dır. Bu noktadan hareketle IV-VI./X.-XII. yüzyıllar arasındaki süre *Avesta*'nın yazıya geçirildiği dönem olarak kabul edilir. Bu kutsal metnin IV./X. yüzyılda yazıldığı ve VI./XII. yüzyılda da son şeklini aldığı söylenebilir. Yazıya geçirilmesinden sonra da mubedler tarafından ezberlenen *Avesta*'nın sözlü olarak saklanmasını daha çok önemsiyorlardı. *Avesta*'nın günümüze gelmiş değişik yazılarla yazılı nüshaları vardır. Ancak hiçbiri tek başına tam *Avesta* metni değildir. Bazı *Avesta* nüshaları Pehlevice çevirileriyle birlikte bulunur. Sasanîler döneminde yazılmış *Avesta*, üç büyük kitap halinde düzenlenmiştir.[39]

---

[36] *A.g.e.*, I, (Giriş), 17.
[37] Dusthâh, *Avesta*, I, (Giriş), 17.
[38] Tefezzuli, *Târîh-i Edebiyyât*, s. 67; Hacaloğlu, Haluk, *Zerdüşt "Ahura Mazda"*, İstanbul 1995, s. 33.
[39] Tefezzuli, *Târîh-i Edebiyyât*, s. 70-72.

1.1. *Avesta* Nesk'leri

Avesta dilinde "naska" şeklinde yazılıp okunan, Pehlevice'de "Nask" olarak telaffuz edilen "nesk" kelimesi; "*kitab, metin*", "*büyük bir kitabın ciltlerinden her biri*" anlamlarında bir kelime olarak kutsal kitap *Avesta*'nın her bir bölümü için kullanılan isimdir. Bu isim sadece *Avesta*'nın bölümleri (21 bölüm) için kullanılır. Ancak Yasnalarda "nesk" kelimesinin *Avesta*'nın tamamının adı olarak da geçer. *Dînkerd* ve diğer kaynaklarda *Avesta*'nın 21 nesk'i olduğu bunlardan her birinde farklı konuların ele alındığı belirtilir.[40]

Eski İran ve Fars mitolojisi konularında yapılacak çalışmalarda ilk kaynak olarak Zerdüşt'ün kutsal kitabına başvurulmalıdır. Bu açıdan Avesta'nın en önemli bölümleri Yaştlardır. Yaştlar, İranlıların kendilerine özgü çeşitli tanrılara yapmış oldukları duaları, ilahileri ve yakarışları içermektedir. Bu bölümlerdeki rivayetlerin bir kısmı Zerdüşt öncesi dönemler hakkında da bilgiler içerir. *Avesta*'nın bir diğer bölümü olan Vendidad, Ahura Mazda'nın yarattığı, sonra Ehrimen tarafından kirletilen İran toprakları hakkında bilgiler verir.[41]

Bu dönemlerden daha eski devrelerin, yani İranlılar ile Hintlilerin henüz yollarını birbirlerinden ayırmamış oldukları çağlar hakkında bilgiler elde etmek için de MÖ ikinci bin yılda söylenmiş oldukları kabul edilen Arya kökenli Hintlerin edebiyatlarında yer *alan Rig Veda* surûdları son derece önemli kaynaklardır. Tanrılardan birçoğu ile mitolojik kişilikler, aynı zamanda büyük bir ihtimalle *Avesta* ve *Veda* bağlılarının inançlarında birtakım efsanevi şahsiyetler ortaktir. *Rig Veda*'da söz edilen bir kişilikten *Avesta* da bahsetmekte ve hakkında ayrıntılar vermektedir. Bunların yanı sıra eski dönemlerde MÖ ikinci 1000'li yıllarda Mısır, Anadolu ve Suriye bölgelerinde ele geçen birtakım çivi yazılı belgeler Yakın Doğu'daki ilk Hint ve Avrupa göç dalgaları, bazı tanrılar ve tarzları hakkındaki rivayetlere ışık tutmaktadır. Bunlar dışında tarih ve mitoloji konusunda Yunan, Ermeni ve Süryani kaynaklarının da katkısı göz ardı edilemez.[42]

Bunlar dışında Pehlevice ya da yeni Farsça'ya çevrilmiş başka eserler de vardır. Bunlar arasında şu eserler bulunur: *Dânâ-yi Mînog-i Hired, Sitâyiş-i Sî Rûze, Mâdîgân-i Yûşt Feryân, Behmen Yaşt, Camâspnâmek, Pendnâme-yi Zerdüşt, Dârû-yi Hursendî, Mâdîgân-i Çetreng, Mâdîgân-i Gocestek Ebâlîş*...[43]

Çok eski dönemlerden beri edebiyat, din ile çok yakın bir ilişki içerisindedir ve çoğu zaman bu iki değer birbirinden ayrı şeyler olarak görülmez. Sümerlerden kalma eserler, dünyanın yaratılışıyla ilgili eski dünyaya ait efsanevi hikâyeler, tanrılarla ilgili, onları öven anlatılara yer verirken, *Avesta*'nın önemli bir bölümü şiir ve ilahilerden oluşmaktadır. Eski Yunan edebiyatında da edebiyatın din ile çok yakın ve ayrılmaz beraberliği dikkat çekmekte,

---

[40] Muin, *Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî*, I, 189, 190; Dusthâh, *Avesta*, II, 1065; Gilani, Ahmed İdareçi, *Şâ'irân-i Hem'asr-i Rûdekî*, Tahran 1370 hş., s. 387; Dihhudâ, Ali Ekber, *Luğatnâme-yi Dihhudâ*, "Nusuk", XLVII, 482; Muin, *Ferheng-i Fârsî*, Tahran 1375 hş., "Nask", IV, 4722.

[41] Enûşe, Hasan, *Târîh-i Îrân*, Tahran 1368 hş., III/1, 477-478.

[42] *A.g.e.*, s. III/1, 478.

[43] Safâ, Zebihullâh, *Târîh-i Edebiyyât Der Îrân*, Tahran 1371 hş., I, 140.

yine *Tevrat* merkezli oluşturulan eski Yahudi edebiyatı da benzeri özellikler taşımaktadır. Fars edebiyatında da dinsel içerikli manzûm ya da mensûr olarak kaleme alınmış çok sayıda eser bulunmaktadır.[44]

1.2. *Avesta*'nın Bölümleri

Avesta "Beş Bölüm"den oluşur:

1.2.1. Gatalar

Avesta'nın bizzat Zerdüşt'ün ilahileri olarak kabul edilen bu bölümünün ilk olarak ne zaman ve hangi dilde yazıldığı, hangi dönemlerde sözlü aktarımlardan yazıya geçirildiği konusunda kesin bilgiler yoktur. Bazı *Avesta* uzmanlarına göre, Zerdüşt'ün yaşadığı çağlarda İran'da henüz kullanılan bir alfabe bulunmuyordu ve Zerdüşt'ün ilahileri, diğer birçok eski İran anlatısı gibi, yüzyıllarca sözlü olarak kuşaktan kuşağa aktarılıyordu. Bu durum Ahâmenişler dönemine kadar devam etmiş, o dönemlerde Finikeliler ve Babillilerden alınma, Arami alfabesiyle bu ilahiler yazıya geçirilmiştir. Ancak bu görüşte olanların karşısında olan, bu konuda farklı düşünen bir grup bilim adamınca da Ahâmenişler döneminden önceleri de İran'da yazının kullanıldığı ve *Avesta*'nın da bu alfabeyle yazılmış olduğu kanısı öne çıkmaktadır. Bu görüşlerin kanıtı olarak da Sümer tabletleri ve başka birtakım yazılı belgelerin varlığı gösterilir. Ancak bu görüş kesin olarak algılansa ve kanıtlansa bile, tek başına Gatalar'ın ve *Avesta*'nın diğer bölümlerinin yazıldığı tarihin belirlenmesinin imkânı yoktur. Hiçbir kaynakta, bu kutsal metinlerin yazılış tarihi olarak Ahâmenişlerden daha önceki dönemlere ait bir tarih verilmemektedir.[45]

Zerdüşt dinsel geleneklerinde *Avesta*'nın altın suyuyla sığır derileri üzerine yazılmış olduğu ve Dijnibişt'te korunduğu aktarılır. *Târîh-i Belâmî*'de bu konuda şu bilgilere yer verilir: "*Zerdüşt, Goştâsp hükümdar zamanında ortaya çıktı. Allah'ın peygamberi olduğunu iddia etti. Hükümdarlığının otuzuncu yılında Goştâsp'ın huzuruna çıktı. Goştâsp onun dinini kabul etti ve kâtiplerini çağırarak Zerdüşt'ün kendisine vahiy yoluyla geldiğini söylediği kutsal metinleri önceden hazırlanmış sığır derilerine altın suyuyla yazdırdı. On iki bin sığır derisi üzerine yazılan bu vahiyler insanlara iletildi. Daha sonra bu yazılan metinleri saltanat hazinesinde koruma altına aldı.*"[46] Yine Zerdüşt geleneklerine göre, İskender'in İran'ı işgali döneminde başta *Avesta* olmak üzere, *Dînkerd*, *Bundehişn* ve *Ardavirâfnâme* gibi eserler yakılmış; Eşkanîler döneminde **I. Belâş**'ın (eg. 51-78) emriyle *Avesta* yeniden sözlü rivayetlerden derlenmiş ve yazıya aktarılmıştır.[47]

İslam öncesi dönem Pehlevice eserlerde genellikle *Avesta*'yla ilgili birtakım karışık efsanevi bilgilere de rastlanır. Zerdüşt inanırları geleneklerinde de yer alan bu efsanelerden biri şudur: İskender, İran'ı işgal ettiğinde deriler

---

[44] Rezmcû, Huseyn, *Şi'r-i Kohen-i Fârsî Der Terâzû-yi Nakd ve Ahlâk-i İslami*, Tahran 1369 hş., s. 18-19.

[45] Dusthâh, *Avesta*, I (Giriş), s. 13-14.

[46] Taberî, *Târîh-i Belâmî*, s. 598-600.

[47] Dusthâh, *Avesta*, I, (Giriş), s. 14-15; Oşiderî, *Dânişnâme*, s. 36.

üzerine yazılmış olan *Avesta*'yı yakmış, bu yüzden de kendisinden "gocestek: *lanetli*" olarak bahsedilmiştir.[48]

Avesta'nın en önemli bölümü olarak kabul edilen Gatalar, bir dizi ahlaki öğütler ve öğretiler içeren, Zerdüşt inanışına ait birtakım kuralları ortaya koyan manzûm bölümlerdir. Yaklaşık 5.560 kelimeden oluşan Gatalar'ın, dil ve sözcükleri açısından *Avesta*'nın diğer bölümlerine oranla daha eski metinler olduğu anlaşılmaktadır. Bu ve diğer birtakım farklı özelliklerinden dolayı araştırmacılar, Gatalar'ın, bizzat Zerdüşt'ün kendi sözleri olduğu kanısına varmaktadır. Yine tarihsel verilerden anlaşıldığı kadarıyla, söz konusu bölümler hem manzûm ve hem de mensûr olarak kaleme alınmış ancak daha sonraları mensûr kısımları ortadan kaybolmuş sadece manzûm bölümleri günümüze ulaşabilmiştir.[49]

I./VII. yüzyılda üç önemli savaşın ardından İran, Arap egemenliği altına girince, daha önce İskender tarafından İran topraklarının işgal edildiğinde olduğu gibi, ulusal edebiyat da bağımsızlığın kaybedilmesiyle birlikte ortadan kalktı ve *Kur'ân* dili Pehlevî dilini edebiyattan, dinsel alandaki kullanımdan ve daha da ileriye giderek resmi kullanım alanından da sürüp çıkardı. Bu hızlı ve etkili gelişmelerin ardından İranlılar birikim ve yeteneklerini uzun yıllar Arap diliyle ortaya koydular. Bir süre sonra da ulusal gelenek ve görenekler yenilenmiş şekilleriyle ortaya çıkmayı başardı. Artık tılsım bozulmuştu. Fars şiiri yeniden doğdu. Bu yeniden ortaya çıkış beklendiği gibi hızlı ve tam anlamıyla belirgin biçimde olmadı. Ancak iki yüzyıl sonra, Firdevsî ve *Şahnâme* çağında tam olgunluğuna erişti. Bu yüzden Firdevsî'ye kadar geçen söz konusu iki yüzyıl boyunca yaşamış Fars şairlerinin adları dışında geriye hiçbir bilgi kalmamıştır.[50]

Gatalar'ın dili, Hintlilerin kutsal metni *Vedalar*'a çok benzeyen arkaik bir yapıya sahiptir. Gatalar, özünde dinsel ilahilerden oluşur. Bu ilahilerden özenle seçip çıkarabildiğimiz ipuçlarından, esas itibarıyla bunların tarımla birlikte hayvan, özellikle de sığır yetiştiriciliğinin yapıldığı kırsal bir döneme ait olduğu anlaşılmaktadır. Daha sonraki *Avesta* ilahilerinde kalelerden, sulama kanallarından söz edilse de ilahilerin yazıldığı dönemde bir çeşit kentleşmenin olduğu düşünülmemektedir. İlahilerden anlaşıldığına göre siyasal yapı, aile, köy ve kabileyle yahut da mahalle ve kırla sınırlıdır. Gatalar, genel anlamda İranlılar ve yabancılar arasındaki değil, Zerdüşt'ün öğretisine inananlar ile inanmayanlar arasında bir karşıtlığı yansıtmaktadır.[51]

Avesta'da Yasna'nın bölümleri, "Hâitî", Pehlevî ve Fars dillerinde de "Hât", "hâ" isimleriyle bilinir. Yasna'nın "72 bölüm"ünden "17 bölüm"ünü oluşturan Gatalar, beş ayrı bölümde toplanmıştır. Her biri ayrı bir isimle bilinir ve "**Gâh**" adıyla anılır. Gâh (*Avesta*'da, "gâs"), ilahi anlamında kullanılır. Gatalar'dan her biri, birkaç "**Hât**"tan, her hât da "**Bend**"lerden oluşur.

---

[48] *A.g.e.*, I, (Giriş), 15.
[49] Zerrînkûb, Abdulhuseyn, *Defter-i Eyyâm*, Tahran 1358 hş., s. 230, 259.
[50] Zerrinkûb, *Defter-i Eyyâm*, s. 230.
[51] Mallory, J. P., *Hint-Avrupalıların İzinde*, (Çev. Müfit Günay), İstanbul 2002, s. 66.

Gatalar beş "Surûd"tan oluşur:
1. Surûd: Ahunavaiti Gâh, 7 Hât.
2. Surûd: Ushtavaiti Gâh, 4 Hât.
3. Surûd: Spentamainyush Gâh, 4 Hât.
4. Surûd: Vohukhshathra Gâh, 1. Hât.
5. Surûd: Vahishtoishti Gâh, 1 Hat.

1.2.2. Yasna

Yasna, "*tapınma ve yakarış, namaz ve tören*" anlamlarındadır. Sanskritçe'de, "yacna / yajna"; Pehlevî dilinde, "yazşan / yazashan / izashn" olarak geçer. Yasna, "yezd", "yazata" kökünün türevidir. "İzed" ve "İzedân" kelimeleri de ondan türetilmiştir.

Yasna'larda sırasıyla şu konulara yer verilir: Ahura Mazda ve övgüsü, Kutsal ölümsüzler ve tanrılar, Pehlevî dilinde "dron" olarak geçen, Hûm (sarhoşluk veren kutsal bitki), Zerdüşt dinine iman, Gatalar ve Yasna'ların övgüleri, Surûş, dua ve yakarış övgüleri, kutsal ateş ve suyun övgüleri vb. konular.[52]

Özellikle dinsel ayinler ve törenlerde okunan Yasna, "**Hât**" adıyla bilinen "72 bölüm"den oluşur. Yasnaların 17 bölümünü Gatalar'ı oluşturmakta, bu 17 bölümün bizzat Zerdüşt'ün sözleri olduğu aktarılmaktadır.

1.2.3. Yaştlar

Avesta dilinden bir sözcük olan "yaşt", "yesen" ile eş anlamlıdır. İkisi de aynı kökten gelmekte, "*tapınma* ve *yakarış*" anlamlarını ifade etmektedirler. Ancak "yasna", genellikle "*övgü*", "yaşt" ise sadece yaratıcıyı ve kutsal ölümsüzleri övgü anlamlarında kullanılır. Farsça sözlüklerde "yaştan: *ibadet etmek*" anlamı da vardır. *Burhân-ı Katî*'da "*yemeğe bir şeyler okumak*" anlamına kullanıldığı, "*muğların yemek yerken yaptıkları ibadet*" olduğu da belirtilir.[53] Bu bölüm genellikle Mihr, Tîşter, Nahîd ve diğer eski İran tanrılarına dua edilirken okunan ilahilerden oluşur. Mevcut Yaştlar 21 tanedir. Her bölüm içeriğinden kaynaklanan ismi taşır. Örneğin, "Hurmuzd Yaşt", "Hordâd Yaşt", "Abân Yaşt", "Hûrşîd Yaşt", "Ferverdîn Yaşt" gibi.[54]

Günümüze kadar gelmiş olan Yaştlar ölçülü, vezinli şairsel ifadeler ve yüksek hayal gücü ifadeleriyle dolu cümlelerden oluşmaktadır. Yaştların bir kısmı oldukça eski devirlere aittir. Hurmuzd Yaşt, Hordâd Yaşt, Ferverdîn Yaşt gibi adlar taşıyan yaştların sayısı 21'dir.[55] Yaştlarda İran ulusal hikâyelerinin kahramanları ve onların serüvenlerinden de söz edilir. Tîr Yaşt'da; Âreş-i Kemangîr[56], Reşn Yaşt'da; Sîmorğ ile Ferahkert Denizi'nin ortasında

---

[52] Muin, *Ferheng-i Fârsî*, "Yasnâ", VI, 2335; Ebu'l-Kasımi, Muhsin, "Evistâ", *DMBİ*, X, 441.
[53] Muin, *Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî*, I, 201; Ebu'l-Kasımi, Muhsin, "Evistâ", *DMBİ*, X, 442.
[54] Abadani, Abdullâh Mubelliği, *Târîh-i Edyân ve Mezâhib-i Cihân*, Tahran 1377 hş., I, 354; Dusthâh, *Avesta*, I, (Giriş), 35; Tefezzuli, Ahmed, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân Piş Ez İslam*, Tahran 1376 hş., s. 44-59; Kellens, J., "Avesta", *EIr*, III, 38.
[55] Muin, Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsi, I, 202.
[56] Dusthâh, *Avesta*, I, 329-343.

bulunan ve bu kuşun yuvasının üzerinde yer aldığı ağaç[57], Ferverdîn Yaşt'da Keyûmers, Zû, Tahmâsb, Menûçehr'[58], Zamyâd Yaşt'da; ferr-i Keyanî ve onu elde edemeyen Efrasyâb ile Dahhâk[59] gibi hükümdarlara yer verilir. Hûm Yaşt ise Hint-İran ortak rivayetleri ve mitolojik anlatılarına ayrılmıştır.[60]

Örneğin, **Vişâsp/Goştâsp Yaşt,** Zerdüşt'ün dilinden Goştâsp'a yapılan dualara yer vermekte, eski hükümdarlar, kahramanlar ve tanrılardan da söz etmektedir; burada Zerdüşt, Goştâsp'a dininin birtakım inanç özelliklerini ve esaslarını öğretmektedir. Yaştlar'ın bir de "**Hâduht Nesk**" adında kısa bir ek bölümü vardır. Bu bölüm "**3 Fergerd**"den, her fergerd de "**bend**"lerden oluşur.

1.2.4. Vīsparad

Vīsparad/Vīsparat; *Avesta* dilinde iki kelimeden oluşur: "Vīspa+ratavo, *heme-yi serverân*: *bütün önderler*" anlamını ifade eder. Başlı başına bir kitap olmayan *Vīsparad*, özellikle yılın altı Gāhenbār'ında dinsel törenler ve ayinlerde Yasnalarla birlikte okunmuş olan dualar ve zikirlerin Yasnalara eklenmiş bölümleri olarak kabul edilir. *Vīsparad*'ın her bölümü "kerde" adıyla bilinir. Bu kelime, bizzat *Avesta*'da bölüm ve "fasıl" anlamlarında kullanılmıştır. Vîsparad, "**24 kerde**"den, her "**Kerde**" de "**Bend**"lerden meydana gelir.

1.2.5. Horde Avesta

Pehlevî dilinde "Hortek Epestâk" adıyla geçen bu bölüm, yeni Farsça'da *Horde Avesta*: *Küçük Avesta* adıyla bilinmektedir. II. Şapûr (eg. 310-379) döneminde yaşamış başmubed Azerbâd Mihrâspend tarafından derlenmiştir. *Horde Avesta*, namazlarda, kutsal gün, gece ve aylarda dinsel törenler ve sodre giymede, kostî bağlama, düğün, taziye gibi törenler ve bayramlarda okunan bir kutsal metindir. İçerisindeki metinler büyük *Avesta*'dan alınmış, birtakım eklemeler ve eksiltmelerle oluşturulmuştur. *Horde Avesta*'nın bütün duaları *Avesta* dilinde yazılmamış, bir kısmı daha sonraki dönemlerde *Pâzend* dilinde yazılarak eklenmiştir.[61] Bunlar Zerdüşt inanırı halkın duaları, özel törenlerdeki yalvarış ve yakarışlarıdır. *Horde Avesta*'nın önemli bölümleri şunlardır:

Niyâyiş: Güneş, ay, su ve ateş adına belirlenmiş, ayın belli günlerinde okunan dualar.

Gâh: Bir gün ve bir gece boyunca okunan dualar.

---

[57] *A.g.e.*, I, 397-404.

[58] *A.g.e.*, I, 405-430.

[59] *A.g.e.*, *Avesta*, I, 485-503.

[60] Rezmcû, Huseyn, *Kalemrov-i Edebiyyât-i Hamâsî-yi Îrân*, Tahran 1381 hş., s. 58; Dusthâh, *Avesta*, I, 505-506.

[61] Muin, Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî, I, 202-203; Abadani, Târîh-i Edyân, I, 359; Oşideri, Dânişnâme-yi Mezdiyesnâ, s. 255.

Sî Rûze: Ayın otuz gününün adlarını taşıyan otuz tanrı adına okunan ve ölülerin ardından otuz gün süreyle okunan dualar.

Âferîngân: Tanrıya sunulan birtakım adaklar ve kurbanlarla birlikte okunan dualar.[62]

Horde Avesta, "Hûrşîdniyâyiş", "Mihrniyâyiş", "Mâhniyâyiş", "Âteş-i Behrâm niyâyiş" gibi değişik isimlerde "**19 Bölüm**"den meydana gelir. Bu bölümlerden her biri "**bend**"lerden oluşur.

1.2.6. Vendidâd

Eski şekli, *Avesta*'da **"Vidaēva.dīta"** olan Vendîdû "*ayrılık ve devden/şeytandan uzak olma kuralına sahip kişi*", "*devler aleyhine kanun*" anlamlıdır. Vendidâd, "**22 Fergerd**"ten oluşur. Her Fergerd, "**bend**"lerden meydana gelir. 21. Fergerd'e kadar bu bölümlerde daha çok dinsel kurallar, yemin, sözünde durma, temizlik, suları temiz tutma, leş yeme ve pisliklerden sakınma, tövbe gibi konulardan söz edilir. Ahâmenişler sonrası dönemde yazıldığı kabul edilir. 22. Fergerd ise, Ehrimen'in ortaya çıkardığı 99.999 kötülük ile bunlara karşı tanrının özel ulağının getirmiş olduğu 99.999 ilaçtan söz edilir. Dinsel törenlerde okunmayan *Vendîdâd*'ın yazılması ve derlenmesinde muhtemelen temizliğe olağanüstü önem veren Batı İranlı Muğların önemli etkileri olmuştur.[63]

Kaynakça

Abadanî, Abdullâh Mubelliğî, *Târîh-i Edyân ve Mezâhib-i Cihân*, Tahran 1377 hş., I-III.

Afifî, Rahîm, *Esâtîr ve Ferheng-i Îrân Der Nivîştehâ-yi Pehlevî*, Tahran 1374 hş.

Amuzgâr, Jâle, *Târîh-i Esâtîrî-yi Îrân*, Tahran 1381 hş.

Aştiyanî, Abbâs İkbâl, *Târîh-i Muhtasar-i Edebiyyât-i Îrân*, Tahran 1376 hş.

Aştiyanî, Celaluddîn, *Zertuşt, Mezdiyesna ve Hukûmet*, Tahran 1381 hş.

Bahâr, Meliküşşuarâ, *Sebkşinâsî/Târîh-i Tatavvur-i Nesr-i Fârsî*, Tahran 1373 hş.

Bahâr, Mihrdâd, *Costârî Çend Der Ferheng-i Îrân*, Tahran 1376 hş.

Bahâr, Mihrdâd, *Ez Ustûre Tâ Târîh* (yay. Ebu'l-Kâsım-i İsmâilpûr), Tahran 1377 hş.

Bausani, Alessandro, *İrâniyân* (çev. Mesud-i Recebniyâ), Tahran 1359 hş.

Berzger, H.-Sâdıkî, F., "Keyanîyân", *Dânişnâme*, I, *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, Komisyon, Tahran 1375-1378, I-III.

Boyce, Mary, *Târîh-i Kîş-i Zerdüşt*, (çev. Humâyûn San'atîzâde), Tahran 1374 hş.

Dihhudâ, Alî Ekber, *Lügatnâme-yi Dihhudâ*, Tahran 1346 hş. I-L.

Dusthâh, Celîl, *Avesta*, Tahran 1381 hş., I-II.

Ebu'l-Kâsımî, Muhsin, "Evistâ", *Dâ'iretu'l-ma'ârif-i Bozorg-i İslami/DMBİ*, Tahran 1380 hş., X, 441.

Ebu'l-Kâsımî, Muhsin, *Râhnumâ-yi Zebânhâ-yi Bâstânî-yi Îrân* ,Tahran 1375 hş.

Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, İstanbul 2003.

Eliade, Mircea-Couliano, Ioan P., *Dinler Tarihi Sözlüğü* (çev. Ali Erbaş), İstanbul 1997.

Enûşe, Hasan, *Târîh-i Îrân*, Tahran 1368 hş., III/1, 478.

---

[62] İsfehanî, Rızâ, *İrân Ez Zerdüşt Tâ Kıyâmhâ-yi Îrânî*, s. 57; Oşiderî, *Dânişnâme-yi Mezdiyesnâ*, s. 255; Tefezzulî, *Târîh-i Edebiyyât*, s. 42-43; Kellens, J., "Avesta", *EIr*, III, 38.

[63] Muin, *Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî*, I, 200-201; İsfehanî, Rızâ, *İrân Ez Zerdüşt Tâ Kıyâmhâ-yi Îrânî*, s. 56; Abadanî, *Târîh-i Edyân*, I, 354-355; Tefezzulî, *Târîh-i Edebiyyât*, s. 61-62; Kellens, J., "Avesta", *EIr*, III, 38.

Gilanî, Ahmed İdâreçi, *Şâ'irân-i Hem'asr-i Rudekî*, Tahran 1370 hş.
Hacaloğlu, Haluk, *Zerdüşt "Ahura Mazda"*, İstanbul 1995.
Hayum, Robert. E., *Edyân-i Zinde-yi Cihân*, (çev. Abdurrahîm-i Gevâhî), Tahran 1375 hş.
Hinnells, John Russells, *Şinâht-i Esâtîr-i Îrân* (çev. Amuzgâr, Jâle-Tefezzulî, Ahmed), Tahran 1382 hş.
Humâyî, Celaluddîn, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân* (yay. Mâhduht-i Bânû Humâyî) Tahran 1375 hş.
İftiharzâde, Mahmûd Rızâ, *Îrân, Âyîn ve Ferheng*, Tahran 1377 hş.
İsfahanî, Rızâ, *Îrân Ez Zerdüşt Tâ Kyâmuhâ-yi Îrânî*, Tahran 1369 hş.
İsmâîlpûr, Ebu'l-Kâsım, "Pişdâdiyân", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî* (ed. Hasan-i Enûşe), Tahran 1375 hş.
John B. Noss, *Târîh-i Câmi-'i Edyân* (çev. Alî Asğar-i Hikmet), Tahran 1375 hş.
Karatay, Osman, *İran İle Turan*, Ankara 2003.
Kellens, J., "Avesta", *EIr*, *Encyclopedia Iranica/EIr.*, New York 2000.
Kezzazî, Mîr Celaluddîn, *Nâme-yi Bâstân*, Tahran 1381 hş.
Mallory, J. P., *Hint-Avrupalıların İzinde*, (Çev. Müfit Günay), İstanbul 2002.
Mazenderanî, Huseyn Şehidî, *Ferheng-i Şahnâme/Nâm-i Kesân ve Câyhâ*, Tahran 1377 hş.
Mesudî, Ebu'l-Hasan Ali b. Huseyn, *Murûcu'z-zeheb ve ma'âdinu'l-cevher* (çev. Ebu'l-Kâsım-i Pâyende), Tahran 1374 hş., I-II.
Mokri, M. "İran", *EI*^{2} (İng.), *The Encyclopaedia of Islam*/EI², IV.
Muîn, Muhammed, *Ferheng-i Fârsî*, Tahran 1375 hş., I-VI.
Muîn, Muhammed, *Mezdiyesna ve Edeb-i Fârsî*, Tahran 1338 hş., I-II.
Oranskii, Iosif Mikhailovich, *Fıkhu'l-luğa-yi Îrânî* (çev. Kerîm-i Keşâverz), Tahran 1379 hş.
Oşiderî, Cihangîr, *Dânişnâme-yi Mezdiyesna*, Tahran 1371 hş.
Pirniyâ, Hasan-Aştiyanî, Abbâs İkbâl, *Târîh-i Îrân Ez Âğâz Tâ İnkirâz-i Kaçariyye*, Tahran ts.
Purdavûd, İbrahim, *Ferheng-i Îrân-i Bâstân*, Tahran 1380 hş.
Rezmcû, Huseyn, *Kalemrov-i Edebiyyât-i Hamâsî-yi Îrân*, Tahran 1381 hş.
Rezmcû, Huseyn, *Şi'r-i Kohen-i Fârsî Der Terâzû-yi Nakd ve Ahlâk-i İslamî*, Tahran 1369 hş.
Rızazâde-yi Şafak, Sâdık, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, Tahran 1352 hş.
Safâ, Zebihullâh, *Târîh-i Edebiyyât Der Îrân*, Tahran 1371 hş. I-V.
Şâhruhî, Nûşîn, Ustûre-yi Âferîniş", *Îrânşinâsî*, (Bethesda 2000), XII/2, 341.
Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târîh-i Belâmî* (yay. Meliküşşuara Bahâr-Pervin-i Gonabadî), Tahran 1386.
Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk* (w).
Tefezzulî, Ahmed, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân Piş Ez İslam*, Tahran 1376 hş.
Tokmak, A. Naci, "İran", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*/DİA, İstanbul 2000, XXII, 416.
Turabi, Seyyid Muhammed, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân Piş Ez İslam*, Tahran 1373 hş.
Yazıcı, Tahsin-Öztürk, Mürsel, "İran", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*/DİA, İstanbul 2000, XXII, 414.
Zerrînkûb, Abdulhuseyn, *Defter-i Eyyâm*, Tahran 1358 hş.

III
İRAN MİTOLOJİSİNDE SU, SU İLE İLGİLİ KUTSALLAR VE TÖRENLER*

Âb: *Su*

Âb: *su* sözcüğü, *Avesta*'da; "āpī", Sanskritçe'de; "āp", Pehlevice'de; "āp", "āv"[1], Farsça bazı lehçelerde; "âf", "âv" ve "ev" şekilleriyle de görülür.[2] Âb, Mazdeist literatürde "Abân", "Abân Yaşt", "Abângân", "Âbrîzân" gibi kelimelerde de yer alır. Sular meleği "Apāmnapāt" adını taşır.[3] İranlılar, hayatın temel gerekleri olan bu ögelerin özel bir tanrının korumasında bulunduğuna inanırlar. Su da bu ögeler arasındadır. Su, *Avesta*'da övülüp kutsanır. Ahura Mazda suyu yarattığında, bütün sular Elburz Dağı'nın güney eteklerinden çıkan, her biri ayrı özelliklere sahip bin gölün suyundan oluşan Ferahkert Denizi'ne doğru akmaya başlar.[4]

Eski İran'da çok kutsanan ögelerden su, Zerdüşt inançlarında ikinci kutsaldır. *Bundehişn*'e göre su, tanrının yarattığı yedi önemli maddenin "ikincisi"dir. Göklerden sonra var edilen, yaratılışı elli gün süren ve dünyanın her bölgesinde yer altında bulunan suyun sorumlusu kutsal ölümsüz Hordâd'tır. Eski İran inanışlarında, Elburz eteklerinde "Ferahkert" adında, yerkürenin üçte birini kapladığına inanılan büyük bir deniz bulunmakta, yeryüzündeki bütün sular taşıdıkları kirlerden arındıktan sonra ona akmaktadır. Tanrısal nitelikler verdikleri ateş gibi suya da saygı duyan eski İran halkları onu kirletmeyi de günah saymışlardır. İnançlarında suyu koruma konusunda hassas dinsel emirler de her zaman var olagelmiştir. Bütün bunların yanı sıra su, Zerdüşt ayinlerinde de sürekli bulundurulması gereken ögelerden biri olmuştur.[5]

---

* "İran Mitolojsinde Su, Su ile İlgili Kutsallar ve Törenler", *Doğu Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2007, Sayı: 1, s. 7-36.

[1] Afifi, Rahim, *Esâtîr ve Ferheng-i Îrân Der Nivîştehâ-yi Pehlevî*, Tahran 1374 hş., s. 401; Purdavûd, İbrahim, *Ferheng-i Îrân-i Bâstân*, Tahran 1380 hş., s. 65; Kezzazî, Mir Celaluddîn, *Nâme-yi Bâstân*, Tahran 1381-1382 hş., I, 188; Boyce, M., "āb/water", *EIr.*, I, 27. Muîn, *Ferheng*, "âb", I, 2.

[2] Tefezzulî, Ahmed, "âb", *Dâ'iretu'l-ma'ârif-i Bozorg-i İslamî/DMBİ*, Tahran 1367 hş. I, 18-19; Dihhudâ, Alî Ekber, *Luğatnâme-yi Dihhudâ*, Tahran 1346 hş., "âb", II, 8, 14.

[3] Oşideri, Cihangîr, *Dânişnâme-yi Mezdîyesnâ*, Tahran 1371 hş., s. 51.

[4] Afifi, *Esâtîr*, s. 401; Boyce, M., "āb/water", *Encyclopaedia Iranica/EIr.*, New York, I, 27.

[5] Boyce, M., "āb/water", *EIr.*, I, 27; Tefezzulî, Ahmed, "âb", *DMBİ*, I, 18.

"Ey yüce Ahura katından olan ***su****, Överim seni zevr ile ve iyi düşünce ile." Avesta/Yasnâ,* Hât: 68, 3. *"Överim seni ey ateş, Ahura Mazda'nın oğlu ve bütün ateşleri. Överim güzel* ***suları****, Ahura Mazda'nın yarattığı bütün* ***suların*** *ve bitkileri."*

Avesta/Yasnâ, Hât: 1, 12.

Sümerlerin eski inanışlarında görüldüğü gibi, en eski dönemlerden beri İranlılarca da su, evrenin düzeninde yaratıcı rol oynayan ve tanrısal özellik taşıdığına inanılan bir ögedir. Bu yüzden *Avesta*'da defalarca suyun kutsallığı ve önemi üzerinde durulur. Başta Herodot olmak üzere, Yunan tarihçileri de İranlıların suyu kutsadıklarını ifade ederler: "*İranlılar suya işemezler, tükürmezler ve onda ellerini yıkamazlar. Çünkü suyun her türlü pislikten uzak kalması gerekir.*" Yine İranlılar, bazı törenlerde su için kurbanlar kesip fidye verirler. Tarihsel rivayetlerde İranlıların MÖ II. yüzyılda su meleği için bir nehir kıyısı ya da çeşme kenarında çukur kazarak yanında kurban kestiklerinden söz edilir. Suya saygı göstergesi ve bu geleneksel törenler, V. ve VI. yüzyıllara kadar süregelmiştir.[6]

İsfend ayının "hûr" adıyla bilinen "on birinci günü", eski İran'da yılda altı kez düzenlenen "Gâhenbâr" adlı kutlama törenlerinden ikincisinin ilk gününe rastlar. Allah, suyu bu günde yaratmıştır. Yılın sekizinci ayı ve ayın onuncu günü, "Abân" adını taşır.[7] İki su meleğinden birinin adı "Apâmnapât", diğerinin adı da "Anahita"dır. Abân Yaşt'ta onun ululuğundan söz edilir. Dişil olduğundan dolayı adı, bazı metinlerde "bânû: *hanım*" kelimesiyle birlikte de anılır.[8]

Su, sadece eski İran'da efsanevi bir anlam ifade etmez. Klasik medeniyetlerin tamamında suyun önemi birtakım gizemli ve olağanüstü özellikleriyle birlikte her zaman var olagelmiştir. Babil kalıntılarından elde edilen birtakım belgelerde, "*Çok eski devirlerde evrenin yoğun bir su kütlesi halinde bulunduğu, zamanla tanrıların birbiri ardından var olmaya başladıkları, akıl ve bilgeliğin gereği önemli icatlara imza atıp yaratıcılıklar sergiledikleri ve sonunda en güçlü tanrının yeryüzünü yarattığı, ardından onun emriyle yeryüzünde şiddetli bir tufan koptuğu, karaların sulardan ayrıldığı, işlerin yoluna girdiği, yer ve gök suları arasında sınırların belirlendiği*" söylenir.[9]

Yaratılış ve doğuşun sudan oluşu; Mısır, Hint, İran, Asur, Babil ve Yunan uluslarının evren mitolojilerinin temellerini oluşturur. Adı geçen ulusların birçoğunun mitlerinde ilk yaratılışta, ilk var edilenlerin okyanuslar olduğuna inanılır. *Rig Veda*'ya göre, "*Başlangıçta her taraf karanlıklar içerisindedir. Hiçbir şey aydınlık değildir ve görülmez. Her taraf sularla kaplıdır.*" *Bundehişn*'de,

---

[6] Yahakki, Muhammed Cafer, *Ferheng-i Esâtîr ve İşârât-i Dâstânî der Edebiyyât-i Fârsî*, Tahran 1375 hş., s. 25; Afifî, *Esâtîr*, s. 402; Boyce, M., "āb/water", *Elr.*, I, 27.

[7] Biruni, Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed, *el-Âsâru'l-bâkiye 'ani'l-kurûni'l-hâliye* (yay. Eduard Sachau), Leipzig 1923, s. 226; Muîn, *Ferheng*, "gâhenbâr", III, 3191.

[8] Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 25.

[9] Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 25.

"*ilk yaratılan objenin gözyaşı olduğu*", "*her şeyin de sudan yaratıldığı*" ifade edilir. *Rivâyet-i Pehlevî*'ye göre, "*her şey gözyaşından var edilmiştir.*"[10]

Yaratılışta suyun etkisi, Hint efsanelerinde de dikkat çekici bir şekilde yer alır. *Ramayana* kahramanlık hikâyesine göre, eski dünyanın her tarafı suyla kaplıdır. Yeryüzü, suyun üzerinde yaratılmıştır. Kendi varlığını kendisi sürdüren Brahma dışındaki tanrıların tamamı suda meydana gelmişlerdir. Brahma bir şekilde ortaya çıkmış ve yeryüzünü suyun derinliklerinden çıkartarak dünyayı yaratmış, sonra da kutsalları olan çocuklarını dünyaya getirmiştir. Güçlü Hint tanrılarından Vişno'nun da sudan meydana geldiği ve bu gerekçeyle de "*suda hareket eden*" anlamındaki "Narayana" kelimesiyle anıldığı belirtilir.[11]

Eski Hint halklarından birinin suya taptığını aktaran rivayetlerde, "*suda bir melek bulunduğu, suyun bütün bitkiler ve canlıların, hemen her şeyin aslını, hayatın temelini oluşturduğu*" belirtilir. Eski Hint geleneklerinde suyu kutsayan birtakım törenler düzenlenir, ona verilen değer gösterilir. Samî kökenli rivayetlerde, suyun rolü oldukça önemlidir. Tanrı, sular arasında bir felek yaratmış ve bununla suları, feleğin üstündeki ve altındaki sular olmak üzere ikiye ayırmıştır. Daha sonra gökyüzünün altında kalan suların bir tek yerde toplanmasını ve kara parçasının ortaya çıkmasını emretmiş, böylece yeryüzü meydana gelmiş, suların bir araya toplanarak oluşturdukları büyük kütleye de "deniz" adı verilmiştir.[12] İslam sonrası Fars kültüründe de su, en önemli ögeler arasında yer alır. *Kur'ân*'da su, "*her şeyin kaynağı*"dır ve "*bütün canlılar sudan yaratılmıştır.*"

> *"İnkar edenler, göklerle yer bitişik halde iken bizim onları birbirinden koparduğumuzu ve her canlı şeyi **su**dan yarattığımızı görüp düşünmediler mi? Yine de inanmazlar mı?"*
>
> Enbiyâ (21), 30.

> *"Allah, her canlıyı **su**dan yarattı. İşte bunlardan kimi karnı üstünde sürünür, kimi iki ayağı üstünde yürür, kimi dört ayağı üstünde yürür..."*
>
> Nûr (24), 45.

İslami kaynaklarda Allah'ın "Levh-i Mahfûz", "arş" ve "kürsü"yü var ettikten sonra bütün evreni sudan yarattığı ifade edilir. Dünyayı yarattığında heybetli bir bakışıyla sular kaynamış ve suların ortasından bir duman yükselmiş, o dumandan gökler yaratılmıştır. Kıyamet gününde her şey yıkılıp yok edildiğinde de yine gökler dumana dönüşecektir.[13]

---

[10] Zumurrudi, Humeyrâ. *Nakd-i Tatbîkî-yi Edyân ve Esâtîr Der Şâhnâme-yi Firdevsî, Hamse-yi Nizâmî ve Mantıku't-tayr*, Tahran 1382 hş., s. 131.
[11] Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 26.
[12] Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 26.
[13] Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 26.

"Sonra buhar/duman halindeki göğe yöneldi de, ona ve yerküreye şöyle seslendi: "İsteyerek veya istemeyerek gelin!" Onlar şöyle dediler: "İsteyerek geldik!"

Fussilet (41), 11.

"O'nun arşı da **su** *üzerinde idi. Böyle yapması, iş ve davranış yönünden hanginizin daha güzel olduğunu belirlemek için sizi denemeye yöneliktir."*

Hûd (11), 7.

Su, en eski devirlerden günümüze dek bütün milletlerin inanışlarında dikkat çekici önemini hep korumuştur. Moğollar ihtiyaç duyduklarında birkaç taşı suya atarak "Jadamishi" adı verdikleri bir tür büyü yaparlardı. İnanışa göre, bu taşların içine konulduğu suda yıkanmaları durumunda yaz ortası da olsa, soğuk, kar, buhar ve yağmur şiddetle bastırır ve bunlarla düşmanlarını yenilgiye uğratırlardı. Günümüzde de halk inanışlarında benzeri efsaneler görülür. Örneğin, nikah masasına, içi su dolu bir kase konulur. Nikah töreninden sonra o su gelinin başına dökülür. Çatının dört tarafından alınan su, bir yumurta kabuğuna konularak kadınlara içirilirse hamile kalırlar. Su ile tuz, "Fatıma'nın mihri" olarak bilinir ve bu yüzden kirletilmemesi gereken nesneler arasında yer alırlar. Bu inanış, eski İran rivayetlerini de önemli ölçüde yansıtmaktadır.[14]

Mesudî, *Murûcu'z-zeheb*'te, eskilerin rivayetlerine dayanarak yaratılış efsanesini anlatırken "*başlangıçta her şeyin sudan yaratıldığı, gökler, yerler ve arşın hep sudan var edildiği*" inancını aktarıp bu inanışın suyu maddelerin maddesi, temel madde ve üretken unsur olarak kabul eden bazı eski Yunan filozoflarının görüşlerine yakınlığı ve benzerlikleri bulunduğunu söyler. Nizamî-yi Gencevî, *İskendernâme*'sinde, İskender'in yedi hekimle birlikte yaptığı toplantıda, aynı zamanda İskender'in danışmanı da olan hekim Valens'in ilk yaratılış konusundaki görüşlerini aktarır:

Şöyle dedi bana, bilge ve dürüst;
"Yoktu önceden sudan başka bir cevher."

Nizamî-yi Gencevî

Nâsır-i Hüsrev (ö. 481/1088), dizelerinde suyun hayat verici etkisini "*can veren bir melek*" ve "*hayat kaynağı bir nesne*" nitelemesiyle ifade eder. Bir şiirinde de evrenin yaratılışı konusunda şu duygularını dile getirir:

Temeli bu evrenin, felek ve yedi gezegen,
Yaratıldı sırasıyla bu dört cevherden:
Aydınlık sudan, karanlık topraktan, ateşten ve rüzgardan,
Dört cevher ve her biri diğerinin zıddı.

Nâsır-i Hüsrev

[14] Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 26.

Su, toprak, rüzgar ve ateşten oluşan dört temel madde, Müslüman filozoflara göre, "*dört asıl*", "*dört unsur*" diye bilinen "*dört öge*"yi oluşturur. Eskilerin inanışlarına göre de evrenin bütün varlıkları dört unsurdan meydana gelmiştir.[15]

Âb, "deniz, göl, ırmak, çay, çeşme, ihtişam, tazelik, serinlik, yüzsuyu, onur, haysiyet, şeref, tarz, tavır, gidişat, parlaklık, güzellik, aydınlık, makam, meni, gözyaşı, güzel koku ve gül suyu" gibi anlamlarda da mecazi olarak kullanılır.[16]

Âb ile mazmunlar oluşturulur: "âb âsâ: *temiz, arı*", "âb-i âb: *Allah'ın zatı*", "âb-i ahmer: *kırmızı şarap*", "âb-i âsuman: *yağmur*", "âb-i âteşbâr: *yok eden*", "âb-i âteşefrûz: *şarap*", "âb-i âteşhû: *kaynayan su, şarap*", "âb-i âteşhıyâl: *şarap*", âb-i "âteşreng: *kırmızı şarap*", "âb-i âteşzede: *gözyaşı*", "âb-i âteşşerâr: *şarap*", "âb-i âteşgûn: *şarap*", "âb-i âteşnişan: *şarap*", "âb-i âteşnumây: *şarap*", "âb-i âteşfâm: *yakut renkli şarap*", "âb-i âteşîn: *gözyaşı*", "âb-i âzerâsâ: *kırmızı şarap*", "âb-i âzergûn: *kırmızı şarap*...[17]

Su, akıcılık özelliğiyle "*hayat*"a, kesintisizlik özelliğiyle "*sevgilinin saçı*"na benzetilir. Yüzünü yerden kaldırmadığı için "alçak gönüllülük" sembolüdür. Aşığın, aşk ile yanan gönlünü söndürmek için durmadan akar. Ancak o ateşin söndüğü olmaz. Susuzluğu ayna gibi algılanır. Yerinde duramaz. Her zaman kararsız ve heyecanlıdır. Susuzluğu giderici özelliğiyle "vuslat"ı simgeler. Kılıç ve hançerle kullanıldığında "*demire su verilerek çeliğe dönüştürülmesi*" olayından yola çıkılır, bu ilgiyle "âb-i tîğ" ya da "tîğ-i âbdâr" tamlamaları kurar. Tasavvufta, çeşitli kullanımlarının yanı sıra insanın yapısını teşkil ettiğine inanılan dört unsurdan biri olarak da söz edilir.[18]

Çin mitolojisinde su, ebedilik ve Buda arasındaki yakınlık dikkat çeker. Mitraizm'de suyun şekillenmiş görünümü olan Soma, hayat ve ölümsüzlük tanrısı olarak bilinir. *Bundehişn*'de, ölümsüzlük çeşmesi adıyla bir pınardan söz edilir. Söz konusu pınarın suyu yaşlılığı önler, suyundan içen ya da içerisine girip yıkanan yaşlılar on beş yaşında gençler olur ve ölümsüzleşirler. Çin mitolojisinde kutsal Konlon Dağı'nın dibinden çıkan Sarı Irmak ve dört ayrı ırmağın sularından içen sonsuz hayat kazanır. Dinler tarihinde su, hayatı yenileyen ve sürekli canlandıran bir öge olarak kabul edilir. Suda yıkanma hayatı yenileme, yeniden doğuş, insanın günahlarından arınmasını ve ilk yaratılışını, dünyaya gelişi anındaki temizliğine kavuşmasını simgeler. Mitraist inanışta ve Hıristiyanlıkta vaftiz geleneği suyun bu özelliklerinden kaynaklanır. Gerçekte de su, yeniden dirilişi, yenilenmeyi, tanrısal özelliklere, dolayısıyla tanrıya yaklaşmayı sembolize eder. Zerdüşt inanışında da kutsal bir içecek olan "hûm" içmek, hayatı gerçek varlığa ve sonsuzluğa eriştirmektedir.[19] Edebi metinlerde bu inanışın yoğun yansımaları görülür.

---

[15] Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 26.

[16] *Anendrâc*, "âb", I, 2-3; *Lugatnâme*, "âb", II, 8-14; Şükun, Ziya, *Ferheng-i Ziyâ*, İstanbul 1984, "âb", I, 1-2; Afifi, Rahim, *Ferhengnâme-yi Şi'ri*, Tahran 1372 hş., I, 1-2; Enveri, *Sohen*, "âb", I, 1-2.

[17] Afifi, *Ferhengnâme*, I, 2-4.

[18] Pala, İskender, *Divan Şiiri Sözlüğü*, İstanbul 2000, s. 11.

[19] Zumurrudi, *Edyân ve Esâtîr*, s. 133-134.

Seyret bu ulu feleği,
*Dolu; toprak, hava, **su** ve ateşle.*
Nâsır-i Hüsrev

*Arşı **su**yun üzerine o yükledi.*
Dünyalıların hayatını rüzgara o yükledi.
Feridüddîn-i Attâr

Yok parıltısı ayın, senin terlemiş yanağının yanında,
*Güneşin parıltısı varsa da o kadar **canlı** değil.*
Nizamî-yi Gencevî

*Vermezler İskender'e bir damla **su**,*
Ne güçle, ne parayla olmaz bu iş.
Hâfız-i Şirazî

Abân

Abân, İran takvimine göre, yılın 8. ayı, aynı zamanda sonbahar mevsiminin 2. ayının adıdır. Eski İran takviminde her ayın 10. gününün adı olan Abân, Farsça "âb" kelimesinin çoğulu olarak "*sular*" anlamına gelmektedir.[20] Söz konusu ayın bu isimle adlandırılması eski İran'da suyun kutsallığı, suların sorumluluğunda bulunduğuna inanılan tanrı Nahîd'in (sular tanrıçası Anahita) etkinliğinden kaynaklanmaktadır. Bu ay adı da diğerlerinde olduğu gibi, Zerdüşt kültürüyle alakalı olarak muhtemelen Ahâmenişler döneminden (MÖ V. yüzyıl) itibaren kullanılmaya başlanan, Eşkanîler zamanında yaygınlaşan (MÖ I. yüzyıl) takvimlerden alınmadır.[21]

*"Ahura Mazda'nın yarattığı, Asha'nın yolunu izleyenlerin iyi **Abân**'ını överim. Asha'nın yolunu izleyenlerin Aredvisur Anahita'sını överim. Ahura Mazda'nın yarattığı bütün suları överim."*
Avesta/Horde Avesta, Sî Rûze-yi Bozorg, 10 .

Pehlevice "Āpān" şekliyle Abân, "*bütün suların fizikötesi alemdeki adı*", "*Anahita'nın adı veya sıfatı*"dır. Bazı Pehlevice metinlerde adı "Borz Îzed" olarak da geçer. "Apāmnapāt" ya da "napātapām" ile aynı olduğu söylenir.[22] Klasik Fars kültüründe "*su meleğinin adı*" olarak da bilinir. Eski İran'da her yılın 8. ayı ile her ayın 10. gününün bu meleğin sorumluluğuna verilmiş

---

[20] Oşideri, *Dânişnâme*, s. 52; Boyce, M., "Aban", *EIr.*, I, 58; Tefezzuli, Ahmed, "Âbân", *DMBİ*, I, 29; *Luğatnâme*, "Âbân", II, 18; Muin, Muhammed, *Ferheng-i Fârsî*, Tahran 1375 hş., "Âbân", I, 7; V, 3-4; Enveri, Hasan, *Ferheng-i Bozorg-i Sohen*, Tahran 1381 hş., "Âbân", I, 17.
[21] Biruni, *el-Âsâru'l-bâkiye*, s. 224; Mesudi, *et-Tenbîh ve'l-işrâf* (w), s. 134; Oşideri, *Dânişnâme*, s. 52; Boyce, M., "Aban", *EIr.*, I, 58-59; Tefezzuli, Ahmed, "Âbân", *DMBİ*, I, 29; *Luğatnâme*, "Âbân", II, 18; Enveri, *Sohen*, "Âbân", I, 17.
[22] Dusthâh, Celîl, *Avesta*, Tahran 1381 hş./Horde *Avesta*, II, 630, 893.

olduğuna inanılır.[23] Kelimenin sonundaki "–ân" çoğul ekidir. Ancak Abân, modern dilde tekil anlamlıdır.[24]

Abân, aynı zamanda "*demir elementinden sorumlu meleğin adı*"dır. "Abân ayı" ve "Abân günü"nde yapılan her şey onun sorumluluğundadır. Bu ayda Abân günü, diğer aylardaki onuncu günler gibi bayram kabul edilir.[25]

Avesta'nın önemli yaştlarından 5. Yaşt, "Abân Yaşt" adını taşır. "30 kerde" ve "133 bend"ten oluşan Abân Yaşt, iki temel konuya yer verir. Bunlardan "Abânniyâyiş" adıyla bilinen birinci kısım sular tanrıçası Anahita ve övgüsünü, diğer kısım ise Anahita için farklı amaçlar ve değişik zamanlarda kurban sunan krallar ve önde gelen kişileri konu alır.[26] *Bundehişn* sözlüğünde Abân, bir imşâspend, *kutsal ölümsüz*'dür. Aynı şekilde "Abânferre: *suların gücüne egemen*" anlamında Nahîd'in lakabıdır. Abân ya da Nahîd, fantastik dünyanın su ve Nilüfer gibi iki önemli simgesiyle yakından ilişkilidir.[27]

Murûcu'z-zeheb'te, Pişdadîler şehzadelerinden birinin adının "Abân" olduğu ifade edilir. Abân ayının "Abânrûz" olarak bilinen günü eski İran'da törenlerle kutlanır ve bu törenlere "Abângâh" adı verilirdi. Fars şiiri ve nesrinde Abân, hem "*her ayın 10. günü*"nü ifade eden eski anlamında hem de günümüzdeki anlamıyla, yani "*her yılın 8. ayı*" anlamında kullanılır. Bu günde sultanlar, emirler ve büyüklerden yardım istemek uğurlu sayılır.[28] Bu günde İran padişahı Zû, Efrasyâb'ı yenilgiye uğratmış ve topraklarından sürerek çıkartmıştır. Yine bu gün beş ya da yedi yıl süren bunaltıcı kıtlık sonrası bereket kaynağı yağmurlar yağmıştır.[29] Soğuk kış mevsiminin başlangıcı olan Abân ayında şarap içme geleneği de yaygındır. Su ve onun bulut, yağmur, kar, deniz ve çiğ gibi değişik şekillerdeki görünümü, Fars edebiyatında çok geniş boyutlarda şairlerin dikkatlerini çekmiş, Fars şiiri mazmûnlarına farklı ve yeni renkler getirmiştir.

"Ve Efrasyâb'ı yenilgiye uğrattıkları o gün... Acem, o zulüm ve işkenceden kurtuldu. O ay ***Abân*** *ayı ve o gün* ***Abân*** *günüydü."*

Ebû Alî-yi Belamî

Getir üzümün suyunu, ***Abân*** *ayıdır,*
Uzak artık yazın eli, yeryüzünden.

Menuçehrî-yi Damğanî

Abân *ayı ve* ***Abân*** *günüdür;*
Neşelendir canı, üzümün suyuyla.

Mesûd-i Sad-i Selmân

---

[23] Dusthâh, *Avesta*, II, 893; Boyce, M., "âbān", *EIr*., I, 58; Muin, *Ferheng*, "Âbân", I, 7.
[24] Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 27; Tefezzuli, Ahmed, "âb", *DMBİ*, I, 29.
[25] Oşiderî, *Dânişnâme*, s. 52; *Luğatnâme*, "Âbân", II, 18.
[26] *Avesta*/Yaşthâ, Âbân Yaşt, s. 297-322; Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 27; Afifî, *Esâtîr*, s. 402; Tefezzuli, Ahmed, "âb", *DMBİ*, I, 29.
[27] Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 28; Afifî, *Esâtîr*, s. 403.
[28] Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 28; Purdavûd, *Ferheng-i Îrân-i Bâstân*, s. 66; Oşiderî, *Dânişnâme*, s. 52; *Enendrâc*, "Âbân", I, 6; *Luğatnâme*, "Âbân", II, 18.
[29] Tefezzuli, Ahmed, "âb", *DMBİ*, I, 29; *Luğatnâme*, "Âbân", II, 18.

Kesti ya ırmağın suyunu **Abân** *ayı,*
Olmalı şimdi elimizde üzümün suyu.
Mesûd-i Sad-i Selmân

Zenginleşti, mutlu oldu, gençleşti adaletiyle Ferverdîn'in,
Yoksullaşıp mutsuz kalsa, yaşlanmış olsa da ***Abân****'ın sitemiyle.*
Emîr Muizzî

Sımsıcak kanım, su gibi, Mordâd'ta,
Soğuk nefesim, rüzgar gibi, ***Abân****'da.*
Senaî-yi Ğaznevî

Abângân

İran geleneklerinde ay ve gün adının aynı olması durumunda o gün, bayram olarak kutlanır. Bu gelenekten hareketle eski İran'da Abân ayının 10. gününde düzenlenen törenlerin adı olan "Abângân" ya da "Abângâh", Abân ayının bu gününe verilen addır.[30] Yine bu günde Zû, insanları kanallar kazarak ırmaklar akıtmaları için çalıştırmış, kendisi de onlara yol göstermiştir.[31] Abângâh, aynı zamanda sulardan sorumlu meleğin de adıdır.[32]

Bu günde Dahhâk, Feridûn'un eline esir düşmüş, padişahlığı sona ermiş, bundan sonra Feridûn'un hükümdar olduğu haberi bütün ülkelere (heft iklîm: *yedi ülke*'ye) yayılmış, insanlar yeniden evlerine ve ailelerine dönmüşlerdir. Bu yüzden Persler bu günü neşe ve mutluluk günü bayram olarak kutlarlar.[33] Söz konusu gün yağmur yağarsa, erkeklerin günüdür. Gidip suya girerler. Yağmur yağmadığında bu gün kadınlara özgüdür. Suya girer ve bu eylemlerini kutsarlar.[34]

Bu günün büyüklüğü ve Fars mitolojisindeki yeri hakkında aktarılan rivayetlerden biri de şudur: İran'da yedi yıl art arda hiç yağmur yağmayınca her tarafta kıtlık olmuş, kuraklık ve kıtlıktan dolayı çok sayıda insan ölmüş, bir kısım insanlar da doğup büyüdükleri köy, şehir ve ülkelerini terk ederek başka yerlere gitmek zorunda kalmışlar. Sonunda "Abângân" adı verilen bu günde yağmur yağmaya başlamış ve insanlar eski topraklarına geri dönmüşlerdir. Bu yüzden Pers geleneklerinde bu günün özel bir önemi ve anlamı vardır. Onu bayram olarak kutsar ve kutlarlar. Bu günde, Tanrıdan, büyüklerden, sultanlar ve krallardan yardım istemek uğurlu sayılır.[35] Bu törenlerde Persler, özellikle de kadınlar ırmak ya da deniz kıyılarına giderek sulardan

---

[30] Mesudi, Ebu'l-Hasan Ali b. Huseyn, *Murûcu'z-zeheb* (w), s. 248; Dusthâh, *Avesta*, II, 893.
[31] Biruni, *el-Âsâru'l-bâkiye*, s. 224; Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 28; Boyce. M., "ābān māh", *Elr.*, I, 59; Tefezzuli, Ahmed, "Âb", *DMBİ*, I, 29; *Luğatnâme*, "Âbângâh", II, 18.
[32] Oşideri, *Dânişnâme*, s. 52; *Anendrâc*, "âbângâh", I, 6.
[33] Gerdizi, Ebu Said Abdulhay, *Zeynu'l-ahbâr* (yay. Abdulhayy-i Habibi), Tahran 1363 hş., s. 520-521; Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 28; Boyce. M., "ābān māh", *Elr.*, I, 59-60; Tefezzuli, Ahmed, "Âb", *DMBİ*, I, 29.
[34] Oşideri, *Dânişnâme*, s. 52; Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 28; Tefezzuli, Ahmed, "Âb", *DMBİ*, I, 29; *Anendrâc*, "âbângâh", I, 6; *Luğatnâme*, "âbângâh", II, 18.
[35] Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 28.

sorumlu tanrıya dua ve yakarışlarda bulunurlar. Abângân, İranlıların büyük tanrıçalarından; akarsular, göller, ırmaklar, denizler ve çeşme sularından sorumlu Anahita'ya özgü bir gündür.[36] *Avesta*'nın 5. Yaşt'ı "Abân Yaşt" adını taşır.

Abânnâf

"*Kaynak*", "*sudan doğan*" ve "*göbek*" anlamlarındaki Abânnâf, *Avesta*'da "Apāmnapāt", Pehlevice'de "Borz", "Borz Îzed" ve "Abânnâf" şekillerinde geçer. İnanışa göre, ülkelerin sularını dağıtmakla görevli bir tanrıdır. *Avesta*'nın su meleğini konu alan bölümlerinde bu tanrıdan da söz edilir. Ferverdîn Yaşt'ta, Apāmnapāt'ın Zerdüşt öncesi dönemlerde Aryalar arasında bilinen ünlü bir tanrı olduğu ve kutsandığı belirtilir. *Veda* ilahilerinde "*Apāmnapāt'ın gökyüzünün derinliklerinden, bulutların içerisinden doğduğu ve orada beslenip büyütüldüğü*" ifade edilir. Temiz ve berrak bulutlar, saf ve arı sular onu bir anne gibi besleyip büyütmüşlerdir.[37]

Abânniyâyiş

"Niyâyiş-i pencgâne: *beşli yalvarış*" olarak bilinen yakarışlardan biridir. Anahita'nın övgüsünü konu alır. Anahita dünyadaki suların manevî kaynağıdır. Abân Yaşt'ın ilk yedi bendi "Abânniyâyiş" olarak da bilinen "Aredvisur Niyâyiş"tir. Bunlar, su kenarları ve ırmak kıyılarında Abânrûz'da her zaman okunur. Özellikle Abân günü ırmak ya da deniz kenarlarında Abânniyâyiş okunmasının sevap olduğuna inanılır. Persler bu gibi günlerde ırmak ya da deniz kenarlarında tanrıya dua ederler ve yakarışlarda bulunurlar.[38]

Abân Yaşt

Avesta'nın, "Yaştlar" bölümündeki 21 Yaşt'tan biridir. Tanrıça Anahita'nın övgüsünü konu alır, "30 kerde" ve "133 bend"ten oluşmaktadır. Tamamı iki bölümde değerlendirilir. Birinci bölümü Anahita'nın övgüsünü, ikinci bölümü ise onu övenleri konu almaktadır. Bu bölüm, her biri Nahîd'e övgülerde bulunmuş sultanlara yer vermekte olduğundan Yaşt'ın tarihi kısmı olarak nitelenir.[39]

Âb-i Hayât

"Âb-i Hayât: *hayat suyu.*" Karanlıklar ülkesinde bulunduğuna ve içenlere ya da yıkananlara ölümsüzlük özelliği kazandırdığına inanılan efsanevi suya verilen isimdir. İskender bu sudan içmek için uzun ve zorlu yolculuklara çıkmış ancak amacına ulaşamamıştır. Hızır, içeni sonsuz bir hayata kavuşturduğuna inanılan bu suyu bulmuş, sudan içmiş ve ölümsüzlüğe erişmiş-

---

[36] Oşideri, *Dânişnâme*, s. 52.
[37] Afifî, *Esâtîr*, s. 403.
[38] Oşideri, *Dânişnâme*, s. 52.
[39] Dusthâh, *Avesta*, I, 297-322.

tir.[40] Arapça, Farsça, Türkçe çeşitli kaynaklar ve edebi eserlerde "aynu'l-hayat", "nehru'l-hayât", "mâ'u'l-hayât", "âb-i bekâ", "âb-i câvîdânî", "âb-i câvîdânegî", "âb-i cevânî", "âb-i zindegî", "âb-i zindegânî", "Âb-i Hızr", "Âb-i İskender", "çeşme-yi hayât", "çeşme-yi hayvân", "çeşme-yi zindegânî", "çeşme-yi zindegî", "Çeşme-yi Hızr", "çeşme-yi hemîşe cevânî", "dıreht-i zindegî", "nûşdârû", "nûşe-yi enûşegî"; "hayat kaynağı", "hayat çeşmesi", "bengisu", "dirilik suyu" vb. çeşitli isimlerle anılan bu efsanevi su, aslında hemen hemen bütün dünya mitolojilerinde yer alan bir kavramdır. İnsanın dünyaya adım atışından itibaren hemen her toplumda hayatın kısalığı ve şiddetli yaşama arzusu, insanı her daim sonsuz bir hayat arama düşüncesine sürüklemiştir. Bu düşünce çeşitli toplumlarda birtakım mitolojik ürünler ortaya çıkarmış, insanların ebedi bir hayat aramak için verdikleri mücadeleleri anlatan özgün destanlar kaleme alınmış, gerçekte olmasa da hayal dünyasında sonsuz bir hayatı canlandırma yoluna gidilmiştir. Tarih ve rivayetlerin tanıklığıyla İran kültür ve edebiyatında da bu düşünce değişik şekillerde günümüze dek aktarılmıştır.[41]

Bu bulunması zor, son derece değerli maddeyi elde edebilmek için insanoğlu tarihin en eski devirlerinden beri uzun seferlere çıkmıştır. Karanlıklar ülkesine, bilinmeyen coğrafyalara, uçsuz bucaksız bölgelere, kutsallar diyarına, ölüler yurduna, tanrılar şehrine yapılan, çoğu zaman amacına ulaşamayan zorlu ve son derece sıkıntılı seyahatlerde bulunmuş kişiliklerin serüvenleri de gizemli bir dille aktarılmıştır.[42] Ortaçağda bütün Avrupa'da ve Batı dillerinde "Fountain of youth/La fontaine de Jovent/Jouvence: *gençlik suyu*" olarak bilinen hayat suyu düşüncesi, yeni bir dünyanın keşfedilmesi amacıyla daha da önem kazanmıştır. İspanyalı ünlü kaşif **Ponce de Leon** (1460-1521) Florida eyaletini keşfetmesiyle birlikte burada bulunan ve şifa dağıtan çeşmeler hakkındaki tartışmalar çerçevesinde o bölgede gençlik kazandıracak çeşmeyi aramaya başlamıştır.[43]

Hayat suyundan içme düşüncesi, ölümden kurtaracak ilaçlar elde etme amaçlı araştırmalar, en eski dönemlerden beri çeşitli milletlerin tarihleri, kültür ve medeniyetlerinde var olagelmiş ve bu amaçla birtakım tarihi ve efsanevi kahramanlar oluşturulmuştur. Aynı zamanda çeşitli milletler ara-

---

[40] Zemanî, Kerîm, *Şerh-i Câmi-i Mesnevî-yi Ma'nevî*, Tahran 1382 hş., I, 216; Rezmcû, Huseyn, *Kalemrov-i Edebiyyât-i Hamâsî-yi İrân*, Tahran 1381 hş., II, 343; Şemisâ, Sirûs, *Ferheng-i İşârât-i Edebiyyât-i Farsî*, Tahran 1375 hş., I, 28; Pala, *Divan Şiiri Sözlüğü*, 12; Berzger Halıkî, Muhammed Rızâ, *Şâh-i Nebât-i Hâfiz*, Tahran 1382 hş., s. 1089; Poonawala, I. K., "âb/water", *Elr.*, I, 28; *Luğatnâme*, "âb-i hayât", II, 20; Muîn, *Ferheng*, "âb-i hayât", V, 4.

[41] Yahakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 29; Kubadiyanî, R.-Ateşincân, T., "âb-i hayât", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî* (ed. Hasan-i Enûşe), Tahran 1375 hş., I, 1; Ocak, Ahmet Yaşar, "âb-ı hayât", *DİA*, I, 1; Poonawala, I. K., "āb/water", *Elr.*, I, 28; DMBİ, "âb-i hayât", *DMBİ*, I, 36; *Ânendrâc*, "âb-i hayât", "âb-i zindegânî" "âb-i zindegî", I, 13, 22; *Luğatnâme*, "âb-i hayât", "âb-i zindegânî", "âb-i zindegî", II, 20, 26.

[42] Serkarati, Behmen, "Efsâne-yi Âb-i Hayât Der İskendernâme-yi Nizâmî ve Rivâyât-i Diger-i Dâstân-i İskender", *Mecmu'a-yi Makâlât-i Kongre-yi beynu'l-milelî-yi Nohomîn Sede-yi Tevellud-i Hekîm Nizâmî-yi Gencevî*, Tahran 1372 hş., II, 227.

[43] DMBİ, "âb-i hayât", *DMBİ*, I, 36; http://www.factmonster.com (*The Columbia Electronic Encyclopedia*).

sında bu kahramanlar ve kahramanlık hikâyelerinin diğer kültürel değerlerle birlikte dolaşmasıyla kültürel iletişim de sağlanmış, dolayısıyla birbirinden farklı ulusların edebiyatları, kültür ve medeniyetlerinde bu konuda benzerlikler de ortaya çıkmıştır.[44]

Klasik dönemlerde hayat suyunu temel alan ve Batı Asya'da yaygın eski Babil kahramanı Gılgamış'la aynı adı taşıyan "Gılgamış Destanı"[45] ve "İs-

---

[44] *DMBİ*, "âb-i hayât", *DMBİ*, I, 36.

[45] **Gılgamış Destanı:** Homeros'un *İlyada* ve *Odysseia*'yı yazmasından en az 1.300 yıl önce çivi yazısıyla kil tabletler üzerine yazılmış Gılgamış Destanı, en eski büyük edebiyat eseridir ve Gılgamış, edebiyattaki ilk insan kahramandır. Destan, Batı kültürlerinin hepsinde çok ilgi uyandırır. Çünkü zaman ve mekân içinde insan doğası ve insani değerler arasındaki benzerlikleri doğrular. Destan arkadaşlık ve sevginin, gurur ve şerefin, macera ve başarının, bunun yanında ölümden korkunun ve ölümsüzlük isteğinin önemini ortaya koyduğundan, yazıldığı zaman yani bundan neredeyse 4.000 yıl önce yaşayan insanlara olduğu kadar açık bir şekilde bize de seslenmektedir. Gılgamış, kendisi veya başka bir ölümlü için ölümsüzlüğün tek yolunun büyük işler yapıp kalıcı anıtlar inşa ederek üne ulaşmak olduğunu gösterir. Ayrıca öğrendiği bir şey de yaşamın değerli olduğu ve sonuna kadar zevkine varılması gerektiğidir. Gılgamış alışılmadık bir kahramandır çünkü en büyük araştırmasının entelektüel bir amacı vardır: Bilgiyi elde etmek. Cesarete sahip olmasının yanında, kaderine ulaşmak için büyük bir azim, sabır ve dayanma gücüne de sahip olması gerekiyordu. Son olarak fiziksel tehlikelere dayanarak ölümsüz olamayacağını öğrendiğinde duyduğu üzüntü ve umutsuzluğa karşı savaşı sürdürmek zorundadır. Hayatı yaşanmaya değer kılan deneyimleri ve adını ebedileştirmenin yollarını bulmalıdır. Daha sonraki kahramanlar Gılgamış'ın sorunlarını kabul etmekle başlarlar. (Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, s. 261-262)

Ölümsüzlüğün arandığı bir hikâye olan Gılgamış Destanı, Nuh Tufanı'nın anlatıldığı ilk yazılı eserdir. Uruk kenti kralı Gılgamış'ın yaşamını anlatan destan, kimilerine göre kutsal kitapların da kaynağıdır. Çoğu tarihçi, tarihin, çivi yazısını bulan Sümerlilerle başladığını söyler. MÖ. dört bininci yılın ikinci yarısında Aşağı Mezopotomya'da yaşayan; Ur, Uruk, Kiş, Eridu, Lagaş ve Nippu gibi önemli kentler kuran Sümerlerden geriye, o dönemi yansıtan çok eser kalmıştır. Bunlardan belki de en önemlisi, içinde "Nuh Tufanı"nın da anlatıldığı Gılgamış Destanı'dır. Sümer diliyle "Sha Nagba İmuru: *Her şeyi görmüş olan*" Gılgamış, bugün Gaziantep'in Suriye'ye sınır ilçesi Karkamış'ın eski adıyla Uruk kentinin kralıdır. Destanın kahramanı Uruk Kralı Gılgamış, dörttü üçü tanrı, dörtte biri insan olan bir varlıktır. Gılgamış halk tarafından çok sevilir ama kral aynı zamanda sert, güçlü ve mağrurdur. Halk bu öfkeli kralın burnu biraz sürtülsün düşüncesiyle tanrılardan yardım ister. Dualar boşa gitmez ve tanrıça Aruru, yarı vahşi bir yaratık olan Enkidu'yu yeryüzüne gönderir. Enkidu destanın ikinci önemli karakteridir. Fakat Enkidu'nun kırlarda yaptığı kıyımlar Gılgamış'tan çok dilekte bulunan Uruk halkının başına bela olur. Gılgamış, Enkidu'yu yola getirmek için güzel bir fahişe yollar ve ehlileşmesini sağlar. Kadının peşinden kente gelen Enkidu krallar gibi ağırlanır, güzel kokularla yıkanır, kentlilere özgün elbiseler giyer, oturup kalkma dersleri alır. Tanrının isteğinin aksine Gılgamış'la Enkidu çok iyi arkadaş olurlar.

Güçlerini sınamak için yola koyulan ikili, kendilerine hasım olarak, korkunç sesiyle bile insanları öldürebilen Sedir ormanının koruyucusu dev Humbaba/Kumbaba'yı seçer. Ancak devin gürleyişi karşısında Enkidu korkudan donakalır. Gılgamış, etkilenmez ve devi öldürür. Bunu gören tanrıça İştar, Gılgamış'a aşık olur. Fakat Gılgamış tanrıça İştar'ı, fahişe gibi davranıp her önüne gelenle hatta hayvanlarla bile birlikte olduğu için aşağılar ve reddeder. Onuru kırılan tanrıça çok kızmış ve Tanrı Anu'ya başvurarak öcünü alabilecek kutsal bir boğa yaratmasını dilemiş, ancak Gılgamış ve arkadaşı o boğayı da öldürmüştür. Daha pek çok olağanüstü başarılar kazanan iki yiğidin bu serüvenlerinde sonucu alan hep Gılgamış'tır. Arkadaşı hep yardımcı durumundadır. Tanrıçanın intikam almak için Uruk kentine yaptığı saldırılar ise iki kahraman tarafından bertaraf edilir. (Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, s. 46; Rezmcû, *Edebiyyât-i Hamâsî*, s. 28)

Bütün bu serüvenlerden sonra günün birinde Enkidu hastalanarak ölüme yenik düşer. Dostunu yitirdiği için çılgına dönen Gılgamış, kendisinin de bir gün öleceği gerçeği ile karşılaşıp paniğe kapılır. Bunun üzerine Bâbil Tufanı'nda sonsuz bir hayata kavuşma özelliği kazanan dedesi, Utnapishtim'e gidip ondan ölümsüzlüğün sırlarını öğrenmek ister, atası da ona; "*ölüm çaresi olmayan bir alın yazısıdır*" der. Ancak yine de kendisine okyanusların derinliklerinde yetişen bir

kender Efsanesi" gibi şaheser yapıtlar ortaya konulduğu görülmektedir. Bu örneklerde suyun önemi hemen fark edilir. Çünkü sonsuz hayat sağlayan suyun varlığına olan inancın doğuşunda, gerçek hayattaki suyun taşıdığı rol çok büyüktür. Suyun hayat veren, dirilten, yapıcı ve canlılık kazandırıcı özelliği çeşitli inançlarda kendini göstermiş ve ölümsüzlük kazandıran "hayat suyu" efsanesinin doğuşuna uygun zemin hazırlamıştır. Gılgamış Destanında "hayat veren bitki"den söz edilmesiyle birlikte hayat suyu ilk olarak Finikelilerin ortaya koymuş oldukları İskender hikâyesinde dile getirilmiştir. Bu hikâyeye göre İskender, hayat suyunu aramış, ancak onu bulamamıştır. Bazılarına göre İskender'in aşçısı İdris bu sudan içerek ölümsüzlüğe erişmiştir.[46]

Fars tarihsel rivayetlerinde, Şuş bölgesinde bulunan bazı resimlerden elde edilen verilerde, Huzistân ve Mezopotamya'da sular ve hayat suyu tanrısı olarak kabul edilen "Kûzeger" lakaplı "Ea" adında bir tanrının varlığından söz edilir. Söz konusu tanrı, hikmet ve bilgi tanrısı olarak da bilinir. Klasik İran'da bazı yörelerde Adem ile Havva'nın da bu tanrı tarafından yaratılmış olduğu kabul edilir. Fars bölgesinin Batı kısımlarında eski Şuş-Taht-i Cemşîd yolu üzerinde bulunan İlamlılar döneminden kalma bazı belgeler ve resimlerde de hayat suyu konusunda birtakım ipuçları göze çarpmaktadır.[47]

Hayat suyuna, *Kur'ân*'da, Musa ve Hızır kıssası anlatılırken dolaylı temaslarda bulunulur. Ayetlerde olay şöyle özetlenir: Musa Peygamber, bir gün genç arkadaşıyla birlikte, buluşması emredilen biriyle görüşmek üzere yola çıkar. Buluşma yeri "Mecmau'l-bahreyn: *iki denizin birleştiği yer*"dir. Musa, o yeri tanıyabilmek için yanına azık olarak balık almıştır. Balığın canlanıp denize atlaması, buluşma yerini belirleyecek işarettir. Ancak Musa'nın arkadaşı, kayanın yanında balığın canlanarak denize atladığını ona haber vermeyi unutmuştur. Daha sonra yemek için konakladıklarında arkadaşı durumu Musa'ya anlatır. Bunun üzerine Musa, tekrar oraya döner ve aradığı kişinin orada bulunduğunu görür.[48] Kendisine Allah tarafından rahmet

---

bitkinin varlığından ve onu yiyenin ölümsüzlüğe erişerek sonsuzlara kadar genç kalacağını söyler. Utnapiştim, bin bir zorlukla Mutlular Adası'ndaki evine gelen Gılgamış'ı geri çevirmez ve ona tufanı anlatır. Tanrılar bir tufan ile insanları yok etme kararı alırlar. Ancak Utnapiştim, Tanrı Ea'nın uyarısı üzerine ailesini, çeşitli zanaat erbabını, hayvan ve bitki türlerini içine alacak yedi bölümden oluşan bir gemi inşa eder. Yedi gün, yedi gece süren ve yeryüzünün sularla kaplandığı tufan sonunda Utnapiştim'in gemisi Nisir Dağı'nın tepesinde karaya oturur. Utnapiştim, Gılgamış'tan, genç kalmanın sırrının, denizin diplerinde bulunan bir bitkide olduğunu saklamaz. Kral sevinçle denizin diplerine dalar ve otu bulur. Ancak Gılgamış'ın yorgunluktan uykuya dalmasından yararlanan bir yılan, otu yutuverir. Destan, yılanların her bahar deri değiştirmesini bu olaya bağlamıştır. Ebediyen var olma şansını yitiren Gılgamış deliye döner. Çaresiz biçimde geldiği Uruk'ta artık Enkidu'nun ruhuyla kurduğu ilişkiden başka avuntusu kalmamıştır. Gılgamış, Enkidu'ya ölümden sonraki hayata dair yönelttiği sorularla biraz olsun teselli bulurken bilgeliğin dünyanın nimetlerinden yararlanmak anlamına geldiğini kavrar ve destan da sona erer. (Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, s. 46; Rezmcû, *Edebiyyât-ı Hamâsî*, s. 28; DMBİ, "âb-i hayât", *DMBİ*, I, 36).

[46] DMBİ, "âb-i hayât", *DMBİ*, I, 36; Ocak, Ahmet Yaşar, "âb-ı hayât", *DİA*, I, 1-2; Serkarati, "Efsâne-yi Âb-i Hayât", II, 227-228.

[47] Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 30.

[48] *Kur'an-ı Kerim*, Kehf (18), 60-65.

ve gizli ilim verilen bu kul Hızır'dır. Hızır'la buluşacakları kayanın dibinde "hayat suyu" adı verilen bir kaynak vardır. Bu suyun temas edip de diriltmediği hiçbir şey yoktu.[49]

Hayat suyu ile iç içe olarak Büyük İskender adı etrafında oluşan "İskender Efsanesi", pek çok yöresel unsuru da içine alarak zenginleşmiştir. MÖ şekillenmeye başlayan bu Grekçe efsane, MS. 300 yıllarında tamamlanmış, öte yandan Süryanice'ye aktarılmış versiyonunda İskender'e, "Zülkarneyn: *iki boynuzlu*" lakabı da eklenmiştir. Arapça'daki Zülkarneyn'in bunun tercümesi olduğu öne sürülmektedir. Bu efsanenin Grekçe ve Süryanice metinlerdeki içeriği şöyle özetlenebilir: İskender, bilginlerden, insana sonsuz hayat verecek bir çeşme olduğunu öğrenir. Onu aramak için ordusuyla yola çıkar. Yolda çeşitli olaylar sebebiyle askerlerinden ayrılmak zorunda kalır. Yanında sadece aşçısı vardır. Aşçı yemek hazırlamak için bir çeşmeye gider, orada azıkları olan tuzlu balığı yıkamak ister. Fakat balık suya değer değmez canlanır ve içine atlayıp kaybolur. Aşçı bu suyun hayat suyu olduğunu anlayıp bir miktar içer ve geri döner. Başına gelenleri İskender'e anlatır. İskender, aşçının tarif ettiği yeri ararsa da bulamaz ve kızarak onu öldürmek ister. Ancak bir türlü öldüremeyince boynuna bir taş bağlayıp denize attırır. Orada aşçı bir deniz cini olur ve sonsuz hayatına devam eder.[50]

İskender efsanesi, Ortaçağ İslam dünyasında son derece yaygınlaşmıştır. Bu efsanenin İslami kaynaklardaki versiyonu şöyle özetlenebilir: Nuh Peygamber'in torunu Yunan'ın soyundan gelen İskender-i Zülkarneyn, insanüstü güçler kazandıran hayat suyundan bahsedildiğini duyarak onu aramaya karar verir. Rivayete göre, Allah bunu Sâm'ın soyundan birine nasip edecektir. Zülkarneyn halasının oğlu olup "Hızır" diye anılan "Elyesâ" ile askerlerinin beraberinde yolculuğa başlar. Hayat suyu, "karanlıklar ülkesi"ndedir. Yolda bir fırtına yüzünden Zülkarneyn ve Hızır askerlerden ayrı düşer ve bir müddet sonra karanlıklar ülkesine gelirler. Zülkarneyn sağa, Hızır sola günlerce yol aldıktan sonra Hızır ilahi bir ses duyar ve bir ışık görür. Bunların kendisini çektiği yere gittiğinde hayat suyunu bulur. Bundan içer ve yıkanır, sonsuz bir hayata kavuşur, insanüstü güç ve yetenekler kazanır. Zülkarneyn ile karşılaşınca durumu ona anlatır, o da hayat suyunu arar ancak bulamaz ve bir müddet sonra ölür.[51] Bilgelerle yetişmiş İskender hayat suyunu bulamadı çünkü hem maddî ve hem de manevî dünya saltanatını birleştirmek isteyenler onu bulamaz. Bu yüzden ona bu değerli su nasip olmadı. Ancak beraberindeki bilge Hızır onu bulabildi ve sonsuz hayatı kazandı.[52] Hızır'ın içerek ölümsüzlüğe kavuştuğu bu çeşmeden bazı edebi kaynaklarda "Âb-i Hızr", "Çeşme-yi Hızr" diye de bahsedilir, Fars edebiyatında yaygın olarak "Câm-i Cem" ile de karıştırılır.[53]

---

[49] DMBİ, "âb-i hayât", *DMBİ*, I, 37; Ocak, Ahmet Yaşar, "âb-i hayât", *DİA*, I, 1.
[50] Ocak, Ahmet Yaşar, "âb-i hayât", *DİA*, I, 1-2; Serkarati, "Efsâne-yi Âb-i Hayât", II, 230.
[51] Ocak, Ahmet Yaşar, "âb-i hayât", *DİA*, I, 2.
[52] Onay, Ahmet Talat, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*, Ankara 1992, s. 8.
[53] Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 29.

Müslümanlığı kabul ettikten sonra Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında "Hızır", "İlyas", "âb-i hayât" gibi kavramlar ve bunlarla ilgili giderek zenginleşen mitolojik unsurlar çok işlenmiş ve yeni örnekler ortaya konulmuştur. Pek çok Arap ve Fars şairinin, başta Feridüddîn-i Attâr (ö. 618/1221), Fahruddîn-i Irakî (ö. 688/1289) ve Hâfız-i Şirazî (ö. 791/1388) gibi İranlı mutasavvıf kişiliklerin bu konuları işlediği yahut mazmûn olarak kullandığı görülür. Hızır ve İlyas, kıyamet gününe kadar yaşayacaklardır. Çünkü onlar hayat suyuna erişmiş ve ondan içmişlerdir. Hızır, her gün çöllerde/karada, İlyas da denizlerde gezer. Her ikisi de gezdikleri yerlerde yolunu kaybeden ve yardıma ihtiyacı olanlara yardım ederler. Geceleri ise Zülkarneyn Seddi/Yecüc Mecüc Seddi'ne gider, sabah aydınlığına dek orada geceyi ibadetle geçirirler. Kıyamet gününe kadar görevleri böyle devam eder.[54]

Tasavvuf edebiyatında "âb-i hayât" kavramı farklı şekillerde kendini gösterir. Âb-i hayât, müritin iç dünyasında Allah'a duyduğu aşkın kaynağı olan çeşmedir. Ondan tadanlar, asla yok olmaz ve fanilikten kurtulurlar. Bu gerekçeyle Hızır, tasavvuf edebiyatında "mürşid-i kâmil" ve "veli bir kul" olarak nitelenir, sözleri de "deryâ-yi nûr: *nur denizi*" olarak belirtilen hayat suyu gibi etkili kabul edilir. Fars tasavvuf edebiyatında hayat suyu eksenli çok sayıda mazmûn oluşturulmuştur. Bunlar arasında: "âb-i zindegî", "âb-i zindegânî", "Âb-i Hızr", "Çeşme-yi Hızr", "çeşme-yi hayvân", "çeşme-yi hayât", "çeşme-yi zindegî", "çeşme-yi zindegânî", "Câm-i İskender" vb. tamlamalar oldukça yoğun ve yaygın olarak kullanılır.[55] Âb-i hayât tasavvufta "*aşk*" ve "*sevgi*" anlamlarını ifade eder, sevgilinin ağzını simgeler.[56] "*Aşk ve sevgi çeşmesi*" olarak nitelenen hayat suyundan içen asla yok olmaz ve sonsuz hayata erişir.[57]

Bazıları, hayat suyunu peygamberler ve velilere özgü "ilm-i ledunnî" ve "gerçek bilgi" olarak kabul etmekte, bazen de onu "karanlıklar denizi içerisinde gizli, gizemli bir aydınlık denizi" olarak nitelendirmektedirler. Bu aydınlığa erişebilmek için karanlıklar dünyasını terk etmek ve karanlık denizlerden geçmek gerekmektedir.[58]

Sakî, ver ***hayat suyunu,***
Sun sonsuz hayata.
Şarap ver, çünkü mümkün olmuyor;
Hayat suyu *olmadan yaşamak*
Fahruddîn-i Irakî

Tasavvufta âb-i hayât, Allah'ın "hayy: *diri*" ismini simgeler. Bu ismi özelliği haline getiren kimse, hayat suyu içmiş olur. Artık o, Allah'ın "hayy" sıfatıyla diri olduğu gibi, diğer canlılar da onun sayesinde hayat kazanırlar.

---

[54] Kubadiyanî, R.-Ateşincân, T., "âb-i hayât", *Dânişnâme*, I, 1.
[55] Yahakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 30; Kubadiyanî, R.-Ateşincân, T., "âb-i hayât", *Dânişnâme*, I, 2.
[56] *Âmendrâc*, "âb-i hayât", I, 13.
[57] Seccâdî, Seyyid Cafer, *Ferheng-i 'İrfânî*, Tahran 1350 hş., s. 1.
[58] Yahakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 29.

Ondan tadan asla yokluğu görmeyecektir. Belki de bu yüzden Hızır, "insân-i kâmil" ve "Allah'ın velisi", Hızır'ın sözleri de "hayat suyu" gibi nitelenir. Buradan hareketle bazen de hayat suyuna "nur denizi" gibi isimler verilir.[59]

Hayat suyu, çeşitli Müslüman milletlerinin halk edebiyatı ürünlerine bir motif olarak girmiş ve yüzyıllardan beri kullanılagelmiştir. Türk edebiyatı da bu genel eğilime kayıtsız kalmamış, Orta Asya, Çağatay ve Azerî edebiyatları kadar Anadolu Türk edebiyatı da bu konularda zengin bir varlık ortaya koymuştur. Âb-i hayât kavramının Hızır ve Hızır-İlyas'a bağlı olarak ilk işlenmeye başladığı edebi ürünler, dinsel-tasavvufi edebiyat sahasında görülür. Bu kavramların gerek gerçek ve tasavvufi anlamları, gerek birtakım semboller olarak kullanıldığı edebi eserlerin başında, sufî şairlerin divanları gelir.[60]

Türk halk ve divan edebiyatında "bengisu" olarak da bilinen hayat suyu ile ilgili zengin motifler oluşmuştur. İçenin ölümden kurtulması, öldürülse bile tekrar dirilmesi, ihtiyarsa gençleşmesi, hastaysa iyileşmesi gibi genel algılamaların dışında hayat suyu, "vahdet: *birlik*" sırrına ermektir. Bu itibarla iman veya İslam, hayat suyuna ve Kevser'e benzetilir. "Mümin", bu suyu içendir. *Kur'ân* da hayat suyudur. Çünkü onun gelmesiyle nice ölü gibi canlar dirilmiştir. Kâbe, birliği, İslam ve imanı simgelediğinden âb-i hayât olarak kabul edilir. "Hz. Muhammed" bir hayat çeşmesidir. Gönüller onun sözleriyle sonsuz hayat bulurlar. Övülen kişinin, padişahın, sevgilinin, olgun insanın, bilgin ve ariflerin sözleri, nasihatleri de hayat suyu gibidir. Bazen şairler de ilhamla yazdıklarına işaret etmek için sözlerini âb-i hayât olarak sunarlar.[61]

Aşksız insan, ölü gibidir. Bu itibarla aşk, hayat suyudur. Sevgili, ona vuslat, hatta ayak bastığı yer, eşiği, ayağının tozu, aşığın hayat kaynağıdır. Ağız veya dudaklar mecazi anlamda hayat suyu, ağzın hareketi can, hayat göstergesi, sevgilinin dudakları hayat suyudur. Aşığına hayat verir, can bağışlar, onun için sevgilinin busesi bir can pınarıdır. Aşık, sevgilinin busesi ile ölümü temenni eder. Çünkü o yine dudaklar sebebiyle yeniden hayata kavuşacaktır. Dudaklar ölüme, özellikle aşk derdine ve hastalığa da ilaçtır. Sevgilinin kara saçları "karanlıklar ülkesi"ne benzetilir, gözleri de kara saçların yarattığı karanlıklar ülkesini aydınlatan hayat ışıltılı bir pınardır.[62]

Şarap da hayat suyuna benzetilir. Gönül, kalp, ruh, insana maddî ve manevî hayat sağladığı için âb-i hayât'tır, vücut bunların kafesi, örtüsü ve koruyucusu olduğu için karanlıklar ülkesidir. Tenine ve nefsine mahkûm olan kişi, İskender gibi ten karanlığında yolunu kaybeder, hayat pınarına ulaşamaz. Gökyüzü, geceleyin kara rengiyle karanlıklar ülkesidir. Ay, özellikle dolunay şekli, parlaklığı ve rengi bakımından ak-kara tezadı içinde pınara, hayat suyuna benzetilir. Güneş, bütün canlılar için su gibi hayat kaynağıdır.

---

[59] *A.g.e.*, s. 30.
[60] Ocak, Ahmet Yaşar, "âb-i hayât", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi/DİA, I, 2.
[61] Ocak, Ahmet Yaşar, "âb-i hayât", *DİA*, I, 3.
[62] *A.g.e.*, I, 3.

Bahar, bahar rüzgarları ve yağmurlar tohumların, bitkilerin yeşermesi ve dirilmesine sebep oluşlarıyla ölüyü dirilten hayat suyu gibidirler.[63]

Bütün arzu ve çabasına rağmen hayat suyunu bulamayan İskender, "*muradına erişemeyen kişi*"yi temsil eder. Bu sebeple hayat suyuna, "Âb-i İskender/Âb-i İskenderî: *İskender suyu*" da denilir. Akıl ve gönlün erişebileceği nokta sınırlıdır. En güzeli, akıl ve gönlün birlikte olmasıdır. Bu itibarla İskender "akıl", Hızır ise "gönül"dür. "Gönül Hızır'ı", ten karanlığında hayat suyunu bulup "*nefsini bilen, rabbini bilir*" gizemine ermiş; "akıl İskender'i" yabanda kalmıştır. Bazen kılıç ile âb-i hayât arasında ilgi kurulur. İskender, cihan fatihidir; Doğuyu ve Batıyı fethetmiş, gücü ve şöhreti bütün dünyaya yayılmıştır. Bu bakımdan şair, şiirinin üstünlüğünü belirtmek için kendisini İskender'e, kalemini Hızır'a, sözünü ya da mürekkebini de âb-i hayâta benzetir.[64]

Ab-i hayât, Doğu ve İslam edebiyatlarında tasavvufla da ilişkili olarak birçok mazmûna konu olmuştur. "*Manevî feyiz ve neşe*", "*aşk ve irfan*", "*ilahi bilgi*", "*tanrıya kavuşma*", "*sevgiliyle buluşma*", "*sevgilinin ağzındaki, dudaklarındaki zevk ve neşe*", "*gerçek erenin sohbeti*", "*söz ve şiir*", "*manevî, maddî şarap*", "*arı ve duru su*" gibi mazmûnlar, bunlar arasında çok kullanılanlardandır.[65] Hayat suyu Fars edebiyatında farklı adlarla geçer:

âb-i bekâ:

__Hayat suyu__yla dost olan Hızır!
Hatırlasan ne olur susamış dudaklarımızı!
Ehlî-yi Şirazî

Haberi vardır ***hayat suyunun*** *acılığından,*
Hızır gibi elbet sonsuzluğa erenin.
Sâib-i Tebrizî

âb-i hayât:

Hayat suyunu*, şimdi dök susamış boğaza,*
Öldüğümde ve beni gözyaşıyla yıkadığında değil.
Sadî-yi Şirazî
Kurtardılar üzüntüden beni, dün gece seher vakti,
Karanlığında o gecenin, verdiler bana ***hayat suyunu****.*
Hâfız-i Şirazî

Dikkatle al kadehi elinden Hızır'ın,
Hayat suyunu *bakarsın verir şarap yerine.*
Sâib-i Tebrizî

---

[63] *A.g.e.*, I, 3.
[64] *A.g.e.*, I, 3-4.
[65] Gölpınarlı, Abdülbâki, *Mesnevi ve Şerhi*, Ankara 2000, I, 191.

âb-i hayvân:

Şöyle dedi aydınlık gönüllü ve akıllı:
"Ölür mü hiç ***hayat suyu*** *içen?"*
Firdevsî

Geçir ele ***hayat suyu****ndan bir nişan,*
İç ondan, mutlu yaşa sonsuza dek.
Esedî-yi Tusî

Dünyayı seven dindar olamaz, doğru değil çünkü;
Hem İskender olmak, hem hayat suyu sahibi.
Senaî-yi Ğaznevî

Karanlıklar içinde olduğundan ***hayat suyu****,*
Verilir vahdet hazinesi, kuyunun derinliklerinde.
Feridüddîn-i Attâr

Zülüflerinin karanlığında yol bulunca,
Dirildi ve buldu yeniden ***hayat suyunu****.*
Feridüddîn-i Attâr

Karardı ***hayat suyu****, nerede kutlu izli Hızır?*
Damladı kan, gül dalından, ne oldu bahar yeli.
Hâfız-i Şirazî

Arkadaş olmak isterse gönlün Hızır'la,
Uzak ol gözünden İskender'in, ***hayat suyu*** *gibi.*
Hâfız-i Şirazî

âb-i Hızr:

Hızır suyu*nu velilerin nutuk ırmağından,*
İçiyoruz ey susanış gafil gelsene.
Mevlanâ Celaluddîn
Gonca ağzın, ***Hızır suyu****na sonsuzluk vermiş,*
Şeker dudağın, Mısır şekerinin değerini düşürmüş.
Hâfız-i Şirazî

âb-i zindegânî/âb-i zindegî:

İskender gitti, ancak nasibi;
Hızır ve İlyas aldı ***hayat suyu****ndan.*
Senaî-yi Ğaznevî

Hayat suyu *da yağdırsa bulut,*
Asla yiyemezsin meyve, söğüt dalından.
Sadî-yi Şirazî

Ağzına gelse de canın susuzluk ateşinden,
Çekme ***hayat suyu*** *için Hızır'ın minnetini.*
İbn Yemîn

çeşme-yi hayât/çeşme-yi hayvân:

Cömertliği neye benzer? Mucizesine İsa'nın.
Buluşması neye benzer? ***Hayat pınarına.***
Ferruhî-yi Sistanî

Onun güzel sözlerinin içinde ***hayat pınarı,***
İç ***hayat suyunu*** *yaşa ölümsüz hayatı.*
Nâsır-i Hüsrev

Can yağdırırdı baştan aşağı her an,
Hayat pınarı *imiş sanki içtiği kaynak.*
Senaî-yi Ğaznevî

Hayat suyu *isteyen senin yakut dudağından,*
Kalır sonsuza dek ayrılık karanlığında.
Hakanî-yi Şirvanî

Nasıl bulurum ***hayat pınarını*** *bu vadide?!*
Kaldım İskender gibi karanlık derinliklerinde!
Feridüddîn-i Attâr
Ey zülfünün siyahı, kurtuluş günü olan sen!
Ey sevdasının ateşi, ***hayat suyu*** *olan sen!*
Mevlanâ Celaluddîn

Bir tanısan ***hayat çeşmesini*** *sen;*
Nasıl seçersin aşk ateşinden başka şey.
Mevlanâ Celaluddîn

Hayat çeşmesini *sen nasıl bulacaksın?*
Denizin dalgasını sen nasıl yaracaksın?
Mevlanâ Celaluddîn

Cana can katan dudağının yanında,
Ne değeri var ki ***hayat pınarının?!***
Fahruddîn-i Irakî

Yol bulsaydı eğer Hızır, çenendeki bu çukura,
Görmesi gerekmezdi asla ***hayat pınarını.***
Sadî-yi Şirazî

Görür görmez Hızır o cana can katan, gönül çelen dudağı,
*"****Hayat pınarının*** *suyu işte senin bu ağzın" der.*
Sadî-yi Şirazî

Katıksız aydınlıktır, bilirsen eğer karanlık;
Baksana ***hayat pınarı*** *karanlıklar içinde.*
Mahmûd-i Şebisterî

Yok bilgiden başka ***hayat pınarı,***
Yok bilgiden başka kurtuluş kapısı.
Evhedî-yi Merağeî

Hızır gibi istiyorsan sen de sonsuz hayatı,
Sırt çevir karanlıklara da iç ***hayat suyunu.***
Hacû-yi Kirmanî

Coştu canımız aşkıyla yakut dudağının sakî,
Hayat suyu *pınarından getir şarabı, Hızır'ımızsın sen.*
İmâduddîn-i Nesimî

Bul cana can katan bir güzel, yaşa sonsuz hayatı,
Yaşamak istiyorsan eğer düşün ***hayat suyunu*** *Hızır gibi.*
Vahşî-yi Bafkî

Verilmiş her çeşmeye bir kılavuzluk.
Ateş ***hayat çeşmesinin*** *Hızır'ı da kelebek.*
Sâib-i Tebrizî
Hayat suyu *içmeyen harabât ırmağından,*
Görür elbet hazâm, olsa da cennet bağının gülü.
Muhammed Huseyn-i Şehriyâr

Âb-i Zereh

"Zereh" kelimesi *Avesta*'da "zaryāh", eski Farsça'da "drayah", Pehlevî dilinde "zrēh" şeklinde geçmekte ve "*deniz*" anlamında kullanılmaktadır. Yeni Farsça'daki "deryâ: *deniz*" kelimesi başındaki harf farkıyla aynı kökten gelir ve aynı anlamı ifade eder. "Gûd-i zereh" ve "Deryâ-yi zereh" adlarıyla da bilinir. Deryâ-yi Zereh'in bir diğer adı da Hamûn'dur. Sistân bölgesinde bulunan Hamûn Gölü, Mazdeist inanış ve Zerdüşt geleneklerinde kutsal ve yüce makamlara sahiptir. Etrafı geniş otlaklar ve kamışlıklarla kaplı Hamûn

Gölü'ne İran topraklarında dökülen en önemli akarsu Hîrmend Irmağı'dır. Pehlevice'de bu gölün bir başka ismi de "Kyānsih"dir.[66]

Geçerim ondan sonra ***Zereh suyu****ndan,*
Olursa eğer Yezdan, yardımcım benim.
Firdevsî

Geldi Çin'den ta ***Zereh suyu****na,*
Bükülmüş beli sıkıntıdan, hapisten, bağdan.
Firdevsî

Âb-i Zevr

Avesta'da "zevsre", Pehlevice ve Farsça'da "zevher" ya da "zevr" şekillerinde geçen, süt ve diğer içkiler ya da hum vb. kutsal sıvılar gibi ayinlerde bulundurulan içeceklerden olan zevr, "âb-i zevr: *zevr suyu*" diye bilinir. Genellikle "meyezd" adıyla anılan kuru yiyeceklerle birlikte bulundurulur. [67]

"Hazırlanan humlar, biriktirilen ***zevr****ler, Aşa'nın, Ahura Mazda'nın, Zerdüşt'ün ilaçlarından nasiplerini almış, sıkıntıları gideren yararlı şeylerdir."*
Avesta/ Vîsparad, Kerde: 9.

Âfrîcegân

Kaynaklarda "Âfrîcegân-i İsfahan/Âbrîzegân-i İsfahan" olarak geçen Âfrîcegân, 30 Behmen günü eski İran'da düzenlenen, "âbrîzân", "âbrîzegân" ve "âbpâşân" adlarıyla da bilinen bir törenin adıdır. Bazı şehirlerde yaygın olarak kutlanan bu bayram, İsfahan'da XI./XVII. yüzyıla kadar kutlanagelmiştir. Örneğin, Büyük Şâh Abbâs tahta çıkışının 23. yıldönümünü Çehârbağ'da bu günde kutlamıştır.[68]

El-Âsârü'l-bâkiye'de özetle anlatılır: "Enuşirvân'ın atası Firûz zamanında birkaç yıl İran'da yağmur yağmadığından kıtlık ve kuraklık yüz gösterdi. Firûz, diğer ülkelerden haraç aldı ve ateşkedelere bağışlanan nakit hediyeleri bile halka sonradan ödemeleri şartıyla dağıttırdı. Halktan vergi almadı. Hazinelerinin kapılarını halka açtı. Durum daha da kötüleşince Fars Ateşkedesi'nde yağmur yağıncaya kadar ibadete kapanarak tanrıdan dilekte bulundu. Yağmur yağdı ve halk sıkıntılarından kurtuldu. Firûz, Fars çölünde, "*Firûz'un arzusu*" adıyla bilinen yerde (arzusu burada gerçekleştiği için bu isimle bilinir) çok geniş katılımlı bir tören düzenledi ve o günden sonra o yerde bu tören geleneksel olarak düzenlene geldi. Çünkü bu günde Tanrı onların isteklerini kabul etmiş, yine bu günde kıtlık ve kuraklıktan kurtul-

---

[66] Mazenderani, Huseyn Şehîdî, *Ferheng-i Şâhnâme/Nâm-i Kesân ve Câyhâ*, Tahran 1377 hş., s. 2.
[67] Dusthâh, *Avesta*, II, 999.
[68] Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 49; Boyce. M., "ābrīzagān", *Elr.*, I, 247.

muşlardı. İsfahan'da Behmen ayının "Enîrânrûz" adıyla da bilinen otuzuncu gününe "âbrîzegân/âfrîçegân: *su dökme*" adı da verilir.[69]

Gerdizî de yukarıda Birunî'den aktarılan bilgileri verir; ek olarak da halkın bu günde suları birbirine kattıklarını söyler. Hem Birunî, hem de Gerdizî, bu günü eserlerinde "Âferîcegân-i İsfahan/Âbrîzegân-i İsfahan" adlandırıp Behmen ayının otuzuncu günü olduğunu belirtirler.[70] Firdevsî söz konusu günün Ferverdîn ayının bir günü olduğunu söyler. [71]

Böylece yedi yıl dünyadan,
Görmediler bir yeşerti küçükler ve büyükler,
Sekizinci yıl geldi Ferverdîn ayı,
Çıktı bir bulut alkışlarla.
Firdevsî

Bazı kaynaklarca bu günün her ne kadar Firûz tarafından kutlanmaya başlandığı ileri sürülse de Firûz'dan çok önceleri de İran'da kutlanmakta olduğu ve geçmişi, milattan birkaç bin yıl öncesine, Menûçehr dönemine kadar uzanan "âb-i tîrgân" ile aynı olduğu belirtilir.[72]

Apāmnapāt

Apāmnapāt, İran ve Hint mitolojilerinde benzer özellikleriyle bilindiğinden söz konusu benzerliklerinden hareketle bu iki ulusun birlikte yaşadıkları dönemlerdeki eski tanrılarından biri olduğu kanısı yaygındır. *Avesta*'da "*suların çocuğu*" anlamındaki Apāmnapāt'ın *Rig Veda*'da özel bir ilahisi de bulunur. Suları dağıtmakla görevlidir. *Avesta*'da kendisine özgü bir ilahi ya da bölüm yer almazken değişik bölümlerinde adı geçer. Hem İran ve hem de Hint kültürlerinde Apāmnapāt'ın su ile yakın ilgisi dikkat çekmekte; o, sulardan doğmuş olarak nitelenmekte, sular içerisinde parıldayarak etrafını aydınlatmaktadır.[73] Su tanrısının adı olan "*suların torunu*", "*göbek*" ya da "*Doğurulmuş*" anlamlarında kullanılan Apāmnapāt, Pehlevî dilinde "Borz Îzed" ve "Abân" adlarıyla da anılırken, *Avesta*'da "Napātapām" şeklinde de bilinir ve "red-i bozorgvâr", "şehriyâr-i şîd", "tîz esb" ve "server" sıfatlarıyla nitelenir. *Vedalar*'da da Apāmnapāt sular tanrısıdır.[74] *Avesta*'daki bilgilere göre, geçmişi Aryalara dayanır ve suları dağıtmakla görevlidir. Pehlevice

---

[69] Birunî, *el-Âsârü'l-bâkiye*, s. 228; Yahakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 49; Oşiderî, *Dânişnâme*, s. 54; *Lügatnâme*, "âbrîzegân", II, 20.
[70] Gerdizî, *Zeynü'l-ahbâr*, s. 526.
[71] Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 49.
[72] Birunî, *el-Âsârü'l-bâkiye*, s. 220; Yahakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 50; Boyce. M., "ābrīzagān", *EIr.*, I, 247.
[73] Amuzgâr, Jâle, *Târîh-i Esâtîrî-yi Îrân*, Tahran 1381 hş., s. 22; Mohessil, Muhammed Takî-yi Râşid, "Surûdî Der Sıtâyiş-i Apāmnapāt", *Nâme-yi Pârsî*, VII/1, (Tahran 1381 hş.), s. 9-11.
[74] Dusthâh, *Avesta*, II, 903; Oşiderî, *Dânişnâme*, s. 160; Amuzgâr, *Târîh-i Esâtîrî-yi Îrân*, s. 22.

kaynaklarda "Bereznet" sıfatıyla anılır, değişik metinlerde "Borz İzed" ya da "Borc İzed" şekillerinde de geçer.[75]

Ferahkert

"Deryâ-yi Ferahkert: *Ferahkert Denizi*", "Okyânûs-i Ferahkert: *Ferahkert Okyanusu*" adlarıyla da bilinen Ferahkert, *Avesta*'da "Vourukasha" şeklinde "*bir okyanusun sahili*", "*büyük sahil*" ve "*geniş kıyı*" anlamlarında geçmektedir. Kesin olarak nerede bulunduğu bilinmez. Bazı İranlı araştırmacılar ile Doğubilimciler, Ferahkert'in, Hazar Denizi, bazıları da Hint Okyanusu ya da Aral Gölü olduğu görüşündedirler. Bir kısım araştırmacılar ise onun Güney İran'da bir okyanus olduğu kanısını taşırlar.[76]

Ferahkert'in ortaya çıkışı Sekizinci Yaşt'ta şöyle geçer: Yağmurlar tanrısı Teşter ile kuraklık tanrısı Epûş arasında anlaşmazlıktan dolayı savaş başlar. Teşter, savaş boyunca üç kez Epûş'u yenilgiye uğratır. Bu zaferlerin her birinden sonra on gün hiç kesilmeden gece-gündüz şiddetli yağmur yağar, bu yağmurların şiddetiyle oluşan azgın sel, Ehrimen ve yandaşlarını ortadan kaldırır. Sellerin kesilmesinden sonra yine çok şiddetli rüzgarlar eser ve sel sularını sürükleyip bir büyük vadide toplar. Oradan "Vourukasha: *Ferahkert Denizi*" ortaya çıkar. Söz konusu deniz, Elburz Dağları'nın güney tarafında uzanmakta, çok geniş bir alanı kaplamakta, bu denize irili ufaklı yaklaşık bin gölün suyu akmaktadır. Bütün sular, Aredvisur Anahita adıyla bilinen Batı tarafındaki berrak ve bol sulu çeşmeden çıkmakta, yüksek ve sarp kayalıklarla dolu Hugar Dağı'na doğru akmaktadır. Bu efsanevi deniz bütün suların çeşmelerin ve akarsuların kaynağıdır. Klasik İran'a, İran halklarına ait önemli hikâyeler, destanlar ve efsaneler, birtakım dinsel rivayetlerdeki olayların çoğu bu denizin kıyılarında yaşanmıştır. On dokuzuncu Yaşt'a göre, Efrasyâb ile ilgili olayların önemli bir kısmı bu denizin kıyılarında geçmiştir. Bunun yanı sıra Gerşâsp, Sîmorğ ve diğer birtakım ünlülerin ilginç serüvenlerinin yaşandığı yerler de yine söz konusu denizin kıyılarıdır.[77]

Hamûn

"Keyânise" şekliyle de bilinen Sistan'ın kuzeydoğu bölgesinde bulunan, bir bölümü de Afganistan topraklarında yer alan Hamûn'un etrafı kamışlıklarla kaplıdır. Suyu Ferahrûd, Hîrmend, Şurrûd gibi ırmakların sularından oluşur.[78] Gölün suyu azaldığında bu kamışlıklar sararmaya yüz tutar. İlkbaharda yumuşak kamışlar hayvan yemi olarak kullanılırken, biraz daha büyüdüklerinde hasır ve başka birtakım araçlar dokumada malzeme olurlar. Son zamanlarda suyu eskisi kadar fazla değildir.

Hamûn, aynı zamanda Sistan bölgesinde bir nahiye adıdır. *Bundehişn*'de "Kyansih" adıyla bilinir. Bu suyun kıyılarında Zerdüşt'ün vadettiği şeylerin

---

[75] Afifi, *Esâtîr*, s. 427.
[76] Dusthâh, *Avesta*, II, 1020; Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 320.
[77] Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 320.
[78] Muin, *Ferheng*, "Deryâçe-yi Hâmûn", V, 526.

ortaya çıktığı yerdir. Şöyle ki Zerdüşt inancına göre, Huşiderân, bakire kızlardan dünyaya gelmektedir. Bu bakireler, Hamûn suyunda yıkanmışlar ve Zerdüşt'ün nutfesiyle hamile kalmışlardır.[79] Doğu İran'daki Hamûn, İran'ın Batısındaki Urûmiyye gibi kutsanır, olağanüstü özellikleriyle bilinir. *Bundehişn*'deki kayıtlara göre önceleri suyu tatlı ve içimli olan Hamûn, zamanla kokuşmuş ve suyu içilmez bir hal almıştır. İnanışa göre, yine Zerdüşt'ün vadettikleri arasında yer alan Soşyânt'ın ortaya çıktığı çağda yeniden eski tadına ve lezzetine kavuşacak tekrar gerçek varlığını elde edecektir. Ancak bu rivayetler bugün Hamûn gerçeğiyle bağdaşmamaktadır. Çünkü Hamûn suyu, Urûmiyye gölündeki suyun tersine, tatlı ve içimlidir. Bu suda çok çeşitli kuşlar ve ördekler yaşamlarını sürdürmektedirler.[80]

Şahnâme ve İslam sonrası dönemlerde kaleme alınmış bazı klasik coğrafya kaynaklarında, Hamûn'un adı "Zereh" olarak geçmektedir. Bu kelime aslında "*deniz*" anlamındadır. Hamûn daha önceki dönemlerde de "Zereh-i Kyansih" adıyla bilinir. Günümüzde de GüneyBatı Afganistan'da "Gûdîzereh" adıyla bir havza bulunur. *Bundehişn*'e göre, Kyansih, Keyâniler hanedanının yerleşmiş oldukları bölgenin adıdır. *Avesta* kayıtlarına göre, Sistan ya da Hamûn çevresi, Keyanîler sülalesinin öz yurtlarıdır.[81]

Heft Deryâ

Eski dünyada, bütün dünya üzerinde yedi deniz olduğu kabul edilirdi. İslam öncesi ve sonrası dönemlerde Araplar yedi denizin varlığına inanırlar. Hintliler de aynı inanıştadır. Fars edebiyatında "heft deryâ", "heft âb" ve "heft bahr" bileşikleri yoğun olarak kullanılır.[82] "Heft âb", "heft bahr" ve "heft muhît" adlarıyla da bilinen "heft deryâ: *yedi deniz*", sırasıyla şöyledir: Deryâ-yi Ahder, içerisinde aralarında Serendîb adasının da bulunduğu çok sayıda adalar ve adacıklar bulunan deniz. Ummân Denizi, Kulzum Denizi/Kızıldeniz, Berber denizi, Okyanus Denizi, Kostantiniyye Denizi, Karadeniz. Birtakım kaynaklarda bu denizlerin adları farklı olarak da geçer, bu denizlere Çin Denizi, Curcan Denizi ve Harizm Denizi'nin de adları verilir.[83]

Nitelemek için vasıflarını yetmez aklımız, bilgimiz.
Bir damla erişemez sahiline ***yedi denizin.***
Feridüddîn-i Attâr

Öyle istekliyim ki ey dilber seni görmeye, bir gün eğer,
Gönlümden bir ah yükselse, yakar kavurur ***yedi denizi.***
Sadî-yi Şirazî

---

[79] Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 444; *Luğatnâme*, "Hâmûn", XVIII, 91.
[80] Dusthâh, *Avesta*, II, 1037; Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 444; *Luğatnâme*, "Hâmûn", XVIII, 91.
[81] Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 444.
[82] Hurremşâhî, Bahâuddîn, *Hâfıznâme*, Tahran 1372 hş., II, 1206.
[83] Furûzanfer, Bediuzzamân, *Şerh-i Mesnevî-yi Şerîf*, Tahran 1381 hş., II, 484; Hurremşâhî, *Hâfıznâme*, II, 1206; Şemîsâ, *İşârât*, II, 1130; Kedkenî, Muhammed Rızâ Şefiî, *Mantıku't-tayr-i 'Attâr*, Tahran 1383 hş., s. 729; Muîn, *Ferheng*, "heft bahr", VI, 2283.

Heft âb şosten: "*yedi su ile yıkamak*", "*yedi kez yıkamak*", "*dikkatle, titizlikle yıkamak*", "*kirlerden temizlemek*" anlamlarında kullanılır. Dinsel inanışa göre, özellikle kirlenmiş kabul edilen eşyanın yedi kez yıkanması, örneğim köpeğin temas ettiği bir kabın önce bir kez toprak ve su ile daha sonra da altı kez su ile yıkanmasının gerekmesi gibi.[84]

Hîrmend

Adı Avesta'da "haētu", "haētumenet" şekilleriyle geçen Hîrmend, suyunun bolluğuyla bilinen bir ırmaktır. Birinci parçası "haētu: *köprü, sed* ve *bend*" anlamlarını ifade ederken, bileşik şekliyle "*köprüsü, bendi* ya da *seddi olan*" anlamlarında kullanılır. Söz konusu kelime *Avesta*'da aynı zamanda Hîrmend ırmağının geçtiği bölgedeki arazinin de adıdır.[85] Hîrmend, Kabil yakınlarındaki dağlardan çıkarak Hamûn gölüne dökülmektedir. Bu nehirden Zamyâd Yaşt'ta, "*görkemli, beyaz dalgalı, azgın bir su*" olarak söz edilir. Ferr-i Keyanî sahibi olan bu ırmak, İran toprakları dışındaki bölgeleri sel baskınlarıyla ortadan kaldırabilecek, düşmanları yok edebilecek, kıtlık ve şaşkınlığa sürükleyebilecek güçtedir. Bu ırmak, Eski İran'da Sistan bölgesinin bereket kaynağı olarak bilinir, Hamûn Gölü'nün kutsanan suyu da bu ırmaktan sağlanırdı. *Kitâb-ı Mukaddes*'te Sistan bölgesi, bu ırmağın adıyla Hîrmend olarak anılır.[86] İran platosunun doğu bölgesinde yer alan ırmaklardan biri olan Hîrmend Irmağı'nın uzunluğu 1.100 km.'ye ulaşır. Kabil'e 60 km. mesafede bulunan Baba Dağları'ndan, Bamiyân yakınlarından çıkıp Hezircât ve Zemindâver yakınlarından geçmektedir. Her iki tarafından da çok sayıda akarsu bu ırmağa akmakta ve suyunu artırmaktadır. Hîrmend Irmağı'ndan ayrılan birçok nehir, İran topraklarında da akmakta, özellikle Sistan bölgesinde önemli miktarda araziyi suladıktan sonra Hamûn'a dökülmektedir. Hîrmend, ilkbahar mevsimlerinde genişliği 900 m.'ye kadar ulaşan diğer mevsimlerde 300 m. genişlikte akımı olan en büyük ve suyu bol ırmaklar arasında yer alır. Uzunluğu Sind ve Fırat'tan daha fazladır. Hîrmend Deltası ve çevre alanlar verimli topraklardan oluşur. Bu yüzden söz konusu ırmak, Sistan bölgesinin verimlilik kaynağı olarak da bilinir.[87]

Muzaffer, ulu hükümdarın emriyle,
Kurdu çadırı ***Hîrmend*** *kıyısına.*
Firdevsî

Hordâd ve Mordâd

Avesta'da "Amertāt: *ölümsüzlük, ebedilik* (olumsuzluk edatı e + mer: *ölüm* + son ek tāt:)", Pehlevî dilinde "Hordāt" ve "Emūrdāt", Yeni Farsça'da "Hordâd", "Mordâd" şeklinde kullanılan bu kelimeler, sırasıyla "*olgunluk,*

---

[84] Afifî, *Ferhengnâme*, III, 2622; Enverî, *Sohen*, "heft âb", VIII, 8354.
[85] Oşideri, *Dânişnâme*, s. 484; Mazenderani, *Ferheng*, s. 771; Mûsevî, Mustafâ, *Bîjen u Menîje*, Tahran 1375 hş., s. 159.
[86] Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 458.
[87] Mazenderani, *Ferheng*, s. 771; Muin, *Ferheng*, "Hîrmend", VI, 2318.

yeterlilik ve sağlık", "*ölümsüzlük ve ebedilik*" anlamlarını ifade ederler. Mezdiyesna inanışının bu iki büyük meleği, daha çok birlikte anılırlar. Her ikisi de Ahura Mazda'nın olgunluğu ve ebediliğini simgelemektedir. Ahura Mazda, Hordâd'ın mutluluğunu, Mordâd'ın ebediliğini, dünya hayatını, kutsal inanışa göre düzenleyenlere bağışlamaktadır.[88] Bitkiler onun emrine ve sorumluluğuna verilmiştir. Her zaman, sulardan sorumlu Hordâd ile birlikte bulunmaktadır. Mezdiyesna inanışında kişinin, herkesin ulaşmak istediği, aynı zamanda Mordâd'ın özelliği olan olgunluk derecesine erişmesi için, beş kutsal ölümsüze özgü barış ve uyumluluk, doğruluk ve dürüstlük, alçakgönüllülük ve insan sevgisi, göksel bir yönetim kurarak insanoğlunun rahat ve huzurunu sağlama, sağlıklı bir hayat kurma gibi niteliklerle donanmış olması gerekmektedir.[89]

Hordâd, *Avesta*'da "Haurvatāt: *olgunluk ve erişkinlik*", Pehlevî dilinde "Hūrdat/Xūrdat", Farsça'da "Hordâd" olarak bilinir. Bu imşâspend'in dünyadaki görevi, suları korumak, cennetteki işi de iyiler ve iyilikleriyle insanların gönüllerini kazananlara sağlık ve mutluluk sunmaktır. *Avesta*'da, Hordâd ile Mordâd her zaman birlikte anılırlar. Yaştlardan biri, Hordâd'ın övgüsüne ayrılmıştır.[90] Her ayın 6. günü Hordâd adıyla bilinir. Hordâd, ağaçlar ve bitkileri yaratmak ve beslemekle, kötülükleri ortadan kaldırmakla görevlidir. Her ayın 7. günü ise, Mordâd'ın sorumluluğundadır. Mordâd, dünyayı korumak, bitkisel kökenli gıdaları sürekli olarak sağlamak, açlık, zarar ve hastalıkları ortadan kaldırmakla görevlidir. Su hizmetleri Hordâd'ın, bitkileri korumak da Mordâd'ın görevidir. Her ayın bu iki meleğin adını taşıyan 6. ve 7. günlerinde, "Ceşn-i Hordâdgân" ve "Ceşn-i Mordâdgân" adlarıyla törenler düzenlenir. Zerdüşt, Hordâd günü dünyaya gelmiştir. Rivayetlere göre, kıyamet de bu günde olacaktır. İzed Teşter, İzed Ferverdîn ve İzed Bâd, Hordâd'ın yardımcıları, İzed Reşn, İzed Aştâd ve İzed Zamyâd ise Mordâd'ın yardımcılarıdır. Açlık ve susuzluk devi (Tarîç ve Zarîç), Hordâd ile Mordâd'ın düşmanları arasında yer alırlar. Zambak, Hordâd'a özgü bir çiçektir.[91]

Nahîd

"Aredvisur Anāhitā", "Anāhītā", "Anahita", "Zühre", "Venüs", "*Çoban Yıldızı*" gibi isimleriyle de bilinen Nahîd, Eski İran'da büyük tanrıçalardan biri olarak dinsel ayinlerinde çok özel bir yere ve öneme sahiptir. Onun İran tarihindeki geçmişi çok eskilere, Zerdüşt öncesi dönemlere kadar gider. *Veda* literatüründe "Tanrıça Saravsati" ile eşdeğer olarak kabul edilir. İnanışa göre, "Aredvî" nitelemesi önceleri söz konusu tanrıçaya aitti ve

---

[88] Yahakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 104; Oşiderî, *Dânişnâme*, s. 121, 253; Afifî, *Esâtîr*, s. 440-441; Kezzazî, *Nâme-yi Bâstân*, I, 306; Mokri, M. "İran", *EI*^{2} (İng.), IV, 11.

[89] Dusthâh, *Avesta*, II, 924-925; Purdavûd, *Ferheng-i İrân-i Bâstân*, s. 57, 59; Oşiderî, *Dânişnâme*, s. 121; Amuzgâr, *Târîh-i Esâtîrî-yi İrân*, s. 17-18; Boyce, M., "Amurdâd", *EIr.*, I, 998.

[90] Afifî, *Esâtîr*, s. 497.

[91] Yahakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 105; Purdavûd, *Ferheng-i İrân-i Bâstân*, s. 59; Oşiderî, *Dânişnâme*, s. 122, 254; Afifî, *Esâtîr*, s. 441; Boyce, M., "Amurdâd", *EIr.*, I, 998.

Hindistan'da günümüzdeki Pencap bölgesinde bulunan küçük bir kutsal ırmağın adıydı. Daha sonraları Sarasvati'nin yerini onun iki nitelemesi olan "Aredvi" ve "Sure" aldı.[92]

Mazdeist inanışta dört temel ögeden biri olan su, ateşten sonra ikinci kutsal olarak kabul edilir. Bu ögelerden her birinin *Avesta*'nın "Yaştlar" bölümünde özel bir "yaşt"ı vardır. Nahîd'e özgü olanı, "Abân Yaşt" adını taşır, 30 Kerde ve 133 ayetten oluşur. Eski İran'ın bütün bölgelerinde sulardan sorumlu tanrıça olarak "Aredvisur Anāhitā", "Aredvisur âb" adlarıyla da bilinen Nahîd'e olağanüstü bir saygı beslenir. Anahîd kelimesi başındaki "ān" olumsuzluk edatıyla "*pislik*", "*ayıp*" ve "*kusur*" anlamlarını ifade eden "āhitā" kelimesinin birleşmesinden oluşmuş; "*ayıp ve kusurdan uzak*", "*temiz*" ve "*saf*" anlamlarında kullanılmaktadır.[93]

"Aredvisur Anahita" üç kelimeden oluşur. "Aredvi: *çevresindeki topraklara bereket sunan mitolojik bir ırmak adı*", "sûr: *güç ile*", Anahita: *temiz ve lekesiz*".[94] *Avesta*'da "Anāhītā", Pehlevice'de "anāhīd", "anāhīt", Farsça'da "Nahîd", Ermenice'de "Anahit" ve Yunanca'da "Anaitis" adlarıyla bilinen Anahita, dört temel öge arasında yer alan suyun koruyucusu ve sorumlusu meleğin adıdır. "*Suyu bol ve temiz nehir*", "*gür ve duru su*" anlamlarını ifade eder. *Avesta*'da nitelendiği gibi bu su cennet suları arasında yer almakta, bütün dünya suları büyüklüğünde olarak yedi ülkeyi sulamakta ve Ferahkert Denizi'ne dökülmektedir. Fars edebiyatında ve Farsça sözlüklerde "Nahîd", "Nâhide", "Nahîde" ve "Nâhî" şekilleriyle ve "*erginlik çağına gelmiş kız*" anlamıyla geçer. Nahîd, aynı zamanda Zühre/Venüs'ün bir diğer adıdır.[95]

Birçok din ve inanışta hayatın başlangıcı ve doğuşun temeli hep dişi yaratıklarla ilişkilendirilir. İran'da Anahita, suyu bol ve duru ırmakların, yeryüzünün bütün suları ve bütün üretkenliklerin kaynağı, annelerin memelerindeki sütlerin temizleyicisi, güç, parlaklık, duruluk ve arılık simgesi, uzun boylu, alabildiğine güzel, özgür, başında yıldızlarla donanmış altın taç, teninde altın elbiseler ve altından çok değerli gerdanlıklarla süslenmiş bir tanrıça olarak nitelenir.[96]

Bu tanrıça *Avesta*'da çok güzel, uzun boylu ve alabildiğine alımlı bir genç kız nitelemesiyle anılır. Fars kitabeleri ve tarihçilerin verdikleri bilgilere göre Anahita, çok eski devirlerden beri yaygın olarak övgülere konu olmakta, ona özel tapınaklar yapılmakta, Anahita tapınakları, İranlı rahibeler için de birer sakınma ve tanrıya yaklaşma yeri olarak kabul edilmektedir. Söz konusu tapınaklar arasında en önemli ve en görkemli olanlar Heme-

---

[92] Amuzgâr, *Târîh-i Esâtîrî-yi Îrân*, s. 22-23; Haririyân, Mahmûd-Şehmirzadi, Sâdık Melik-Amuzgâr, Jâle-Mîr Saidî, Nâdir, *Târîh-i Îrân-i Bâstân*, Tahran 1382 hş., I, 71; Şeyh Faraşî, Ferhâd, *Anâhîtâ Der Bâverhâ-yi Îrân-i Bâstân*, Tahran 1382 hş., s. 20.

[93] Oşideri, *Dânişnâme*, s. 128, 450; Mazenderani, *Ferheng*, s. 714-715; Kezzazi, *Nâme-yi Bâstân*, I, 172; http://www.avesta.org.

[94] Dusthâh, *Avesta*, II, 907.

[95] Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 417; Afîfî, *Esâtîr*, s. 431; Amuzgâr, *Târîh-i Esâtîrî-yi Îrân*, s. 23; Komisyon, *Târîh-i Îrân-i Bâstân*, I, 71.

[96] Hinnells, John Russells, *Şinâht-i Esâtîr-i Îrân* (çev. Amuzgâr, Jâle-Tefezzuli, Ahmed), Tahran 1382 hş., s. 38-39.

dan, Şuş ve Kengâver (harabeleri günümüze kadar gelmiştir) tapınaklarıdır.[97] Bu yapılar Hüsrev Pervîz dönemine ait olup Şirîn'in yaşadığı binalar olarak nitelenmektedir. İran ve çevre ülkelerde bulunan Anahita tapınakları, genellikle yörenin suyu bol, büyük ırmaklarının kıyılarında inşa edilmiştir. Ermenistan bölgesi ve diğer bazı Asya ülkelerinde de Anahita adına ve tapınaklarına rastlanmakta olması, söz konusu tanrıçanın inananlarının yaşadığı bölgelerin dışında da ün kazandığını ifade etmektedir. Eski İran kültüründe Adîne (Cuma) günü Nahîd'e özgüdür.[98]

> *"Ey Spitama Zerdüşt!* ***Aredvisur*** *adındaki pınar erkeklerin tenlerindeki tohumlarını, kadınların rahimlerindeki çocuklarını, annelerin göğsündeki sütü temizler."*
>
> *Avesta*/Vendîdâd, Fergerd: VII, 16.

> *"****Aredvisur*** *hanım yardıma yetişsin!", Avesta,* Horde Avesta: 4.
>
> *"Bütün kadınların doğumunu kolaylaştıran, gerektiğinde bütün kadınların memelerine süt indiren odur."*
>
> *Avesta*/Abân Yaşt, Kerde: I, 2.

> *"****Aredvisur Anahita*** *her zaman genç, güzel, alımlı, boylu boslu, mutlu, özgür, saygın ve soylu bir kız görünümünde, üzerinde çok değerli ve göz alan süslü elbiselerle görünür. Doğrusu ulu* ***Aredvisur Anahita****, her zaman adeti olduğu üzere elinde bersem, kulaklarındaki dört köşeli altın küpeleriyle, nazik gerdanındaki güzel gerdanlığıyla görülür."*
>
> *Avesta*/Abân Yaşt, Kerde: 30, 126-127.

Anahita halk arasında çok sevilen bir tanrıça, belki de Mezopotamya'daki İştar'ın bir başka şekliydi. Yaygın inanışlara göre, bazen el değmemiş, tertemiz bir bakire, bazen de büyük bir fahişeydi; suyun, döllenmenin ve bereketin tanrıçasıydı.[99] Öte yandan Nahîd, üçüncü felekte bulunan Zühre/Venüs, Harût ile Marût'u sınamak için güzel bir kadın görünümünde gönderilen güzeldir. O da bazen sabahleyin, bazen de akşamları doğar.

Fars edebiyatında güneş sisteminin en parlak yıldızlarından biri olarak kabul edilen Nahîd, Zühre ile eş anlamlı olarak kullanılmakta, feleğin şarkıcısı, güzellikler sergileyen, süslenme ve bezenme simgesi olarak yansımakta, bazen de eski anlamlarını çağrıştıracak kelimelerle birlikte kullanılmaktadır.[100]

Yunan tarihçileri Anahita'yı Yunan iffet ve günahsızlık tanrısı Artemis[101]; Bizans tarihçileri de onu Diana diye adlandırırlar.[102] Arapların cahi-

---

[97] Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 417; Afifi, *Esâtîr*, s. 431; Hinnells, *Şinâht-i Esâtîr-i İrân*, s. 39.
[98] Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 417.
[99] Hacaloğlu, *Zerdüşt*, s. 12
[100] Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 417; *Luğatnâme*, "Zühre", XXVII, 571; Enveri, *Sohen*, "Zühre", V, 3916; "Nâhîd", VIII, 7728.
[101] Zeus'un kızı ve Apollon'un kızkardeşi olan Artemis/Diana, kardeşinden bir gün önce doğdu.

liye dönemlerinde tapındıkları putlardan olan Uzzâ da Nahîd ile aynı özellikleri taşır. *Avesta*'nın uzun yaştlarından, bu meleğe ayrılmış olan "Abân Yaşt" iki kısımdan oluşur. Bunlardan biri Nahîd'in özellikleri ve övgüsüne, ikincisi de yıldızlara ayrılmıştır. İkinci bölümde Dahhâk, Efrasyâb, Cem, Hûşeng, Feridûn ve Gerşâsp gibi ünlü hükümdarlardan söz edilmektedir.[103]

Edebiyatta Anahita ve Zühre adlarıyla da bilinen Nahîd, özellikle Zühre adıyla birçok mazmûnda yer alır: "Zühre perverden: *güzelin yüzünü süslemek*", "Zühre cebîn: *güzel yüz*", "Zühre ruh: *sevgili*", "Zühre-yi çengî: *şarkıcı Zühre*", "Zühre hat: *güzel yüz*", "Zühre rûy: *güzel/parlak yüzlü*", "Zühre Simâ: *güzel yüz*", "Zühre tâli': *talihli*", "Zühre tarab: *mutlu*", "Zühre likâ: *parlak yüzlü*", "Zühre nevâ: *güzel sesli, iyi okuyan*", "Nahîd-i Çengî: *feleğin çalgıcısı Zühre*", "Nahîd-i işretzây: *feleğin çalgıcısı Nahîd*... [104]

Nahîd, yıldıza dönüşmeden önce Babil'de yaşayan çok güzel ve alımlı bir kadındı. Harût ve Marût, sınanmak için yeryüzüne gönderildiklerinde onun evine gitmiş ve onun güzelliğinin büyüsüne kapılıp aldanarak günahlara dalmışlardır. Nahîd, onlardan ism-i azâm'ı öğrenmiş, göklere yükselmiş ve Allah tarafından yıldıza dönüştürülmüştür. [105]

Kutsal Yezdan'ın en güzel adlarına,
Işık saçan güneşe ve kara toprağa,
Tahta, taca, aya ve ***Nahîd****'e yemin;*
Bakmadım kötü gözle size ben.
Firdevsî

Kükremiş bir aslan gibi, savaş anında,
Nahîd*'e benzer, eğlence gününde.*
Firdevsî

Güvenme dünyaya ve varsa bir kadeh şarabın,
İç neşesiyle tatlı dillilerin ve ***Zühre yanaklıların****.*
Hâfız-i Şirazî

Dünyaya gelir gelmez hemen kalktı ve Annesi Leto'ya kardeşi Apollon'u Doğururken yardım etti. Fakat annesinin doğum sırasında çektiği acılar Artemis'in evlilikten nefret etmesine neden oldu. Bu yüzden o da kızkardeşi Athena gibi sonsuza dek evlenmemeye karar verdi ve babasından bunun için yardım aldı. Ondan yay ve hızlı uçan oklar ve yanan bir meşale istedi. Zeus, kızının tüm isteklerini yerine getirdi. O günden itibaren Artemis yay ve oklarla donatıldı. Ormanların ve dağların kraliçesi oldu. En büyük zevki vahşi hayvanları kovalamaktı. Artemis, gün battıktan sonra gökte dolaşan, solgun ışıklı ayın Tanrıçasıdır. Apollon gibi dünyayı aydınlatmakla görevlendirilmiş olan Artemis, tıpkı kardeşi gibi parlaktır. O da ışıklar saçar, göklerde dolaşır. http://www.angelfire.com.

[102] Dusthâh, *Avesta*, II, 907; Yahakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 416, 417; Oşiderî, *Dânişnâme*, s. 128-129; Afifi, *Esâtir*, s. 430; Amuzgâr, *Târih-i Esâtîri-yi İrân*, s. 24; Komisyon, *Târih-i İrân-i Bâstân*, I, 71-72.

[103] Dusthâh, *Avesta*, II, 907; Yahakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 416, 417; Afifî, Esâtir, s. 430.

[104] *Lügatnâme*, "Zühre", XVII, 572-573; Afifî, *Ferhengnâme*, II, 1292-1294, 2476.

[105] Nuveyri, Şihâbuddîn Ahmed b. Abdulvahhâb, *Nihâyetu'l-ereb fî fünûni'l-edeb* (w), s. 1567; Gölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, I, 187; Şemisâ, Sirûs, *Ferheng-i Telmîhât*, Tahran 1375 hş., s. 317.

Talih yıldızının zulmünden seher vakti gözüm,
Öylesine ağladı ki ***Nahîd*** *gördüğünde ay sandı.*
Hâfız-i Şirazî

Hangi ***Zühre yanaklı,*** *peçesini attı da,*
Ateş, utanç terinden suya dönüşüverdi.
Sâib-i Tebrizî

Yükseldi Doğu tarafından ***Nahîd,***
Karanlık madenden çıkan ışıltılı cevher gibi.
Pervîn-i İtisamî

Anahita'nın dört beyaz atın çektiği bir arabası vardır. Atları bulut, yağmur, kar ve doludur. Göklerin en yüce katında yaşar. Her gölün, her ırmağın ve her denizin kıyısında yüz pencereli, bin sütunlu, dayalı döşeli çok süslü bir evi vardır. O, Ahura Mazda'nın emriyle göklerden, bulutların üstünden yağmur, kar ve dolu gönderir. [106]

Kaynakça

Afifî, Rahîm, *Esâtîr ve Ferheng-i İrân Der Niviştehâ-yi Pehlevî*, Tahran 1374 hş.
Afîfî, Rahîm, *Ferhengnâme-yi Şi'rî*, Tahran 1372 hş. I-III.
Amuzgâr, Jâle, *Târîh-i Esâtîrî-yi İrân*, Tahran 1381 hş.
Berzger Hâlıkî, Muhammed Rızâ, *Şâh-i Nebât-i Hâfîz*, Tahran 1382 hş.
Birunî, Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed, *el-Âsâru'l-bâkiye 'ani'l-kurûni'l-hâliye* (yay. Eduard Sachau), Leipzig 1923.
Dâ'iretu'l-ma'ârif-i Bozorg-i İslami/DMBİ, Tahran 1367 hş., I-XI.
Dihhudâ, Alî Ekber, *Lugatnâme-yi Dihhudâ*, Tahran 1346 hş. I-L.
Dusthâh, Celîl, *Avesta*, Tahran 1381 hş., I-II.
Encyclopaedia Iranica/EIr., Komisyon, New York 1985-2000, I-IX
Enverî, Hasan, *Ferheng-i Bozorg-i Sohen*, Tahran 1381 hş., I-VIII.
Furûzanfer, Bediuzzamân, *Şerh-i Mesnevî-yi Şerîf*, Tahran 1381 hş. I-III.
Gerdizî, Ebu Sâid Abdulhay, *Zeynu'l-ahbâr* (yay. Abdulhayy-i Habibî), Tahran 1363 hş.
Gölpınarlı, Abdülbâki, *Mesnevî ve Şerhi*, Ankara 2000, I-VI.
Hacaloğlu, Haluk, *Zerdüşt "Ahura Mazda"*, İstanbul 1995.
Hançerlioğlu, Orhan, *Düşünce Tarihi*, İstanbul 1987.
Haririyân, Mahmûd-Şehmirzadî, Sâdık Melik-Amuzgâr, Jâle-Mîr Saidî, Nâdir, *Târîh-i İrân-i Bâstân*, Tahran 1382 hş., I.
Hinnells, John Russells, *Şinâht-i Esâtîr-i İrân* (çev. Amuzgâr, Jâle-Tefezzulî, Ahmed), Tahran 1382 hş.
Hurremşahî, Bahauddîn, *Hâfıznâme*, Tahran 1372 hş., I-II.
Kedkenî, Muhammed Rızâ Şefiî, *Mantıku't-tayr-i 'Attâr*, Tahran 1383 hş.
Kezzazî, Mîr Celaluddîn, *Nâme-yi Bâstân*, Tahran 1381-1382 hş., I-IX.
Mazenderanî, Huseyn Şehidî, *Ferheng-i Şahnâme/Nâm-i Kesân ve Câyhâ*, Tahran 1377 hş.
Mesudî, Ebu'l-Hasan Ali b. Huseyn, *Murûcu'z-zeheb ve ma'âdinu'l-cevher* (çev. Ebu'l-Kâsım-i Pâyende), Tahran 1374 hş., I-II.
Muîn, Muhammed, *Ferheng-i Fârsî*, Tahran 1375 hş., I-VI.

[106] Amuzgâr, *Târîh-i Esâtîrî-yi İrân*, s. 24; Curtis, Vesta Sarkhosh, *Ustûrehâ-yi İrânî* (çev. Abbâs-i Muhbir), Tahran 1373 hş., s. 9.

Muhammed Pâdişâh, *Ferheng-i Câmi-'i Fârsî/Ânendrâc* (yay. Muhammed-i Debirsiyaki), Tahran 1335 hş.
Musevî, Mustafâ, *Bîjen u Menîje*, Tahran 1375 hş.
Nuveyrî, Şihabuddîn Ahmed b. Abdulvahhâb, *Nihâyetu'l-ereb fî funûni'l-edeb* (w).
Oşiderî, Cihangîr, *Dânişnâme-yi Mezdiyesna,* Tahran 1371 hş.
Pala, İskender, *Divan Şiiri Sözlüğü*, İstanbul 2000.
Purdavûd, İbrahim, *Ferheng-i Îrân-i Bâstân*, Tahran 1380 hş.
Rezmcû, Huseyn, *Kalemrov-i Edebiyyât-i Hamâsi-yi Îrân*, Tahran 1381 hş., I-II.
Rosenberg, Donna, *Dünya Mitolojisi*, İstanbul 1998.
Seccadî, Seyyid Cafer, *Ferheng-i 'Irfânî*, Tahran 1350 hş.
Şemisâ, Sirûs, *Ferheng-i İşârât-i Edebiyyât-i Farsî*, Tahran 1375 hş.
Şemisâ, Sirûs, *Ferheng-i Telmîhât*, Tahran 1375 hş.
Şeyh Faraşî, Ferhâd, *Anâhîtâ Der Bâverhâ-yi Îrân-i Bâstân*, Tahran 1382 hş.
Şükun, Ziya, *Ferheng-i Ziyâ*, İstanbul 1984.
Yahakkî, Muhammed Cafer, *Ferheng-i Esâtîr ve İşârât-i Dâstânî der Edebiyyât-i Fârsî*, Tahran 1375 hş.
Zemanî, Kerîm, *Şerh-i Câmi-i Mesnevî-yi Ma'nevî*, Tahran 1382 hş.
Zumurrudî, Humeyrâ, *Naked-i Tatbîkî-yi Edyân ve Esâtîr Der Şahnâme-yi Firdevsî, Hamse-yi* Nizamî *ve Mantıku't-tayr*, Tahran 1382 hş.

IV
İRAN KÜLTÜRÜNDE ATEŞ*

Ateş

"**Ateş**" sözcüğü, *Avesta*'da "**ātar**", "**ātarš**" ve "**ātarsh**", Pehlevice'de "**ātūr, ātār, ātaxš, ātāsh**", yeni Farsça'da "**âzer/âder**", değişik bazı lehçelerde "**âdîş**", "**âtîş**" ve "**teş**" şekillerinde kullanılır.[1] Bu kelimenin kökeni, Sanskritçe'de "*alev*" anlamını veren "Agni" adındaki ateş tanrısının nitelemesi "ādrī" sözcüğüdür. Ateşin ortaya çıkarılması insanoğlunun hayatında en önemli buluşlardan biridir. Özellikle de soğuk iklimlerde ateşin önemi oldukça büyüktür.[2] İki taşın ya da taş ile demirin birbirlerine şiddetle sürtünmelerinden ortaya çıktığına ve bu yüzden taşın ya da demirin içerisinde yer aldığına inanılan ateş, Zerdüşt inanışı gereği kutsanmaktadır. Özellikle Zerdüşt inanırı kızlar, ateşkedelerde hizmette bulunmayı ibadet sayarlar.[3]

Aydınlık ve ateş, Ahura Mazda'nın insanlarca görülebilen somut sembollerinden sayılır. *Avesta*'da yerküreden sorumlu "Spendârmûz" adlı meleğin Ahura Mazda'nın kızı olarak kabul edilmesi gibi, Âzer İzed de genellikle Ahura Mazda'nın oğlu diye bilinir. Buradaki Ahura Mazda ilgisi bu iki tanrının büyüklüklerini göstermektir.[4] Âzer, Spend Minû tarafından ele geçirilmesi çok güç olan "Ferr"in elde edilmesi amacıyla Ehrimen ile mücadeleyle görevlendirilen meleğin adıdır.

"Şimdi ***Âzeri****, Ahura Mazda'nın oğlunu övüyorum.* ***Âzer*** *soyluları övüyorum."* *Avesta*/Vispered, Kerde:16, Bend:1.

Ahura Mazda, Zerdüşt ile konuşurken beş şeyi diğer bütün varlıklardan daha güzel ve daha üstün yarattığını, bunlardan birisinin de ateş olduğunu söyler. Yine *Mînî-yi Hired*'te, bilge kişinin kime daha çok önem verilmesi gerektiği sorusuna verilen cevapta ateşten söz edilir. *Bundehişn*'de de, Allah'ın yarattığı yedinci şeyin ateş olduğu ve onun ışığını sonsuz aydınlık

---

* "İran Kültüründe Ateş", *Doğu Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2008, Sayı: 2, s. 5-20.

[1] Muîn, Muhammed, *Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî*, Tahran 1338 hş., I, 274; Dusthâh, Celîl, *Avesta*, Tahran 1381 hş., II, 896-897; Yahakkî, Muhammed Cafer, Yahakkî, *Ferheng-i Esâtîr ve İşârât-i Dâstânî der Edebiyyât-i Fârsî*, Tahran 1375 hş.. s. 31; Afifî, Rahîm, *Esâtîr ve Ferheng-i Îrân Der Nivişteha-yi Pehlevî*, Tahran 1374 hş., s. 404; Kezzazî, Mîr Celaluddin, *Nâme-yi Bâstân*, Tahran 1381 hş., I, 188; Boyce, M., "ādur", *Encydopaedia Iranica/EIr.*, Komisyon, New York 1985 I, 472. Dihhudâ, Alî Ekber, *Luğatnâme-yi Dihhudâ*, Tahran 1346 hş., "âteş", II, 36.

[2] *Luğatnâme*, "âteş", II, 36; Yahakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 31.

[3] Şemisâ, Sirûs, *Ferheng-i İşârât-i Edebiyyât-i Farsî*, Tahran 1375 hş., I, 33.

[4] Muîn, Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî, I, 276; Amuzgâr, Târih-i Esâtîrî-yi Îrân, s. 32.

sahibi Ahura Mazda'dan aldığı ifade edilir. *Şahnâme*'de ateş tanrısal aydınlık olarak nitelenir.[5]

Tanrısal bir aydınlıktır bu,
Akıllıysan eğer tapılmalı buna.
Firdevsî

Hintlilerin *Rig Veda*'larıyla İranlıların *Avesta*'larında dinsel önderlere ait bir unvan olan "āthravan", Pehlevice'de "Aturbān", yeni Farsça'da "Âzerbân" olarak geçer. Âzerbân; "*ateşi korumak için görevlendirilen kişi*" anlamındadır. Eski Roma'da "Vestalis" adı verilen; bilgin, soylu bir aileden gelen iffetli bir kızın "Vesta" adlı tapınaklarda ateşi koruması ve sürekli yanmasını sağlaması için görevlendirilmesi gibi.[6]

Eski İran'da esas olarak ateşe üç anlam veriliyor veya bu yüklenen anlamlarda ateş kutsanıyordu. Ateşin başlangıcı olarak "ev ateşi" yani "ocak ateşi" kabul ediliyordu. İkincisi, devamlı yanan ve kötülükleri uzaklaştıran "kurbat ateşi" adındaki ateşti. Üçüncüsü ise halk topluluklarınca meydanlarda yakılan ve etrafında eğlenilen ateş. Ateş, aynı zamanda, suç ve günah işlemiş oldukları iddia edilen kişinin ateşin içinden yürüyerek yanmadan geçmesi durumunda kendini temize çıkarması, günahını affettirmesi, suçsuz ve günahsız olduğunu ispatlaması geleneği bakımından da önemlidir.

Ateş, mecazi olarak "*hazmetme*", "*iştah yetisi*" anlamlarında kullanıldığı gibi "*güneş, şimşek, kırmızı şarap, sevgilinin kırmızı dudağı, şeytan, şecaatli kişi* ve *aşık*" anlamlarını da ifade eder. [7]

Çeşitli dinlerde kutsallaştırılan, manevi temizlenme veya ceza unsuru olarak kabul edilen, sembolik anlatımlar için kullanılan bir kavram olan, en eski dönemlerden beri dört temel öge olarak bilinen "su", "rüzgar", "toprak" ve "ateş" grubundan biri olan ateşin kaynağı hakkında pek çok "efsane/mitos" ortaya atılmıştır. Birbirinden oldukça farklı bu efsanelere göre ateş, kahraman bir kimse tarafından yeryüzüne getirilmiştir. Ateşi insanlara veren tanrılardır. Yahut insanlar onu tanrılardan çalmışlardır. Ateş; tanrı, tanrıça yahut da tanrının gücünün simgesidir. Bütün bu efsanelerde ortak nokta, ateşte insanüstü bir mahiyet ve özellik görülmesidir. Ateşin kıvılcımı, közü, dumanı, rengi, yanarken çıkardığı ses, türlü efsanevi anlatımlara neden olmuş, bu nitelikleriyle ateş, falcılık ve büyücülük için bir araç olarak da kullanılmıştır. [8]

Çok eski çağlardan beri dikkatleri çeken ateş, Brahmanizm ve Mazdeizm gibi Arya dinlerinde, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi Samî dinlerinde, hatta putperest inancını esas alan Afrika dinlerinde de özgün öne-

---

[5] Zumurrudî, Humeyrâ, *Nakd-i Tatbîkî-yi Edyân ve Esâtîr Der Şâhnâme-yi Firdevsî, Hamse-yi Nizâmî ve Mantıku't-tayr*, Tahran 1382 hş., s. 109-110.
[6] Muîn, Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî, I, 275.
[7] Muhammed Pâdişâh, *Ferheng-i Câmi-'i Fârsî/Ânendrâc* (yay. Muhammed-i Debirsiyakî), Tahran 1335 hş., "Âteş", I, 34.
[8] Yahakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 32-33.

miyle bilinir. Bütün yararlı nesneler ve varlıklar gibi ateş de Mazdeist dünyada övülmüş, özellikle eski İranlılar ve Zerdüşt inanışı bağlılarınca son derece önemsenen, kutsanan ögeler arasında yer almıştır. Yine çok eski çağlardan bu yana ateş, Hint-Avrupa milletlerince kutsanmış, özellikle Hintliler ve İranlılar tarafından aşkın bir ilgiyle karşılanmıştır. Mazdeist inanışta Ahura Mazda'nın yarattığı her şey övülmeye, kutsanmaya ve saygıya yaraşır. İranlıların ateşe ilgisi de bu gerekçeyle aşırı boyutlara varmış, ateş tanrının bir vergisi, alevi de tanrısal bir ışık ve aydınlatıcı kılavuz, tapınaklardaki alevler yükselten ateşlikler ise mihraplar olarak kabul edilir. [9]

Tevrat'ta da yer alan birçok rivayette gök kubbenin altındaki suların kurumasından sonra yeryüzünün yaratıldığı, *Rig Veda* gibi eski dünyanın kutsal metinlerinde de ateşin, iki taş arasından çıktığı aktarılır.[10]

Sen verirsin ve sen çıkartırsın taşın kalbinden,
Yakut renkli ***ateşi*** *ve* ***ateş*** *renkli yakutu.*
Nizamî-yi Gencevî

Eski İran halklarının inanışlarına göre ateş, ilk olarak Hûşeng tarafından bulunmuştur. *Şahnâme*'nin rivayetine göre, Hûşeng bir gün ava çıkmış, yolda bir yılanla karşılaşmış, bu yaratığı o güne kadar tanımamış olduğundan dolayı öldürmek istemiş ve bir taş alarak ona doğru fırlatmış ancak yılan ölmemiş, o atılan taştan kıvılcımlar sıçramış ve ateş meydana gelmiştir. Hûşeng, bu ilahi aydınlığa şükretmek amacıyla o günü bayram olarak ilan etmiş ve ondan sonra o gün ve gecesi, İran geleneklerinde törenlerle kutlanan bir bayram olarak yerini almıştır. "Sede" olarak adlandırılan o gün ve gecenin her yıldönümünde ateş yakılmaya başlanmıştır.[11] Bazı rivayetlerde de ateşin bulunması, bitkilerin ortaya çıkmasıyla ilişkilendirilir. Bitkiler ve ateş arasındaki bu yakın ilgi Hint ve İran uluslarının genellikle iki ağaç parçasını birbirine sürterek ateş elde etmelerinden kaynaklanmaktadır. [12]

Ölmedi yılan, ancak gizeminden,
Ateş *ortaya çıktı o taştan yine.*
Firdevsî

Birçok milletin inanç sisteminde yer alan ateş, ilahı ve kültü en geniş olarak Hindistan'da ve İran'da görülmüş; ateş'e en yoğun ve zengin anlamlar da yine bu coğrafyalarda yüklenmiştir. Ateşin ilahi bir güç olarak somutlaştırılmasının en belirgin örneği Hindistan'daki ateş ilahı Agni'dir[13]. Hin-

---

[9] Muîn, *Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî*, I, 273-274; Afifi, *Esâtîr*, s. 407-408; Oşiderî, Cihangîr, *Dânişnâme-yi Mezdiyesnâ*, Tahran 1371 hş., s. 60.

[10] Zumurrudî, *Edyân ve Esâtîr*, s. 143.

[11] Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 32; Vâhiddûst, Mehveş, *Nihâdinehâ-yi Esâtîrî Der Şâhnâme-yi Firdevsî*, Tahran 1379 hş., s. 366; Vehhâbî, Nesîm, "Âteş", *Dânişnâme*, I, 2.

[12] Yahakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 32; Afifi, *Esâtîr*, s. 405-406.

[13] **Agni**: Hintlilerin ateş tanrısı. Sanskrit dilinde Agni; "*ateş*" anlamındadır. Eski Hint *Veda* mitolojisinde İndra'dan sonra ikinci önemli tanrı Agni'dir. Hem güneşin ve şimşeğin ateşi hem de

distan'da bütün ateşler Agni'ye bağlıdır. Hintlilere göre Agni, önceleri ocak ateşiyle ilgili görülürken daha sonra kurban ateşi de ona bağlanmış, böylece insanlarla tanrılar arasında aracı olan, kehanette bulunan, tanrılara insanların kurbanlarını sunan kutsal bir varlık olarak kabul edilmiştir. *Vedalar* devrinde kurban ateşinin büyüye karşı koruyucu olduğuna inanılıyordu. *Vedalar* sonrası Brahmanizm aşamasında ise ateş ile insanın ölüm döşeğindeki soluğu arasında ilgi kuruldu ve böylece kıvılcım ile ateş arasındaki ilişkiden hareketle insan ruhuyla Brahman'ın ruhu arasında da bir ilgi bulunduğu, hatta bunların eşdeğer olduğu sonucuna varıldı. Hinduizm'de güneşin uzun zaman gizli kaldığına ve ilk defa Agni doğduğunda göründüğüne inanılır. Odun onun gıdasıdır. Günümüzde Brahmanlar tarafından günde üç defa ateşe kurabiye ve tereyağı atılarak Agni'ye sunuda bulunulur. [14]

Ateşin etkisinin en eski devirlerden bu yana devam ettiği bilinen ülkelerden biri de İran'dır. Zerdüşt, bu çok eski ve ayrıntılı kültü yasaklamış olmasına rağmen, ateşe verilen anlam daha sonra yeniden ortaya çıktı. Eski Zervânizm ile Zerdüştîliği birleştiren Mecûsilikte de ateş'in önemi büyüktü. Bazı kaynakların, Hz. Peygamber'in Doğumu sırasında söndüğünü yazdıkları ateş, resmi dini Mecusilik olan Sasanîler'in sönmeyen ateşidir. İran'ın ateş ilahı Atar, Hindistan'daki Agni'ye benzer. İran'da Mitraizm devrinde bile "güneşperestlik" ve "ateşperestlik" vardı; Atar, sonsuz ilahi ışığın dünyevî şekli olarak görülen ateşi temsil ediyordu. Temizleyici sayılan ateş Ahura Mazda'nın oğlu olup Zerdüşt ondan meydana gelmiştir. Eski İran'da, içinde kutsal ateşin yandığı "ateşkede" adı verilen tapınaklar vardı. Daha sonra birçok ülkeye yayılan bu ateşkedelerin, birkaç basamakla çıkılan ve ortasında gün ışığı sızmayan bir ateşliği bulunuyordu. Buradaki görevli rahipler ateşin sönmemesine dikkat ederlerdi. Ateşkedelerden evlere alınan ateş de artık söndürülmezdi. [15]

Medler çağından kalma, bir dağ eteğinde kayalıklar üzerine kazılmış MÖ VII. yüzyıla ait bir mezar üzerinde ateşin karşısında oturmuş bir İranlı resmi işlenmiştir. Ahâmenişler'den kalma üç ateşkede olduğu ifade edilir. Bunlardan biri Kuruş'un emriyle Pasargad'ta, diğeri Nakş-i Rustem'de, Daryûş'un kendi emriyle kabrinin cephesinde, üçüncüsü de II. Erdeşîr döneminde Şuş'ta yapılmış olan ateşkededir. Ahâmenişler dönemine ait kabirlerin hemen hepsinde kabartma resimlerde, kral içerisinde kutsal ateşin yandığı kurban adama yerlerinin karşısında tasvir edilmektedir. Sasanîler döneminde "ateşkede" ve "âteşdân" ulusal bir simge olarak bu hanedan krallarının bastırdıkları paralar üzerinde de yer almıştır. Eski İranlıların bireysel ve toplumsal hayatlarında da ateşin ahlak ve eğitim üzerindeki etki-

---

insanların tapmak için yaktıkları ocak ateşinin adı olan Agni, kutsal kitaplardaki resimlerde kırmızı renkli ve biri iyi, öteki kötü ikiyüzlü olarak canlandırılır. Üç ya da yedi dili, uçları aleve benzeyen dik saçları, üç bacağı ve yedi kolu vardır. Yanında hep bir koç bulunur. Bugünkü Hinduizm'de özellikle de Agnihotri Brahmanlarının yaptıkları törenlerde Agni'ye tapınılır. *Ana Britannica*, "Agni" I, 168.

[14] Tanyu, Hikmet, "Ateş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi/DİA*, İstanbul 1988, IV, 52-53.

[15] Tanyu, Hikmet, "Ateş", *DİA*, IV, 53.

leri hayatın hemen her alanını kuşatacak kadar güçlüdür. İranlıların ateşi böylesine kutsamalarının izleri İslam sonrasında da süregelmiştir, günümüzde özellikle birtakım geleneksel özel günler, bayramlar ve törenlerde belli düzeylerde devam etmektedir. [16]

Zerdüşt zamanında yüce bir varlık olarak kabul edilen Ahura Mazda'nın nuru, sonraları da ateşin içerdiği yaratılmamış bir ışık olarak düşünüldü, böylece ateş kültü gelişti. Zerdüşt'ün getirdiği dinin ahiret inancına göre, muhakeme sonucunda kötülerin ateş ve erimiş madenle cezalandırılacaklarına inanılırdı. Ateş, kötülüğü temizleyecek ve şeytanla bütünleşenlerin dışındakiler, Ahura Mazda'nın ülkesine gireceklerdi. Zerdüşt'ten sonra rahipler, temizlik idealini ateşle sembolleştirdiler. *Avesta*'da bu rahipler "ateş yakan" şeklinde nitelendirilir. Sasanîler devrinde hükümdarın sarayında ulusal birliğin sembolü olarak kutsal ateş yakma geleneği vardı. [17]

Fars edebiyatında Zerdüşt ve inanırlarının ateşi kutsaması ve ona saygı duymasından çokça söz edilir. Bu yüzden Fars edebiyatında "*Zerdüşt'ün ateşi*" bir deyim halini almış, aydınlık ve ışığıyla ateşkedelerin ateşine benzetilmiştir. Zerdüşt'ün ateşe verdiği önem, ateşin yakıldığı ateşkedelerin de son derece önemsenmesi sonucunu doğurmuş, birçok yazar ve şairin eserlerinde Müslüman İranlıların ateşkedeleri "Zerdüşt'ün Kabesi", ateşi de "Zerdüşt'ün kıblesi" olarak nitelemelerine neden olmuştur. [18]

Avesta'da ateş, Ahura Mazda'nın oğlu ve Sipendârmuz ya da yeryüzü ise onun kızı olarak kabul edilir. Âzer, Mazdeist inanışta tanrılardan biridir. Bu önemli öge, insanoğlunun dostu, kardeşi ve en yakın akrabası gibidir. Zararlı yaratıkları ondan uzaklaştırır ve yırtıcı hayvanları geceleyin insanların bulundukları yerlere yaklaşmaktan alıkoyar. Aynı zamanda ateş, insan ve tanrılar arasında mesaj götürüp getiren ulak görevini de yapmakta, bu özelliğinden dolayı da ayrıca saygınlık kazanmaktadır. Bu yüzden ateş İran'da tanrılık göstergesi, alevi de tanrının ışığı ve gücü kabul edilir. Odun ve güzel kokularla yakılan ateşkedelerdeki hiç sönmeyen kutsal ateşler özel bir saygınlığa sahiptirler. [19]

Bir hafta tanrının huzurunda idiler;
Sanma ki ateşe tapar idiler,
***Ateş,** o zamanlar mihrap idi,*
Tapanların gözü, dolu dolu yaş idi.
Firdevsî

Ateşin İran toplumlarında kutsanmasının gerekçelerinden biri de onun su gibi hayatın gereklerinden biri olması, bu yüzden su gibi onun da bir şekilde bütün canlıların varlıklarını borçlu oldukları nesne olarak bilinme-

---

[16] Muîn, Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî, I, 278-280.
[17] Tanyu, Hikmet, "Ateş", *DİA*, IV, 53.
[18] Muîn, Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî, I, 282-285.
[19] Muîn, Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî, I, 276; Yahakkî, Ferheng-i Esâtîr, s. 32; Tefezzulî, Ahmed, "Âteş", Dâ'iretu'l-ma'ârif-i Bozorg-i İslamî/DMBİ, Tahran 1367 hş., I, 93.

siydi. Zerdüşt'ün, beraberinde hiç sönmeyen bir ateşi vardı.[20] *Avesta*'da beş tür ateşten söz edilir ve her birine tek tek selam gönderilir: Birinci ateş, "Âteş-i Behrâm" adıyla bilinen ve ateşkedelerde bulunan büyük ateştir. İkinci ateş, canlıların bedenlerinde yer alır. Üçüncü ateş, bitkilerde ve odunlarda bulunur. Dördüncü ateş, bulutlarda yer alır, yıldırımlar ve şimşekler ya da Teşter'in gürzünden sıçrayan ateştir. Beşinci ateş, sonsuz varlığı bulunan arşta ve Ahura Mazda'nın karşısındadır. [21]

Ateş, bütün yaratıkların yapısında mevcut bir nesne olarak insan hayatının temel unsurlarından biri, yaratıkların iç dünyalarında sıcaklığın kaynağıdır. Bedenin asıl kaynağı ve insan faaliyetlerinin hammaddesi olarak manevî bir ateş de bitkiler ve cansız varlıkların iç yapılarında yer alır. Mevlanâ, aşkı ateşe benzetir ve ezeli aşk ateşini her hareketin ve her sesin kaynağı olarak görür:

Aşk ***ateşidir*** *kamışın içine düşen,*
Kaynamasıdır aşkın, şarabın içine düşen;
Ateştir *bu neyin inlemesi, rüzgar değil!*
Yok olsun bu ***ateşten*** *yoksun olan!*
Mevlanâ Celaluddîn

İnsanoğlunun üstün yeteneklerinin temelinde, içerisinde taşıdığı güçlü ateş yer alır. Hâfız'ın gücünü de içindeki ateşin büyüklüğü sağlamaktadır:

Meyhane de beni değerli bilirler;
Hiç sönmeyen ***ateş*** *içimdedir de ondan.*
Hâfız-i Şirazî

Gökyüzü kaynaklı ateş, canlıları korumak, yeryüzündeki ateş ise kötülükleri ve pislikleri ortadan kaldırıp temizlemek amacıyla yaratılmıştır. Bu yüzden eski dönemlerde İranlılar dünyanın sonunda bütün insanların çinko eriyiğinden geçirileceği, iyiler ile kötülerin yapmış oldukları işlerin karşılıklarını görecekleri inancını taşırlar. İran geleneklerindeki "Sede" ve "Çehârşenbe-yi Surî" gibi törenlerde ateşin önemi çok büyüktür. İranlıların ateşe bağlılıkları ve ona aşkın bir saygı göstermeleri, bazı çevrelerin İranlıları ateşe tapan bir ulus görmelerine neden olmuştur. [22]

"Âzer" kelimesi, Farsça'da ateşin diğer bir adı olarak kullanılır. Arya dillerinde de ateşin en eski isimlerinden biridir. 62 Yasnâ ateşin övgüsünü konu almakta, "âteş niyâyiş: *yalvarış ateşi*" adıyla bilinen ateşe özgü bir namazın varlığı da yine bu Yasnâ'dan öğrenilmektedir. Bazen de Âzer, "*ateşin emrinde bulunduğu tanrı*" olarak bilinir.[23] Yılın 9. ayı ve ayın 9. günü, Âzer adlı bu tanrının adıyla "Âzer ayının Âzer günü" olarak adlandırılır. Bu günde

[20] Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 32.
[21] Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 32.
[22] *A.g.e.*, s. 33.
[23] Yahakki, *Ferhen -i Esâtîr*, s. 33.

"Âzergân" ya da "Âzerceşn" adında törenler düzenlenir. Ateşkedelerde "âzerniyayiş" adıyla bilinen dualar yapılır.[24]

Samî kavimlerinde de ateş kutsal bir varlık olarak kabul edilir. *Tevrat*'ın rivayetlerine göre, Tûr Dağı'nda Allah'ın nuru, ateş görünümünde Musa'ya gösterilmiş ve Yahova ateş alevleriyle Musa ile konuşmuştur. *Kur'ân*'a göre, ateş yaratıcının emriyle İbrahim için gül bahçesine dönüşmüştür.[25] Bir rivayete göre de Musa'nın annesi çocukluğunda onu Firavun'un korkusundan bir tandırda saklamış ve kız kardeşi (Musa'nın teyzesi) tandırda ateş yaktığında, Musa'nın tandırın ortasında oturduğunu, ateşin Musa'nın etrafında kıvrıldığını ama ona hiçbir zarar vermediğini görmüştür. [26]

*Gidince **ateşli** ağaca doğru Hakkın Kelîm'i,*
Kevser suyuyum ben dedi, çıkar ayaklarını da gel.
Mevlanâ Celaluddîn

*Gel, bak gül çıkardı, Musa'nın **ateşi**,*
Dinle bak, ağaçtan tevhîd nüktesini.
Hâfız-i Şirazî

Kur'ân'da ateş, Allah'ın insanoğluna vermiş olduğu en büyük nimetler arasında sayılmaktadır; insanın yerkürede yaşaması, hayatını sürdürmesi, medeniyetler kurması ve gelişmeler kaydetmesi ona bağlanmıştır.

*"Yeşil ağaçtan sizin için **ateş** çıkaran O'dur. İşte siz **ateşi** ondan yakıyorsunuz."*
Yasîn (36), 80.

Kur'ân'da Allah'ın şeytanı ve cinleri ateşten yarattığı, şeytanın da ateşten yaratılmayı bir üstünlük aracı olarak kullanıp kibirlendiği ve bu gerekçeyle Adem'e secde etmekten kaçındığı belirtilir.

*"Cinleri de daha önce zehirli **ateşten** yaratmıştık."*
Hicr (15), 27.

*"Allah dedi: 'Ey İblis, iki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan neydi? Burnu büyüklük mü ettin, yoksa yücelenlerden mi oldun?" İblis dedi: "Ben ondan hayırlıyım! Beni **ateşten** yarattın, onu çamurdan yarattın."*
Sad (38), 75-76.

---

[24] Dusthâh, *Avesta*, II, 897; Yahakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 33; Tefezzulî, Ahmed, "Âteş", *DMBİ*, I, 93.

[25] "Dediler: "Yakın bunu! Eğer bir şey yapacak kişilerseniz, ilahlarınıza yardım edin." Biz de şöyle dedik: "Ey ateş, İbrahim'e bir serinlik ol, bir selam ol!" Ona tuzak kurmak istediler de biz onları hüsranın en beterine uğrayanlar yaptık." Enbiyâ (21), 68-70.

[26] Yahakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 33; Vehhâbî, Nesim, "Âteş", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî* (ed. Hasan-i Enûşe), Tahran 1375, I, 3.

Târîh-i Bel'amî'de şu bilgiler yer alır: Kâbil, çok yaşlandığında, Şam dağlarında İblis kendisine şöyle dedi, "Ateşin, Hâbil'in kurbanını kabul etmesinin sebebi, onun ateşe tapıyor olmasındandır. Sen de ateşe taparsan, senden de hoşlanır, bu felekler ile yeryüzü sana ve çocuklarına kalır." Bunun üzerine Kâbil hem kendisi ateşe tapmaya başladı hem de çocuklarına ateşe tapınmalarını emretti. Böylece Kâbil ateşe ilk tapan ve ateşhane yapan ilk kişi olarak tarihe geçti. İblis de Adem'e secde etmediğinde kendisinin ateşten yaratıldığını belirterek övünmüştü.[27] Çünkü o, cinlerden biriydi ve cinler dumansız ateşten yaratılmışlardı.[28]

Fars şiirinde ateş hem insan hayatındaki önemi ve hem de temel dört ögeden biri olması noktalarıyla birtakım değerlendirmelere temel oluşturmuştur. [29]

Tasavvufi terimlerde de aşk, "*aşığı yaktığı ve gönül ocağını tutuşturduğu*" için ateşe benzetilmektedir. Ateş, "*sınav*" anlamında da kullanılır. Aşk ateşi, "*aşığı öldüren aşk alevleri*"dir. Ateş, "*aşkın ya da muhabbetin bir simgesi*"dir. Aşığı yakar, gönül ocağını fokur fokur kaynatır.

> ***Ateşi*** *aşkının senin, candan daha tatlıdır.*
> ***Ateş*** *saçmakta gönül aşkınla, daha tatlıdır.*
> Feridüddîn-i Attâr

> *Aşk* ***ateşi****dir o, neye düştü.*
> *Kaynamasıdır aşkın o, şaraba düştü.*
> Mevlanâ Celaluddîn

Bunların yanı sıra ateş şiirde; cehennem, hızlılık, üzüntü, şiddetli sıkıntı, bela, musibet, keskin ve etkili söz, şarap, kor, alev, kahır, hışım, sivrilik, eziyet, zarar verme, yakan aşk, aşk ateşi, aşık[30] şiddetli duygular, heyecan, kırmızılık anlamlarında da kullanılır.[31] Klasik geleneklerde yer aldığı gibi günümüzde de İran'da ateşe ve lambaya yemin edilir. [32]

Ateş kelimesiyle çok sayıda mazmûn oluşturulur, birçok tamlama içerisinde de ateş farklı anlamlarda yer alır: "âteş-i âbdâr: *şarap, güzellik*", "âteşdest: *maharetli*", "âteşruh/âteşrûy: *güzel, sevgili*", "âteşzebânî: *hızlılık, sivri dillilik*", "âteşsıfet: *sıcak ve aydın kişi*", "âteşızâr: *güzel, kırmızı yüzlü*", "âteşîn ruhsâr: *güzel yüzlü, sevgili*", "âteşîn kevser: *şarap*"...[33]

---

[27] "Allah buyurdu: "Sana emrettiğimde secde etmeni engelleyen neydi?" İblis dedi: "Ben ondan hayırlıyım. Beni ateşten yarattın, onu çamurdan yarattın." Arâf (7), 12.

[28] "Cini/İblis'i de daha önce kavurucu ateşten yaratmıştık." Hicr (15), 27. "Cini de ateşin dumansızından yarattı." Rahman (55), 15.

[29] Yahakki, *Ferheng-i Esâtir*, s. 33-34.

[30] Yahakki, *Ferheng-i Esâtir*, s. 34; Tefezzuli, Ahmed, "Âteş", *DMBİ*, I, 94; Enveri, Hasan, *Ferheng-i Bozorg-i Sohen*, Tahran 1381 hş., "âteş", I, 43.

[31] Afifi, *Ferhengnâme*, I, 36; Enveri, *Sohen*, "âteş", I, 43.

[32] Yahakki, *Ferheng-i Esâtir*, s. 34; Tefezzuli, Ahmed, "Âteş", *DMBİ*, I, 94.

[33] Afifi, *Ferhengnâme*, I, 36-56.

Eski Mısırlılarda ateş hem temizleyici bir araç hem de ölüm ötesi ceza ögesi idi. Eski Yunan mitolojisine göre Zeus, insanları cezalandırmak için onlardan ateşi almış ancak Prometheus, ateşi çalıp insanlara geri vermiş ve bu yüzden ateş kahramanı olarak tanınmıştır. Eski Yunanlıların ateş hakkındaki düşünceleriyle eski İran'daki ateş kültü arasında büyük bir benzerlik olduğu dikkat çekmektedir.[34] Ateş ısıtma ve aydınlatmayı sağlayan ilahi bir nimet, aynı zamanda Allah'ın fiil ve kudretini belgeleyen bir kanıttır.[35] Onun yakıcılığı ilahi kudretin mutlak kontrolü altındadır. Nitekim Allah'ın emriyle İbrahim'i yakmamıştır.[36] Şeytanın da içlerinden geldiği cin taifesi, "*çok kızgın, dumansız ateş*"ten, diğer bir ifadeyle "*yalın bir alev*"den yaratılmıştır. [37]

Ateş, aşığın duymuş olduğu aşk ıstırabının ifadesi olur. Aşığın sevgiliye olan hasreti ve içinde yaşadığı ayrılık da ateş olarak nitelenir. Türkçe'de "ateş yakmak", "ateşe yakmak", "ateşe yanmak" ya da "ateşte yanmak" ifadeleri, hep bu doğrultuda söylenilir ve bu ateşin başlangıç yeri olarak "göz", yandığı yer olarak da daima "gönül" unsurları gösterilir. Ateş ile birlikte görülen objelerden biri de mum'dur. Şair mum'u, "içi yanıyor" diyerek aşığa örnek gösterir. Ateş ile sadece aşığın çekmiş olduğu ıstırap değil, bazı beyitlerde insanların çektiği veya hissettiği herhangi bir ıstırap da kastedilir. Ateşin, bunlardan başka bir diğer yanı da renk itibariyle sevgilinin yanağına benzetiliyor olmasıdır. Bu bakımdan ateş unsuruna, sık sık yanak ifadesi içinde rastlanır. Ateş, ayrıca "dağlamak" işindeki lüzumuyla da şiirde kendini gösterir: Lalenin yüreğindeki dağ, sevgilinin yanağındaki ateştendir. Bu arada renk bakımından da şarap ve sevgilinin dudağı için ateş benzetilen konumundadır. Ateş, "nar" olduğu kadar "nur"dur da. Yani o hem yakma hem de aydınlatma özelliğine sahiptir. [38]

Güneş, bir ateştir. Ateşin en çok tehlike oluşturduğu ögelerden biri de harmandır. Davul, dövülmeden önce ateş ile kızdırılır. Kebap ateş ile yapılır. Bir şey yandıktan sonra kararır, kül ve neticede toprak olur. Öd ağacı ateşte yakılır, ney ateş ile delinir, ateş ile birlikte göklere doğru duman yükselir. Kervanın geçtiği yerlerde, onun yakmış olduğu ateşin izleri bulunur. "Anasır-i erba'a: *dört ana öge*"den ateş, cehennemin ana maddesi, dolayısıyla "nar-ı cahîm, ateş-i dûzeh: *cehennem ateşi*" gibi bileşikler içerisinde de yer alır.[39]

---

[34] Tanyu, Hikmet, "Ateş", *DİA*, IV, 53.

[35] "Çakıp çakıp çıkardığınız o ateşi gördünüz mü? Onun ağacını siz mi yarattınız yoksa yaratıp oluşturan bizler miyiz? Biz onu hem bir ibret hem de çöl yolcularına bir nimet kıldık." Vâkıa (56), 71-74.

[36] "Toplumunun İbrahim'e cevabı sadece şunu söylemeleri oldu: 'Bunu öldürün yahut yakın!' Ama Allah onu ateşten kurtardı. İnanan bir toplum için bunda elbette ibretler vardır." Ankebût (29), 24.

[37] "Cini/İblis'i de daha önce kavurucu ateşten yaratmıştık." Hicr (15), 27.

[38] Tolasa, Harun, *Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası*, İstanbul 2001, s. 447-448.

[39] *A.g.e.*, s. 448-449.

*Halîl misin sen ki, her **ateş** gül gibi olsun sana?!*
Kelîm misin sen ki, her deniz geçit versin kolayca sana?!
Mesûd-i Sad-i Selmân

*Sinem üzüntüsüyle sevgilinin, gönül **ateş**iyle yandı.*
Bir ateş vardı bu evde sarayı yaktı.
Hâfız-i Şirazî

Zahitlik hırkamı, harabât suyu aldı götürdü.
*Akıl evimi, meyhane **ateş**i silip süpürdü.*
Hâfız-i Şirazî

Gece karanlık, Eymen Vadisi yolu önümde,
*Tûr'un **ateş**i nerede? Görüşme yeri nerede?*
Hâfız-i Şirazî

Aç mezarımı da, bak ölümümden sonra,
*Duman yükselir kefenimden, içimdeki **ateş**ten.*
Hâfız-i Şirazî

Söylesene seher yeli, bu aşkın üzüntüsüyle başıma,
Yanık gönlün ve ahın dumanından neler geldi.
Hâfız-i Şirazî

*Ya Rab! Canımdaki bu **ateş**i,*
Soğut, İbrahim'e soğuttuğun gibi.
Hâfız-i Şirazî

Çaksa bir kıvılcım gönlüne, güneşi yakar
*Benim ciğerime düşen bu aşk **ateş**i.*
İmâduddîn-i Nesîmî

*Kurudu dudağım gönül **ateş**inden, kalmadı ciğerimde su,*
Ey ay yüzlü, fazilet denizinden bir şebnem gerek bana.
İmâduddîn-i Nesîmî

*Tûr'a, Musa'nın **ateş**i geldi.*
Gitti karanlığı gecenin, aydınlık geldi.
Hilâlî-yi Çağâtâyî

Onun suyundan alır kırmızılığını gül,
***Ateş**imizden daha aydınlık, dumanı onun.*
Muhammed İkbâl

*Geçtiler **ateş**ten temiz canlarıyla,*
*Korkmazlar **ateş**ten, çünkü temizler.*
Hûşeng-i İbtihâc

Âteşdân

İçerisinde ateş yakılan ve hoş koku yayması amacıyla da üzerine üzerlik tohumu serpilen özel bir kap olan ateşdân, Zerdüştîler tarafından "âferîngân" adıyla da bilinir. [40]

Âteş-i Âderân

Âteş-i Âderân, Hindistan'da bulunan küçük bir tapınakta yakılan ateşin adıdır. Bu ateş her zaman alevli olarak yanmaz. Mubedler onun hareminde tanrıya dualar ve yakarışlarda bulunurlar. Âteş-i Âderân, dört ateşten elde edilir. Gerçekte bu ateşler mubedler, ordu mensupları, çiftçiler ve meslek gruplarından oluşan dört sosyal tabakanın sembolü olarak bilinmektedir. [41]

Âteş-i Behrâm

Âteş-i Behrâm, Pehlevice eserlerde, "Âtehş-i vehrâmân" ya da "Âtehş-i Verherân/Verherâm" şekillerinde geçer. En büyük, en kutsal ateş ve ateşkededir. Âzer-i Behrâm/Âteş-i Behrâm, Sasanîler dönemine ait ünlü yedi ateşkededen biridir. Bazılarına göre özel bir ateşkedenin adı değil, İran'ın çeşitli şehirlerinde bulunan ve işlevini sürdüren ateşkedelerin genel adıdır. Erdeşîr-i Babekân Fars Körfezi'nde bir köy kurdurmuş ve deniz kıyısında Âteş-i Behrâm adı verilen on ateşkede yaptırmıştır. Darmesteter, iki tür ateşkede bulunduğunu bunlardan büyük olanlarına "Âteş-i Behrâm", küçük tapınaklara da "âderân" ya da "âgyarî" adı verildiğini ifade eder. Âteş-i Behrâm ile âgyarîler arasındaki fark temelde ateşin şekli, aslı ve hazırlanış şekillerinde görülür. Âteş-i Behrâm'ın hazırlanışı yaklaşık bir yıl sürer ve on üç ayrı tür ateşten oluşur. Bütün ateşlerin ruhunu oluşturan cevherlerin tamamının onda topladığına inanılır. Günümüzde en önemli Âteş-i Behrâm, Hindistan'ın, Nevsarî bölgesinde yedi yüz yıl önce yapılmış olan ateşkededir.[42]

Bazı araştırmacılara göre kutsal ateşler üç tanedir. Bunlardan en önemlisi yıldırım ve şimşeklerin ateşlerinin de içlerinde bulunduğu on altı tür ayrı ateşin birleşmesiyle oluşturulan, kutsanan ve övülen Âteş-i Behrâm'dır. Sürekli olarak gecelerde bile yakılan parlak ve yüksek alevleriyle her zaman canlı tutulan bu ateş için çok özel ayinler ve törenler düzenlenir. Günde beş kez güzel ve etkili kokuları bulunan ağaçlar atılıp yakılarak etrafa hoş kokular yayılır. Sadece yetkili mubedler onun sınırları içerisine girebilir ve özgün dualar okuyarak yakarışta bulunabilirler. Zerdüşt inanırları ve sıradan mu-

[40] Oşiderî, *Dânişnâme*, s. 62.
[41] Afifi, *Esâtîr*, s. 408.
[42] Dusthâh, *Avesta*, II, 894-895; Oşiderî, *Dânişnâme*, s. 61-62.

bedler sadece ateşin etrafına çevrelenmiş pencerelerden Âteş-i Behrâm'ı görebilir, oradan ateşe güzel kokulu ağaçlar atabilirler.[43]

Mezdiyesna inanışında en önemli ateş, Âteş-i Behrâm'dır. Eski devirlerden beri kutsanan ve saygı duyulan Âteş-i Behrâm'ın önemi ve saygınlığı, İran kültür ve medeniyetindeki etkisi hakkında *Avesta* ve Pehlevice kaleme alınmış metinlerde çok şey söylenmiştir. Yasnâlarda kutsanan ve övülen en önemli ateşler arasında yer alan beş tür ateşin birincisi, gökte bulunduğuna inanılan Âteş-i Behrâm'dır.[44] *Mînû-yi Hired*'teki rivayetlerde, Âteş-i Behrâm'a zarar verenlerin büyük günah işlemiş olacakları belirtilir. Mazdeist inanışta Âteş-i Behrâm, çok özel bir konuma sahiptir. Mazdeistler, onun gölgesinde hayatlarını sürdürürler. Yezd ve Kirman bölgelerinde de eski devirlerden beri iki ayrı Âteş-i Behrâm bulunduğu, Hindistan'da Zerdüştîlerinin göçlerinden sonra en eski Âteş-i Behrâm'ın Gocerat bölgesinde IV./X. yüzyılda kurulduğu, daha sonraki devirlerde Zerdüşt dininin yayılmasıyla değişik merkezlerde sekiz tane Âteş-i Behrâm daha yapıldığı belirtilir.[45]

Âteş-i Behrâm Niyâyiş

"Niyâyiş" Pehlevî dilinde "*dua*", "*övgü*", "*selam*" anlamlarına gelir. Âteş-i Behrâm Niyâyiş, *Avesta*'nın Horde *Avesta* bölümündeki beş niyâyiş'ten beşincisinin adıdır. Âteş-i Behrâm Niyâyiş, "20 bend"ten oluşur. Bu dua, yirmi dört saat içerisinde beş kez ve aynı zamanda her ayın "Âzerrûz" olarak bilinen 10. günü mubedler tarafından ateşkedelerde okunur.[46]

Âteş-i Dâdgâh

Âteş-i Dâdgâh, Mezdiyesna inanışında üç ateş olarak bilinen (Âteş-i Behrâm, Âteş-i Âzerân ve Âteş-i Dâdgâh) grupta yer alan ateşlerden biridir. Zerdüşt inanışı bağlıları bu ateşi evlerinde yakarlar.[47]

Âteş-i Mûsâ

Musa'nın peygamberlikle görevlendirileceği anda yeşil bir ağaç üzerinde görmüş olduğu, kendisine kılavuzluk görevi de yapan ateş. Mecazi olarak "*sevgilinin dudağının kırmızılığı*", "*üzüm suyu*", "*üzüm şarabı*" ve "*kırmızı şarap*" anlamlarında da kullanılır. [48]

"Hani Musa, ailesine şöyle demişti: Gerçekten ben bir **ateş** *gördüm. (Gidip) size oradan bir haber getireceğim yahut bir* **ateş** *parçası getireceğim, umarım ki ısınırsınız!*

---

[43] Dusthâh, *Avesta*, 895.

[44] Dusthâh, *Avesta*, II, 895; Afifi, *Esâtîr*, s. 408.

[45] Afifi, *Esâtîr*, s. 409-411.

[46] Dusthâh, *Avesta*, 896; Oşideri, *Dânişnâme*, s. 63.

[47] Afifi, *Esâtîr*, s. 411.

[48] Eşrefzâde, Rızâ, *Ferheng-i Kârbord-i Âyât ve Rivâyât Der Eş'âr-i Feridüddin Attâr-i Nişâbûrî*, Tahran 1373 hş., s. 3; Muhammed Pâdişâh, *Ferheng-i Câmi-'i Fârsî/Anendrâc* (yay. Muhammed-i Debirsiyaki), Tahran 1335 hş., "Âteş-i Mûsâ", I, 43.

*Oraya geldiğinde şöyle seslenildi: **Ateşin** bulunduğu yerdeki ve çevresindekiler mübarek kılınmıştır! Alemlerin Rabbi olan Allah, eksikliklerden münezzehtir!"*

Neml (27), 7-8.

***Musa'nın ateşini** gel canımdan dinle benim,*
O ateşten kıvılcımlarla dopdolu, canım benim.

İmâduddîn-i Nesîmî

*Yanağı, **Musa'nın ateşini** gösteriyor.*
Nefesi, İsa'nın mucizesini gösteriyor.

İmâduddîn-i Nesîmî

***Musa,** istemekte **ateşi** Safurâ için,*
Çobanlığı da onun derlerdi Safurâ için.

Hakanî-yi Şirvanî

*Hayat suyu çıkartırım ben, **ateşinden Musa'nın;***
Böyle bir mucize ve büyü görmedi kimse bir insandan!

Hakanî-yi Şirvanî

*Aşk ve kavuşma **ateşim** sardığında beni, **Musa** gibi,*
Tûr Dağı'na doğru gittim, ne mutlu, ne mutlu bana!

Mevlanâ Celaluddîn

*Bir ağaç ve bir **ateş** gördüm, sevgilim diye çağırılıyordum;*
*Beni çağırıyor o **ateş,** yoksa İmrân'ın **Musa**'sı mıyım?!*

Mevlanâ Celaluddîn

Güzel huyundan bir parça kattılar nefesine İsa'nın,
*Yüzünün kandilindeki aydınlıktan yakarlar **ateşini Musa'nın.***

Fahruddîn-i Irakî

*Sevgiliden gönlüne kıvılcım sıçradı **Musa**'nın,*
*Şarabı **ateş**, kandili ağaç oldu.*

Mahmûd-i Şebisterî

Âteş-i Tûr

Musa Peygamber, Şuayb Peygamber yanında on yıl süreyle bulunduktan sonra kırk yaşına ulaşmıştı. Özlediği yakınlarını ve ülkesini görmek için Mısır'a doğru yola çıktı. Soğuk ve karanlık bir gecede yolu bulamadı ve kayboldu. Beraberinde bulunan hanımının da doğum sancıları tuttu. Bu sıkıntılar içerisindeyken birden Tûr Dağı'ndan yükselen bir ateş gördü:

*"Musa süreyi bitirip ailesiyle yola çıkınca, **Tûr tarafından bir ateş** fark etti. Ailesine dedi ki: "Bekleyin, bir ateş fark ettim. Belki ondan size bir haber getiririm, belki bir ateş koru getiririm de ısınırsınız. Oraya vardığında o bereketli toprak parçasındaki vadinin sağ tarafından, bir ağaçtan şöyle seslenildi: "Ey Musa! Alemlerin*

Rabbi Allah benim, ben! "Asanı at!" Asanın çevik bir yılan gibi titreyip kıvrıldığını görünce gerisin geri döndü; arkaya bile bakmadı. "Geri dön ey Musa, korkma! Güven içinde olanlardansın."[49]

Şair gerçeği ve aydınlığı aramadaki şaşkınlığı ve hayretini karanlık geceyle karşılaştırır. "Eymen Vadisi" ve "Eymen yolu"yla da "seyr u sulûk", "aşk yolu", "ilahi kılavuz", "buluşma randevusu", "sevgiliye kavuşma" kastedilir. "*Gece karanlık ve Eymen Vadisi yolu önde, Tûr Dağı'nın ateşi ve sevgiliyle buluşma yeri ve zamanı ileride*"...[50]

Korkmasam da, yanmaktan ben asla,
Kelebek nerede? ***Tûr'un ateşi*** *nerede?!*
Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr

Görmüşsün sen de uzaktan ***Tûr ateşi****ni,*
Sen de ***Tûr****'da, bir küçük Musa'sın o zaman.*
Feridüddîn-i Attâr

Yüzünden sürekli nur dökülüyordu,
Mahallene, ***Tûr'dan ateş*** *yağdığı gibi.*
Seyf-i Ferğânî

Kaybolup gidiverdi, bu karanlık gecede önümdeki yol,
Çık bir köşeden de gel, ***ey yol gösteren yıldız****.*
Hâfız-i Şirazî

Kapkaranlık gece ve çöl. Nereye varılabilir?!
Yoluma ***kandil*** *olmazsa,* ***yüzünün ışığı*** *senin.*
Hâfız-i Şirazî

Yetişmezse imdadıma bir lambayla ***Tûr'un ateşi****,*
Ne çare bulurum karanlık gecesine Eymen Vadisi'nin
Hâfız-i Şirazî

Işığı, Musa yolunun Hızır'ı olan şarap,
Tûr*'un ağacının kökünden alır* ***ateşi****ni.*
Vahşî-yi Bafkî

Ateş nefesli bülbülüyüm Sâib, ben alemin,
Kafes, sıcak nefesimden ***Tûr ağacı*** *olurdu.*
Sâib-i Tebrizî

Aşksızlıktan sönüp gitti, ömrümün baharı benim,
Yoksa ***Tûr ağacının ateşi*** *gibi, ateş damlatırdım ben.*
Sâib-i Tebrizî

---

[49] Kasas (28), 29-31.
[50] Muhammed Rızâ, *Şâh-i Nebât-i Hâfiz*, Tahran 1382 hş., s. 52.

Yakma beni merhametsizlik ateşinde,
Bak arıyor ***Tûr'un ateşi*** *beni mumla.*

Sâib-i Tebrizî

Âteş-i Urmuzd

Yasnâlarda, Âteş-i Urmuzd, imşâspendler ile birlikte övülenler arasında yer alır. Pehlevî dilinde yazılmış metinlerde de Âteş-i Urmuzd/Âzer-i Urmuzd, kutsanan ve övülen nesneler arasında sayılır. *Avesta*'da ateşin olağanüstü önemi ve özellikle Zerdüşt inanışındaki büyüklüğünden dolayı Âteş ya da Âzer, Ahura Mazda'nın oğlu olarak kabul edilir. Yine *Avesta*'da ateşin beşli kategorizesindeki ateş türlerinden biri olan Âteş-i Spenşost, Ahura Mazda'nın huzurunda sürekli yanan parlak ateşin adıdır.[51]

Âzerrûz

Âzer, ateşten sorumlu meleğin adı, aynı zamanda Eski İran'da bir tanrı adıdır. Güneş takviminde her ayın 10. günü, bu tanrının adıyla bilinir. Bu gün, klasik Fars geleneğinde çok sevilen bir gündür. Bu günün gecesinde görülen rüyaların tamamı gerçek olarak hemen o gün çıkar. Farslar bugünün kolaylıklar sağlayan, uğurlu bir gün olduğunu söylerler. Söz konusu günde seyahate çıkmak da uğurlu sayılır. Bu günde seyahate çıkanlar bol kazançla döner, iyiliklerle karşılaşırlar. Bütün ihtiyaçları da Tanrı tarafından karşılanır. Âzer günü, Ferverdîn, İsfend, Ordîbehişt, Mihr, Abân, Âzer ve Hordâd aylarında daha da kutsanır. 10 Âzer de "Âzerceşn" adıyla kutsanır ve törenlerle kutlanır.[52] Bu gün "Âzerhûş" adıyla da bilinir. [53]

Kaynakça

Afifî, Rahîm, *Esâtîr ve Ferheng-i Îrân Der Niviştehâ-yi Pehlevî*, Tahran 1374 hş.

Boyce, M., "ādur", *Encyclopaedia Iranica/EIr.*, Komisyon, New York 1985 I-XVIII.

Dihhudâ, Alî Ekber, *Luğatnâme-yi Dihhudâ*, Tahran 1346 hş., I-L.

Dusthâh, Celîl, *Avesta*, Tahran 1381 hş., I-II.

Enverî, Hasan, *Ferheng-i Bozorg-i Sohen*, Tahran 1381 hş., I-VIII.

Eşrefzâde, Rızâ, *Ferheng-i Kârbord-i Âyât ve Rivâyât Der Eş'âr-i Ferîduddîn Attâr-i Nîşâbûrî*, Tahran 1373 hş.

Kezzazî, Mîr Celaluddîn, *Nâme-yi Bâstân*, Tahran 1381 hş.

Muhammed Pâdişâh, *Ferheng-i Câmi-'i Fârsî/Ânendrâc* (yay. Muhammed-i Debirsiyakî), Tahran 1335 hş., I-VII.

Muhammed Rızâ, *Şâh-i Nebât-i Hâfîz*, Tahran 1382 hş.

Muîn, Muhammed, *Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî*, Tahran 1338 hş.

Oşiderî, Cihangîr, *Dânişnâme-yi Mezdiyesnâ*, Tahran 1371 hş.

Şemisâ, Sirûs, *Ferheng-i İşârât-i Edebiyyât-i Farsî*, Tahran 1375 hş.

Tanyu, Hikmet, "Ateş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*/DİA, İstanbul 1988, IV, 52-53.

Vâhiddûst, Mehveş, *Nihâdînehâ-yi Esâtîrî Der Şâhnâme-yi Firdevsî*, Tahran 1379 hş., s. 366;

---

[51] Afifî, *Esâtîr*, s. 409.

[52] Yahakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 42.

[53] *Luğatnâme*, "Âzerhuş", II, 56.

Vehhâbî, Nesîm, "Âteş", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî* (ed. Hasan-i Enûşe), Tahran 1375, 1, 3.

Yahakkî, Muhammed Cafer, *Yahakkî, Ferheng-i Esâtîr ve İşârât-i Dâstânî der Edebiyyât-i Fârsî*, Tahran 1375 hş.

Zumurrudî, Humeyrâ, *Nakd-i Tatbîkî-yi Edyân ve Esâtîr Der Şâhnâme-yi Firdevsî, Hamse-yi Nizamî ve Mantıku't-tayr*, Tahran 1382 hş.

V
İRAN MİTOLOJİSİ *

1. Mitoloji

Mitleri, mitlerin doğuşlarını ve anlamlarını yorumlayan, inceleyen bilim dalı mitoloji bir ulusa, bir dine ve uygarlığa ait mitleri konu alır. Bir bakıma eski çağlarda yaşamış insanların doğa olayları, sosyal ilişkileri ve dinsel inanışlarına bakış açılarının yorumlanması olarak nitelenen mitoloji "efsane bilimi" olarak, ilkel insanlar ve insanüstü varlıkların başından geçen masalsı olayların incelenip anlatılmasını konu alır. Her ulusun mitolojisi o ulusun tarihi, çeşitli efsaneleri, destanları, kahramanlık öyküleri, inanç sistemleri, tanrıları, insanları, masalları ve söylencelerini barındırır. Mitoloji, ütopik bir anlatım içine, hayallerde yer etmiş yarı tanrılar ve kahramanların hikâyelerini de katan ve ilk çağlara, daha doğrusu arkaik bir zaman türüne, tarihsel zaman ötesindeki başlangıç zamanına dayanan bir hikâye anlatım biçimidir.

Farsça'da "**ustûre**" sözcüğü Arapça "*rivayet*" ve "*aslı esası olmayan söz*" anlamında kullanılan "*ustûre*"dir. Arapça'da belirtilen anlamda kullanılan "ustûre" kelimesi, aslında Yunanca "*destan, hikâye, araştırma, haberdar olma, yorum* ve *tarih*" anlamlarındaki "**historia**" kelimesinin Arapçalaşmış şeklidir.[1] Yunanca "**mythos**" sözcüğünden alınmış olan ve daha çok "efsane" anlamında kullanılan "**myth**" sözcüğü ise "*yorum, haber* ve *kasıt*" anlamlarını ifade etmektedir. Daha geniş anlamıyla "myth, geleneksel olarak yayılan veya toplumun hayal gücü etkisiyle biçim değiştiren, tanrı, tanrıça, evrenin doğuşu ile ilgili hayali, alegorik bir anlatımı olan halk hikâyesi, mitos" olarak tanımlanmaktadır.[2] Daha sonraları "ustûre" kelimesi, "*gerçekleşmesi mümkün olmayan, daha çok şair ya da yazarın hayalciliğiyle oluşan hikâye*" anlamını kazanmıştır. Gerçekte ustûre, "kutsal serüvenleri, fizikötesi varlıkların doğaüstü maceralarını, ilk dönemlerdeki çok erken çağ insanlarının hikâyelerini aktaran efsanelere" denir. Başka bir ifadeyle ustûre, bir dönemler insanların gerçek olarak algıladıkları klasik geleneksel hikâyeler, doğaüstü birtakım varlıkların amaçları ve eylemleri temelleri üzerinde yükselerek yaygınlaşmış mitolojik ölçüler ve sınırlamalar içerisindeki hikâyelerdir. Mitlerin en önemli işlevleri, insanların en başta dinsel konular olmak üzere, taziye, ev-

---

* "İran Mitolojisi", *Nüsha*, Ankara 2002, Yıl: II/ sayı: 7, s. 19-44.

[1] Bahâr, Mihrdâd, *Pejûhişî Der Esâtîr-i İrân*, Tahran 1378 hş., s. 343.

[2] *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, www.tdk.gov.tr.

lenme, ibadet, sosyal etkinlikler, eğitim, öğretim, kültür, bilgelik, bilgelerin etkinlikleri, toplumu yönlendirmeleri, savaş, bayram vb. bütün ayinleri, anlamlı faaliyetlerini anlama ve bu faaliyetlerin iç yapılarıyla özelliklerini ortaya koymalarıdır. Söz konusu anlatımların kahramanları gerçekte doğal özellikleriyle donanmış bir insan ise, doğaüstü bir yaratık değilse, bu tür anlatıların adı genellikle "**efsâne/legend**"tir. Ancak hikâye doğaüstü, kahramanı da gerçek olmayan bir dünyanın yaratığı ise, o zaman bu hikâyelere "**halk hikâyesi/folk tale**" adı verilmektedir. [3]

Teknik terim olarak "**ustûre**: *gerçekte kesin bilinmeyen tarihsel dayanakları bulunan hikâye*" anlamında kullanılmaktadır.[4] Mitoloji dünyanın ve insanın yaratılışı, eski dünyada tanrılar, yarı tanrılar ve kahramanların birbirleriyle olan savaşları, eski dünya kavimlerinin yaşadıkları, karşılaştıkları sıkıntılar, yokluklar ve hayat serüvenlerini içermektedir. İlk insan toplulukları için mitoloji, dinsel esaslar ve inanışları konu almaktadır. İlk insan bu inançları aracılığıyla varlık ve doğa sırlarını açıklıyor, yorumluyordu. Ancak bilginin gelişmesi, bilgi çağına yaklaşılması ve insanoğlunun bilgi kaynaklarının çoğalmasıyla birlikte mitoloji yavaş yavaş inanç boyutunu kaybetmiş, sadece hikâyeler olarak kalmıştır. [5]

Arapça'da bu kelimenin kuralsız çoğulu "**esâtîr**" olarak Farsça'da da aynı şekliye kullanılmaktadır. Farsça'da bu kelime, daha çok "*bir kavmin inanç dünyasında elde ettiği birikimi*" ifade etmede kullanılır. Avrupa dillerinde (İngilizce ve Fransızca) "myth" kelimesi, Almanca'da "myth" ya da "mythe" kelimeleri anlamsal içerik açısından hem tekilleri ve hem de çoğul şekilleriyle Farsça ustûre kelimesinin anlamını karşılarken "**mythology**" teknik terimi ise önemli ölçüde "*esâtîr*", "*ilmu'l-esâtîr*" ve "*ustûreşinâsî*" kavramlarıyla karşılanır. [6]

Kur'ân yorumcularının çoğu "**esâtîru'l-evvelîn**"e: "*önceki milletlere ait rivayetler*" anlamını vermiş ve bunlara kahramanlık hikâyeleriyle tarihi kıssaların dahil olduğunu belirtmişlerse de esasen "esâtir", daha çok putperest kavimlerin tanrılarına ilişkin efsaneleri ifade eder. Bunlar, hak dinden sapanların aslını değiştirerek ortaya koydukları bâtıl inançlar olarak da görülebilir. "Esâtîr" kelimesinin sözlükteki "*gerçeğe uygun olmayan sözler*"[7] anlamı da bu görüşü doğrulamaktadır. [8]

İnanışlar çoğunlukla "inançlar", "ayinler", "kutsal yerler" ve "inananlar"dan oluşan dört temel üzerine yükselirler. Mitoloji, ilk insan topluluklarının yaşadığı çağlarda çeşitli sosyal oluşum ve gelişmelerden etkilenerek bunların belirgin ve özel aşamalarında oluşmuş, herkesin inandığı kutsalları içeren genel anlamlı bir terim olarak daha ilk ve en sade çok eski çağlarda

---

[3] Çenârî, Emîr, "Ustûre", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, Tahran 1377 hş., II, 91.

[4] Mîr Sadıkî, Meymenet, *Vâjenâme-yi Honer-i Şa'irî*, Tahran 1373 hş., s. 9; Dâd, Simâ, *Ferheng-i İstilâhât-i Edebi*, "Ustûre", Tahran 1375 hş., s. 27.

[5] Dâd, Simâ, *Ferheng-i İstilâhât-i Edebi*, "Ustûre", s. 26.

[6] Bahâr, Mihrdâd, *Pejûhişî Der Esâtîr-i İrân*, s. 344.

[7] İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut 1300, "str", IV, 363.

[8] Gölcük, Şerafettin, "Esâtîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi/TDV*, II, 359.

bile bizim algıladığımız gerçek zaman boyutlarından farklı zamanlarda gerçekleşmiş, dünyanın yaratılmasıyla sonuçlanmış ya da geleceğin çok uzak zamanlarında gerçekleşecek; kutsallar, tanrılar, insanüstü yaratıklar, olağanüstü olaylar ile ilgili rivayetlerle doludur. Başlangıç ve bitiş zamanları mitolojide özel zaman terimleridir. [9]

Milletlerin mitolojilerinin yanında kahramanlık hikâyeleri ve efsaneleri de yer almaktadır. Sözlü geleneklerden kaynaklanan kahramanlık hikâyeleri, genellikle kökenleri açısından kendilerini oluşturan kavimlerin şekillenmeleri ve belli bölgelerde yerleşmeleri çağlarına kadar uzanan manzûm hikâyelerdir. Bazen belli dönemlere kadar sözlü anlatımlar şeklinde, bazen de yazılı olarak kuşaktan kuşağa aktarılan bu anlatımlar milletlerin geçmişte yaşadıkları gerçekleri ortaya koyma iddiasını taşırlar. Kahramanlık hikâyelerinin bu geçmiş olayların "gerçeklerini" aktarmaları açısından "mitler"le benzerlikleri vardır. Ancak zaman kavramı açısından aralarında farklılık bulunmaktadır. Bu da kahramanlık hikâyelerinin gerçekleştikleri zamanların milletlerin uzak geçmişine dayanmalarına karşın mitlerdeki başlangıcı olmayan ya da bilinmeyen ezeli zaman kavramı arasındaki farktan kaynaklanmaktadır. [10]

İlkel devirlerde tarih, hikâye ve efsanelerle karışık tarihsel bilgiler ile efsaneler ve hikâyelerin iç içe yer aldığı sözlü aktarımlardan oluşur. Bir hanedan ya da ulusun bireyleri, ataları ve babalarının hayat serüvenleri, onların yaşadıkları dönemlere ait olayları daha sonraki kuşaklara hikâye ve efsaneler şeklinde aktarırlar. Uygarlık çağına girildiğinde bu tür hikâyeler ve rivayetler yazıya geçirildi; asıl serüvenler gerçek içerik ve boyutlarının yanı sıra birtakım tarihi renkler ve boyutlar da kazanmaya başladı. [11]

Mitlerle çoğu zaman iç içe giren efsaneler, insanların birbirlerine sözlü olarak kuşaktan kuşağa aktardıkları hikâyemsi anlatılardır. Özellikle tarih öncesi devirlerde kavimlerin ilk yerleştikleri bölgelerden ayrılmaları ya da başka topraklara yerleşmelerinden kaynaklanan yer değiştirmeler, göçler, yine tarihin çeşitli evrelerinde zaman zaman ulusların birbirlerine karışmalarıyla bazı tarihsel gerçeklerin asılları ortadan kaybolmuş, önemleri ve yaygınlıkları oranında da sonraki nesiller üzerinde etki ve iz bırakmış olan bu gerçeklerin yerlerini efsaneler almaya başlamıştır. Söz konusu mitolojik rivayetlerin bir kısmı, insanlar arasında sözlü aktarım yoluyla kuşaktan kuşağa ulaşmış, gerçekte bir doğa olayı ya da insanlarla direkt ilgili olayları konu alan bir efsane aşamalı olarak bir tarihsel gelişme özelliği kazanmış, doğaüstü bir kişilik ya da bir başka nesne şeklinde belirerek zihinlerde canlandırılmış, efsane tarihe dönüşmüştür. Bu tür dönüşümler yaşayan efsaneler, yazıya geçirilmeden, milletlerin kutsal yazıtlarında, dinsel içerikli edebi metinlerde yer almadan ya da tarihçiler ile eski dünya gezginlerinin seyahatnâmelerine yazılı olarak geçmelerinden önceki dönemlerde sözlü olarak

[9] Bahâr, Mihrdâd, *Pejûhişî Der Esâtîr-i İrân*, s. 371.
[10] *A.g.e.*, s. 344.
[11] Numanî, Şibli, *Şi'ru'l-Acem*, Tahran 1335 hş. III, 200.

aktarılmaları nedeniyle birtakım dış etkenlerin yoğun müdahalelerine, kasıtlı ya da kasıtsız birtakım ilaveler ve eksiltmelere maruz kalmışlardır. [12]

Bu yüzden mitolojide, gerçek dünya ile zihinlerde canlandırılan ütopik dünya çoğu zaman iç içe girerek birbirine karışmakta, gerçek olayların ortaya çıktığı zamanlar varlıklarını yitirmekte ve ütopik bir zamana dönüşmektedir. Tanrılar, insan görünümünde hayal edilmekte, insanlar fizikötesi, doğayı aşkın güç ve özellikler elde etmekte; fizikötesi varlıklar, tarih meydanını ve gerçek zaman alanını işgal etmektedir. Atalara aşırı tutkunluk, gerçek zaman dilimlerinde yaşamış, unutulup gitmiş ataları hayali zaman sürecinin sınırsız sonsuzluklarına çekmekte, onlardan tanrılar ve tanrıçalar türetilmektedir.

Seller, depremler, tufanlar, volkanik patlamalar, uzun süreli kuraklık, kıtlık gibi insanları olumsuz yönde etkileyen ve temelde gerçek olaylar ile gerçek zamanlarla ilişkili büyük olaylar sonucunda yaşanan değişimler, birbirinden farklı derin etkiler bırakmış doğal facialar, daha sonraki kuşakların hafızalarında tanrılar ya da kendileri ölümlü ancak ölümsüzlerin desteğindeki efsane kahramanlarının müdahaleleriyle gerçek varlıkları olmayan zamanların sonsuzluğunda efsanelere dönüşmekte, ulusların gelenek ve göreneklerinin, çeşitli törenleri ve bayramlarının kaynağını oluşturmaktadır. [13]

Mitolojik anlatımın pek çok özelliğinden en önemlisi, onun zaman içinde yerleştiği çerçevedir. Bu, bir sonluluk ve fani oluş damgasını sırtında taşıyan "zaman" ve "tarih"in dışında, çok özel bir zaman ve tarih boyutu taşır. Zaten mitolojik anlatımların geçerliliği de sözü edilen zaman ve mekân dışında gerçekleşmesinde yatar. Mitolojilerdeki "zaman" kavramı, çok özel bir konuma ve anlama sahiptir. Daha pratik bir ifadeyle, bu yoğun bir zaman olup, birey bununla kendisinin sahneye çıktığını hisseder ve böylece o başlangıç zamanındaki kahraman olur, yani, bu dinsel ayin "mythe"i yeniden gerçekleştirir, ona yaşama imkânı sağlar.[14]

Ulusların kültürlerinde özellikle yeni yılın başlaması, mevsimlerin bitiş ya da başlangıçlarında düzenlenen geleneksel törenler, klasik toplumların gerçek zamanlı tarihsel olaylar çerçevesinde, gerçek olmayan zamanlı efsanevi olaylar arasında bir ilişki kurma çabalarının sonuçları olarak ortaya çıkmışlardır. Sadece bu ilişkilendirme bile, bu törenlere kutsallık rengi vermektedir. Bu tür özelliklere sahip geleneksel İran kutlamalarından "Nevrûz" ve "Mihregân", geçmişlerinin çok eski klasik devirlere dayanması sebebiyle ayrıca dikkat çekici özellikler de kazandırmaktadır. Özgün ve bir o kadar da ilginç törenlerle kutlanan Nevrûz, Batı İranlıların Mezopotamya uygarlığıyla uzun süreli ilişkilerinden dolayı Babil Nevrûz'u "Zagmug"dan etkilenip onun birtakım özelliklerini almış olsa da yine asıl renkleri İran kültür ve uygarlığının çizgilerini taşır. İslami dönem kültürel özelliklerinin

---

[12] Zerrinkûb, Abdulhuseyn, *Der Kalemrov-i Vicdân*, Tahran 1375 hş., s. 404.
[13] *A.g.e.*, s. 405.
[14] *A.g.e.*, s. 405.

de kendisini gösterdiği bu törenlerde zamanla Yunan gelenekleri ve Orta Asya uluslarının kültürleri de bazı yönleriyle yer almaya başlamıştır.[15]

Dünyanın en eski efsaneleri, eski Mısır ve Mezopotamya bölgelerinde aranmalıdır. Bu efsanelerin günümüz modern uygarlıklarındaki gelenek, töre ve törenlerin oluşumundaki etkileri Yunan ve Bizans efsanelerinin, Hint ve eski İran efsanelerinin etkilerinden az değildir. Örneğin, dünyanın yaratılışı konusunda Babil efsanelerinde yer alan Sümer uygarlığı, Asurlarda da benzeri bulunan ve diğer eski dünya uygarlıklarında da etkisi bulunan bir efsaneye göre, bir zamanlar yer ve gök henüz yok iken sular tanrısı **Apsu**, suyunu düzensizlik ve kargaşa tanrısı olarak bilinen **Tiamat**'ın suyuna kattı ve bunun sonucu olarak bütün evren ortaya çıktı. Ancak düzen ve intizama karşı olan Tiamat, evreni yuttu ve düzensizlik yeniden evrene egemen oldu. Bunun üzerine **Marduk**, Tiamat ile savaşmaya başladı. Savaş sonunda onu öldürdü ve iki parçasından biriyle yerleri, diğeriyle de gökleri yarattı. Bu yüzden yeryüzünde kargaşalar sona ermez, bitmek tükenmek bilmez ancak Marduk gücüyle yeri ve göğü o eski kargaşalardan uzak tutmakta ve insanı da korumaktadır.[16]

2. İran Mitolojisi

İran mitolojisi ve İran efsaneleriyle ilgili en eski bilgiler MÖ XV. yüzyıla aittir. Arkeolojik verilerin yanı sıra İran ulusal tarihi ve tarihsel kişilikleri konusunda en eski işaretler *Rig Veda* ve *Avesta*'da yer almaktadır. Araştırmacılar, *Avesta* öncesi dönemlerde de İran mitolojisiyle ilgili veriler bulunduğu kanısındadır.[17] İranlılar, Hint-İran birleşik kavminden ayrıldıklarında birtakım destanlar ve efsanevi rivayetleri beraberlerinde getirmiştir. Bu rivayetler ilerleyen zamanla onların yeni vatanlarına ve yeniden şekillenmiş yapılarına da uyum sağlamıştır. Bu yüzden Hint ve İran mitolojilerindeki ortak efsanelerin birbirinden farklı değişik versiyonlarına rastlanabilmektedir. **Cemşîd**'in ya da **Feridûn**'un ve babasının efsanelerle karışık destanları, Sanskritçe eserlerde birtakım farklılıklarla, değişik şekillerde aktarılmaktadır.[18]

İran kahramanlık hikâyeleriyle efsanelerinin tarihi, Aryaların İran topraklarına gelişleriyle başlar. İran kavmi, **İndo-Europeenne/Hint-Avrupa** kavimlerinden biridir. Aşamalı olarak Asya'nın orta kesimlerinden Atlas Okyanusu kıyılarına kadar yayılmış ve yeni dünyanın keşfiyle dünyanın birçok bölgesine gidip yerleşmişlerdir. Bu ırkın kollarından biri, tarihin çok eski dönemlerinden beri diğer kollara oranla çok daha fazla önem kazanmış; onun oluşturduğu uygarlık, edebiyat ve kültür, **Hint-Avrupa** ırkının diğer kollarından daha etkili olmuştur. Bu kol **İndo-İranienne/Hint-İran** koludur. Tespitlere göre MÖ 3000 yıllarında Hint-Avrupa grubundan ayrı-

---

[15] *A.g.e.*, s. 405-406.

[16] *A.g.e.*, s. 410-411.

[17] Komisyon, *Tarih-i İran* (çev. Hasan-i Enûşe), Tahran 1368 hş., III/1, 522-523.

[18] Fâtımî, Said, "Cenbehâ-yi Esâtîri-yi Şâhnâme ve Tatbik-i An Bâ Esâtir-i Ğarbî", *Sohenrânî ve Bahs Der Bâre-yi Şâhnâme-yi Firdevsî*, Tahran 1349 hş., s.155.

lıp Hint ve İran ırkları olarak iki ayrı kola bölünmeden önce bunlar, Orta Asya bölgesinde yaşamakta, orta din, dil, inanç ve mitolojilere sahip olup kendilerini "Arya: *şerefli*" nitelemesiyle ifade etmektedirler. Daha sonraki dönemlerde birbirlerinden ayrılarak Hindistan ve İran adlı ülkelerine yerleştiklerinde bu ismi her biri kendisi için kullanmıştır. [19]

Arya kavmi, İran topraklarına yerleştiğinde, Hint Aryaları ile aynı yerde birlikte yaşamakta olan atalarından miras aldıkları hikâyeler, destanlar ve efsanevi rivayetleri de beraberlerinde getirdi. Hint kavimleri arasında da yaygın olan bu efsaneler, İranlılar arasında daha geniş kitlelere yayılarak özgün nitelikler kazandı. Zamanın akışıyla söz konusu rivayetlerde yaşanılan çevrenin de etkisiyle şekillenen yeni düşünce ve inanç ekseninde birtakım değişiklikler meydana geldi. Bu, kaynakları ortak ancak ifade edildiği gibi bir ayrışma ve değişim sonrası farklılıklar gösteren efsanelere, İranlılar arasında farklı bir görünüm kazanan "**Cemşîd Destanı**", "**Feridûn Destanı**" ve babası "**Abtîn Destanı**" gibi efsanelerin yanı sıra Sanskrit edebiyatında ve önemli Sanskrit kaynaklarında yer alan başka birtakım mitolojik hikâyeler örnek verilebilir. [20]

İran'a göç ettiklerinde Arya kavminin dini, Hint Aryalarıyla ortak eski ve Aryalara özgü bir inanıştı. Hem Hint kültüründe ve hem de İran geleneklerinde bu inanış zamanla birtakım değişimler geçirmiş; İran bölgesinde Zerdüşt'ün ortaya çıkarak dinini yaymasıyla birlikte, Zerdüşt'ün reformları ve yeni birtakım dinsel, yapısal ve düşünsel katkılarla bambaşka bir yapı kazanarak büyük dünya dinleri arasına girmiştir. Ancak bu eski inanışın İranlılar arasında çok derin izleri ve hatıraları kalmış, bu hatıralar İran mitolojisinin ve özellikle eski İran dinsel efsanelerinin kaynağını ve temel taşını oluşturmuştur. Bu eski dünyanın ve klasik geleneklerin rengini taşıyan efsaneler, zamanla birtakım eklemeler ve çıkarmalarla yeni görünümler kazanmış, çoğu yerde ulusal, tarihsel kahramanlık destanları ve rivayetlerle iç içe girmiş ve öylece geniş coğrafyalarda yaygınlaşmıştır.[21]

Ulusal rivayetler, dinsel efsaneler, tarihsel gerçekler, İran kahramanlarının maceraları, göç öncesi ve Orta Asya topraklarında yaşadıkları dönemlerden kalma hatıralar ve efsaneler, ordu sevki ve savaşlar, savunma amaçlı mücadeleler, çeşitli bölgelerde sanatsal gösteriler ve kahramanlık sergilemeler, Arya ırkının gurur ve kibirliliği, İranlıların yeni inanışlarına, tanrılarına ve hepsinin İran ve İran halkının destekçileri ve hamileri olduklarına inandıkları Kutsal Ölümsüzlere bağlılıkları, İran'ın Doğu bölgelerinden çıkan ve bağımsız hükümetlerin oluşumunda gayret göstermiş sultanlar ve emirlerin tarihleri ve daha başka konuların karışımıyla düzenli ve bütünlük içerisinde derlenen efsaneler ve hikâyeler ortaya çıktı. Söz konusu anlatımların temellerini oluşturan tarihsel gelişmeler, efsaneler ve dinsel rivayetlerin birtakım örnekleri *Avesta*'da da görülmektedir. Bu rivayetler daha sonraki dönemlerde oluşan İran efsanelerine de kaynaklık etmiştir. Diğer milletlerde görül-

[19] Safâ, Zebihullâh, *Hemâseserâyî Der Îrân*, Tahran 1374 hş., s. 43-44.
[20] *A.g.e.*, s. 46.
[21] *A.g.e.*, s. 47.

düğü gibi, İranlılar da bu hikâyeler ve efsanelerinin oluşumunda asıl hikâyeler üzerine birtakım eklemeler yapmışlardır. Söz konusu hatıralar ve efsaneler, İran ulusal kahramanlık destanlarının temelini oluşturmaktadır. Bu anlatımlar her geçen gün ulusal destanlar biçiminde gelişmiş, asırlar geçince de doğaüstü özellikler bu hikâyelere egemen olmuş ve yetenekli şairlerin dizelerinde kahramanlık efsaneleri olarak işlenmiştir.[22]

Zamanla gelişen ve olgunlaşan İran rivayetleri, İran tarihinde yeni bir dönem, yeni bir sayfa olarak kabul edilen "Eşkanîler Dönemi"nde farklı bir boyut kazanmıştır. İran askeri ve sivil toplum güçleri bir taraftan İran'da kalan Yunan kalıntılarıyla uğraşırlarken, diğer taraftan da Bizans kahramanları ve komutanlarıyla mücadele etmek zorunda kalmış, Eşkanî yönetimiyle ortaklıkları bulunan birtakım hanedanlar ortaya çıkmış, bunlar da birtakım efsanevi hikâyelere konu olmuşlardır. Bu dönemden ve söz konusu hanedanların kahramanları, emirleri ve savaşçılarından da İranlıların ulusal belleklerinde birtakım kahramanlık hikâyeleri ve efsaneler kaldı. Daha eski dönemlerin hikâyeleriyle zaman ve mekân boyutunun uzaklığının unutulması nedeniyle eski ve yeni anlatımlar, özellikle de sözlü olmaları gerekçesiyle birbirine karıştı. Bir bakıma eski hikâyeler ve rivayetler yenilerin katılımıyla yepyeni görünümler, farklı renkler ve içerikler kazandı. Bu dönemden sonra İranlıların mitolojik destanları, efsaneleri, hikâyeleri ve rivayetleri olgunluğa erişmiş olarak ortaya konuldu ve derlenmeye başlandı. Samanîlerin ortaya çıkışıyla birlikte onların bir taraftan din ve Zerdüşt dini bağlantılı konulara yoğun ilgileri, diğer taraftan da Doğulu ve Batılı düşmanları karşısında ulusal duygularının etkisiyle geliştirdikleri klasik rivayetler dinsel, ulusal ve tarihsel gerçekler şeklinde yavaş yavaş toplanarak yazıya aktarılmaya başlandı. Bu ilk çalışmalar, daha sonraki dönemlerde ulusal rivayetler konusunda önemli kitapların yazılmasına da uygun bir ortam hazırladı. Özet olarak, İran ulusal hikâyeleri ve rivayetleri, Arya kavminin İran'a göç etmesiyle başlamış, Arya'ların İran'a yerleşmelerinden sonra her geçen gün yeni gelişmelerin eklenmesiyle gelişimini sürdürmüş; yazılı-sözlü rivayetler ve hikâyeler bu yolla aşamalı olarak derlenip Sasanîler dönemi sonlarında da en olgun ve en geniş şekillerini almıştır. [23]

Veda ve *Avesta* içerikleri açısından karşılaştırıldıklarında Hint ve İran kavimlerinin birlikte yaşadıkları ortak bölgelerinde, henüz iki ayrı ırka ayrılmadan önceki dönemlerde Cem (*Veda*'da Yama, *Avesta*'da Yime), Abtîn (Veda'da Aptya, *Avesta*'da Athwya) vb. özgün ortak kahramanlara sahiptirler. *Veda* metinlerinde çok geçen ve saygınlığıyla bilinen Asura, İran dinsel geleneğindeki Ahura'nın kendisidir.[24] Daha önce de işaret edildiği gibi, Aryaların İran topraklarına göçlerinden sonra bu serüvenler birtakım eklemeler ya da kısaltmalarla, içerik ve nitelikleri açısından değişik şekiller almaya, gelişip olgunlaşmaya yüz tuttu. Bunlardan birçoğu elbette efsane ağırlıklı

---

[22] *A.g.e.*, s. 47-48.

[23] *A.g.e.*, s. 48-49.

[24] *A.g.e.*, s. 50-52.

hikâyelerdi. Başka bir ifadeyle sadece soyut, gerçek olmayan hikâyelerden ibaretti. Dünyanın yaratılışı, Ahura Mazda ve Ehrimen, sığır ve Geyûmers hikâyesi, ırkların ortaya çıkışı konusu bunlara örnek olarak verilebilir. Bunun yanı sıra birtakım hikâyeler de gerçek tarihsel olaylara dayanmaları ve zamanın uzun kesitleri arasında ağızdan ağıza aktarılmaları nedeniyle tarih yatağından uzaklaşarak hikâye ve efsanelere dönüşmüştür. *Avesta*'nın ortaya çıktığı zamanlara yakın günlerde, İranlılar için yaratılışın ilk dönemlerinde Zerdüşt'ün peygamber olarak ortaya çıkışına kadar birtakım rivayetler ve sözlü anlatılar "tarihsel rivayetler" adı altında sözlü olarak aktarılagelmiş ve bu rivayetlerden *Avesta*'nın değişik bölümlerinin hazırlanmasında yararlanılmıştır. Bu durum da *Avesta* yazarlarının eski İran rivayetleri, efsaneleri ve hikâyeleri konusunda belli birikimleri bulunduğunu göstermektedir. Onlar bu rivayetlere tarihsel gerçekler gözüyle bakarak, onları *Avesta*'nın hazırlanmasında kullanmışlardır. Bütün bunlardan eski İran rivayetlerinin ilk olarak Zerdüşt'ün kutsal kitabı *Avesta*'da yer aldığına ve bu konudaki çalışmalardan da söz konusu kutsal metnin değeri ve önemi sonucuna varılmaktadır. [25]

Dinsel mitoloji konusunda, eski İran'daki dinsel yaşayışı ve ayinleri içeren yaşanmış birtakım efsaneler bulunmaktadır. Zerdüşt'ün ortaya çıkmasından sonra bu rivayetler birer hatırat metni olarak kalmış, eski İranlıların dinsel efsaneleri olarak daha sonraki dönemlere aktarılmıştır. Bazen de bu rivayetler, ulusal tarihsel destanlar, efsaneler ile birlikte kahramanların maceraları, İranlı komutanların ordu sevkiyatları ve İran ulusunun mücadelelerini konu almakta, bu mücadeleyi en güzel şekliyle yansıtmaktadır. İranlıların Yunanlılarla savaşları, İskender'in İran'dan çekilmesinden sonra onun İran'daki derin ve etkin nüfuzuyla mücadeleleri, Bizanslılara ve o çağın Doğu imparatorluklarından gelen saldırılara karşı savunmaları, birtakım hatıraların yaşanmasına ortam hazırlamış ve klasik efsanevi destanlarına hamasî bir renk kazandırmıştır. Buna Âreş-i Kemangîr'in İran-Turan sınırlarını belirlemek amacıyla Amul'dan Merv'e ok atması örnek verilebilir. [26]

Burada üzerinde durulması gereken bir nokta da *Şahnâme*'deki efsanelerin fantastik açıdan Yunan mitleriyle mukayese edilebilecek benzerlikler göstermemeleridir. Yunan mitlerinde insansal görünümdeki kahramanlar akıl, sarhoşluk, şarap, kıtlık, kuraklık gibi metafizik ya da maddî konularda karşı karşıya gelmektedirler. Ancak *Şahnâme*'deki efsaneler, İran ulusunun ülkelerini korumak ve kollamak için verdikleri mücadelelerin destanıdır. *Şahnâme*, bütünüyle mitolojik amaçlı yazılmış bir eser değildir. Mitolojik konulardan söz ettiği yerlerdeki bilgiler İran tarihini konu alan bölümleridir. Diğer taraftan *Şahnâme*'deki efsaneler, Arya kökenli efsanelerden kaynaklanmaktadır. *Avesta*'nın bu konuda *Şahnâme* üzerindeki etkisi, ağızdan ağıza sözlü olarak aktarılmış olan tamamı ulusal içerikli, İran ulusal gelenekleriyle

[25] Safâ, Hemâseserâyi Der Îrân, s. 50-52.
[26] Fâtımî, Said, "Cenbehâ-yi Esâtîri-yi Şâhnâme", s. 155.

tarihini, adetlerini koruma ve sonraki nesillere aktarma özelliği taşıyan hikâyelerin *Şahnâme*'nin yazılmasına neden olmasındadır. [27]

Diğer taraftan Rüstem'in "**Hefthân**"ı içeriği açısından Herkül'ün "**On iki Hân**"ına benzemektedir. Rüstem adı, *Avesta*'da asla geçmemektedir. Pehlevî dilinde kaleme alınmış eserlerde Rüstem adı "Rustehm" şekliyle nadir de olsa yer almaktadır. Buna karşın "Herkül" adı Yunan mitolojik kaynaklarında tanrılar soyundan gelen bir kahraman olarak temel rolü oynamaktadır. "Siyâveş" ve "Sudâbe" hikâyesi trajedik açıdan "Hippolyt" destanıyla benzerlikler taşırken, Behmen'in kızı "Homay"ın hikâyesi "Periyam"ın kızı "Helene" hikâyesiyle örtüşmektedir. İran ulusal kahramanlık destanlarında "Simorg"un rolü, onun "Zâl" ile olan ilişkisi, Simurg'un, Zâl'ın hayatının başlangıcından İsfendiyâr destanının sonuna kadar oynadığı rol, Yunan mitolojisi geleneğinde her zaman tanrılar tanrısı "Zeus"un sarayında en önemli güç olarak yer alan "kartal"ın benzer özelliklerini taşımaktadır. [28]

Ulusların mitolojileriyle gelenekleri, inançları, dilleri ve kültürleri arasında sıkı sıkıya bir ilişki vardır. Buradan hareketle ulusların efsanelerini, inançlarından ve bu sayılan değerlerinden ayırmak, bunların birbiriyle ilgisiz olduğunu düşünmek mümkün değildir. Eski dünya halklarında efsaneler çok önemli rol oynamışlardır. Özellikle ulusal kahramanlık destanlarıyla aynı doğrultuda yer alan kahramanlık destanları ve büyük trajediler, Hint-Avrupa ve Hint-İran geleneklerinde etkin rol oynamaktadır. Din adamları, savaşçılar ve çiftçiler arasındaki mitolojik ilişkiler, Yunan ve Arya eski geleneklerinde birbirlerine benzer, yakın taraflarıyla bilinmektedir. Birtakım Yunan ve Hint mitolojik eserleriyle Firdevsî'nin *Şahnâme*'sinin bazı bölümlerdeki bazı hikâyeler arasında ortak ve benzer yönler gözlemlenmektedir. [29]

Mitolojik kahramanlar gerek Batı gerek Doğu kahramanlık destanlarının tamamında zeka, fiziki güç, mal ve servet üçlüsüne her zaman sahip olmuşlardır. Bu üçlü güç, daha önce sözü edilen "din adamı bilginler", "savaşçılar" ve "çiftçiler" diye tanımlanan üç sınıf ile yakın ilişkilidir. *Şahnâme*'deki efsaneler, eski İran'ın çevresindeki başta Abhaz, Çerkez, ve Çeçenler olmak üzere komşularının efsaneleriyle şaşılacak derecede çok yakın benzerliklere ve ortak yönlere sahiptir. Mitolojideki efsaneler, çoğunlukla destan boyunca insanların yaratılışında yer alan birtakım özelliklerin öne çıkarılmasıyla oluşturulmaktadır. Çoğu durumda ancak tanrıların sahip olabilecekleri yetenek ve beceriler insanlara verilmektedir. Bu özellikler bütün efsanelerde, gökler, yıldızlar ve astronomiyle doğrudan bağlantılıdır. Tanrılar ve devlerin savaşları, dünyanın yok olması, yıkılıp ortadan kaldırılması ve yeniden hayata kavuşması, Batı mitolojisi, Hint ve İran mitolojilerinde oldukça benzer yönlere sahiptir. [30]

---

[27] *A.g.e.*, s. 158-159.
[28] *A.g.e.*, s. 159.
[29] *A.g.e.*, s. 152-153.
[30] Fâtımî, Said, "Cenbehâ-yi Esâtîri-yi Şâhnâme", s.152-153.

Aristo'ya göre, tarihçiyi şairden ayıran özelliği tarihçinin düz yazı ile şairin de şiir diliyle yazması değildir. Örneğin, *Herodot Tarihi* de bir şekilde şiire dönüştürülebilir ve tarih olma özelliğini kaybetmez. O halde tarih yazarını şairden ayıran onun gerçek dünyada yaşanan olayları kaleme alması, şairin ise gerçekleşme ihtimali bulunan konulara dizelerinde yer vermesidir.[31] Buradan hareketle tarih yazıcılığı, şairlik ve efsane yazıcılığı arasındaki sınırlar Aristo'nun ifade ettiği kadar belirgin değildir. Çünkü tarihçilik, temelde gerçek olaylar ve yaşanmış gelişmeleri konu alsa da bütünüyle efsane ve hikâye yazıcılığından uzak kalamamıştır. Herodot'un, Ahâmeniş krallarını tasvir ederken, Firdevsî'nin İran hanedanlarını anlatırken verdikleri bilgiler; tarih, mitoloji ve hatırat arasındaki yakın ilişkiyi ortaya koymada aydınlatıcı ögelerdir. Klasik dönemlerde "gerçek olayları yazıya aktaran" ve tarih yazıcılığının en iyi örneklerinden olan *Herodot Tarihi*, en azından Herodot'un kişisel tecrübeleri, zihinsel betimlemeleri ve özgün bilgilerinin etkisinde kaleme alınmıştır. Ancak bütün bunların yanında onun Ahâmenişler ve Yunanlılar ile ilişkileri konusunda verdiği bilgiler, Sasanîler çağında İranlıların tarih hatıralarından silinen ve XIX. yüzyıla kadar belirsiz kalan tarihsel gerçekleri göstermekte ve Medler'in, Ahâmeniş İmparatorluğunun tarih sahnesinde yer aldıklarına tanıklık etmektedir. [32]

Firdevsî *Şahnâme*'de tarihsel gerçek varlıkları olan eski İran sülaleleri Medler ve Ahâmenişler hakkında herhangi bir bilgi vermez. Bunların yerine mitolojik varlıklarıyla öne çıkan Pişdadîler ve Keyanîler hanedanları hakkında ayrıntılara, özet olarak da "Mulûk-i tavâyif" ile Eşkanîler konusunda bilgilere yer vermekte, bu bölümlerde mitolojik bilgilerden ve eldeki kaynaklardan yararlanarak yaşadığı dönemde Sasanîler hakkındaki yaygın bilgileri dizelerine aktarmaktadır. Aslında *Şahnâme*, mitolojik özellik taşıyan öğütler, tarihi olaylar, ahlaki öğretiler, hikmet, efsaneler ve şairsel tasvirler barındırmasının yanında Firdevsî'nin kendi hayat hikâyesiyle ilgili ayrıntılara yer veren bir mecmuadır. Bir diğer ifadeyle bu iki tasvir ve değerlendirmenin kişisel bakış açıları, sosyal ve ulusal birtakım etkenlerin yanı sıra zaman ve mekân faktörlerinin etkisinde kalsalar da Firdevsî'nin Sasanî hükümdarlarını tasviri, neredeyse Herodot'un Ahâmeniş krallarını tasviri gibi tarih yazıcılığının en iyi örnekleri arasında yer almaya adaydır. [33]

Birçok eski dünya milletinin mitolojisi ya da tarihinde yer alan eski tanrılar ve destan kahramanlarını konu alan efsaneler, hem şiire hem de kahramanlık destanlarına konu olmuş hikâyeler ilk ortaya çıkışları ve ilk rivayetçilerin anlatımlarıyla tümüyle uydurulmuş anlatımlar değildir. Bu efsanelerin yapılarında kaçınılmaz olarak bir gerçek çekirdeği bulunmaktadır. Bu konuda önemli araştırmalar yapmış İtalyan filozofu **Giambattista Vico** (1668-1744) dikkat çekici birtakım sonuçlar elde etmiştir. Ona göre yaratıcılıkları ile ortaya koyma güçlerinin zayıf ve sınırlı olması nedeniyle ilk insanlar, bu tür efsaneleri kendiliklerinden uydurup ortaya atmamışlardır. Söz konusu

---

[31] Zerrînkûb, *Târîh Der Terâzû*, Tahran 1375 hş., s. 30.
[32] Eşref, Ahmed, "Târih, Hâtire, Efsâne", *İrânnâme*, XIV/4, (Bethesda 1996), s. 525.
[33] *A.g.e.*, s. 526.

rivayetler, asıllarında doğru ve ciddi aktarımlar olarak ortaya çıkmış, birtakım müdahaleler sonucu efsane şeklini almışlardır. Nitekim eski Yunan efsaneleri, ilk çıkışlarında görünüşte dürüst ve gerçek rivayetler olmalarına rağmen, Homeros zamanında olağanüstü abartılar ve yalanların karışmasıyla inandırıcılıklarını yitirmişlerdir. Vico'nun bu görüşü eleştirilebilir. Ancak onun tarih ile mitoloji arasında var olduğunu ifade ettiği ilişkinin varlığı şüphe götürmez bir gerçektir. Sonuç olarak yapılacak değerlendirme şöyle ifade edilebilir: İnsanoğlunun henüz medeniyetin en büyük makineleri olarak kabul edilen yazı ve yazma araçlarıyla tanışmamış olduğu çağlarda, birtakım olayları ve kendisini yakından ilgilendiren gelişmeleri kayda geçirme isteğini zorunlu olarak hafızalara ısmarlamadan başka yolları bulunmamaktadır. Özellikle de ümmî olarak nitelendirilen, toplumların okuryazar olmayan kesimleri arasında bu tür aktarımlar sadece dilden dile aktarılan sözlü rivayetler yoluyla sağlanmaktadır. Bu durumda her zaman unutma, dikkatsizlik, aceleye getirme gibi afetler, bazen kişisel kasıtlar ve amaçlı yönlendirmeler de efsanelerin yönünü tarihi gerçekler olma doğrultusundan saptırma tehlikesiyle karşı karşıya getirmektedir. [34]

Gerçekte mitoloji ile tarih öylesine iç içedir ki örneğin, tarih sonrası çağa ait birer tarihi gerçek olan **İskender**, **Sultan Mahmûd** ve **Şâh Abbâs** dilden dile dolaşan halk rivayetlerinde efsaneler çemberinde kalmaktadırlar. Tarih öncesi dönemlerde efsaneler ile tarihi gerçekleri birbirinden ayırmak çok daha güçtür. Ancak efsanelerin tarih sonrası dönemde de ortaya çıkışlarını kanıtlayan birtakım faktörler gözlemlenebilmektedir. Mitolojik efsaneler gerçekte gelenekler adı altında korunup sonraki nesillere aktarılan birtakım zincirleme rivayetlerdir. Normal hikâyelerle farkları ise bunların başta ilk aktarıcıları olmak üzere rivayet edenler tarafından doğru oldukları-nın sanılmasıdır. Sanki söz konusu efsanelerin râvilerinin bu olayların birer tarihi gelişme gibi gerçekten yaşanmış olduğuna inançlarıdır. İşte gerçekte efsaneleri birer sembol, hikâye ya da simge olmaktan çıkarıp da tarihi rivayetler kategorisine çeken incelik de burada merkezlenmektedir. Bu konuda bir diğer önemli etken de efsanelerin genellikle bir olayı, inancı, gelenek ya da göreneği aktarmış olmalarıdır. Bu gerekçeyle de efsaneler, ilk dinler, dini ibadetler ve kurallar, aynı zamanda da ulusal tarihlerle ilişki kurmakta, halk kesimlerinde yaygın inançların birtakım hurafeler ve efsanelere dayanması gerçeğinin yanında eski birtakım felsefi görüşlerin de mitolojik etki altında kalması, hatta efsaneleri temel alması dolayısıyla ulusların tarihleriyle efsanelerin yer yer birbirine karışmasına ortam hazırlamaktadırlar.[35]

Bazı milletlerde yaygın efsaneler arasındaki benzerlik öylesine ileri boyutlardadır ki bu benzerlikler tarihçileri hayretler içerisinde bırakmaktadır. Söz konusu benzerlikler, her zaman benzerlik taşıyan efsanelerin sahibi halklar arasında ortak bir kaynağın ya da değerin bulunmasına dayanmaz. Bazı durumlarda bu benzerliğin gerçek sebebi, yaşam ya da düşünce yakın-

[34] Zerrînkûb, *Târîh Der Terâzû*, s. 31.
[35] *A.g.e.*, s. 32.

lığından kaynaklanmaktadır. Birbirleriyle hiçbir ortak noktaları ya da yakınlıkları bulunmayan farklı milletlerin efsaneleri arasında da benzer faktörlerin etkisinde kalmaları ve aynı gelişim sürecinden geçmeleri gerekçesiyle benzer mitler ortaya çıkabilmektedir. Bu benzerlikler bazen yakın Doğu milletlerinin ya da Avrupalı milletlerin mitolojilerinde gözlenmektedir. Bunun gerçek sebebi de ya direkt etkileşim ya da tepki olarak ifade edilebilir.[36]

Mitolojik rivayete kahramanı insan ise efsane, insan dışı bir varlık ise hikâye adı verilmektedir. Efsane, hikâye ve serüven anlamlarında kullanılmakta olup Farsça'da üç ayrı türü ifade etmektedir. Birincisi, çocukları eğlendirmek amacıyla söylenmiş birtakım şiirsel hikâyelerdir. İkinci türü ise hayvanların dilinden birtakım hikâye anlatımlarını içirmekte olan mensur hikâyelerdir. Bu türe Farsça'da "efsane" ve "dastân" adı verilir. Eskiye ait oluşları ve çocukları eğlendirmek için söylenmiş olmalarıyla öne çıkan bu tür efsanelere "yekî bûd yekî nebûd: *bir varmış bir yokmuş*", "der rûzgârân-ı kadîm: *eski zamanlarda*" gibi ifadelerle başlanır. Genellikle halk edebiyatının ve ulusal mitolojinin bir bölümünü oluştururlar. Üçüncü bir tür ise edebi eserlerde görülen manzûm ve mensûr hikâyelerdir. Bunlar arasında Hint kökenli *Kelîle ve Dimne*'deki hikâyeler, tamamen İran kökenli *Merzubânnâme* gibi eserler örnek verilebilir. Bu türden hikâyeler daha çok fabl özelliği göstermektedirler. [37]

Dünyanın yaratılışı, insanın ortaya çıkışı, doğal olayların oluşumları, milletlerin, kabileler ve şehirlerin kurucularının meydana çıkmaları, savaşlar, tanrılar, yarı tanrılar ve insanüstü güçler arasında gelişen olaylar, örneğin, Zerdüşt mitolojisinde insanın "rivâs" bitkisinden ortaya çıkışı, Yunan mitolojisinde ateşin Promete tarafından tanrılardan çalınarak yeryüzüne getirmesi, bu günahından dolayı da Zeus tarafından cezalandırılarak kayalıklara zincirlenmesi ve sonunda ciğerinin kartal tarafından yenilmesi gibi. Mitlerin önemli bir kısmında da insanların düzenledikleri törenler, inançlar, ayinler ele alınmaktadır. Dinlerin bazı konuları bu tür mitolojinin konusudur. [38]

2.1. İran Mitolojisinin Kaynakları

Sasanîler ve daha önceki dönemlerden miras kalan kitapların, resmi belgelerin ve birtakım eserlerin Pehlevî dilinden Arapça'ya çevrilmesi, Pers yazılı kültürünün daha sonraki devirlere aktarılması, bazı İranlı çevrelerin geçmişten kalan kültürel miraslarını koruma ve daha sonraki nesillere aktarmada izledikleri yollardan biriydi. Bu dalda, yeni müslüman olmuş İbn Mukaffa ve çalışmaları en iyi örnek olarak kabul edilir. İran kültür ve medeniyetinin sonraki kuşaklara aktarılmasında son derece önemli olan bu tercüme faaliyetlerinin yanında, yine İranlı bilginlerin çoğu zaman millî duyguları göz önünde bulundurarak İran efsaneleri ve mitolojik değerleriyle *Kur'ân*'ın özellikle tarihi anlatımları ve eski dünya milletleri, onların gelenekleri, kültürleri, tarihi ve dini kişilikleri konusundaki kıssaları arasında bir

---

[36] *A.g.e.*, s. 33.
[37] Dâd, Simâ, *Ferheng-i İstilâhât-i Edebi*, "Ustûre", s. 27-32.
[38] *A.g.e.*, s. 32-33.

uzlaşma, bir uyum sağlama çabaları da oldukça önemli rol oynamıştır. O dönemler mitoloji, tarihin bir parçası olarak algılanıyor, "niçin?, nasıl?" sorularına gerek duyulmaksızın kabul ediliyor, böylece İran mitolojik unsurları İslami çevrelerde bir ehliyet elde etmiş oluyordu. İslam'a inananlar eski değerlerini de böylelikle korumuş ve yeni inançlarıyla bağdaştırarak kalıcı bir kimliğe kavuşturmuş oluyorlardı. Sonuçta yeni İran kültüründe "Zerdüşt ile İbrahim" ya da "Cemşîd ile Süleymân" yan yana yer alabiliyordu. Bütün bunlara kanıt olarak Arapça şaheser yapıtlar kaleme almış iki büyük tarihçi örnek verilebilir: *Târîh-i Taberî* ile *Mucmelu't-tevârîh ve'l-kısas* gibi çok önemli tarihi kaynaklarda söz konusu uyum açıkça görülür. Bu konuda İranlıların kültür ve uygarlıklarıyla ulusal benliklerini devam ettirmek için oldukça önemsedikleri köklü faaliyetleri Şuûbiyye, Şiîlik, tasavvuf ve İsmâiliyye gibi yaygın dini, sosyal ve manevî **kalkışlarından** söz etmek gerekir.[39]

Bunlar içerisinde Pers ulusal tarihi, kültür ve mirasının aktarılmasında da etken bağımsızlık hareketlerinin başlangıcı olarak kabul edilen Şuûbiyye hareketi çok önemlidir. Emevî çağının sonlarında Şuûbiliğini ilan eden ilk şairlerden Fars asıllı İsmaîl b. Yesâr, I/VII. yüzyılın sonlarında dünyaya gelmiş, Medine'de büyümüş, daha sonra Azerbaycan'da yaşamış, rivayete göre son Emevî halifesini bile görmüş, Emevî devrinin sonuna doğru ölmüştür. Aşırı Fars taraftarı olan şair, şiirlerinde Araplara karşı Farslarla övünen bir kişiliktir. Şairliğinden önce bu özelliğiyle tanınır. Halifenin huzurunda bile kavminin şan ve şöhretini, nesebinin asaletini dile getirdiği birkaç kasidesi günümüze kadar gelmiştir. Bu tutumu, işkenceye uğramasına, sürgün edilmesine de yol açmıştır.[40] Ailesinden Arapça şiirler söyleyen birkaç şairin de çıktığı İsmaîl b. Yesâr, Hişâm b. Abdulmelik için yazmış olduğu kasidelerinden birinde onu övmek yerine atalarını övmüştür.[41]

Siyasi, sosyal ve kültürel bir başkaldırı olarak tarihe geçen Şuûbiyye hareketinin öncüleri ve taraftarları İranlılardı. Aralarında şairler, mütercimler ve yazarlar da bulunan bu çevrelerin asıl amaçları, bütün benlikleri ve değerleriyle İran ulusunu tanıtmak, İran'ın bağımsızlığını kazanmasını sağlamak, bölgedeki Arap egemenliğini ortadan kaldırarak onların gücünü kırmaktı. Bu çevreler, belirledikleri hedeflerine önemli ölçüde de ulaştılar. Bu amaçlarına erişmede kullandıkları yollardan biri de İran tarihi ve ulusal rivayetleriyle ilgili kitapları Arapça'ya çevirmek, İranlıların göstermiş oldukları kahramanlıkları ve öne çıkan özelliklerini konu alan eserler yazmaktı. [42]

İran değerleri ve Pers milletinin üstün özelliklerinden söz eden Şuûbî yazarların eserleri arasında Saîd b. Hamîd'in *İnsâfu'l-'Acem mine'l-'Arab*, *Kitâbu Fazli'l-'Acem 'ale'l-'Arab*, Beytü'l-hikme'nin reisi Haysem b. Adiyy'in

---

[39] Meskûb, Şahruh, *Hurriyyet-i İrânî ve Zebân-i Fârsî*, Tahran 1373 hş., s. 20-21, 75.

[40] Kılıçlı Mustafa, *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*, İstanbul 1992, s. 105, 106.

[41] Safâ, Zebihullâh, "Şerâyit-i İctimâî ve Siyâsî-yi İrân Ba'd ez Sukût-i Şâhinşâhi-yi Sasani ve Eser-i Ân Der Tercume ve Tedvin-i Rivâyethâ-yi Milli Tâ Nazm-i Şâhnâmehâ ve Dâstânhâ-yi Kahremânî", *İrânşinâsî*, II/2 (Bethesda 1990), s. 239.

[42] *A.g.e.*, s. 240.

Ahbâru'l-Furs, Sehl b. Harûn'un birkaç eseri, Ebû Ubeyde Muammer b. Musennâ'nın *Fezâ'ilu'l-Furs* adlı eserleri ve ilk İslami dönemlerde kaleme alınmış kaynaklarda isimlerine rastlanan daha birçok örnek verilebilir. Birtakım etkenler nedeniyle daha sonraki dönemlerde söz konusu eserler ortadan kaybolmuş ancak bu eserlerin de etkisiyle İranlılar, birtakım hareketleri başlatma ve yürütme heyecanı kazanmış, bağımsızlıklarını elde etme yolunda bunlardan da güç almışlardır. Diğer taraftan İran kökenli Şuûbî şairlerin Arapça kaleme almış oldukları kahramanlık içerikli dizeleri de o çağların İranlı şairlerinin milliyetçilik duyguları, heyecanları, ülkelerine olan sevgilerini dile getirmektedir. **Beşşâr b. Bord**, **Hureymî-yi Soğdî**, **Ebû Nuvâs-i Ahvazî**, **Mehyâr-i Deylemî**, **el-Mutevekkil-i İsfahanî** gibi ünlü kalemlerin bu hareketler içerisindeki etkin ve derinlikli rolleri de unutulmamalıdır.[43]

Şuûbiyye düşüncesinin önemli ve etkili sonuçlarından biri de tarihi ve kültürel içerikli çok sayıda eserin Pehlevî dilinden Arapça'ya çevrilmesi konusunda başlattığı seferberliktir. Bu faaliyet, o dönem İran düşüncesi ve edebi gücünün açık göstergesidir. Bunlar arasında, o dönemler tarih ve daha özel bir değerlendirmeyle "ulusal tarih" özelliği taşıyan İran ulusal rivayetleri ve tarihsel gelişmelerine yer veren çok sayıda eser vardı. Bunlardan İbn Nedîm'in *el-Fihrist*, Hamza-yi İsfahanî'nin *Sinî-yi Mulûki'l-'arz ve'l-enbiyâ*, Mesudî'nin *Murûcu'z-zeheb*, İbn Kuteybe Dineverî'nin *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, İbn Kuteybe'nin *Uyûnu'l-ahbâr* ve *Mucmelu't-tevârîh ve'l-kısas* gibi klasik kaynaklarda söz edilmektedir. Bunlar arasında, *Dâstân-i Behrâm-i Çûbîn*, *Rustem u İsfendiyâr*, *Pirân-i Vîse*, *Kitâb-i Peykâr*, *Mezdeknâme*, *Kitâbu't-tâc*, *Darâ ve Bot-i Zerrîn*, *Lohrâspnâme*, *Husrev u Şirîn*, *Enderznâmehâ-yi Pehlevî*, *Ahbâr-i İskender*, *Ahd-i Erdeşîr*, *Veys u Râmîn*, *Pirûznâme*, *Ahbâr-i Behmen*, *Bahtiyârnâme* ve daha başka eserler yer almaktadır.[44]

Bütün bu edebi ve tarihi amaçlı, ulusal uzun süreli seferberliğin en önemli meyvesi, İran ulusunun resmi yazışmalarda, şiirde ve çeşitli konularda eserlerin yazılmasında kullanılmaya başlanan "Parsî", "Parsî-yi Derî" ya da "Derî" adıyla resimleştirilen dilinin ortaya çıkmasıdır. Burada dikkat çeken önemli bir nokta da bu yeni resmi dil ile kaleme alınan ilk eserlerin önemli bir kısmının İran millî kahramanlık rivayetlerine yer veren çalışmalar olmasıdır. Horasan dihkânları sınıfından, soyları Sasanîler dönemi önemli kişilikleri ve ünlü komutan Behrâm-i Çubîn'e dayanan soylu İranlı bir hanedan olan Samanîler, diğer hanedanlar gibi İran geleneklerini ve ulusal değerlerini korumada çok titiz davranmışlar, yönetime geldiklerinde bütün güçleriyle eski İran'ın bütün geleneklerine sarılmış, her şeyi İranlılaştırma politikası izleyerek önemli çalışmalar yürütmüşlerdir. Bu amaçla İranlıların yeni kabul ettikleri dinin kutsal kitabı *Kur'ân-ı Kerîm*'i de Farsça'ya çevirmişlerdir.[45]

Bütün bu faaliyetlerden hız alan ulusal çabalar IV/X. yüzyıl boyunca Horasan'da eski dönemlere ait İran rivayetlerini toplayarak bir araya getir-

---

[43] *A.g.e.*, s. 240-241.
[44] *A.g.e.*, s. 241-242.
[45] *A.g.e.*, s. 242

me ve İran tarihini, millî rivayetlerini kitaplaştırma çalışmaları yoğun olarak devam etti. Bu çalışmalarda İran rivayetlerini sözlü olarak aktaran "nakkâl"lar özellikle Sasanîler döneminden itibaren yaygın olarak faaliyet gösteren kesimin gayretleri ve bu derlemelerdeki büyük payları göz ardı edilemez. Daha sonraki dönemlerde bu anlatımcılara "kıssehân", "defterhân" ve eğer *Şahnâme* ve kahramanlık destanları okuyorlarsa "*Şahnâme* hân" adları da verilmiştir. Araştırmacılar V./XI. yüzyılda etkin olan söz konusu anlatımcılar ve rivayetçilerin İran ulusal tarihi, mitolojisi ve efsanelerinin derlenmesinde temel etken olduğu kanısındadırlar.

2.1.1. *Avesta*

Eski İran'da yaygın efsanelerin ve Fars mitolojisinin en, en büyük kaynağı, her şeyden önce *Avesta*'dır. Bu konuda yapılacak bütün çalışmalarda ilk kaynak olarak Zerdüşt'ün söz konusu kutsal kitabına başvurulmalıdır. Zerdüşt'ün kutsal kitabı *Avesta*'nın yazılmış olduğu dile de "*Avesta* dili" adı verilmektedir. Kaynaklarda *Avesta* ve *Avesta* ile ilgili eserler dışında bu dilde kaleme alınmış hiçbir eser bulunmadığı aktarılmaktadır. *Avesta* kelimesinin Farsça "sitâyiş: övgü" anlamına kullanıldığı tahmin edilmektedir. Dilbilim araştırmalarına göre *Avesta* dili, İran'ın Doğu bölgelerine ait bir dildir. Bu konuda *Avesta*'nın en önemli bölümleri "Yaştlar"dır. Yaştlar, İranlıların kendilerine özgü çeşitli tanrılara yapmış oldukları duaları, ilahileri ve yakarışları içermektedir. Bu bölümlerdeki rivayetlerin bir kısmı Zerdüşt öncesi dönemler hakkında da bilgiler vermektedir. *Avesta*'nın bir diğer bölümü, ilk bölümü olan Vendîdâd, Ahura Mazda'nın yarattığı, sonra Ehrimen tarafından kirletilen İran toprakları hakkında bilgiler vermekte, ikinci bölümü ise onun yeraltı kalesinden söz etmekte olup, efsaneler ile ilgili çalışmalarda son derece önemlidir. [46]

Bu dönemlerden daha eski devreler, yani İranlılar ile Hintlilerin henüz yollarını birbirlerinden ayırmamış oldukları çağlar hakkında bilgiler elde etmek için de bu alanda araştırma yapanların ortak görüşlerince MÖ ikinci bin yılda söylenmiş oldukları kabul edilen Hintlerin edebiyatlarında yer alan , Arya kökenli *Rig Veda* surûdları son derece önemli kaynaklardır. Tanrılardan birçoğu, mitolojik kişilikler, aynı zamanda büyük bir ihtimalle *Avesta* ve *Veda* bağlılarının inançlarında birtakım efsanevi kişilikler ortaktır. *Rig Veda*'da söz edilen bir kişilikten *Avesta* da bahsetmekte, hakkında ayrıntılar vermektedir. Bunların yanı sıra eski dönemlerde, MÖ ikinci binli yıllarda Mısır, Anadolu ve Suriye bölgelerinde ele geçen birtakım çivi yazılı belgeler, Yakın Doğu'daki ilk Hint ve Avrupa göç dalgaları, bazı tanrılar ve tarzları hakkındaki rivayetlere ışık tutmaktadır. [47]

---

[46] Komisyon, *Tarih-i İrân*, III/1, 477-478.

[47] *A.g.e.*, III/1, 478.

2.1.2. *Dînkerd*

Günümüze kadar gelebilmiş en önemli ve en ayrıntılı Pehlevice eser olan *Dînkerd*, aslında on cilt halinde kaleme alınmıştır. Ancak şimdi bu on ciltten sadece I. ve II. ciltler elde bulunmaktadır. "*Zend Âgâhiyye*" adıyla da bilinen *Dînkerd*, Pehlevî edebiyatında bu isimle ün kazanmıştır. **W. West** tarafından eserin toplam kelime sayısının 169.000 olduğu ifade edilmektedir. *Dînkerd*, Abbasî halifesi Memûn'un huzurunda Ebalîş ile münazaraları bulunan Ferruhzâd oğlu Âtûr/Âzer Fernbağ tarafından kaleme alınmıştır. Âzer Fernbağ, II-III./VIII.-IX. yüzyıllarda yaşamış, eserini de bu yüzyıllarda kaleme almıştır. *Dînkerd*, Mezdiyesna inanışı, bu inancın dini ayrıntıları, gelenek ve görenekleri, rivayetleri ve edebiyat tarihi gibi konularda bilgilere yer veren büyük bir derlemedir. [48]

Dînkerd, İran geleneklerini, adetlerini, tarihi, mitolojik, dini, millî, ilmi rivayetlerini ve değerlerini Sasanîler döneminde olduğu gibi koruyarak daha sonraki çağlara aktarması dolayısıyla çok önemli belgeler ve kaynak eserler arasında yer almakta, Sasanî dönemi İran kültürü ve medeniyeti konusunda önemli ayrıntılara yer vermektedir. *Dînkerd*, Destûr **Peşûtan Sencanâ** tarafından dokuz cilt, oğlu **Darâb Sencanâ** tarafından on cilt olarak açıklamalarla notlarla, İngilizce çevirisi ve Pehlevice metniyle birlikte Bombay'da yayınlanmıştır.[49]

Önemli bir Zerdüşt ansiklopedisi niteliğindeki *Dinkert*, III/IX. yüzyılda kaleme alınmış önemli kaynaklardan birisidir. Sasanîler döneminde derleme yoluyla oluşturulan bu eser, İran efsaneleri konusunda mubedlerin kaleme almış oldukları eserlere dayanan değerli bilgilere yer vermektedir. [50]

2.1.3. *Bundehişn*

Pehlevî dönemi İranının önemli Pehlevice metinlerden *Bundehişn/ Bundehiş*, Orta Farsçada "yaratılışın aslı" anlamında kullanılır. *Bundehişn*, Pehlevî dilinde kaleme alınan, bir bakıma Sasanî dönemi *Avesta*'sı ve *Zend*'inin bir özeti olan; tarih, din ve coğrafya konuları yanında, dünyanın yaratılışı, hikâyeler ve efsaneler, doğa ve daha başka konulara yer veren Zerdüşt dini ve tarihi metinlerinden biridir.[51] III/IX. yüzyılda yazılmış önemli kaynaklar arasında yer alan eser, yaklaşık 13.000 kelimeden oluşmaktadır.[52] Bu kitapta yaratılış, doğa, halklar ve krallar ile ilgili detaylara yer verilmektedir. Bir Zerdüşt bilgi hazinesi niteliğindeki bu ansiklopedik eser, İran mitolojisinde yer alan birçok efsaneyi yok olmaktan kurtarmıştır. Yine temel olarak *Avesta*'ya, onun tefsiri ve tercümesi *Zend*'e dayanan *Vizidagiha i Zadsparam* da *Bundehişn*'de verilen bilgilere bir dereceye kadar yer ayırmıştır. *Vizidagiha i*

---

[48] Safâ, Zebihullâh, *Târih-i Edebiyyât Der İrân*, Tahran 1372 hş., I, 135-136.

[49] *A.g.e.*, I, 136.

[50] Komisyon, *Tarîh-i İrân*, III/1, 476

[51] Safâ, *Târih-i Edebiyyât Der İrân*, I, 136; Muîn, Muhammed, *Ferheng-i Fârsî*, "Bondâheşn", V, 284; Nevâyi, Yahyâ-yi Mahyâr, "Bondâheşn", *Dâi'retu'l-Ma'ârif-i Cihân-i İslam/DCİ*, Tahran 1377 hş., B/IV, 306.

[52] Taberî, Muhammed Ali, *Zubdetu'l-âsâr*, Tahran 1372 hş., s. 101.

Zadsparam'da yer alan yaratılış, Zerdüşt efsaneleri ve gelecekte ortaya çıkacak İran ulusal kahramanlarını konu alan bilgiler, dünyanın yeniden yapılanmasıyla ilgili ayrıntılar, İran ulusal tarihinin özellikle dinsel yönlerini aydınlığa kavuşturmada araştırmacılara yardımcı olmaktadır. [53]

Eserin tarihsel gelişmelere yer vermesi bakımından en önemli kısmı, 33. fasıl'dır. Bu kısımda İran efsanevi tarihinin bir bölümü Sasanî döneminin sonlarına kadar ele alınmaktadır ve özellikle İran efsanelerinin bir özeti olması açısından çok önemlidir. Bu bölümdeki ayrıntıların bir kısmını J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta* adlı eserinin II. cildinde Fransızca'ya çevirerek birtakım açıklamalarla birlikte yayınlamıştır. Özellikle de 36. fasıl Keyanîler dönemindeki gelişmeleri, İran topraklarına yöneltilen saldırıları, Keyanîlerin kökenleri ve tarihi geçmişleri gibi birçok konunun yanı sıra İran millî tarihi ve İran ülkesinin coğrafyası konularında yoğun bilgilere yer vermektedir. [54]

Fars edebiyatında da etkileri görülen eserin *Târîh-i Sistan*'da adı geçen, Avrupa'da da bilinen *Bundehişn*, ilk olarak Anquetil Du Perron tarafından tercüme edilmiş ve *Zend-Avesta* ile birlikte 1771 yılında Paris'te yayınlanmış; diğer çevirileri, Westergard, Haug ve Winaischmann tarafından yapılmıştır. Tam nüshası 1908 yılında **Tehmors Dinşacî Anklesaria** tarafından **Behrâmgûr Tehmors Anklesaria**'nın önsözüyle Bombay'da yayınlanmıştır.[55]

Eserin ikinci bölümü, yazarın *Avesta* ve tefsirleri dışında başka birtakım kaynakları da kullanarak eserini kaleme aldığını, Babil destanları ve Yunan hikâyelerinden Ahâmenişler öncesi dönemlere ait ayrıntılardan da yararlandığını göstermektedir. Yazar, mubedlerin soylarından söz ettiği bir fasılda, "*Beni dünyaya getiren anne, bir mubed'in kızıydı.*" diye söze başlayarak atalarının isimlerini saymakta ve *Hudâynâme*'de isimleri geçen mubedlerin bu aileden olduklarını belirtmektedir. Birisi özet, daha kısa ve Hint *Bundehişn*'i, diğeri de ayrıntılı ve İran *Bundehişn*'i adıyla bilinen, her ikisi de Farsça'ya çevrilmiş iki nüshası bulunan *Bundehişn*, defalarca Fransızca, İngilizce ve Almanca'ya çevrilmiştir. Tam nüshası Bombay'da yayınlanmış, ofset baskısı Tahran'da iki farklı nüsha esas alınarak basılmıştır.[56]

2.1.4. *Hudâynâme*

Sasanîler döneminin en önemli tarihi eseri *Hudâynâme*, İran hanedanlarının, padişahlarının adlarını, çeşitli dönemlerin tarihi gelişmeleri efsanelerle karışık olarak kaydetmektedir. Sasanî saraylarında gelişmelerin kaydedildiği resmi defterler bulunmaktaydı. VI. yüzyıl Bizanslı tarih yazarlarından Hüsrev Enuşîrvan ile çağdaş Agasyas da bu resmi belgelerden yararlanmıştır.

---

[53] Komisyon, *Tarîh-i Îrân*, III/1, 476-477; MacKenzie, D. Mail, "Bondâheşn", *EIr.*, IV, 547; Nevâyî, "Bondâheşn", *DCİ*, B/IV, 306.

[54] Safâ, *Târîh-i Edebiyyât Der Îrân*, I, 137; MacKenzie, D. Mail, "Bondâheşn", *EIr.*, IV, 547; Nevâyî, "Bondâheşn", *DCİ*, B/IV, 306.

[55] Safâ, Târîh-i Edebiyyât Der Îrân, I, 137.

[56] MacKenzie, D. Mail, "Bondâheşn", *EIr.*, (1990), IV, 548-551; Nevâyî, Yahyâ-yi Mâhyâr, "Bondâheşn", *DCİ*, B/IV, 306-311.

Özellikle Şapûr ve Nersî kitabelerinin içerikleri Sasanî sultanlarının saraylarında arşivlerde özenle korunmaktaydı. Aynı zamanda Sasanî sarayında İran tarihi, mitolojik rivayetleri ve efsanelerini ezbere bilen kişiler de bulunuyordu. Firdevsî, *Şahnâme*'de, Behrâm-i Gûr'a (eg. 421-439/1030-1048) ava giderken yolda Cemşîd ve Feridûn hikâyelerinin anlatıldığını aktarmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki Behrâm-i Gûr dönemine kadar "*Nâme-yi Bâstân*" bulunmakta ve eğlence meclislerinde onun hikâyeleri okunmaktaydı. [57]

İran padişahlarıyla efsanevi kahramanlarının hayatlarını konu alan metinler, çok eski zamanlardan beri İran edebiyatında özgün yerlerini almışlardır. İran tarihini yazıya geçirmek isteyen ve bu konuda girişimde bulunan ilk kişi, eski İran'da adaletiyle ünlü Sasanî hükümdarı Enuşirvân'dır (eg. 531-579/1137-1187). Enuşirvân, egemenliği altındaki topraklarda İran, İran tarihi ve kahramanlarıyla ilgili olarak anlatılan, dilden dile dolaşan sözlü halk hikâyelerinin, padişahlar, yönetimleri ve dönemleriyle ilgili çeşitli konularda yazılmış tarihle ilgili nesebnâmeler, savaş günlükleri ve bu gibi olaylarla ilgili kayıtlarda yer alan bütün rivayetlerin toplanarak yazıya dökülmesini ve özenle korunmasını emretmiş, başlatılan çalışmalar sonucu *Hudâynâme* ortaya çıkmıştır.[58]

Enuşirvân dönemi, İslam öncesi İran tarihinde çeşitli dallarda önemli eserlerin yazıldığı, önemli çevirilerin yapıldığı edebi bir kalkınma devresidir. Sasanîlerin Enuşirvân'dan sonra yönetime gelen diğer sultanları da bu esere birtakım yeni konular eklemişler, hatta Sasanîlerin yıkılışından sonra III. Yezdigerd ile ilgili gelişmeler de *Hudâynâme*'ye eklenmiştir. Bu eserin padişahlar ve dönemleriyle ilgili gelişmelerin yanı sıra bir diğer özelliği de onların zaman zaman yaptıkları konuşmalara, kısa ve özlü sözlere ve vasiyetlerine de yer vermesidir. [59]

*Şahnâme*lerin temel çekirdeğini *Hudâynâme*'de yer alan bilgiler oluşturmaktadır. *Hudâynâme* ve İran tarihiyle, efsanevi rivayetlerini konu alan kaynaklar Abdullâh b. Mukaffa tarafından *Siyeru'l-mulûk* ya da *Siyeru Mulûki'l-Furs* adıyla Arapça'ya çevrilmiştir. *Hudâynâme*'nin Arapça çevirilerinde doğal olarak birtakım Zerdüşt inancı unsurları da atılmıştır.[60] Eser, sadece kapsayıcılığı, birçok rivayeti bir araya toplayarak derlemesi gerekçesiyle değil, aynı zamanda mütercimin olağanüstü kişiliğiyle de yaygın bir üne kavuşmuş ve uzun dönemler Arapça tarihçiler ve râvilerin kaynağı olarak kullanılmıştır.[61] İran tarihi ve efsaneleri konusunda önemli kaynaklar olarak kabul edilen ve *Hodâynâmek* adıyla da bilinen bu eserler ortadan kaybolmuş, ancak **Taberî, Mesudî, İbn Kuteybe, Belazurî, Hamza-yi İsfahanî, Sealibî** ve daha başka İslam tarihçileri ile İranlı şairlerin bu kaybolan eserlere dayanarak

---

[57] Tefezzuli, Ahmed, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân Piş Ez İslam*, Tahran 1376 hş., s. 269.

[58] Numani, *Şi'ru'l-Acem*, I, 96; Zerrinkûb, *Ez Guzeşte-yi Edebi*, Tahran 1375 hş., s. 71; Tefezzuli, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân Piş Ez İslam*, s. 270.

[59] Tefezzuli, Târih-i Edebiyyât-i İrân Piş Ez İslam, s. 271.

[60] Mirzâ Muhammed Hân-i Kazvini, "Mukaddime-yi Kadim-i Şâhnâme", *Hezâre-yi Firdevsî*, Tahran 1362 hş., s. 152.

[61] Komisyon, *Tarîh-i İrân*, III/1, 472; Zerrinkûb, *Ez Guzeşte-yi Edebi*, s. 71-72.

III/IX-V/XI. yüzyıllar arasında kaleme aldıkları klasik kaynaklar, hem eski dönemler İran tarihi hem de İran mitolojisi konusundaki bilgileri günümüze kadar aktaran araçlar olmuşlardır.[62] Eser, daha sonraki dönemlerde yazılmış başta Taberî'nin *Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk*, Ebû Hanîfe-yi Dinevrî'nin *Ahbâru't-tıvâl*, İbn Miskeveyh'in *Tecârubu'l-umem* adlı eserleri olmak üzere diğer çok önemli klasiklere ve *Şahnâme*lere de kaynaklık etmiştir.

İran mitolojik rivayetlerini, bir bakıma mitoloji tarihini konu alan birtakım rivayetleri bir araya toplayan bu eser, Sasanîlerin son dönemlerinde kaleme alınmış, aktardığı rivayetler de aşamalı olarak tarihi gerçekler rengi kazanmış, efsanelerle tarihi gelişmeleri iç içe işlemiş, bazı bölümlerinde gerçek tarihi olayları, bazı bölümlerinde ise gerçeğe yakın gelişmeleri ve İran'ın klasik dönemlerine ait rivayetleri aktararak o dönemleri açık bir tarzda tasvir etmiştir. Eserde yer alan bilgilerin önemli bir kısmı toplumun ileri gelen kesimlerine ve aristokrat çevrelere ait olsa da halk tabakaları da hem yaşadıkları toprakların, ülkelerinin hem de atalarının maceralarını yansıttığı için bu eseri kendileri için bir övünç ve gurur kaynağı olarak kabul etmişlerdir. [63]

Hudâynâme'nin Arapça çevirileri ve muhtemelen Pehlevî dilindeki orijinali de Farsça *Şahnâme* yazarları ve şairlerin o dönemlerde kullandığı en önemli kaynak olmuştur. Bunlar arasında Mesudî-yi Mervezî, Ebu'l-Mueyyed-i Belhî, *Şahnâme-yi Ebû Mansûrî*'nin yazarları ve Ebû Alî-yi Belhî en önde gelenlerdir. Firdevsî ise asıl kaynak olarak *Şahnâme-yi Ebû Mansûrî*'yi kullanmış, bunun dışında özellikle sözlü kaynaklar olmak üzere diğer klasik eserlere de başvurmuştur.[64]

Bu eserler, özellikle İslam öncesi dönem İran tarihi hakkında çok önemli kaynaklar olarak kabul edilmektedir. *Avesta*, Ahâmeniş dönemine ait kitabeler ve levhalar, orta Farsça çağında yazılmış kitabeler, çanak çömlek ve diğer arkeolojik bulgular, papirüsler, kayalıklar ve çeşitli yapıların duvarlarına işlenmiş çok önemli tarihi belgeler, resimler ve sikkeler o dönemlerin tarihini, İran ulusal tarihi ve efsanelerini yansıtan ve günümüze aktaran, kökenleri çok uzak geçmişlere dayanan efsaneleri bize ulaştıran araçlardır. [65]

2.1.5. *Şahnâme*ler

III./IX. yüzyıl ortalarından itibaren Doğu İran emirlerinin Farsça'yı, Fars edebiyatını ve Fars değerlerini canlandırmak, yeniden diriltmek için ortaya koymuş oldukları birtakım çaba ve gayretleri yeni Farsça ve edebiyatının önünü açmış çalışmalar olarak kabul edilmektedir. Aynı dönemlerde ya da kısa bir zaman sonra Merv bölgesinde yönetimi ele geçirmiş ve ba-

---

[62] Komisyon, *Tarîh-i İrân*, III/1, 472; Muhammedî, Muhammed, *Ferheng-i İrânî Pîş Ez İslam*, s. 156-157; Tefezzulî, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân Piş Ez İslam*, s. 273.

[63] Zerrinkûb, Ez Guzeşte-yi Edebi-yi İrân, s. 71; Tefezzulî, Târîh-i Edebiyyât-i İrân Piş Ez İslam, s. 271-272.

[64] Tefezzulî, Târîh-i Edebiyyât-i İrân Piş Ez İslam, s. 274.

[65] Komisyon, *Tarîh-i İrân*, III/1, 472; Muhammedî, *Ferheng-i İrânî*, s. 156.

ğımsızlık faaliyetlerine girişmiş şahsiyetlerden Ahmed b. Sehl adında İranlı soylu köylülerden biri, Firdevsî'nin *Şahnâme*'de "Azâd Serv" bazen de "Serv" adıyla söz ettiği önemli bir kişiliği de himayesi altına almıştı. Sistan bölgesinden olan ve soyunun Nerîmân'ın oğlu Sâm'a eriştiğini iddia eden Azâd Serv, bütün imkânlarını ve zamanını Sâm hanedanının, özellikle de Rüstem'in rivayetlerini toplayarak bir araya getirmeye vakfetmiş, bu rivayetlerle büyümüştü. Firdevsî'nin eline geçen ve *Şahnâme*'yi kaleme alırken yoğun olarak yararlandığı, özellikle Rüstem ve ailesi ile ilgili birçok rivayeti aktarırken kaynak olarak kullandığı eser, işte bu ünlü yaşlı şahsiyetin derlediği "Rüstem'in haberleri" idi. Bu eser aynı zamanda yeni Farsça ilk mitolojik derlemedir. [66]

IV./X. yüzyılda İran tarihinde dönüm noktası olarak kabul edilen gelişmeler yaşandı. Bağımsız ya da yarı bağımsız İranlı hanedanlar belli bölgelerde yönetimler oluşturup egemenliği ele geçirdiler. Millî ve bağımsızlık yanlısı hareketlerin sonucu olarak ortaya çıkan bu yönetimlerin en önemli faaliyetleri Fars dili alanında görülmektedir. Daha ortaya çıkışlarıyla birlikte ulusal benlikleri, öz değerleri ve dillerinin hamisi olarak belirmişlerdir. **Yakûb-i Leys** ve **Muhammed b. Vasîf**'in hikâyesi yaygın olarak bilinir. Şairler huzurunda Arapça şiirler okuyunca, "*Anlamadığım şeylerin huzurumda okunmasına neden gerek duyulur?*" demesi üzerine Muhammed b. Vasîf Farsça şiir okumaya başlar. Bu yüzden ilk Farsça şiirin onun tarafından söylendiği kabul edilir. Bir diğer İranlı Samanî emiri Nasr b. Ahmed, önemli klasik yapıtlardan *Kelîle ve Dimne*'nin Farsça'ya çevrilmesi emrini vermiş, başka bir Samanî emiri **Nûh b. Mansûr**, ünlü şair **Dakikî**'den mensûr olarak yazılmış *Şahnâme-yi Ebû Mansûrî*'yi nazma çevirmesini istemiş, o da bunu gerçekleştirmişti. Ebu'l-Mueyyed-i Belhî, *Acâyib-i Berr u Bahr*/*Acâyibu'l-buldân*'ı Nûh b. Mansûr için kaleme almıştır. Bir diğer Samanî emiri Ebû Sâlih Mansûr b. Nûh, *Tefsîr-i Taberî* ve *Târîh-i Taberî*'nin Farsça'ya çevirilerinin yapılmasını sağlamıştır. [67]

Söz konusu dönemler, yani İranlıların bağımsızlık çalışmalarının zirveye ulaştığı devirlerde önemli Fars rivayetlerini bir kısmı sözlü anlatımlardan yazıya aktarılmıştır. Bunlar arasında *Ferâmerznâme*, *Gerşâspnâme*, *Rustem u İsfendiyâr*, *Bahtiyârnâme*, *Ahbâr-i Behmen*, *Ahbâr-i Nerîmân*, *Ahbâr-i Sâm*, *Ahbâr-i KeyKabâd* ve VI./XII. yüzyıldan önce yazılı rivayetler arasına giren *Borzûnâme*, *Âzerborzînnâme*, *Bânûgoşespnâme* ve *Kûşpîldendân* adlı önemli rivayetler yer almaktadır. Bu dönemlerde çok yaygın *Şahnâme* yazıcılığı İran gelenekleri ve millî rivayetlerinin daha sonraki çağlara aktarılmasında en önemli rolü üstlenmiştir.[68] Eski İran şahlarının tarihini ve bir bakıma eski İran tarihini konu alan ve daha önceki dönemlerde kaleme alınmış aynı içerikteki *Hudâynâme*'lerin Yeni Farsça'da kaleme alınmış yeni versiyonları olarak kabul edilen *Şahnâme*ler, İran ulusal tarihi açısından son derece önemli kaynaklardır.

---

[66] Mazenderani, *Ferheng-i Şâhnâme*, Tahran 1377 hş., s. 13, 29.
[67] Safâ, "Şerâyit-i İctimâî", s. 243.
[68] *A.g.e.*, s. 244.

III./IX. yüzyılın yaklaşık elli yıllık son devresinde *Şahnâme* ve *Şahnâme* yazıcılığına son derece ilgi duyulmaya başlanmış ve bu alanda eserler verilmiştir. Elbette bu alanda birtakım girişimler daha önceki devirlerde de mevcuttu ancak söz konusu zaman diliminde yaygınlaşmış İran mitolojisi ve efsanelerinin temel kaynakları, bu tür eserler genellik kazanmışlardır. *Şahnâme*lerin temel başvuru kaynağı Sasanî döneminin ünlü eseri *Hudâynâme*'nin önemi ve o dönemler İran'da hamâse ve tarihin aynı şeyler olarak algılandığı da bilinmektedir. [69]

Firdevsî'nin *Şahnâme*'si bu türün başlıca yapıtıdır. Kısa bir dönemde *Şahnâme-yi Ebu'l-Mueyyed-i Belhî*, *Şahnâme-yi Ebû Alî Muhammed b. Ahmed-i Belhî*, *Şahnâme-yi Ebû Mansûr Abdurrazzâk*, *Şahnâme-yi* Dakikî, *Şahnâme-yi Firdevsî*, *Gerşâspnâme-yi Esedî*, *Borzûnâme* vb. önemli eserler yazılmıştır. Bütün bunlar Horasan'da Farsça olarak düzenlenmiştir ve bir bakıma İran şair ve yazarlarının ulusal rivayetleri yeniden ortaya koymadaki heyecanlarını göstermektedir. Öte yandan Zerdüşt din adamları, mubedler dini eserlerini Pehlevî dilinde derlemeye başlıyor ve *Dînkerd*, *Bundehişn*, *Behmen Yaşt*, *Yâdgâr-i Camâsp* gibi önemli metinler oluşturuluyordu. [70]

IV./X. yüzyılda İran kökenli hanedanlar ve yönetimlerin de destekleriyle elde bulunan en eski Farsça tarih kitabı olup, *Târîh-i Bel'amî* olarak da bilinen *Tercume-yi Târîh-i Taberî* gibi önemli eserler kaleme alınmıştır. *Târîh-i Taberî*'nin Farsça'ya tercüme edilmesinden bu yana Farsça telif ve tercüme olarak çok sayıda tarih konulu eser yazılmıştır.

2.2. Mitolojik Unsurların İran Edebiyatındaki Yansımaları

Şair ve yazarların dikkatlerini çekmiş ve onların ilham kaynakları olmuş mitolojik rivayetler, değişik dönemlerde sosyal birtakım faktörlerin de etkisiyle ulusal tarihi de önemli ölçüde yansıtan mitolojik rivayetlere birbirinden farklı yaklaşımlar gösterilmesine neden olmuştur. Klasik Fars edebiyatında, Samanîler ve Çağanîler dönemlerinde Fars mitolojik rivayetlerine saygıyla yaklaşılmıştır. Ancak Araplar ve Moğolların İran topraklarına saldırılarından sonra İranlı olmayan yöneticilerin İran değerlerine ilgi göstermemelerinden İran ulusal rivayetleri de nasibini almış, şairler ve yazarlar da Arap ve Türk mitolojisine yönelmişlerdir. Bu yüzden İran mitolojik rivayetleri Samî ve İran mitolojileri diye iki gruba ayrılmış, Samî efsaneleri de İslam öncesi ve İslam sonrası diye iki ayrı dönemde incelenmiştir.[71]

Firdevsî'nin *Şahnâme*'sindeki birçok mitolojik kişilik, İran mitolojisinin önde gelen kahramanlarıdır. *Şahnâme* dışında, başka şairler tarafından kaleme alınmış çok sayıda *Şahnâme* ya da bu türden eserler ve birçok şairin divanının yanı sıra klasik ve çağdaş Fars edebiyatında Hâfız'ın şiirlerinde Nimâ Yuşîc'in "Morğ-i Amîn", Mehdî-yi Ehevân-i Salîs'in "Kısse-yi Şehr-i Sengistân" adlı şiirlerinde örnekleri görüldüğü üzere birçok şair bu mitolojik değerlere işaretlerde bulunmaktadır.

---

[69] Meskûb, Şahruh, Huviyyet-i İrânî ve Zebân-i Fârsî, s. 26-27.
[70] *A.g.e.*, s. 27.
[71] Dâd, Simâ, *Ferheng-i İstilâhât-i Edebi*, "Ustûre", s. 26.

Fars mitolojisinin önemli bir kısmını içeren ünlü *Şahnâme*'nin yazarı Firdevsî'nin dışında diğer bazı Fars şair ve yazarları da bu konuya ilgi duymuş, özellikle şiirlerinde telmîhlerle Fars mitolojisini işlemişlerdir. İlk dönemlerde bu işaretler çok sade ve kısa telmîhlerle yapılırken sonraları daha yoğun ve ayrıntılı bir biçim almıştır. Bunun yanı sıra Fars şiir tarihinde şairlerin yöneldikleri ve dizelerinde işledikleri mitolojik renkler de zamanla değişime uğramıştır. Klasik dönemlerde İranlı şairlerin İran mitolojisine daha çok ilgi duydukları, Gazneliler ve Selçuklulardan itibaren bunun yanında Samî ve İslam mitolojisi, diğer taraftan Hint ve Yunan mitolojisinin de Fars şairlerinin dizelerine aktardığı konular arasında yerini alması dikkat çekmektedir.[72]

Fars şairlerinin İranlıların İslamiyeti kabul etmelerinden sonraki dönemlerde İslam kültüründen alıntılar yaparak ya da onlara telmîhler ve işaretlerde bulunarak dizelerini kaleme almaları, IV./X. yüzyıldan itibaren yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Özellikle bu dönemden önceki devirlerde yaşamış başta Rudekî-yi Semerkandî (ö. 329/940), Şehîd-i Belhî (ö. 325/937), Dakikî-yi Tusî (ö. 367-370/977-980), Firdevsî (ö. 411-416/1020-1025) ve bunlar gibi bazı şairlerin şiirlerinde İran kültürü ve mitolojisinin en önemli unsurları Zerdüşt, Enuşirvân, Bozorgmihr, *Avesta*, *Zend* gibi önde gelen mitolojik değerler ve rivayetlerden *Kur'ân* ve *Kur'ân* kültürü eksenli unsurlardan çok daha fazla yararlanılmıştır. Daha çok bu dönemde adı geçen şairlerin dizelerinde İran rivayetlerine, özellikle de Zerdüşt ve *Avesta*'ya yönelik telmîhler yoğunluklarıyla dikkat çeker. IV./X. yüzyılın son dönemleriyle V./XI. yüzyılın ilk devrelerinde yaşamış Ferruhî-yi Sistanî (ö. 429/1037), Unsurî-yi Belhî (ö. 431/1039), Menuçehrî-yi Damganî (ö. 432/1040), Fahruddîn Esâd-i Gurganî (ö. 446/1054) ve daha başka şairlerin dizelerinde İran mitolojisine ve efsanevi hikâyeleriyle kişiliklerine çok daha fazla yönelişler olmuş, İran mitolojisindeki hikâyeler ve efsanelerden alıntılar yapılmış, çeşitli mitolojik unsurlara yoğun telmîh ve işaretlerde bulunulmuştur. [73]

Aynı dönemlerde İslam kültürü ve *Kur'ân* çevresinde oluşan unsurları telmîh ve şiirlerde değerlendirme tarzı yaygınlaşmaya başlamış ve önemli ölçüde gelişme göstermiştir. Örneğin, **Ebû Hanîfe-yi İskafî**'den (V./XI. yüzyıl) günümüze kadar gelebilmiş çok az sayıdaki şiirde bile *Kur'ân*'a, *Kur'ân* kökenli anlatımlara yöneliş açıkça görülür. **Katrân-i Tebrizî**'nin (ö. 465/1073) divanında, İslam öncesi döneme ait İran rivayetleri ile İslami rivayetlere ilgi ve telmîh birbirini dengelemektedir. Menuçehrî'nin divanında ise İslami rivayetler, bu rivayetlerin değerlendirilmesi ve çeşitli *Kur'ân* orijinli unsurlar, İran mitolojik değerleri ve efsanelerinden daha ağırlıklı olarak yer almaktadır. Bu dönemlerde artık İranlı şairler İslam öncesi döneme ait İran rivayetlerine önemli bir şey olarak değer vermiyorlardı. Nite-

[72] Çenârî, Emîr, "Ustûre", *Dânişnâme*, II, 92; Sadıkî, *Vâjenâme*, s. 10-11.

[73] Mojdehî, Sâmiye Besîr, "Kur'ân ve Edeb-i Fârsî", *Dânişnâme*, II, 1084; Abbâspûr, Hûmen, "Telmîh", *Dânişnâme*, II, 403.

kim ünlü şair **Ferruhî**'nin divanındaki şu dize bu durumu gözler önüne sermektedir[74]:

Kazıdı götürdü adın adlarını bütün şâhların,
Yok artık hiç değeri bundan sonra Şahnâme'nin.

Bu durum oldukça doğal birtakım girişimlerin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu dönemlerde söz konusu bölgelerde yönetimde bulunan başta Gazneliler olmak üzere Türk yönetimler egemenliğindeki topraklarda İran ulusal değerleri, tarihi mirasları ve İranlı unsurlar ile İran rivayetlerinin yaygınlaşması belli ölçülerde kısıtlanmıştır. Sultan Mahmud'un, "*Şahnâme, Rüstem'den başkasına yer vermez*" değerlendirmesinin Firdevsî'*yi incitmiş* olduğu da unutulmamalıdır. Aynı dönemlerde dini birtakım değerler ve kişiliklerin ön plana çıkması da dini rivayetlerin yaygınlaşması, buna karşın İran ulusal rivayetlerinin gerilemesi ya da duraksamasına neden etkenler arasında yer alır. [75]

V./XI. yüzyıl ortalarında yine söz konusu bölgelerde Türk Selçuklu hanedanının yönetimde bulunmuş olması, İslam öncesi Pers rivayetlerine karşı İslam kültür ve medeniyetinin, önceki dönemlerde görülmemiş bir şekilde ve hızla yaygınlaşmasına neden olmuştur. Bu durumun edebiyat ve şiir dünyasındaki en önemli yansımaları, İran rivayetleri ve mitolojik unsurlarının şairlerin dizelerinde azalarak yer alması, bunların yerini dini rivayetlerin doldurması olmuştur. VI./XII. yüzyılda özellikle tefsir ve diğer İslami bilim dallarının gelişmesiyle dini rivayetler ve kişilikler, dini-tarihi anlatımlar Fars şairlerinin dizelerinde tam egemen bir unsur olarak yoğun bir şekilde kendini göstermeye başlamış ve Pers rivayetleri önemli ölçüde azalmıştır. Örneğin, **Enverî**'nin (ö. 583/1187) divanında baştan başa bu içerikle dolu şiirler vardır. Enveri'nin bir şiirinde baştan sona Süleymân Peygamber ile ilgili telmîhlere yer verilmektedir, her dizesinde Süleyman kıssasına işaretlerde bulunulmaktadır. Selçuklular döneminde *Kur'ân* kökenli rivayetler, dini telmîhler Fars rivayetleri karşısında güçlü bir rakip olarak gelişmiş ve yaygınlaşmıştır. Ünlü şair **Cemaluddîn-i İsfahanî** (ö. 588/1192) bu bağlamda şu dizesiyle durumu açık bir şekilde ifade eder[76]:

Kur'ân ile yürünür yol, az oku herzelerini Yunanlıların,
Gerçek, Kur'ân'ın haberleri, dinleme İsfendiyâr hikâyesi.

Yezd Atabeklerinden Doğân Şâh döneminde yaşamış, *Yûsuf u Zuleyhâ* adlı mesnevînin yazarı ömrünün sonlarına doğru şu dizeleri kaleme alır:

---

[74] Mojdehi, Sâmiye Besîr, "Kur'ân ve Edeb-i Fârsî", *Dânişnâme*, II, 1084.
[75] *A.g.e.*, II, 1084.
[76] Mojdehi, Sâmiye Besîr, "Kur'ân ve Edeb-i Fârsî", *Dânişnâme*, II, 1084; Abbâspûr, Hûmen, "Telmih", *Dânişnâme*, II, 403.

Doydu gönlüm, usandım ben artık,
Gîv'den, Tûs'tan ve de Zâl'ın oğlundan.
Yalandır bu hikâyeler hep çünkü,
Değmez iki yüz tanesi bir avuç toprağa.

VI./XII. yüzyıl ve sonrasında İslam kültürü, Fars şiirini tamamıyla egemenliği altına almış, hemen hemen bütün şairler dizelerinde dini değerlere telmîhlerde bulunulmaya başlamışlardır. Özellikle Fars edebiyatının Horasan tarzında dini etkiler oldukça yoğun olarak yer alır. Senaî-yi Ğaznevî (ö. 535/1140), Attâr-i Nişaburî (ö. 618/1221), Mevlanâ Celaluddîn (ö. 672/1273), Fahruddîn-i Irakî (ö. 688/1289), Sadî-yi Şirazî (ö. 691/1292), Hâfız-i Şirazî (ö. 791/1388), Abdurrahmân-i Camî (ö. 898/1492) gibi en ünlü şairler *Kur'ân*, dini-tarihi rivayetler ve hadislerin yoğun etkisinde kalarak dizelerini kaleme almışlardır. Özellikle Mevlanâ'nın dini unsurlara telmîhte bulunmayan beytine çok az rastlanır. [77]

Hint üslubunda da İslam öncesi dönemlerin dini ve mitolojik motiflerinin yanı sıra İslam sonrası devrede dini renk ve özellikler de kazanmış, İran değerlerine telmihler, başta Saîb-i Tebrizî (ö. 1080/1669), Kelîm-i Kaşanî (ö. 1061/1650), Muhteşem-i Kaşanî (ö. 996/1588) ve Feyzî-yi Kaşanî (ö. 1091/1680) gibi ünlülerin divanları olmak üzere o dönem şairlerinin dizelerinde bolca görülmektedir. "Bâzgeşt-i Edebi: *Edebi geriye dönüş"* döneminde de Horasan ve Irak tarzlarında olduğu gibi görülmese de telmihlere rastlanırken, meşrutiyet dönemi Fars şiirinde özgürlük, bağımsızlık hareketleri, şiirin halkın problemlerini dile getirmek için bir araç olarak kullanılmasının ve daha sade bir dilde kaleme alınmasının da etkisiyle bu tür telmihlere sık rastlanır. **Meliküşşuarâ Bahâr** (ö. 1330 hş./1951), **Alî Ekber-i Dihhudâ** (ö. 1334 hş./1955), **Edîb-i Nişaburî** (ö. 1344 hk./1925), **Edîb-i Pişaverî** (ö. 1349 hk./1930) ve daha başka şairlerin divanlarında söz konusu unsurlara işaretler görülür. [78]

Çağdaş Fars edebiyatının önde gelen şairlerinin dizelerinde de söz konusu telmihler yoğun olarak göze çarpar. Özellikle Pervîn-i İtisamî (ö. 1320 hş./1941), Muhammed Huseyn-i Şehriyâr (ö. 1367 hş./1988), Emirî-yi Firuzkuhî (ö. 1363 hş./1984), Sohrâb-i Sipehrî (ö. 1359 hş./1980), Mehdî Ehevân-i Sâlis (ö. 1369 hş./1990), Furûğ-i Ferruhzâd (ö. 1345 hş./1966), Muhammed Rızâ Şefîî-yi Kedkenî, Hûşeng-i İbtihâc, Alî Musevî-yi Germarudî, Simîn-i Behbehanî, Alî-yi Muallim ve Mahmûd-i Şahruhî'nin şiirlerinde tarihi rivayetlerle birlikte dini rivayetler ve ögelere telmihler de ağırlıklıdır. [79]

Yeni Fars şiirinde de bu tür işaretler, İslam öncesi dönem İran rivayetleri, mitolojik İran efsaneleri ve hikâyeleri, *Kitâb-i Mukaddes* anlatımları, Hint ve Yunan efsaneleriyle mitolojik rivayetleri, şairlerin sosyal, siyasi ve tasavvufi bakış açılarının da göz önünde bulundurulmasıyla daha yaygın bir hal

[77] Mojdehî, Sâmiye Besir, "Kur'ân ve Edeb-i Fârsî", *Dânişnâme*, II, 1084.
[78] *A.g.e.*, II, 1084.
[79] *A.g.e.*, II, 1085.

almıştır. Telmîh'in mitoloji, mitolojik rivayetler ve mitoloji bilimi ile çok yakından ilgisi bulunmaktadır. Telmîh bir bakıma az sözle çok şey anlatma amacı taşır. Yazar ya da şair telmîh ile okuyucunun zihninde bir kıvılcım atarak birtakım anlamlar canlandırmaya çalışmakta, çağrıştırdığı olayın bir işaretini belli bir noktasından ona iletmekte, olayın devamı ya da hikâyenin geri kalan kısmı okuyucunun ya da dinleyicinin kendi zihninde devam etmektedir.[80] Telmîh'in çok kısa olması ona daha da değer kazandırmakta, bir küçük telmîhle hikâyenin, efsane ya da dini kıssanın tamamı hatırlatılmaya çalışılmaktadır. Çünkü telmîhte geçen kısım, olayın veya hikâyenin özü ve bir tür çekirdeğidir.[81]

Süleymân Peygamber ve hüdhüd hikâyesi:
Merhaba, ey hüdhüd, ey kılavuz olan.
Gerçekte her vadinin ulağı olan.
Feridüddîn-i Attâr

Hızır'ın ölümsüzlüğü, İskender'in hükümdarlığı:
Ne ömrü kalır Hızır'ın, ne mülkü İskender'in,
Çekişme derviş sen bu alçak dünya için.
Hâfız-i Şirazî

İsa Peygamber'in nefesinin ölüleri diriltme özelliği ve gücü:
Müjde ey gönül, İsâ nefesli geliyor.
Hoş nefeslerinden birinin kokusu geliyor.
Hâfız-i Şirazî

İsfendiyâr'ın gözlerinin zarardan etkilenebilir olması:
Ey üzüntü dolu İsfendiyâr,
Kapatman daha iyi gözlerini senin.
Ahmed-i Şamlû

Fars şiirinde ve nesrinde birkaç tür telmîh vardır: İslam öncesi İran kökenli telmîhler, İslami kökenli telmîhler, İran ulusal değerleri ve İslam öncesi dönemlere ait İran'ın ulusal, kültürel, edebi, dini ve diğer unsurlarının İslam sonrası dönemlerde de devam etmesi ve birtakım değişimler geçirerek yeni değerlerin eklenmesiyle farklı görünümlerde ortaya çıkan rivayetler, mitolojik değerler... Bunlar arasında en önemlileri, mitolojik İran rivayetleri, Mitra inanışı, Zerdüşt dini ve ilgili rivayetler, Manî ve dini gibi ulusal inanışlar. İslam kültürü ve *Kur'ân* eksenli telmîhler ise İslami değerlerin bütün yönleriyle İran toplumu ve sosyal yapısında etken yeni dinin, *Kur'ân* ayetleri, hadisler, dini rivayetler boyutuyla kendisini göstermektedir. Bu tür telmîhler, İran kültürünü sadece İslam kültürüyle değil bütün Samî kavim-

[80] Abbâspûr, Hûmen, "Telmîh", *Dânişnâme*, II, 404..
[81] Mojdehî, Sâmiye Besîr, "Kur'ân ve Edeb-i Fârsî", *Dânişnâme*, II, 1085.

lerin kültürleriyle tanıştırmıştır. Çünkü İslami rivayetlerin önemli bir kısmı birtakım farklılıklarla *Kitâb-i Mukaddes*'te de yer almaktadır. [82]

Kaynakça

Bahâr, Mihrdâd, *Pejûhişî Der Esâtîr-i Îrân*, Tahran 1378 hş.

Çenârî, Emîr, "Ustûre", Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî, Tahran 1377 hş.

Eşref, Ahmed, "Târih, Hâtire, Efsâne", Îrânnâme, XIV/4, (Bethesda 1996), s. 525.

Fâtımî, Saîd, "Cenbehâ-yi Esâtîrî-yi Şâhnâme ve Tatbîk-i Ân Bâ Esâtîr-i Ğarbî", *Sohenrânî ve Bahs Der Bâre-yi Şâhnâme-yi Firdevsî*, Tahran 1349 hş., s.155.

Gölcük, Şerafettin, "Esâtîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, II, 359.

İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut 1300, "str", IV, 363.

Kılıçlı Mustafa, *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*, İstanbul 1992.

Komisyon, *Tarîh-i Îrân* (çev. Hasan-i Enûşe), Tahran 1368 hş.

Mazenderânî, *Ferheng-i Şâhnâme*, Tahran 1377 hş., s. 13, 29.

Meskûb, Şâhruh, *Huviyyet-i Îrânî ve Zebân-i Fârsî*, Tahran 1373 hş.

Mîr Sadıkî, Meymenet, *Vâjenâme-yi Honer-i Şâ'irî*, Tahran 1373 hş.

Mirzâ Muhammed Hân-i Kazvinî, "Mukaddime-yi Kadîm-i Şâhnâme", *Hezâre-yi Firdevsî*, Tahran 1362 hş., s. 152.

Mojdehî, Sâmiye Besîr, "Kur'ân ve Edeb-i Fârsî", *Dânişnâme*, II, 1084; Abbâspûr, Hûmen, "Telmîh", Dânişnâme, II, 403.

Muhammedî, Muhammed, *Ferheng-i Îrânî Piş Ez İslam*,

Muîn, Muhammed, *Ferheng-i Fârsî*, "Bondâheşn", V, 284;

Nevayî, Yahyâ-yi Mahyâr, "Bondâheşn", *Dâi'retu'l-Ma'ârif-i Cihân-i İslam/DCİ*, Tahran 1377 hş., B/IV, 306.

Numanî, Şiblî, *Şi'ru'l-'Acem*, Tahran 1335 hş. I-III.

Safâ, Zebîhullâh, "Şerâyit-i İctimâî ve Siyâsî-yi İrân Ba'd ez Sukût-i Şâhinşâhî-yi Sâsânî ve Eser-i Ân Der Tercume ve Tedvîn-i Rivâyethâ-yi Millî Tâ Nazm-i Şâhnâmehâ ve Dâstânhâ-yi Kahremânî", *Îrânşinâsî*, II/2 (Bethesda 1990), s. 239.

Safâ, Zebîhullâh, *Hemâseserâyî Der Îrân*, Tahran 1374 hş.

Dâd, Simâ, *Ferheng-i İstilâhât-i Edebi*, "Ustûre", Tahran 1375 hş., s. 27.

Taberî, Muhammed Ali, *Zubdetu'l-âsâr*, Tahran 1372 hş.

Tefezzulî, Ahmed, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân Piş Ez İslam*, Tahran 1376 hş.

Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu, www.tdk.gov.tr.

Zerrînkûb, Abdulhuseyn, *Der Kalemrov-i Vicdân*, Tahran 1375 hş.

Zerrînkûb, Abdulhuseyn, *Ez Guzeşte-yi Edebi*, Tahran 1375 hş.

Zerrînkûb, Abdulhuseyn, *Târîh Der Terâzû*, Tahran 1375 hş.

[82] Abbâspûr, Hûmen, "Telmîh", *Dânişnâme*, II, 403.

VI

ARDAVİRÂF VE *ARDAVİRÂFNÂME*[*]

1. Ardavirâf

Mezdiyesna inanırları tarafından kutsal, üstün nitelikli, dürüst ve kötülüklerden sakınan bir kişilik olarak bilinen Ardavirâf, Zerdüşt geleneğinde büyük mubedler arasında yer alır. Ardavirâf, Mezdiyesna din adamları ve mubedler üst kurulu tarafından seçilerek özel bir görevlendirmeyle dini konulara ilişkin birtakım bilgiler getirmesi ve dindaşlarına sunması amacıyla metafizik evrenin "*cennet*", "*cehennem*" ve "*arâf*" adlarıyla bilinen bölgelerine, bir başka ifadeyle "*diriler dünyası*"ndan "*ölüler diyarı*"na gönderilmiş bir azizdir. Bu öteler yolculuğu, Zerdüşt bağlılarınca son derece kutsanan üç büyük tapınaktan biri olan Âzerfernbağ Ateşkedesi'nden başlamış ve yine aynı yerde sona ermiştir. [1]

Mubedlerin ifadeleriyle, ömrü boyunca bir tek günah bile işlememiş olan Ardavirâf, bu seyahate gitmek üzere ok çekme kurasıyla belirlenmiş; yıkanıp temizlendikten sonra yeni elbiseler giymiş; birtakım yiyecekler yedikten sonra, temiz yataklar üzerinde dinlenmiş; vasiyetini yapmış, din önderlerinden üç kadeh meng alarak içmiş ve baj okuduktan sonra uykuya dalmış; yedi gün-yedi gece boyunca iki büyük meleğin beraberinde "cennet", "cehennem" ve "arâf"ı gezmiş; iyilere yaptıklarının karşılıkları olarak verilen ödülleri, günahkârların da kötülükleri karşılığı çarptırıldıkları cezaları ayrıntılarıyla görmüş, son olarak da Ahura Mazda'nın huzuruna kabul edilerek kendisiyle görüşmüş, yedinci gün dünyaya geri dönerek gördüklerini ergin ve bilge bir katibe yazdırmıştır.[2]

Büyük İskender'in İran'a saldırısının ardından, özellikle Zerdüşt dini kaynakları ve din adamlarının hissedilir ölçüde azalmasıyla Zerdüşt inanışında baş gösteren zayıflama ve güç kaybını durdurmak, dinin asıl şeklini kaybolmaktan kurtarmak ve gerçek dini inanışları güçlendirerek toplumdaki dini kargaşaya son vermek amacıyla din adamlarının önderliklerinde Mezdiyesna inanırlarıyla yapılan bir dizi toplantılar sonucu, içlerinden birinin metafizik evrene giderek inançlarını güçlendirecek, dini değerlerini yeniden

---

[*] "Ardavirâf ve Ardavirâfnâme" *Doğu Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2008, Sayı: 1, s. 37-56.

[1] Gignoux, Philippe, *Ardavirâfnâme* (çev. Amuzgâr, Jâle), Tahran 1383 hş., s. 41-44; Oşideri, Cihangir, *Dânişnâme-yi Mezdiyesnâ*, Tahran 1371 hş., s. 86; Tefezzuli, Ahmed-Amuzgâr, Jâle, *Zebân-i Pehlevî, Edebiyyât ve Destûr-i Ân*, Tahran 1375 hş., s. 167-168; Gignoux, Ph., "Ardā Wīrāz", *Encyclopaedia Iranica/EIr.*, II, 357.

[2] Gignoux, P., *Ardavirâfnâme*, s. 45-46; Oşiderî, *Dânişnâme*, s. 86; Tefezzuli, *Târîh-i Edebiyyât-i Irân*, s. 169; Gignoux, Ph., "Ardā Wīrāz", *EIr.*, II, 357.

canlandıracak birtakım mesajlar getirmesini istemişler; bunun üzerine belirtilen amaçla seçilen Ardavirâf, fizikötesi alemlere giderek cennet, cehennem ve arâfı gezdikten sonra gerçek din bilgileriyle dönmüş, bu bilgilerin Ardavirâf'ın anlatımıyla yazıya aktarılmasıyla da *Ardavirâfnâme* adlı eser ortaya çıkmıştır.[3]

Ardavirâf, peygamber tahtına oturmuş bir halde etrafını çevreleyen muğlar ve savaşçılar ile meng içip gizemli ve olağanüstü bir uykuya dalar. Seyahatinin yedinci gününde dünyaya geri döner.[4] Ardavirâf'ın yol arkadaşlarından biri, yüksek rütbeli bir melek, Tanrının, iyileri geceleri uykularındayken koruyan özel ulağı Surûş, bir diğer yoldaşı da kutsal ateşin ruhu Tanrı Âzer'dir. Bu kılavuzlar Ardavirâf'ın gördüğü, acılar içerisinde kıvranan zavallı günahkârların dünyada iken yaptıkları hangi işler karşılığında bu cezalara çarptırıldıklarını kendisine tek tek açıklamaktadırlar. Orada cezalar, Ehrimen ve yandaşları tarafından insafsızca, acıma duygusundan uzak bir şekilde uygulanmaktadır. Bu sahnelerde en korkunç işkenceler arasında sayılan kötü davranışlar apaçık ifadelerle vurgulanır. Mezdiyesna inanırlarının birçok günahla bağlantılı olarak adaleti yerine getirmek için sarf ettikleri çaba dikkat çeker. Örneğin, bir kadına tecavüz eden bir adamın bütün vücudunu kapsayan bir işkenceyle cezalandırılması mümkün iken ayakları bu cezalandırma dışında tutulabilir. Çünkü bu günahkârın, o kadının evine giderken ona ya da başka birine zarar verebilecek bir canavarı ayağıyla tekmeleyerek etkisiz kılmış olması ihtimali vardır. Dolayısıyla ayaklar, yaptıkları iyiliğin karşılığını ödül olarak görebilirler. Ya da başka bir günahkârın ayakları işkenceden muaf tutuluyorsa belki bir zaman ayaklarıyla iterek bir miktar yonca ya da otu bir sığıra doğru göndermiş olabilir.[5]

1.1. Adı

Ardavirâfnâme adı, Pehlevi dilinde çoğunlukla "*Artâi Virâf Nâmek*" şeklinde yazıldığı için *Ardavirâfnâme* konulu çalışmalarıyla bilinen M. A. Barthélemey ve E. W. West gibi İranologlar tarafından Zerdüşt geleneğine de uygun olarak "Ardavirâf" adı da "Artâ Virâf", "Ardâ Virâf", "Ardâ Vîrâp"; bazı araştırmacılar tarafından da "Ardâg Virâz", "Artâg Virâj" şekillerinde yazılmaktadır. Bu ismi, "Ardâg Virâz", "Artâg Virâj" diye okuyan **A. Christensen**'e göre, "Vîrâz" kelimesinin, eski Farsça'da "Vîraf" şeklinde bir kullanımı da vardır.[6]

"Ardavirâf" sözcüğünün "Artây", "Artâk", "Ardâg" ve "Ardâ" şekillerinde okunan ilk parçası, *Avesta*'daki "asha" kelimesiyle de eş anlamlı olarak "*doğruluk*", "*dürüstlük*", "*kutsallık*", "*temizlik*" ve "*kanun*" karşılıklarındadır.

---

[3] Gignoux, P., *Ardavirâfnâme*, s. 1; Hanleri, Perviz Nâtil, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, Tahran 1324 hş., I, 223.

[4] Rypka, Jan, *History of Iranian Literature*, Dordrecht 1968, s. 36.

[5] *Ardavirâfnâme*, Metin, 32/4; Rypka, *History of Iranian Literature*, s. 36.

[6] Muin, Mehdûht, "*Ardavirâfnâme*", *Mecmu'a-yi Makâlât-i Doktor Muhammed-i Muin*, Tahran 1368 hş., II, 88-89; Gignoux, Ph., "Ardâ Vîrâz", *EIr*, s. 356-357; Mahcûb, Muhammed Cafer, "Bûye-yi Pervâz", *Irânnâme*, II/4 (Washington 1984), II/4, s. 553.

"Ardâ", "Asha vahista/Ordîbehişt", "Arta Xeştara/Erdeşîr", "Ardapân/Erdevân" gibi bileşikler de bu anlamdadır. "Ardâ/Artâ" sözcüğü, İngilizce ve Fransızca gibi Batı dillerinde kutsalların isimlerinin bir nitelemesi olan "saint: *aziz, evliya, ermiş, eren*" kelimeleriyle eş anlamlı kabul edilebilir. *Ferheng-i Reşidî* de "*Ardâ kelimesi, Erdeşîr devrinde mubedler mubedi bir muğun adıdır*" şeklinde ifade edilirken, buradaki "muğ" ile "Ardavirâf" kastedilir. Kelimenin ikinci parçası (vîrâf, vîrâp ya da vîrâj) ise Sanskritçe'de "vîra", Pehlevice'de "vîr", Latince'de "vir" biçimleriyle "*adam*", "*erkek*", "*akıl*" ve "*güç*" anlamlarındadır. Pâzend Dili ve Sanskritçe'de "vîrâz" ve "vîrâf" şekilleriyle geçer.[7] "Ardavirâf" bileşiği ise "*kutsal adam*", "*kutsal akıl sahibi*" anlamlarını ifade eder.[8]

Ardavirâf, *Ardavirâfnâme*'de de geçtiği gibi[9] "Nišāpūr/Nişapûr", "Veh Šābuhr" adlarının yanı sıra "Nişabûr", "Nişaburiyân" isimleriyle de bilinir.[10] Ardavirâf'ın bu isimlerle bilindiği *Ardavirâfnâme*'nin önsözünden anlaşılmaktadır. Buradan hareketle M. Haug ve E. W. West, Sasanî dönemi *Avesta* yorumcularından birinin adının da "Nişapûr" olduğunu, Ardavirâf ile bunun aynı kişilik olmasının mümkün olmadığını iddia ederler. Gerçekte "Nishâpur", "Nikshâpur", "Nishâpuhar" adlarıyla da bilinen, aynı zamanda *Avesta* tefsirlerinden birinin yazarı olan, öte yandan Hüsrev Enuşirvân'ın danışmanları arasında da yer alan bilgin bir tarihi kişilik vardır. Ancak onun Ardavirâf ile aynı kişi olduğu konusunda kesin bir kanıt yoktur. Bazılarınca Ardavirâf, Nişapûr'un oğlu olarak kabul edilirken, bir kısım araştırmacılara göre de bu kutsal yolculuğu gerçekleştiren mubedin adı "Nişapûr", lakabı da "Ardavirâf"tır. [11]

1.2. Kişiliği

Ardavirâf, Pehlevice rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla, bilge mubedlerden biri olarak sufiler ve kötülüklerden sakınan din adamları arasında yer alır. Farsça sözlüklerde onun bu özellikleri belirtilmiş, bazıları da onun peygamber olduğunu ifade etmişlerdir.[12]

Ardavirâf'ın kişiliği konusunda yapılan araştırmalarda, henüz kesin ve net bilgilere ulaşılamamıştır. Daha önce de belirtildiği gibi West, *Ardavirâfnâme*'nin ilk bölümünde yer alan bilgilere dayanarak Ardavirâf'ın, aynı zamanda Nişabûr veya Nişaburiyân adıyla da anıldığını, Hüsrev Enuşirvân (eg. 531-579) döneminde yaşamış *Avesta* yorumcularından biriyle aynı adı taşıdığını belirtir. Bunların yanı sıra Zerdüşt inanışının önemli kaynakların-

---

[7] Gignoux, P., *Ardavirâfnâme*, s. 19.
[8] Muîn, "*Ardavirâfnâme*", *Mecmû'a-yi Makâlât*, II, 89-90.

[9] "*Daha sonra o yedi adamı oturdu. Yedi kişiden üç, üç kişi arasından da Ardavirâf adlı bir tek kişiyi seçtiler. O,* ***Veh Şâpûr/ Nîşâpûr*** *adıyla da bilinir.*" (*Ardavirâfnâme*, Metin, 1/19).
[10] Gignoux, P., *Ardavirâfnâme*, s. 18-19.
[11] Muîn, "Ardavirâfnâme", *Mecmû'a-yi Makâlât*, II, 104-105.
[12] Kiyayî Nejâd, Zeynuddîn, *Cilvehâ-yî Ez 'İrfân Der İrân-i Bâstân*, Tahran 1377 hş., s. 161; *Burhân-i Kâtı'*, "Erdâ", s. 220.

dan *Vendîdâd*, *Nîrengistân* ve *Nâmehâ-yi Menûçehr* adlı eserlerde de kendisinden söz edilir. [13]

Bu ipuçlarından hareketle Ardavirâf'ın, adı geçen "Nişabur" veya "Nişaburiyân" olması da mümkündür. Ancak Barthélemey, Ardavi-râf'ın Nişabûr ya da Nişaburiyân adıyla bilinen kişi olmadığını ifade eder. Diğer bazı araştırmacılar da West'in yukarıda aktarılan görüşünü kabul ederek "Nişabûr"u da "Nîk Şâhpûr" şeklinde okurlar. Muhammed-i Muîn, *Ardavirâfnâme*'nin önsözündeki bilgiler kesin doğru kabul edildiğinde, West'e göre Ardavirâf'ın, Nişabûr'un oğlu olabileceğini, Barthélemey'e göre de *Ardavirâfnâme* kahramanının adının "Nişabûr", lakabının ise "Ardavirâf" olabileceğini ifade etmektedir.[14]

1.3. Yaşadığı Çağ

Ardavirâfnâme'nin önsözünde de belirtildiği gibi, kişinin günahlardan arı olup olmadığını ortaya çıkaran "ver" sınavını başarıyla vermiş olan II. Şapûr (eg. 309-379) dönemi baş mubedi Âzerbâd Mihrespendân'ın[15] Ardavirâf ile aynı dönemde yaşamış olması ihtimalinden, Ardavirâf'ın yaşadığı çağın MS. IV. yüzyılın ikinci yarısı ve daha sonralar olduğu sonucu elde edilmektedir. Öte yandan eldeki kanıtlar, Ardavirâf'ın 651 yılından, yani son Sasanî hükümdarı III. Yezdigerd'in (eg. 632-651) ölümünden sonra hayatta olduğu yönünde herhangi bir tespiti imkânsız kılmaktadır.[16] Bu veriler değerlendirildiğinde, Ardavirâf'ın yaşadığı çağ olarak IV-VII./X-XIII. yüzyıllar gösterilir. Bu durum, *Ardavirâfnâme*'nin önsözündeki birtakım bilgilerden de anlaşılmaktadır:

"Daha sonra lanetli, bozguncu ve küstah Ehrimen, insanlar bu dinde şüpheye düşsünler, dinden uzaklaşsınlar diye Mısır'da ikamet eden lanetli Yunanlı İskender'i aldatarak yoldan çıkardı. İskender'i, beraberinde ağır zulümleri, yıkıcı savaşları ve şiddetli işkenceleriyle İranşehr'e gönderdi. O, İranlı hükümdarları ve değerli kişilikleri öldürdü. Sarayı ve hükümdarlık makamını yerle bir etti. Bütün bunlarla yetinmeyerek özel süslemeli sığır derileri üzerine altın suyuyla çok güzel bir biçimde yazılmış olan ve Pabekân hükümetinin yönetim merkezi İstahr şehrinde, Dijnibişt adlı resmi devlet arşivinde özenle korunan Avesta nüshası ile Zend'i ele geçirdi. Bu lanet olası, düzenbaz, kötü, yıkıcı, Mısır'da oturan Yunanlı İskender onları getirtti ve yaktı. İranşehr bilgeleri ve reisleri arasına kin ve nefret tohumları saçtı. Onları anlaşmazlıklara düşürdü. Daha sonra da kendisi öldü ve cehenneme gitti. Onun ardından, İranşehr büyükleri arasında kavgalar ve savaşlar başladı. Artık onların hükümdarları, kumandanları ve

---

[13] Afifî, *Ardavirâfnâme*, s. 4.

[14] *A.g.e.*, s. 4.

[15] Sasaniler döneminin kutsal makamlı en büyük Mubedlerinden, Âzerbâd Mihrespendân, II. Şâpûr (hük. 310-379) zamanında "destûrân-i destûr" görevinde bulunmuştur. "Âzerbud Mehrespend" adıyla da anılan Âzerbâd'tan, Zerdüşt dinine yapmış olduğu hizmetlerden dolayı birçok kaynakta övgü ve saygıyla söz edilmekte, tanrıya yapılan dualarda aracı olarak o anılmakta, onun şefaatine sığınılmaktadır. 290 yılında dünyaya geldiği, 320 yılında Mubedân-i Mubed makamına eriştiği ve 371 yılında 81 yaşında öldüğü belirtilir. (Zerrînkûb, *Târîh-i Îrân-i Bastân*, II, 41-42; Muîn, *Ferheng*, "Âzerbâd Mahrespandân", V, 13.)

[16] Muîn, "Ardavirâfnâme", *Mecmû'a-yi Makâlât*, II, 105.

dini konularda uyarıcıları yoktu. Yezdan konusunda şüphelere düşmeye başladılar. Dünyada birbirinden çok farklı, çeşitli inanışlar, dinler, şüpheler, görüş ayrılıkları yayılmaya başladı." [17]

Yukarıdaki pasajdan da anlaşılacağı gibi, *Ardavirâfnâme*'nin ya da önsözünün yazarı, İskender ve onun ardından İran'da yönetime gelmiş hükümdarlar döneminde yaşanan, hatta bir sonraki hanedan olan Eşkanîler (MÖ 250-MS. 226) dönemine de yansıyan siyasi ve yoğun dini kargaşa çağını da göz önünde bulundurmuştur. Buradaki ifadelerin, Ardavirâf'ın yaşadığı çağla ilgili eldeki diğer kanıtlarla birlikte değerlendirilmesiyle, onun Sasanî hanedanının yıkılışından önce, IV. yüzyıl sonlarından VII. yüzyılın ortalarına kadar süren zaman diliminin bir döneminde yaşamış olduğu sonucu çıkarılmaktadır. Öte yandan bu tespitten farklı olarak VII./XIII. yüzyıl şairlerinden Zerdüşt Behrâm Pejdû'nun, ilk İslami dönemlerde *Zerâtuştnâme* adlı eserini hazırlarken yararlandığı *Ardavirâfname*'nin Gocerat Dili ve Farsça nüshalarının önsözlerindeki bilgiler de Ardavirâf'ın, Sasanî Devleti'nin kurucusu Erdeşîr-i Babekân döneminde yaşamış olduğu kanısını ön plana çıkarmaktadır. Erdeşîr'in, Zerdüşt dinine çok önem vermiş olması göz önünde bulundurulursa, Ardavirâf'ın onun hükümdarlık döneminde yaşamış olması ihtimali uzak görülmemelidir.[18] Bu açıdan bakıldığında en güçlü ihtimaller, Ardavirâf'ın, Zerdüşt inanışının güçlü destekçilerinden, Sasanî Devleti'nin kurucusu, aynı zamanda büyük Sasanî hükümdarlarından Erdeşir-i Babekân döneminde yaşamış olduğunu göstermektedir. [19]

1.4. Cennet, Arâf ve Cehennem Yolculuğunun Sebebi

Ardavirâf'ın özel amaçlarla seçilip kutsallar diyarına gönderilmesinin gerekçesi olarak *Ardavirâfnâme*'nin giriş bölümünde (1. Bölüm) şu bilgilere yer verilir:

"Zerdüşt, dini kabul edip yeryüzünde insanlar arasında yayar. Üç yüz yıl boyunca din, arılığını ve kutsallığını korur. İnsanlar, şüphe ve vesveselerden uzak olarak o dine bağlılıklarını sürdürürlerken Ehrimen, insanlar bu dinde şüpheye düşsünler, inançlarından uzaklaşsınlar diye Yunanlı İskender'i aldatarak yoldan çıkarır ve İranşehr'e gönderir. İskender, İranlı hükümdarları ve bütün idarecileri öldürür; sarayı ve hükümdarlık makamını yerle bir eder. Bu arada kutsal metinler, *Avesta* ve *Zend*'i yaktırır. Din adamları ve İranşehr bilginlerinin birçoğunu öldürtür. İranşehr'in bilgeleri, reisleri ve önde gelen kişilikleri arasına kin ve nefret tohumları saçar, onları anlaşmazlıklara düşürür. İskender'in ölümünden sonra İranşehr büyükleri arasında kavgalar başlar, Yezdan konusunda şüpheler ortaya çıkar. Din adamları ve ileri gelenlerden oluşan bir kurul toplanır, birbirinden farklı düşünceler ve görüşler ortaya konularak bu sorunlara bir çare aranır. Birinin tanrılar diyarına gönderilmesine, tanrıdan ve kutsallardan bilgi getirmesine karar verilir.

---

[17] *Ardavirâfnâme*, Metin, 1/3-9.

[18] Afifi, Rahim, *Ardavirâfnâme* Yâ Bihişt ve Duzeh Der Âyîn-i Mezdiyesnâ, Meşhed 1342 hş., s. 7.

[19] Mahcûb, "Bûye-yi Pervâz", *İrânnâme*, II/4, s. 556.

Tanrı ve din konusunda şüpheleri diğerlerine oranla çok daha az olan yedi kişi seçilerek oradan ayrılırlar. Daha sonra o yedi adam da aralarından Ardavirâf'ı seçerler."[20]

1.5. Kutsal Yolculuğa Hazırlanması

Ardavirâf'ın bu seyahate hazırlanışı, *Ardavirâfnâme*'nin "2. Bölüm"ünde şu ifadelerle aktarılır:

"Ardavirâf'ın yedi kız kardeşi vardır. Onun söz konusu seyahate gitmek üzere seçildiği haberini duyduklarında, bunu kabul etmek onlara çok ağır gelir. Ağlayarak Mezdiyesna konseyine çıkarlar. Yalvararak şöyle derler: "*Bu işi yapmayın ey Ahura Mazda'ya inananlar! Çünkü biz yedi kız kardeşiz ve bir tek erkek kardeşimiz var. Yedi kız kardeş de o erkek kardeşimizin eşleriyiz. Hayatımız onun yaşamasına bağlı ve bizim koruyucumuz o! Siz, onu zamanı gelmeden önce bu diriler şehrinden, o ölüler diyarına gönderiyorsunuz! Bize sebepsiz yere zulmediyorsunuz!*" Ahura Mazda inanırları, bu sözleri duyduklarında, kız kardeşleri ikna ederler. Sonra o din destûrları, oraya otuz adım uzaklıkta güzel, kutsal ve temiz bir ateşkedeyi seçerler. Ardavirâf yıkanır. Yeni elbiseler giyer ve güzel kokular sürünür. Hazırlanan güzel bir sedir üzerine serilen yeni ve temiz örtüler ile yatağın üzerine oturur. Ayin yapar, ölülerin ruhlarını yad eder. Bir miktar yiyecek yer ve meng içer, baj okuduktan sonra kendisi için hazırlanan yatakta derin bir uykuya dalar. Din destûrları ve Ardavirâf'ın yedi kız kardeşi, yedi gün-yedi gece etrafına güzel kokular saçan, hiç sönmeden yanan ateşin çevresinde dini tören düzenleyerek *Avesta*, *Zend* ve *Avesta* neskleri ile Gatalar'dan pasajlar okurlar. Muhafızlar gibi onu korurlar."[21]

1.6. Dünyaya Geri Dönüşü

Ardavirâf'ın cennet, cehennem ve arafı gezdikten sonra dünyaya dönüşü *Ardavirâfnâme*'nin "3. bölüm"ünde konu edilir:

"Ardavirâf'ın ruhu, teninden çıkarak Çekâ Daitî Dağı ve Çinvad Köprüsü'ne gider. Yedi gün-yedi gece sonra geri döner ve yine Ardavirâf'ın tenine girer. Ardavirâf, tatlı uykudan uyanır. Kız kardeşleri, din destûrları ve Mezdiyesna inanırları, Ardavirâf'ı gördüklerinde çok sevinirler. "*Hoş geldin sen, Vîrâf, biz Mezdiyesna bağlılarının peygamberi. O ölüler şehrinden bu diriler diyarına hoş geldin*" derler. Ardavirâf, onları görünce şöyle der: "*Selam sizlere, yüce tanrı Ahura Mazda'dan, kutsal ölümsüzlerden. Selam sizlere; sakınan, kutsal Spitema Zerdüşt'ten, Kutsal Sürûş'tan, Tanrı Âzer'den, Mezdiyesna inanırlarının din gücünden. Selam diğer kutsallar ve doğrulardan. Selam, iyilik, esenlik ve kolaylık dilekleri cennetin diğer sakinlerinden.*" Sonra din destûrları şöyle derler: "*Hoş geldin sen Ardavirâf, bizim, Mezdiyesna inanırlarının peygamberi. Selam ve esenlik sana da. Gördüklerini olduğu gibi anlat bize.*"[22]

---

[20] *Ardavirâfnâme*, Metin, 1/1-9, 14-22, Gignoux, P., *Ardavirâfnâme*, s. 42-46.
[21] *Ardavirâfnâme*, Metin, 2/1-8, 11-17; Gignoux, P., *Ardavirâfnâme*, s. 46-48.
[22] *Ardavirâfnâme*, Metin, 3/1-7, 12-14; Amuzgâr, *Ardavirâfnâme*, s. 49-50.

2. *Ardavirâfnâme*

Pehlevicede "*Ardâvirâf-nâmag/Artâ Virâf Nâmak, Artây Vîrâf Nâmek, Artây Vîrâz Nâmek, Artâi Virâf Nâmek/Artâi Virâz Nâmek* gibi isimleriyle de bilinen *Ardavirâfnâme*, büyük Zerdüşt mubedi Ardavirâf tarafından metafizik dünyaya gerçekleştirilmiş bir cennet ve cehennem yolculuğu, göklere yükseliş macerası, iyiler ve kötülerin ruhlarının öteki alemlerdeki makamları ve konumları konusunda ayrıntılı rivayetlerine yer veren, İslam öncesi çağlarda egemenlik sürmüş son İran devleti Sasanîler döneminde Pehlevî dilinde kaleme alınmış bir eserdir. [23]

Ardavirâfnâme, insan ruhunun ölüm sonrası hayatta cennet, cehennem ve arafta bulunacağı makamlara erişmesinde "*iyi düşünce*", "*iyi söz*" ve "*iyi davranış*"ın etkisi, bütün bunların insan kaderi ve ölüm sonrası hayattaki rolü, cennette ödüllendirilme ve cehennemde cezalandırılma konularındaki rivayetlerden oluşur. Sasanî toplumunu dini açıdan etkileme, bir bakıma insanların dini kurallara uymaları ve hükümdarlarının emirlerinden çıkmamalarını sağlama amacıyla yazılan bu eser, eski dünyada İranlıların dini ve dünyevî görüşlerini yansıtır.[24] *Ardavirâfnâme*'nin konusu da Sasanîler dönemine aittir. Eserin ana teması olan miraçı gerçekleştiren Ardavirâf ise, Sasanî dönemi evliyaları arasında sayılır. [25]

Ardavirâf'ın, uyku aleminde, cennet ile cehenneme yaptığı seyahatinin ardından Pehlevî dilinde birtakım yeni *Avesta* tefsirleri de yazılmıştır.[26] *Ardavirâfnâme*, içeriği açısından kendisinden önceki çağlara ait bir metafizik yolculuğu konu alan *Kerdîr Kitabeleri*'yle karşılaştırılır. Söz konusu kitabeler, ölüm sonrası dünya hakkında parça parça birtakım bilgilerin yanı sıra, fizikötesi alemlere ait inanç tarihiyle ilgili bilgilere yer vermeleri bakımından da önemlidir.

Söz konusu iki kaynak karşılaştırıldığında, her ikisinin içeriğinde de koyu bir muhafazakarlık görülür. Cennet ve cehennem *Kerdîr Kitabeleri*'nde ayrıntılarıyla ele alınıp tasvir edilmemiştir. Ancak İran düşüncesine göre, hem insan ruhunun ölümden sonra yaşayacağı önemli olaylar hem de "Daena" ve "Çinvad Köprüsü", "ruhların iyilik ve kötülüklerinin tartılacağı teraziler" gibi terimlerle tasvir edilmiştir. Bu bağlamda dikkat çeken, tarihi önemleri ve konumları açısından da dikkate değer özellik, her iki eserin de metafizik evrene seyahati konu almalarıdır.[27]

2.1. Yazıldığı Çağ

Kaleme alınmış olduğu tarih konusunda kesin bilgi bulunmayan *Ardavirâfnâme*'nin de diğer bazı Pehlevî dönemi eserlerinde görüldüğü gibi, Zer-

---

[23] Rızazâde-yi Şafak, Sâdık, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân*, Tahran 1352 hş., s. 53; Velhmen, Feridûn, *Vâjenâme-yi Artâyvirâfnâmek*, Tahran 2535 şş., s. 9; Ebu'l-Kasımî, Muhsin, *Râhnumâ-yi Zebânhâ-yi Bâstânî-yi İrân*, Tahran 1375 hş., I, 7-8; Rûhu'l-eminî, *Numûdhâ-yi Ferhengî ve İctimâ'î*, s. 69.

[24] İftiharzâde, Mahmûd Rızâ, *İrân, Âyîn ve Ferheng*, Tahran 1377 hş., s. 69.

[25] Christensen, Arthur, *İrân Der Zamân-i Sasâniyân* (çev. Yasemi, Reşid), Tahran 1332 hş., s. 86.

[26] Bahâr, Melikuşşuarâ, *Sebkşinâsî/Târîh-i Tatavvur-i Nesr-i Fârsî*, Tahran 1373 hş., I, 12.

[27] Gignoux, P., *Ardavirâfnâme*, s. 24-25.

düşt inanışının zayıfladığı ve güçsüz kaldığı dönemlerde yazılmış olduğu tahmin edilmektedir. Benzerlerinde olduğu gibi, bu eserin yazılmasındaki temel amaç, Zerdüşt üst kurullarının dinin temellerini güçlendirme ve etki alanını genişletmedir. Bu amaçlara yöneltmeyi kolaylaştırma gerekçesiyle de halk kesimlerini uyandırmak için bir dizi dini cezalar ve ödüller belirlenmiştir.

Elde bulunan iki Pehlevice nüshanın giriş bölümlerinde, eserin kaleme alınmış olduğu tarih konusunda farklı görüşler ortaya konulmaktadır. Bu görüşlerden birine göre *Ardavirâfnâme*, Zerdüşt'ün en büyük destekçisi hükümdar Goştâsp döneminde, diğerine göre de Erdeşîr-i Babekân (eg. 226-241) döneminde yazılmıştır. Ancak oryantalistler ve bu konuda araştırmalarda bulunanlar söz konusu eserin, Sasanîler dönemine ait dini eserlerden biri olduğu konusunda ortak görüşe sahiptir. [28]

Her halükarda *Ardavirâfnâme*, Ardavirâf'ın ölümünden sonralarda ve III./IX. yüzyılın ortalarından daha sonraki bir zamanda kaleme alınmıştır. Ancak eserin elde bulunan en eski Pehlevice nüshası VII./XIII. yüzyıla ait olduğu için, Pehlevî dili uzmanları eserin yazılış tarihi olarak bu dönemi kabul eder. Bu konudaki farklı görüşlerin değerlendirilmesiyle şu iki önemli sonuç elde edilmektedir: Ardavirâf, IV. yüzyılın sonlarıyla, VII. yüzyılın ortalarına kadar süren dönemin belli bir zaman diliminde yaşamıştır. Diğer önemli bir tespit de *Ardavirâfnâme*'nin ana temasının, araştırmacıların ortak görüşleriyle Sasanîler döneminde yazılmış olduğudur. Pehlevî dilinde kaleme alınmış ve günümüze kadar gelmiş bulunan *Ardavirâfnâme*, III./IX. yüzyıl ortalarıyla VIII./XIV. yüzyıl başları arasındaki bir dönemde kaleme alınmıştır.[29] Daha sonraki dönemlerde Pehlevî dilinden Farsça, Hintçe ve Gocerat Dili'ne çevrilmiş, Zerdüşt inanırları arasında bir dini emirler derlemesi ve bir kılavuz olarak yaygınlaşmıştır. Okuyucular tarafından daha kolay anlaşılması ve kavranması için birkaç kez şiirsel çevirileri de yapılmıştır.

Eserin Pehlevice metninde bu seyahatin gerçekleştiği zamanın, yer kürede yaşayanların doğruluktan ayrıldıkları, dünyada adaletsizliğin kol gezdiği, dünyayı kötülüklerin kapladığı dönemler olduğu belirtilir. Pâzend rivayetleri, bu seyahatin Zerdüşt'ün ölümünden sonra Goştâsp/Viştâsp döneminde gerçekleştiğini öne sürerler. Yeni Farsça metinlerde ise, olayın Erdeşîr-i Babekân döneminde geliştiği ifade edilir.[30]

---

[28] Rûhu'l-eminî, Numûdhâ-yi Ferhengî ve İctimâ'î, s. 69.

[29] Muîn, "*Ardavirâfnâme*", II, 107-108; Afifî, *Ardavirâfnâme*, s. 7; West ve Haug, Ardavirâf'ın hangi asırda yaşamış olursa olsun, *Ardavirâfnâme*'nin Sasanî yönetimi zamanında kaleme alınmış olduğu görüşünü savunurlar. Christensen ise, *Ardavirâfnâme*'nin konusu ve içeriği açısından Sasanîler dönemine ait bir eser olduğu kanısındadır. (Christensen, *Îrân Der Zamân-i Sasâniyân*, s. 35).

[30] Rypka, Jan, *History of Iranian Literature*, Dordrecht 1968., s. 36.

2.2. Yazılış Sebebi

Önsözü ve içeriğinden anlaşıldığı kadarıyla *Ardavirâfnâme*'nin yazılış amacı, Zerdüşt inanç esaslarına göre yaşamayı sağlama gayesiyle, insanlara, metafizik dünyada cennet, arâf ve cehennem makamlarında verilen birtakım ödüller ve cezalar hakkındaki bilgileri tasvir yoluyla aktarmaktır. Bu eserde Zerdüşt öğretileri insanlara katı kurallarla iletilmek yerine, heyecan dolu, dikkat çekici ve etkileyici sahnelerle tasvirler yoluyla verilmektedir. Eserin kahramanı, kendisi hayatta iken ruhunu metafizik dünyaya göndererek zayıflamaya yüz tutmuş Zerdüşt inanışı hakkında birtakım destekleyici ve güçlendirici kanıtlar getirmeyi amaçlamaktadır.[31]

Ardavirâf, kötülüklerden sakınan insanların bu evrende yapmış oldukları iyilikler karşısında ödüllendirilme törenlerini, dünya hayatını kötülükler içerisinde geçirip ömürlerini boşa harcamış olanların da kötü, acıtıcı azap ve işkencelerle karşı karşıya kaldıkları sahneleri insanlara ileterek onları kötülüklerden alıkoymayı, iyiliklere yönlendirmeyi hedeflemektedir. Eserde en çok vurgulanan kötülükler ve günahlar arasında "*ahlak kurallarını dikkate almama, toplumun ahlak değerlerine aykırı bir yaşam sürdürme*", "*temizlik kurallarına uymama*", "*dini emirleri yerine getirmeme...*"gibi davranış biçimleri yer almaktadır. [32]

Büyük İskender'in İran'ı işgalinin ardından, genelde İran değerlerine ve özelde de Zerdüşt inanışına karşı başlatılan yoğun imha programı kapsamında Zerdüşt kutsal metinleri ve özellikle *Avesta*'nın da yer almasıyla söz konusu din bağlılarının inançlarının tehlikeyle yüz yüze gelmesi, kitapsız kalmış din bağlılarının aralarında çıkan görüş ayrılıklarını gidermek, Zerdüşt inanırlarının dini birliklerini tehlikeden kurtarıp onlara yeni bir ruh ve heyecan kazandırmak, *Ardavirâfnâme*'nin yazılış sebebi olarak ifade edilir.[33]

Ardavirâfnâme'nin bazı nüshalarında, Zerdüşt bağlılarının imanlarını güçlendirme amaçlı pasajları arasında, ölüm sonrası başlarına gelecekleri insanlara anlatırken tasvir edilen sahnelerin daha iyi anlaşılması ve etkileyici olması için ifadeler aynı zamanda resimlerle de güçlendirilmiştir. Bununla bir taraftan da okur yazar olmayan kesimlerin resimlere bakarak ölüm sonrası yeni hayatta alacakları ödüller ve cezaları görmeleri, böylelikle kendilerini kötülüklerden arındırarak iyiliklere yönelmelerini sağlama hedeflenmiştir. [34]

2.3. Değeri ve Tarzı

Ardavirâfnâme, konusu açısından Zerdüşt inanırları için çok önemli bir eserdir. İngilizce, Fransızca, Hintçe, Farsça, Gocerat Dili başta olmak üzere değişik dünya dillerine çevrilmiş olması da özellikle bu din bağlıları için ne denli önemli bir eser olduğunu göstermektedir. *Ardavirâfnâme*'nin okuyucusu, eser boyunca, öteki dünyada iyilikleri karşılığında ödüllendirilmiş olan

---

[31] Boyce, Mary, *Târîh-i Kîş-i Zertuşt* (çev. Humayûn-i Sanatîzade), Tahran 1998., s. 186.
[32] Boyce, *Târîh-i Kîş-i Zertuşt*, s. 186.
[33] Oranskii, Iosif Mikhailovich, *Fıkhu'l-luğa-yi İrânî* (çev. Kerîm-i Keşâverz), Tahran 1379 hş., s. 169.
[34] Boyce, *Târîh-i Kîş-i Zertuşt*, s. 260-261.

gruplar ile işledikleri suçlardan dolayı türlü türlü cezalara çarptırılmış toplulukları adeta görür gibi olur. Eserin özellikle bu yönü, Zerdüşt inanırları arasında yaygın olarak okunması ve değer kazanmasını sağlamıştır. *Ardavirâfnâme*, özellikle Hindistan'da yaşayan Zerdüşt inanırları arasında daha fazla önemsenmekte ve İran'da olduğundan daha çok araştırmalara konu olmaktadır. Öte yandan *Ardavirâfnâme*'nin yer verdiği konular, Pehlevice dil ve yazı özelliklerinin yanı sıra dini, tarihi ve dilbilim konusundaki ayrıntıları açısından da Doğubilimciler tarafından önemsenmektedir. Eserin bir diğer özelliği de bu konularda Sasaniler döneminden günümüze kadar gelmeyi başarmış tek eser olmasıdır.[35]

Ardavirâfnâme'nin eğitim konusunda bireyler üzerinde dolaylı olarak etkili olması, öte yandan teması ve tasvirlerinin gerçekçi ifadelerle dillendirilişi, özellikle Zerdüşt inanırları arasında sevilen bir eser olmasını da sağlamıştır. E. G. Browne, bu konuda şunları ifade eder: "*Ardavirâfnâme*, İskender'in İran'ı işgalinden sonra bu ülkede başta dini ve sosyal konular olmak üzere yaşanan kargaşayı yansıtması, Sasanî döneminde İran'ın yeniden dirilişi ve kalkınma faaliyetlerini sürdürmesi konusundaki bilgileri ve en önemlisi de ölüm sonrası hayatta, fizikötesi evrende yaşanacak olanları tasvir etmesi açısından dikkatleri çekmektedir."[36] Ardavirâf'ın ruhuyla gerçekleştirdiği bu kutsal yolculuğun ardından anlattıkları, birtakım farklılıklarla İslam peygamberi Hz. Muhammed'in miraç yolculuğunda gördükleriyle benzerlikler de gösterir. [37]

Ardavirâf'ın cennet ve cehenneme seyahatini konu alan *Ardavirâfnâme*'nin yazarı, Pehlevî dönemindeki diğer birçok eserin yazarı gibi bilinmemektedir. *Ardavirâfnâme*'nin Pehlevice metni, tarihi-dini içeriği ve dil özellikleri açısından bilimsel değer taşımasına rağmen edebi açıdan o kadar değerli kabul edilmez. Ancak eser, yazıldığı çağlarda kaleme alınmış diğer eserler arasında içeriği açısından alanında tek yapıt olarak dikkat çeker. Eser, Sasanî dönemi *Avesta*'sı diye bilinen *Avesta*'nın ortadan kaybolmuş "20. Neski"nin "günahkâr ruhlar"dan söz eden içeriğine yer vermesiyle de önem taşır. *Ardavirâfnâme*'nin dünya edebiyatları açısından dikkat çeken önemli bir özelliği de değişik coğrafyalarda kaleme alınmış benzer eserler üzerindeki doğrudan ya da dolaylı etkisidir. Bu yapıtlar arasında **Ebu'l-Alâ el-Maarrî**'nin (ö. 449-1057) *Risâletu'l-ğufrân*, **Senaî-yi Ğaznevî**'nin (ö. 525/1130) *Seyrü'l-İbâd ile'l-meâd*, **Dante Alighieri**'nin (ö. 1321) *İlahi Komedya* adlı eserleri yer almaktadır. [38]

Mazdeist edebiyatın en önemli yapıtlarından *Ardavirâfnâme*'nin yazılış tarihi geç dönemler olsa bile, eski İran'da yaygın öteki dünya inanışı hakkındaki içeriğiyle en temel kaynak olarak bilinir. *Ardavirâfnâme*, ölüm sonrası dünya ve yeniden dirilişin ardından başlayacak hayat konusunda, *Avesta*'nın

---

[35] Afifî, *Ardavirâfnâme*, s. 8.
[36] Browne, Edward Granville, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1924, I, 106.
[37] Mahcûb, "Bûye-yi Pervâz", *İrânnâme*, II/4, s. 556.
[38] Muin, "Ardavirâfnâme", *Mecmû'a-yi Makâlât*, II, 93-95.

bazı bölümleri, Hâduht Nesk'in[39] Pehlevice çevirisi ve Sasanîler dönemi baş mubedlerinden Kerdîr'in elimizde bulunan kitabeleriyle karşılaştırılarak önemli sonuçlar elde edilmektedir. Kerdîr de Ardavirâf gibi öteki dünyaya birtakım seyahatlerde bulunmuş ve gördüklerini kitabelerinde aktarmıştır.[40] Özetle Ardavirâf, fizikötesi evrende cennet-cehennem seyahatine çıkan ilk gezgin, eseri *Ardavirâfnâme* ise insanın ölmeden önce rüyada iken ya da ruhlar dünyasında cennet ve cehennemi de içine alan öteler dünyasını gezmesi konusunda kaleme alınmış en eski tarihi kaynaktır.[41]

2.4. Konusu

8.800 kelimelik bilgiye yer veren *Ardavirâfnâme*, "101 Bölüm"den oluşmaktadır. 1-3. Bölümler Ardavirâf'ın sefer hazırlıklarından, 4-15. bölümler Ardavirâf'ın seyahat süresince gözlemlerinden ve cennet-arâf tasvirleri, 16-101. bölümler cehennem ve günahkâr tasvirlerinden oluşur. *Ardavirâfnâme*'nin her bölümü kendi içerisinde maddelere ayrılmakta, söz konusu maddeler, metinde her bölümde numaralandırılmış biçimde belirtilmektedir. Eserde özellikle cehennem, cehennemlikler ve çarptırıldıkları cezalar üzerinde yoğun olarak durulur ve günahlar belli bir sisteme göre kategorize edilerek günahkârların, günahlarına uygun cezaları birtakım formüllerle belirlenir.

Konusu açısından daha çok Senaî-yi Ğaznevî'nin *Seyru'l-'ibâd ile'l-me'âd*'ı ile Dante'nin *İlahi Komedya*'sına benzeyen eser, cennet ile cehennem tasvirleri, kötülüklerden sakınan kadınlar ve erkekler, çobanlar, yöneticiler, köy reisleri, öğretmenler, barış yanlıları ve daha başka insan gruplarının dünyada yaptıklarının karşılıklarını öteki dünyada nasıl alacaklarını gözler önüne sermektedir. *Ardavirâfnâme*'de cennet ve arâf ile ilgili tasvirlerden daha çok cehennem ve oradaki cezalandırma yöntemleri üzerinde durulmaktadır.[42] *Ardavirâfnâme*'de işlenen konular, aşağıdaki şekilde özetlenebilir:

2.4.1. Giriş

Esere daha sonraları eklendiği tahmin edilen "Giriş" bölümünde şu bilgiler yer alır: Zerdüşt, dini kabul edip yeryüzünde insanlar arasında yayar. Üç yüz yıl boyunca din kutsallığını korur, insanların da şüphelerden uzak olarak o dine bağlılıklarını sürdürürler. Bütün bu huzurlu ortam, kötülükler kaynağı Ehrimen tarafından bozulmak istenir. Ehrimen, insanlar bu dinde şüpheye düşerek dinden uzaklaşsınlar, diye Mısır'da bulunan Yunanlı İskender'i aldatarak yoldan çıkarır ve İranşehr'e gönderir. İskender, İran'a gelerek İranlı hükümdarları ve yönetimdeki bütün idarecileri öldürür. Sarayı ve hükümdarlık makamını yerle bir eder. Bütün bunlardan daha dehşet verici olan, özel süslemeli sığır derileri üzerine altın suyuyla yazılmış kutsal

---

[39] *Avesta*'nın günümüzde ortadan kaybolmuş 20. Nesk'inin bir parçası olarak elimizde bulunan Hâduht Nesk, 3 Fergerd'ten oluşmaktadır.

[40] Gignoux, P., *Ardavirâfnâme*, s. 13.

[41] Abadani, *Târîh-i Edyân*, I, 360; Kiyayi Nejâd, *Irfân Der İrân-i Bâstân*, s. 171.

[42] Turabî, Seyyid Muhammed, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân Pîş E ż İslam*, Tahran 1373 hş., s. 85-86.

Avesta ile *Zend*'i yaktırır ve bu dinin temellerini yıkmaya çalışır. İskender, İranşehr'in bilgeleri, reisleri ve önde gelen kişilikleri arasına kin ve nefret tohumları saçar, onları anlaşmazlıklara düşürür. Daha sonra da kendisi ölür ve cehenneme gider. Onun ardından İranşehr büyükleri arasında kavgalar ve savaşlar başlar. Zerdüşt inanırları, Yezdan konusunda şüphelere düşmeye başlarlar. Bunun üzerine Zerdüşt dininin önde gelenleri ve inanırları, kutlu Âzerfernbağ Ateşkedesi'nde bir kurul toplanmasını ister. Burada gündeme gelen farklı görüşlerin ardından bu soruna bir çare bulunmasına, içlerinden birinin gitmesine, tanrıdan ve kutsallardan bilgi getirmesine karar verilir. Daha sonra din adamları önderliğinde bütün Mezdiyesna inanırları, Âzerfernbağ Ateşkedesi'ne toplantıya çağırılır. Bütün bu insanlar arasından tanrı ve din konusunda şüpheleri diğerlerine oranla çok daha az olan yedi kişi seçilir. O yedi seçkin mubed oturur, aralarında Ardavirâf'ı seçerler.[43]

Ardavirâf'ın yedi kız kardeşi bu olayı duyduklarında, kabul etmek istemezler, ağlayarak Mezdiyesna konseyine çıkarak kardeşlerinin bu görevden mauf tutulmasını isterler. Kurul üyeleri: "*Biz Vîrâf'ı yedi tam gün sonra size sağ salim teslim edeceğiz, bu kutlu ad da onun olacak*" diyerek yedi kız kardeşi ikna ederler. Bunun üzerine kız kardeşler ile kurul üyeleri anlaşırlar. Sonra din destûrları, oraya otuz adım uzaklıkta güzel, kutsal ve temiz bir ateşkedeyi seçerler. Ardavirâf yıkanır. Yeni elbise giyer, güzel kokular sürünür. Kendisine uygun bir sedir hazırlanır. Üzerine yeni ve temiz yataklar serilir. Temiz örtüler ve yatağın üzerine oturur. Ölülerin ruhlarını yad eder. Çeşitli yiyecekler yer. Ardından din destûrları, Ardavirâf'a kutsal meng içkisi sunarlar. O, meng içip, dua eder ve kendisi için hazırlanan yatakta derin bir uykuya dalar. Din destûrları ve Ardavirâf'ın yedi kız kardeşi, yedi gün-yedi gece hiç sönmeden yanan ateşin çevresinde dini tören düzenler; *Avesta* ve *Zend*'den pasajlar okur ve onu korurlar.[44]

2.4.2. Cennete Seyahat

Ardavirâf'ın ruhu, teninden çıkarak Çekâ Dâitî Dağı ve Çinvad Köprüsü'ne gider. Yedi gün-yedi gecenin ardından geri gelir ve yine Ardavirâf'ın tenine girer. Ardavirâf uyanır. Kız kardeşleri, din adamları ve Mezdiyesna inanırları, Ardavirâf'ı gördüklerinde çok sevinirler. "*Hoş geldin sen, Vîrâf, biz Mezdiyesna bağlılarının peygamberi.* Ardavirâf, onları görünce, şöyle der: "*Selam sizlere, yüce tanrı Ahura Mazda'dan, kutsal ölümsüzlerden. Selam sizlere; saknan, kutsal Spitema Zerdüşt'ten, Kutsal Surûş'tan, Tanrı Âzer'den, Mezdiyesna inanırlarının din gücünden. Selam diğer kutsallar ve doğrulardan. Selam, iyilik, esenlik ve kolaylık dilekleri cennetin diğer sakinlerinden.*" Sonra din destûrları şöyle derler: "*Hoş geldin sen Ardavirâf, bizim, Mezdiyesna inanırlarının peygamberi. Selam ve esenlik sana da. Gördüklerini anlat bize olduğu gibi.*" Ardından Ardavirâf için yemekler pişirilir, su ve şarap getirilir, ayinler yapılır. Bütün bunlardan sonra da Ardavirâf: "*Getirin ergin ve bilge katibi*" der. [45]

---

[43] *Ardavirâfnâme*, Metin, 1/1-9, 15-22.
[44] *A.g.e.*, 2/1-17.
[45] *Ardavirâfnâme*, Metin, 3/1-14.

2.4.3. Çinvad Köprüsü

Çeşitli inanışlarda cehennem üzerine kurulmuş bir köprü olan Çinvad/Sırat köprüsü, rivayetlere göre kıldan ince, kılıçtan keskindir. Cennete girmeği hak kazananlar, dünyada yapmış oldukları iyilikleri oranında bir rahatlıkla oradan geçer ve sonra cennete giderler. Kimileri şimşek, kimileri rüzgar gibi, bazıları da at hızında sıratı geçerler. Sırat bazıları için geniş bir vadi ve rahat yürünebilir bir yol iken, bazıları için de yürünemeyecek kadar çok dardır. Günahkârların bu yürünmesi zor köprü üzerinde ayakları kayar. Onlar, sırattan geçemez ve cehenneme düşerler.[46] Bu köprünün adı, İslam öncesi dönem İran inanışlarında "Çinvad: *ayıran*" adıyla bilinir. Orada iyiler ve kötüler birbirlerinden ayrılırlar. Herkes dünyada kendisi için hazırladığı ve yürüdüğü yoldan gider. Çinvad Köprüsü, Elburz Dağı'ndan başlar ve İranvîc'de yer alan, yakınlarından aynı adla bir ırmağın geçtiği Daitî Dağı'na kadar uzanır. Köprünün diğer ucu, cennete yol veren bir geçittir. İyilerin ruhları bu köprüden rahatlıkla geçerken, kötülerin ruhları yaklaştığında, köprü alabildiğine daralır, bir kılıç ağzı gibi incelir ve keskinleşir. Ruh, feryad eder ancak feryadını duyan olmaz. Tam tersine dünyada yaptıklarının cezası olarak yardım istediği kişiler vahşi yaratıklar görünümünde kendisine saldırırlar. Kötülerin ruhları köprü üzerinde üç adım attıktan sonra cehenneme yuvarlanır.[47]

İyilerin ruhları iyilik ve kötülüklerinin tartılmasından sonra bulundukları yerden güzel kokular sürünmüş, asla benzeri görülmemiş genç kızlar kılavuzluğunda ayrılır. Bu kızların güzelliği karşısında iyilerin ruhları şaşkına döner. Bütün bu güzellikler onlara iyi düşünce, iyi söz ve iyi davranışları karşılığında verilir. Daha sonra ruhlar Çinvad Köprüsü'ne doğru yola çıkarlar.[48]

"*Deneyen*", "*ayıran*" ve "*seçen*" anlamlarıyla "Çinvad" kelimesi, "çinvât" ve "çinvet" şekilleriyle de bilinir. *Avesta*'da "činvat-porotu/peretu" şekliyle, "*ayıran ve tanıyan köprü*", "*hakem*" anlamlarında kullanılır. Pehlevî dilinde "činvat pūhl", Farsça'da "Çinvad pol" şekilleriyle geçer. Bazılarınca Çinvad köprüsü, cennetin bir köprüsüdür. İyi ile kötüyü birbirinden ayırır. Gerçeği anlayabilenler bu köprüden geçip doğrular arasına katılırlarken, yalancılar onun yanına bile varamazlar. Bu köprü İslam sonrası Fars kültüründe hep "sırat" adıyla anılmıştır. Çinvad'ın başında Tanrılar Reşn, Aştâd[49] ve yeryü-

---

[46] Yahakkî, Muhammed Cafer, *Ferheng-i Esâtîr ve İşârât-i Dâstânî der Edebiyyât-i Fârsî*, Tahran 1375 hş., s. 286; Şemisâ, Sirûs, *Ferheng-i İşârât-i Edebiyyât-i Farsî*, Tahran 1375 hş., I, 239-240; Hinnells, John Russells, *Şınâht-i Esâtîr-i Îrân* (çev. Amuzgâr, Jâle-Tefezzulî, Ahmed), Tahran 1382 hş., s. 97; *Luğatnâme*, "Çineved", XVII, 355; XVII, 482.

[47] Yahakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 286; Şemisâ, *İşârât*, I, 239-240; Kerimân, *Pejûhişî Der Şâhnâme*, s. 101, 102; Hinnells, *Şınâht-i Esâtîr-i Îrân*, s. 97; Dihhudâ, Ali Ekber, *Luğatnâme-yi Dihhudâ*, Tahran 1346 hş., "Çineved", XVII, 482.

[48] Hinnells, Şınâht-i Esâtir-i Îrân, s. 97.

[49] **Aştâd**: Her ayın 26. gününün (3. gâhenbâr'ın ilk devresi) sorumluluğunda bulunduğu tanrıçanın adıdır. Aslı "Arştâd" olan bu kelime Farsça'da "Aştâd" olarak telaffuz edilir. "*Doğruluk ve dürüstlük*" anlamlarını ifade eden bu kelimenin gösterdiği Aştâd, cennettekiler ve dünyadakilerin kılavuzu, Zâmyâd ise yeryüzünün vekilidir. Bu tanrının, Tanrı Reşn ile özel ilişkisi vardır. Adı, daha çok onunla birlikte geçer. Tanrı, yeryüzünü Aştâdrûz'da yaratmıştır. Rivayetlere göre, bu

zünden sorumlu Zamyâd[50], insanların dünyada iken yapmış oldukları her şeyi tartar ve onları iyi iseler cennete, kötü iseler cehenneme gönderirler.[51]

Ardavirâf, metafizik evrene yolculuğa çıktığı ilk gece, Kutsal Surûş ve Tanrı Âzer kendisini kabul ederek ona dualar eder ve dünyadan bu aleme zamanından önce, yani ölmeden önce geldiğini söylerler. O da bu olağanüstü gelişinin, peygamberliği nedeniyle gerçekleştiğini söyler. İlk adımı güzel düşünce, ikinci adımı güzel söz ve üçüncü adımı da güzel işle atarak Ahura Mazda'nın yarattığı, çok geniş ve güçlü Çinvad Köprüsü'ne varırlar. Çinvad'a vardıklarında, orada ölülerin ruhlarını görür. İlk üç gecede ruhlar bedenlerin yanı başına oturmuş *Gatalar*'ın şu cümlelerini okumaktadırlar: "*İyiliğiyle herkesin iyiliklere kavuştuğu kişilere ne mutlu!*" O üç gecede, ruh, dünyada gördüğü bütün iyilikler ve huzur kadar iyiliklerle karşılaşır. Dünyada bütün hayatı herkesten daha huzurlu ve mutlu geçmiş bir kişi gibidir. [52]

Üçüncü gün, sabahın ilk ışıltılarıyla o iyiler ve doğruların ruhları, çok güzel kokulu bitkiler arasında gezer. Bu koku ona, dünyada koklamış olduğu bütün hoş kokulardan daha güzel gelir. Koku ve rüzgar, güney tarafından, Yezdan katından gelir. Onun dini ve dünyada yaptıkları çok güzel, alımlı bir kız görünümünde ortaya çıkar. O doğru kişinin ruhu, o genç kıza, dünyada böylesine güzel ve alımlı bir genç kız görmediğini söyleyerek kim olduğunu, kime ait olduğunu sorar. Genç kız da kendisinin onun dünya hayatında yaptıklarını simgelediği cevabını verir.[53]

Daha sonra Çinvad, on mızrak boyunda genişler. Ardavirâf, Kutsal Surûş ile Tanrı Âzer'in beraberinde rahatlık ve huzurla Çinvad Köprüsü'nü geçer. Kutsallar Ardavirâf için dua ederler. Ardavirâf, tanrı Reşn'i görür, elinde sarı, altın renkli bir teraziyle iyilerle kötülerin dünyada yaptıklarını tartmaktadır. Ardından Surûş ile Âzer, elinden tutarak Ardavirâf'a şöyle derler: "*Gel sana cenneti ve cehennemi, aydınlığı, rahat ve huzuru, refahı, huzurlu geçimi, mutluluk, neşe, eğlence ve cennetin güzel kokularını, iyilerin ödüllerini gösterelim. Sana, doğruların ve yalancıların yerlerini gösterelim. Sana, Ahura Mazda'ya, kutsal ölümsüzlere ve iyiliğe gönülden inananların, cennetteki ödüllerini, cehennemdeki*

---

gün kutsal ve uğurlu bir gündür. Farslar bu günü ağır ve uğursuz bir olarak kabul ederler. Yakub Peygamber, bu günde dünyaya gelmiştir. (Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 89).

[50] **Zâmyâd**: "Zem/zemin+yezd" ya da Râmyâd, iyi özellikleriyle bilinen ve yeryüzünden sorumlu olan meleğin adıdır. Mezdiyesnâ'da yeryüzü, gök gibi kutsanmaktadır. Çünkü o, su, ateş ve hava gibi diğer unsurlarla birlikte dört unsuru oluşturmaktadır. İnsanoğlunun huzur ve asayişinin kaynağı, insanın beşiği olan yeryüzünün kutsanması ilgisiyle çiftçilik, Zerdüşt dininin bir gereği olarak bilinir. Yerin altı, eski İran'da üç kat, yer kürenin görünen üst kısmı ise yedi ayrı bölge olarak düşünülür. Her ayın 28. günü, yer tanrısı adına Zâmyâdrûz olarak bilinir. Bu gün, uğurlu ve kutlu bir gün olarak kabul edilir. Bu günde, seyahate çıkmak, tohum ekmek, özellikle meyveli ağaçlar dikmek iyi ve yararlı işlerden sayılır. Rivayetlere göre, Yakub Peygamber bu günde dünyaya gelmiştir. Bu günde doğanlar, bol rızıklı, insanlar arasında sevilen kişiler olurlar. *Avesta*'nın 19. Yaşt'ı, Zâmyâd'a ayrılmıştır. Zaferân, Zâmyâd'a özgü bir çiçektir. (Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 223).

[51] Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 286; Dusthâh, Celîl, *Avesta*, Tahran 1381 hş., II, 971; Afifî, Rahîm, *Esâtîr ve Ferheng-i Îrânî Der Nivişteha-yi Pehlevî*, Tahran 1374 hş., s. 495; Kerimân, Huseyn, *Peyûhişî Der Şâhnâme* (yay. Ali-yi Mîr Ensarî), Tahran 1375 hş., s. 296.

[52] *Ardavirâ fnâme*,Metin, 4/1-6.

[53] *Ardavirâfnâme*, Metin, 4/7-10.

talihsizliği, tanrılar ve kutsal ölümsüzlerin varlıklarını, ölüm sonrası dirilişi, iyiler için hazırlanan ödülleri, cehennemde kötüler için hazırlanan cezaları gösterelim."[54]

2.4.4. Arâf

Ardavirâf ve kılavuzları daha sonra arâfı gezerler. Ardavirâf, yan yana ayakta durmakta olan birkaç kişinin ruhunu görür. Surûş ve Âzer'e bunların kim olduklarını ve neden burada ayakta durduklarını sorar. Onlar da, "*burasının 'hemistekân' olduğunu, bunların, sevaplarıyla günahları birbirine denk olan insanların ruhları olduğunu ve kıyamet gününe kadar ayakta durarak bekleyeceklerini*" söylerler.

2.4.5. Cennet

Arâfın ardından bu üç yolcu, yıldızlar ülkesini gezerler.[55] Daha sonra Ardavirâf, ay ülkesine, güzel sözlerin yurduna vardıklarında kutsalların büyük divanına erişip onları görür. Onların yüzlerinin parlaklıkları ayın aydınlığıyla denktir.[56]

Ardavirâf, daha sonra güneş ülkesini ziyaret eder. En yüce aydınlıkların, en aydınlık makamıdır orası. Orada kutsalların altından yapılmış makamları ve tahtlarını görür. Oradaki insanların yüzlerinin parlaklıkları güneşin parlaklığıyla eşdeğerdedir. Surûş ile Âzer, "oranın güneş ülkesi ve o ruhların da, dünyada adaletli yöneticilik yapan kişilerin ruhları olduğunu" söylerler.[57]

Sonra Behmen, Ardavirâf'ın elinden tutarak Ahura Mazda'nın makamına, kutsal ölümsüzler, Zerdüşt Spitema'nın ve Goştâsp başta olmak üzere diğer din kardeşleri ve din önderlerinin makamlarına götürür.[58] Ardavirâf, beraberindeki iki kılavuzuyla birlikte, cennetin değişik makamlarını, oralarda kendilerine dünyada yapmış oldukları iyilikler karşılığında verilmiş olan yüce makamları gezer.

Ardavirâf, din önderlerinin sözlerine uyarak kocalarına çok iyi davranan, iyi düşünceli, iyi sözlü ve iyi iş yapmış olan kadınların ruhlarını görür. Altından, gümüşten ve türlü türlü değerli mücevherlerden takılarla süslenmişlerdir. Bunlar, dünya hayatında suyu ve ateşi hoşnut eden, toprağı, bitkileri, sığırları, koyunları ve dünyada Ahura Mazda'nın yaratmış olduğu bütün yaratıkları hoşnut eden iyi kadınların ruhlarıdır. Tanrılara karşı gerekli ibadetleri yerine getiren, kurban sunan, hem dünyadaki ve hem de fizikötesi evrendeki tanrıların emirlerini yerine getiren, kocalarını hoşnut eden, onlara saygıda kusur etmeyen, namuslarını koruyan, emirlerine uyan, Mezdiyesna dini inanışında da şüphe ve tereddütleri bulunmayan kadınların ruhlarıdır.[59]

Ardavirâf ordu mensuplarının ruhlarını görür. Huzurlu ve mutludurlar. Dünyada çok sayıda zararlı yaratıklar öldürmüş kişilerin ruhlarını görür.

---

[54] *A.g.e.*, 5/1-5.
[55] *A.g.e.*, 7/1-5.
[56] *A.g.e.*, 8/1-5.
[57] *A.g.e.*, 9/1-4.
[58] *A.g.e.*, 11/1-6.
[59] *A.g.e.*, 13/1-6.

Çiftçilerin ruhlarını görür. Son derece aydınlık ve görkemli makamlarda yaşamaktadırlar. Çok pahalı ve parıldayan elbiseler giyinmişlerdir. Yıldızlar gibi parıldamaktadırlar. Dünyada hükümdarlara ve kumandanlara hizmet eden sanatkârların ruhlarını görür, çok geniş ve güzel döşenmiş makamlarda oturmaktadırlar.[60]

Çobanların ruhlarını görür, hayvanları besleyen, kurttan, hırsızdan ve kötü niyetli yağmacı insanlardan koruyan, sularını ve otlarını veren, onları şiddetli sıcaktan ve ağır soğuktan koruyan çobanların eriştikleri makamları gezer. İnsanlara çok büyük yararlar sağlayan, ürünler, yiyecek ve giysiler sunanları görür. Onların ruhları, aydınlıklar içerisindedir. Güzel yataklar, çok değerli yastıklar ve sergiler onlar için döşenmiştir. O tahtlar ve sergiler üzerinde yöneticilerin ve dihkânların ruhları oturmaktadır. Onlar, insanların yararlarına çok sayıda su kanalı ve ırmaklar açarak, çeşmeler akıtarak insanların ziraat işlerinde yardımcı olup daha fazla ürün almalarını sağlamışlar, yaşadıkları yöreleri bayındır bir hale getirmişlerdir. İnançlarında dosdoğru olanlar, öğretmenler, araştırmacılar ve bilim adamlarının ruhlarını çok aydınlık bir makamda görür. İnsanları iyiliklerinde destekleyen, duyarlı kişilikleri, yardımseverleri, barış yanlılarını, iyilik dostlarını, Mezdiyesna inanırlarını ziyaret eder. Onlar, yıldızların, ayın ve güneşin ışığı gibi aydınlık saçmaktadırlar. Onlar mutluluklara boğulmuş bir şekilde o aydınlıklar içerisinde yürümektedirler. Kutsalların yüce makamlarını, mutluluk yurtlarını görür. Aydınlıklarla dopdolu, geniş, huzur ve refah dolu, en güzel kokulu çiçeklerle süslenmiş, hiç kimsenin seyretmekle doyamayacağı manzaralar seyre dalar.[61]

2.4.6. Cehennem

Cennetin güzelliklerini izledikten sonra Surûş ve Âzer elinden tutarak Ardavirâf'ı daha farklı makamlara eriştirirler. Onu, ilginç bir yere, çok tehlikeli, alabildiğine zor geçit veren ve cehennem gibi karanlık bir ırmak kıyısına götürürler. Ruhların çoğu o ırmağın içerisinde bulunmaktadır. Birtakım kişiler o ırmaktan asla geçemiyor, bazıları da çok zorluklar içerisinde düşe kalka karşı kıyıya ulaşabiliyor, birtakım insanlar da hiç aldırmadan, rahatlıkla geçiyorlar. Surûş ve Âzer, "*bu ırmağın, insanların ölülerinin arkasından çok ağlayarak döktükleri gözyaşlarından oluşmuş bir ırmak olduğunu, buradan geçemeyenlerin, ölülerinin arkasından çok ağlamış kişiler olduğunu*" söylerler.[62]

Bütün bunların ardından Ardavirâf, birbirinden farklı günahlar işlemiş, kötülüklere bulaşmış ve her biri işlediklerinin karşılığı, yırtıcı canavarlara yem olma, pislik ve leş yeme, tenlerinin derilerinin kokuşması, memelerinden asılma, canavarlar tarafından ısırılma ve sokulma, kül yeme, baş aşağı asılma, bedenlerinin küçük küçük parçalara ayrılması, dayanılması imkânsız ağırlıklarda yükler altında ezilme, şiddetli soğuk ve sıcağa maruz kalma, dehşetle yakan ateş, kötü koku vb. çok şiddetli cezalara çarptırılmış ruhların

[60] *A.g.e.*, 14/1-11.
[61] *A.g.e.*, 15/1-10.
[62] *A.g.e.*, 16/1-7.

karşı karşıya kaldıkları seksen iki tür farklı günah ve bunların cezalarından ayrıntıları ve gerekçeleriyle söz eder.

2.4.7. Sonuç/Dünyaya dönüş

Cennet, arâf ve cehennemi gezdirdikten sonra, Surûş ve Âzer, Ardavirâf'ın elinden tutup onu sonsuz aydınlıklar diyarına, Ahura Mazda ve kutsal ölümsüzlerin hazır bulundukları konseye götürürler. Ahura Mazda, ona birtakım emirler ve tavsiyelerde bulunur.

Kaynakça

Abadanî, Abdullâh Mubelliğî, *Târîh-i Edyân ve Mezâhib-i Cihân*, Tahran 1377 hş., I-III.

Afifî, Rahîm, *Ardavirâfnâme Yâ Bihişt ve Duzeh Der Âyîn-i Mezdiyesna*, Meşhed 1342 hş.

Afifî, Rahîm, *Esâtîr ve Ferheng-i Îrânî Der Nivişteha-yi Pehlevî*, Tahran 1374 hş.

Bahâr, Meliküşşuarâ, *Sebkşinâsî/Târîh-i Tatavvur-i Nesr-i Fârsî*, Tahran 1373 hş., I-III.

Bahâr, Mihrdâd, *Pejûhişî Der Esâtîr-i Îrân*, Tahran 1378 hş.

Boyce, Mary, *Târîh-i Kîş-i Zertuşt* (çev. Humayûn-i Sanatîzade), Tahran 1998.

Browne, Edward Granville, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1924, I-IV.

Christensen, Arthur, *Îrân Der Zamân-i Sasâniyân* (çev. Reşîd Yasemî), Tahran 1332 hş.

Dihhudâ, Alî Ekber, *Luğatnâme-yi Dihhudâ*, Tahran 1346 hş. I-L.

Dusthâh, Celîl, *Avesta*, Tahran 1381 hş., I-II.

Ebu'l-Kasımî, Muhsin, *Râhnumâ-yi Zebânhâ-yi Bâstânî-yi Îrân*, Tahran 1375 hş.

Efşâr, Ğulâmhuseyn-i Sadrî-Hakemî, Nesrîn-Hakemî, Nesteren, *Ferheng-i Fârsî-yi İmrûz*, Tahran 1377 hş.

Encyclopaedia Iranica/EIr., New York 1985-2000, I-IX.

Enverî, Hasan, *Ferheng-i Bozorg-i Sohen*, Tahran 1381 hş., I-VIII.

Gignoux, Phlippe, *Ardavirâfnâme* (çev. Amuzgâr, Jâle), Tahran 1383 hş.

Hanlerî, Pervîz Nâtil, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, Tahran 1324 hş., I-III.

Hinnells, John Russells, *Şınâht-i Esâtîr-i Îrân* (çev. Amuzgâr, Jâle-Tefezzulî, Ahmed), Tahran 1382 hş.

İftiharzâde, Mahmûd Rızâ, *Îrân, Âyîn ve Ferheng*, Tahran 1377 hş.

Kerîmân, Huseyn, *Pejûhişî Der Şahnâme* (yay. Alî-yi Mîr Ensarî), Tahran 1375 hş.

Kiyayî Nejâd, Zeynuddîn, *Cilvehâ-yî Ez İrfân Der Îrân-i Bâstân*, Tahran 1377 hş.

Mahcûb, Muhammed Cafer, "Bûye-yi Pervâz", *İrânnâme*, II/4 (Washington 1984).

Muîn, Mehdûht, *Mecmu'a-yi Makâlât-i Doktor Muhammed-i Muîn*, Tahran 1368 hş., I-II.

Muîn, Muhammed, *Ferheng-i Fârsî*, Tahran 1375 hş., I-VI.

Muîn, Muhammed, *Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî*, Tahran 1338 hş., I-II.

Oranskii, Iosif Mikhailovich, *Fıkhu'l-luğa-yi Îrânî* (çev. Kerîm-i Keşâverz), Tahran 1379 hş.

Oşiderî, Cihangîr, *Dânişnâme-yi Mezdiyesna*, Tahran 1371 hş.

Rızazâde-yi Şafak, Sâdık, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, Tahran 1352 hş.

Rypka, Jan, *History of Iranian Literature*, Dordrecht 1968.

Rypka, Jan, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân* (çev. Kerîm-i Keşâverz), Tahran 1370 hş.

Şemisâ, Sirûs, *Ferheng-i İşârât-i Edebiyyât-i Farsî*, Tahran 1375 hş.

Tefezzulî, Ahmed-Amuzgâr, Jâle, *Zebân-i Pehlevî, Edebiyyât ve Destûr-i Ân*, Tahran 1375 hş.

Turabî, Seyyid Muhammed, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân Pîş Ez İslam*, Tahran 1373 hş.

Vehmen, Feridûn, *Vâjenâme-yi Artâyvirâfnâmek*, Tahran 2535 şş.

Yahakkî, Muhammed Cafer, *Ferheng-i Esâtîr ve İşârât-i Dâstânî der Edebiyyât-i Fârsî*, Tahran 1375 hş.

VII

ARDAVİRÂFNÂME VE *İLAHİ KOMEDYA**

1. Metafizik Yolculuk

Metafizik evrene seyahatlerde bulunma düşüncesi, çok eski çağlardan beri insanoğlunun dikkatini çekmiş; birçok dinsel inanışta birtakım farklılıklarla da olsa fizikötesi evrene yapılmış birbirine benzer bir dizi yolculuktan söz edilmiştir. Bu tür seyahatlerin ilklerinden olan, Sasanî Devleti'nin kurucusu **Erdeşîr-i Babekân** (eg. 226-241) döneminde yaşadığı kabul edilen Zerdüşt azizi **Ardavirâf**'ın cennet, arâf ve cehennem seyahati son derece dikkat çekicidir. Ardavirâf'ın bu kutsal yolculuğunu konu alan *Ardavirâfnâme*'den bin yıl sonra İtalyan şair **Dante Alighieri** (ö. 1321) tarafından kaleme alınmış *İlahi Komedya* ile arasındaki konu benzerlikleri, Doğulu ve Batılı bilim adamlarının dikkatlerini çekmektedir.

Arapların İran topraklarını egemenlikleri altına aldıkları dönemlerde çoğu yeni dini gönül rızasıyla kabul etme eğiliminde olmayan birçok İranlı, ülkelerinden ayrılarak İspanya ve İtalya gibi dünyanın değişik bölgelerine gidip yerleşmişlerdir. Bunlar arasında yer alan dini inanışlarına sıkı sıkıya bağlı Zerdüşt inanırları, gittikleri yerlerde de dinleri, dinsel değerleri ve geleneklerini koruma ve yayma konusunda son derece çaba sarf etmişler, dini değerlerinin başka dinlerin inanırları arasında da öğrenilmesi ve yaygınlaşmasını sağlamışlardır.[1]

İranlı göçmen Zerdüşt bağlılarının sözü edilen bölgelere göç ederek yerleştikleri dönemlerde, *Avesta* metinleri ve diğer dinsel eserlerini de beraberlerinde götürmüş oldukları ve o bölgelerde diğer dinlerin inanırlarıyla aralarında karşılıklı etkileşimlerin yaşandığı bir gerçektir.

Ardavirâfnâme, Mazdeist inanışın çok önemli dinsel metinleri arasında yer alır. Eserin Pehlevice orijinali, sadece bu dili bilen sınırlı sayıdaki araştırmacıya hitap ettiği için manzûm ve mensûr olarak Farsça'ya ve "Parsîler" adıyla bilinen Hindistan Zerdüşt inanırlarının dili Gocerat Dili'ne çok sayıda çevirisi yapılmıştır. Eski devirlerde de söz konusu eserin bazı bölümleri, resmi teşrifat törenleri ve dini ayinlerde okunur, bu tür meclislerde cehennemde işkence sahnelerinin okunuşu esnasında derin düşüncelere dalan insanlar dehşete düşer ve birçoğu hüngür hüngür ağlardı. *Ardavirâfnâme*,

---

* "Ardavirâfnâme ve İlahi Komedya", *Doğu Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2009, Sayı: 4, s. 5-18.

[1] Afifi, Rahîm, *Ardavirâfnâme Yâ Bihişt ve Duzeh Der Âyîn-i Mezdâyesnâ*, Meşhed 1342 hş., s. 1.

Parsîler tarafından henüz yoğun ilgiyle okunmakta, özellikle kadınlarla ilgili bölümleri son derece etkili olmakta ve dikkat çekmektedir.[2]

Eski devirlerden beri *Ardavirâfnâme*'nin, **Dante Alighieri**'nin (ö. 1321), *İlahi Komedya/La Divina Commedia* adlı eseriyle karşılaştırılması eğilimi vardır. Bu konudaki araştırmalar *Ardavirâfnâme*'nin, dolaylı bir şekilde *İlahi Komedya* ya da benzeri diğer eserler üzerinde etkili olabileceği sonucunu vermektedir. Bazılarınca Dante, Yahudi kaynakları, Arapça birtakım eserlerde yer alan İranla ilgili ayrıntılar ve İran kökenli metinlerden yapılmış olan alıntılar yoluyla İranlılar'ın ölüm sonrası dünya konusundaki düşünceleri ve inançları hakkında bilgi edinmiştir.[3]

Ardavirâfnâme, büyük Zerdüşt mubedi Ardavirâf tarafından metafizik evrene gerçekleştirilmiş bir yolculuk, göklere yükseliş serüveni, iyi ve kötü ruhların öteki alemlerdeki makamları ve konumları konusunda ayrıntılı rivayetlerine yer veren, İslam öncesi çağların son İran devleti Sasanîler döneminde Pehlevî dilinde kaleme alınmış bir eserdir. [4]

İnsan ruhunun ölüm sonrası hayatta cennet, arâf ve cehennemde bulunacağı makamlara erişmesinde Mazdeist temel prensiplerden "*iyi düşünce*", "*iyi söz*" ve "*iyi davranış*"ın etkisi, bütün bunların insan kaderi ve ölüm sonrası hayattaki rolü, cennette ödüllendirilme ve cehennemde cezalandırılma konulu ilginç anlatılardan oluşan, Sasanî toplumunu dinsel açıdan etkileme, bir bakıma insanların din kurallarına uymaları ve hükümdarlarının emirlerinden çıkmamalarını sağlama amacıyla kaleme alınan bu eser, eski dünyada İranlıların dinsel ve dünyevî görüşlerini yansıtır.[5] *Ardavirâfnâme*'nin konusu da Sasanîler dönemine aittir. Eserin ana teması olan miraçı gerçekleştiren Ardavirâf ise, Sasanî dönemi azizleri arasında sayılır.[6]

Batıda simgesel mitoloji yorumları değişik bakış açılarından hareketle milattan asılarca önce başlamış olup günümüzde de devam etmektedir. Mitolojik simgesel yorumlama örneklemelerinin, dini inanışların mitolojik rivayetler karşısında güç kaybettiği, azalarak zayıflamaya yüz tuttuğu, bilginler ve düşünürlerin gitgide dini inanışların geçekliklerinde şüpheye düştükleri zamanlarda başlamış olmalıdır. Yine klasik dönemlerde benzeri gerekçelerden hareketle klasik kahramanlık şiirlerinin bir gereği olarak benzeri gerekçelerle başta cennet ve cehennem olmak üzere fizikötesi evrene birtakım seyahatler de gerçekleştirilmiştir. Dante'nin *La Divina Commedia*'sı bu türün en güzel örneklerinden biri olarak kabul edilmektedir. Peygamberlerin kutsal görevlerini yerine getirirken verdikleri mücadeleler de bu tür rivayetlerin temel dayanaklarını ve çekirdeklerini oluşturmuştur.[7]

---

[2] Muîn, Mehdûht, *Mecmu'a-yi Makâlât-i Doktor Muhammed-i Muîn*, Tahran 1368 hş., II, 124-125.

[3] Gignoux, Philippe, *Ardavirâfnâme* (çev. Amuzgâr, Jâle), Tahran 1382 hş., s. 14.

[4] Rızazâde-yi Şafak, Sâdık, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, Tahran 1352 hş., s. 53; Vehmen, Feridûn, *Vâjenâme-yi Artâyirâfnâmek*, Tahran 2535 şş., s. 9; Rûhu'l-eminî, Mahmûd, *Numûdhâ-yi Ferhengî ve İctimâî*, Tahran 1378 hş., s. 69; Ebu'l-Kasımî, Muhsin, *Râhnumâ-yi Zebânhâ-yi Bâstânî-yi Îrân*, Tahran 1375 hş., I, 8.

[5] İftiharzâde, Mahmûd Rızâ, *Îrân, Âyîn ve Ferheng*, Tahran 1377 hş., s. 69.

[6] Christensen, Arthur, *Îrân Der Zamân-i Sasâniyân* (çev. Yasemi, Reşid), Tahran 1332 hş., s. 86.

[7] Purnamdariyân, Taki, *Remz ve Dâstânhâ-yi Remzî Der Edeb-i Fârsî*, Tahran 1375 hş., s. 176-178.

İtalya'nın en büyük şairi, Batı edebiyatının en büyük ustaları arasında sayılan **Dante Alighieri** (ö. 1321), bir edebiyat kuramcısı, ahlak felsefecisi ve siyasal düşünürdür. *İlahi Komedya* (yaz. 1956-64) adlı manzum eseri de Hıristiyanlık öğretisinin ve dünya edebiyatının başyapıtlarındandır.[8] Dante, her şeyden önce bir şairdi. Bu nedenle de insanlığın ruhani olarak ve uygarca yenilenmesine ilişkin düşlerini ancak şiir diliyle anlatabilirdi. *İlahi Komedya*'nın konusu, Dante'nin, kılavuzu **Vergilius**'un ve ilk aşkı **Beatrice**'nin yol göstericiliğinde Cehennem, Arâf ve Cennet'e yaptığı yolculuktur. Bu ünlü yapıta göre, yeryüzünde mutluluğa ahlaki ve düşünsel erdemler yoluyla ulaşılabilir. İlahi mutluluğa ise inanç, umut, hayırseverlik gibi Hıristiyan erdemlerine göre yaşayarak varılabilir. [9]

İlahi Komedya'daki yolculuk sırasında şair uygar olmayan, aklın ve erdemin bulunmadığı dünyayı simgeleyen "karanlık orman"dan, sonsuz iyiliği simgeleyen Tanrı'nın ülkesine doğru sürekli yükselir. Şairin geçirdiği deneyim alegorik anlamda kendi ruhsal yaşamının tarihidir. Okur, dinsel bir alegori içinde, yaşanan dönemin trajik durumu üstüne düşünmeye ve çözüm yolları aramaya çağrılır. Dante'ye göre insanlığın tükenmek bilmeyen hırsına ancak imparatorluk engel olabilir, kilise de başlangıçtaki saf ve yoksul durumuna dönmelidir. *İlahi Komedya'nın* amacının, insanı bu dünyada yaşayanları acılardan kurtarıp mutluluğa eriştirmek olduğu söylenebilir.[10]

Dante'nin ahiret yolculuğunu anlatan manzum eseri *La Divina Commedia*'nın orijinal adı "*Commedia*" olup, "*Divina*" sıfatı ilk defa, metafizik içeriği ve yüceltilen göksel değerleri, güzellikleri, Allah'ın insanlara lütufları gibi konuları işlemesi ve uyandırdığı hayranlık dolayısıyla yazılışından üç asır sonra, 1555 Venedik baskısında kullanılmıştır. Dante mektuplarında eserinden, "*kutsal şiir*" diye söz eder.[11]

İtalyanlar'ın en büyük şairleri ve dillerinin yaratıcısı saydıkları Dante'nin *İlahi Komedya*'sı, İtalyan edebiyatının ana kaynaklarından ve Batı edebiyatının da en önemli eserlerinden biridir. Önceleri genellikle minyatürlü yazma nüshaları elden ele dolaşan eser, matbaanın icadıyla en çok basılan metinler arasına girmiş ve çeşitli dillere çevrilerek asırlar boyu Avrupa'nın *Kitâb-ı Mukaddes*'ten sonra en çok okunan kitapları arasında yer almıştır.[12]

Rüyada çıkılan metafizik yolculukların son halkalarından biri olan İtalyan şair Dante'nin yolculuğu, İranlı ünlü mubed Ardavirâf'ın yolculuğuna en yakın olan, ona en çok benzeyenidir. Dante'nin *İlahi Komedya*'da anlattıklarıyla, Ardavirâf'ın *Ardavirâfnâme*'de aktardıkları arasında yakın benzerlikler vardır. Bu benzerlikler, Dante'nin, Ardavirâf'tan doğrudan ya da dolaylı olarak etkilenmiş olduğu, öte yandan bu iki rüyanın kaynağının aynı olduğu

---

[8] "Dante", *Ana Britannica*, VI, 600.
[9] "Dante", *Ana Britannica*, VI, 602.
[10] "Dante", *Ana Britannica*, VI, 602.
[11] Ganimî-yi Hilâl, M., *Edebiyyât-i Tatbîkî*, (çev. M. Ayetullâh-i Şirazi), Tahran 1373 hş., s. 187; Şakiroğlu, Mahmut, H., "İlahi Komedya", *DİA*, XXII, 68.
[12] Ganimî-yi Hilâl, *Edebiyyât-i Tatbîkî*, s. 187; Şakiroğlu, Mahmut, H., "İlahi Komedya", *DİA*, XXII, 68.

konusunda kesin yargılarda bulunmayı yeterli kılmaz. Ancak aynı konuları ele alan her iki kitap arasındaki anlatımlar, özellikle de bazı bölümlerde birbirine epey yakın durmaktadır. Bu benzerlik bu konuda araştırma yapanları şaşırtmakta ve son derece dikkat çekmekte, söz konusu iki eserin birbirleriyle bir şekilde ilişki içerisinde oldukları kanısını ortaya çıkarmaktadır. [13]

Hem *Ardavirâfnâme*'nin ve hem de *İlahi Komedya*'nın baş kahramanları Ardavirâf ile Dante'nin söz konusu eserlerinin ortaya çıkmasını sağlayan yolculukları öncesinde kutsal seferlerinin hazırlık ve yolculuk aşamaları, bu yolculuk boyunca gerçekleştirdikleri ziyaretler, gördükleri gerçekler ve onlardan hareketle çıkardıkları dersler ile insanlığa sundukları mesajlar birbirine çok benzemektedir.

2. Ardavirâf ve *Ardavirâfnâme*

Esere daha sonraları eklendiği tahmin edilen "Giriş" bölümünde şu bilgiler yer alır: Zerdüşt, dini kabul edip yeryüzünde insanlar arasında yayar. Üç yüz yıl boyunca din kutsallığını korur, insanların da şüphelerden uzak olarak o dine bağlılıklarını sürdürürler. Bütün bu huzurlu ortam, kötülükler kaynağı Ehrimen tarafından bozulmak istenir. Ehrimen, İnsanlar bu dinde şüpheye düşerek dinden uzaklaşsınlar diye Mısır'da bulunan Yunanlı İskender'i aldatarak yoldan çıkarır ve İranşehr'e gönderir. İskender, İran'a gelerek İranlı hükümdarları ve yönetimdeki bütün idarecileri öldürür. Sarayı ve hükümdarlık makamını yerle bir eder. Bütün bunlardan daha dehşet verici olarak da, özel süslemeli sığır derileri üzerine altın suyuyla yazılmış kutsal *Avesta* ile *Zend*'i yaktırır ve dinin temellerini yıkmaya çalışır. İskender, İranşehr'in bilgeleri, reisleri ve önde gelen kişilikleri arasına kin ve nefret tohumları saçar, onları anlaşmazlıklara düşürür. Daha sonra da kendisi ölür ve cehenneme gider. Onun ardından İranşehr büyükleri arasında kavgalar ve savaşlar başlar. Zerdüşt inanırları, Yezdan konusunda şüphelere düşmeğe başlarlar. Bunun üzerine Zerdüşt dininin önde gelenleri ve inanırları, Âzerfernbağ Ateşkedesi'nde[14] bir kurul toplanmasını isterler. Burada gündeme gelen farklı görüşlerin ardından bu soruna bir çare bulunmasına, içlerinden birinin giderek tanrıdan ve kutsallardan, bilgi getirmesine karar verilir. Daha sonra din adamları önderliğinde bütün Mezdiyesna inanırları, Âzerfernbağ Ateşkedesi'ne toplantıya çağırılır. Bütün bu insanlar arasından

---

[13] Afifi, *Ardavirâfnâme*, s. 14.

[14] **Âzerfernbağ**: "Ateşkede-yi Fars" diye de bilinir. *Bundehişn*'de; bu ateşkedeyi Cemşid'in Hârizm Dağı'nda kurmuş olduğu bildirilmektedir. Ancak daha geçerli bir rivayete göre; liderler, bilginler, din adamları ve Mubedlere özgü bir ibadet yeri olan bu ateşkedenin bulunduğu yer, Fars eyaletinde Kâriyân denilen bölgededir. Cemâluddîn Abdurrezzâk (ö. 588/1192), Peygamber'in övgüsünü konu alan ünlü bir terkib-i bendinde onun dünyaya gelişiyle eş zamanlı olarak Fars Ateşkedesi'nin ateşinin söndüğünü belirtir. Hâfız-i Şirazi (ö. 791/1388), Fars Ateşkedesi ve ateşinin sönüşünden söz eder. Bu ateşkede, daha çok sönük oluşuyla ün kazanmıştır (Muin, *Mezdiyesnâ*, I, 338-339; Dusthâh, *Avesta*, II, 1022; Afifi, *Esâtîr*, s. 416; Mazenderanî, *Ferheng*, s. 6; Kezzazî, *Nâme-yi Bâstân*, I, 380).

tanrı ve din konusunda şüpheleri diğerlerine oranla çok daha az olan yedi kişi seçilir. O yedi seçkin mubed oturur, aralarında Ardavirâf'ı seçerler.[15]

Ardavirâf bu kutsal seferine hazırlanmadan önce din adamları, oraya otuz adım uzaklıkta güzel, kutsal ve temiz bir ateşkedeyi seçerler. Ardavirâf tertemiz yıkanarak dünyevi kirlerinden arınır. Yeni elbiseler giyer ve güzel kokular sürünür. Hazırlanan güzel bir sedir üzerine serilen yeni ve temiz örtüler ile yatağın üzerine oturur. İbadet yapar, ölülerin ruhlarını yad eder. Bir miktar yiyecek yer ve meng[16] içer, baj[17] okuduktan sonra kendisi için hazırlanan yatakta derin bir uykuya dalar. Din desturları ve Ardavirâf'ın yedi kız kardeşi, yedi gün-yedi gece etrafına güzel kokular saçan, hiç sönmeden yanan ateşin çevresinde dini tören düzenleyerek *Avesta* ve *Zend*'ten pasajlar okurlar. Muhafızlar gibi onu korurlar." [18]

Sonra da kendisine yolculuğu boyunca kılavuzluk yapacak Surûş ve Tanrı Azer'le birlikte yola koyulurlar. Ardavirâf, metafizik evrene yolculuğa çıktığı ilk gece, Surûş ve Tanrı Âzer kendisini kabul ederek ona dualar eder ve dünyadan bu aleme zamanından önce, yani ölmeden önce geldiğini söylerler. O da bu olağanüstü gelişinin, peygamberliği nedeniyle gerçekleştiğini söyler. Ardından sırasıyla Arâf, cennet ve cehennem yolculukları devam eder. Gezegenlerin adlarıyla "Ay Ülkesi", "Yıldızlar Ülkesi", "Güneş Ülkesi" diye anılan gök tabakaları tek tek gezilir. En sonunda da Ahura Mazda, kutsal ölümsüzler, melekler ve diğer kutsallar ziyaret edilerek alınan mesajlar Ahura Mazda inanırlarına iletilir.

3. Dante ve *İlahi Komedya*

1300 yılı, 7 Nisanı 8 Nisana bağlayan Cuma gecesi, Dante 35 yaşındadır. Karanlık bir ormanda yolunu şaşırmıştır.[19] Uykulu olduğundan buraya ne şekilde geldiğini kestiremez. Sabaha karşı bir tepeye doğru, aydınlığa erişmek için ilerlerken karşısına bir pars, bir aslan ve bir dişi kurt[20] çıkar. Onlardan kurtulmak için geri döneceği bir anda birden Latin şairi Vergilius ile karşılaşır. Şairi gönderen, Dante'nin genç yaşta ölmüş ilk sevgilisi Beatrice'dir.[21] Günahkâr Dante hakkında arş-ı alâda karar verilmek üzeredir.

---

[15] *Ardavirâfnâme*, Metin, 1/1-9, 15-22.

[16] Meng: *Avesta*'da "banghâ", Sanskritçe'de "bhanga", Pehlevi dilinde "meng", Arapça metinlerde daha çok "menc", "benc" şekillerinde geçen meng, tıpta ve birtakım Zerdüşt dinsel törenlerinde kullanılan bir uyuşturucu, yeşil renkli, sarhoşluk veren bir bitkidir (*Ardavirâfnâme*, s. 46; Utas, Bo, "Sefer Be Cihân-i Diger, *İrânşinâsî*, X/2, s. 313).

[17] Baj: Pehlevi dilinde "vâj", Latince'de; "vox", Fransızca ve İngilizce'de "voix" ya da "voice" kelimeleriyle karşılanmakta; terim olarak, "*Zerdüşt dini bağlılarının alçak sesle, mırıldanarak okudukları dua*" anlamında kullanılmaktadır. Sözlüklerde "baj" kelimesi "*sessizlik*" anlamında verilir. Muğlar, elbise giydiklerinde ya da bir şeyler yediklerinde bu eylemde bulunurlar. Baj/bac goften, "*Allah'ın verdiği nimetlere şükretme*" anlamını taşır. Yemeğe başlamadan önce okunan bir dua yerindedir (Muin, *Mezdiyesnâ*, I, 390; Dusthâh, *Avesta*, II, 942).

[18] *Ardavirâfnâme*, Metin, 2/1-8, 11-17; Amuzgâr, *Ardavirâfnâme*, s. 46-48.

[19] Dante'nin içerisinde kaybolduğu orman, karanlıklar ve günahlarla dopdolu hayatı simgelemektedir. O, "Günahlar Ormanı"ndan kurtulmak için var gücüyle çırpınıp durmaktadır.

[20] Buradaki hayvanlar simgeseldir: Pars sefihliği, aslan kibri, dişi kurt ise hırsı sembolize eder.

[21] Dante'nin ilk sevgilisi olan Beatrice, hayatına anlam kazandıran kişiliktir. Onu çekip aldığınız-

Mahvolmasına ramak kalmıştır. Kurtulmak istiyorsa gördüklerinden ibret alması için ahretin her üç bölümünü ayrı ayrı gezmek zorundadır. Bu yolculukta kendisine Vergilius, yine bir diğer Latin şairi Statius ve bizzat Beatrice kılavuzluk edecek ve arkadaşlık yapacaklardır.[22]

Arâf'ta Beatrice, ölümünden sonra kendisini unutarak geçici zevklere dalmış, günah yollarına sapmış olan Dante'yi çok acı sözlerle azarlar ve işlediği suçları itiraf ettirir. Bir tür tövbe aldıktan sonra sırasıyla kötülüklerinin üzerinde kalmış kirlerini temizlemek üzere önce Lethe ve ardından da iyiliklerini pekiştirecek Eunoe nehirlerine daldırarak Dante'yi yıkayıp temizler. Dante artık pirüpak olmuştur. Neşe ve sevinç içerisinde Beatrice ile birlikte göklere doğru yükselmeye başlar. Beatrice, arş-ı alâda Allah'a en yakın bulunanlar arasında yerini alınca, Saint Bernard'ın Meryem aracılığıyla ricasının Allah tarafından kabul edilmesiyle Dante Allah ile görüşme şansını yakalar. [23]

Dante, ahiret planını hazırlarken Ptolemaios sisteminden yararlanmıştır. Bu sisteme göre, dünya evrenin merkezindedir ve sabit bir cisimdir. Kürenin çevresinde yedi gezegen dönmektedir. Sırasıyla Ay, Merkür, Zühre, Güneş, Merih, Jüpiter ve Satürn. Bu gezegenler yedi gök içerisinde bulunmakta, bunlardan sonra da sekizinci bir gök yer almaktadır. Nihayet en yücelerde de Allah'ın, Meryem ve Beatrice gibi en sevdiklerini "Kutsal gül" olarak yanında bulundurduğu arş-ı alâ gelmektedir.[24]

Bu tür önemli anlatımların temel kısmı ya da büyük bir bölümü gezgine yol gösterecek kılavuz rolündeki meleğin, ona seyahatinde aşacağı güçlükleri ve yaşadığı bölgeye geri dönüşünde yardımcı olacak talimatlarıdır. Bu rolü *İlahi Komedya*'da Vergilius, *Ardavirâfnâme*'de ise Surûş oynamaktadır. Kılavuz melekle görüşme ve ondan bilgi alma İbn Sinâ'nın (ö. 428/1037) *Hayy b. Yakzân*, Şihabuddîn-i Sohreverdî'nin. (ö. 632/1235), *Âvâz-i Per-i Cibrîl*, *Akl-i Sorh* ve *Rûzî Bâ Cemâet-i Sûfiyân* adlı eserlerinin ana temaları arasında yer alır. Öte yandan meleğin direktifleri gerçekte seyahatin başlangıcı olarak kabul edilir. Sâlik ancak yolda karşılaşacağı engelleri öğrenip, gerekli hazırlıkları yaptıktan sonra ten ve görülen alemin zindanından çıkabilecek ve ilahi yolculuğuna başlayabilecektir. [25]

Her iki eserde yer alan konular arasında görülen önemli benzerliklerin bir kısmı özetle şu şekilde sıralanabilir:

1. *Ardavirâfnâme*'de ele alınan konular "arâf, cennet ve cehennem" sırasıyla aktarılırken, Dante'nin, *İlahi Komedya*'sında "cehennem, arâf, cennet" sırasıyla anlatılır.

---

da Dante'nin hayatı issız bir çöle dönüşür. Beatrice 22 yaşında başka biriyle evlenmiş ve 24 yaşında da ölmüştür. Onun ölümünden sonra ünlü şair mistik bir aşka tutulmuş, artık eserlerinde ölümlülük ve madde olarak değil ruh ve ebedilik olarak girmiş, onu yüceler yücesi makamlara, arş-ı ala'da Tanrı'nın yanında tahtlar üzerine kondurmuştur. Öte yandan bu önemli eserini de onun, ruh dünyasında oluşturduğu düşünce ortamında ve onun anısına yazmıştır.

[22] Alighieri, Dante, *İlahi Komedya/ Cennet* (çev. Feridun Timur), Ankara 2001, s. 42.

[23] Dante, *İlahi Komedya/ Cehennem*, s. 42.

[24] Dante, *İlahi Komedya/ Cehennem*, s. 43.

[25] Purnamdariyân, *Remz ve Dâstânhâ-yi Remzî*, s. 290.

2. Ardavirâf'ın arafı, sadece Mazdeist inanışa özgü, yerküreden başlayarak yıldızlar ülkesine (Çekâ Daitî Dağı zirvelerinden cennetin ilk tabakasına) kadar her tarafı kapsayan bir bölge olarak tanıtılmakta, cennet ile cehennem arasında bir ara bölge olarak tasvir edilmektedir. Dante'nin "purgatorio: berzâhı" da bir dağın zirvesinde bulunmaktadır ve cehennemden başlayarak cennetin ilk tabakasına kadar bölgeleri kapsar.

3. *Ardavirâfnâme*'de nitelikleri aktarılan arâf, dünya hayatlarında iyilikleriyle kötülükleri birbirine denk olan, işledikleri kötülüklerden dolayı kendilerini cennetin kabul etmediği, öte yandan yaptıkları iyiliklerin de cehenneme atılmalarını engellediği kişilerin ruhlarının yerleşecekleri ve kıyamet gününe kadar bekleyecekleri yer olarak aktarılır. Dante'nin arafı da birtakım faziletler ve iyi işleri yapmamış, hatalardan da uzak kalmış kişilerin ruhlarının yerleştirileceği mekânlar olarak anlatılır. Allah'a karşı isyan etmemiş, aynı zamanda emirlerini de gereği gibi yerine getirmemiş orta halli meleklerin de konaklayacakları yer olarak tasvir edilir. Cennet bu tür kişilikleri iyilikleri yeterli olmadığı için, cehennem de diğer günahkârlardan daha az günahları olduğu için kabul etmeyecektir. Dante'nin arafında, serkeşler, kızgınlıklarına yenilmiş alçak yaradılışlı, çok obur, faiz yiyen ve bu şekilde hayatını geçiren ruhlar yaşayacaktır. Bu özellikleriyle Dante'nin arafı, *Ardavirâfnâme*'deki arâfa çok benzer.

4. Ardavirâf, arâf'tan bir adım öteye vardığında yıldızlar ülkesine, bir adım daha ötede ise ay ülkesine ve daha sonra güneş ülkesine varmakta, en son olarak da Ahura Mazda'nın kutsal makamı arş-i ala'ya erişmektedir. Dante bu aşamaları daha da artırarak tasvir etmektedir.

5. Ruhların değişik kategorilere ayrılması konusunda da Dante ile Ardavirâf arasında birtakım farklı yorumlamalar bulunmaktadır. Dante, bu taksimi, akıl ve kavrayış ölçütleri çerçevesinde felsefi yorumlamalarla tasvir etmiş ancak Ardavirâf eserinde aynı konudaki tasvirleri, değerlendirmeleri ve yorumlarını Sasanîler döneminde İran toplumunda egemen dinsel inanışlar ve Mezdiyesna inanırlarının değerlerini esas alarak yapmıştır.

6. Dante ile Ardavirâf'ın aralarındaki en önemli benzerlik, dini hayatı özenle yaşama konusunu her ikisinin de övünç kaynağı olarak algılaması ve öylece ifade etmeleridir. Bu konuda her ikisi de iyilikleriyle birlikte bu evrenden göçenlerin, adaletli davranışlarıyla zaferlere erişmiş hükümdarların mutluluklarını müjdelemektedirler.

7. Dante, insanlığın atası Adem Peygamber'in ruhunu, Ardavirâf'ın İranlılarca insanlığın atası olarak kabul edilen Keyûmers'in ruhunu tasvirine benzer bir biçimde anlatmaktadır.

8. Dante, eserinin cennet kısmının 28. bölümünde, Allah'ın tecellilerini çok aydınlık, alabildiğine parıldayan bir şekilde gördüğünü, gözlerinin bu parlaklığa dayanamadığını ve gözlerini kapamak zorunda kaldığını anlatır.[26] Ardavirâf da *Ardavirâfnâme*'nin 101. bölümünde, aynı konuda şu ifadelerde bulunur:

---

[26] Dante, *İlahi Komedya/Cennet*, s. 209.

"Daha sonra, Kutsal Surûş ve Tanrı Âzer, elimden tutup beni sonsuz aydınlıklar diyarına, Ahura Mazda ve kutsal ölümsüzlerin birlikte hazır bulundukları konseye götürdüler. Ahura Mazda'nın huzurunda dua etmek istediğimde, dinlenmekte olan Ahura Mazda, bana, '*Hoş geldin ey kötülüklerden sakınan, kutsal Ardavirâf, ey Mezdiyesna inanırlarının peygamberi, sen çok iyi bir kulsun.*' Dedi. Ahura Mazda bu şekilde söyleyince ben şaşırdım çünkü bir aydınlık görüyordum. Ortalıkta herhangi bir beden görünmüyordu. Sadece ses duyuyordum. Anladım ki bu konuşan Ahura Mazda'dır."

9. Ardavirâf, tenleri nurlar içinde en değerli mücevherlerden elbiseler giymiş, mutluluklarıyla coşkun birtakım insanların ruhlarını görür. Dante de göklerin en yüce makamlarında katıksız nurlar ve gözlerin bakmaya dayanamayacağı aydınlıklar içerisinde iyiliklerinin karşılığında mutluluklara erişmiş, meleklerle birlikte yaşayan mutluların dünyasını görür.

10. Dante, birtakım dehlizlerden geçtikten sonra cehennemin karanlıklarına ve korkunç kuyularına dalar. Ardavirâf'ın cehennemi de derin, soğuk, karanlık bir yerdir. Çinvad Köprüsü'nden başlayan bu cehennem, yerin derinliklerinde sona ermektedir.

11. Dante'nin eserinde, cehennemin ikinci tabakasında "ruhların hakemliğini yapacak kişi" ortaya çıkmakta ve ruhlardan birtakım isteklerde bulunmaktadır. *Ardavirâfnâme*'de ise, Çinvad Köprüsü'nün sonuna yaklaşırken adalet simgesi tanrı "Reşn" aracılığıyla bu iş yapılır.

12. Şehvetlerine düşkün olanlar, alçak kişilikler, zındıklar, insanların canlarına kıyan caniler, yol kesiciler, riyakarlar, büyücüler, ayyaşlar, kötü yollarla düşmüş olanlar, insanları yoldan saptıranlar, laf taşıyanlar ve insanların arasını açanlar, insanları haksız yere itham edenler hem Ardavirâf'ın ve hem de Dante'nin cehenneminde ağır cezalarla çarptırılan gruplar arasında yer almaktadır.

13. Metafizik evrene yapılan seyahatin türü, bu seyahatin insanlara aktarılmasında kullanılan dil, yolculuğun aşamaları, cennetteki ödüllerin kategorizesi, cehennemdeki azaplar ve işkencelerin tasnifi, günahların türleri, işkencelerin dereceleri, cehennemin değişik yerleriyle ilgili gözlemler ve tasvirler, ateş, kokuşmuşluk, korkunç yılanlar, tufanlar, insan kılığında canavarlar, insanlara günahlarının karşılığı vurulan kamçılar, günahkârların beyinlerini yemeleri ve daha nice tasvirler, *Ardavirâfnâme* ile *İlahi Komedya*'da çok benzer ifadelerle dillendirilir.[27]

14. Öte yandan bu eserlerin temel kaynağını oluşturan rüya konusundaki değerlendirmelerden şu önemli sonuç da çıkarılabilir: Değişik zamanlarda, farklı din takipçilerinin inanışlarında birbirinden farklı şekillerde etkili olsa da hiçbir rüya Ardavirâf'ınki gibi bir kaynağa sahip değildir. Dante'nin rüyasıyla benzerliği ve ilgisi açısından bakıldığında da Ardavirâf'ın bu konuda bir öncü ve bir ilk olduğu görülecektir.[28]

---

[27] Afifi, *Ardavirâfnâme*, s. 16.

[28] Afifi, *Ardavirâfnâme*, s. 16.

15. Ardavirâf'ın tasvir ettiği cehennem, birçok özelliğiyle Dante'nin *İlahi Komedya*'sındaki cehennemi gibidir. *İlahi Komedya*'da cehennem büyük ve alabildiğine derin bir kuyu olarak nitelenir. Kuyunun en dip kısmında büyük şeytan bulunmakta ve cehennemi o yönetmektedir.

16. *Ardavirâfnâme*'deki arâf da yine Dante'nin eserinde olduğu gibi gökler ile yerler arasında bulunmaktadır. Ardavirâf'ın cenneti de göklerde tasvir edilmekte; gökler, gezegenler, yıldızlar, ay, güneş ve Ahura Mazda'nın yüce makamlarından oluşmaktadır.

17. Değişik kategorilerde yer alan ruhları, Ardavirâf sözü edilen üstünlükleri açısından birbirinden farklı makamlarda görmekte, onların durumlarını beraberindeki kılavuzlarından sormaktadır. Ardavirâf, seyahatinin en son makamında arşı ziyaret eder ve orada Ahura Mazda'yı yoğun bir ışık şeklinde görür. Onun bu yolculuğunda gördüklerinden biri de insanlığın ilk atası Keyûmers'tir. Dante de cennet aşamasında Adem Peygamber'i görmektedir.[29]

18. Dante'nin cennetinde kötülüklerden sakınanların ruhları, halkalar oluşturup mutluluklar içerisinde tanrıyı öven ilahiler okumaktadırlar. Ardavirâf'ın cennetinde ise söz konusu sakınan ruhlar, Ahura Mazda'nın övgüsünde ilahiler okurlar.[30]

Ardavirâfnâme'ye bu derece benzerlikler ve ayrıntılarda bile görülen yakınlıklar, *İlahi Komedya* dışında hiçbir eserde görülmemektedir. Bütün bunlardan hareketle, Dante'den bin yıl önce, Avrupa edebiyatlarının içeriği ve edebi değeri açısından şaheser yapıtlarının ilk sıralarında yer alan *İlahi Komedya*'nın bir benzerinin İran coğrafyasında Fars edebiyatı repertuarında bulunduğu söylenebilir. Bu iki eser arasındaki en önemli fark, Dante'nin *İlahi Komedya*'sının yazılışından itibaren tanındığı ve ün kazandığı, Ardavirâf'ın *Ardavirâfnâme*'sinin ise tam tersine gün yüzüne çıkarılmaması ve edebiyat çevrelerince tanınmamasıdır.[31]

Dante'nin *İlahi Komedya*'sını Farsça'ya çeviren Şucâuddîn-i Şifâ, çevirisinin önsözünde şu ifadelere yer verir: *Ardavirâfnâme*, *İlahi Komedya* ile şaşırtıcı derecede benzerlikler gösterir. Dante'nin *Ardavirâfnâme*'den haberinin olup olmadığı konusunda kesin bilgi bulunmasa da onun bu eseri görmemiş olmasını kabul etmemiz şaşırtıcıdır. Doğu ile Batı kültürlerinin bütün eserlerini kapsayan bir genellemede bulunulacak olunursa, Dante'nin *İlahi Komedya*'sı türünde yazılmış olan ve ona benzeyen eserler arasında en çok benzerlik bu iki eser arasında bulunmaktadır. [32]

Bu konuda İranlı ünlü edebiyatçı Muctebâ-yi Minovî'nin değerlendirmeleri de önemlidir: Dante'nin şaheseri *İlahi Komedya*, "Cehennem", "Arâf" ve "Cennet" adlarıyla üç bölümden oluşmaktadır. Ortaçağ dünyasında Batı edebiyatlarında hiçbir Avrupa ülkesinde bu eserle boy ölçüşebilecek bir başka yapıt bulunmamaktadır. Avrupalı farklı ülkelerden edebiyatçılar, araş-

---

[29] Ğanimî-yi Hilâl, *Edebiyyât-i Tatbîkî*, s. 590.
[30] Ğanimî-yi Hilâl, *Edebiyyât-i Tatbîkî*, s. 590.
[31] Afifi, *Ardavirâfnâme*, s. 16.
[32] Afifi, *Ardavirâfnâme*, s. 16.

tırmacılar ve eleştirmenler yaklaşık iki asırdır bu eser üzerinde birtakım araştırmalar, incelemeler ve değerlendirmeler yapmaktadırlar. Dante'nin *İlahi Komedya*'sı konusunda yapılan çalışmaların önemli bir bölümünde şu soru yer almaktadır: Acaba bu ünlü yazar söz konusu yapıtını ortaya koyarken bir ilki mi gerçekleştirmiş yoksa bu konuda daha önce yazılmış metafizik evrene yolculuğu konu alan, cennet, cehennem ve araftan söz eden eserlerden mi yararlanmıştır? Ancak bu araştırmaların verileri, Dante'nin *İlahi Komedya*'sının bir ilk olmadığını, eserinin içeriğindeki konuların ilk olarak kendisi tarafından işlenmediğini, onun edebiyat dünyasında kendisinden çok daha önceleri kaleme alınmış ve değişik Batı dillerine de çevrilmiş olan birkaç eserden yararlandığını otaya koymaktadır. Sonuç olarak bu türün mucidinin Dante olmadığı, onun bu eserini yazarken kendisinden önceki yazarlardan yararlandığı konusunda herhangi bir şüphe kalmamaktadır.[33]

Dante'nin bu eseriyle miraç konusundaki rivayetler arasındaki ilişki bir zamanlar İspanyol araştırmacı **Asin Palacious** (ö. 1944) tarafından dile getirilmiştir (1914). Ondan daha öncelerde ise Fransız **Edgar Blochet**, "*Dante'nin Doğulu Öncüleri*" adlı çalışmasında (1901) Batının en önemli edebi ürünlerinden olan bu eser üzerindeki Doğunun etkisini göz önünde bulundurmanın gereğini vurgulamıştır. Söz konusu araştırmacıların tespitleri Batı dünyasında geniş boyutlarda tartışılmış ve sonunda miraç olayının Dante'nin, *İlahi Komedya*'yı kaleme almasından önce Batı toplumlarında bilindiği gerçeği ortaya konulmuştur. Her halükarda, Dante'nin eseriyle İslam kültürü arasındaki ilişkilerin varlığı, bu ilişkiler dolaylı da olsa, kesin bir bulgudur.[34]

Eserde bazı cehennem sahnelerinin *Ardavirâfnâme*'de yer alan sahneler ve tasvirlerle benzerlikleri, Dante'den önce İran'da bu türden birtakım rivayetlerin yer aldığını göstermektedir. Aynı zamanda söz konusu eserin müslüman yazarlar tarafından kaleme alınmış miraçnâmeler ile olan benzerlikleri de aradaki birtakım ilişkilerin varlığını ortaya koymakta, öte yandan söz konusu benzerlikler, Ortaçağ Avrupa edebiyatlarının İslam dünyasında yaygın edebi birtakım akımlarla görünmeyen birtakım ilişkiler içerisinde bulunduğu gerçeğini yansıtmaktadır.[35]

Birtakım araştırmacılar Dante'nin, *İlahi Komedya*sı'nda yer alan bazı işaretler ve tasvirlerin **Muhyiddîn Arabî**'nin (ö. 638/1241) birtakım eserlerinde bulunan değerlendirmelerle benzerlikler gösterdiği görüşündedirler. Örneğin, Dante'nin cennet ve cehennem yolculuğunda kılavuzu olan "Vergilius", Muhyiddîn'in eserlerinde sık sık kendisiyle karşılaştığı ve yardımlarını aldığı, kendisine kapalı kapıları açan "Hızır" ile benzer görevlere sahip tiplemeler olarak kabul edilir. Bu ve diğer bazı örneklerden hareket edildiğinde Dante'nin, Muhyiddîn Arabî ile ortak yönlerinin de oldukça fazla olduğu ortaya konulmaktadır. Bunlar arasında Floransalı şairin, Endülüslü

---

[33] Minovi, Muctebâ, *Pânzdeh Goftâr*, s. 27, 32, 34.

[34] Zerrinkûb, Abdulhuseyn, *Defter-i Eyyâm*, Tahran 1358 hş., s. 317.

[35] Zerrinkûb, Abdulhuseyn, *Nakş Ber Âb*, Tahran 1374 hş., s. 350.

sufi gibi aşk içerikli şiirlerini bizzat kendisinin yorumlaması ve açıklamalar getirmesi zorunda kalması, söz konusu dizelerde yankılanan aşkın fiziki, cismanî bir aşk olmadığının ve böyle yorumlanmaması gerektiğinin bir ifadesi olduğu gibi özellikler dikkat çeker.[36]

Dante'nin *İlahi Komedya*'sını kaleme alırken bu alanda yazılmış diğer eserlerden ilham alıp almadığı, eserini türünün ilk örneği olarak mı kaleme aldığı konusunda kesin yargılarda bulunmak mümkün değildir. Öte yandan çağdaş İtalyan araştırmacılardan, Palacios'un, "Dante'nin *İlahi Komedya*'sının İslami Geçmişi" adıyla yapmış olduğu, 1919 yılında Madrid'te yayınlanan ve son birkaç onlu yılın Dante ve eseri konusunda yapılmış en çok ses getiren eseri olarak kabul edilen çalışmasının yanı sıra diğer birtakım eserlerden de hareketle Dante'nin, Peygamber'in miraçnâmesinden haberdar olduğu sonucuna varılmaktadır. Bu durumda onun Peygamberin miraçı başta olmak üzere, benzeri konularda kaleme alınmış birtakım eserlerden yararlanmış ve ilham almış olduğu ihtimali uzak görünmemektedir.[37]

Öte yandan Dante'nin *İlahi Komedya*'da sergilediği sahnelerde yer alan bazı tasvirlerle, İranlı ünlü şair **Nizamî-yi Gencevî**'nin (ö. 619/1222) Fars edebiyatının şaheser yapıtlarından *Leylâ vu Mecnûn*, *Şerefnâme* ve *Heft Peyker* adlı eserlerinde Peygamber'in miraçından söz eden pasajlardaki tasvirleri arasında ilginç benzerlikler görülmektedir. Söz konusu eserlerde yer alan tasvirlerde zaman zaman kullanılan tabirler ve istiâreler de Dante'nin şiirlerindekilerle benzerlik gösterir. Bu konuda ihtimallerden de öte daha yoğun ortak noktalar, felekler ve her birinin yaratılışta insan hayatı üzerindeki önemi ve fonksiyonları, sadece Batılıların inançlarında ve Katolik edebiyatlarında önemsenmez, Doğuda da dikkatlerde yer eder, hem dini hem mistik hem de edebiyat ve sanat açılarından son derece değerli kabul edilir.

Asin Palacious'un araştırmaları İslam tasavvufuyla Batı edebiyatları arasındaki ilişkilerin varlığını onaylar. Palacious, Dante'nin *İlahi Komedya* ile Peygamber'in miraçını konu alan *Kitâbu'l-isrâ,* İbn Arabî'nin (ö. 638/1241) Dante'nin, *İlahi Komedya*'sından yaklaşık 80 yıl önce kaleme aldığı *el-Futûhâtu'l-Mekkiye*'si arasındaki benzerlikleri ortaya koymaktadır. Palacious'a göre Dante, sadece *İlahi Komedya*'sında değil, diğer eserleri *Convito*, *Vita Nuova*'da da Batınî tasavvuf öğretilerinin yoğun etkisinde kalmış ve özellikle de İbn Arabî'den çok etkilenmiştir.[38]

Kaynakça

Abadanî, Abdullâh Mubelliğî, *Târîh-i Edyân ve Mezâhib-i Cihân*, Tahran 1377 hş., I-III.

Afifî, Rahîm, *Ardavirâfnâme Yâ Bihişt ve Duzeh Der Âyîn-i Mezdiyesnâ*, Meşhed 1342 hş.

Afifî, Rahîm, *Esâtîr ve Ferheng-i Îrânî Der Niviştehâ-yi Pehlevî*, Tahran 1374 hş.

Alighieri, Dante, *İlahi Komedya* (çev. Feridun Timur), Ankara 2001.

Amuzgâr, Jâle, "Do Ardavirâfnâme", *Âyende*, X/1, (Tahran 1362 hş.).

Ana Britannica, "Dante", İstanbul 1987, VI, 600.

[36] Zerrinkûb, Abdulhuseyn, *Erziş-i Mîrâs-i Sûfiyye*, Tahran 1353 hş., s. 118.

[37] Ğanimî-yi Hilâl, *Edebiyyât-i Tatbîkî*, s. 581.

[38] Ğanimî-yi Hilâl, *Edebiyyât-i Tatbîkî*, s. 601.

Bahâr, Mihrdâd, *Pejûhişî Der Esâtîr-i Îrân*, Tahran 1378 hş.
Browne, Edward Granville, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1924, I-IV.
Christensen, Arthur, *Îrân Der Zamân-i Sasâniyân* (çev. Yasemî, Reşîd), Tahran 1332 hş.
Ebu'l-Kasımî, Muhsin, *Râhnumâ-yi Zebânhâ-yi Bâstânî-yi Îrân*, Tahran 1375 hş.
Encyclopaedia Iranica/EIr., Komisyon, New York 1985-2000, I-IX
Gignoux, Philippe, *Ardavirâfnâme* (çev. Amuzgâr, Jâle), Tahran 1382 hş.
Ğanimî-yi Hilâl, M., *Edebiyyât-i Tatbîkî*, (çev. M. Ayetullâh-i Şirazî), Tahran 1373 hş.
İftiharzâde, Mahmûd Rızâ, *Îrân, Âyîn ve Ferheng*, Tahran 1377 hş.
Kiyayî Nejâd, Zeynuddîn, *Cilvehâ-yî Ez Îrfân Der Îrân-i Bâstân*, Tahran 1377 hş.
Mazenderanî, Huseyn Şehidî, *Ferheng-i Şahnâme/Nâm-i Kesân ve Câyhâ*, Tahran 1377 hş.
Muîn, Mehdûht, *Mecmu'a-yi Makâlât-i Doktor Muhammed-i Muîn*, Tahran 1368 hş., I-II.
Pânzdeh Goftâr Der Bâre-yi Muctebâ-yi Minovî (haz. Îrec-i Efşâr), Tahran 1356 hş.
Purnamdariyân, Takî, *Remz ve Dâstânhâ-yi Remzî Der Edeb-i Fârsî*, Tahran 1375 hş.
Rezmcû, Huseyn, *Kalemrov-i Edebiyyât-i Hamâsi-yi Îrân*, Tahran 1381 hş., I-II.
Rızazâde-yi Şafak, Sâdık, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, Tahran 1352 hş.
Rûhu'l-eminî, Mahmûd, *Numûdhâ-yi Ferhengî ve İctimâî*, Tahran 1378 hş.
Rypka, Jan, *History of Iranian Literature*, Dordrecht 1968.
Şakiroğlu, Mahmut, H., "*İlahi Komedya*", DİA, XXII.
Utas, Bo, "Sefer Be Cihân-i Dîger Der Surâyiş-i Kohen-i Pârsî" (çev. Daryûş -i Kârger), *Îrânşinâsî*, Rockville, Maryland 1377 hş., X/2
Vehmen, Feridûn, *Vâjenâme-yi Artâyvirâfnâmek*, Tahran 2535
www.avesta.org.
Zerrînkûb, Abdulhuseyn, *Defter-i Eyyâm*, Tahran 1358 hş.
Zerrînkûb, Abdulhuseyn, *Der Kalemrov-i Vicdân*, Tahran 1375 hş.
Zerrînkûb, Abdulhuseyn, *Erziş-i Mîrâs-i Sûfiyye*, Tahran 1353 hş.
Zerrînkûb, Abdulhuseyn, *Nakş Ber Âb*, Tahran 1374 hş.

VIII
ENDERZ-İ OŞNÂR-İ DANÂ: *BİLGE OŞNÂR'IN ÖĞÜDÜ**

1. Öğüt Edebiyatı ve Bilge Oşnâr

Öğüt içerikli metinler ya da öğüt edebiyatı, dünya edebiyatlarında çok eski bir geçmişe sahiptir. "Orta Farsça Dilleri Dönemi" olarak da adlandırılan, İslam öncesi çağlarda İran'da egemenlik kurmuş Eşkanîler (MÖ 256-MS. 224) ve Sasanîler (MS. 224-651) dönemlerinde, Fars edebiyatının Pehlevî dilinde yazılmış ve günümüze kadar gelebilmiş eski yapıtlarının önemli bir bölümü, sözü edilen türde ahlak kuralları, ahlaki öğütler ve hikmet dolu cümlelerle doludur. Söz konusu kitaplarda yer alan öğüt ve ibret veren sözlerin kaynakları hakkında kesin bilgi yoktur. Ancak yazılış tarzları ve temalarından anlaşıldığı kadarıyla ahlaki içeriklerinin önemli bir kısmı Zerdüşt'ün kutsal kitabı *Avesta*'ya dayanır. Bu metinlerin bir kısmı bağımsız eserlerde, bir bölümü de Zerdüşt inanışı eksenli *Dînkerd*, *Guzîdehâ-yi Zâdsperem*, *Rivâyât-i Pehlevî*, *Ardavirâfnâme*, *Mînû-yi Hired* vb. dini, tarihi, hamasî ve felsefî eserlerde yer alır. Söz konusu eserlerden her biri, genellikle bir Zerdüşt din büyüğüne nispet edilmekte ve onun adıyla bilinmektedir.[1]

Eski Farsça'da bu tür eserler daha çok "pendnâme "enderznâme", "enderz" gibi isimlerle bilinmektedir. "*Öğüt*" anlamlı bir sözcük olan "pend", kısa anlatımlarla, genellikle bir cümle halinde ifade edilir. "Enderz" ise, Pehlevî dilinde de olduğu gibi pendlerden oluşan gruba verilen isimdir. Önceleri "enderz", babanın oğlundan yapmasını istediği, hocanın öğrencisine tavsiye ettiği şeylerdi. Örneğin, *Enderz-i Âzerbâd Mihrespendân* ve *Enderz-i Oşnâr-i Danâ* bu türden eserler arasında yer alır.[2]

"Enderznâme", "pendnâme" ve "nasîhatnâme"; "*hikmetli sözler*", "*öğüt ve nasihat*", "*ahlak kuralları*", "*din eksenli kurallar ve öğütler*" içeren metinlerin genel adıdır. "Enderz", Pehlevice'de "handarz", Eski Farsça "*ittifak*" ve "*güçlendirme*", anlamlarındaki "ham-darza, ham-daraz" kelimelerinden gelir; Orta Farsça (Pehlevice) ve yeni Farsça'da da aynı anlamlarda kullanılır. Enderznâmeler, daha çok din adamlarının, dindaşlarına, hükümdar ve vezirler gibi ülke yöneticilerine ve büyük kişiliklerin çocukları, yakınlarına, saraylılarına ya da bütün halklarına, bilginlere, filozoflara, bilim adamlarına,

---

* "Enderz-i Oşnâr-i Danâ: Bilge Oşnar'ın Öğüdü", *Ekev Akademi Dergisi*, Ankara 2005, Yıl: IX., Sayı: 24, s. 219-232.

[1] Berzger, Huseyn, "Enderznâme", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, Tahran 1378 hş., II, 163.

[2] Sebzvarî Mustafavî, Rızâ, "Pendnâme", *Dânişnâme-yi Cihân-i İslam*, Tahran 1379 hş, B/V, 764.

halk kitlelerine, babaların, çocuklarına yönelik birtakım hareket ve davranışlarda bulunmalarını salık veren, ahlak kurallarına uymaları, iyilik yapmaları ve kötülüklerden sakınmalarını ifade eden öğütleri konu alır.[3]

Eski İran'da, çoğu Pehlevî dilinde kaleme alınmış ahlak ve öğüt içerikli eserlerden meydana gelen öğüt konulu eserler, Pehlevî edebiyatının önemli bir bölümünü oluşturur. O dönemlere ait Pehlevice çok sayıda ahlak, öğüt ve nasihat konulu eser bulunmaktadır. Bunlardan önemli bir kısmında öğütler kısa cümlelerle ifade edilirken, okuyucu tarafından daha iyi anlaşılmaları ve daha etkili olmaları amacıyla birtakım örnek hikâyeler beraberinde hikmetli ifadeler ve sözlere de yer verilir. Bu tür eserlerden bazılarının şiirsel ifadeler içermiş olmaları da bir kısmının, en eski orijinal şekillerinin şiir formatında olduğu tahminini öne çıkarmaktadır. İslam öncesi dönemlere ait öğüt içerikli eserlerin birçoğu, hükümdarlara, saygın ve bilge kişiliklere;, bir kısmı Pişdadîler hanedanının dördüncü hükümdarı Cemşîd'e, Keyanîler dönemi bilgelerinden Oşnâr-i Danâ'ya, bazıları da Sasanî döneminde yaşamış farklı kişiliklere aittir.[4]

Oşnâr-i Danâ: *Bilge Oşnâr*" Eski İran'da, Keyanîler döneminde yetişmiş ünlü simalardan biridir. *Avesta*'da adı "Urvaîxšya", "Aoşnar", Pehlevicede, "Ōšnar", daha sonraki dönemlerde kaleme alınmış metinlerde ise "Hûşver", "Hûşâver" şekillerinde geçen Oşnâr/Oshnâr *üstad*, akıllılığıyla ün kazanmış "*bilge*" ve "*çok zeki*" nitelemeleriyle de anılan bir kişiliktir. Kötülüklerden sakınan, aynı zamanda ileri düzeyde hukuk bilgisi de olan Oşnâr, bilgece öğretileriyle İranlıları eğitiyordu.[5]

Avesta'da Oşnâr adı, iki yerde geçer: Bunlardan birinde, onun akıllı, bilge ve zeki bir kişilik olduğu vurgulanırken, Keykavûs'un veziri görevinde bulunduğundan söz edilir. (*Avesta*, XIII. Yaşt (Ferverdîn Yaşt), Kerde: 31/131.) İkinci olarak, Âferîn-i Peygâmber Zerdüşt bölümünde, Zerdüşt kendisinden övgüyle söz eder.[6] *Dînkerd*'te[7] tanrısal güce sahipliği, olağanüs-

---

[3] Berzger, Huseyn, "Enderznâme", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, II, 162.

[4] Hanleri, Pervîz Nâtil, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, Tahran 1374 hş., I, 223.

[5] Yasemi, Reşid, *Makâlehâ ve Risâlehâ*, Tahran 1373 hş., s. 167; Christensen, Arthur, Emanuel, *Keyâniyân* (çev. Safâ, Zebihullâh), Tahran 1381 hş., s. 114; Muîn, Muhammed, "Enderz Ya Hikmet-i Ameli Der Edebiyyât-i Pehlevi", *Mecmu'a-yi Makâlât* (yay. Mehduht-i Muîn), Tahran 1368 hş., I, 182; Bahâr, Mihrdâd, *Pejûhişî Der Esâtîr-i Îrân*, Tahran 1378 hş. s. 194; Dusthâh, Celîl, *Avesta*, Tahran 1381 hş., II, 933; Yahakki, Muhammed Cafer, *Ferheng-i Esâtîr ve İşârât-i Dâstânî Der Edebiyyât-i Fârsî*, Tahran 1375 hş., s. 109; Afifî, Rahîm, *Esâtîr ve Ferheng-i Îrânî Der Nivişteha-yi Pehlevî*, Tahran 1374 hş., s. 167, 448; Oşiderî, Cihangîr, *Dânişnâme-yi Mezdiyesnâ*, Tahran 1371 hş., s. 131; Muîn, Muhammed, *Ferheng-i Fârsî*, Tahran 1375 hş., "Oşnâr", V, 198.

[6] "Zerdüşt, Goştâsp için şunu arzular: "Senin Ahura Mazda gibi hep iyilik yapan, Ferîdûn gibi hep zaferdern zafere koşan, Câmâsp gibi güçlü, Kâvûs gibi iktidar sahibi ve Oşnâr gibi zeki olmanı arzuluyorum..." (Avesta, Âferîn-i Peyâmber Zerdüşt, Bölüm: 3).

[7] II-III./VIII-IX. yüzyıllarda yaşamış Ferruhzâd oğlu Âzer Fernbağ/Âtûr Fernbağ tarafından kaleme alınan *Dinkerd*, Mezdiyesnâ inanç esaslarının ayrıntıları, gelenek ve görenekleri, rivayetleri ve edebiyat tarihi gibi konularda bilgilere yer veren büyük bir derlemedir. (Safâ, Zebihullâh, *Târîh-i Edebiyyât Der Îrân*, Tahran 1371 hş., I, 135-136; Safâ, Zebihullâh, *Hemâseserâyî Der Îrân*, Tahran 1367 hş., s. 72; Hanleri, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, I, 222). *Dinkerd*, İran gelenek ve adetlerini, tarihi, mitolojik, dini, millî ve ilmi rivayetleriyle değerlerini Sasanîler döneminde olduğu gibi koruyarak daha sonraki çağlara aktarması dolayısıyla Sasanî dönemi İran kültür ve medeniyeti

tü özellikleri ve kerametleriyle nitelenir. Keyanî[8] hükümdarlarından Kavûs/Keykavûs'un[9] veziri ve danışmanları arasında yer alan Oşnâr'ın görevlerindeki başarısı, üstün yetenekleri ve bilgeliği nedeniyle Keykavûs, yedi ülkenin padişahlığını ele geçirmiştir. Ancak bütün bunların sonunda, Ehrimen'in kendisini yanıltması ve kışkırtmaları nedeniyle Kavûs zamanında, bazı rivayetlere göre de hükümdarın yaptığı yanlışlıklara karşı çıktığı ve kendisini eleştirip doğru olanı yapmasını söyleyerek uyardığı gerekçesiyle onun emriyle[10] öldürülmüştür.[11] Zerdüşt inanırları arasında Oşnâr'ın, Keykavûs tarafından haksız yere öldürülmesi büyük günahlar arasında sayılır. *Dînkerd*'teki bilgilere göre, tanrısal gücün simgesi ferr, çok zeki olduğundan dolayı daha annesinin karnındayken Cemşîd'ten alındıktan sonra Oşnâr'a verilmiş, bu ferr sebebiyle Oşnâr anne karnında konuşmaya başlamıştı. Oşnâr, yedi ülkede yaşayan insanların dillerini ve kültürlerini öğrenerek

---

konusunda önemli ayrıntılara yer veren çok önemli kaynak eserlerden biri olarak kabul edilir. (Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, I, 136; Vâhiddûst, Mehveş, *Nihâdînehâ-yi Esâtîrî Der Şâhnâme-yi Firdevsî*, Tahran 1379 hş., s. 43).

[8] Tarihsel-mitolojik İran hanedanları arasında yer alan Keyaniler, *Şâhnâme*'de Pişdadiler'den sonra yönetime gelen, Keykubâd tarafından kurulan ikinci İranlı yönetim olarak geçer. Keyânî padişahları sırasıyla şunlardır: Keykubâd, Keykâvûs, Keyhusrev, Lohrâsp, Goştâsp, Behmen, Humây ve Dârâ. Dârâ, İskender tarafından yenilgiye uğratıldıktan sonra öldürülmüştür. İran tarihinin ikinci önemli devresi bu hanedanla başlamıştır. Pişdadiler çağı, daha çok mitolojik ağırlıklı olmasına karşın, Keyaniler dönemi hükümdarları arasında özellikle de Keykubâd-Keyhüsrev dönemleri olmak üzere, bir uyum ve bütünlük söz konusudur. Bu dönemde mitolojik ayrıntılar da diğer tarihi gelişmelerin yanında eski İran halkları ve milli tarihleri konusunda temel yapıları oluşturur. (Berzger, H.-Sadıki, F., "Keyânîyân", *Dânişnâme*, I, 719-720). Keyaniler dönemine ait gelişmelerin mitolojik yönleri, Pişdadiler devresinden daha azdır. Kaynakların verilerine göre: bu hanedan savaşçıdır ve yaşadıkları dönem de kahramanlık çağıdır. Keyaniler döneminin önemli bir kısmında, İran-Turan savaşları yapılmaktadır. Bu silsilenin bütün hükümdarlarının adlarında "key" lakabı bulunur. (Amuzgâr, Jâle, *Târîh-i Esâtîrî-yi Îrân*, Tahran 1381 hş., s. 66.)

[9] İran milli rivayetlerinin en önemli ve en zengin devresi Keyaniler döneminin en ünlü hükümdarları, Kâvûs/Keykâvûs ve Keyhusrev'dir. Kâvûs, *Avesta* kökenli bir kelimedir ve "*hükümdar*" anlamlı "kavi/key" kelimesiyle "*arzulayan*" ve "*güçlü*" anlamlarındaki "usan" kelimelerinden oluşmuş bir bileşik sözcüktür. Buradan hareketle bu kelimenin başına key sözcüğünün eklenmesiyle oluşan Keykâvûs şekli de kullanılır. (Dusthâh, *Avesta*, II, 1028; Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 344). Kâvûs, Keyaniler hanedanının ikinci ve en önemli hükümdarıdır. Aynı zamanda *Avesta*'da çok güçlü, ferr sahibi ve yetenekli bir kişilik olarak nitelenen Keykubâd'ın oğludur. 5. Yaşt'a göre, yüz âteşkede, bin sığır ve on bin koyunu Nâhid için kurban olarak adamıştır. Bunlara karşılık ondan yeryüzünün en güçlüsü olmayı, devler ve perilere galip gelmesini sağlamasını istemiştir. Onun kurban adama işi, biri altından, iki tanesi gümüşten, ikisi de billurdan yapılmış, Mâzenderân devlerini hapsetmiş olduğu yedi sarayı ve köşkünden Elburz Dağı'nda bulunan birinde gerçekleşmiştir. (Dusthâh, *Avesta*, II, 1028; Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 344; Amuzgâr, *Târîh-i Esâtîrî-yi Îrân*, s. Berzger, Huseyn, "Keykâvûs", *Dânişnâme*, I, 722.)

Fars edebiyatında Kâvûs'tan daha çok, bütün güç ve yeteneklerine rağmen dünyanın karşısında aciziliği ve faniliği öne çıkarılarak söz edilmekte, hayatı ve maceraları efsanelerle karışık olarak şairler tarafından dizelere aktarılmaktadır. Hükümdarlık süresi yüz elli yıldır. (Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 245; Rezmcû, Huseyn, *Kalemrov-i Edebiyyât-i Hamâsî-yi Îrân*, Tahran 1381 hş., II, 160).

[10] *Dînkerd*'in yedinci kitabına göre, Ehrimen yanlısı kötü kişilerin kışkırtmalarıyla Keykâvûs, ünlü veziri bilge ve akıllı Oşnâr'ı öldürtmüştür. (Afîfî, Rahîm, *Esâtîr ve Ferheng-i Îrân Der Nivîştehâ-yi Pehlevî*, Tahran 1374 hş., s. 351.)

[11] Yasemî, *Makâlehâ ve Risâlehâ*, s. 168-169; Christensen, *Keyâniyân*, s. 114; Dusthâh, *Avesta*, II, 933; Bahâr, *Pejûhişî Der Esâtîr-i Îrân*, s. 194; Yahakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 109; Afîfî, *Esâtîr ve Ferheng-i Îrânî*, s. 351; Tefezzulî, Ahmed, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân Piş Ez İslam*, Tahran 1376 hş., s. 186.

İran ülkesine aktarmış, aklını ve zekasını kullanarak İranlılar için en güzel işleri yapmış, onlara en güzel öğütleri vermiştir.[12]

Keykâvus'un egemenliği dönemlerinde yönetimi altındaki insanlara yaptıkları zulümlerden Oşnâr da nasibini almıştır. *Dâstân-i Dînîk* adlı eserde yer alan bir rivayete göre, Oşnâr Pâûrvâdjirya'nın torunudur. *Dînkerd*'te Oşnâr'ın, birçok olağanüstü davranışından söz edilir. Bütün dilleri bildiği ve devler dünyasına da egemen olduğu belirtilir. *Avesta*'da da Oşnâr "purûdjirâ: *çok bilge*" nitelemesiyle anılır.[13]

Enderz-i Oşnâr-i Danâ'da yer alan öğütler, bir kitap olarak ortaya çıkmadan önce İranlılar tarafından kuşaktan kuşağa sözlü anlatım yoluyla aktarılagelmiştir. Pehlevî dilinde yazılmış kaynakların aktarımlarına göre, Oşnâr hem elit tabaka ve hem de halk kesimleri arasında olağanüstü bir üne sahipti. Bilgisi ve akıllılığıyla dillere destan olmuştu. *Dâstân-i Dînîk*'e[14] göre, "*Hûşver/Oşnâr gibi çok akıllı*" sözünde olduğu şekilde o, atasözlerine konu olmuştur. *Büyük Bundehişn*'e[15] göre, o, Keykavûs zamanında vezirlik görevinde bulunmaktaydı. Ehrimen yanlısı güçlerin Keykavûs'u yoldan çıkarmaları sonucu, hükümdar tarafından öldürüldü. *Rivâyat-i Pehlevî*'ye[16] göre ise o,

---

[12] *Dînkerd* (Bahâr, Mihrdâd, *Pejûhişî Der Esâtîr-i Îrân*, Tahran 1378 hş.), Yedinci Kitap, Bölüm: 36; Dusthâh, *Avesta*, II, 933; Bahâr, *Pejûhişî Der Esâtîr-i Îrân*, s. 209; Afifî, *Esâtîr ve Ferheng-i Îrânî*, s. 351.

[13] Safâ, Hemâseserâyî Der Îrân, s. 488.

[14] "*Dâstân-i Dînî*" diye de bilinen "*Dâstân-i Dînîk: Dini konular ve fetvalar*", "*dini görüşleri bir araya toplayan*" anlamlarını ifade eder. Önemli Zerdüşti yazarlardan Zât Sperem'in (IV-X. yüzyıl) kardeşi Menûçehr'in kendisine yazılı olarak iletilen sorulara vermiş olduğu 92 sorunun cevaplarından oluşan eserde dini ayinler, hukuk ve kurallar, yaratılış ve fizikötesi varlıklar, cennet, cehennem, kıyamet, iyiler, iyilikler, kötüler ve kötülükler, günahlar ve öğütler gibi temalar işlenmektedir. Yaklaşık 28.600 kelime içeren *Dâstân-i Dînîk*, III./IX. yüzyılda Yûdân-Yim adlı bir Mubed tarafından kaleme alınmış önemli Pehlevi metinlerindendir. Eserde dini konular ve rivayetlere yer verilir. (Browne, Edward Granville, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1924., I, 105-106; Safâ, *Edebiyyât*, I, 137; Safâ, *Hemâseserâyî Der Îrân*, s. 74; Rızâzâde-yi Şafak, Sâdık, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, Tahran 1352 hş., s. 51; Tefezzulî, *Târîh-i Edebiyyât*, s. 150-151.)

[15] Eski İran'dan kalma önemli Pehlevice metinlerden ikincisi olarak kabul edilen *Bundehişn* ya da *Bundehiş*, Orta Farsça'da "*yaratılışın, varlığın aslı*", "*yaratılışın başlangıcı*" anlamlarını ifade eder. Birkaç kişi tarafından yazıldığı aktarılan eserin en son yazarı, III./IX. yüzyılda yaşamış Âzer Fernbağ'dır. Kitabın ağırlıklı konusu da yaratılıştır. Pehlevî dilinde kaleme alınmış bir bakıma Sasanî dönemi *Avesta*'sı ve *Zend*'inin bir özeti olan, tarih, din ve coğrafya konuları yanında, dünyanın yaratılışı, hikâyeler ve efsaneler, doğa ve daha başka konulara yer veren Zerdüşt dini ve tarihi önemli metinlerinden biridir. (Browne, *A Literary History of Persia*, I, 105; Safâ, *Edebiyyât*, I, 136; Safâ, *Hemâseserâyî Der Îrân*, s. 73; Hanlerî, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, I, 222; Nevvâbî, Yahyâ-yi Mâhyâr, "Bondâheşn", *DCİ*, B/IV, 306; Mokri, M. "İran", *EI*^{2} (İng.), IV, 11).

Eserin tarihi gelişmelere yer vermesi bakımından en önemli kısmı, "33. Fasıl"dır. Bu kısımda İran efsanevi tarihinin Sasanî döneminin sonlarına kadar bir bölümü ele alınmaktadır. Bu bölümdeki ayrıntıların bir kısmını J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta* adlı eserinin II. cildinde, Fransızca'ya çevirerek birtakım açıklamalarla birlikte yayınlamıştır. Özellikle de 36. Fasıl, Keyaniler hanedanı dönemindeki gelişmeleri, İran topraklarına yönelik saldırıları, İran ülkesinin coğrafyası konularında yoğun bilgilere yer vermektedir. (Safâ, *Edebiyyât*, I, 137; MacKenzie, D. Mail, "Bondâheşn", *EIr.*, IV, 547; Nevvâbî, "Bondâheşn", *DCİ*, B/IV, 306)

[16] Yazarı belli olmayan, içerisinde birçok rivayeti barındırdığı için "*Rivâyât-i Pehlevî*" adıyla bilinen bu eser, muhtemelen İslam sonrası dönemde yazılmıştır. Eserde dini ayinler ve geleneklerden, Mezdiyesnâ bağlılarının dünya görüşlerine kadar geniş yelpazedeki konular karışık bir şekilde ele alınmaktadır. Çok değerli temel bilgilere yer veren eser, yaratılışla ilgili efsaneler, ayinlerle ilgili

hafızası çok güçlü, yüksek kavrayışlı bir kişilikti. Diğer bazı Pehlevice eserlerde de Oşnâr hakkında, onu öven bilgiler yer almaktadır.[17]

Oşnâr'ın öğrencisinin sorularına vermiş olduğu cevaplardan oluşan *Enderz-i Oşnâr-i Danâ*[18], yaklaşık 1.600 kelimeden oluşmaktayken, basılmış şeklinde 1.400 kelimeye yer verilmektedir. Bu öğüt konulu eserin Pehlevî dilindeki orijinal metni, 1930 yılında İngilizce önsöz ve açıklamalarla yayınlanmış, söz konusu baskı esas alınarak Gulâm Rıza Reşîd-i Yasemî tarafından Farsça'ya *Enderz-i Oşnâr-i Danâ* adıyla çevrilmiştir (Tahran 1373 hş.)[19] Eserin, Rahîm-i Afifî tarafından yapılmış bir diğer Farsça çevirisi de yazarın *Esatîr ve Ferheng-i Îrânî* adıyla 1374 hş. yılında Tahran'da yayınlanmış olan çalışmasının "Pehlevice Metinler" bölümünde yer almaktadır. *Enderz-i Oşnâr-i Danâ*, 56 bölümden oluşur. Bazı bölümlerinde öğütler, soru-cevap ifadeleriyle aktarılır.[20] Dini özellikleri de önemli ölçüde vurgulayan eserin büyük bir kısmı, ahlaki öğütlere yer verir. Eserin Farsça çevirilerinde, çevirmenlerin de ifade ettiği gibi bazı bölümler okunamadığı için boş bırakılmış, söz konusu durum dipnotlarda belirtilmiştir.

İslam öncesi çağlarda yazılmış Pehlevî edebiyatının ahlak ve öğüt içerikli önemli metinlerinden *Enderz-i Oşnâr-i Danâ*'nın Kopenhagen, Paris ve Münih müzelerinde bulunan birkaç yazılı nüshası, Hindistan'da yaşayan Zerdüşt inanırı araştırmacılar tarafından karşılaştırmalı bir çalışmayla yayına hazırlanmış, birtakım açıklamalar ve İngilizce çevirisiyle birlikte E. B. N. Dhabbar editörlüğünde 1930 yılında Bombay'da yayımlanmıştır.

Reşîd-i Yasemî, çevirisinin önsözünde, söz konusu bilge kişiliğin çok değerli öğütlerini günümüz Farsçasına aktarırken, eserin Pehlevî dilindeki metninin önsözünde yer alan bilgileri de özetleyerek çevirisinin önsözüne almıştır. Buradaki bilgilere göre, Oşnâr, tarih öncesi çağlarda, yani bir kısmı yarı tarihi çağlar olarak değerlendirilen Keyanîler döneminde yaşamış bir kişiliktir. Akıllılığı, bilgeliği, vezirlik görevindeki üstün başarıları ve diğer özellikleriyle öylesine ün kazanmıştır ki günümüzde bile öğütleri etkisini sürdürmektedir. Oşnâr'ın belirtilen özellikleri ve ünü Pehlevice *Zend*[21] ve

---

incelikler, dünyanın sonunu konu alan efsanevi rivayetleriyle son derece dikkat çekmektedir. Dili güçlü ve sadedir. Mahşîd-i Mirfahrâyi tarafından Farsça'ya çevrilerek 1367 hş yılında Tahran'da yayınlanan eser, 26.000 kelimeden oluşmakta, Gerşâsp ve Cemşîd destanları gibi birtakım eski İran hikâyelerine de yer vermektedir. (Safâ, *Hemâseserâyî Der Îrân*, s. 74; Rızâzâde-yi Şafak, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, s. 51; Tefezzuli, *Târîh-i Edebiyyât*, s. 153-154.)

[17] Yasemî, Makâlehâ ve Risâlehâ, s. 169.

[18] Muîn, *Ferheng*, "Oşnâr", V, 198.

[19] Oşiderî, *Dânişnâme-yi Mezdiyenâ*, s. 131; Berzger, Huseyn, "Enderznâme", *Dânişnâme*, II, 164.

[20] Tefezzulî, *Târîh-i Edebiyyât*, s. 186; Shaked, S., "Andarz", *EIr.*, II, 13,14.

[21] Zend, Sasaniler dönemine ait önemli bir *Avesta* tefsiridir. *Zend*, Avesta Dili'nde "*açıklama*", "*ifade etme*" ve "*haber verme*" anlamlarında kullanılır. Pehlevice'de *Zend* şeklini almıştır. I. Belâş zamanında (51-78) *Zend*'in Pehlevî diline çevrilmesine başlanmış, bu tefsirin derlenmesi işi, Sasaniler döneminin sonlarına, özellikle Kubâd'ın (490-531) çağdaşı Mazdek zamanına kadar sürmüştür. Eşkâniler zamanında Eşkânî Pehlevice'siyle yazılmış, Sasaniler döneminde ise Sasanî Pehlevicesi'ne çevrilmiştir. Bugün elimizde bulunan *Zend* ise, Sasaniler dönemine aittir. Toplam 141.000 kelime içeren söz konusu tefsir, kelime tercümesi şeklindedir, çoğu yerde tefsirle asıl metin önceden de ifade edildiği gibi birbirine ayrılamayacak kadar karışmıştır. Zerdüşt dini bağlıları, hem *Avesta* ve hem de *Zend*'in Tanrı tarafından gökten indirildiğine inanırlar. (Muîn,

Rivâyât-i Pehlevî gibi önemli eserlerde de dile getirilir. Birçok eserde o, üstün niteliklerle övülür ve kendisinden şecaatli, akıllı ve çok zeki bir destûr[22] olarak söz edilir. Oşnâr-i Danâ ile ilgili aktarılan birtakım rivayetler, Hüsrev Enuşirvân (hük. 531-589) döneminin ünlü veziri Bozorgmihr Hekîm'in serüvenlerini, onun olağanüstü özelliklere sahip bir bitkiyi getirmek üzere özel görevle Hindistan'a gönderilmesi ve oradan *Kelîle ve Dimne*'yi getirmesini hatırlatır.[23]

2. Bilge Oşnâr'ın Öğüdü, Türkçe Çeviri[24]

1. Bilge Oşnâr'ın öğrencisi, kendisinden; birden, bine kadar her bir sayı için bilgece bir söz söylemesini istedi.

2. Bilge Oşnâr şöyle dedi: "*İnsanlar için en iyi kabiliyet ve ilk yetenek akıldır.*"

3. "*Yapıldıktan sonra pişmanlık duyulmayan tek iş, iyilik ve karşılığında ödül alınan davranıştır.*"

4. "*En verimli ve en çok kâr getiren iş, bir meslek sahibi ve sanatâr olmaktır.*"

5. "*İnsanlar için en mutluluk verici iş, bilgi edinme ve elindeki mal varlığından başkalarına da karşılıksız olarak vermektir.*"

6. "*Bütün kötülüklerin başını çeken ve gizlenmesi mümkün olmayan en kötü şey, yoksulluktur.*"

7. "*İnsandan hiçbir şekilde, hiçbir zaman ayrılmayan, onu yalnız bırakmayan şey, kişinin kendi yaptıklarıdır.*"

8. "*Her canlı varlığı eninde sonunda yakalayıp götürecek olan, ölüm ve yokluktur.*"

9. "*Evrendeki en hızlı yaratıklardan daha doludizgin olan, kızgınlık arzusu ve kızma yetisidir.*"

10. "*Bütün karanlıkları geride bırakan en yoğun karanlık, bilgisizliktir. Bilmediğini bile bilmemektir.*"

11. "*Kurtulma imkânı en zor, en şiddetli ve en sıkı bağ, şehvet duyguları, cinsel arzular bağıdır.*"

12. "*En kolay ve en hızlı erişilecek değer, kanaat, yani kendisine verilenle yetinmektir.*"

13. "*Cennete götüren tek yol, dosdoğru ve içtenlikle bir inanç ile birlikte iyi işler yapmaktır.*"

14. "*İnsanlar için şu iki süs yeterlidir.*

Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî, I, 209-210).

[22] Destûr: Zerdüşt inanırlarının önderi, âteşkedelerde hizmette bulunan yüksek rütbeli din adamı. İran ve Hindistan Zerdüştileri, söz konusu kelimeyi belirtilen anlamında günümüzde de kullanırlar. (Dihhudâ, Ali Ekber, *Luğatnâme*, "destûr", XXIII, 730; Enverî, *Sohen*, "destûr", IV, 3197).

[23] Yasemi, Makâlehâ ve Risâlehâ, s. 167.

[24] *Enderz-i Oşnâr-i Dânâ: Bilge Oşnâr'ın Öğüdü*'nün 56 bölüm olarak düzenlenmiş Farsça metninin Türkçe'ye çevrilmesinde iki ayrı metinden yararlanılmıştır. Bunlardan biri, **Ğulâm Rızâ Reşîd-i Yasemî**'nin, *Makâlehâ ve Risalehâ* adıyla 1373 hş. yılında Tahran'da yayınlanan eserinde Pehlevice orijinal metniyle birlikte yer almaktadır. Diğeri de **Rahîm-i Afîfî** tarafından Pehlevice'den Farsça'ya aktarılarak *Esatîr ve Ferheng-i İrân* adıyla 1374 hş. yılında Tahran'da yayınlanmış çalışmanın "Pehlevice Metinler" bölümünde yer almaktadır.

1. *Bilgi sahibi olmak.*
2. *Elindeki varlıktan insanlara da pay vermek.*"

15. "*İnsanın şu iki şeyden uzak durması, böylelikle haysiyet ve onuruna leke sürmemesi gerekir:*

1. *Başkalarıyla konuşurken onlara karşı kesinlikle kaba sözler söylemeyiniz.*
2. *Kötülerden asla hiçbir şey istemeyiniz.*"

16. "*Şu iki kişi sürekli olarak gönülleri zehirlemektedir.*

1. *Her ihtiyaç duyduğunu başkalarından isteyen.*
2. *Çok konuşan, sivri dilli, zengin.*"

17. "*Şu iki kişiye son derece saygı duyulmalıdır.*

1. *Gerçekten yoksul düşmüş bir kişi.*
2. *Alçak gönüllü ve kibirlenmeyen zengin.*"

18. "*Şu iki şey konusunda dikkatle düşünmeğe değer:*

1. *Günahlar.*
2. *Kötü insanlar.*"

19. "*Şu iki şeyden utanmamak gerek:*

1. *Hastalık.*
2. *Kişinin yoksul akrabası.*"

20. "*İki kişi, kötülükler ve olumsuzluklarla karşı karşıya geldiklerinde, onu iyilik olarak algılar ve önemsemezler:*

1. *Bilgeliği ve üstün kişiliği nedeniyle dünyayı ve dünya malını değerli görmeyen, geçici şeyleri önemsemeyen ve bu yüzden de karşılaştığı olumsuzlukları, olumlu olarak algılayan ve üzülmeyen bilgin kişi.*
2. *İyi ile kötü arasındaki farkı algılayamayan, zarar ile yararı birbirinden ayıramayan ve kötülüklerle karşılaştığında üzülmeyen bilgisiz kişi.*"

21. "*İki kişi hayatlarını her zaman hareketli olarak sürdürürler:*

1. *Çalışarak geçimini sağlayan işçi.*
2. *Yararsız şeylerden zevk alan kişi.*"

22. "*İki kişi için gereğinden ve hak ettiklerinden daha fazla düşman bulunur:*

1. *Kendisini her zaman gerçek değerinden ve bulunduğu makamdan daha yücelerde düşünen ve öyle de gören şaşkın, kibirli kişi.*
2. *Her şeye karşı çıkan, muhalif yaradılışlı kişi.*"

23. "*İki şeyden asla ayrılmamak ve uzak kalmamak gerekir:*

1. *Güzel ahlak.*
2. *Akıl.*"

24. "*Üç şeye çok sıkı bir şekilde sarılmak gerekir:*

1. .....[25]
2. *Dostluk.*
3. *Güven.*"

25. "*Şu üç şey çok değerlidir:*

1. ..... [26]
2. *Doğru yerine, hak edene vermek.*

---

[25] Bu kısım Pehlevice ve Farsça metinlerde de boş bırakılmıştır.

[26] Bu kısım Pehlevice ve Farsça metinlerde de boş bırakılmıştır.

3. ....." [27]

26. "*Şu üç şey son derece zordur: Hırs, genç ve nankör kadın.*

27. "*Üç kimse diğer insanlardan daha çok dostluk kurmaya yaraşır ve dostluğa değer:*

1. *Bilgin.*
2. *İyi doktor.*
3. *Kişinin güzel ve iyi huylu hanımı.*"

28. "*Dört şeyden, zamanları gelmezden önce söz etmemek gerekir:*

1. *Henüz hazmedilmemiş yemekten.*
2. *Henüz ölmemiş kadından.*
3. *Henüz savaştan dönmemiş bahadır savaşçıdan.*
4. *Henüz ambara konularak depolanmamış tahıldan.*"

29. "*Dört şey vardır ki ne kadar tartılırlarsa tartılsınlar, değerleri hep düşük çıkar ve kıymetleri her defasında daha da azalır:*

1. *Yararsız ve değersiz bilgi öğrenmek.*
2. *Kötülük.*
3. *Kötü insan.*
4. *Korkuyla dolu karanlık yol.*"

30. "*Dört şey ile insanoğlunun makamı yücelir ve bütün alemlerde değeri artar:*

1. *Akıl.*
2. *İyi yaratılış.*
3. *Güzel huy.*
4. *Alçak gönüllülük.*"

31. "*Dört şey ile üzüntüler daha kolay giderilebilir.*

1. *Bilgelerin sözleri.*
2. *Dostlarla görüşmek.*
3. *Şarap.*
4. ....." [28]

32. "*Aynı her günü şu üç şeyi elde etmeye çalışınız:*

1. *Kendi huzur ve mutluluğunuz.*
2. *İyilerin sevgisini kazanmak.*"

33. "*Şu dört şey, insanlar için çok zararlıdır:*

1. *Çok şarap içmek.*
2. *Kadınlara aşırı derecede ilgi duymak.*
3. *Tavla oyunu oynamak.*
4. *Haddinden fazla savaş ve mücadele.*"

34. "*Şu dört şeyle insan çok perişan olur ve kendisini dağıtır:*

1. *Evlat.*
2. *Kadın.*
3. *Öğrenci.*
4. *Kötü arkadaş.*"

35. "*Şu dört şey insanlar için daha çok yararlıdır:*

---

[27] Bu kısım Pehlevice ve Farsça metinlerde de boş bırakılmıştır.

[28] Bu kısım Pehlevice ve Farsça metinlerde de boş bırakılmıştır.

1. *Büyüklere saygılı olmak.*
2. *(Meşru yollardan) almak ve başkalarına da vermek.*
3. *Büyüklere sığınmak.*
4. *İyilerle iyi ilişkiler kurmak.*"

36. "*Beş grup insandan uzak durur ve onlarla ilişki kurmaktan kaçınırsanız, sonunda pişmanlık duymazsınız:*
1. *İyi ile kötüyü birbirlerinden ayıramayan idareci.*
2. *İkiyüzlü dost.*
3. *Kötü kadın.*
4. *Kötü arkadaş.*
5. *Kötü işçi.*"

37. "*Şu beş şey zamanı gelmeden, gerçekleşmeden önce bilinemez ve haklarında kesin bir karar verilemez:*
1. *Hükümdarların niyetleri ve inançları.*
2. *Kahraman bir adam savaş meydanından dönmeden kahramanlığı.*
3. *Bir kişinin, değerli ve üstün nitelikli kişilerin meclislerinde bulunmadan değeri.*
4. *Başına bir talihsizlik gelmeden önce kişinin dostluğu.*
5. *Hayatı sona ermeden kadının iyi ya da kötü olduğu.*"

38. "*İnsanlar şu altı şeyden biriyle azgın ve kötü adlı olurlar:*
1. *Zulüm.*
2. *İnsanları alaya alma.*
3. *Kızgınlık.*
4. *Can güvenliğini önemsememe.*
5. *Yaşama hakkına saygı duymama.*
6. *Aldatıcılık.*"

39. "*Şu altı özelliği taşıyan kişi cahil değil, bilgin olarak bilinir:*
1. *Geçmiş ve uzaklarda kalmış olan şeylere üzülmez.*
2. *Başına gelenlerde hata aramaz.*
3. *Kaderine ve nasibine razı olur.*
4. *Sonsuzluğa yaraşan şeylere ümit bağlar.*
5. *Sıkıntılara karşı karşıya kaldığında perişan olup kendisini dağıtmaz.*
6. *Bolluk ve nimetler içerisinde sarhoş olup kendisini kaybetmez.*"

40. "*Şu altı özellik bilginlere değil, cahillere özgüdür:*
1. *Sebepsiz yere kızmak.*
2. *Dostunu, düşmanını birbirinden ayıramamak.*
3. *Boş yere yararsız ve fazla konuşmak.*
4. *Sır saklamamak.*
5. *Yersiz ve sebepsiz olarak çok gülmek.*
6. *İnsanlara karşı küstahça tavırlar takınmak.*"

41. "*Şu altı şeyden kaçınmak gerekir.....*"[29]

42. "....."[30]

---

[29] Bu kısım Pehlevice ve Farsça metinlerde de boş bırakılmıştır.

[30] Bu kısım Pehlevice ve Farsça metinlerde de boş bırakılmıştır.

1. *Kızgınlık anında büyüklük göstermek.*
2. *Gönlünden kini söküp atmak.*
3. *İyiliklere yönelmek ve kötülüklerden sakınmak.*
4. *Evrendeki bütün varlıkların bir gün yok olacaklarını düşünmek.*
5. *Kendilerine bir yarar sağlar diye düşmanlarına iyi olduklarını söylememek.*
6. *Dostlarına karşı kötü söz değil, her zaman güzel sözler söylemek.*
7. *Hiçbir gerekçeyle iyi bir işi ve fırsatı elden kaçırmamak.*
8. *Kendi hata ve kusurlarını saklamak.*
9. *Hatalarını süsleyerek iyi ve doğruymuş gibi göstermek.*
10. *Başkalarının ayıplarını ve hatalarını ortaya döküp onlar hakkında konuşmak.*"

43. Oşnâr'ın öğrencisi şunları sordu:

1. *Yapılması iyi ve daha yararlı olan şey nedir?*
2. *Yapılmaması iyi ve daha yararlı olan şey nedir?*
3. *Korunması daha iyi olan şey nedir?*
4. *Engellenmesi daha iyi olan şey nedir?*
5. *Terk edilmesi daha iyi olan şey nedir?*
6. *Önemsenmesi ve özenle korunması gereken nedir?*'

44. Oşnâr, bütün bunlara karşılık olarak şöyle cevap verdi:

1. *Yapılması daha iyi olan şey, barıştır.*
2. *Yapılmaması daha iyi olan şey; savaşmak ve feryad etmektir.*
3. *Korunması daha iyi olan şey, dildir*
4. *Engellenmesi daha iyi olan şey, kızgınlıktır.*
5. *Terk edilmesi daha iyi olan şey, kindir.*
6. *Özenle korunması daha iyi olan şey, dindir.*"

45. Oşnâr'ın öğrencisi şöyle sordu: "*Var olan ve yok olan şey nedir? Şu bizi aldatan şey nedir?*'

46. Oşnâr şu şekilde cevap verdi: "*Var olan, ruhtur. Bizleri aldatan ise tendir. Bilgelerin ve din bilginleriyle uzmanların sözlerini can kulağıyla dinlemeyen, onların çok değerli sözlerini kendilerine kılavuz edinmeyen, onların dediklerini yapmayan, yaptığı iyiliklerden vazgeçen, yürüdüğü doğru yoldan ayrılan, sanki (dünyada) yok gibidir. Bilgin kişi, din konusunda bilinmesi gerekenleri bilen kişi demektir. Din bilgini denilen kişi, iyi düşünce, iyi söz ve iyi davranış konusunda hiçbir şüphesi bulunmayan, doğru ve gerçek inancı taşıyan, ışığa*[31] *gönül bağlayan ve onu önder alan kişidir.*"

---

[31] Burada "ışık" ifadesiyle söz konusu edilen, İran inanışlarındaki "ferr: *tanrısal destek*"tir. Evrensel boyutta ele alındığında ferr gizemli, metafizik dünyanın bir ögesi, insanın sahip olduğu maddî ya da manevî güçlerle birlikte ortaya çıkan simgesel güç ile eş anlamlıdır. Hükümdar bu Ferr ile hükümdarlığa erişir. Ferr, beraberinde bulunduğu sürece hükümdarlığını sürdürür, ayrıldığında, padişahlık da sona erer. (Safâ, Zebîhullâh, *Şahinşâh Der Târîh ve Edeb-i İrân*, Tahran 1349 hş., s. 66-67; Safâ, *Hemâseserâyî Der İrân*, s. 478-479; Yasemî, *Makâlehâ ve Risâlehâ*, s. 96; Dûsthâh, *Aresta*, II, 1018). Aynı zamanda bu özellik, insanlar ile fizikötesi dünya ve tanrılar arasında bağlantı kuran güçtür. Görevini en güzel şekilde yapan insanların, tanrılar tarafından destekleneceği, yardımlarla güçlendirileceği inancı bütün inanışlarda yer alır. Ferr, bu özelliğiyle insanların yaptıkları doğrular ve iyilikler sonucu metafizik dünyadan gelen yardımlarla mutluluk, güç ve huzur elde etmelerini sağlar. Eski İran'da Ferr, Ahura Mazda'nın tanrılar, hükümdarlar ve kumandanlarda görülen desteğidir. (Zumurrudî, Humeyrâ, *Nakd-i Tatbîkî-yi Edyân ve Esâtîr Der Şâhnâme-yi*

47. "*İyiliğin başlangıcını ve yaratılışını kimin iyi ve yararlı olarak kabul ettiğini, kötülüğün başlangıcı ve yaratılışının iyi ve yararlı olduğuna kimin inandığını biliniz.*"[32]

48. Bilge Oşnâr şunu da söylemiştir: "*Hırs*[33]*, kanaat ile, şehvet bir çare ile, kızgınlık*[34] *iyi düşünceyle ortadan kaldırılabilir ve engellenebilir. Herhangi bir iyi düşünce aklına geldiğinde, zaman kaybetmeden hemen onu gerçekleştirmeye çalış. Kötü bir düşünce zihnini kurcalamaya başlarsa, hemen ondan uzaklaş.*"

49. Oşnâr'ın öğrencisi şunu da sordu: "*Yoksul kişi ne ile mutlu olur?*"

Oşnâr bu soruya şu şekilde cevap verdi: "*Temizlikten ve kötülüklerden sakınmaktan daha değerli bir iyilik olmadığı, kötülüklere dalmaktan daha büyük bir kötülük olmadığı için, yoksul kişi iyilikler ve sevap getirecek davranışlarla hazinesini doldurabilir. Bu durumda tek olan Yezdân onun dostudur. Yezdân'a dost olan nasıl tek başına kalabilir?!*"

Firdevsî, Hamse-yi Nizâmî ve Mantıku't-tayr, Tahran 1382 hş., s. 338.)

[32] İyilik ve kötülüğün her birinin ayrı ayrı kaynakları olduğuna inanan (düalizm), Eski Arya dinlerinde de yer alır. İyilik güçleri insanoğlunun mutluluk ve refahının, kötülük güçleri ise onun mutsuzluğu ve talihsizliğinin kaynağı olarak kabul edilir. Allah ve melekût aleminin karşısında kötülükler dünyası, karanlıklar evreni ve içerisinde de orada egemenlik süren devler/daevalar bulunmaktadır. Kötülükler dünyası Ehrimen'in egemenliğinde ve Ehrimen sürekli olarak iyilik önderi Ahura Mazda ile savaş halindedir. Bu savaşın alanı da yerler ile gökler arasındaki uçsuz bucaksız evrendir. İnsanoğlu, bu ikisinin arasında ya Yezdân ile birlikte ya da Ehrimen ve yandaşları arasında yer alacaktır. İran mitolojisinde yer alan birçok melek ve dev, İzed ya da Ehrimen'in takipçileridir. Başlangıçta bunlar birtakım ahlaki nitelemeler olarak var olan daha sonra da varlık aleminde yer alan ve birer kişilik kazanarak melek ya da şeytan şekillerinden birine giren iyilik ve kötülük tasavvurlarıdır. Öyle ki bütün kutsal ölümsüzlerin isimleri, iyilik adları ve iyilik nitelemeleridir. Bunların karşısında bütün kamâriklerin (Ehrimen'in altı yardımcısı) adları da kötülük nitelemelerinin adlarıdır. Eski İran'da çok geniş bir etkiye sahip düalist yaklaşım, *Avesta*'daki kelimeler, isimler ve fiillere kadar etkili olmuş, kelimeler bile Yezdân'a ait olanlar ve Ehrimen'e ait olanlar diye iki ayrı gruba ayrılmıştır. (Yahakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 197.)

[33] Yeni Farsça'da; "hırs, para, güç ve benzeri birtakım şeyleri elde etme için aşırı derecede temayül ve haddinden fazla çaba sarf etme" (Muîn, Ferheng, "âz", I, 45; Enverî, Sohen, "âz", I, 86) anlamındaki âz, Avesta'da "âzi", "azay", Pehlevî dilinde ve Farsça'da "âz" şekilleriyle: "hırs", "tamahkarlık" anlamlarında kullanılır. Fars mitolojik tarihinde az; "hırs devi"nin adıdır. "Âzmend" ve "âzver" kelimeleri de etken ortaç olarak "hırslı" anlamını ifade ederler. Bundehişn'e göre âz "her şeyi yutan, bir şey bulamadığında da kendisini yiyen bir canavardır." Dünyadaki her şey verilse de o doyurulamaz. Bu canavar Ahura Mazda ile savaşında Ehrimen'in yardımcısı olarak bilinir. (Dûsthâh, Avesta, II, 899; Yahakkî, Ferheng-i Esâtîr, s. 43; Afîfî, Esâtîr ve Ferheng-i İrânî, s. 419; Kezzâzî, Nâme-yi Bâstân, I, 325.) Hırs, bir büyük ağaca benzetilir. Kızgınlık ve kıskançlık gibi diğer kötü huylar, onun dalları gibidir. İnsanların birbirlerine karşı üstünlükleri ya da farklılıklarını gösteren bütün bu sıfatlar insanı Ehrimen'in de yardımıyla iyiliklerden ve hayırlı işlerden alıkoyar. Avesta'nın değişik bölümlerinde sözü edilen hırs, Âzer'in düşmanlarından biridir. Firdevsî, hırs canavarından defalarca söz eder ve her zaman onu, kötülüklerin kaynağı diye niteler. (Dûsthâh, Avesta, II, 899; Yahakkî, Ferheng-i Esâtîr, s. 43; Afîfî, Esâtîr ve Ferheng-i İrânî, s. 419; Şeceri, Rızâ, "Tahlîl ve Berresî-yi Unsur-i Âz Der Şâhnâme-yi Firdevsî", Pejûhişhâ-yi Edebi, 1/1 (Tahran 1382 hş.), s. 66-67.)

[34] *Avesta*'daAēšhma", Pehlevî dilinde "Hēšam, Farsça'da; "Heşem" şeklinde bilinir, "*gazap ve kızgınlık devi*"nin adı olarak geçer. Zerdüşt dinî kaynaklarında adı en zararlı ve en tehlikeli devler arasında yer alan bu dev, "Hûnînsilâh: *kanlı silahlı*" sıfatıyla da bilinir. O, her zaman itaat meleği Surûş'un rakibidir.. Sonunda Surûş'un eliyle yok edilir. *Bundehişn*'de "Heşem", yedi duyuludur. Bu duyularıyla bütün yaratıkları yok etmeyi amaçlamaktadır. O, sırat köprüsündeki ruhların en büyük düşmanıdır. Ehrimen onu mücadeleler, çekişmeler ve savaşları teşvik ve tahrik ederek insanlar arasında huzursuzluk çıkarmaya, birbirlerini öldürmeye kışkırtmaktadır. (Yahakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 181; Afîfî, *Esâtîr ve Ferheng-i İrânî*, s. 501.)

50. Öğrencisi, Oşnâr'a şunu da sordu: "*Ölümsüzlük nedir?*" Oşnâr şöyle cevap verdi.

51. *Hırs, kanaat ile şehvet bir çare ile kızgınlık iyi düşünceyle ortadan kaldırılabilir ve engellenebilir.* [35]

52. Oşnâr'ın öğrencisi şunu da sordu: "*Sevap nedir?*"

53. Oşnâr şöyle cevap verdi: "*Sevap, günahlardan kaçınmak ve kendisine verilen ile yetinmektir.*"

1. *Akıllı olmak isteyen kişiye söyle, derin düşünceli olsun.*
2. *İyi ahlaklı olmak isteyen kişiye söyle, gönlü dertli olsun, insanların üzüntülerini paylaşsın.*
3. *Saygın olmak isteyen kişiye söyle, iyilerle arkadaş olsun.*
4. *Candan dost olmak isteyen kişiye söyle, cömert olsun.*
5. *Kar etmek ve her zaman kazanmak isteyen kişiye söyle, kimselerle alay etmesin.*
6. *Güzel sözlü olmak isteyen kişiye söyle, hep doğru sözlü olsun.*
7. *Canının güvencede olmasını isteyen kişiye söyle, herkesi sevsin ve kötü ahlaklı olmasın.*
8. *Perişan olmamak isteyen kişiye söyle, yararlı bilgiler edinsin.*

54. Akıllı ve deneyimli bilgei devamında şöyle dedi: "*Fazla mal varlığı herkes için zararlıdır. Çünkü haddinden fazla mal sahibi olan, malını daha da artırmaya düşkün olur. Malı olmayanlar, şiddetli arzular ve çok hızlı bir şekilde mal isterler. Mal sahibi olanlar, her zaman aceleyle malını daha da artırma ve onları koruma konusunda endişelidirler. Mal henüz ellerinde bulunanlar, devamlı olarak ondan nasiplenemezler ve aldanıp yanılgıya düşerler. Malın az olanı daha iyidir. Malın, insanın canından felaketleri ve zararları uzaklaştıracak kadar olması yeterli ve daha iyidir.*"

55. O, şunları da söyledi: "*İnsanların en değerli varlıkları her geçen gün azalmakta, yokluğa doğru ilerlemektedir. O halde geçici olan şeyler için hayatınızı tüketmeyin. Kendinizi dünyanın yararına olan şeyler için harcamayın. Kutlu kimseler, büyük yaratıcıyı, Yezdân'ı*[36] *tanıyan, ona inanan, ona övgülerde bulunup şükreden, ona karşı gerekli ibadetlerini yerine getiren, onu yaratıcı ve koruyucu olarak tanıyan, onun*

---

[35] Bu cevabın, bir önceki maddedeki soruyla ilgisi kurulamamıştır. Farsça çeviri ve Pehlevice metinde de ifadeler arasındaki bu kopukluk dikkat çekmektedir.

[36] İzed: *Allah, Tanrı.* Farsça'da "*Allah*" anlamlı isimlerden "İzed" veya *Avesta*'daki şekliyle "Yazata", "yeze" kökünden "*tapınmak*" anlamındadır. Sanskritçe'de "yacata", "*övgüye yaraşan*" karşılığında bir nitelemedir. Pehlevice'de İzed; "yazat" ve "yezed" şekilleriyle "*övgü*", "*yalvarış*", "*övgüye yaraşan*" anlamlarıyla da kutsal ölümsüzlerden daha az yetenekli, daha alt makam ve mertebelerde bulunan melekler için de kullanılır. İnanışa göre, gökyüzü bu tanrılar ve meleklerle doludur. *Avesta*'da, 6. Yaşt'da yüzlercesinden söz edilen bu tanrılar, gök ve yer tanrıları olmak üzere iki gruba ayrılır. Gök tanrılarının başında Ahura Mazda, yer tanrılarının başında da Zerdüşt yer alır. *Avesta*'da genellikle metafizik evren ile dünya tanrılarından söz edilirken, Ahura Mazda'ya o evrenin tanrıları, Zerdüşt'e ise dünya tanrılarının başında yer verilir. *Avesta*'da çoğu yerde bu kelime, bütün tanrıları da gösterir. Pehlevi dilinde büyük tanrı, "Yezd" ve "Yezdân/Yazatān" şekilleriyle bilinmektedir. Daha çok kullanılan "Yezdân" kelimesi, "Yezd"in çoğuludur. Ancak Pehlevice'de, tekil yerinde ve "*Tanrı*" anlamındadır. (Dusthâh, *Avesta*, II, 940; Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 113; Afifi, *Esâtîr ve Ferheng-i İrâni*, s. 451-452; Oşîderi, *Dânişnâme-yi Mezdiyenâ*, s. 148; Kezzâzi, *Nâme-yi Bâstân*, I, 180).

adaletine güvenen ümitlerini, Ahura Mazda'ya[37]*, kutsal ölümsüzlere*[38]*, metafizik evrenin (mînû: cennet)*[39] *bütün temizleri ve kutsallarına bağlayan, dünyanın ve ölüm sonrası hayatın kılavuzunun Ahura Mazda olduğunu kabul edenlerdir."*

56. Öğrencisine bu öğütlerde bulunan ve bunların yapılmasını emreden Bilge Oşnâr, ölümsüzler arasına katılsın ve ruhu şad olsun.

Sona erdi, selamlar, mutluluk ve huzurla, bu öğütlerin kendisi için yazıldığı kişi de ölümsüzler arasına katılsın ve ruhu şad olsun.

Kaynakça

Afifi, Rahîm, *Ardavirâfnâme Yâ Bihişt u Duzeh Der Âyîn-i Mezdiyesnâ*, Meşhed 1342 hş.
Afifi, Rahîm, *Esâtîr ve Ferheng-i Îrân Der Nivişteha-yi Pehlevî*, Tahran 1374 hş.

---

[37] Ahura Mazda: Zerdüşt'ün, *Avesta*'daki en yüce tanrısı Ahura Mazda, Fars edebiyatında daha çok "Ahura Mazda", "Hurmuzd", "Hurmezd", "Ormuzd", "Hormuzd" ve "Hormez" şekillerinde geçer. Farsça sözlüklerde bu kelimenin "*tanrı*" karşılığı dışında "*müşteri gezegeni*" anlamı da yer alır. Mazdeist inanışta ve İrano-Aryanlar'da tek iyilik tanrısıdır. Her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten Ahura Mazda'nın düşmanı ise, tümüyle kötü güçlerdir. (Muîn, *Mezdiyesnâ*, I, 231.) Farsça'da "server-i dânâ: *bilge önder, bilge efendi*" anlamıyla da bilinen Ahura Mazda, diğer Arya tanrılarının tamamını Batıl ve gerçekdışı tanrılar olarak niteleyen Zerdüşt'ün *Avesta*'daki tanrısı, iyilikler ve güzelliklerin yaratıcısıdır. Onun ortaya çıkışıyla birlikte tek tanrıya tapanlara "*Mezdiyesnâ*", birden fazla tanrılara inananlara da "*Dîyesnâ*" adı verilmiştir. İmşâspendler ve diğer tanrılar onun tarafından yaratılmıştır. Ahura Mazda, Mazdeist inanışta mutlak ve en yüce yaratıcıdır. Egemenliğinde kendisine altı kutsal ölümsüz yardımda bulunmaktadır. Başlarında Ahura Mazda'nın bulunduğu bu yedili grup bir birlik içerisinde hareket etmektedir. *Avesta*'nın Yaştlar kısmının birinci bölümünü oluşturan "33 bend"lik Hurmuzd Yaşt, Ahura Mazda'ya özgüdür. Onun isimleri, özellikleri ve üstünlüklerine ilişkin anlatımlara yer vermektedir. (*Avesta*/Yaşthâ, Hurmuzd Yaşt, s. I, 271-285.) Eski Farsça'da genellikle "*tanrı*" anlamında kullanılan "Hurmuz" ve diğer türevleri birkaç bin yıl geçtikten sonra "Ahura Mazda" şeklini almıştır. (Muîn, *Mezdiyesnâ*, I, 231-234; İsfehânî, *Îrân Ez Zerdüşt Tâ Kıyâmbâ-yi Îrânî*, s. 57.)

[38] İmşâspend: *Avesta*'da "amesha: *ebedî, ölümsüz*" ile "spenta: *kutsal, temiz, saf, yarar, çarpe*" anlamlarındaki iki kelimeden oluşur ve imşâspendân çoğul şekliyle "*ölümsüz kutsallar*", "*kutsal ölümsüzler*", "*ölümsüz temizler*" anlamlarını ifade eder. Bunlar, Mazdeizm'in en büyük melekleridir. Gâtâlar ve Yaştlar dahil her yerde bunların yücelikleri, üstün yetenekleri ve büyüklükleri söz konusu edilmektedir. (Dusthâh, *Avesta*, II, 925; Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 102; İftihârzâde, Mahmûd Rızâ, *İrân, Âyîn ve Ferheng*, Tahran 1377 hş., s. 178; Hinnells, John Russells, *Şinâht-i Esâtîr-i Îrân* (çev. Amûzgâr, Jâle-Tefezzulî, Ahmed), Tahran 1382 hş, s. 71). İmşâspendlerin sayısı gerçekte altı olarak kabul edilir. Ancak daha sonraki dönemlerde Surûş da bunlar arasına katılarak sayıları yediye çıkartılmıştır. Bazılarınca da Ahura Mazda ile birlikte bunların sayısı yedi olmaktadır (Afifî, Rahîm, *Ardavirâfnâme Yâ Bihişt u Duzeh Der Âyîn-i Mezdiyesnâ*, Meşhed 1342 hş., s. 26; Âmûzgâr, *Târîh-i Esâtîrî-yi Îrân*, s. 15; Komisyon, *Târîh-i Îrân-i Bâstân*, s. 64.)

[39] Mînû, "düşünce", "ruh" anlamlarında bir kelimedir. Mînû alemi, "Düşünülemeyen, hareketsiz, dokunulamayan, fiziki varlığı bilinmeyen alem", "varlığına inanılan, ancak gözle görülemeyen, duyularla algılanamayan alem" Fars edebiyatında, "cennet ve ebedi mutluluk alemi" Gâtâlar'da, düşünce ve ruh birbirinden ayrılamayacak şekilde iç içe işlenmektedir. Mazdeist inanışta mînû, "doğa güçlerinin ruhları olarak kabul edilen varlıklar dünyası"dır. (Yahakkî, Ferheng-i Esâtîr, s. 413; Mihr, Ferheng, Felsefe-yi Zerdüşt, Tahran 1381 hş., s. 4.) Bunların daha gelişmiş ve olgunlaşmış şekilleri tanrılar olarak kabullenilir. Bunlar, insanların ve bütün evrenin alınyazılarında direkt ya da Ahura Mazda aracılığıyla etkileri olan güçler olarak bilinir. Bundehişn'e göre, Ahura Mazda, önce Behmen'i, sonra da Ordîbehişt, Şehrîver ve diğerlerini yaratmıştır. Bu rivayete göre, ayın otuz gününün isimleri, "mînû alemi" denen bu dünyadaki sözü edilen yaratıklardan alınmıştır. Buradan da Behmen'in, diğer bütün kutsallardan Ahura Mazda'ya daha yakın olduğu, onun ardından ölümsüzlerden ve kutsallardan olan bereket bağışlayan, kötüleri cezalandıran Ordîbehişt ve ondan sonra da diğerlerinin yer aldığı anlaşılmaktadır. (Firdevsî, Şâhnâme (Dore 2), "Dâstân-i Bîjen u Menîje", 3. Bölüm; Zumurrudî, Edyân ve Esâtîr, s. 289-290.)

Afîfî, Rahîm, *Ferhengnâme-yi Şi'rî*, Tahran 1372 hş. I-III.
Amuzgâr, Jâle, *Târîh-i Esâtîrî-yi Îrân*, Tahran 1381 hş.
Bahâr, Mihrdâd, *Pejûhişî Der Esâtîr-i Îrân*, Tahran 1378 hş.
Berzger, H.-Sadıkî, F., "Keyânîyân", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, Tahran 1378 hş. I, 719-720).
Berzger, Huseyn, "Enderznâme", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, Tahran 1378 hş., II, 163.
Browne, Edward Granville, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1924, I-IV.
Christensen, Arthur, Emanuel, Keyânîyân (çev. Safâ, Zebihullâh), Tahran 1381 hş.
Dihhudâ, Alî Ekber, *Emsâl u Hikem*, Tahran 1376 hş., I-IV.
Dihhudâ, Alî Ekber, *Luğatnâme-yi Dihhudâ*, Tahran 1346 hş. I-L.
Dusthâh, Celîl, *Avesta*, Tahran 1381 hş. I-II.
Enverî, Hasan, *Ferheng-i Bozorg-i Sohen*, Tahran 1381 hş., I-VIII.
Hanlerî, Pervîz Nâtil, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, Tahran 1374 hş.
Hanlerî, Zehrâ, *Ferheng-i Edebiyyât-i Fârsî-yi Derî*, Tahran 1348 hş.
Hinnells, John Russells, *Şnâht-i Esâtîr-i Îrân* (çev. Amûzgâr, Jâle-Tefezzulî, Ahmed), Tahran 1382 hş.
İftihârzâde, Mahmûd Rızâ, *Îrân, Âyîn ve Ferheng*, Tahran 1377 hş.
İsfehânî, Rızâ, *Îrân Ez Zerdüşt Tâ Kyâmhâ-yi Îrânî*, Tahran 1369 hş.
Kanar, Mehmet, *Farsça-Türkçe Sözlük*, İstanbul 1998.
Kezzâzî, Mîr Celaluddîn, *Nâme-yi Bâstân*, Tahran 1381-1387 hş., I-IIX.
Mihr, Ferheng, *Felsefe-yi Zerdüşt*, Tahran 1381 hş.
Mu'în, Muhammed, *Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî*, Tahran 1338 hş., I-II.
Muîn, Muhammed, "Enderz Ya Hikmet-i Amelî Der Edebiyyât-i Pehlevî", *Mecmu'a-yi Makâlât* (yay. Mehduht-i Muîn), Tahran 1368 hş.
Muîn, Muhammed, *Ferheng-i Fârsî*, Tahran 1, I-VI.
Oşiderî, Cihangîr, *Dânişnâme-yi Mezdiyesnâ*, Tahran 1371 hş., s. 131;
Rezmcû, Huseyn, *Kalemrov-i Edebiyyât-i Hamâsî-yi Îrân*, Tahran 1381 hş.
Rızâzâde-yi Şafak, Sâdık, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, Tahran 1352 hş.
Safâ, Zebihullâh, *Hemâseserâyî Der Îrân*, Tahran 1367 hş.
Safâ, Zebihullâh, *Târîh-i Edebiyyât Der Îrân*, Tahran 1371 hş.
Sebzvarî Mustafavî, Rızâ, "Pendnâme", *Dânişnâme-yi Cihân-i İslam*, Tahran 1379 hş, B/V, 764.
Şecerî, Rızâ, "Tahlîl ve Berresî-yi Unsur-i Âz Der Şâhnâme-yi Firdevsî", *Pejûhişhâ-yi Edebi*, I/1 (Tahran 1382 hş.).
Tefezzulî, Ahmed, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân Piş Ez İslam*, Tahran 1376 hş.
Tokmak, A. Naci, *Türkçe-Farsça Ortak Deyimler Sözlüğü*, İstanbul 1995.
Vahiddûst, Mehveş, *Nihâdînehâ-yi Esâtîrî Der Şâhnâme-yi Firdevsî*, Tahran 1379 hş.
Yahakkî, Muhammed Cafer, *Ferheng-i Esâtîr ve İşârât-i Dâstânî Der Edebiyyât-i Fârsî*, Tahran 1375 hş.
Yasemî, Ğulâm Rızâ Reşîd, *Makâlehâ ve Risalehâ*, Tahran 1373 hş.
Ziyâ, Şükûn, *Ferheng-i Ziyâ*, İstanbul 1996.
Zumurrudî, Humeyrâ, *Nakd-i Tatbîkî-yi Edyân ve Esâtîr Der Şâhnâme-yi Firdevsî, Hamse-yi Nizamî ve Mantıku't-tayr*, Tahran 1382 hş.

IX

RÛDEKÎ-Yİ SEMERKANDÎ (Ö. 329/940)*

1. Hayatı

İran'ın ilk büyük şairi ve Fars şiirinin mühendisi olarak kabul edilen Ebû Abdullâh Cafer b. Muhammed Rudekî, Avfî'ye göre III./IX. yüzyıl ortalarında Semerkand'ın Rudek kasabasına bağlı "Benuc" köyünde dünyaya geldi. Gençliğinin ilk dönemlerinden itibaren hem şiirleri hem de musiki dalındaki yeteneğiyle ün kazandı. Uzun zamanlar Fars şiirinin en ünlü şairi oluşu ve bilge kişiliğiyle her zaman ön planda oldu.[40]

Yaşadığı çağın tartışmasız en büyük şairi Rudekî[41] Abdurrahman-i Camî'ye göre, Maveraünnehirli, Devletşah'a göre ise "Rudek"lidir.[42] Emîn Ahmed-i Razî; Rudekî'nin, Semerkand'ın "Rudek" kasabasından, dolayısıyla da Semerkandlı olduğunu kaydeder.[43] Hulâsatu'l-eş'âr'a göre de Rudekî, Semerkandlıdır. Lutf Ali Beg Azer ise onun Buharalı olduğunu belirtir. Rıza Kulî Han Hidâyet, Rudekî'nin Nesef'e bağlı Rudek'te dünyaya geldiğini söyler. Ferheng-i Encümenârâ ise, Rudek'in Buhara'ya bağlı olduğunu kaydeder.[44] Bu köy, Rûdek'in en büyük köylerinden olmasından "Benûc-i Rûdek" adıyla anılır.[45] Yakût Hamevî, Mu'cemu'l-buldân'da bu köyden söz etmiş, Rudekî'nin burada dünyaya geldiğini belirtmiştir. Rudekî, değişik kaynaklarda bazen "Rudekî-yi Semerkandî" bazen de "Rudekî-yi Buharayî" diye anılır.[46]

Samanî döneminin en ünlü şairi Rudekî'nin doğum tarihi kesin olarak bilinmez ancak III./IX. yüzyıl ortalarında dünyaya gelmiş olması güçlü bir

---

* "Rûdekî-yi Semerkandî (ö. 329/940)", *Doğu Esintileri*, Erzurum 2015, I/3, s. 133-193.

[40] Avfî, Muhammed, *Lubâbu'l-elbâb* (yay. E. G. Browne), Tahran 1361 hş., I-II., II, 6; Hidâyet Rızâ Kuli Hân, *Mecma'u'l-fusahâ* (yay. Mezâhir-i Musaffâ) Tahran 1340 hş., II, 681; Nefisî, Saîd, *Târîh-i Nazm u Nesr*, Tahran 1363 hş., I, 21; Furuzânfer, Bedîüzzamân, *Sohen u Sohenverân*, Tahran 1369 hş., s. 18; Yahakkî, Muhammed Cafer, "Rudekî", *Danişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, III, 415-416.

[41] Rypka, Jan, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân* (çev. Kerîm-i Keşâverz), Tahran 1370 hş., I, 273.

[42] Devletşâh-i Semerkandî, *Tezkiretü'ş-şuarâ* (yay. E.G. Browne), London-Leiden 1901, s. 31.

[43] Razi, Emin Ahmed, *Heft İklîm*, Tahran 1389 hş., III, 1512.

[44] Nefisi, Said, *Muhît-i Zindegî ve Ahvâl ve Eş'âr-i Rûdekî*, Tahran 1382 hş., s. 309.

[45] Browne, Edward Granville, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1924, I, 456; Safâ, Zebihullâh, *Târîh-i Edebiyyât Der Îrân*, Tahran 1371 hş., I, 372; Rızazâde-yi Şafak, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, s. 45; Zerkanî, Seyyid Mehdî, *Târîh-i Edebi-yi Îrân*, Tahran 1388 hş., s. 359.

[46] Hidâyet, *Mecmau'l-fusahâ*, 681.

ihtimaldir.[47] Adı, künyesi ve nisbesi, ilk şairler tezkiresi Lubâbu'l-elbâb'ta: "Ebû Abdullâh Cafer Muhammed-i Rudekî"; Çehar Makale'de: "Ebû Abdullah Cafer b. Muhammed-i Rûdekî", Bezmârâ'da, "Ebû Abdullah Muhammed-i Rudekî"; Meyhâne'de, "Ebû Abdullâh Muhammed Rudekî-yi Semerkandî"; Tezkiretü'ş-şuarâ'da, "Ebû'l-Hasan-i Rudekî"; Mecmau'l-Fusahâ'da, "Ebû Abdullah/Ebû'l-Hasan Cafer b. Muhammed Rudekî"; Hulâsatu'l-eş'âr'da, "Hekîm Ebu'l-Hasan Muhammed b. Abdullah-i Rudekî" şeklindedir.[48] Kaynaklarda "Muhammed", "Cafer" ve "Abdullah" adlarına rastlanır. "Ebu'l-Hasan" ve "Ebu Abdullah" künyeleriyle de bilinir. Nizamî-yi Aruzî, Avfî ve Devletşâh gibi daha eski yazarlar ile birçok şair kendisini "Üstad" nitelemesiyle anarlarken daha yeni tezkirelerde "Hekîm" diye geçer. Lubâbu'l-elbâb ve Heft İklîm'deki kayıtlara göre Rudekî "Sultanuşşuara: şairlerin kıralı" diye de anılır.[49] Bazıları da Rudekî'yi "Mecdüddîn" lakabıyla anarlar.[50]

Ortaya çıkışlarıyla şiirin de artık yatağına girmiş olduğu Samanîler hanedanı döneminde sadece bir tek şairin, Rudekî'nin adı egemendi. Hayatının ilk dönemleri ve öğrenimi konusunda net bilgiler yoktur. Sekiz yaşında Kur'ân'ı bütünüyle ezberlemiş olduğu, iyi ve köklü bir öğrenim gördüğü, kıraat dersleri aldığı, aynı çağlarda şiir yazmaya başladığı kaynaklarda aktarılır.[51] Bazı kaynaklara göre çocukluğundan beri gözleri görmüyordu. Genç yaşlarında dikkate değer bilimsel ve edebi bir birikim elde etti. Aynı zamanda musiki dalında da önemli bir yetenek olan Rudekî, İran tarihinde musikinin öncüleri olarak kabul edilen ünlü ustalar Bârbed ve Nekisa'yı bile geride bırakacak bir musiki tekniği, bilgi ve birikimi elde etmişti. Şiirleri belagat ve fesahat örneği olan şairin klasik tezkirelerin ifadeleriyle, ne Araplar ve ne de Farslar arasında bir benzeri vardı.[52]

Musikişinaslığının yanı sıra iyi bir icracı da olan, şiirlerinin birçoğu musiki eşliğinde okunan Rudekî'nin şiirdeki tarzı, kendisinden sonraki Fars şairlerinkinden farklıdır. Divanı ile çok sayıda şiiri günümüze kadar gelememiş ve ortadan kaybolmuştur. Bu arada, Rudekî'nin Horasan tarzı övgü şiirinin temellerini attığı, daha sonraki çağlarda Unsurî, Muizzî ve Enverî'nin de bu tarzı devam ettirdiği unutulmamalıdır. Rudekî'nin kahramanlık şiirlerinin sadeliği de son derece dikkat çeker.[53]

Rudekî konusunda önemli çalışmaları bulunan Abdulğanî Mirzayev ve Said Nefisî, Rudekî'nin gözlerindeki görmemenin gerekçesini, Samanî sara-

---

[47] Nefisî, *Ahvâl ve Eş'âr-i Rûdekî*, s. 311.

[48] *A.g.e.*, s. 306-307.

[49] Avfî, *Lubâbu'l-elbâb*, II, 6; Müderris, Mirzâ Muhammed Ali, *Reyhânetü'l-edeb fî terâcimi'l-marûfin bi'l-kuna ve'l-lakab*, Tahran 1364 hş., II, 338; Nefisî, *Ahvâl ve Eş'âr-i Rûdekî*, s. 308; Furuzânfer, Bediüzzamân, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân*, Tahran 1386 hş., s. 94.

[50] Çelebi, Kâtip, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-fünûn*, (yay. Kilisli Muallim Rıfat-Şerefettin Yaltkaya), İstanbul 1941-1943, II, 111.

[51] Avfî, *Lubâbu'l-elbâb*, II, 6; Razî, *Heft İklîm*, III, 1512; Zerrînkûb, "Bunyâd-i Şi'r-i Fârsî", *Defter-i Eyyâm*, s. 232.

[52] Müderris, *Reyhânetü'l-edeb*, ; Razî, *Heft İklim*, III, 1512; Furuzânfer, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân*, s. 94; Sabûr, *Âşâk-i Ğezel-i Fârsî*, s. 111.

[53] Rypka, *Târîh-i Edebiyyât*-i İrân, 1, 274.

yında yaşanan bir ayaklanma ve şairin İsmailî akımının görüşlerine meyletmesi nedeniyle ayaklanmacılara bağlamaktadırlar. Bunun yanı sıra Avfî ve Camî, Rudekî'nin anadan doğma kör olduğunu kaydederler.[54] Kedkenî de Rudekî'nin şiirleri konusundaki araştırmaları sonucu onun anadan doğma kör olduğu görüşünü onaylamaktadır.[55] Ancak Rudekî hakkında bilgilere yer veren yazarlardan Semanî, Nizamî-yi Aruzî ve Târîh-i Sîstân'ın yazarı böyle bir konuyu asla dile getirmezler. Firdevsî'nin Şâhnâme'de Rudekî'den söz ederken kullandığı ifadelerinden de şairin kör olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Rudekî'nin şiirlerinden onun bir zamanlar görme yetisine sahip olduğunu gösteren işaretler çıkarılmaktadır. Bazı eserlerde de onun hayatının sonlarına doğru görme özelliğini kaybettiği[56] önceden görme yetisi olduğu ancak erginlik çağlarında[57] ya da yaşlılık çağlarında[58] bu özelliğini kaybettiği aktarılır.[59] Bazılarınca, şiirlerindeki renklerle ilgili değerlendirmeleri ve nitelemeleri onun anadan doğma kör olmadığının kanıtlarıdır.[60]

Avfî bu konuda şunları dile getirir: "Rudekî anadan doğma kördü. Görme yetisi yoktu ancak basiretliydi. Beden gözleri kapalıydı ancak gönül gözleri alabildiğine keskin ve güçlüydü."[61]

Onunla çağdaş olan Dakikî, Ebû Zuraa-yi Cürcanî ve Nâsır-i Husrev gibi şairlerin birtakım açıklamalarından, Rudekî'nin anadan doğma kör olduğu sonucuna varılmaktadır. Ebû Hayyân-i Tevhîdî ile Ebû Alî-yi Miskeveyh'in aralarında geçen bir konuşma ve Avfî'nin rivayeti de bu durumu onaylar. Ancak bizzat şairin dizelerine aktardığı ifadelerinde, onun bir ömür boyu görme yetisinden yoksun olduğunu, hayatının sürekli karanlıklar içerisinde geçtiğini gösteren kanıtlar yoktur. Anadan doğma körlere kapalı olan renkler dünyası onun şiirlerinde bütün boyutlarıyla eksiksiz yer alırken, soğuk yaşlılık günlerini ısıtan gençlik çağlarının aşkları ve gönül maceralarının sıcak duyguları aciz ve görmeyen birinden nasıl beklenebilir? Öte yandan dizelerindeki teşbihler, tasvirler ve diğer değerlendirmeler de onun anadan doğma bir kör olmadığını kanıtlayacak düzeyde güçlü ve eşsizdir.[62]

Rudekî'nin hayatı dört ayrı devrede ele alınabilir:

1. Rudekî'nin çocukluk çağı, Semerkand'ın Rudek kasabasına bağlı Benuc köyünde doğumundan, çoğu Semerkant'ta geçen gençliğine kadarki dönemdir. Çocukluk yıllarında çağın geleneklerine uygun olarak hem Kur'ân'ı ezberlemiş ve hem de şiir söylemiştir. Yine aynı yıllarda, daha son-

---

[54] Avfî, *Lubâbu'l-elbâb*, II, 6; Browne, *A Literary History of Persia*, I, 456; Rudeki, *Dîvân-i Rûdekî-yi Semerkandî*, s. 16; Berthels, *Târîh-i Edebiyyât-i Fârsî*, I, 213.

[55] Kedkenî, *Suver-i Hayâl Der Şi'r-i Fârsî*, s. 420.

[56] Rudeki, *Dîvân-i Rûdekî-yi Semerkandî*, s. 15; Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, I, 374; Berthels, *Târîh-i Edebiyyât-i Fârsî*, I, 213-214; Zerrînkûb, Abdulhuseyn, "Bunyâd-i Şi'r-i Fârsî", *Defter-i Eyyâm*, Tahran 1358 hş., s. 233.

[57] Rypka, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân*, I, 273.

[58] Furuzânfer, *Sohen u Sohenverân*, s. 18, 20; Furuzânfer, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân*, s. 94.

[59] Rudeki, *Dîvân-i Rûdekî-yi Semerkandî*, s. 16; Rypka, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân*, I, 273.

[60] Ethé, Hermann, *Târîh-i Edebiyyât-i Fârsî* (çev. Rızâzâde-yi Şafak), Tahran 2536 şş., s. 25.

[61] Avfi, *Lubâbu'l-elbâb*, II, 6.

[62] Rudeki, *Dîvân-i Rûdekî-yi Semerkandî*, s. 16; Zerrinkûb, Abdulhuseyn, *Bâ Kârvân-i Hulle*, Tahran 1372 hş., s. 12.

raları sarayda işine çok yaramış olan musikiye de ilgi duymuş, bu konuda da önemli birikim edinmiş, yeteneklerini sergilemiştir.

2. Hayatının ikinci dönemi Buhara'ya göç etmesiyle başlar. Söz konusu göçün gerçek gerekçesi bilinmez. Ancak öylesine bir yeteneğin hem ad, şan ve şöhret ve hem de iyi bir iş bulmak için o şehre gitmiş olması muhtemeldir. Bazı araştırmacılara göre, Rudekî'nin Buhara'ya gidiş amacı, başkentte yoğun faaliyetlerde bulunan edebi ve bilimsel akımların hareketlerine katılmaktı. Övgü şiirlerinin yanında kahramanlık anlatılarına yer vermeyen ulusal destanlar yazması da bu kanıyı onaylamaktadır. O çağlardaki etkin ekol taraftarları şairlerin özellikle de emirlerin yanında bulunarak İran dili, kültürünü koruma ve geliştirip yaygınlaştırma konusuna olan ilgileri dalga dalga yayılıyordu.[63]

Bu dönem Samanî emiri Nasr b. Ahmed yönetiminin ilk yıllarına (301/913) ya da biraz sonrasına kadar sürer. Ondan önce yönetime gelen İsmail ile Ahmed b. İsmail dönemlerinde de çoğunluğun görüşüne göre Rudekî yine saray yakınında bulunmakta, saraya çok fazla girememekte ancak ünlü vezir Belamî onu himaye etmektedir.

3. Onun, Nasr b. Ahmed sarayına girişini de yine Belamî sağlamıştır. Nasr b. Ahmed'in sarayına girmesiyle hayatının üçüncü dönemi başlar. Bu dönem şairin çok önemli rüyaları ve hayallerinin gerçekleştiği devredir. Hayatının sonraki dönemlerinde bu devreyi özlemle anar durur.[64]

4. Hayatının dördüncü ve son dönemi sarayda gerçekleşen bir ayaklanmayla başlar. Güçlü bir ihtimalle ayaklanmacılar, sarayda hükümdarın ya da başkalarının İsmailî akımına eğilim göstermesine karşı olanlardı. Emir Nasr, veziri Belamî ve sarayın birçok önde gelen kişiliği ile ünlü şair Rudekî İsmailiyye inanışına eğilimli kişilerdi. Ayaklanmanın gerçekleştiği 326/938 yılında Belamî birdenbire görevinden alındı. Emir Nasr, bilinmeyen bir gerekçe ve şekilde bir köşeye çekildi. Rudekî de saraydan kovuldu, ardından da doğduğu köy Benuc'a geri döndü.[65] Şiirlerinden de anlaşıldığı gibi uzun bir hayat yaşamış ve çok yaşlılıktan dolayı dişleri dökülmüştür. Gençlik günlerini, o çağlardaki güçlülüğü ve mal varlığını dizelerinde hep özlemle anmaktadır.

Gençlik dönemi Buhara sarayında eğlence, mutluluk, güzeller ile kara gözlülerle aşk ve musiki meclislerinde eğlence ve bolluklar içerisinde geçen şairin yaşlılık çağları, tam tersine sakıntılarla geçmiştir. Bahtının ters dönmesi yüzünden hayatının sonlarında sıkıntılar ve zorluklar bir türlü yakasını bırakmamış, ünlü şekvaiyye kasidesini de o günlerde kaleme almıştır:

---

[63] Zerkanî, *Târîh-i Edebi-yi Îrân*, s. 359-360.

[64] *A.g.e.*, s. 360.

[65] Browne, *A Literary History of Persia*, I, 456; Browne, *Târîh-i Edebi-yi Îrân*, I, 666; Nefisî, *Ahvâl ve Eş'âr-i Rûdekî*, s. 329; Zerkanî, *Târîh-i Edebi-yi Îrân*, s. 360; Yahakkî, Muhammed Cafer, "Rudekî", *Danişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, III, 415-416.

مرا بسود و فرو ریخت هر چه دندان بود
نبود دندان، لابل چراغ تابان بود
سپید سیم زده بود و در و مرجان بود
ستارهٔ سحری بود و قطرهٔ باران بود

Eridi ve döküldü bütün dişlerim,
Diş değildi onlar ışıldayan lambaydı
Gümüş beyazıydı, inciydi, mercandı
Seher yıldızıydı, yağmur damlasıydı.[66]

Şiirlerinde son günlerinde yaşadığı sıkıntıları ve eski mutlu günlerine özlemini şöyle dillendirir:

بسا که مست در این خانه بودم وشادان
چنان که جاه من افزون بد از امیر و ملوک
کنون همانم و خانه همان و شهر همان
مرا نگویی کز چه شده‌ست شادی سوک؟

Bu sarayda nice günler sarhoş ve mutlu yaşadım,
Öyle ki makamım emirden de krallardan da üstündü
Şimdi de aynıyım, ev de aynı, şehir de aynı,
Bana "Neden mutluluk yasa dönüştü" demezsin?[67]

Yine divanındaki şu dizeler onun hayatının son demlerinde yaşlılığı, gözlerinin görmemesi ve eskiye özlemini dile getirmektedir. Her halükarda son günlerinde, mutlu günlerinin artık geride kalmış olduğu ve bahtının tersine çevrildiği açıkça anlaşılmaktadır:

شد آن زمانه که شعرش همه جهان بنوشت
شد آن زمانه که او شاعر خراسان بود
که را بزرگی و نعمت ز این و آن بودی
مرا بزرگی و نعمت ز آل سامان بود

Şiirini bütün evrenin yazdığı devran geçti,
Onun Horasan şairi olduğu zaman geçti.
Birileri için ululuk ve nimet şundandı, bundandı;
Benim ululuk ve varlığım Samanoğullarındandı.[68]

[66] Rudekî, *Dîvân-i Rûdekî-yi Semerkandî*, s. 9.
[67] Rudekî, *Dîvân-i Rûdekî-yi Semerkandî*, s. 86.
[68] Rudekî, *Dîvân-i Rûdekî-yi Semerkandî*, s. 84.

Şairin ilginç maceralarla dopdolu olan hayatı, Rudek'in uzak bir köyünde başlayıp inişli yokuşlu bir seyir izleyerek aynı köyde sona ermiştir. Dikkat çekici bir gelişme de bu büyük söz ustasının öldüğü yıl (329/940) aynı bölgenin bir diğer köşesinde İran ulusal destanını yazacak olan ulusal şair Firdevsî'nin dünyaya gelmiş olmasıdır.

Şiirlerindeki birtakım dizelerinden anlaşıldığı kadarıyla, şair orta yaşlarından sonra evlenmiş ve çocuk sahibi olmuştur. Dizelerinde yaşlılık dönemlerinde artık ne hanımının ve ne de çocuklarının bulunmadığından söz eder. Bütün bu kaybettiklerini özlemle anar.[69]

Sûzenî-yi Semerkandî ve Edîb Sâbir gibi şairlerin bazı şiirlerinden Rudekî'nin "Ayyâr" adında bir sevgilisi olduğu anlaşılmaktadır. Said Nefisî; "Ayyar'ın, Rudekî'nin satın almış olduğu bir gulam olduğunu, onu alırken de borçlandığı ve Belamî'nin onun borcunu ödediğini" belirtir. Rudekî'nin divanında da bu konuyu hatırlatan işaretler bulunmaktadır.[70]

Samanîler döneminde bu hanedanın en büyük emirlerinden biri olan Nasr b. Ahmed'in nedimleri arasında yer alan ve döneminin en ünlü şairi olan Rudekî bazılarınca, musiki biliminde birikimli, aynı zamanda "rud/berbat" adlı enstrümanı en iyi çalan kişilerden biri olması nedeniyle "Rudekî" mahlasıyla anılmıştır. Bazı araştırmacılara göre de onun bu mahlasla anılmasının gerekçesi, Buhara'ya bağlı "Rûdek" adlı kasabada Doğup büyümüş olmasıdır. Çok üstün bir edebiyat ve musiki zevkine sahip Rudekî, şiiriyle Fars şairlerinin en ön sırasında yer almıştır.[71] Ancak "rud"u iyi çaldığı için bu mahlasla anıldığı doğru kabul edilemez. Çünkü iyi rud çalmasından dolayı böyle bir mahlas verilse "rudî" diye verilirdi. Kaldı ki "rudî" de Farsça kurallarına göre doğru değildir. Çaldığı enstrümandan dolayı "Rudekî" değil doğru olarak "rudsâz", "rudzen" ya da "rudnevâz" mahlası verilmeliydi. Şair mahlası "Rudekî"yi günümüze gelmiş şiirlerinde sekiz yerde kullanmaktadır.[72]

Rudekî, Emir Nasr'a, saray görevlilerine ve bürokratlara çok yakın oluşu ve onlardan aldığı hediyelerle önemli ölçüde servet biriktirmişti. Nasr b. Ahmed ile Herat'tan Buhara'ya giderken mal varlığını dört yüz deve taşımaktaydı. Bazı şairlerin aktardıkları bilgiler de bu durumu onaylamakta, ayrıca kendisi de aldığı hediyelerin miktarlarını dizelerinde yer yer aktarmaktadır.[73] Avfî'nin kayıtlarına göre iki yüz kölesi[74] ve dört yüz deve onun mal varlığını taşırdı. Ondan sonra hiçbir şaire böyle bir servet nasip olmamış, hiçbir şairin bahtı böylesine açık olmamıştır.[75] Elbette hayatının tamamında bu serveti ve mal varlığını koruyamadı. Yaşlılık dönemlerinde

---

[69] Rudekî, *Dîvân-i Rûdekî-yi Semerkandî*, s. 83.

[70] Rudekî, *Dîvân-i Rûdekî-yi Semerkandî*, s. 18, 66-67; Nefisî, *Ahvâl ve Eş'âr-i Rûdekî*, s. 427.

[71] Devletşâh, *Tezkire*, s. 41; Âzer, Lutf Ali Beg, *Âteşkede* (yay. Hasan Sadât-i Nasırî), Tahran 1336-1340 hş., s. 310.

[72] Nefisî, *Ahvâl ve Eş'âr-i Rûdekî*, s. 310-311.

[73] Muderris, *Reyhânetu'l-edeb*, II, 339; Razi, *Heft İklim*, III, 1512; Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, I, 374; Furuzânfer, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân*, s. 96.

[74] Devletşâh, *Tezkire*, s. 42.

[75] Avfî, *Lubâbu'l-elbâb*, II, 7; Zerrînkûb, "Bunyâd-i Şi'r-i Fârsî", *Defter-i Eyyâm*, s. 233.

ailesinin geçimini sağlamada bile sıkıntı çekecek kadar çok yoksullaştı.[76] Elbette mal varlığı konusundaki bu rivayetlerin önemli bir kısmı çok abartılıdır. Ancak önemli miktarda servet sahibi olduğu kaynaklar ve çağdaşlarının da onaylamalarıyla gerçektir.[77]

Tahirîler ve saffarîler dönemlerinde Hanzala-yi Badğisî, Firûz-i Meşrıkî ve Ebû Suleyk-i Gurganî gibi şairler Fars şiirinin ilk dönemlerinin önemli şairleri olarak bilinirlerken, Samanoğulları döneminde söz sancağı daha yücelere erişti. Bu dönemin en büyük öncü şairi Rudekî'ydi. Rudekî, Fars şairlerinden divanı olan ilk kişidir.[78]

Rudekî'nin ölüm tarihi olarak Hidâyet'in 304/917[79] yılını vermesi yanlış olmalıdır. Çünkü şair 325/937 yılında ölen Şehîd-i Belhî'nin ardından mersiye yazmıştır. Semanî, Rudekî'nin dünyaya gelmiş olduğu Benuc'ta 329/941 yılında öldüğünü aktarır.[80]

2. Edebi Kişiliği

Rudekî, İslam sonrası yeni Fars edebiyatının gerçekte en büyük şairi olarak kabul edilir. Büyük Taberî Tarihi'ni Farsça'ya çeviren ve Fars çevirmenlerin babası olarak bilinen ünlü Samanî veziri Belamî, "Arap ve Acem şairleri içerisinde onun bir benzerinin olmadığını" açık açık söyler.[81] Çağdaşları arasında da kendisine yaraşır ve hak etmiş olduğu bir üne sahip, Kisaî'nin kendisini "şairlerin hocası" olarak tanıttığı Rudekî, yine bir ünlü şair Marufî-yi Belhî tarafından "sultân-i şairân: şairlerin sultanı" nitelemesiyle anılır.[82] Deri şiirinin gerçekte adıyla başladığı bir şairdir Rudekî. Alabildiğine büyük, sözün bütün alanlarına egemen, söz ustası, yeni yeni kavram ve mazmun yaratan, adı Fars şiiri defterinin en başında yer alan hem Doğuda ve hem de Batıda ün kazanmış bir şairdir.

Samanî dönemi Fars edebiyatının, özellikle de övgü şiirinde tartışmasız önderi Rudekî'dir. Eserlerinin çoğu, zamanın acımasızlığına uğramış, günümüze kadar erişememiş olsa da İran halkının zihninde varlığı ve etkisi her zaman derinden hissedilip, bu etki günümüzde de devam etmektedir. Rudekî konusunda en kapsamlı ve en derin araştırmayı yapan, aynı zamanda şairin divanını da yayınlayan Said Nefisî'nin hazırladığı, Rudekî'nin şiir harmanından nasibini almış şair ve sözlük yazarlarına yer veren bir listede çok çeşitli şiir türleri ve konularında eser vermiş şairler yer almaktadır: Fars şiir tarihinde en büyük övgü şairleri *Ferruhî* ve *Unsurî*, kahramanlık anlatılarının öncüsü Firdevsî, zühd şiirlerinin ustası Kisaî, daha çok kültürel içerikli şiirler yazan Mesud-i Sad-i Selmân, bilgi ve aklı öne çıkaran şair Şehîd-i Belhî, sufî şairlerin öncüleri olarak kabul edilen Ebû Saîd Ebu'l-hayr, Mev-

---

[76] Browne, *A literary History of Persia*, I, 456; Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, I, 374.
[77] Zerrînkûb, *Bâ Kârvân-i Hulle*, s. 17.
[78] Razî, *Heft Iklîm*, III, 1512.
[79] Hidâyet, *Mecmau'l-fusahâ*, I, 237.
[80] Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, I, 374.
[81] Browne, *A literary History of Persia*, I, 456-457; Browne, *Târîh-i Edebi-yi Îrân*, I, 664-665.
[82] Browne, *A literary History of Persia*, I, 456-457; Browne, *Târîh-i Edebi-yi Îrân*, I, 664-665.

lana Celaluddîn, Aynu'l-kuzât-i Hemedanî ve Hafız, Selçuklu meliküşşuarası Emîr Muizzî, tefahür ve tekebbür şairi Hakanî gibi ünlüler Rudekî'nin öğrencisi olduklarını söylemişler, öte yandan Nâsır-i Hüsrev de onun değerinin çok yüksek olduğunu belirtmiştir. Özetle IV./X. ve V./XI. yüzyıl şairleri arasında çevrelerinde böylesine çok sayıda ünlünün kümelendiği ve kendilerinden önemli ölçüde etkilendiği iki isimden söz edilebilir. Bunlar da tartışmasız Rudekî ve Firdevsî'dir.[83]

Farsça şiir söyleyen şairlerin şiirlerine yer veren en eski tezkire Lubâbu'l-elbâb'ın yazarı Muhammed-i Avfî şunları söyler: "Rudekî, göklerin gönderdiği ender karakterlerden, evrenin en ilginç kişiliklerinden biri; gözleri anadan doğma görmeyen ancak gönlü gün gibi aydınlık, gözsüz ancak basiretli..."[84]

Rudekî, bütün araştırmacıların ortak değerlendirmesiyle Buhara sarayının en büyük şairiydi. Hem o çağlarda ve hem de izleyen dönemlerde, hükümdar saraylarının bilim, edebiyat ve sanatın desteklendiği ve geliştirildiği merkezler olduğu bilinmektedir. Yine o dönemler şairler, yazarlar, kâtipler, musikişinaslar, sanat ve kültür erbabı, zevk ve yetenek sahibi kişilikleri himaye edenler; hükümdarlar ve hükümdar saraylarına bağlı bulunan bürokratlardı. Nerede bir edebiyatçı, bir filozof ya da bilim adamı, sanatını, yeteneklerini, bilgi ve birikimini sergilemek isteyen, bilim ve sanat dostu kitlelere erişmeyi düşünen biri varsa, Buhara sarayının yolunu tutuyordu. O günlerde Nasr b. Ahmed'in sarayı, şiir ve edebiyatın gerçek bir pazarıydı. Genç hükümdar şiire, edebiyata ve musikiye, savaşmaya ve hükümdarlığa olan sevdası kadar ilgi duymaktaydı. Hükümdarın otuz yıllık saltanat devresi, Samanîlerin en parlak dönemi olarak kabul edilir. Özellikle tarih kitaplarında onun adaleti, bilim ve edebiyat dostluğu konusunda aktarılanlar da bütün bunları onaylamaktadır. İşte bu emire bağlı olmasıyla onun sarayında son derece nüfuzlu bir şair olan Rudekî, öte yandan böylesine etkisi, sultana ve bürokratlarına yakınlığı, onun efsanelere konu olacak düzeyde servet biriktirmesine de neden olmuş,[85] daha bir şair olarak ortaya çıktığı ilk günlerden itibaren kendisine yaraşır bir şöhret elde etmete başlamış, bu şöhretinin ilk dönemlerinden itibaren de akıllılığı ve yeteneklerini de kullanarak Nasr b. Ahmed (301-331/914-943) sarayının gözde şairi olmayı başarmıştı.[86]

Aynı çağın bir diğer bilge şairi Şehîd-i Belhî Rudekî'nin şiirinin, önem ve değer açısından Kur'ân'dan sonra ikinci sırada yer aldığını söyleyerek[87] onu överken şöyle der:

---

[83] Zerkanî, *Târîh-i Edebi-yi Îrân*, s. 359.
[84] Avfî, *Lubâbu'l-elbâb*, II, 6.
[85] Ethé, *Târîh-i Edebiyyât-i Fârsî*, s. 25; Zerrinkûb, *Bâ Kârvân-i Hulle*, s. 12-13.
[86] Ethé, *Târîh-i Edebiyyât-i Fârsî*, s. 25.
[87] Furuzânfer, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, s. 99.

بـه سخن مـاند شعر شعرا
رودکی را سخن تلو نبی ست

Şairlerin şiirleri sadece bir söz;
Rudekî'nin sözü peygamber sözü gibi. [88]

Dakikî onun övgüsünde:

کرا رودکی گفته باشد مدیح
امام فنون و سخنور بود

Rudekî kimi övmüş olursa,
O bilginin ve şairliğin öncüsü olur.[89]

Unsurî gazel türünde makamına erişme imkânının olmadığını belirterek onu şu dizeleriyle över[90]:

غزل رودکی وار نیکو بود
غزل های من رودکی وار نیست

Gazel Rudekî gibi söylenince güzel olur;
Benim gazellerim Rudekî'ninki gibi değil ki?! [91]

Kaynaklardaki kayıtlar ışığında birtakım değerlendirmelerde bulunan tezkire yazarları ve edebiyat tarihçileri, Behrâm Gur'dan sonra Farsça şiir söylenmediğini, söylenmiş ise de Arap yönetimler ve Arap dilinin egemenliği yüzünden kayda geçirilememiş olduğunu belirtirler. Her halükarda Fars şiir hazinesini, üstün yeteneklerinin dil anahtarıyla açan Rudekî zamanına kadar ergin, olgun söz söyleyen, yetişmiş divan sahibi bir şair yoktu denilebilir.[92] Rudekî'den önce de III/IX. yüzyılın ilk dönemlerinden itibaren Farsça söyleyen şairler var olagelmiştir. Rudekî'nin şairliğinin parladığı dönemleri de III./IX. yüzyılın ortaları olarak kabul edersek, ondan elli yıl öncelerde de Farsça şiir söylenmekteydi. Ondan önceki bazı şairlerin Farsça şiirleri de günümüze kadar gelmiştir. Bu konuda en doğru söz Rudekî'nin İslam sonrası Yeni Farsça ile en güzel ve en üst düzeyde şiir söyleyen ilk şair olduğudur.

---

[88] Avfî, *Lubâbu'l-elbâb*, II, 6.
[89] Avfî, *Lubâbu'l-elbâb*, II, 6.
[90] Avfî, *Lubâbu'l-elbâb*, II, 6; Browne, *Târîh-i Edebi-yi Îrân*, I, 665.
[91] Avfî, *Lubâbu'l-elbâb*, II, 6.
[92] Âzer, *Âteşkede*, s. 310; Rudekî, *Dîvân-i Rûdekî-yi Semerkandî*, s. 21-22.

Rudekî öylesine içli ve derin anlamlı dizeler söylüyordu ki her geçen gün kendisine ilgi duyanların sayısı artıyordu. Sadece ünlü bir şair değildi, aynı zamanda Rudekî'nin çok güzel de bir sesi vardı. Çeng ve rud gibi enstrümanları en iyi çalan oydu. Ünlü bir sanatkâr olan Bahtiyar Ebu'l-Abek'ten berbat dersleri aldı. Çok güzel berbat çalışıyla bir musikişinas olarak da ünü çevreye yayıldı. Sanatı, şiiri ve kişiliğine vurulan Horasan emiri Nasr b. Ahmed onu yanına aldı, verdiği hediyelerle zenginleştirdi ve Rudekî onun sarayında her geçen gün yükseldi.[93] O da bütün sanatkârlığı ve yeteneklerini bu emirin hizmetine sundu. Çeng çalıyor, şiir okuyor ve emirin eğlence meclislerini zevke boğuyordu. Maveraünnehr'in en üst düzey devlet adamları, bürokratları, bilim ve edebiyat çevreleriyle sanatkârlarının katıldığı bu toplantılarda onun şiiri de musikisi de eşsiz kabul görüyor ve son derece beğeniliyordu. Bu yüzden olsa gerek vezir Belamî, onu Arap ve Acem şairleri içinde benzersiz olarak niteliyordu.[94]

Onun böylesine kabul görmesi elbette boşuna değildi. Gerçekten Rudekî şairlikte benzersiz bir güç ve yetenekle donanmıştı, özellikle tasvirleri en yüksek perdelerdendi. Teşbihleri ve tasvirleri son derece ince ve özenle seçilmiş, dikkatle örülmüştü; hiçbir şair onun gibi olağanüstü bir şekilde "şarab"ı, "erimiş akik'e, "dişleri", "sabahyıldızı"na ve "billur yağmur tanelerine" benzetmemişti.[95]

Adı İranlı şairler arasında ilk sırada yer alan Rudekî, Tezkire-yi Devletşâh'ta ilk şairler tabakasında yer alırken, Târîh-i Güzîde'de Mustavfî onunla ilgili şu ifadelere yer verir: "Rudekî, Fars şairlerinin ilkidir. Ondan önce Acemler, Arapça şiir söylerlerdi."

Rudekî'nin edebi kişiliği her tarafa ışık saçan bir prizma aydınlık kaynağı gibi çok parlaktır. Destansı şiir türünün aydınlık saçan en büyük ışık dalgası odur. Kelîle ve Dimne'sinden günümüze sadece 115 dizesi gelebilmiştir. Sindbâdnâme ve diğer altı mesnevisinden elimizde sadece bazı dağınık dizeler bulunmaktadır. Ancak bütün bunlara rağmen hem tarihsel gelişmeler ve kayıtlar hem de günümüze kadar gelmeyi başarmış şiirleri onun şairlik sanatında ve özellikle de destan türünde en büyük olduğunu, bu dalda önemli eserler vermiş Fahruddîn Esad-i Gurganî ve Nizamî-yi Gencevî gibi söz ustalarının önderi olduğunu göstermektedir. Bilgiyi yücelten şu dizeleri:

تا جهان بود از سر آدم فراز
کس نبود از راز دانش بی نیاز
مردمان بخرد اندر هرزمان

---

[93] Avfî, *Lubâbu'l-elbâb*, II, 6; Devletşâh, *Tezkire*, s. ; Muderris, *Reyhânetu'l-edeb*, II, 338; Browne, *A literary History of Persia*, I, 456; Browne, *Târîh-i Edebi-yi İrân*, I, 665-666; Numanî, Şibli, *Şi'ru'l-Acem/Târîh-i Şi'r ve Edebiyyât-i İrân*, Tahran 1335 hş., I, 26; Furuzânfer, *Sohen u Sohenverân*, s. 18; Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, I, 372-373; Mutemen, Zeynulâbidîn, *Tahavvul-i Şi'r-i Fârsî*, Tahran 1371 hş., s. 203; Zerrînkûb, *Bâ Kârvân-i Hulle*, s. 13; Sabûr, Daryûş, *Âşâle-i Ğazel-i Fârsî*, s. 111.

[94] Zerrînkûb, *Bâ Kârvân-i Hulle*, s. 13.

[95] Rûdekî, *Dîvân-i Rûdekî-yi Semerkandî*, s. 15; Zerrînkûb, *Bâ Kârvân-i Hulle*, s. 14.

راز دانش را به هر گونه زبان
گرد کردند و گرامی داشتند
تا به سنگ اندر همی بنگاشتند
دانش اندر دل چراغ روشن است
وز همه بد بر تن تو جوشن است

Gökler insanoğlunun başı üzerinde yükseleliden beri,
Hiç kimse bilginin gizemine kayıtsız değildi.
Akıllı kişiler her zaman
Bilginin gizemini her dilde,
Derlediler ve bilgiye değer verdiler.
Bilgiyi taşlara bile işlediler.
Bilgi yürekte aydınlık saçan bir kandil,
Her şeyden öte teninde bir kalkan senin.[96]

Emir Nasr'ın buyruğu ve Belamî'nin de destekleriyle Rudekî her geçen gün yeteneklerini geliştirdi ve şiirde ustalaştı. Bu şiirsel deneyimleriyle antik İran kültürel değerlerini kendi çağına ve daha sonraki kuşaklara aktarmada en önde yer aldı. Övgü şiirleri söylemesi, aşk şiirlerini çok önemsemesi, hikmet dolu dizeler kaleme alması, mersiye ve hiciv konularında da üstün yeteneklerini sergilemesi onun şiirde ne denli derin bir birikim ve bilgi sahibi olduğunu göstermektedir.

Rudekî'nin mersiye şiirlerinden günümüze gelenler çok azdır. Ancak eldeki veriler onun IV./X. ve V./XI. yüzyıllarda mersiye dalında örnek olabilecek şiirler yazdığını göstermektedir. Söz konusu mersiyelerinin özellikleri arasında en önemlisi, bu tür şiirlerinde şairin muhatabıyla ilgisinin "meddah-memduh", "âşık-maşuk" düzeyinden ötelere geçmiş olmasıdır. Bir diğer önemli özelliği de sade lirik tarzda hem gazelde ve hem de övgü içerikli kasidelerinde kullandığı dilin çok akıcı ve etkileyici oluşudur. Bu inceliği kendisinden sonra onu örnek alan büyük şairler tarafından da izlenmiş, onların da başarılı olmalarını sağlamıştır. Rudekî'nin bir diğer önemli özelliği de övgü şiirlerindeki iğrakları inandırıcı bir şekilde işlemesidir:

ورش بدیدی سفندیار گه رزم
پیش سنانش جهان دویدی و لرزان
باز بدان گه که می به دست بگیرد
ابر بهاری چنو نبارد باران
با دو کف او ز بس عطا که ببخشد
خوار نماید حدیث و قصهٔ توفان

[96] Rudekî, *Dîvân-i Rûdekî-yi Semerkandî*, s. 156; Nefisî, *Ahvâl ve Eş'âr-i Rûdekî*, s. 567.

İsfendiyar görseydi onu savaş günü:
Okunun önünden kaçardı sıçrayarak titreyerek
Yine öyle de eline şarabı aldığında;
Bahar bulutu bile öylesine yağmur yağdıramaz
İki elini açarak öylesine bol bol dağıtır ki:
Tufan sözü ve hikâyesinin sözü bile edilemezdi.[97]

Bu büyük söz ustasının en önemli özelliklerinden biri de lafzi sanatları kullanmadaki duyarlılığıdır. Bu konuda da sanatı öncelemiş, ağır tumturaklı sanatların duyguları ve düşüncelerini doğrudan yansıtmada, anlamı ve mesajı tam açık olarak muhataba iletmede engel çıkaracak bir şekilde şiirine egemen olmasına asla izin vermemiştir:

حجت یکتا خدای و سایه اوی است
طاعت او کرده واجب آیت فرقان
خلق ز خا ک و ز آب و آتش و بادند
وین ملک از آفتاب گوهر ساسان
گر تو فصیحی همه مناقب او گوی
ور تو دبیری همه مدایح او خوان
ور تو حکیمی و راه حکمت جویی
سیرت او گیر و خوب مذهب او دان

Tek Tanrı'nın kanıtı onun gölgesi;
Ona boyun eğmeyi buyuran Kur'ân ayeti.
Yaratıklar; topraktan, sudan, ateşten ve yelden,
Bu hükümdar, Sasân mücevheri/soyu güneşinden.
Sen bir fasih şair isen, onun menkıbelerini söyle,
Sen bir yazar isen, onun övgülerini söyle.
Sen bir bilge isen, hikmet yolunu arıyorsan,
Onun huyunu edin ve onun dinini iyi öğren.[98]

Bazı edebiyat araştırmacıları Rudekî'nin övgü içerikli şiirlerinde kendisini açıkça gösteren kültürel arka planı ve birikiminin birincisi ağırlıklı olmak üzere İranlılık ve İslami renkler taşıdığı,[99] tasvirlerinde Zerdüştilik inancı renklerinin çok belirgin olarak gözlendiği, daha açık bir ifadeyle Rudekî'nin

[97] Rudeki, *Dîvân-i Rûdekî-yi Semerkandî*, s. 102.
[98] Rudeki, *Dîvân-i Rûdekî-yi Semerkandî*, s. 101. Rudekî'nin günümüze kadar gelmiş en uzun kasidesi ve en ünlü şiiri 311/923 yılında tahta çıkan yerel kumandan Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Halef'in övgüsünü konu almaktadır. Ebû Cafer Ahmed tarafından Sistan'da Saffariler'in Halefiler olarak adlandırılan ikinci kolu kurulmuştur. 352/963 yılında öldürülmüştür.
[99] Zerkanî, *Târîh-i Edebi-yi Îrân*, s. 363.

şiirlerindeki Zerdüştî renklerin, İranlılık görünümlerinin İslam ve Araplara ait ögelerden çok çok fazla oldağu kanısındadırlar. [100]

ورش به صد اندرون نشسته ببینی
جزم بگویی که: زنده گشت سلیمان
سام سواری که تا ستاره بتابد
اسب نبیند چنو سوار به میدان
ور به نبرد آیدش ستاره‌ی بهرام
توشه‌ی شمشیر او شود به گروگان

Onu yüz sarayda oturmuş görsen
Kesinlikle "Süleyman dirilmiş" dersin.
Yıldız doğuncaya dek atın kendisi gibi
bir süvari göremeyeceği Sam-i Sevar görürsün.
Merih yıldızı savaş meydanına gelse,
Onun kılıcına azık, ona rehin olur.[101]

Rudekî'nin şarap konulu şiirlerinin estetik boyutlarının yanı sıra İranlılık-Arya belirgin renkleri de açıkça görülür. Bu şiirlerinde düzenli ve sık sık İran ulusal kahramanlarından ve ünlü kişiliklerinden örneğin, Rüstem, Zal, İsfendiyar, Sam, Cem, Keykavus ve Kisra gibi isimler, unvanlar yer alır. Pehlevî Dili'ni ileri düzeyde bilmesi, eski İran'a ait Pehlevice metinleri ve özellikle "enderznâme" adıyla bilinen öğüt içerikli metinleri okuması, şiirlerinde bu değerlere yoğun olarak yer vermesi, İslam öncesi dönemler İran'ına ait ögeleri "Deri Şiiri"ne sokması da onun eski İran'a ne denli özlem duyduğunu göstermektedir.[102]

Bu aşırı İranlılık eğiliminin yanı sıra, onun Arap edebiyatı ve İslam kültürüne ilgisi de şiirine apayrı bir renk vermiştir. Arap şairlerini ve şiirlerini de iyi bilen Rudekî, kendisinin Derî Şiiri'ndeki makamıyla Hassan, Cerîr ve Ebu Temmam'ın Arap şiirindeki yerinin aynı olduğunu ifade eder.[103] Rudekî ile o çağlardaki diğer İranlı şairlerin Arapçaya yoğun ilgi duymalarının temel gerekçesi İslam sonrası ilk üç yüzyılda İranlıların samimiyetle İran ile İslam kültürlerini yaklaştırma ve belli düzeylerde örtüştürme çabalarıdır. Bu önemli faaliyetlerin yaygınlık ve etkinlik düzeyi ise Samanî dönemi edebi akımları içerisinde gelenekselleşecek kadar ileri boyutlardadır. Cemil ve Buseyna gibi Arap aşk hikâyeleri tiplemelerinin Derî Şiiri'ne sokulmasından tutun "İmran oğlu Musa", "Yusuf'un gömleği", "Süleyman mülkü", "İsa Mesîh", "Tufan kıssası", "kadir gecesi" gibi Kur'ân kıssalarından şiir ve diğer edebi ürünlerde yararlanma ve yoğun alıntılar yapma; öte yandan Ebû

[100] Kedkenî, Muhammed Rızâ Şefiî, *Suver-i Hıyâl Der Şi'r-i Fârsî*, s. 415.
[101] Rudeki, *Dîvân-i Rûdekî-yi Semerkandî*, s. 100-102.
[102] Zerkanî, *Târîh-i Edebi-yi Îrân*, s. 363.
[103] Zerrînkûb, *Târîh-i Îrân Ba'd ez İslam*, s. 6.

Hanife, Cerîr b. Atiyye, Hassan b. Sabit, Sahbân ve Sülmâ gibi Arap şair, yazar, bilgin kişiliklerinin adlarının Derî Farsçasıyla kaleme alınan metinlerde yer alması, bütün bunlar Rudekî'nin işte bu kültürel-edebi yaklaştırma ve örtüştürmeyi sağlamak için ne denli çabaladığını göstermektedir.[104]

Rudekî'nin şiirlerinde betimleme sistemi birkaç temel üzerine yükselir. Betimlemeler genellikle teşbih temeline dayanır. İmaj türleri sade, doğrudan doğadan aktarılır. Bir yandan göz ucuyla Arap şairlerini de izlemektedir. Betimlemelerde duygusallık da etkin ve önemlidir. Çünkü şairin kullandığı sözcükler daha çok duygusal-betimleme anlam yükleri ağır basan sözcüklerdir. Rudekî olağanüstü yetenekleri ve gücüyle son derece güzel teşbihlerle de şiirlerini süslemiştir.[105]

İran şairlerinin ve özellikle de IV./X.-VI./XI. yüzyıllarda yaşamış, Türkistan ve Horasan şairleri olarak bilinen İranlı şairlerin şiirlerinde öne çıkan güçlü özelliklerinden biri de doğa tasvirleridir. Rudekî'nin haleflerinden Unsurî, Ferruhî, Mesud-i Sad-i Selmân, Menuçehrî, Enverî, Ebu'l-Ferec-i Runî gibi şairlerin "Bahariyye" ve "Hazaniyye" türü şiirleri dünya çapında ünlüdür. Rudekî'nin dizelerindeki betimlemeler de onun bu dalda tartışmasız en büyük usta olduğunu göstermektedir. Onun doğa tasviri temalı dizeleri hüzünlü gönülleri sevince boğan birer nağme, genç yaşlı demeden herkesin gönlünün derinliklerine yerleşen, taht kurup neşe saçan birer şarkı gibidir:

آمد بهار خرم با رنگ و بوی طیب
با صد هزار نزهت و آرایش عجیب
شاید که مرد پیر بدین گه شود جوان
گیتی بدیل یافت شباب از پی مشیب
آن ابر بین که گرید چون مرد سوکوار
و آن رعد بین که نالد چون عاشق کئیب
کنجی که برف پیش همی داشت گل گرفت
هر جو یکی که خشک همی بود شد رطیب
لاله میان کشت بخندد همی ز دور
چون پنجه عروس به حنّا شده خضیب
بلبل همی بخواند در شاخسار بید
سار از درخت سرو مرو را شده مجیب
اکنون خورید باده و اکنون زیید شاد
کاکنون برد نصیب حبیب از بر حبیب

[104] Berthels, E. E., *Târîh-i Edebiyyât-i Fârsî* (çev. Sirûs-i İzedî), Tahran 1373-1374 hş., I, 216; Zerkanî, *Târîh-i Edebi-yi Îrân*, s. 364.
[105] Zerkanî, *Târîh-i Edebi-yi Îrân*, s. 364.

Erişti kutlu bahar güzel renkleriyle, güzel kokularıyla,
Yüz bin neşeyle, yüz bin alımlı bezekle
Ola ki yaşlı adam bu zamanda gençleşsin
Dünya yaşlılık çağından sonra gençliğe dönüversin
Baksana o ağıt yakan adam gibi ağlayan bulıta,
Baksana o üzgün aşık gibi inleyen gök gürültüsüne.
Önceleri kar olan yerde şimdi çiçekler açtı,
Kuru bütün tohumlar yeşerdi.
Gülümser durur lale ekinin ortasında uzaktan,
Gelinin kınalı kıpkızıl parmağı gibi.
Bülbül şakıyıp durur söğüt dalından,
Sığırcık cevap verir ona servi ağacından.
Şimdi için şarabı ve şimdi mutlu yaşayın,
Şimdi sevgili alıyor nasibini sevgilinin kucağından.[106]

Rudekî'nin kaside türünde yarattığı tarz henüz devam etmekte ve özgünlüğünü korumaktadır. Kasideleri "teşbîb", "bahâriyye" gibi bir girişle başlar, daha sonra bir girizgah ile övgüye geçer, son olarak da duaya yer verir.

Rudekî'nin tanrı vergisi özelliklerinden biri de "thought reading: düşünce okuma"dir. Bazılarının kabul ettiği gibi gözleri görmemesine rağmen çevresindeki gönüllerin çırpıntılarını, nağmelerini, dertlerini ve şikâyetlerini derinlemesine algılayarak gönüllerin iç dünyalarını nağmelerle özdeşleştirerek dizelerine aktarmaktadır. İnancı kıt biri gerçek aşk konusunda Rudekî'den bir kanıt istediğinde o kendisine şöyle bir cevap vermiştir:

گر بر سر نفس خود امیری، مردی
بر کور و کر ار نکته نگیری، مردی
مردی نبود فتاده را پای زدن
گر دست فتاده‌ای بگیری، مردی

Öz nefsine geçiriyorsan sözünü adamsın,
Körü sağırı aşağılamıyorsan adamsın
Düşmüşü tekmelemek değil adamlık,
Tutup kaldırırsan bir düşmüşü adamsın![107]

3. İnançları ve Düşünceleri

Rudekî şiirlerinde, bilgece düşüncelerini ve öğütleri de yoğun olarak işlemiştir. Günümüze kadar gelmiş şiirlerinden onun bu konuda ne denli yetenekli olduğu anlaşılmaktadır. Fars şairleri arasında öne çıktığı önemli konulardan biri de budur. V./XI. yüzyılın bilge şairi Nasır-i Hüsrev bir

[106] Rudeki, *Dîvân-i Rûdeki-yi Semerkandî*, s. 68, 69.
[107] Rudeki, *Dîvân-i Rûdeki-yi Semerkandî*, s. 124.

kasidesinde onunla ilgili kaleme aldığı dizelerinde onun bir "hüccet" olduğunu ve sözlerinin öğütlerle dolu olduğunu belirtir.[108]

Rudekî'nin, İsmailî akımına eğilimli olduğu da bazı kaynaklarda aktarılır. Bu konu Nizamülmülk'ün Siyasetname'deki kayıtları ile de örtüşmektedir. Ona göre Rudekî'nin velinimeti Nasr b. Ahmed de İsmailîlere yakın ilgi duymaktadır.[109]

4. Şiiri

Rudekî, Fars şiirinin en büyük söz ustaları arasında yer alan Şehîd-i Belhî, Kisaî, Dakikî, Nizamî, Unsurî, Ferruhî, Muizzî, Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân, Suzenî... gibi, bizzat İranlı büyük şairlerin ifadeleriyle İran'ın en büyük şairlerinden biridir. Rudekî, Farsça ilk şiir söyleyen şair değildir. Ancak o Farsça'da olgun şiirler söyleyen ilk şair, Fars şiirini olgunluğa eriştiren ilk yetenektir. Kendisinden sonra gelen büyük şairler, onun Fars şiirini olgunlaştırdığı ve pişkinliğe eriştirdiğini söylerler. Rudekî'nin şiirlerinin çok olduğu bilinmektedir. Bazı kaynaklarda son derece yüksek rakamlar verilse de şiirlerinin en az 130.000 beyit olduğu kabul edilir. Bazı kaynaklarda 1.300.000 beyit şiiri olduğu da aktarılır.[110] Avfî, Rudekî'nin şiirinin yüz defter olduğunu söyler.[111]

Ancak bu büyük şairin on binlerce dize şiirinden günümüze gelebilenşer, birtakım kitaplarda aktarılan sadece birkaç kıtası ve birkaç kasidesidir. Bazı dizeleri de birtakım şiir derlemeleri ve sözlüklerde örnek olarak aktarılmaktadır. Rudekî'nin bazı şiirleri bir diğer ünlü şair Katrân-i Tebrizî'nin divanında yer almaktadır. Zebîhullâh-i Safâ'nin tespitiyle bu karışıklık, büyük bir ihtimalle ikisinin de Memduhlarından birinin adının "Nasr" olmasından kaynaklanmaktadır.[112]

Günümüze kadar gelmiş olan beyitleri, kıtaları, kasideleri ve sayılı gazellerinden anlaşıldığı kadarıyla Rudekî, bütün şiir teknikleri ve edebi sanatları konusunda yetenekli, derin bilgili olduğu, teşbihleri, tasvirleri ve anlamsal derinliği açısından eşsiz bir şairdir. Dizelerinde özgün bir güçlülük, anlamsal ve şekilsel uyum kendisini açıkça gösterir. Sözlerinin etkisi de önemli ölçüde bu özgünlüklerinden kaynaklanır. Şiirlerinin çoğunda neşe, sevinç, mutluluk ve üzüntülere sebep olabilecek hiçbir şeyi önemsememesi dikkat çeker.[113]

Rudekî'den kalan şiirler üç farklı kategoride değerlendirilebilir: "Saray şiirleri", "aşk şiirleri" ve "özlem şiirleri". Saray şairi yazdığı için bir hayli yük-

---

[108] Nefisî, *Ahvâl ve Eş'âr-i Rûdekî*, s. 410; Browne, *A literary History of Persia*, I, 456-457; Browne, *Târîh-i Edebi-yi Irân*, I, 664-665.

[109] Browne, *A literary History of Persia*, I, 456-457; Browne, *Târîh-i Edebi-yi Irân*, I, 664-665.

[110] Razî, *Heft İklîm*, III, 1515; Browne, *A literary History of Persia*, I, 457; Nefisî, *Nazm u Nesr Der Irân ve Der Zebân-i Fârsî*, I, 21; Ayrıntılı bilgi için bkz. Nefisî, *Ahvâl ve Eş'âr-i Rûdekî*, s. 438-442; Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, I, 376-379; Furuzânfer, *Sohen u Sohenverân*, s. 18-19; Furuzânfer, *Târîh-i Edebiyyât-i Irân*, s. 99; Zerrinkûb, "Mebânî-yi Şi'r-i Fârsî", s. 98.

[111] Avfî, *Lubâbu'l-elbâb*, II, 7.

[112] Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, I, 378.

[113] Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, I, 378.

lü servet biriktiren Rudekî, asıl ününü elbette övgü şiirleri methiyelerinden kazanmamıştı. Rudeki'nin şiirlerinde tasvirleri son derece alımlı, görkemli ve anlamlıdır. Baharı betimlediğinde doğa herkese gülümsemekte, lale parıldayıp etrafa ışıklar saçmakta, misk gibi koku saçmakta, ağaçların dalları meltem esintisiyle sallanmaktadır. Hazanı betimlerken, hazan rüzgarı bir kimyager olmasaydı nasıl bir bahçeyi altın sarısı renge dönüştürürdü? Harezm rüzgarı altın sarısı yaprakları etrafa dağıtırken emirin kendisini ziyaret edenlerin eteklerine sarı sarı altınlar dökmesini andırır.[114]

Rudekî, bir saray şairi olmasının ötesinde, alabildiğine güçlü ve etkili bir şairdi. Rudekî'nin şiirlerini kendisinden sonra tazmin eden şairler dışında aktaran en eski kaynaklar arasında *Lubâbu'l-elbâb*, *Luğat-i Furs*; *Târîh-i* Beyhakî, Çahâr Makâle, el-Mucem, Târîh-i Sistân, Heft İklîm, Baharistân gibi tarih, tezkire ve edebiyat kitapları yer alır.

Samanî döneminin en büyük şairi Rudekî'nin şiir tarzı sadelik ve akıcılığının yanı sıra özenle seçilmiş, eşsiz anlam yüklü sözcüklerin ustaca dizilişi sonucu oluşturduğu dizeleriyle güçlü temeller üzerine yükselmekteydi. Rudekî'nin günümüze kadar gelen şiirlerinde öne çıkan en önemli ve en yoğun tema övgüdür. Örneğin, ünlü "mâder-i mey râ bâyed bekerd kurbân" matlalı kasidesinde övgü, öven şair, övülen kişi ve övgü şiirinin özellikleriyle ilgili birkaç önemli nokta öne çıkar. Bunlar arasında şairin ruhsal sadakati ve kullandığı dil ile gerçekçi bir övgü dikkat çeker. Ona göre övgünün çıkış ve hareket noktası yalan ve aslı esası olmayan özellikler ise, o övgü hiçbir işe yaramaz ve etkisi de olamaz. Buna karşın şairin gerçeklerden hareketle inanarak yaptığı övgü ve beğeniler, bütün içtenliği, sanatsal ve edebi yetenekleri ve samimiyetiyle de desteklendiğinde hem şairliğini ortaya koyar ve hem de övülen kişi en üst düzeyden karşılığını verir. Böylesine bir memduh, Rudekî'nin bakış açısıyla bizzat kendisi de üst düzeyde anlayış ve kavrayış sahibi, sözden sohbetten anlayan biri olmalı. Gerçekte doğrulardan hareketle sanatkârlık ilkeleriyle ve içtenlikle inanılarak yapılan övgüler bu övgülere liyakatli biri için yapıldığında hem şairin sanatkârlığını daha da yücelere eriştirir, kanatlandırır hem de memduhun zihninde ve gönlünde daha fazla ödül verme ve adını kalıcı olarak yaşatma arzusunu artırır.[115] Rudekî, Emir Nasr'a övgü şiirlerinde genelde derin ve akıldışı ifadelere asla yer vermeyen tasvir ve teşbihleriyle, sanat ve tekellüfü öne çıkarma amacıyla şiir yazmamıştır. Ancak bütün bunlarla birlikte şiiri derin anlamlar ve ilk defa kendisinin kullandığı mazmunlar ile kavramlarla doludur.[116]

Şu dizelerde bu özellikler açıkça görülür:

رودکیا، برنورد مدح همه خلق
مدحت او گوی و مهر دولت بستان
جز به سزاوار میر گفت ندانم

---

[114] Zerrînkûb, "Bunyâd-i Şi'r-i Fârsî", *Defter-i Eşyâni*, s. 234.
[115] Mohabbeti, Mehdi, *Eş Mamâ Tâ Sûret*, Tahran 1388, I, 476-477.
[116] Zerrînkûb, Abdulhuseyn, *Eş Guzeşte-yi Edebi-yi Îrân*, Tahran 1375 hş., s. 223.

ور چه جریرم به شعر و طایی و حسان
مدح امیری که مدح زوست جهان را
زینت هم زوی و فر و نزهت و سامان
مدح همه خلق را کرانه پدید است
مدحت او را کرانه نی و نه پایان
نیست شگفتی که رودکی به چنین جای
خیره شود بیروان و ماند حیران

Terk et bütün halkın övgüsünü Rudekî
Öv onu ve al devlet mührünü.
Emir'e yaraşanlar dışında söz bilmem,
Şiir söylemede Cerîr de, Taî de Hassan da olsam.
Dünyada bütün övgülerin kaynağı emir,
Süsün, gücün, arılığın ve esenliğin kaynağı emir.
Başkalarını övmenin bir sonu bir kıyısı var, bir sonu var
Onun övgüsünün ne kıyısı ve ne sonu var!
Rudekî'nin böyle bir yerde şaşkın, hayran,
kendinden geçip kalması şaşırtıcı değil ki.[117]

Yine şiirlerinde memduhta cömertlik ve aslan yüreklilikle birlikte bulunması gereken "söz ustalığı" ve "akıllılık" ile "özgürlükte eşi benzeri olmama" gibi üç önemli özelliği dile getirir. Memduha gönlünü yönelten en önemli etkenin de bu özgürlükte eşsiz oluşu olduğunu söyler. Çünkü özgür kişilerin anaları onun memduhları gibileri az Doğurmuşlardır. "Mâder-i mey" kasidesinde de birkaç kez bu belirttiğimiz özelliklere değinir.

Rudekî'nin bahtiyarlıklarından biri de cehalet ve bilgisizlikten başka sermayeleri olmayan kişileri asla övmemiş olmasıdır. Rudekî ve şiiri hakkında değerlendirmelerde bulunan şairlerin ortak noktalarından biri de onun övgü şiirlerindeki üstün başarısı, öven ile övülen arasındaki samimi ve sadıkane ilgi, bir diğeri özelliği de sözünün etkisidir.[118]

Rudekî'ye göre şiirin iyi oluşu ve güçlülüğü muhatapları üzerinde etkisiyle ölçülür. Günümüze erişen az sayıdaki şiirlerinde yer yer bu konuya değinen şair, hem açıktan ve hem de telmihlerle şiirin söz konusu etkisini ortaya koyarak, kendi şiirinin güzelliğinin en önemli ölçütünün de onun etkisi olduğunu belirtir. Yine ona göre çok etkili şiir, kendiliğinden bütün zamanları ve bütün mekânları aşarak kalıcı ve sonsuz bir varlık kazanır:

همیشه شعر ورا زی ملوک دیوان است
همیشه شعر ورا زی ملوک دیوان بود

[117] Rudekî, *Dîvân-i Rûdekî-yi Semerkandî*, s. 103-104.
[118] Mohebbetî, *Ez Mavâ Tâ Sûret*, I, 478.

شد آن زمانه که شعرش همه جهان بنوشت
شد آن زمانه که او شاعر خراسان بود
کجا به گیتی بوده‌ست نامور دهقان
مرا به خانهٔ او سیم بود و حملان بود

Her zaman krallar katında onun şiir divanı var,
Her zaman krallar katında onun şiir divanı vardı.
Bir zamanlar şiirini bütün dünya yazdı,
Bir zamanlar o Horasan şairiydi.
Dünyada nerede bir ünlü dihkan varsa,
Benim onun evinde gümüşüm ve yüklerim vardı.[119]

Öte yandan bu büyük şairin şiirinin etkisi konusunda en önemli kanıtlardan biri de Nizamî-yi Aruzî'nin, Çahar Makâle'de aktarmış olduğu "Bû-yi Cû-yi Mûliyân Ayed hemî" matlalı ünlü kasidesini yazmasına sebep olan olay ve bu şiirin oradaki etkisidir.

Yaşadığı çağın ünlü bilgeleri ve şairlerinden Şehîd-i Belhî'nin ölümü üzerine kaleme aldığı ünlü mersiyesindeki: "Teni bir tek ama aklı ve eserleri binlerce ten" gibi eşsiz ve katıksız tasvirleri, yaşadığı çağın bilgi, felsefe ve edebiyatını ne denli kavramış olduğunu ve engin donanımını olduğunu açıkça göstermektedir. Bu yüzden kendisini en büyük Arap şairleriyle aynı kategoride görmesi boşuna değildir.

Samanî döneminin bu en büyük şairi ve İran edebiyatının ilk büyük şairi Rudekî'nin şiirlerindeki önemli noktalardan biri de sosyal bakış açılarının en güzel şekilde dizelerine yansımış olmasıdır. Bu açıdan da Rudekî, siyasal ve sosyal konuları geniş ve etkileyici bir dilde dizelerine aktaran ve bütün bunları şiir diliyle değerlendiren ilk şair kabul edilebilir. Örneğin, "Merâ besûd ve furû rîht her çi dendân bûd" matlalı şüri bir devlet ve bir toplumun mutluluk ve refah içerisinde yaşarken darboğaza düşmesi ve mutsuz bir hale gelmesini, dönüşümünü açık bir şekilde yansıtan aydınlık bir ayna ve konuşan canlı bir tanıktır. Kendi hayatının aşamalarını anlatırken içinde yaşadığı toplumun da aşama aşama dönüşümünü gözler önüne seren bu kasidesinin son dizeleri de oldukça anlamlıdır:

کنون زمانه دگر گشت و من دگر گشتم
عصا بیار، که وقت عصا و انبان بود

Şimdi zaman değişti, ben de değiştim;
Getir değneğimi, şimdi artık değnek ve torba zamanı.[120]

[119] Rudekî, *Dîvân-i Rûdekî-yi Semerkandî*, s. 84.
[120] Rudekî, *Dîvân-i Rûdekî-yi Semerkandî*, s. 84.

"Mâder-i mey" ve "Dîr ziyad" şiirleri şairin hayatı boyunca yaşadığı mutluluklar ve civanmertliklerin dillendirildiği dizelerle dopdoludur. Sadece hayatının son dönemlerinde kaleme almış olduğu "Dendaniyye" kasidesinde kötü ve üzücü günlerinin tatsız anılarını hatırlayıp gözler önüne getirmekte ve eski mutlu günlerine özlemini anımsatmaktadır. Bir taraftan da Samanîler döneminin üç büyük şairi Şehîd Belhî, Rudekî ve Dakikî'nin şiirlerinden günümüze kadar gelebilenlerinin değerlendirilmesi bile o çağlarda Samanî emirlerinin güç kaybetmeleri ve sonunda da yönetimin çöküşüyle İran halkının ne denli geniş boyutlarda sosyal dönüşümler ve geniş kapsamlı sıkıntılar yaşandığını da ortaya koymaktadır.

Daha sonraki dönemlerde Kisaî, Firdevsî, Ferruhî ve Menûçehrî gibi büyük söz ustalarının dizelerinde açık açık kendini gösteren çoğu olumsuz büyük değişim ve dönüşümler de yaşanmıştır.[121] Bütün bunların bir cümlelik özeti Kisaî'nin şu dizesinde yansımasını bulur:

به وقت دولت سامانیان و بلعمیان
چنین نبود جهان با نهاد و سامان بود

Samanîler ve Belamîler devletleri zamanında,
Böyle değildi dünya, düzenli ve varlıklıydı.

Övgü, şarap ve aşk şiirleri yazmış olan Rudekî'nin bazı şiirlerinde Şehîdi Belhî'nin de dizelerinde olduğu gibi karamsarlık açıkça görülmektedir. Şiirlerinden, onun köktenci bir İslam inanışını felsefi derin birikimi ve bakış açısıyla Arya ırkından getirdiği özellikleriyle birleştirmiş, birbirinden tamamen farklı iki yolu bir tür "vahdet-i vücud" şekliyle birbiriyle sentezlemiş olduğu anlaşılmaktadır.[122]

Şiirlerinde yer yer, daha sonraki çağlarda şairler ve yazarlar tarafından bir gelenek haline getirilen iğrak dolu zor anlaşılır tasvirler ve ifadelere rastlanır. Ancak bütün şiirleri üzerinde yapılacak genel değerlendirmeler, Rudekî'nin, genelde dili sade kullanan, son derece samimi duygularını dizelerine yansıtan, sanattan uzak kalarak sözün anlamına ve görünmeyen boyutlarıyla etkili olmasına önem verdiğini ve bu değerleri ön plana çıkardığını göstermektedir.[123]

Hem kendi çağında ve hem de daha sonraki dönemlerde büyük bir şiir ustası olarak bilinen, edebiyatçılar ve ileri gelen yetenekli çevrelerin de onaylarıyla en büyük şairler arasında yer alan Rudekî'nin ilk gazellerinin ana teması sade ve vefalı aşktır. Şiirlerinde dikkati çeken bu aşk sadece mecazi değil bazen tasavvufun da temelinde yer alan tanrısal aşktır:

---

[121] Mohabbetî, *Ez Mana Tâ Sûret*, I, 482.
[122] Ethé, *Târîh-i Edebiyyât-i Fârsî*, s. 26.
[123] *A.g.e.*, s. 26.

روی به محراب نهادن چه سود؟
دل به بخارا و بتان طراز
ایزد ما وسوسهٔ عاشقی
از تو پذیرد، نپذیرد نماز

Yüzünün mihraba döndürmenin ne yararı var?!
Gönül Buhara'da, Teraz güzellerinde,
Tanrımız senden aşk çabalarını
kabul eder, namazını değil.[124]

Mecazi aşk konusunda da Rudekî son derece saf, samimi ve temiz duygulara sahiptir; sevgilisiz dünyayı bomboş ve hiçbir şeye yaramaz olarak algılamaktadır.

بی روی تو خورشید جهان‌سوز مباد
هم بی‌تو چراغ عالم افروز مباد
با وصل تو کس چو من بد آموز مباد
روزی که ترا نبینم آن روز مباد

Yüzün olmadan evreni kavuran güneş olmasın,
Sensiz evreni aydınlatan lamba da olmasın.
Senin vuslatınla kimse benim gibi kötü huylu olmasın,
Seni görmediğim gün var ya, o gün olmasın.[125]

Bütün bu sadelik ve onun ilk gazelleri olarak kabul edilmesi gereken rubailerindeki ana teması olan sevgili, bütünüyle kendisini ona teslim etme, kendisinden sonraki şairlerin aşk şiirleri ve gazellerinde de görülmektedir.[126]

Şiirlerinin çok fazla oluşu, şiirsel deneyimlerinin çeşitliliği ve derinliği, şiir sanatındaki yetenekleri ve makamının yüceliği, İran ve İslam kültürlerini en üst düzeyde kavrayarak özümseyerek sentezlemesi Rudekî'nin büyüklüğü ve önde oluşunun gerekçelerinden bazılarıdır.[127] E. E. Berthels, şairin sosyolojik benzersiz bakış açısını da bütün bu özelliklerine ekler ve eserlerinin halkın değerlerini ana tema olarak almasını da önemle belirtir. Şairin bu halkçılığı hemen bütün dizelerinde kendini göstermektedir. Kullandığı kelimelerin anlamsal derinliği, zenginliği ve çeşitliliği, Arapça kelimeleri fazla kullanmayışı, oldukça bol örneklere yer vermesi, halk şarkıları ve tür-

[124] Rudekî, *Dîvân-i Rûdekî-yi Semerkandî*, s. 92; Avfî, *Lubâbu'l-elbâb*, II, 9.
[125] Rudekî, *Dîvân-i Rûdekî-yi Semerkandî*, s.
[126] Sabûr, *Âfâk-i Gezel-i Fârsî*, s. 114.
[127] Zerkanî, *Târîh-i Edebi-yi İrân*, s. 361.

küleriyle aynı ya da yaklaşık ritmi kullanması da onun böylesine büyük bir ilgi görmesi ve her yerde beğenilmesinin nedenleri arasındadır.[128]

Geriye bıraktığı şiirlerinden günümüze kadar gelebilmiş yaklaşık 1090 dize ve diğer şairlerin kendisi hakkındaki şiirleri dikkate alındığında, Rudekî'nin edebi eleştiri konusundaki düşüncelerine pencere aralanabilir ve onun bu konudaki bakış açısı birkaç noktada toplanabilir:

1. Şiirlerinde edebi eleştiri eksenli olarak değerlendirilebilecek en önemli konu şairin hem zihninde ve hem de dilinde yer alan "övgü" teması ve bunun şairin şiir dünyasında nasıl yansıdığı konusudur.

Rudekî övgü dolu kasideler ve aşk konulu gazeller yazmış, her iki türde de derinlikli iç dünyasını dizelerine yansıtmıştır. Şiirlerine egemen olan genellikle bedbinliktir. Ancak zorluklar karşısında her zaman direnmeyi ve dayanmayı okuyucuya salık vermektedir. Şiirlerinin bir diğer önemli özelliği de sade oluşları, bu yüzden de daha sonraki dönemlerin formalist düşünceli şairleri tarafından gerçek değerlerinin anlaşılmamış olmasıdır. Ancak kendisinden yüz yıl sonra, Unsurî (ö. 431/1039), Rudekî'nin gazel tarzının bir benzeri olmadığını söylemiştir. Derler ki onun şiirlerinin çekiciliği, sesi, musiki yeteneği yıllarca Herat'ta yaşamasının ardından hükümdar tarafından Buhara'ya yerleştirilmesine neden olmuştur.[129]

2. Rudekî'nin şiiri, anlamsal açıdan sadelik ve akıcılık temelleri üzerine kuruludur. Gazellerindeki önemli özellikler: sadelik, özenle seçerek dizelerinde yer verdiği kelimelerin ve cümlelerin akıcılığı, estetik ve güzellik vurgunu duyguların, sevgilinin üstün özellikleri, parlak teşbihler, bazen de bütün bu aşk içerikli şiirlerin şairin kendi deneyimleri ve öğüt içerikli düşüncelerini, kendi hayat felsefesini de sergilediği dizeleri çok fazladır. Aynı zamanda yapısal sağlamlık da şiirinin benzersiz teşbih ve tasvirlerinde gerçeklerden uzak abartılar, anlamsızlıklardan uzak durma şiirinin özellikleri arasında yer alır. Övgülerinde orta yolu izlemekte, tekellüften uzak durmaktadır. Bütün bunlarla birlikte yeni anlamlar ve mazmunlar oluşturmada son derece güçlü, şiiri de sadeliği ve akıcılığıyla aynı oranda incelikler; onun şiiri yeni mazmunlarla dopdoludur. Belirttiğimiz gibi, Rudekî bir saray şairinin ötesinde bir aşk şairidir. Bütün arzularına erişmiş, birçok sıkıntıya göğüs germiş, aşkın kurallarına uymuştur. Yıllar geçer ama o aşkından ödün vermez. Buhara'nın kara gözlü güzelleri karşısında aldığı zevk ve neşeyle şu duygularını dizelerine aktarır:

شاد زی با سیاه چشمان شاد
که جهان نیست جز فسانه و باد
زآمده شادمان بباید بود
وز گذشته نکرد باید یاد
نیک بخت آن کسی که داد و بخورد

[128] Berthels, *Târîh-i Edebiyyât-i Fârsî*, I, 233.
[129] Rypka, *History of Iranian Literature*, s. 226.

شوربخت آن که او نخورد و نداد
باد و ابر است این جهان، افسوس!
باده پیش آر هر چه بادا باد

Mutlu yaşa, neşeli kara gözlülerle,
Dünya esen bir yel gibi bir efsane.
Yarınlara mutlu olmak gerek,
Geçmişi hatırlamamak gerek:
Bahtlı kişi, malını yer ve başkalarına da verir.
Bahtsız kişi, ise ne kendi yer ne de başkalarına verir.
Bir yel gibi, bir bulut gibi bu dünya,
Getir sun şarabı da, ne olursa olsun. [130]

Buhara'nın ünlü veziri Belamî'nin oğlunun ölümü üzerine söylediği şu dizeleri de son derece teselli edici özellikler taşır:

ای آن که غمگنی و سزاواری
وندر نهان سرشک همی باری
رفت آن که رفت و آمد آنک آمد
بود آن که بود، خیره چه غمداری؟
هموار کرد خواهی گیتی را؟
گیتی‌ست، کی پذیرد همواری
شو، تا قیامت آید، زاری کن
کی رفته را به زاری باز آری؟

Ey üzüntülere boğulan ve haklı da olan,
Gizliden gizliye iki gözü iki çeşme olan,
Giden gitti, gelen geldi,
Olan oldu artık boşuna neden üzülüyorsun?
Dünyayı mı düzelteceksin?!
Dünya bu, kabul eder mi düzelmeyi!
Git de inle istersen kıyamete kadar,
Gideni nasıl geri getirirsin inlemekle ki?![131]

Rudekî'nin, şiirlerinde yer verdiği konular arasında oldukça etkili öğütleri vardır:

[130] Rudeki, *Dîvân-i Rûdekî-yi Semerkandî*, s. 74; Avfî, *Lubâbu'l-elbâb*, II, 9.
[131] Rudeki, *Dîvân-i Rûdekî-yi Semerkandî*, s. 111; Zerrînkûb, *Bâ Kârvân-i Hulle*, s. 15-16.

زمانه ، پندی آزاده وار داد مرا
زمانه، چون نگری، سربه سر همه پندست
به روز نیک کسان، گفت: تا تو غم نخوری
بسا کسا! که به روز تو آرزومندست
زمانه گفت مرا: خشم خویش دار نگاه
کرا زبان نه به بندست پای دربندست

Özgürce bir öğüt verdi bana zaman,
İyi bakarsan zaten hep öğüttür zaman:
Şöyle dedi: "İyilerin günlerine bakarak üzülme sakın!
Senin günlerini arzulayıp duran niceleri var.
Zaman şöyle dedi bana: "Öfkene yenilme sakın;
Ayağına bağ vurulur diline bağ vurmayanın."[132]

Ancak gençlik günleri de bir gün son bulacak ve artık gelecek mutluluk ve huzurun olmadığı sıkıntıların her taraftan kuşattığı günler olacak, artık şairin dizeleri eski görkemli ve mutlu günlere özlemlerini dile getiren dizelerle dolacak, gençliğin sona erişiyle aşk da tükenecektir. Yazgı egemen ya, artık şairin en büyük destekçisi Nasr da ölmüştür[133]:

همی چه دانی؟ ای ماهروی مشکین موی
که حال بنده از این پیش بر چه سامان بود؟!
شد آن زمانه که رویش به سان دیبا بود
شد آن زمانه که مویش به سان قطران بود
شد آن زمانه، که او شاد بود و خرم بود
نشاط او به فزون بود، و غم به نقصان بود
همیشه شاد و ندانستمی که، غم چه بود؟
دلم نشاط وطرب را فراخ میدان بود
تو رودکی را ای ماهرو کنون بینی!
بدان زمانه ندیدی که این چنینان بود
کنون زمانه دگر گشت و من دگر گشتم
عصا بیارکه وقت عصا و انبان بود

Ne bilirsin sen? Ey kapkara ay yüzlü;
Bu kulun hali nasıldı bundan önceleri?!
Yüzünün ipek gibi olduğu günler geçti,
Saçının katran renginde olduğu günler geçti.

---

[132] Rudekî, *Dîvân-i Rûdekî-yi Semerkandî*, s. 71; Avfî, *Lubâbu'l-elbâb*, II, 9.
[133] Zerrinkûb, *Defter-i Eyyâm*, s. 237.

Onun mutlu olduğu günler gelip geçti,
Sevincinden içi içine sığmıyordu, üzüntüsü azdı.
Hep mutluydum, üzüntü nedir bilmezdim.
Gönlüm neşe ve eğlencenin geniş meydanıydı.
Sen Rudekî'yi ey ay yüzlü şimdi görüyorsun!
O zamanlar görmedin ki o zaman böyle değildi.
Şimdi zaman değişti, ben de değiştim;
Getir değneğimi, şimdi artık değnek ve torba zamanı.[134]

Rudekî, övgü şiirleri, mersiyeler, hicviyeler de kaleme almış, kaside, gazel, rubai türlerinde şiirler yazmıştır. İran'da özellikle IV./X. ve V./XI. yüzyıllarda yaygın bir geleneğe göre büyük şairlerin şiirlerini ya kendileri ya da ünlü sanatçılar musiki eşliğinde sevilen musiki makamlarında okurlardı. Eğer şairin kendisinin güzel sesi yoksa o zaman onun şiirlerini güzel sesli musikişinaslar okurdu. Çoğu zaman büyük şairlerin şiirlerini ezberleyen ve yeri geldiğinde, istendiğinde hemen okuyabilen bu kişilere de "ravi" adı verilirdi. O dönemler yazma geleneği de yaygın olmadığı için birtakım şairler hem şiirlerinin unutulmaması ve hem de okumaları amacıyla belli ücret karşılığı beraberlerinde "ravi" bulundururlardı. Rudekî'nin de Mec adında böyle güçlü bir ravisi olduğu kaynaklarda belirtilir.[135]

Şems-i Kays, *El-Mu'cem*'de[136] aktardığı bir hikâyeye dayanarak Rudekî'nin rubai türünün mucidi olduğunu söyler. Aynı yerde rubai vezninin de İranlılar tarafından bulunmuş olduğu belirtilir. Bu görüş tarih boyunca değişik yazarlar tarafından da olduğu gibi aktarılmıştır. Rubai'nin tarihiyle ilgili ilk kayıtlar Baherzî'nin (öld. 467/1075) İranlıların yazmış olduğu en önemli Arap edebiyat tarihi olarak kabul edilen ve bir önceki kuşaktan bir diğer Horasan bilgesi Sealibî (ö. 429/1038) tarafından kaleme alınan *Yetîmetü'd-dehr* adlı önemli eserin devamı niteliğindeki *Dumyetü'l-Kasr* adlı eserinde bulunmaktadır. Baherzî, bu eserinde Puşeng şairlerinden Ahmed b. Hüseyin Hatib'den söz ederken, onun söz konusu beldenin dihkanlarından ve en büyük şairlerinden biri, aynı zamanda iyi bir hattat olduğunu, Arapça ve Farsça'yı ileri düzeyde şiirlerinde kullandığını, edebiyat çevrelerinde sevildiğini belirterek rubai vezninde birkaç şiirini aktarır. Arap şiirini derleyen en güçlü yazarlardan biri olan Baherzî bu konudaki büyük birikimine rağmen eserinde sadece birkaç rubai aktarır. Bu da o dönemlere kadar onun bu örnekler dışında rubai görmediği ya da dikkate değer şiirler olmadığı anlamına gelebilir. Kendisi de büyük rubai yazarlarındandır. O, Feridüddîn Attar ve Evhaduddîn-i Kirmanî'den önce Fars şiirinde ayrı bir divan olarak rubailerini bir araya toplayıp yayınlayan ilk şairdir. Bu rubai divanını görmüş ve birkaç rubaisini de Lubâbu'l-elbâb'ında aktarmış olan Avfî'nin, onun hakkında dillendirdikleri de dikkate değerdir.[137]

---

[134] Rudekî, *Dîvân-i Rûdekî-yi Semerkandî*, s. 84.
[135] Nefisî, *Ahvâl ve Eş'âr-i Rûdekî*, s. 428; Rudekî, *Dîvân-i Rûdekî-yi Semerkandî*, s. 19.
[136] *El-Mucem* (Kazvinî), s. 140-141.
[137] Kedkenî, *Musîkî-yi Şi'r*, s. 467-471.

Bu eser ve diğer bazı kaynaklardaki kayıtlardan IV./X. yüzyıldan önce Horasan bölgesinde Arapça rubai türünün yaygın olduğu, Baherzî'nin yaşadığı yüzyılda (V./XI yüzyıl) daha da yaygınlaştığı anlaşılmaktadır. Öte yandan büyük tasavvuf tarihçilerinden Ebû Abdurrahman Sülemî'nin kayıtları ve bu konudaki önemli aktarımları da sufî meclislerinde III./IX. yüzyıl sonlarında rubai türü şiirlerin yaygın olarak bulunduğu ve okunduğu, yine Ebû Nasr Sarrâc'ın (ö. 378/989), el-Lüma adlı eserindeki "sufî meclislerinde şiirler okunur ve sufiler o şiirlerle vecde gelirlerdi" ifadesinden anlaşıldığı gibi, dergâhlarda okunan şiirlerin tamamı ya da bir kısmının rubai olduğu anlaşılmaktadır. Bütün bunlardan şu sonuçlar çıkarılabilir:

1. Rubai, Rudekî'nin doğumundan yıllarca önce İran şiirinde kullanılan bir şiir türüdür ve sufiler bu şiir türüyle dergâhlarında sema yapmışlardır.

2. Sufi literatüründe genellikle folklorik bir tür olarak kullanılan, kime ait olduğu bilinmeyen, çarşı pazarda halk arasında sufilerce yaygın olarak bilinen bir şiir türüdür.

3. III./IX. yüzyıl sufî çevrelerinde okunan rubailer güçlü ihtimalle Arapça değil, Deri Dili'nde ya da fehleviyyat türü şiirlerdir.

4. Arap şiirinde rubai, ilk olarak İranlı-Horasanlı şairler tarafından IV./X. yüzyıl sonları ve V./XI. yüzyıl başlarında söylenmeye başlamıştır. Arap dilinde bu tarihlerden önce rubai türü şiir bulunmaz.[138]

5. Rudekî'nin Şiirlerinde Övdüğü Kişiler

Şairin günümüze kadar gelmiş dizelerinde övgülerine yer verdiği kişilikler genellikle Samanî emirleri ve saray ileri gelenleridir.

1. Nasr b. Ahmed

Bilindiği gibi Rudekî, Samanîler sarayına çok yakın olmuş, bu hanedan emirlerinden özellikle Nasr b. Ahmed'in (eg. 301-331) çok yakın dostları arasında yer almıştır. Ancak ondan önceleri Ahmed b. İsmail (eg. 295-301/908-914) gibi, diğer Samanî emirleri zamanında da Samanî sarayıyla ilişkiler kurduğu bilinmektedir. Nizamî-yi Aruzî'nin Çahar Makâle'de aktardığı ünlü hikâyesi bu emirle ilgilidir ve Rudekî'nin, "Bûy-i Cûy-i Muliyân..." şiirini kendisine söylediği emir de budur.[139] Nasr b. Ahmed, Rudekî'nin sanatı ve edebi zevkinin aşığı bir emirdi. Öyle ki onun bu emire yakınlığı kadar diğer hiçbir şair bir hükümdara yakın olamamıştır. Örneğin, Sultan Mahmud'un en yakın saray şairi Unsurî bile onun Emir Nasr'a yakınlığı kadar bir yakınlık kuramamıştır.[140] Şu şiiri Nasr b. Ahmed'in övgüsünde söylemiştir[141]:

---

[138] Kedkenî, *Musîki-yi Şi'r*, s. 472-478.

[139] Furuzânfer, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân*, s. 96-98; Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, I, 375.

[140] Zerrînkûb, "Bunyâd-i Şi'r-i Fârsî", *Defter-i Eyyâm*, s. 233.

[141] Avfî, *Lubâbu'l-elbâb*, II, 7.

حاتم طایی تویی اندر سخا
رستم دستان تویی اندر نبرد
نی، که حاتم نیست با جود تو راد
نی، که رستم نیست در جنگ تو مرد

Cömertlikte sensin Hatem-i Taî,
Savaşta sensin Destan oğlu Rüstem.
Yok yok; cömertliğinde Hatem'in adı anılmaz,
Yok yok; Rüstem seninle savaşta adam bile sayılmaz.[142]

2. Saffarî emiri Ebu Cafer, Ahmed b. Muhammed

Bilgin bir kişilik olan bu emir, dini bilimler ve edebi bilimler konusunda da bilgi sahibi bir yönetici olarak bilim adamları ve edebiyatçıları her zaman desteklemiştir. Rudekî'nin, teşbîb bölümündeki şarap tasviriyle Fars şiirinde hamriyye türünün en güzel örneklerinden biri olan ünlü "mâder-i mey: şarabın annesi!" matla'lı kasidesini de Emir Nasr b. Ahmed'in onun onuruna verdiği bir ziyafette söylemiştir.[143] Emir Ebû Cafer, onurun bu kasideyia yazan Rudekî'ye on bin dinar hediye göndermiştir.[144]

3. Makân b. Kakî

Rudekî'nin şiirlerinde övdüğü dostlarından biri de Makân b. Kakî'dir. Rudekî ondan hediyeler aldığını kasidelerinden birinin dizelerinde aktarır. Makân, ünlü şaire dört bin dirhem hediye vermiştir. Kaynaklardaki bilgiler ve şairin dizelerinden anlaşıldığı kadarıyla Rudekî onun övgüsüne yer veren kasidesini 316-324 yılları arasında yazmıştır.[145]

4. Ebu'l-Fazl-i Belâmî

Ünlü Samanî veziri Belamî, Rudekî'ye son derece inanır ve güvenirdi. Onu Arap ve Fars şairleri içerisinde eşsiz yetenekte biri olarak görür, kendisine çok değerli hediyeler sunardı. Ona verdiği hediyeler Rudekî'den sonraki şairlerin dillerine destan olacak kadar fazlaydı. Muhtemelen şairi Kelîle ve Dimne'yi şiir diline aktarmaya teşvik eden de işte bu vezirdi.[146] Rudeki, bu eseri şiir diline aktardığı için de Emir Nasr'dan sınırsız hediyeler almış, yüce makamlar elde etmişti.[147] Bir diğer ünlü şair Unsurî bir kasidesinde onun aldığı bu hediyelerden söz eder.[148]

---

[142] Rudekî, *Dîvân-i Rûdekî-yi Semerkandî*, s. 76.
[143] Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, I, 375; Berthels, *Târîh-i Edebiyyât-i Fârsî*, I, 210-211; Nefisî, *Ahvâl ve Eş'âr-i Rûdekî*, s. 323-324.
[144] Nefisî, *Ahvâl ve Eş'âr-i Rûdekî*, s. 429; *Târîh-i Sistân*, s. 324; Rudekî, *Dîvân-i Rûdekî-yi Semerkandî*, s. 20.
[145] Furuzânfer, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân*, s. 99.
[146] Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, I, 376; Furuzânfer, *Sohen u Sohenverân*, s. 19; Ruzâzâde-yi Şafak, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân*, s. 46.
[147] Devletşâh, *Tezkire*, s. 41; Âzer, *Âteşkede*, s. 310.
[148] Devletşâh, *Tezkire*, s. 41.

5. Ebû Tayyib Tâhir-i Musabî

Rudekî'nin şiirlerinde övdüğü kişiler arasında yer alan bir diğer ünlü de Nasr b. Ahmed'in veziri, aynı zamanda yaşadığı çağın önde gelen kişiliklerinden, bilgisi ve cömertliğiyle ünlü Ebu Tayyib Musabî'dir. Kaynaklara göre, Musabî, Horasanlı ileri gelen şair, vezir ve nedimlerden biridir. Yetîmetü'd-dehr'de şiirleri aktarılır.[149] Rudekî şu dizeyle başlayan şiirinde Ebu Tayyib Tâhir-i Musabî'yi övmüştür.[150]

مرا جود او تازه دارد همی
مگر جودش ابر است و من کشتزار

Beni böyle ayakta tutan hep onun cömertliği;
Sanki cömertliği bir bulut ben de bir tarla.

Avfî, bu konuda şunları söyler: "Üç büyük şairin, üç büyük devletin saraylarında ikbali ve büyük nüfuzu vardı. Bu makamlar başka şairlere asla nasip olmamıştır: Samanîler döneminde Rudekî, Gazneliler döneminde Unsurî ve Melikşah döneminde de Muizzî."[151]

6. Çağdaşları

1. Ebu'l-Fazl-i Belamî

Kendisi gibi ünlü vezirlerden ve Samanî döneminin önemli kişiliklerinden oğlu Ebu Ali Muhammed b. Muhammed-i Belamî'den ayırmak için adı kaynaklarda daha çok "Büyük Belamî" olarak geçen Ebu'l-Fazl-i Belamî, Nasr b. Ahmed'in veziriydi. Emirin daha gençlik yıllarında ve ilk tahta çıkışından itibaren vezirliği görevine getirilmişti. Çok üstün yetenekli ve önemli birikimi olan bir bilim adamı olarak bilinmektedir. Bu bilimsel kimliği nedeniyle bilim adamları ve edebiyatçıları her zaman himayesi altına almıştır. Fars şiirinin kurucusu Rudekî ile yakın dostluğu da bu özelliğini kanıtlamaktadır.[152]

2.Ebû Ali Muhammed b. Muhammed Belamî

Ebu'l-Fazl-i Belamî'nin oğlu'dur. Tefsir bilim dalının en önemli ve ilk eseri olan Taberî Tefsiri'nin çevirisiyle babasından daha fazla ün kazanmıştır. Baba oğul bu iki vezir, aynı zamanda büyük bilim adamları arasında olmalarıyla da önemli kişiliklerdir. Fars dili ve edebiyatını destekleme ve geliştirme konusunda önemli faaliyetler yürütmüşler, öte yandan İran'ın

[149] Nefisî, *Ahvâl ve Eş'âr-i Rûdekî*, s. 325-326.
[150] Avfî, *Lubâbu'l-elbâb*, II, 7.
[151] Avfî, *Lubâbu'l-elbâb*, II, 7.
[152] Nefisî, *Ahvâl ve Eş'âr-i Rûdekî*, s. 339-352.

Arap egemenliği altından kurtulması ve bağımsızlığını elde etmesi yolunda da önemli katkıları olmuştur.[153]

7. Çağdaşı Şairler

Rudekî'nin yaşadığı çağda, onun bulunduğu coğrafyada güçlü ve ünlü başka şairler de vardır. Bunlar arasında ilk sıralarda yer alanlar şunlardır: Şehid-i Belhî, Feralavî, Muradî, Ebu'l-Abbas-i Rebencenî, Ebu'l-Mesel-i Buharayî, Ebû İshak-i Cuybarî, Ebu'l-Hasan-i Ağacî, Ebu'l-Hasan-i Kisaî, Dakikî-yi Tusî, Ebû Zuraa-yi Gurganî, Ebû Abdullah-i Cüneydî, İstiğnaî-yi Nişaburî, Ammare-yi Mervezî, Rabia-yi Kozdarî...[154]

Burada anılan şairlerin neredeyse tamamı saray şairleridir. Ancak bunlar dışında halk arasında yaşayan, aralarında kadınların da bulunduğu ünlü şairler de Samanîler döneminde öne çıkmışlardır. Örneğin, asıl mesleği fırıncılık olan Habbazî-yi Nişaburî (ö. 342/953), bir kuyumcu olan Ebû İshak Muhammed İbrahim Buharî, "Zeynü'l-Arab" lakabıyla bilinen, Bektaş adlı bir gence olan üzüntülü aşk hikâyesiyle Mecmau'l-Fusaha'daki "Gulistan-i İrem" adlı hikâyenin de temasını oluşturan Arap kökenli ünlü kadın şair Rabia-yi Kozdarî-yi Belhî gibi ünlü şairler de bulunmaktaydı.[155]

Rudekî hayatında ilk olarak Rudek'ten, Samanî sarayının, Nasr b. Ahmed sarayının bulunduğu Buhara'ya gitmişti. Onun Nasr b. Ahmed ile yazlık konaklama yerlerinden Herat'a gittiği ve ünlü "Muliyan ırmağı" kasidesini de orada söylediği de Nizamî-yi Aruzî tarafından aktarılmaktadır.[156] Hamdullâh-i Mustavfî, bu seferi ve emir Nasr'ın Buhara'a ya dönmesini sağlayan Rudekî'nin ünlü kasidesinin yazılış hikâyesini Zafernâme'sinde uzun uzun aktarır. Vassafu'l-Hazre aynı olayı ve Târîh-i Vassâf'ta aktarır. Daha sonraları değişik şairler Rudekî'nin bu ünlü şiirine nazireler yazmış, bazıları da onu tazmin etmişlerdir. Bunlar arasında Muizzî en başta yer alır.

Senaî, Rudekî'nin bu kasidesiyle aynı vezin ve kafiyede bir gazel yazmış, o gazelinde Rudekî'nin iki beyit ve bir mısraını tazmin etmiş, şairin adını da anmıştır.[157] Büyük sufî Mevlana Celaleddîn de Rudekî'nin şiirlerine yoğun ilgi duyan şairlerden biridir. Onun da söz konusu kasidesiyle aynı vezin ve kafiyede bir gazeli vardır. Bu şiirinde Rudekî'nin üç mısraını da tazmin etmiştir.[158]

---

[153] Nefisî, *Ahvâl ve Eş'âr-i Rûdekî*, s. 353-363.

[154] Nefisî, *Ahvâl ve Eş'âr-i Rûdekî*, s. 365-376; Ethé, *Târîh-i Edebiyyât-i Fârsî*, s. 26-28.

[155] Ethé, Târîh-i Edebiyyât-i Fârsî, s. 39.

[156] Ayrıntılar için bkz. Nefisî, *Ahvâl ve Eş'âr-i Rûdekî*, s. 392-398.

[157]
خسرو از مازندران آید همی
یا مسیح از آسمان آید همی
یا ز بهر مصلحت روح‌الامین
سوی دنیا زان جهان آید همی
یا سکندر با بزرگان عراق
سوی شرق از قیروان آید همی

[158] Nefisî, *Ahvâl ve Eş'âr-i Rûdekî*, s. 402.

Rudekî'yle aynı çağda yaşamış ve onun çekim alanına girmiş olan çok sayıda şair vardı. Bunlar arasında en önde gelen Şehîd-i Belhî'dir. Hem Rudekî onu övmüş hem de o Rudekî'yi şiirlerinde övgüyle anmıştır. Şiirin bütün türlerinde ve özgün tarzında birçok şair tarafından örnek alınmıştır. Onu izleyerek tarzını örnek alarak eserlerini oluşturan önemli şairlerden biri de Ebu'l-Abbas-i Rebencenî'dir.

8. Eserleri

8.1. *Dîvân*

1.a. Kasideler: Farsça yazılmış ve günümüze kadar gelebilmiş ilk şiirin Yakub b. Leys'in övgücülerinden Muhammed b. Vasîf'e ait olduğu ve bu emirin övgüsünü konu aldığı büyük bir çoğunluk tarafından kabul edilir. Bu şiirden de Fars şairlerinin daha ilk dönemlerden itibaren övgü şiirleri kaleme almış oldukları ve methiye türü şiirlerin en eski Farsça şiirler arasında da yer aldığı anlaşılmaktadır. Bunun da en temel gerekçesi, Deri Dili'nde şiir söyleyen şairlerin destekçilerinin Saffarî ve Samanî yönetimleri emirleri olması, bir başka ifadeyle "Deri Şiiri"nin doğuşu ve gelişmesinin en güçlü ve en büyük destekçilerinin ve varlık sebebinin söz konusu emirler olmasıdır. O dönem şairlerinin önemli bir kısmının bütün çabaları, hükümdarlar ve emirlerin menkıbelerini en güzel şekilde dizelerine aktarmaya yönelikti. Rudekî'nin adı bu kulvarda ilk sırada yer alır. Diğer şairler onu bu konuda usta, kendilerini de onun öğrencileri olarak değerlendirirler. Nitekim övgü türü şiirlerin tartışmasız usta kalemi Unsurî, bu dalda asla Rudekî'nin ayağına bile erişememiştir. Örneğin, Dakikî, şiir meydanındaki olanca büyüklüğü ve gücüne karşın Rudekî'nin makamına asla erişemez olduğunu, gözlerinin kapalı ancak gönlünün açık olduğunu belirterek onu överken; Hakanî kendisiyle ilgili abartılı fahriyelerinde onun makamına erişmekle kendisini yüceltmekte, Nâsır Hüsrev de kendini nitelerken ona benzetmeye çalışmakta onun bu daldaki ululuğunu dile getirmektedirler.[159]

Rudekî'nin şiirlerinin en önemli özelliği, şairin, övdüğü kişiyi kendisinde olmayan nitelemelerle yere göğe sığdıramama abartılarını bir tarafa bırakması; ondaki gerçek özellikleri ve üstünlükleri olduğu gibi dizelerine yansıtmasıdır. Bir diğeri de yine övgü şiirlerinde övgüleriyle memduhlarını daha cesaretli olmaya, daha güçlü durmaya teşvik eden bir ifade tarzı kullanmış olmasıdır.

1.b. Mersiyeler: Rudekî'den önceki şairlerden günümüze herhangi bir mersiye gelmemiştir. Bu yüzden de ondan önce Fars şiirinde mersiye türünün varlığı ya da ne durumda olduğu konusunda bilgimiz yoktur. Ancak Rudekî'nin şiirleri arasında yer alan birkaç beyit mesneviden onun bu dalda da ne denli üstün yetenekli, derinlikli ve kuşatıcı bir söz ustası olduğu anla-

[159] Rudekî, *Dîvân-i Rûdekî-yi Semerkandî*, s. 30-31.

şılmaktadır. Rudekî'nin, Şehid-i Belhî'nin ölümünün ardından yazdığı mersiyesi Ebû Müslim el-Atahiyye'nin ünlü mersiyelerinin bile ötesine geçmeyi başarmıştır. Ferruhî'nin, Sultan Mahmud; Muizzî'nin, Selçuklu hükümdarı Melikşah ve Nizamulmülk için söylemiş oldukları kasidelerinin ünü bilinmekte ve yüzyıllar sonra bu mersiyeleri okuyanların ne denli etkilendikleri açıkça görülmektedir. Ancak Rudekî'nin mersiyeleri çok daha ileri boyutlarda etkileyici ve farklı renklerdedir:

کاروان شهید رفت از پیش
وآن ما رفته گیر و می‌اندیش
از شمار دو چشم یک تن کم
وز شمار خرد هزاران بیش

Şehîd'in kervanı gitti önden;
Bizimkinin de gittiğini farzet ve düşün:
Görünürde bir tek ten geçip gitti,
Ancak akıl gözüyle bakınca giden binlerden fazla.[160]

Hiç abartısız, günümüze kadar hiçbir şairin Rudekî kadar anlamlı ve heyecanlandırıcı mersiye söyleyemediğini belirtmek gerekir.[161]

1.c Gazeller: Sultan Mahmud sarayının meliküşşuarası V./XI. yüzyılda yaşamış Unsurî'nin, Rudekî'nin gazel türündeki güçlülüğünü dile getirdiği dizeleri bilinmektedir. İranlı şairler İslam sonrası dönemde tagazzül formatını Araplardan almışlardır. Ancak şimdiye kadar hiçbir Arap şairi, sözün inceliği, duyguları heyecanlı bir şekilde dillendirme, kelimeleri su gibi coşturarak derin duyguları etkili bir ifadeyle gönüllere akıtmada ünlü İranlı gazel şairlerine asla yetişememiştir. Rudekî, İran'da İslam sonrası dönemin böylesine zengin ve usta gazel şairlerinin en ön sırasında yer almaktadır.[162]

1.d. Hamriyyât (Şarap şiirleri): Eski Yunan şairlerinin şarap şiirleri dünya şiir tarihinde en etkili ve en eski şarap şiirleri arasında yer alır. Bu tür şiirler günümüzde bile etkinliklerini sürdüren şiirler olarak kabul edilir. Arap şairlerinin de güçlü oldukları bu dalda Fars şiirinin ilk ustalarından Rudekî onlardan geri kalmaz. Rudekî'nin onun şarap şiirleri; aşk, şarap ve musiki üçlüsüyle en yüksek makamlarda yer alır.

بیار آن می که پنداری روان یاقوت نابستی
و یا چون برکشیده تیغ پیش آفتابستی

[160] Rudeki, *Dîvân-i Rûdeki-yi Semerkandî*, s. 94.
[161] Rudeki, *Dîvân-i Rûdeki-yi Semerkandî*, s. 32-33; Nefisî, *Ahvâl ve Eş'âr-i Rûdeki*, s. 459.
[162] Rudeki, *Dîvân-i Rûdeki-yi Semerkandî*, s. 34-35; Nefisî, *Ahvâl ve Eş'âr-i Rûdeki*, s. 460-461.

بپاکی گویی: اندر جام مانند گلابستی
به خوشی گویی: اندر دیدهٔ بی‌خواب خوابستی

Getir o akıp giden yakut gibi saf şarabı,
Getir güneşin önünde çekilmiş kılıç gibi şarabı
Temizlikte sanki sen kadehteki gülsuyu gibisin,
Güzellikte sanki sen uykusuz gözde uyku gibisin.[163]

Rudekî'nin günümüze gelen en önemli kasidesi şudur:

مادر می را بکرد باید قربان
بچهٔ او را گرفت و کرد به زندان
بچهٔ او را ازو گرفت ندانی
تاش نکوبی نخست و زو نکشی جان
جز که نباشد حلال دور بکردن
بچهٔ کوچک ز شیر مادر و پستان
تا نخورد شیر هفت مه به تمامی
از سر اردیبهشت تا بن آبان
آن گه شاید ز روی دین و ره داد
بچه به زندان تنگ و مادر قربان
چون بسپاری به حبس بچهٔ او را
هفت شباروز خیره ماند و حیران
باز چو آید به هوش و حال ببیند
جوش بر آرد، بنالد از دل سوزان

Kurban edilmeli şarabın annesi,
Yakalanmalı ve zindana atılmalı yavrusu.
Çocuğunu ondan alamazsın,
Ezip önce onu çekmeden canını.
Ne var ki helal olmaz uzaklaştırmak
Küçücük çocuğu anne sütünden ve memeden.
Yemedikçe sütü tam yedi ay
Ordribehişt başından Aban sonuna dek.
O zaman belki hem din hem de adalet yoluyla
Çocuk daracık zindana, anne de kurbanlığa.
Çocuğunu hapse attığında,
Yedi gün yedi gece uyuşuk ve hayran kalır.
Ardından kendine gelip gerçeği görünce,
Başlar kaynamaya ve inler yanık gönlünden.[164]

[163] Rudekî, *Dîvân-i Rûdekî-yi Semerkandî*, s. 110.

Şarabı teşbih ederken şu dizeleri söyler:

چون بنشیند تمام و صافی گردد
گونهٔ یاقوت سرخ گیرد و مرجان
ورش ببویی، گمان بری که گل سرخ
بوی بدو داد و مشک و عنبر با بان
آن گه اگر نیم شب درش بگشایی
چشمهٔ خورشید را ببینی تابان
ور به بلور اندرون ببینی گویی:
گوهر سرخست به کف موسی عمران

Tam olgunlaşınca, tam saflaşınca,
Kızıl yakuta, mercana dönüverir.
Koklarsan onu kırmızı gül sanırsın,
Ona kokusunu vermiş misk, amber ve sorgun söğüdü.
Gece yarısı kapısını açtığında;
Güneşin parıldadığını görürsün.
Billur içerisinde görsen sen onu, dersin:
"İmran oğlu Musa'nın elinde kızıl mücevher o."

Büyük şairlerin özelliklerinden biri de şiirlerindeki çon anlamlı dizelerin dillere destan olması, birçok kişi tarafında ezberlenerek yeri geldiğinde dillendirilmesi ve yaygın olarak dilden dile dolaşmasıdır. Rudekî'nin bu tür dizeleri de çoktur:

هرکه نامخت ازگذشت روزگار
نیز ناموزد ز هیچ آموزگار

Zamandan dersini almayan,
Hiçbir öğretmenden ders alamaz.

ابله و فرزانه را فرجام خاک
جایگاه هر دو اندر یک مغاک

Ahmak ve bilgenin sonu aynı;
Her ikisinin de yeri aynı çukur.

[164] Rudekî, *Dîvân-i Rûdekî-yi Semerkandî*, s. 98-99; *Târîh-i Sistân*, s. 318.

باد و ابر است این جهان، افسوس!
باده پیش آر، هر چه بادا باد

Bir yel gibi, bir bulut gibi bu dünya,
Getir sun şarabı da, ne olursa olsun.[165]

شاد بوده‌ست از این جهان هرگز
هیچ کس؟ تا از او تو باشی شاد
داد دیده‌ست از او به هیچ سبب
هیچ فرزانه؟ تا تو بینی داد

Mutlu oldu mu bu dünyadan
hiç kimse? Sen de mutlu olasın.
Ondan bir şekilde adalet gördü mü hiç?
bir bilge? Sen de adalet göresin.[166]

IV./X. ve V./XI. yüzyıl şairleri arasında tasavvufi konularda şiir yazan ve duyguların dizelerine yansıtan sufî şairler dışında, öğüt içerikli şiir yazanlar çok azdır. Senaî, Hayyâm, Attâr ve Hakanî gibi şairlerin bu türden çok şiirleri vardır. Ancak övgü şiirleriyle öne çıkmış şairler arasında Rudekî'nin akranları ve halefleri arasında bu tür şiirler kaleme almış olanlar azdır. Rudekî bu konuda bir istisnadır; dizelerinde hikmetli sözlere ve öğütlere çok yer vermiştir.

8.2. *Kelîle ve Dimne*

Rudekî, sadece bir saray şairi değildi. Onun en önemli eserlerinden biri İran'da son derece ün kazanmış ve elden ele dolaşan, bazı bölümleri günümüze kadar gelmeyi başarmış manzum eser Kelîle ve Dimne'dir. Bu eser, Emir Nasr b. Ahmed döneminde onun emriyle Ebu'l-Fazl Muhammed-i Belamî tarafından Arapçadan Farsçaya çevrilmişti. Abdullâh b. Mukaffa'nın Arapça çevrisine uygun olarak Arapçadan Farsçaya çevrilen eser, daha sonra Rudekî tarafından 325/937 yıllarında Farsça şiir diline aktarıldı.[167] Yaklaşık dokuz bin (bazı kaynaklara göre on iki bin)[168] dize olan bu eseri şiire aktarırken, Rudekî tarafından bazı eklemeler yapıldığı da anlaşılmaktadır.[169]

Yine diğer ünlü bir Fars şairi Unsurî'nin ifadeleriyle Rudekî bu eseri Farsça şiir diline aktarmasının karşılığında Samanî hükümdarından 40.000

---

[165] Rudekî, *Dîvân-i Rûdekî-yi Semerkandî*, s. 74; Avfî, *Lubâbu'l-elbâb*, II, 9.
[166] Rudekî, *Dîvân-i Rûdekî-yi Semerkandî*, s. 74.
[167] Ethé, *Târîh-i Edebiyyât-i Fârsî*, s. 26; Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, I, 379.
[168] Furuzânfer, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, s. 100.
[169] Rudekî, *Dîvân-i Rûdekî-yi Semerkandî*, s. 23; Furuzânfer, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, s. 100; Zerrînkûb, "Bunyâd-i Şi'r-i Fârsî", *Defter-i Eyyâm*, s. 234.

dirhem gibi oldukça yüklü bir ödül almıştır. Rudekî de söz konusu emirin kendisine bu miktarda bir hediye verdiğini ancak bu miktarın sadece bu eserin yazılmasının karşılığı olmadığını belirtir.[170] Rudekî bu önemli metni nesirden nazma aktarırken Firdevsî'nin ifadesiyle kesinlikle âmâydı. Çünkü eserin metni Rudekî'ye okunuyor ve o da şiire eseri aktarıyordu.[171]

Firdevsî, Şâhnâme'de şöyle der: "Kelîle, Pehlevî dilinden Arapça'ya çevrildi. Emir Nasr zamanına kadar Arapçaydı. O dünya hükümdarı olunca onun emriyle deri Farsçasına çevrildi. Kelîle'nin hepsini Rudekî'ye okudular o da Farsça'ya aktardı."[172]

Bu ünlü manzumenin bazı bölümleri birtakım sözlükler ve şiir derlemelerine alınması yoluyla günümüze kadar gelebilmiştir. Said Nefisî, bu eserin günümüze kadar gelen beyitlerini Ahvâl ve Eş'âr-i Rûdekî adlı eserinde aktarmıştır. Bir kısmı da Tuhfetü'l-mulûk adlı eserde aktarılmaktadır.

Burada Firdevsî'nin, Rudekî Kelile ve Dimne'yi şiire aktarırken tercüman getirildiğini ifade etmesi, ya Rudekî'nin Pehlevî dilini bilmemesinden ya da yine Firdevsî'nin ifadesine göre Rudekî'nin gözlerinin görmemesinden dolayı kendisine metnin okunduğu ihtimallerini ortaya koymaktadır. Rudekî'nin manzum Kelîle ve Dimne'sinden günümüze gelen 129 dizesinden 115 dizesi (Nefisî, Ahvâl ve Eş'âr-i Rûdekî, s. 449) önemli ölçüde Nasrullâh-i Munşî'nin Farsça çevirisiyle örtüşmektedir.[173]

هیچ شادی نیست اندر این جهان
برتر از دیدار روی دوستان
هیچ تلخی نیست بر دل تلخ تر
از فراق دوستان پر هنر

Yok dostun yüzünü görmekten daha
büyük mutluluk asla bu dünyada.
Yok gönle sanatkâr dostların ayrılığından
daha acı gelen bir acı bu dünyada.[174]

---

[170] Ethé, *Târîh-i Edebiyyât-i Fârsî*, s. 26.

چهل هزار درم رودکی ز مهتر خویش
بیافتست به نظم کلیله در کشور
بداد میر خراسانش چل هزار درم
وزو فزونی یک پنج میر ماکان بود
ز اولیاش پراکنده نیز هشت هزار
به من رسید، بدان وقت، حال خوب آن بود

[171] Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, I, 379.

[172] Firdevsî, *Şahnâme* (Mutlak), VII, 372.

[173] Bu eserin günümüze gelen kısmı hem Nefisî, *Ahvâl ve Eş'âr-i Rûdekî* adlı eserinin 565-575. sayfaları arasında hem de Rudekî, *Dîvân-i Rûdekî-yi Semerkandî* 153-170 sayfalarında aktarılmaktadır.

[174] Rudekî, *Dîvân-i Rûdekî-yi Semerkandî*, s. 156; Nefisî, *Ahvâl ve Eş'âr-i Rûdekî*, s. 566.

کار چون بسته شود بگشایدا
وز پس هر غم طرب افزایدا

Çıkmaza girerse işin açar o ha!
Her gamın ardından neşe artırır o ha! [175]

8.3. *Sindbâdnâme*

Kaside, gazel, rubai ve mesnevi türlerinde en üst dereceden şiirler yazmış olan Rudekî, aynı zamanda eski İran'a ait rivayetleri şiir diliyle yazan ilk şairdir de. Hintçe önemli eserler arasında yer alan Sindbâdnâme, I. Hüsrev Enuşirvan döneminde Pehleviceye ve daha sonra da Süryaniceye çevrilmiştir. Yunancaya Syntipas adıyla aktarılmış ve oldukça ün kazanmıştır. Sonraki yüzyıllarda İbranice ve Latinceye de çevrilen eser Avrupa'da yaygın olarak okunmuş, daha sonraları da birçok Avrupa diline aktarılmıştır. Enuşirvân döneminde yapılan Pehlevice çevirisinden Arapçaya da aktarılmış ve Ebân b. Lahikî tarafından Arapça şiir formatında düzenlenmiştir.[176]

Abdullâh b. Mukaffa'nın Pehlevice aslından Arapçaya aktardığı Kelîle ve Dimne'yi Farsça manzum olarak ilk düzenleyen de odur. Bu eseri daha sonra kaleme almış olduğu eserleri için de bir sıçrama tahtası olmuştur. Şairin; Hintli bir şehzade ile yedi vezirinin serüvenlerini konu alan, Hintçe kaynaklara dayanılarak hazırlanan Pehlevice, Arapça ve Farsça versiyonları bulunan Sindbâdnâme adlı Kelîle ve Dimne vezninde yazdığı eseri de o çağların önemli metinleri arasında yer almaktadır. Bu eserden günümüze gelebilen ancak kısa bir bölümdür.[177]

Bu eser de Kelîle ve Dimne gibi Samanîler döneminde Hindistan'dan İran'a getirilip Pehlevî diline aktarılan kitaplar arasında yer alır. Nuh b. Mansur'un emriyle, Hace Amîd Ebu'l-Fevâris Kenavizî bu eseri Pehlevice'den Farsçaya çevirdi. Bu çeviriyi VI./XII. yüzyılda dönemin ünlü şairi Ezrakî-yi Herevî manzum olarak yeniden düzenledi.[178]

Rudekî'den kalan dağınık beyitlerden hareketle, onun Kelîle ve Dimne, Devrân-i Âfitâb ve Sindbâdnâme dışında altı diğer mesnevisinin de olduğu kaynaklarda belirtilir. Rudekî'nin bu altı mesnevisinden biri muhtemelen Arâyisü'n-nefâis adındaydı. Şairin bunlar dışında Kâtip Çelebî'nin de kayadettiği gibi Tâcu'l-mesâdir adlı bir sözlük de yazmış olduğu bazı kaynaklardaki bilgiler arasındadır. Günümüze erişemeyen bu eserin bazı bölümlerini Esedî-yi Tusî aktarmıştır. Ancak bu eser ortadan kaybolmuştur.

Bazı kaynaklar Rudekî'nin Zerdüşt inanışının Pehlevî dilinde kaleme alınmış önemli metinlerinden aziz Ardaviraf'ın fizikötesi yolculuğunu konu alan Ardavirafnâme'yi de şiir diline aktardığını aktarırlar.

---

[175] Rudekî, D i tn-i lVdekf)İ Semerkn1di, s. 157; Nefisî, *Ahvâl ve* E, c r·İ lVideki, s. 567.

[176] Debîrsiyakî, Muhammed, "Rûdekî ve Sindbâdnâme", 67⇒ ▯ 89<; :▯ 1334 hş), sayı: 85, s. 218-219.

[177] Rypka, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, s. 226-227.

[178] Rudeki, Diva1-i iVdeki:yi Se / erkaudi, s. 28-29; Nefisî, *Ahvâl ve Eş'âr-i* füidFki s. 452-453.

9. Rudekî'nin Şiirlerinin Tazmin Edilmesi

Rudekî gibi büyük bir şairin şiirleri, ünlü oluşu ve şiirlerinin hem şairler ve hem de şiir dostları arasında akıcı ve etkili olması nedeniyle tazmin edilmiştir. Tarzı birçok ünlü şair tarafından taklit edilmiş, onun şiirlerinde kullandığı vezin ve kafiyelerde çok sayıda şiir yazılmış, dizeleri birçok şair tarafından iktibas edilmiştir. Ancak şiirlerinin önemli bir kısmının ortada olmayışı nedeniyle onu örnek alarak yazılmış şiirlerin tamamının tespit edilme imkânı yoktur. Bu tazminler de onun birçok şiirini kaybolmaktan kurtarmıştır.

Başta Ğazayirî-yi Razî, Mesud-i Sad-i Selmân, Osmân-i Muhtarî, Suzenî-yi Semerkandî, Marufî-yi Belhî, Ferruhî-yi Sistanî, Muizzî-yi Nişaburî, Hakani-yi Şirvanî gibi ünlü Fars şairleri olmak üzere birçok şair Rudekî'nin şiirlerini tazmin etmiştir.

10. Rudekî'nin Mazmunlarının Başka Şairler Tarafından Kullanılması:

Rudekî'nin şiirleri kendisinden sonra yaşamış her büyük şair tarafından okunmuş, ezberlenmiş ve onların zihninde yer etmiştir. Kendisinden sonraki diğer büyük şairlerin onun mazmunlarını dizelerinde kullanması şairliğinde bir noksanlığın değil, onun geçmiş şairlerin eserlerini önemsediğini ve incelediğini göstermektedir.

1. Rudekî:

نیکبخت آن کسی که داد و بخورد
شوربخت آنکه او نخورد و نداد

Bahtı yaver giden kişi, başkalarına veren ve kendi yiyendir;
Bahtı kara olan ise, kendisi yemeyen, başkalarına da vermeyendir.

Sadi:

عاقلی را پرسیدند: نیک بخت و بدبخت کیست؟ گفت: نیک بخت آن که خورد و کِشت، و بدبخت آن که مرد و هِشت.

Akıllının birine "Talihli kim? talihsiz olan kim?" diye sorıldı. O da şöyle cevap verdi: "Talihli kişi malını yiyen ve iyilik tohumları eken; talihsiz ise; yemeyip başkalarına bırakıp gidendir."

2. Rudekî:

ایزد هرگز دری نبندد بر تو
تا صد دگر به بهتری نگشاید

Kapamaz Tanrı sana asla bir kapıyı,
senin için açmadan daha iyi yüz kapıyı.

Sadi:

خدا گر زحکمت ببندد دری
ز رحمت بگشاید در دیگری

Kapatırsa tanrı hikmetiyle bir kapıyı;
Açar rahmetiyle başka bir kapıyı.

Mesûd-i Sad-i Selmân:

غمی مباش ازیرا خدای عزه و جل
دری نبندد تا دیگری نگشاید

Üzülme! Çünkü ulu ve güçlü Tanrı,
Kapamaz bir kapıyı diğerini açmadan.

Katran-i Tebrizî:

ایزد همه ساله است با مردم راد
بر مرد دری نبست تا ده نگشاد

Tanrı her zaman cömerttir insanlara;
Birine bir kapıyı kapatmadı on kapıyı açmadan.

Senaî:

از آن زمان که فکندند چرخ را بنیاد
دری نبست زمانه که دیگری نگشاد

Göklerin temelleri atılıp kurulalıdan beri,
Kapamadı bir tek kapıyı zaman bir diğerini açmadan.

3. Rudekî:

من موی خویش را نه از آن می کنم سیاه
تا باز نو جوان شوم و نو کنم گناه
چون جامه‌ها به وقت مصیبت سیه کنند
من موی از مصیبت پیری کنم سیاه

Yeniden delikanlı olmak, yine günah işlemek
için karalara boyamıyorum saçlarımı,
Yaslı günlerde kara giyerler ya;
ben de yaşlılık yasından siyaha boyamıyorum.

Kisaî-yi Mervezî:

من موی خویش را نه از پی آن می کنم خضاب
تا باز نوجوان شوم و نو گنه کنم.

Yeniden delikanlı olmak, yine günah işlemek
için boyamıyorum saçlarımı.

4. Rudekî:

اگر گل آرد بار آن رخان او، نه شگفت
هر آینه چو همه می‌خورد گل آرد بار
به زلف کژ ولیکن به قد و قامت راست
به تن درست ولیکن به چشمکان بیمار

Yanakları gül açarsa şaşırma,
Her zaman şarap içtiğinde gül açar yanakları.
Zülüfleri kıvrımlı ama boyu posu dümdüz,
Teni sapasağlam ama küçücük gözleri baygın.

Dakikî:

اگر سر آرد بار آن سنان او نه شگفت
هر آینه چو همه خون خورد سرآرد بار

Baş meyvesi çıkarırsa mızrağının başı şaşırma,
Şüphesiz hep kan içtiği için meyvesi baş olur.

5. Rudekî:

هرکه ناموخت از گذشت روزگار
هیچ ناموزد ز هیچ آموزگار

Zamandan dersini almayan,
Öğretmenden hiçbir şey öğrenemez.

Ebû Şekûr-i Belhî:

یکی نغز بازی کند روزگار
که بنشاندت پیش آموزگار

Çok güzel bir oyun oynar zaman,
Oturtur seni bir öğretmenin karşısına.

Firdevsî:

نباید ترا پند آموزگار
نگه کن برین گردش روزگار

Öğretmenin sana öğüt vermesine gerek yok;
Şu zamanın geçişini izle yeter!

کنون گر شوی آگه از روزگار
روان و خرد بادت آموزگار

Şimdi eğer zamanı iyi gözlersen,
Canın ve aklın öğretmenin olur.

İran sufilerinin önemli özelliklerinden biri de müritlerinin dikkatlerini çekmek için vaaz ve sohbetlerinde ünlü Fars şairlerinin dizelerini örnek olarak aktarmalarıdır. Bu sufi önderler arasında özellikle iki tanesi öne çıkar: bunlardan biri Ebu Said-i Ebu'l-Hayr diğeri de Mevlana'dır. Ebu Said, Rudekî'nin ölümünden 28 yıl sonra dünyaya gelmiştir (357/968). Onun, Rudekî'nin şiirlerinden çoğunu ezbere bildiği ve sohbetlerinde okuduğu, torunu Muhammed b. Münevver tarafından derlenen hayatı ve sözlerine yer veren önemli eser Esrâru't-tevhîd'te de aktarılır.[179]

Daha önce de belirttiğimiz gibi Mevlana Celaluddîn de Ebû Saîd gibi Rudekî'nin şiirlerine yoğun ilgi duyan şairlerden biridir. O da Rudekî'nin gazelleriyle aynı vezin, kafiye ve redifte gazeller söylemiştir. Bazen Rudekî'den bir mısra ya da bir beyit almış, bazen de onun mazmunlarını aynen kullanmıştır: Mevlana'nın bu türden onlarca şiirine örnekler:

Rudekî:

هر باد که از سوی بخارا به من آید
با بوی گل و مشک و نسیم سمن آید
بر هر زن و هر مرد، کجا بروزد آن باد
گویی: مگر آن باد همی از ختن آید
نی نی، ز ختن باد چنو خوش نوزد هیچ
کان باد همی از بر معشوق من آید
کوشم که: بپوشم، صنما، نام تو از خلق
تا نام تو کم در دهن انجمن آید

[179] Nefisi, *Ahvâl ve Eş'âr-i Rûdeki*, s. 477. Ayrıntılar için bkz. Nefisî, *Ahvâl ve Eş'âr-i Rûdekî*, s. 477-479.

با هر که سخن گویم، اگر خواهم وگر نی
اول سخنم نام تو اندر دهن آید

Buhara tarafından bana doğru esen her yel,
Gül ve misk kokusuyla, yasemin meltemiyle gelir.
O koku erkek kadın kime eriştiyse,
O kokunun Hoten'den geldiğini sanır.
Hayır hayır Hoten'den öyle güzel koku esmez hiç,
Bu koku hep sevgilimden geliyor.
Ey sevgilim! Ortalıkta az dolaşsın diye namın,
saklanmaya çalışsam da halktan adım,
kiminle konuşsam, istesem de istemesem de,
ilk sözümde adın gelir ağzıma.[180]

Mevlana:

هر باد که از سوی بخارا به من آید
با بوی گل و مشک و نسیم سمن آید
بر هر زن و هر مرد که آن بوی اثر کرد
گویند که آن بوی همه از ختن آید
نی نی ز ختن چشمه خوش می ندهد بو
این بوی همی از بر معشوق من آید

Buhara tarafından bana doğru esen her yel,
Gül ve misk kokusuyla, yasemin meltemiyle gelir.
O koku erkek kadın kime eriştiyse,
O kokunun Hoten'den geldiğini söylerler.
Hayır hayır Hoten'de öyle güzel koku veren çeşme yok,
Bu koku hep sevgilimden geliyor.

Rudekî:

مرا تو راحت جانی، معاینه، نه خبر
کرا معاینه آید خبر چه سود کند؟
سپر به پیش کشیدم خدنگ قهر ترا
چو تیر بر جگر آید سپر چه سود کند؟

[180] Rudekî, *Dîvân-i Rûdekî-yi Semerkandî*, s. 86; Nefîsî, *Ahvâl ve Eş'âr-i Rûdekî*, s. 480.

Sen can huzurusun, gördüğüm bu duyduğum değil.
Gözüyle görene haberin ne yararı olur?
Çektim kalkanımı kahır okunun karşısına
Okun ciğerime saplanınca kalkanın ne yararı var?

Mevlana:

مرا عقیق تو باید شکر چه سود کند
مرا جمال تو باید قمر چه سود کند
چو مست چشم تو نبود شراب را چه طرب
چو همرهم تو نباشی سفر چه سود کند

Bana akik dudağın gerek şeker neye yarar!
Bana senin yüzün gerek ay neye yarar!
Gözünün baygınlığı yoksa şarap ne neşe verir?
Yoldaşım sen değilsen yolculuk neye yarar?!

Rudekî:

همه جمال تو بینم چو چشم باز کنم
همه تنم دل گردد که با تو راز کنم
حرام دارم با دیگران سخن گفتن
کجا حدیث تو آید سخن دراز کنم

Hep yüzünü görürüm gözümü açtığımda,
Bütün tenim yürek olur, sana sırrımı söyleyeyim diye.
Başkalarıyla konuşmayı yasaklarım.
Senin bahsin açıldığında sözümü uzatayım diye.

Mevlana:

همه جمال تو بینم چو چشم باز کنم
همه شراب تو نوشم چو لب فراز کنم
حرام دارم با مردمان سخن گفتن
و چون حدیث تو آید سخن دراز کنم

Hep senin yüzünü görürüm gözümü açtığımda,
Hep senin şarabını içerim dudağımı uzattığımda.
Kimselerle konuşmayı yasaklarım.
Senin bahsin açıldığında sözümü uzatayım diye.

Samanî emiri Nasr b. Ahmed ve ordusunun Herat yakınlarında uzun süre kalmaları ve bir türlü Buhara'ya dönememeleri üzerine yaşananlar şairin şiirdeki gücü ve etkileyiciliğini göstermesi açısından alabildiğine dikkat çekicidir. Ordu kumandanları ve sözü etkili ileri gelenler, Rudekî'nin huzuruna çıkarlar. "Sana beş bin dinar verelim de. Emir'in huzuruna çık, sözün etkiler onu. Söyle de artık çocuklarımızın hasretine dayanamıyoruz. Buhara'yı çok özledik. Artık hareket edip gidelim buradan" derler. Bunun üzerine emiri çok iyi tanıyan usta şair, yeteneklerini kullanarak emirin sabah vakti neşeli olduğu bir an, hazır bulunan saz ekibiyle birlikte çengini alarak uşşak makamında aşağıdaki çok ünlü kaidesini okumaya başlar:

بوی جوی مولیان آید همی
یاد یار مهربان آید همی
ریگ آموی و درشتی راه او
زیر پایم پرنیان آید همی
آب جیحون از نشاط روی دوست
خنگ ما را تا میان آید همی
ای بخارا! شاد باش و دیر زی
میر زی تو شادمان آید همی
میر ماه است و بخارا آسمان
ماه سوی آسمان آید همی
میر سرو است و بخارا بوستان
سرو سوی بوستان آید همی
آفرین و مدح سود آید همی
گر به گنج اندر زیان آید همی

Muliyân ırmağının kokusu geliyor,
Sevgili yar aklıma geliyor.
Amuy ırmağının kumu ve yolunun çetinliği
Ayağımın altında ipek gibi geliyor
Ceyhun'un suyu sevgilinin yüzünün coşkusundan,
Atımızın beline dek geliyor.
Ey Buhara mutlu ol, mutlu yaşa
Emir sana doğru mutlu geliyor.
Emir ay, Buhara gökyüzü,
Ay gökyüzüne doğru geliyor.
Emir servi, Buhara bahçe,
Servi bahçeye doğru geliyor.
Övgünün ve beğeninin yararı olur,
Hazineye zarar gelirse eğer.[181]

[181] Rudekî, *Dîvân-i Rûdekî-yi Semerkandî*, s. 113; Razî, *Heft İklim*, III, 1514.

Rudekî, son dizeyi söylerken emir, son derece etkilenerek tahtından iner ve hemen atına binerek ordusuyla Buhara'ya doğru yola çıkar.[182] Şairin bu şiiri onun dizelerindeki sözlerinin ne denli etkili olduğunu ve emiri derinden etkileme gücünü göstermektedir.

Nasr b. Ahmed'in üst düzey bürokratları, emiri Buhara'ya geri döndürmek için tahrik amacıyla şiir söylemesi karşılığında beş bin dinar vadetmişlerdi. Rudekî sözü edilen şiiri söyleyip de emiri ikna ettiğinde kendisine on bin dinar verildi. Bu ödülün kendisine verildiğine dair Lubâbu'l-elbâb, Baharistân, Heft İklîm, Mecmau'l-Fusaha gibi bazı tezkirelerde ve bazı şairlerin dizelerinde de bilgilere yer verilmektedir. Aynı konu Târîh-i Sîstân'da da yer almaktadır.[183]

Rudekî'nin on binlerce dize şiirinden günümüze kadar gelmeyi başaran sadece 1047 dizedir. Nefisî, Ahvâl ve Eş'âr-i Rûdekî adlı eserinde bunların tamamını aktarmıştır. Yine Said Nefisî tarafından yayınlanan divanında da aynı sayıda dize bulunmaktadır.

Kaynakça

Avfî, Muhammed, *Lubâbu'l-elbâb* (yay. E. G. Browne), Tahran 1361 hş., I-II.

Âzer, Lutf Alî Beg, *Âteşkede* (yay. Hasan Sadât-i Nasırî), Tahran 1336-1340 hş., s. 310.

Berthels, E. E., *Târîh-i Edebiyyât-i Fârsî* (çev. Sirûs-i İzedi), Tahran 1373-1374 hş.

Browne, Edward Granville, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1924

Çelebî, Kâtip, *Kesfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, (yay. Kilisli Muallim Rıfat-Şerefettin Yaltkaya), İstanbul 1941-1943, II, 111.

Debîrsiyakî, Muhammed, "Rûdekî ve Sindbâdnâme", *Yağmâ*, (Tahran 1334 hş), sayı: 85, s. 218-219.

Devletşâh-i Semerkandî, *Tezkiretü'ş-şuarâ* (yay. E.G. Browne), London-Leiden 1901.

Ethé, Hermann, *Târîh-i Edebiyyât-i Fârsî* (çev. Rızâzâde-yi Şafak), Tahran 2536 şş.

Furuzânfer, Bediüzzamân, *Sohen u Sohenverân*, Tahran 1369 hş.

Furuzânfer, Bediüzzamân, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân*, Tahran 1386 hş.

Hidâyet Rızâ Kulî Hân, *Mecma'u'l-fusahâ* (yay. Mezâhir-i Musaffâ) Tahran 1340 hş.

Kedkenî, Muhammed Rızâ Şefiî, *Mûsıki-yi Şi'r*, Tahran 1373 hş.

Kedkenî, Muhammed Rızâ Şefiî, *Suver-i Hıyâl Der Şi'r-i Fârsî*, Tahran 1285 hş.

Mohabbetî, Mehdî, *Ez Manâ Tâ Sûret*, Tahran 1388 hş.

Mutemen, Zeynulâbidîn, *Tahavvul-i Şi'r-i Fârsî*, Tahran 1371 hş.

Müderris, Mîrzâ Muhammed Ali, *Reyhânetü'l-edeb fî terâcimi'l-marûfin bi'l-kuna ve'l-lakab*, Tahran 1364 hş.

Nefisî, Saîd, *Muhît-i Zindegî ve Ahvâl ve Eş'âr-i Rûdekî*, Tahran 1382 hş.

Nefisî, Saîd, *Târîh-i Nazm u Nesr*, Tahran 1363 hş.

Numanî, Şiblî, *Şi'ru'l-'Acem/Târîh-i Şi'r ve Edebiyyât-i Îrân*, Tahran 1335 hş.

Razî, Emîn Ahmed, *Heft İklîm*, Tahran 1389 hş.

Rızâzâde-yi Şafak, Sâdık, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân*, Tahran 1352 hş.

Rudekî-yi Semerkandî, *Dîvân-i Rudekî-yi Semerkandî* (yay. Saîd-i Nefisî), Tahran 1373 hş.

Rypka, Jan, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân* (çev. Kerîm-i Keşâverz), Tahran 1370 hş., I, 273.

---

[182] Nizâmi-yi Arûzî, *Çehâr Makâle*, s. 52-53; Devletşâh, *Tezkire*, s. 41; Âzer, *Âteşkede*, s. 310; Müderris, *Reyhânetu'l-edeb*, II, 340; Furuzânfer, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân*, s. 97; Berthels, *Târîh-i Edebiyyât-i Fârsî*, I, 214-215; Mutemen, *Tahavvul-i Şi'r-i Fârsî*, s. 205-206; Zerrinkûb, "Bunyâd-i Şi'r-i Fârsî", *Defter-i Eyyâm*, s. 233.

[183] Nefisi, *Ahvâl ve Eş'âr-i Rûdekî*, s. 429; Rudekî, *Dîvân-i Rûdeki-yi Semerkandî*, s. 20.

Safâ, Zebihullâh, *Târîh-i Edebiyyât Der Îrân*, Tahran 1371 hş.
Yahakkî, Muhammed Cafer, "Rudekî", *Danişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, III, 415-416.
Zerkanî, Seyyid Mehdî, *Târîh-i Edebi-yi Îrân*, Tahran 1388 hş.
Zerrînkûb, *Abdulhuseyn,* "Bunyâd-i Şi'r-i Fârsî", *Defter-i Eyyâm,* Tahran 1358 hş., s. 233.
Zerrînkûb, Abdulhuseyn, *Bâ Kârvân-i Hulle*, Tahran 1372 hş., s. 12.
Zerrînkûb, Abdulhuseyn, *Ez Guzeşte-yi Edebi-yi Îrân*, Tahran 1375 hş.

X
FİRDEVSÎ VE *ŞAHNÂME*

1. Ebu'l-Kâsım-i Firdevsî (Ö. 411/1020)

İran'ın en büyük şairlerinden biri olan, İran ulusal tarihi, ulusal rivayetleri ve kahramanlık anlatılarını sözlü rivayetlerden derleyerek yazıya aktarmasından dolayı "İran ulusal şairi" olarak kabul edilen **Hekîm Ebu'l-Kâsım Mansûr b. Hasan-i Firdevsî,** Samanîler'in henüz Buhara merkezli egemenliklerini sürdürdükleri 329/940 yılında Tûs şehrine bağlı Taberân kasabasının Bâj[1] köyünde dünyaya geldi. Bir köylü çocuğu olan Firdevsî'nin babasının Tûs ırmağından ayrılan Abrahe Çayı kenarında bir dihkân/çiftlik sahibi olduğu bilinmektedir.[2]

İranlıların ulusal şairi olması ve olağanüstü derecede sevilmesinden dolayı, hayatıyla ilgili bilgiler, edebiyatçılar, tezkire yazarları, tarihçiler ve kendisini çok seven halk kesimlerinin yaygınlaştırdıkları efsanelerle iç içe girmiş, bu yüzden gerçekler ile efsaneleri ayırmak oldukça zorlaşmıştır. Firdevsî hakkında başta Nizâmi-yi Aruzî'nin (ö. 560/1164), *Çehâr Makâle*, Muhammed-i Avfî'nin (ö. 629/1232), *Lübâbu'l-elbâb*, Hamdullâh-i Mustevfî'nin (ö. 750/1349), *Târîh-i Guzîde* ve Devletşâh-i Semerkandî'nin (ö. 900/1494) *Tezkiretü'ş-şuarâ* adlı eserleri olmak üzere birçok kaynakta yer alan rivayetler, efsanelerle iç içedir.[3]

Adı çeşitli kaynaklarda birbirinden farklı olarak "**Hasan**", "**Ahmed**" ve "**Mansûr**" olarak geçer.[4] Künyesi "**Ebu'l-Kâsım**", lakabı "**Fahruddîn**" olan şairin mahlası "**Firdevsî**"dir. Künyesi ve mahlası konusunda hiçbir görüş ayrılığı yoktur.[5] Babasının, "Firdevs" adıyla bilinen bir bağın bahçı-

---

[1] Bâj (Paj, Bâz, Fâz) köyü İran'ın büyük şehirlerinden Meşhed yakınlarındadır.

[2] Berthels, *Târîh-i Edebiyyât-i Fârsî*, I, 269; Firdevsî, *Şâhnâme*, Giriş, s. C; Safâ, *Târîh-i Edebiyyât Der İrân*, I, 461; Rezmcû, *Kalemrov-i Edebiyyât-i Hamâsî*, II, 9; Zerrînkûb, *Nâmvernâme*, s. 69; Kanar, Mehmet, "Firdevsî", *DİA*, XIII, 125; Hamidiyân, Said, "Firdevsî", *Dânişnâme*, I, 651

[3] Hamidiyân, Said, "Firdevsî", *Dânişnâme*, I, 651.

[4] Devletşâh, *Tezkire*, s. 41-42; Âzer, *Âteşkede*, s. 89-90; Browne, *LHP*, II, 129-132; Furuzânfer, *Sohen u Sohenverân*, s. 44-45; Şibli-yi Numani, *Şi'ru'l-Acem*, I, 71; Debirsiyaki, *Zindegînâme-yi Firdevsî*, s. 6; Humayî, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân*, s. 89; Berthels, *Târîh-i Edebiyyât-i Fârsî*, I, 268-269; Minovî, *Firdevsî ve Şi'r-i O*, s. 35; Şafak, *Edebiyyât*, s. 175; Safâ, *Târîh-i Edebiyyât Der İrân*, I, 459; Safâ, *Hemâseserâyî*, s. 183-186; Kanar, Mehmet, "Firdevsî", *DİA*, XIII, 125.

[5] Örneğin, Bundârî'nin Arapça'ya yapmış olduğu ilk Firdevsî, *Ebu'l-Kâsım, Şâhnâme* çevirisinde "Mansûr b. Hasan", Târîh-i Guzide'de: "Hasan b. Ali"; *Tezkire-yi Devletşâh* ve *Âteşkede-yi Âzer*'de "Hasan b. İshâk b. Şerefşâh" şeklinde geçer. Bu konuda en eski tarihli olması gerekçesiyle Bundârî'nin kaydı daha güvenilir kabul edilmektedir (Safâ, *Târîh-i Edebiyyât Der İrân*, I, 458.)

vanı olması sebebiyle bu mahlası almış olduğu aktarılır.[6] Kaynakların önemli bir kısmı bu büyük şairden "**Firdevsî-yi Tusî**" olarak söz ederken, bazı eserlerde mahlası "**İbn Şerefşâh**" şeklinde de görülür.[7] Babasının adı ise "**Ali**", "**İshâk b. Şeref Şâh**" ve "**Ahmed b. Ferruh**" olarak kayıtlıdır. Ancak hangisinin daha doğru olduğu konusunda bir tercih belirtmek oldukça zordur.[8]

Firdevsî, bir dihkân ailesindendi. Bâj köyünün ileri gelen ailelerden küçük yöresel toprak sahipleri ve varlıklı aileler olan dihkânlar, aynı zamanda kendilerini bulundukları bölgelerin mirasçıları, İran ulusal değerleri ve kültürünün koruyucuları olarak görüyor, çocuklarını İran gelenek ve göreneklerine göre yetiştiriyorlardı. Firdevsî de millî duyguların yoğun olduğu böylesine bir ortamda dünyaya gözlerini açtı ve daha çocukluk yıllarından itibaren İran kültürü ve geleneksel değerlerinin tutkunu olarak büyüdü. Yaşadığı çağın yaygın Fars, Arap ve Pehlevî edebiyatlarında, felsefe ve kelam başta olmak üzere diğer bilim dallarında ileri düzeyde eğitim almış, son derece donanımlı bir kişilik olarak ortaya çıktı.[9]

Dihkân ailesinden oluşu, varlıklı ve toprak sahibi bir babanın çocuğu olarak refah içerisinde yaşaması birçok tezkirede dile getirilir. Vatanını seven, millî duyguları çok güçlü bir kişilik olduğu da yine hem kaynaklardaki kayıtlardan ve hem de eserinden çok açıkça anlaşılmaktadır. Özellikle yetiştiği ailenin konumu, onun eğitimine verdiği önemin de etkisiyle milletinin, atalarının tarihini öğrenme ve onu gelecek kuşaklara aktarma arzusu olağanüstü düzeydedir. Öyle ki bu uğurda bütün mal varlığını bu yapıtı ortaya çıkarmak için çalıştığı otuz beş yıl süresince tüketmiş, öte yandan maddi sıkıntıya düşmesine rağmen sultan saraylarına yönelmemiş, onlardan yardım istememiştir.[10]

Firdevsî'nin öğrenim süreci ve hangi alanlarda eğitim aldığı kesin olarak bilinmez. Ancak ünlü yapıtının değişik bölümlerinde, anlatımı esnasında verdiği ipuçları ile hakkında yapılan çok sayıdaki araştırma ve incelemeden onun yirmi beş yaşlarına kadar hayatını öğrenimle geçirdiği, öğrenim döneminin hemen bütününe yayılmış bir şekilde tarih, İran tarihi ve rivayetleri konusunda derinlemesine çalıştığı, kendisinden önce yine ünlü şairler tarafından kaleme alınmış *Şahnâme* ve *Hudâyname* gibi eserler üzerinde yoğun çalışmalar yaptığı anlaşılmaktadır. Bütün bu çalışmalarının temel hedefi de Eski İran'ın, İran hükümdarlarının tarihini yazmaktır.[11] Yine ünlü yapıtının içeriğinden hareketle, Fars ve Arap edebiyatları konusunda ileri düzeyde öğrenim gördüğü anlaşılmaktadır.[12] Onun İran kültür ve medeniyeti, İran

---

[6] Devletşâh-i Semerkandi, *Tezkiretü'ş-şuarâ*, s. 50.
[7] Devletşâh-i Semerkandi, *Tezkiretü'ş-şuarâ*, s. 50.
[8] Devletşâh-i Semerkandi, *Tezkiretü'ş-şuarâ*, s. 50; Nöldeke, *Hemâse-yi Millî-yi İrân* s. 54-55; Hamidiyân, Said, "Firdevsî", *Dânişnâme*, I, 651.
[9] Rezmcû, *Kalemrov-i Edebiyyât-i Hamâsî*, II, 10; Hamidiyân, Said, "Firdevsî", *Dânişnâme*, I, 651 .
[10] Safâ, *Târîh-i Edebiyyât Der İrân*, I, 462-463.
[11] Rezmcû, *Kalemrov-i Edebiyyât-i Hamâsî*, II, 11-12.
[12] Safâ, *Târîh-i Edebiyyât Der İrân*, I, 463.

tarihi, İslami bilimler, felsefe, yaşadığı çağın yaygın bilimleri konusunda son derece birikimli olduğu herkesçe bilinir.

Firdevsî'nin yetiştiği dönemde, İran'ın İslam öncesi devirlerinde Pehlevî dilinde kaleme alınmış bazı eserler ortaya çıkarılarak yeni Farsça'ya çevrilmeye başlanmış, özellikle **III. Yezdigerd**'in (eg. 632-651) derlenmesini sağladığı ***Hudâynâme***'ye ya da Arapça çevirisine dayanılarak bazı *Şahnâme*-ler yazılmıştı.[13]

Diğer şairler gibi ilk dönemlerinde değişik amaçlarla gazel ve kasideler yazan Firdevsî, daha sonra yaşadığı çevrenin de etkisinde kalarak eski İran tarihi hakkında bilgi edinmek üzere Pehlevice yazılmış eserlere ilgi duymaya başladı. O döneme ait eserlerden faydalanabilmek için babasından ya da Zerdüşt rahiplerinden Pehlevice öğrenen Firdevsî, şiir yazacak kadar da Arapça biliyordu. Kırk yaşına kadar rahat bir hayat süren ünlü şairin daha sonraki dönemlerinin sıkıntı içerisinde geçmiş olduğu anlaşılmaktadır.[14]

Hem *Şahnâme*'nin giriş bölümündeki dizeler hem de kendisiyle ilgili bilgilere yer veren eserlerdeki kayıtlar, Firdevsî'nin Şiî dünya görüşünü benimsemiş olduğunu, aynı zamanda Mutezile mezhebinin inanç ve görüşlerine yakın durduğunu göstermektedir. Birtakım kaynaklarda özellikle de onun vatan sevgisiyle dopdolu bir milliyetçi oluşundan hareketle Zerdüşt inanışına bağlı olduğu doğrultusundaki aktarımların temeli yoktur. O, güçlü bir inanışa sahiptir, hayatı ve eserleri de açık bir şekilde bunu kanıtlamaktadır.[15]

Şahnâme'de konuları mitolojik ve tarihi akışlarında aktarırken uygun yerlere, anlatımlarıyla son derece uyumlu olarak öğütler, öğüt verici pasajlar, özlü sözleri de yerleştirmiştir. Bu alıntıların önemli bir kısmı Eski İran öğüt edebiyatı kapsamında yer alan çok önemli metinlerden aktarmadır. Örneğin, Hüsrev Enuşirvân'ın (eg. 531-579) ünlü veziri Bozorgmihr'in öğütleri bütün bunların başında yer alır.

Firdevsî, başta Doğup büyüdüğü şehir Tus olmak üzere İran'ın değişik bölgelerinden birçok kişilikle dostluklar kurmuştur. Bunlardan bir kısmının adları *Şahnâme*'de geçmektedir. Bu dostlarından ve yakınlarından özellikle ünlü eserini kaleme alması, kaynak sağlanması ve daha başka konularda destek gördüğü önemli kişilikler şunlardır:

1. **Hüseyn-i Kuteybe/Huyeyy-i Kuteybe**: Tûs valisi. Şairin en büyük destekçilerinden biridir.[16]

2. **Alî-yi Deylem/Deylemî**: Tûs'un dihkân ailelerinden Alî-yi Deylemî ve babası **Bû Dulef** de şairin kendilerinden destek gördüğü, dizelerinde övgüyle andığı kişiliklerdir.[17]

3. **Ebû Mansûr Muhammed b. Abdurrezzâk-i Tusî** (öld. 350/ 961): Tus valisi. Bu emirin direktifleriyle *Şahnâme-yi Ebû Mansurî*'nin konuları

---

[13] Berthels, *Târîh-i Edebiyyât-i Fârsî*, I, 269; Kanar, Mehmet, "Firdevsî", D İ , XIII, 125.
[14] Berthels, *Târîh-i Edebiyyât-i Fârsî*, I, 270; Kanar, Mehmet, "Firdevsî", D L , XIII, 125.
[15] Safâ, *Târîh-i Edebiyyât Der İrân*, I, 487.
[16] Firdevsi, *Şâhnâme*, VII, 252.
[17] Firdevsi, *Şâhnâme*, VII, 241.

değişik yerlerden toplanarak Firdevsî'nin hizmetine sunulmuştur. Onun özellikle bu derlemeler konusundaki desteğini Firdevsî dizelerinde dile getirir.[18]

4. **Ebû Alî-yi Sîmcûr** (öld. 388/998): Samanoğullarına bağlı Horasan emiri. *Şahnâme*'nin yazımında şaire önemli destekler sağlamıştır.

5. **Arslan Câzib** (IV./X. yüzyıl): Sultan'ın nüfuzlu kumandanlarından biridir.

6. **Nasr b. Sebük Tegin** (ö. 412/1022): Sultan Mahmud'un kardeşi. Sultan ile Firdevsî arasında *Şahnâme*'nin sunumu için aracılık yapmıştır.

7. **Bu'l-Abbâs Fazl b. Ahmed el-İsferâyinî** (ö. 404/1014): Sultan Mahmud'un ilk veziri. 394-395/1003-1004 yıllarında Sultan ile Firdevsî'yi tanıştırmıştır. Şair son zamanlarında yoksulluk sıkıntısı çekerken yine onun yardımıyla *Şahnâme*'yi Sultan'a sunmuştur. Firdevsi, dizelerinde onu övgüyle anar.[19]

8. **Ahmed b. Hasan-i Meymendî** (ö. 424/1033): Sultan Mahmud'un ikinci veziri ve yakın dostu. Firdevsî'nin muhalifleri ve hakkında dedikodu yaparak onu Sultan'a kötü gösterenler grubunda yer almıştır. Ancak sonraları Sultan'ın Hindistan seferine beraberinde giderken şairin yaptığı işin karşılığını vermesi konusunda sultanı ikna ederek onun destekçisi olmuştur.

9. **İsmail-i Varrâk** (ö. 476/1084): Ünlü şair **Ezrakî-yi Herevî**'nin (V. XI. yüzyıl) babasıdır. Firdevsî Sultan Mahmud tarafından iyi karşılanmayıp Gazne'den ayrılmak zorunda kaldığında altı ay onun evinde saklanmıştır.

Firdevsî, tereddütsüz İran'ın en büyük kahramanlık şairidir. Gelişmeleri olağanüstü ifadelerle sahnelemesi, anlatımlarında seçtiği sözcükler, dizelerindeki alabildiğine uyumlu tamlamalar, son derece ustaca kurulmuş cümleleri, konulara uygun tasvirler, anlatımları esnasında olayları okuyucunun somut olarak canlandırmasını sağlayan gerçekçi anlatım tarzı, bu türün diğer şairleriyle karşılaştırılamayacak kadar üst düzeydendir. Dizelerinde anlatımı zorlaştıracak kinayeler, kapalı ifadeler, okuyucuyu bıktırıcı, zor anlaşılacak kelimeler yer almaz.[20]

Firdevsî, kendisi kahraman yaradılışlıdır ve eseri de gerçekte kahramanlık anlatısıdır. Onun en önemli özellikleri arasında özgürlük, yiğitlik ve dürüstlük ön sıralarda yer alır. Ulusu ve ülkesinin tarihini, özgürlerin özgürlük mücadelesi çerçevesinde ele alıp, yoğun ve heyecanlı duygularıyla dizelerine aktarırken bütün bunları Rüstem ile simgeler. Özgürlük onun için hayatın temel amacı, namusun kalkanı, varlığın sebebidir.[21]

Devletşâh-i Semerkandî, *Tezkiretü'ş-şuarâ* adlı eserinde Firdevsî ve şiirinden söz ederken, "*Hemen herkes, onun İslam sonrası dönemde İran'ın en büyük şairi olduğu konusunda görüş birliğindedir. O, şairliğin, fesahat ve belagatin hakkını gerçekten vermiş bir söz ustasıdır.*" Bunun yeterli ve en önemli kanıtı da ünlü yapıtı *Şahnâme*'dir. Onun en büyük olduğunun bir kanıtı da şudur: Fars

---

[18] Firdevsi, *Şâhnâme*, I, 11.

[19] Firdevsi, *Şâhnâme*, IV, 4-5.

[20] Hamidiyân, Said, "Firdevsî", *Dânişnâme*, I, 653

[21] Hamidiyân, Said, "Firdevsî", *Dânişnâme*, I, 653.

edebiyatının büyük kaside ustalarından Enverî'nin (ö. 583/1187) kasidelerine, Hakanî'nin (ö. 595/1199) aynı türdeki şiirleri eşdeğer olabilir. Sadî'nin (ö. 691/1291) gazellerinin dengi olarak Emîr Hüsrev-i Dihlevî'nin (ö. 725/1324) gazelleri gösterilebilir. Ancak *Şahnâme*'nin bir benzeri henüz yazılamamıştır.[22] **Muhammed-i Avfî** de benzeri övücü ifadelerden sonra, "önce Dakikî'nin *Şahnâme* yazmaya başladığını ancak 20.000 beytini tamamladığı günlerde ansızın ölümü üzerine yarım kalan bu işi bitirmek için Firdevsî'nin 60.000 beyitlik bir *Şahnâme* kaleme aldığını ve sözün hakkını en güzel şekilde verdiğini" ifade eder. [23]

Sultan Mahmud döneminin en yetenekli şairi Firdevsî, İran'ın Moğol dönemine kadar yaşamış en büyük şairi olarak bilinmektedir. Bundan da öte, Gazneliler döneminin, aynı zamanda hem İran ve hem dünya edebiyatlarının en yetenekli ve özgün bir tarza sahip şairlerinden biridir. İran edebiyatı tarihinde onun tarzı, ayrı bir yerde ve tamamen farklı özellikler taşıyan bir ekol olarak yer almaktadır. Samanîler döneminde yetişmiş Firdevsî, İran tarihine ve değerlerine karşı çok hassas bir şairdir. Yaşadığı devrede toplumu oluşturan bütün kesimlerce yeniden millîleşme hareketleri başlatılmış olması da şairi etkilemiştir.[24]

Akla çok önem veren, takiyyeyi asla sevmeyen Firdevsî, İranlı büyük sufilerce de son derece güzel ifadelerle övülerek anılır: **Şeyh Ahmed-i Câm** (ö. 536/1239), **Ahmed-i Gazzalî** (ö. 520/1126), **Muhammed-i Gazzalî** (ö. 505/1111), **Senaî-yi Gaznevî** (ö. 545/1151) başta olmak üzere çok sayıda ileri gelen şair ve yazar onu "hekîm: *bilge*", "ustâd: *hoca* " ve "danâ: *bilgin*" nitelemeleriyle övmüşler, onun büyüklüğünü ifade etmişlerdir. **Ahmed-i Gazzalî**'nin, *Kunûzu'l-hikme* adlı eserindeki ifadelerine göre, "*O, Muhammed ümmetinin en büyük bilgelerinden biridir.*"[25] Öte yandan Fars şiirinin en büyük öncüleri **Hakanî-yi Şirvanî**, **Enverî-yi Ebiverdî**, **Nizamî-yi Gencevî** gibi büyük söz ustalarının Firdevsî hakkındaki "hekîm: *bilge*", "ustâd-i sohenâferin: *söz ustası / ustad şair*", "hudâvend-i sohen: *söz ustası*", "danâ-yi Tus: *Tus'un bilgesi*..."gibi övgü dolu ifadeleri ve gerçekçi nitelemeleri son derece haklı, yaraşır ve önemlidir.

Firdevsî, İran edebiyatında kahramanlık şiir tarzını zirveye çıkaran şairdir. Temelde kahramanlık hikâyelerini esas alarak, eski dünyanın kökleri çok eskilere dayanan bir ulusun efsanevi tarihini, klasik dönemin gerçek tarihsel seyrini konu almıştır. Firdevsî'nin diğer bir özelliği de bu işindeki samimiyetini, aşkını ve zevkini eserinin her dizesinde açıkça yansıtmasıdır. Firdevsî'nin ortaya koymuş olduğu eser, yaşadığı dönemin sosyal durumuyla ilgili önemli kesitler de aktarmaktadır. O, yaratılıştan sahip olduğu üstün yetenekleriyle hikâye, kahramanlık destanları, trajedi, aşk şiirleri, dekor, diyalog, hareket, tavır gibi ayrı ayrı dalların tamamını içeren, dünya edebiyatı tarihinde benzeri yok denecek kadar az olan bir şaheser yaratmıştır. Kah-

---

[22] Devletşâh-i Semerkandî, *Tezkiretü'ş-şuarâ*, s. 49-50.
[23] Muhammed-i Avfî, *Lubâbu'l-elbâb*, II, 33.
[24] Şemîsâ, *Sebkşinâsî-yi Şi'r*, s. 33.
[25] Rezmcû, *Kalemrev-i Edebiyyât-i Hamâsî*, II, 13.

ramanlık sahnelerini ve trajedileri anlatırken izlediği metot o kadar hassas ve dikkatlicedir ki okuyucu ister istemez olayların yoğun etkisi altında kalır. Firdevsî'nin tasvir gücü de son derece yüksek ve engindir. Tiyatro yazarları gibi sahneleri tasvir ederek duygularını dizelerine döker.[26]

Birçok edebiyatçının ünlü Tus'lu bilge Firdevsî'ye vermiş olduğu "ulusal şair" gibi unvanlar ve nitelemelerin kendisine ne denli yaraşır olduğu, ünlü yapıtı *Şahnâme*'de karşılıklarını bulmaktadır:

"Olmayacaksa İran olmasın benim için ten,
Kalmasın bu topraklarda bir canlı ten.
Vatanımız ve çocuklarımız uğruna,
Namusumuz, küçük çocuklarımız ve yakınlarımız uğruna,
Vatanımızı düşmana teslim etmekten,
Daha iyidir hep birlikte gitmemiz ölüme."

Firdevsî'nin ölüm tarihi konusunda birbirinden farklı rivayetler vardır. Ancak hem kendisinin *Şahnâme*'deki ifadeleri hem de tezkirelerdeki kayıtlar göz önünde bulundurulduğunda 411/1021 yılında öldüğü görüşü yaygın olarak kabul edilmektedir. Şairin talihsizliği ölümünün ardından da yakasını bırakmamış, Rafizî olduğu gerekçesiyle bazıları onun Müslümanlar mezarlığına gömülmesine karşı çıkmışlar, bunun üzerine naaşı kendisine ait bir bahçeye defnedilmiştir.[27]

Derler ki Firdevsî'nin ölümünü duyan herkes bu acı kayıp nedeniyle son derece üzüntüler içerisinde bulunurken, şehrin önde gelen din adamlarından **Ebu'l-Kâsım-i Gurgânî** cenaze namazını kıldırmak için gelmez. Bunun gerekçesi olarak da şairin eserinde Zerdüşt inanışını taşıyanları, ateşe tapanları bir ömür boyu övdüğünü gösterir ve böyle birinin cenaze namazını kıldıramayacağını söyler. Gece olup da şeyh uykuya dalınca rüyasında cenneti görür. Cennet muhteşem bir tarzda süslenmiş, bezenmiş, büyük bir saray bütün görkemiyle her tarafı aydınlatmakta, o saray içerisinde başında mücevherlerle süslü tacıyla Firdevsî çok değerli sergilerle döşenmiş yakuttan bir taht üzerinde oturmaktadır. Şeyh bu durum karşısında utancından hemen geri dönmek üzereyken Firdevsî ona şöyle seslenir: "*Ey şeyh, sen benim cenaze namazımı kılmadın da ne oldu? Yüce yaratıcı benim namazımı kılmak üzere binlerce melek gönderdi. Şu gördüğün makamlar, tahtım ve tacım da yazmış olduğum eserin ulu tanrının övgüsünü konu alan sadece bir dizesi karşılığında bana verildi.*" Dehşetler içerisinde kalan Şeyh uyanır uyunmaz hemen yalın ayak ve ağlayarak Firdevsî'nin mezarına gider. Mezarın başında namaz kılar ve birkaç gün orada itikafa girer. Ömrünün kalan kısmında, tek bir gün bile ünlü şairin mezarını ziyaretten geri kalmaz.[28]

---

[26] Şemisâ, *Sebkşinâsî-yi Şi'r*, s. 34.
[27] Nizamî-yi Aruzî, *Çehâr Makâle*, s. 83; Safâ, *Târîh-i Edebiyyât Der İrân*, I, 485; Rezmcû, *Kalemrov-i Edebiyyât-i Hamâsî*, II, 20; Hamidiyân, Said, "Firdevsî", *Dânişnâme*, I, 652.
[28] Firdevsî, *Şâhnâme*, Giriş, s. H.

Şahnâme'deki bazı dizelerden ve birtakım tarihi kayıtlardan da anlaşıldığı gibi Firdevsî sanatkâr, musikişinas güzel bir hanımla evlenmiştir. *Şahnâme*'nin, örneğin, "Menîje ve Bîjen" gibi bazı bölümlerini kaleme alırken de onun yardımlarını görmüştür.[29]

Firdevsî'nin bu sanatkâr kadından dünyaya gelmiş bir oğlu ve bir de kızı vardı. Dizelerinde de aktardığı gibi kendisi altmış beş yaşındayken, otuz yedi yaşındaki oğlu ölmüş (394/1003) ve bu durum kendisini son derece üzmüştür.[30] Firdevsî'nin ölümünden sonra ailesinden bir tek kızı kalmıştır. Son derece ağırbaşlı ve iyilikleriyle bilinen kızı, Sultan'ın babasının defnedileceği gün gelen hediyeleri kendisine verilmek istendiğinde, "*Benim onlara ihtiyacım yok*" diyerek hediyeleri kabul etmemiştir.[31] Nizamî-yi Aruzî, Firdevsî'nin eserini yazarken alacağı ödülle, işte bu kızın çeyizini hazırlamayı düşündüğünü belirtir.[32]

Firdevsî'nin elimizde bulunan tek eseri *Şahnâme*'dir.[33] Dağınık haldeki birtakım şiirleri bazı kaynaklarda yer almaktadır. Yanlışlıkla onun kaleminden çıktığı söylenen ve bazı kaynaklarda da onun adına kayıtlı bulunan *Yûsuf u Züleyhâ* ise gerçekte başka bir şaire aittir.

Şairin *Şahnâme* dışındaki şiirleri, şiir mecmualarında, tezkirelerde şairler ve şiirlerine yer veren bazı kaynaklarda yer alan kıtalar, gazeller ve beyitlerden oluşmaktadır. Alman edebiyat araştırmacısı ve İranolog **Hermann Ethé** (ö. 1917) söz konusu şiirlerin tamamını bir araya toplayarak yayınlamıştır. Ancak bunların bir kısmının Firdevsî'ye ait olduğu şüphelidir.

2. *Şahnâme*

Firdevsî'nin *Şahnâme*'yi hazırlarken örnek aldığı yapıtlar, o çağların dünyasında en çok okunan kitaplar arasında yer alan *Avesta*, *Tevrat* ve *Kur'ân* gibi dini metinler olmuştur. Firdevsî eserine eski İran tarihi ve efsaneleriyle başlamamış; Allah'ı öven beyitleri, evrenin yaratılışı, ay, güneş, gezegenler, yerküre ve diğer varlıkların var edilişi, insanın yaratılışı ve dünyaya gönderilişi gibi olaylarla giriş yapmış, sonra da eriştiği bütün kaynaklardaki bilgilerden hareketle İran'ın, bu coğrafyanın tarihi ve mitolojisini aktararak, eserinin o çağın dini kitapları kadar elden ele dolaşması ve çok fazla sayıda okuyucuya kavuşmasını arzulamıştır. Gerçekte de öyle olmuş ve *Şahnâme* öylesine yaygınlaşmıştır ki kutsal kitaplar kadar ve belki de bazı yörelerde onlardan da çok okunmuştur. Günümüzde bile, yaklaşık on yüzyıl geçmiş olmasına rağmen Nevrûz törenlerinde, "Heft Sîn" sofralarında *Kur'ân* yerine *Şahnâme* okunduğunu görmemiz bu durumu kanıtlamaktadır. Meliküşşuarâ Bahâr (ö. 1330 hş./1951) bir şiirinde bu konuyu şöyle ifade eder:

---

[29] Firdevsî, *Şâhnâme*, III, 148.
[30] Firdevsî, *Şâhnâme* , VII, 96; Rezmcû, *Kalemrov-i Edebiyyât-i Hamâsî*, II, 11.
[31] Şibli-yi Numanî, *Şi'ru'l-Acem*, I, 85; Safâ, *Târîh-i Edebiyyât Der İrân*, I, 486.
[32] Nizami-yi Aruzi, *Çehâr Makâle*, s. 75, 83; Browne, E. G., *Ez Firdevsî Ta Sa'dî* s. 190.
[33] Muhammed-i Avfi, *Lubâbu'l-elbâb*, II, 33.

Şahnâme hiç abartısız Kur'ân'dır Acem'in
Tûs bilgesinin rütbesi de peygamberlik rütbesi. [34]

2.1. *Şahnâme*'nin Kaynakları

Şahnâme gibi ulusal kahramanlık anlatılarına yer veren eserlerin temellerini oluşturan rivayetler, eski İran'a, *Avesta* dili ve Pehlevice kaleme alınmış dini, edebi eserlere dayanmaktadır. Ortaya çıkış zamanları da tamamıyla Zerdüşt öncesi dönemlere, MÖ 3.000 yıllarına, İranlılar ile Hintlilerin İndo-Europeene adıyla bilinen kökenlerinden İndo-İranienne adlı kolunun Orta Asya'dan günümüz İran topraklarının Doğu bölgelerinde "Airyana Vaedjah/İranvîc" olarak adlandırılan topraklara göç ettikleri çağlara aittir.

Şahnâme'nin İran kökenli kaynakları arasında Doğu İran ve Zabulistân da vardır. Bu kaynaklardaki bilgilerin *Şahnâme-yi Pehlevî/Hudâynâme* vb. eserlerde yer almış olduğu, bu kaynaklardan Arapça'ya ya da Farsça'ya aktarıldığı bilinmektedir. *Şahnâme'nin* İran kökenli olmayan kaynakları arasında, Yunanca'dan Süryanice ve Arapça'ya çevrilerek İran hikâyelerine karışmış *Dâstân-i İskender* ile Müslümanlar ve Araplara ait bazı eserler de yer almaktadır.

2.1.1. *Avesta*

Şahnâme'nin en önemli kaynakları arasında *Avesta* ve *Avesta* tefsirleri yer alır. Bu eserlerde yoğun olarak Tanrı, Ehrimen, Zerdüşt ve yaratılış destanından bahsedilmektedir. *Avesta*, İran dilleri ve edebiyatının en eski ve en önemli eseridir. Arapların İran'ı ele geçirmelerinden önceki dönemlerde İran'ın resmi devlet dini olan Zerdüştîlik kutsal dini metinler mecmuası olarak (MÖ VII. yüzyıl) elimize ulaşmıştır.

Olağanüstü bir öneme sahip olan *Avesta*, birçok açıdan çok değerli bir kaynak olarak kabul edilir. Orta Asya ve çevre bölgelerin coğrafyalarında yaşayan halkları çok yakından ilgilendiren başta tarih, kültür, medeniyet, din, siyasi ve sosyal konular, inançlar, gelenek ve görenekler, mitolojiler, kahramanlık anlatıları olmak üzere, birçok alanda çok önemli ve başka kaynaklarda bulunamayacak bilgilere yer vermektedir.[35] Avesta, böylesine önemli bir bilgi hazinesi olması nedeniyle Firdevsî'nin başvuru kaynakları arasında yer almıştır.

2.1.2. *Hudâynâme*

Şüphesiz Sasanîler döneminin en önemli tarihi eseri *Hudâynâme*'dir. Bu eser, İran hanedanları ile padişahlarının adlarını, çeşitli dönemlerin tarihi gelişmelerini, efsanelerle karışık olarak kaydetmektedir. Sasanî saraylarında gelişmelerin kaydedildiği, Sasanî kralları ve dönemlerindeki olayları titizlikle kayda geçiren resmi defterler bulunmakta ve bunlar çok özenle korunmaktaydı. Büyük bir ihtimalle bu tarih kayıtları, Keyûmers'ten itibaren kralların

[34] Şâmlû, Ahmed, "Firdevsî, *Şâhnâme*, Pâsuh-i Firdevsî Be Zerûret-i Târîh", *İrânşinâsî*, II/2, 304.
[35] Oranskii, *Fıkhn'l-luğa-yi İrânî*, s. 66.

maceralarını da içermekteydi. Sasanî tarihsel kaynakları, ilk insan Keyûmers ya da ilk kral Hûşeng ile konularına başlamaktadır.[36]

Özellikle I. Şapûr (eg. 241-272) ve Nersî (eg. 293-302) Kitabelerinin içerikleri Sasanî krallarının saraylarında arşivlerde özenle korunmaktaydı. Aynı zamanda Sasanî sarayında İran tarihi, mitolojik rivayetleri ve efsanelerini ezbere bilen kişiler de bulunuyordu. Firdevsî, "*Behrâm-i Gûr'a ava giderken Cemşîd ve Feridûn hikâyeleri yolda anlatılırdı.*" der. Öyle anlaşılıyor ki Behrâm-i Gûr (eg. 420- 438) dönemine kadar "*Nâme-yi Bâstân*" bulunmakta ve eğlence meclislerinde onun hikâyeleri okunmaktaydı.[37]

İran tarihi ve millî destanlar, dini ve tarihi rivayetleri konu alan *Hudâynâme* ya da diğer adıyla *Pehlevî Şahnâme*si'ndeki anlatımlar, birbirlerinden kesin çizgilerle ayrılmış pasajlar halinde değil, genellikle karışık, iç içe girmiş bir bilgi kaynağı olarak bulunmaktaydı. *Hudâynâme*'nin kaynakları, *Avesta* ve sözlü olarak aktarılan eski rivayetlerdir. Bu anlatımlar zamanla aşamalı olarak gelişti ve birtakım dini renkler ve boyutlar da kazandı.[38]

Keyûmers'ten, **Yezdigerd**'e kadar İran destanları, İslam sonrası dönemlerde Arapça olarak kaleme alınan *Uyûnu'l-Ahbâr*, *Ahbârı't-tıvâl*, *Târîh-i Taberî*, *Târîh-i Belâmî*, *Murûcu'z-zeheb*, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, *Sinî-yi Mulûki'l-arz*, *Ğureru Ahbâr-i Mulûki'l-Furs*, *el-Âsâru'l-bâkiye*, *Şahnâme* ve *el-Kâmil* gibi çok önemli tarih kitapları, *Hudâynâme*'nin orijinal metninden ya da çevirilerinden yararlanılarak hazırlanmıştır.[39]

*Şahnâme*lerin temel çekirdeğini *Hudâynâme*'de yer alan bilgiler oluşturmaktadır. *Hudâynâmek*'in Pehlevice aslı ortada yoktur. Bu ve İran tarihiyle mitolojisini konu alan kaynaklar özellikle Abdullâh b. Mukaffa tarafından *Siyeru'l-mulûk* ya da *Siyeru Mulûki'l-Furs* adıyla Arapça'ya çevrilmiş, bu arada *Hudâynâme*'nin Arapça çevirilerinde doğal olarak birtakım Zerdüşt inancı unsurları da atılmıştır. [40]

İran padişahlarıyla efsanevi kahramanlarının hayatlarının konu alındığı metinler, çok eski zamanlardan beri İran edebiyatında yerlerini almışlardır. Çok eski devirlerde de İranlı ileri gelen aileler, önemli olayları bir şekilde daha sonraki nesillere aktarmaktaydılar. İran tarihini yazıya geçirmek isteyen ve bu konuda girişimde bulunan ilk kişi, klasik İran'da adaletiyle ünlü Sasanî hükümdarı **Enuşirvân**'dır. Enuşirvân, egemenliği altındaki topraklarda İran, İran tarihi ve kahramanlarıyla ilgili olarak anlatılan, ağızdan ağıza dolaşan sözlü halk hikâyelerinin, padişahlar ve yönetimleriyle ilgili bütün rivayetlerin toplanarak yazıya dökülmesini ve özenle korunmasını emretmiş, bunun üzerine ünlü ***Hudâynâme*** ortaya çıkmıştır.

---

[36] Safâ, *Hemâseserâyi*, s. 78-79; Tefezzulî, *Târîh-i Edebiyyât*, s. 269-270.

[37] Tefezzulî, *Târîh-i Edebiyyât*, s. 269-270.

[38] Safâ, *Hemâseserâyi*, s. 86; Safâ, Zebîhûllâh, "Nazarî Be Me'âhiz-i Firdevsî, Ebu'l-Kâsım, Şâhnâme ", *Nemirem Ez În Pes*, s. 49.

[39] Safâ, *Hemâseserâyi*, s. 90.

[40] Şiblî-yi Numanî, *Şi'ru'l'Acem*, I, 91, 102; Mirzâ Muhammed Hân-i Kazvînî, "Mukaddime-ye Kadîm-i Şâhnâme ", *Hezâre-yi Firdevsî*, s. 152; Mahcûb, Muhammed Cafer, "Firdevsî, ve *Ferheng*-i Âmme", *İrânşinâsî*, II/2, s. 248; Tefezzulî, *Târîh-i Edebiyyât*, s. 273.

Son Sasanî hükümdarı III. Yezdigerd de (eg. 632-651) aynı doğrultuda teşebbüslerde bulunmuş, sarayının asilzadelerden birini ya da ünlü bir bilgini, o dönemler sadece bazı din adamlarının ya da okur yazar çevrelerden az sayıda şahsiyetin hakkında bilgi sahibi olduğu İran tarihinin yazılması işiyle görevlendirmiştir. Bu amaçla her vilayetten seçilen birer yaşlı bilge şahsın katılımıyla yapılan çalışmalar sonucu ***Şahnâme*** veya ***Kitâb-i Şâhân-i Dânişverî*** adıyla bilinen, klasik çağlar hakkında önemli bilgiler içeren eser hazırlanmıştır.[41]

Adı bilinen ancak günümüze kadar gelemeyen ilk *Şahnâme,* Pehlevî dilinde kaleme alınan Abdullâh b. Mukaffa ve diğer tercümanlarca Arapça'ya çevrilen *Hutâynâme / Hudâynâme / Şahnâme-yi Pehlevî* adlı eserdir. Hem söz konusu eser hem de tercümesi, İslam'ın ilk dönemlerinde kaleme alınmış, daha sonraki devirlerde ortadan kaybolmuşlardır. Klasik devirlerden günümüze kadar gelebilmiş *Şahnâme* türü eserler arasında *Kârnâme-yi Erdeşîr-i Babekân* ve *Yâdgâr-i Zerîrân* gibi eserler yer almaktadır. Bunlardan ilki, Erdeşîr ve oğlu Şapur'un hayatları, yaşadıkları çağlardaki olaylar ve tarihlerinden bahsederken, ikincisi Goştâsp'ın Zerdüşt dinine inanışı ve onun Ercâsp ile savaşlarını konu alır.[42]

2.1.3. Firdevsî'den Önce Yazılan *Şahnâme*ler

Arap fetihleri sırasında İran hükümdarlarının hazinelerinden ele geçenler arasında tarih konulu önemli bir kitap da bulunmaktaydı. Söz konusu kitap İran tarihi, gelenek ve görenekleri, bilim, teknik ve mimarisi konusunda kaleme alınmış, ayrıntılı gelişmelere yer veren bir kaynaktı. Eserin bir özelliği de İran hükümdarlarının resimlerine yer vermiş olmasıydı. Mesudî (ö. 346/957), eseri İstahr'da gördüğünü ve bunun Farslar hakkında Farsça yazılmış en ayrıntılı eser olduğunu ifade eder.[43]

Şahnâme'nin yazımında kullanılan kaynaklar hakkında kesin bilgiler vermek oldukça zordur. Bir taraftan Firdevsî'nin rivayetleri ile tarih yazarlarının aktarımları arasındaki bazı farklılıklar, diğer taraftan da Firdevsî'nin bu eserini hazırlarken kullanmış olduğu kaynakların ortadan kaybolması bu konuda sağlıklı bir değerlendirme yapılmasını zorlaştırmaktadır.[44]

III./IX. yüzyılın son dönemlerinin yaklaşık elli yıllık bir devresinde *Şahnâme* ve *Şahnâme* yazıcılığına son derece ilgi duyulmaya başlanmış ve bu alanda önemli eserler ortaya konulmuştur. Firdevsî'nin *Şahnâme*'si bu türün başyapıtıdır. Bütün bunlar Horasan'da ve Farsça olarak düzenlenmiştir. Bu, bir bakıma İran şair ve yazarlarının ulusal rivayetleri yeniden gündeme getirmedeki heyecanlarını göstermektedir.[45]

İlk devirlerde İranlıların iki tür tarihleri vardır. Bunlar, bir taraftan *Şahnâme*ler diğer taraftan da Ebû Alî-yi Belamî (ö. 363/973)'nin *Târîh-i*

---

[41] *Mutefekkirân-i İslam*, I, 149-150.
[42] Şafak, *Edebiyyât*, s. 180; Zerrînkûb, *Guzeşte-yi Edebi*, s. 97-98.
[43] Şibli-yi Numanî, *Şi'ru'l-'Acem*, I, 90-91.
[44] Safâ, *Hemâseserâyî*, s. 214.
[45] Meskûb, Şahruh, *Huviyyet-i İrânî ve Zebân-i Fârsî*, s. 27.

Be'lâmî, Selçuklular döneminde yaşanmış adı bilinmeyen bir yazarın (VI./XII. yüzyıl) *Mucmelu't-tevârîh ve'l-kısas*, Ebu'l-Fazl-i Beyhakî'nin (ö. 470/1077)'nin *Târîh-i Beyhakî*... adlı eserleri gibi ünlü tarih kitaplarıdır. Bu da önemli ölçüde tarihi iki tür değerlendirmekten, kültürel ya da siyasi olmak üzere tarihe iki ayrı rol yüklenmesinden kaynaklanmaktadır. **Dakikî**'nin bin beyti ile **Firdevsî**'nin *Şahnâme*'si dışında *Şahnâme* türü eserlerin diğerleri günümüze kadar gelememiştir. Ancak o dönemlerin bilgi hazineleri olarak kabul edilen bu iki eserden anlaşıldığı kadarıyla, bu eserler İran'ın mitolojik-hamasî tarihi, gerek sözlü gerek yazılı olsun İran milli hatıratı, geçmiş ortak manevî değerler, tarihi kültürü gibi çok önemli unsurları koruyup aktarıcı görevi yapmışlardır.[46]

*Şahnâme*lerin yazılmasındaki temel amaçlar şöyle sıralanabilir: Millî duyguları dile getirmek. Vatan sevgisini daha da güçlendirmek, kamuoyunu eski görkemli günlere özendirerek o gücü yakalama arzusunu ateşlemek, İslam sonrası İran halkıyla eski İran değerleri arasındaki bağın kopmasını önlemek, var olan bağları alabildiğine güçlendirmek, eski İran'daki kahramanlıkları, fedakârlık ve yönetim tarzını, kamuoyunun bilgisine sunmak, kamuoyunu uyandırarak millî bağımsızlık yolunda çalışmaya yönlendirmek, tarihsel olayları kayda geçirmek, gelecek nesillere ibret almaları amacıyla kötülerin zararlarını, iyilerin ve adil yöneticilerin değerlerini aktarmak.[47]

2.1.3.1. *Şahnâme-yi Mesudî-yi Mervezî* (IV./X. Yüzyıl)

Fars edebiyatında *Şahnâme* yazıcılığının temelini atan **Mesudî-yi Mervezî**'dir. Firdevsî'nin *Şahnâme*'deki ifadelerinden anlaşıldığı gibi, yaklaşık üç bin beyitlik bir manzûme olan[48], IV./X. yüzyılın ilk yıllarında yazılan eser, Fars şiirinin ilk örneklerinden biri olarak da ayrıca önemlidir. III./IX. yüzyılın ikinci yarısıyla IV./X. yüzyılın ilk dönemlerinde yaşamış Mesudî-yi Mervezî hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Hem yazar ve hem de eseri IV./X ve V/XI. yüzyılın ilk dönemlerinde oldukça ün kazanmıştır.[49] Farsça'daki ilk manzûm *Şahnâme* oluşu açısından oldukça önemli bir eserdir. [50]

2.1.3.2. *Şahnâme-yi Ebu'l-Mueyyed-İ Belhî* (IV./X. Yüzyıl)

IV./X. yüzyılda, Samanîler döneminde yaşamış İranlı edip şair ve yazar, ilk mensûr *Şahnâme* yazarlarından Ebu'l-Mueyyed-i Belhî'nin kaleme aldığı *Şahnâme-yi Mueyyedî*, *Şahnâme-yi Bozorg* ve *Şahnâme-yi Ebu'l-Mueyyed* olarak da bilinen bu eser, eski İran rivayetleri, tarihi ve destanlarını konu alan önemli

---

[46] Meskûb, Şahruh, *Huviyyet-i İrânî ve Zebân-i Fârsî*, s. 70-71.

[47] Sefâ, İbrâhîm, "Şâhnâme ve Şâhnâmeserâyân", *Hüner u Merdom*, sy.153-154, s. 129.

[48] Mîrzâ Muhammed Hân-i Kazvînî, "Mukaddime-ye Kadîm-i Şâhnâme ", *Hezâre-yi Firdevsî*, s. 154; Gilânî, *Şâ'irân-i Hem'asr-i Rûdekî*, s. 20; Kerîmân, *Pejûhişî Der Şâhnâme*, s. 277; Ekberzâde, *Şâhnâme ve Zebân-i Pehlevî*, s. 19.

[49] Safâ, *Târîh-i Edebiyyât Der Îrân*, I, 370-371; Safâ, *Hemâseserâyî*, s. 173; Mudebbirî, *Şâ'irân-i Bidîvân*, s. 19; Berzger, Huseyn, "Mesudi-yi Mervezî" *Dânişnâme*, I, 811.

[50] Gilânî, *Şâ'irân-i Hem'asr-i Rûdekî*, s. 20; Mudebbirî, *Şâ'irân-i Bidîvân*, s. 19; Berzger, Huseyn, "Mesudi-yi Mervezî" *Dânişnâme*, I, 811.

bir kaynaktır. İlk mensur *Şahnâme* olan bu eser, *Târîh-i Belamî* ve *Şahnâme-yi Ebû Mansûrî*'den daha önce kaleme alınmış olup, Firdevsî'nin *Şahnâme*'siyle diğer eserlerde yer almayan birtakım rivayetler ve hikâyeleri, bazı efsanevi kahramanlar ve hükümdarlardan bahisleri de içermektedir. 352/963 yılından önce yazılmış olan eser, Dakikî'nin manzum *Şahnâme*'sine de kaynaklık etmiştir.[51]

2.1.3.3. *Şahnâme-yi Ebû Alî-yi Belhî* (IV./X. Yüzyıl)

Eski kaynaklarda adı geçen *Şahnâme*lerden biri de *Şahnâme-yi Ebû Alî-yi Belhî* adıyla bilinen Ebû Alî Muhammed b. Ahmed-i Belhî tarafından kaleme alınan eserdir. *El-Âsârü'l-bâkiye*'de bu *Şahnâme*den söz edilirken, başta Abdullâh b. Mukaffa'nın *Siyerü'l-mulûk*'u olmak üzere o dönemin yazılı kaynaklarından yararlanılarak hazırlandığı belirtilir.[52]

2.1.3.4. *Şahnâme-yi Ebû Mansûrî* (IV./X. Yüzyıl)

Firdevsî'nin *Şahnâme*'sinin en önemli kaynağı olan *Şahnâme-yi Ebû Mansûrî*, IV./X. yüzyıl ortalarında Tûs yönetiminde bulunmuş Samanî büyüklerinden Ebû Mansûr Muhammed b. Abdurrezzâk'ın (ö. 351/962) emriyle, eski İran rivayetleri ve az da olsa yazılı metinlerine dayanılarak kaleme alınmıştır. Asîl İranlılardan olan söz konusu şahsın veziri Ebû Mansûr-i Muammerî (ö. 346/957'den sonra) önderliğinde bilginlerin bir araya gelip İranla ilgili millî destanlar, efsanevi rivayetler ve tarihi bilgileri derleyerek bir *Şahnâme* yazmalarını emretmesi üzerine, *Avesta* ve *Hutâynamek* gibi Pehlevice yazılmış eski önemli kaynaklar esas alınarak Tus, Herat, Nişabur ve Sistan gibi Horasan'ın diğer şehirlerinden muhtemelen Zerdüşt dinine inanan dihkânlar ve bilge kişilerden kaynaklar ve rivayetlerin toplanması, Pehlevî dilinden yeni Farsça'ya çevrilmesi ve derlenmesi yoluyla en önemli mensûr *Şahnâme* oluşturulmuştur. Fars nesrinin en eski metni kabul edilen bu eser, Fars dili, edebiyatı ve tarihini köklü temellere dayandırması ve Firdevsî'nin ünlü yapıtı *Şahnâme*'ye kaynaklık etmesi açısından oldukça önemlidir. Önsözünde de belirtildiği gibi 346/957 yılında tamamlanan eser, İran'ın eski dönemlere ait rivayetlerini, bizzat o dönemlerde yaşamış kişilerin direkt olarak aktarmasıyla elde edilen bilgileri içermektedir.[53] Ancak bu

---

[51] Mirzâ Muhammed Hân-i Kazvînî, "Mukaddime-ye Kadîm-i Şâhnâme", *Hezâre-yi Firdevsî*, s. 153-154; Safâ, *Târîh-i Edebiyyât Der Îrân*, I, 611-612; Zerrînkûb, *Guzeşte-yi Edebî*, s. 98; Vezinpûr, *Medh, Dâğ-i Neng*, s. 66; Berzger, Huseyn, "Ebu'l-Mueyyed-i Belhî", *Dânişnâme*, III, 27-28; Bilgin, Orhan, "Ebu'l-Mueyyed-i Belhî", *DİA*, X, 337-338; Hafîzî, Mînâ, Ebu'l-Mueyyed-i Belhî", *DMBİ*, VI, 309-310.

[52] Safâ, *Hemâseserâyî*, s. 116; Vezinpûr, *Medh, Dâğ-i Neng*, s. 66; Kerîmân, *Pejûhişî Der Şâhnâme*, s. 281; Rezmcû, *Kalemrov-i Edebiyyât-i Hamâsî*, I, 79.

[53] Kazvînî, "Mukaddime-yi Kadîm-i Şâhnâme", s. 155-156; Safâ, *Târîh-i Edebiyyât Der Îrân*, I, 617; Zerrînkûb, *Ez Guzeşte-yi Edebî*, s. 97-100; Safâ, Hemâseserâyî, s. 117; Vezinpûr, *Medh, Dâğ-i Neng*, s. 65; Rezmcû, *Kalemrov-i Edebiyyât-i Hamâsî*, II, 138; Ekberzâde, *Şâhnâme ve Zebân-i Pehlevî*, s. 18; Safâ, "Şerâyit-i İctimâî", s. 245; Muhammedî, Muhammed, "Firdevsî, Şâhnâme-yi Firdevsî ve Tâcnâmehâ-yi Sasanî". *Hüner ve Merdom*, sy. 153-154, s. 10; Hatibî, Ebu'l-Fazl, "Ebû Mansûr Muhammed b. Abdurrazzâk", *DMBİ*, VI, 290-292.

önemli eserin sadece *Mukaddime-yi Kadîm-i Şahnâme* adıyla da bilinen giriş bölümü günümüze kadar gelebilmiştir. Kısa sürede çok hızlı bir şekilde yaygınlaşan ve ün kazanan bu eser, Dakikî tarafından nazma çevrilmeye başlanmış ancak tamamlanamamıştır. Firdevsî de eserini kaleme alırken söz konusu *Şahnâme*'yi kaynak olarak kullanmıştır. [54]

Firdevsî, *Şahnâme*'de yazılı bir kaynaktan önemli ölçüde yararlandığını ifade eder ve kaleme aldığı kahramanlık hikâyelerini zaman zaman kelimesi kelimesine ondan aktardığını söyler. Bütün *Şahnâme* araştırmacılarının ortak tespitlerine göre bu eser, *Şahnâme-yi Ebû Mansurî*'dir. [55]

2.1.3.5. *Goştâspnâme*-yi *Dakikî*

Goştâsp hikâyesini, onun Ercâsp ile olan dini savaşlarını anlatan *Goştâspnâme*, Dakikî-yi Tusî (ö. 368/978) tarafından kaleme alınmıştır. İranlı Zerdüşt dini bağlılarından ve Samanîler dönemi en büyük şairleri arasında yer alan **Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed-i Dakikî**, şiirlerinde Samanîler hanedanından bazı sultanları da övmüştür. Rivayetlere göre, **Nûh b. Mansûr**'un emriyle yazmaya başladığı eser, *Şahnâme-yi Ebû Mansûrî*'nin şiire dönüştürülmüş şeklidir. 1.000 beyit, Hamdullâh-i Mustevfî'ye göre 3.000, Muhammed-i Avfî'ye göre 20.000 beyitlik kısmını tamamladıktan sonra ansızın öldürülünce eseri yarım kalmıştır. Şair bu yazdığı kısımlarda, Zerdüşt'ün ortaya çıkışı ve Goştâsp-Ercâsp savaşlarını konu almaktadır. Bu eserin Goştâsp saltanatı ve Goştâsp-Ercâsp savaşlarından söz eden 1.000 beyitlik kısmı, Firdevsî'nin *Şahnâme*'sinde yer almaktadır.[56]

2.2. *Şahnâme*'nin Yazımı

Firdevsî, *Şahnâme*'yi yazmaya niyetlendiği günlerde ülkesi iki yönden yabancıların kültürel, siyasi ve askeri saldırıları altındaydı. Bir taraftan Bağdat hilafet yönetimi, ırkçı politikalarını öne çıkararak kendisine bağlı bulunan milletlerin kültürlerini, gelenek ve göreneklerini, millî renklerini ortadan kaldırmak isterken, diğer taraftan da yeni bir heyecanla başta Türkler olma üzere bazı milletler, İran kültür ve medeniyetinin koruyucusu durumundaki İranlı yönetimleri bir bir alaşağı ediyorlardı. Millî heyecanları canlandıracak, güç birliği sağlayacak millî bir harekete her zamankinden daha çok ihtiyaç duyulduğu böyle bir zamanda Firdevsî, güçlü ve yaratıcı yeteneklerini ülkesi ve milleti uğruna ortaya koydu. Millî destanları yazıya aktarıp yeniden canlandırarak, unutulmuş tarihini ve millî övünç kaynaklarını milletine hatırlatarak onları harekete geçirme, halkını İran sevgisiyle besleme ve yabancılar-

---

[54] Kerimân, Pejuhişi Der Firdevsî, *Şâhnâme*, s. 262-263; Rezmcû, *Kalemrov-i Edebiyyât-i Hamâsî*, II, 138; Hamidiyân, Said, "Firdevsî", *Dânişnâme*, I, 523.

[55] Rezmcû, *Kalemrov-i Edebiyyât-i Hamâsî*, II, 139; Firdevsî, *Şâhnâme*, I, 9.

[56] Safâ, *Hemâseserâyî*, s. 176-178; Rezmcû, *Kalemrov-i Edebiyyât-i Hamâsî*, I, 109; Sefâî, İbrâhîm, "Şâhnâme ve Şâhnâmeserâyân", *Huner u Merdom*, sy.153-154, s. 130; Yazıcı, Tahsin, "Dakikî", *DİA*, VIII, 423-424.

dan nefret ettirme yolunda hayal gücünü ve kalemini en güzel şekilde kullandı.[57]

Öte yandan Firdevsî, İran mitolojik, kahramanlık ve tarihi dönemlerini *Şahnâme*'ye alırken şüphesiz bağımsızlık hareketlerinin etkisinde kaldı. Onun yaşadığı dönemlerde kendilerini İranlılardan ve diğer kavimlerden daha üstün gören bazı Arap ırkçılarının taassupları karşısında kavimler ve milletlerin birbirlerine eşit olduklarını, herhangi bir şekilde birbirlerine karşı üstünlükleri bulunmadığını savunan, millî kaynaklarıyla övünen, daha da ileri giderek İranlıların Araplardan daha üstün olduklarını savunan Şuûbiyye hareketleri ve düşünceleri de Firdevsî üzerinde önemli ölçüde etkili olmuştur.[58]

Firdevsî gençlik yıllarından itibaren İran millî anlatılarını şiire aktarmaya başladı. Erken dönemlerde Gazneli dönemi şairlerinden bazılarının da şiirlerinde işlemiş oldukları "Bîjen ve Gorâzan" ile "Menîje ve Bîjen" gibi destanlar olmak üzere "Dâstân-i Sohrâb", "Ekvân Dîv" ve "Rüstem'in Savaşları" gibi bağımsız millî hikâyeleri kaleme aldı.[59]

Bu işi için ilk olarak *Şahnâme-yi Ebû Mansûrî*'yi elde etmeye çalıştı. Uzun araştırmalarının ardından hemşehrilerinden ve aynı zamanda yakın arkadaşlarından biri aracılığıyla söz konusu eserin bir nüshasına erişti. Bu durumu bir dizi beytinde dile getiren Firdevsî sonunda da:

Çok sevdiğim bir arkadaşım vardı benim
Sanki bir tende iki can gibiydik biz.
Getirince bu kitabı yanıma benim
Aydınlattı karanlıktaki ruhumu benim.[60]

Firdevsî'nin bu dizelerinde adı geçen sevgili dostun, hayatı boyunca Firdevsî'den desteğini esirgemeyen ancak *Şahnâme*'nin tam ve bitmiş şeklini göremeyen Tus emiri **Muhammed b. Abdurrezzâk**'ın oğlu **Mansûr b. Muhammed** olduğu sanılır.[61]

Firdevsî, güçlü bir görüşe göre 370/981 yılında *Şahnâme*'yi yazmaya başladı ve ilk versiyonunu 384/995 yılında tamamladı. Firdevsi, parça parça yazdığı destanlar arasında bağlantı sağlayacak ilaveleri de ekleyerek 394/1004 yıllarında kitabın ilk redaksiyonunu tamamladı. Eserini bitirdiği yıl, otuz yedi yaşındaki oğlunu kaybeden Firdevsî, *Şahnâme*yi büyük bir sultana ithaf etmek istiyordu. Yıllarca bu şaheserini herhangi bir sultana ya da emire sunma niyeti taşımamıştı. Ancak yakın dostları ve bu ünlü yapıtını yazma aşamasındaki destekçileri olan kişiler tek tek ortadan kaybolup da eseri uğrunda bütün serveti de tükenince, 394-395/1004-1005 yılında ese-

---

[57] Hamidiyân, Said, "Firdevsî", *Dânişnâme*, I, 523.
[58] Hamidiyân, Said, "Firdevsî", *Dânişnâme*, I, 651.
[59] Safâ. *Târîh-i Edebiyyât Der Îrân*, I, 463; Hamidiyân, Said, "Firdevsî", *Dânişnâme*, I, 651.
[60] Firdevsi, *Şâhnâme*, I, 6.
[61] Nizami-yi Aruzi, *Çehâr Makâle*, s. 77-78; Safâ. *Târîh-i Edebiyyât Der Îrân*, I, 468; Rezmcû, *Kalemrov-i Edebiyyât-i Hamâsî*, II, 15; Hamidiyân, Said, "Firdevsî", *Dânişnâme*, I, 652.

rini Sultan Mahmud'a sunmaya karar verdi. Belki bu yolla kendisine ve eserine yaraşır bir ödülü alabilir ve hayatının kalan kısmını refah içerisinde geçirebilirdi. *Şahnâme*'de dillendirdiği gibi, bu konuda kendisini cesaretlendiren Sultan'ın birinci veziri, bilge kişilik **Fazl b. Ahmed-i İsferayinî** (ö. 404/1014) idi. İsferâyinî, Fars dili ve edebiyatına duyduğu yakın ilgiden dolayı, gerçekte Farsçanın, Fars kültürünün hamilerinden biriydi. Bu yüzden de bu önemli eserini tamamlaması için Firdevsî'ye destek veriyordu.[62]

2.3. *Şahnâme*'nin Sultan Mahmud'a Sunulması

Firdevsî 400/1010 yılında *Şahnâme*'nin ikinci versiyonunu tamamladı. 404/1014 yılına kadar birtakım yeni şiirlerini de *Şahnâme*'ye ekledi. Eser yedi cilt olarak yazıldı ve bizzat şair tarafından Tus'tan Gazne'ye götürülerek Sultan'a sunuldu. Ancak Sultan, şairin onlarca yıl süren çabalarının karşılığını vermedi. Üstelik kendisine soğuk davrandı, onu önemsemedi ve incitti.[63] Gazneli sarayının ve dolayısıyla da Sultan Mahmud'un kendisine vaat etmiş olduğu eserinin her beyti karşılığında bir dinar ödül verme sözü yerine getirilmeyip de dinar yerine her beytine bir dirhem verilmesi Firdevsî'yi son derece üzdü.[64]

Firdevsî'nin, Sultan Mahmud ile tanışma isteği, Sultan'ın veziri Fazl b. Ahmed İsferayinî ile Sultan'ın kardeşi Nasr b. Sebük Tegin aracılığıyla gerçekleşti. Ancak *Şahnâme*'yi Sultan Mahmud'a sunacağı sırada İsferâyinî öldü (404/1014). Bir rivayete göre Firdevsî bunun üzerine Gazne'ye giderek eserini Sultan'a bizzat kendisi sunmuş ancak hükümdar yeni veziri Ahmed b. Hasan-i Meymendî'nin de etkisiyle esere yaraşır bir ödül vermemiştir.[65]

Gazne hükümdarının Firdevsî'ye nezaketsiz davranışının gerekçeleri arasında, aralarındaki düşünce ve görüş farklılıkları, Sultan'ın Sünnî, ünlü şairin ise Şiî oluşu, şairin hicviyesinde de işaretlerde bulunduğu gibi bu konuda her ikisinin de aşırı olmaları, Firdevsî'nin başta İran hükümdarları ve millî kahramanlarına aşırı derecede düşkün oluşu, onlara her zaman ve her yerde saygı duyması, kendisini kıskanan kötü niyetlilerin kıskançlıkları, bazılarının Firdevsî'nin mutezile mezhebi bağlısı olduğunu iddia ederek aleyhinde propagandalarda bulunmaları...[66] yer alır.[67]

Tarîh-i Sîstan'da yer alan bir efsanevi anlatıda da benzer gerekçeler yer alır: "Ebu'l-Kâsım-i Firdevsî, *Şahnâme*'yi yazdı. Sultan Mahmud'a sundu.

---

[62] Safâ, *Târîh-i Edebiyyât Der İrân*, I, 468-477; Nöldeke, *Hemâse-yi Millî-yi İrân* s. 55-57; Hamidiyân, Said, "Firdevsî", *Dânişnâme*, I, 652.

[63] Safâ, *Târîh-i Edebiyyât Der İrân*, I, 468-477; Hamidiyân, Said, "Firdevsî", *Dânişnâme*, I, 652.

[64] Safâ, *Târîh-i Edebiyyât Der İrân*, I, 477; Hamidiyân, Said, "Firdevsî", *Dânişnâme*, I, 523.

[65] Minovi, *Firdevsî ve Şi'r-i O*, s. 36-38; Berthels, *Târîh-i Edebiyyât-i Fârsî*, I, 271-274; Kanar, Mehmet, "Firdevsî", *DİA*, XIII, 126.

[66] Gazneli sarayı bürokratlarının önemli bir kısmı Vezir-i azam Hasan-i Meymendî'yi sevmiyor ve onunla muhalif tarafta bulunuyorlardı. Bu vezirin Firdevsî'yi desteklemesi yüzünden söz konusu çevreler sırf sevmedikleri bir vezirin desteğindeki şair olması gerekçesiyle Firdevsî'yi sultan Mahmud'un gözünde Mutezile ve Rafizi görüşte diye ihbar edip kötülediler. (Nizamî-yi Aruzî, *Çehâr Makâle*, s. 83).

[67] Safâ, *Târîh-i Edebiyyât Der İrân*, I, 479-482.

Birkaç gün eserini sultana okudu. Şairi dinleyen Sultan, *"Bütün Şahnâme'de sadece bir Rüstem'den söz etmişsin, benim ordumda Rüstem gibi bin tane kumandan var."* dedi. Bunun üzerine Ebu'l-Kâsım, *"Hükümdarımın ömrü uzun olsun. Ordusunda Rüstem gibi kaç adam var bilmiyorum? Ancak şunu biliyorum ki yaratıcı Rüstem gibi birisini daha yaratmadı."* Bu sözlerin ardından büyük şair saygı ifadesi olarak yeri öptü ve Sultan'ın huzurundan ayrılarak gitti.[68]

Nizamî-yi Aruzî'nin *Çehâr Makâle*'deki aktarımlarına göre, sultan ünlü şaire 20.000 dirhem tutarında az bir hediye verdi. Buna çok üzülen şair bir hamama giderek orada bira içti ve dirhemleri de oradakilere dağıttı. Sonra da Sultan'ın korkusundan Gaznin/Gazne'den kaçtı ve Herat'a giderek gizlendi. Sultanın onu bulmak için görevlendirdiği ekibin Tus'tan geri dönüşüne dek, altı ay süreyle bir diğer ünlü Fars şairi **Ezrakî-yi Herevî**'nin (ö. 465/1072) babası **İsmaîl-i Varrâk**'ın evinde saklanmak zorunda kaldı. Ardından yıllarını vererek hazırladığı *Şahnâme*'yi alarak Taberistan'a gitti ve Emir Şehriyâr'ın huzuruna çıktı. Sultan Mahmud için yazdığı hicviyeyi ona sundu. Ancak Şehriyar, Sultan'ı çok sevdiği için şairin hicviyesini her beytine bin dirhem vererek aldı ve imha etti. Söz konusu manzumeden sadece altı dize kaldığı aktarılır.[69]

Bütün bunların ardından Tus'a giden şair ömrünün kalan kısmını orada yokluk ve sıkıntılar içerisinde geçirdi. Yine Nizamî'nin rivayetine göre, Ahmed b. Hasan-i Meymendî sürekli olarak Sultan ile şairin arasını bir şekilde bulmaya çalışıyor, bunun için fırsat kolluyordu. Hint seferlerini zaferle sona erdirince bir yolunu buldu ve Sultan'a, Gazne'ye döner dönmez Firdevsî'nin ödününü vermesini kabul ettirdi. Sultan büyük şaire yaptıklarından pişmanlık duyarak gönlünü almaya çalıştı. Önceden büyük yapıtının karşılığı olarak vermesi gerekeni gönderdi. Ancak Sultan'ın hediyelerini taşıyan kervan Tus'a, Taberan'ın Rudbar adlı kapısından girerken, şehrin Rezan kapısından da şairin cenazesi çıkmaktaydı.[70]

Çehâr Makâle'deki kayıtlara göre Firdevsî'nin hicviyesinden çok az sayıda beyit kaldığı anlaşılmasına rağmen[71] gerçekte durum böyle değildir. Firdevsî, söz konusu şiiri yaşı seksenlere eriştiğinde, 405-406 yıllarında yazmış ve *Şahnâme*'ye eklemiştir.[72] Şair, *Şahnâme*'nin değişik yerlerinde geçen ifadelerinden de anlaşıldığı gibi, yetmiş altı ya da seksene yakın yaşlarında eserini gözden geçirerek son değişiklikleri yapmış, birtakım eklemelerde bulun-

---

[68] Safâ, *Târîh-i Edebiyyât Der İrân*, I, 481; Hamidiyân, Said, "Firdevsî", *Dânişnâme*, I, 652.

[69] Nizamî-yi Aruzî, *Çehâr Makâle*, s. 80; Furuzânfer, *Sohen u Sohenverân*, s. 51; Firdevsî, *Şâhnâme*, Giriş, s. Z; Browne, E. G., *Ez Firdevsî Ta Sa'dî* s. 195-196; Safâ, *Târîh-i Edebiyyât Der İrân*, I, 483-484; Hamidiyân, Said, "Firdevsî", *Dânişnâme*, I, 652.

[70] Devletşâh-i Semerkandi, *Tezkiretü'ş-şuarâ*, s. 54; Furuzânfer, *Sohen u Sohenverân*, s. 51; Firdevsî, *Şâhnâme*, Giriş, s. Z; Browne, E. G., *Ez Firdevsî Ta Sa'dî* s. 199-200; Safâ, *Târîh-i Edebiyyât Der İrân*, I, 483-484; Rezmcû, *Kalemrov-i Edebiyyât-i Hamâsî*, II, 12; Hamidiyân, Said, "Firdevsî", *Dânişnâme*, I, 652.

[71] Nizamî-yi Aruzî, *Çehâr Makâle*, s. 81.

[72] Safâ, *Târîh-i Edebiyyât Der İrân*, I, 484.

muştur. Bu arada bu ünlü yapıtın ortaya çıkması için Firdevsî'nin tam otuz beş yıl çalıştığı da yine dizelerinden anlaşılmaktadır.[73]

2.4. *Şahnâme*'nin İçeriği

Tuslu söz ustası, *Şahnâme*'de sadece mahlasının "Firdevsî" olduğunu belirtmiş, adından hiç söz etmemiştir. Ancak ünlü yapıtını dizelerinde çok sayıda isimle anmıştır. Bunlar arasında: "Nâme: *Kitap*", "Nâme-yi Bâstân: *Eski Kitap*", "Nâme-yi Parsî: *Perslerin Kitabı*", "Nâme-yi Pehlevî: *Pehlevî Kitabı*", "Nâme-yi Husrevân: *Hükümdarlar kitabı*", "Nâme-yi Şâhvâr: *Değerli/Şaha Yaraşır Kitap*", "Nâme-yi Şehriyâr: *Hükümdar Kitabı*", "Nâme-yi Şehriyârân-i Pîş: *Önceki Hükümdarların Kitabı*", "Nâmvernâme: *Ünlüler Kitabı*", "Târîh-i Şâhân: *Hükümdarlar Tarihi*", "Dâstân: *Destan*", "Dâstân-i Kohen: *Eski Destan*", "Dâstânhâ-yi Dîrîne: *Eski Destanlar*", "Defter-i Pehlevân: *Kahraman Kitabı*", "Defter-i Husrevân: *Hükümdarlar Kitabı*", "Sohenhâ-yi Şâhinşehân: *Hükümdarların Sözleri*" gibi isimler yer almaktadır.[74]

Fars dilinin bir sözcük hazinesi, aynı zamanda fesahat ve belâgat örneği olarak kabul edilen *Şahnâme*, sadece bir hikâye kitabı değildir. Eserde, İran'ın tarihsel ve efsanevi gelenekleri, İslami döneme kadar hemen hemen bütün olaylar hakkındaki bilgiler bir araya toplanmıştır. *Şahnâme*'de Eski İran'ın hikâyeleri yanında felsefi, ahlaki konulara değinilmiş; kahramanlık şiirlerinin yanı sıra diğer şiir türlerine de yer verilmiştir. Firdevsî bütün bu dallarda sözün hakkını gereğince vermiş, İran millî hikâyeleri ve İranlıların tarihi değerlerini *Şahnâme* boyunca en güzel şekilde sergilemiştir.[75]

Tarihsel içeriğinin yanı sıra mitolojik aktarımlar ve kahramanlık anlatılarıyla da dikkat çeken *Şahnâme*'de elbette şairin temel amacı mitolojik rivayetleri derleyerek aktarmak değildi. O, İran'ı eski rivayetlerden hareketle yazmak istemiş ve eser, bu içeriğiyle ortaya çıkmıştır. Bu açıdan *Şahnâme* her şeyden önce tarihsel bir manzûme olarak kabul edilmelidir. Ancak bu büyük tarihsel manzûmede birkaç önemli kahramanlık anlatısının da yer alması, eserin dikkate değer bir özelliğidir. Bu açıdan *Şahnâme* kahramanlık destanlarına yer veren bir derlemedir.[76]

Şahnâme'nin beyit sayısı "Yezdigerd'in Hükümdarlığı" adlı son bölümünde, şairin kendi ifadeleriyle iki ayrı yerde 60.000 olarak kaydedilmektedir. Eldeki *Şahnâme* yazmalarının bir kısmının bu sayının üzerinde, bir bölümünün de daha altında olması gerçeğinin yanı sıra yazmaların çoğu, 48.000-52.000 beyitten oluşmaktadır. Elimizdeki İranlı ve İran dışından İranologlar ve *Şahnâme* uzmanlarının yoğun çabalarıyla çok sayıda *Şahnâme* nüshasının değerlendirilmesiyle oluşturulmuş *Şahnâme* baskılarındaki beyit sayıları şöyledir:

---

[73] Safâ, *Târîh-i Edebiyyât Der Îrân*, I, 462.

[74] Debirsiyaki, *Zindegînâme-yi Firdevsî*, 7-11.

[75] Furuzânfer, *Sohen u Soheverân*, s. 46; Humayi, Celaluddin, *Makâlat-i Edebi*, s. 181-182; Zerrînkûb, *Bâ Kâvrân-i Hulle*, s. 39.

[76] Zerrînkûb, *Bâ Kâvrân-i Hulle*, s. 40-41.

Mir Celaluddîn-i Kezzazî	*Nâme-yi Bâstân*	49.159
Celâl Halıkî-yi Mutlak	*Şahnâme*	49.412
Feridûn-i Coneydî	*Şahnâme-yi Firdevsî*	49.865
Moskova Baskısı	*Şahnâme*	50.245
Saîd Nefisî, Muctebâ Minovî, Abbâs İkbâl Aştiyanî	*Şahnâme-yi Firdevsî*	52.099
Muhammed-i Ramazanî	*Şahnâme*	56.566

Şahnâme, eskilerin, öncekilerin, ilklerin tarihidir; tarih noktasından bakıldığında İran'ın serüveninin, zamanın ve İran topraklarının izleri olarak kabul edilmektedir. *Şahnâme*, İranlıların Araplara yenilmelerinden dört yüz yıl sonra, IV./X. yüzyılda kaleme alındı. İranlıların yeni oluşan şartlarda, Bağdat halifelik yönetimi karşısında siyasi ve kültürel yazgılarını belirleme ve yeniden yapılanma çalışmalarını sürdürdükleri günlerde, İran hanedanları kurulmuş, dilleri Farsça din ve devlet dili olarak kabul edilmiş, kültürel altyapısının temelleri atılmıştı. Firdevsî, işte böyle bir ortamda "İran ulusal tarihi"ni dizelerine aktardı.[77]

Şahnâme'de tarih ve dil birbirleriyle iç içe yer alır, ikisinin de temeli atılır, sınırları ve ölçüleri belirlenir.[78] *Şahnâme* İran'ın mitolojik tarihi, millî kahramanların kahramanlık anlatıları ve ağırlıklı olarak Sasanî İranı'nın kahramanlık tarihidir. *Şahnâme*'de mitoloji, kahramanlık anlatıları ve tarih, efsane, hikâye ve gerçek iç içe yer alır.[79] Sasanî hanedanının yıkılışından sonra geçen uzun bir aradan sonra, Samanîler döneminin sonlarına doğru İran tarihi yeniden ancak bu kez bir hükümdarın eliyle değil, en büyük şair Firdevsî'nin eliyle yazılır. Ulu ve göklere erişen yüce bir saray gibi yükselir.

Şahnâme, bir bakıma yenilgi ve arzulara ulaşamama sonucu ortaya çıkmış bir eserdir. Samanîlerin tarih sahnesinden çekilmeleriyle aynı dönemlere rastlayan ve Araplar karşısında birkaç yüzyıllık yenilgi ile şekillenen süreç, İran tarihinde olumsuz bir dönemin başlaması gibi etkenler, gerçek tarih alanında istenmeyen gelişmelerin ve güç yetersizliği ortaya çıkması rivayetlere ve hayallerdeki tarihe ihtiyacı daha da arttırır. **Firdevsî** ve diğer *Şahnâme* yazarları, zamanın hoşa gitmeyen gelişmelerini yaşayınca geçmişin mutluluk ve zafer dolu günlerine yönelmiş, istedikleri gelişmeleri tasvir ederek, hayallerinde hayat vererek dizelerine aktarmışlardır. Bir bakıma *Şahnâme*, yaşanılan zamanda üzerinde dik durabilmek için geçmişte aranan

[77] Meskûb, Şahruh, "Şâhnâme ve Târih", *İrânnâme*, XX/4, s. 388.
[78] Meskûb, Şahruh, "Şâhnâme ve Târih", *İrânnâme*, XX/4, s. 385.
[79] Meskûb, Şahruh, "Şâhnâme ve Târih", *İrânnâme*, XX/4, s. 388.

bir temel, bir dayanak niteliğindedir. *Şahnâme*, sözün eyleme üstün geldiği, ona karşı kazandığı bir zaferdir.[80]

Şahnâme, bir taraftan bir halkın Pişdadîler, Keyanîler ve Sasanîler dönemlerini konu alan birbirine arda arda eklenmiş serüvenlerinden oluşmakta, diğer taraftan da insanî ve ulusal değerler, hedefler ve idealler uğrunda kahramanlar ve fedakârların mücadelelerini konu almaktadır. Bu bağlamda *Şahnâme* İranlılara göre gerçek tarihten daha gerçek bir tarih kitabı olarak kabul edilir. Firdevsî'nin Farsçayı en güzel şekilde kullanması, bu konudaki olağanüstü yetenekleri ve gücü de burada önemli etkenler arasında yer alır.[81]

Firdevsî İranlılık ruhunu *Şahnâme* ile yeniden canlandıran, onu harekete geçiren; Rüstem, Keykavûs, Cemşîd, Behrâm, Câm-i Cem, Rahş, Surûş, Simorg... gibi değerleri dirilten kişidir. Çok sayıda ünlü İranlı şair ve yazar arasında, Firdevsî dışında, siyasi düşünce ve iktidar sahibi olmadan yaygın bir şekilde sosyal reformlar başlatarak kültürü bir yöne kanalize etmenin mümkün olamayacağını tam anlamıyla kavrayan kimse yok gibidir. İran ulusunun kimliği ve dilini hayata döndürmek için otuz-otuz beş yıl boyunca yaptığı çalışmalar da bunun kanıtı, bu derin düşüncenin ve engin ufkunun göstergesidir. Bu nedenle *Şahnâme*'ye sadece eski İran hükümdarlarının tarihi, İran kahramanlarının mücadelelerini tasvir eden sahneleri barındıran, mitolojik hikâyeleri anlatan, eskilerin yaşadıklarını sonrakiler ibret alsınlar diye yeni kuşaklara aktaran bir eser gözüyle bakılmamalıdır. Bütün bu özellikleri de taşımakla birlikte, onun gerçek değeri eskilerin ve yenilerin bilgi birikimini değerlendirerek gerçek yöneticiliğin kurallarını, teorilerini, Pers ülkesini yönetmede siyasi düşüncenin temellerini atmış olmasındadır.[82]

Firdevsî, şu dizeleriyle *Şahnâme*'yi neden yazdığını çok güzel dillendirir:

Çok sıkıntı çektim bu otuz yılda,
Diriltttim İranlıyı ben bu Farsçayla.

Pişdadîler hanedanının ilk hükümdarı Keyûmers'ten başlayarak, Sasanîler'in son hükümdarı III. Yezdigerd'e kadar devam eden toplam "elli hükümdarlık dönemi"ni ele alan eserin giriş kısmında Allah'ın birliği, aklın övgüsü, dünyanın, insanın, güneş ve ayın yaratılışı, Peygamber, Ali ve ailesinin övgüsü yer alır. Ardınan *Şahnâme*'nin kaynakları ve son olarak da Sultan Mahmud'u övgüsüne ayrılan bölümlerden sonra, asıl konuya geçilir. Tarih öncesi devirlerden başlanarak İran milletinin medeniyet serüveni, İranlıların İranvîc bölgesine gelip orada yerleşik bir hayata geçerek devlet kurmaları, çevrelerindeki milletlerle, Turanlılar, Romalılar, Bizanslılar ve Araplarla savaşları, Tuslu usta şairin olağanüstü akıcı ifadeleriyle canlı sahneler halinde işlenir. Bütün bu anlatımlar esnasında Firdevsî, İran milletinin gelenek ve görenekleri, ulusal, dinsel, ahlaksal değerleri, üstün nitelikleri,

[80] Meskûb, Şahruh, "Şâhnâme ve Târîh", *Îrânnâme*, XX/4, s. 394.
[81] Meskûb, Şahruh, "Şâhnâme ve Târîh", *Îrânnâme*, , XX/4, s. 412.
[82] Mohabbeti, *Sîmorğ Der Costucü-yi Kâf*, s. 248.

aşkları, kahramanlık serüvenleri ve İran halklarıyla ilgili daha birçok birikimi dizeleriyle ölümsüzlüğe kavuşturur. Bu açıdan *Şahnâme*, İran milletinin bir kültür ve medeniyet ansiklopedisi niteliğindedir.

Firdevsî İran tarihindeki olayları kronolojik sırada ele almaktadır. Birkaç bin yıllık İran tarihinin gerçek kahramanlarını bu devirlerde yaşamış ve belli sürelerle egemenlik sürmüş hükümdarlar olarak kabul etmekte, onların İran tarihindeki temel rolleri, İran kültür ve medeniyetindeki etkinliklerini vurgulamaktadır. Bu özelliğinin yanı sıra, dilinin her türlü süslemeden uzak arı bir dil olmasından dolayı *Şahnâme* çok büyük bir üne kavuşmuş ve çok önemli makamlar elde etmiştir. Firdevsî'nin ünü ve değeri de buradan kaynaklanmaktadır. O Fars dilini, İran mitolojik tarihini, İran kültürünün yapısal değerlerini, her İranlının anlayabileceği bir dilde aktararak diriltmiş ve ölümsüzleştirmiş, *Şahnâme*'yi sanki bir halk kitabı olarak kaleme almıştır. Bu eserin İran halkı için sağladıkları, ulusal kahramanlık mirasını aktarması açısından başka hiçbir milletin benzeri eserleriyle karşılaştırılamayacak kadar çoktur.[83]

Firdevsî, Fars dilini yeni bir aşamaya kavuşturmuştur. Belki de bu değerlendirmenin temelleri Firdevsî'nin son derece haklı olarak, "*Çok sıkıntı çektim bu otuz yılda/Acemi diriltim ben bu Farsçayla*" iddiasına dayanmaktadır. O, tarihten haberler aktarmayı amaçlamakta, kahramanlık mesajlarını sonraki kuşaklara iletmeyi hedeflemektedir. Bu yüzden *Şahnâme*'de halkın anlamakta zorlanacağı bir dili kullanmamış, tarih hazinelerinden İran mitolojik değerlerini günümüze taşıyan bir eser olarak ortaya çıkmıştır.[84]

Şahnâme, çok eski kahramanlık çağlarının ordu mensupları ve saltanat hanedanları tabakalarından ünlü kişiliklerin kahramanlıklarından söz eden ilk grup kahramanlık destanları türünden bir eserdir. *Şahnâme*, aynı zamanda çok sayıda tarihi gelişmeyi ve gerçek tarihi çağların gerçek olayları hakkında bilgileri de kahramanlık efsaneleriyle karıştırarak efsanevi bir dilde anlatmaktadır. Önemli bir kısmı **Pişdadîler** ve **Keyanîler** dönemlerine ait anlatımlardan oluşan *Şahnâme*'nin Sasanîler dönemi ile ilgili anlatımları da bu tanıma uymaktadır. *Şahnâme*'nin konuları elbette oluştukları devirlerde bu şekilde değildir. İlerleyen zamanla önemli değişiklikler geçirmiştir. Gerek elde bulunan *Avesta*'da yer alan birtakım konular, gerekse bu kutsal metnin günümüze gelememiş bazı bölümlerindeki Mezdiyesna inanışı, bu inancın dini ayrıntıları, gelenek ve görenekleri, inançları, rivayetleri gibi konularda bilgilere yer veren en önemli ve en ayrıntılı Pehlevice eser olan *Dînkerd*'te yer alan ayrıntıları sadece Pişdadîler ve Keyanîler hanedanlarının Goştâsp devrine kadar hükümdarları hakkında bilgilere yer vermektedir. Sâm ailesi, Zâl ve Rüstem'in serüvenleriyle ilgili *Avesta*'da hiçbir bilgi yoktur. Buradan hareketle söz konusu hikâyelerin *Avesta* çağında oluşmamış oldukları sonucuna varılmaktadır. Çünkü *Şahnâme*'yi şaheser bir yapıt olarak ortaya çıkaran, söz konusu destanların varlığı ve bu eserde yer almasıdır.

---

[83] Hanaway, William, L., "Firdevsî, Şâhnâme ve İrân", VII/4, s. 625, 635.

[84] Kâzımî-yi Mûsevî, Ahmed, "Nigâhî be Nakş-i Firdevsî Der Ruşd-i Zebân-i Fârsî", *İrânnâme*, s. 401, 420.

Avesta çağında bu hikâyeler oluşmuş olsalardı, mutlaka bir şekilde *Avesta*'da bunlardan az da olsa söz edilirdi. Bunun yanı sıra, *Avesta* dışında kalan diğer Pehlevice metinlerde de Rüstem ya da Zâl'dan söz edilmez. Rüstem'in adının geçtiği Pehlevice kaleme alınmış bazı metinler ise çok sonraki devirlerde Doğu İran'da İslam sonrası dönemlerde yazılmış eserlerdir. Gerçekte *Şahnâme*, *Avesta* geleneğine, Zerdüşt inanışı eksenli metinlere bağlı olmasından daha çok Doğu İran'ın sözlü canlı, hareketli klasik geleneksel kültürel birikimini içeren rivayetlere bazen de Doğu İran'ın yazılı rivayetlerine dayanmaktadır. *Şahnâme*'nin *Avesta*'daki kahramanlık içerikli anlatımlar ve Zerdüşt inanışı eksenli Pehlevice metinlerden farkı da buradan kaynaklanmaktadır.[85]

Firdevsî, *Şahnâme*'de tarihi gerçek varlıkları olan eski İran sülaleleri Medler ve Ahâmenişler hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir. Bunların yerine mitolojik varlıkları bulunan Pişdadîler ve Keyanîler hanedanları hakkında ayrıntıları, mitolojik bilgilerden ve eldeki kaynaklardan yararlanarak yaşadığı dönemde Sasanîler hakkında yaygın bilgileri dizelerine aktarmaktadır. *Şahnâme*, gerçekte, mitolojik özellik taşıyan öğütler, tarihi olaylar, ahlaki öğretiler, hikmet, efsaneler ve şairsel tasvirler, bu arada Firdevsî'nin kendi hayat hikâyesiyle ilgili ayrıntılara yer veren bir derlemedir. Bir diğer ifadeyle, bu iki tasvir ve değerlendirmenin kişisel bakış açıları, sosyal ve ulusal birtakım etkenlerin yanı sıra zaman ve mekân faktörlerinin etkisinde kalsalar da Firdevsî'nin Sasanî hükümdarlarını tasviri, neredeyse Herodot'un Ahâmeniş krallarını tasviri gibi tarih yazımcılığının en iyi örnekleri arasında yer almaya adaydır.[86]

Burada üzerinde durulması gereken önemli bir nokta, *Şahnâme*'deki efsanelerin fantastik açıdan Yunan mitleriyle mukayese edilebilecek benzerlikler göstermemeleridir. Yunan mitlerinde beşerî görünümdeki kahramanlar akıl, sarhoşluk, şarap, kıtlık, kuraklık gibi metafizik ya da maddî konularda karşı karşıya gelmektedirler. Ancak *Şahnâme*'deki efsaneler, İran milletinin ülkelerini korumak ve kollamak için verdikleri mücadelelerin destanıdır. *Şahnâme*, bütünüyle mitolojik amaçlı yazılmış bir eser değildir. Mitolojik konulardan söz ettiği yerlerdeki bilgiler, İran tarihini konu alan bölümleridir. *Şahnâme*'deki efsaneler, Arya kökenli efsanelerden kaynaklanır. *Avesta*'nın bu konuda *Şahnâme* üzerindeki etkisi, dilden dile sözlü olarak aktarılmış tamamı ulusal içerikli, İran gelenekleriyle tarihini- törelerini koruma ve sonraki kuşaklara aktarma özelliği taşıyan hikâyelerin *Şahnâme*'nin yazılmasına neden olmasındadır.[87]

Mitolojik kahramanlar gerek Batı ve gerek Doğu kahramanlık destanlarının tamamında zeka, fiziki güç, mal ve servet üçlüsüne her zaman sahip olmuşlardır. Bu üçlü güç, daha önce sözü edilen din adamı bilginler, savaşçılar ve çiftçiler diye tanımlanan üç sınıf ile yakın ilişkilidir. *Şahnâme*'deki

---

[85] Bahâr, *Costâri Çend Der Ferheng-i Îrân*, s. 81-83.

[86] Eşref, Ahmed, "Târih, Hâtire, Efsâne", *Îrânnâme*, s. 526.

[87] Fâtımî, Said, "Cenbehâ-yi Esâtîrî-yi Şâhnâme ", *Sohenrânî ve Bahs Der Bâre-yi Şâhnâme-yi Firdevsî*, s. 158-159.

efsaneler, eski İran'ın çevresindeki başta Abhaz, Çerkez, ve Çeçenler olmak üzere komşularının efsaneleriyle şaşılacak derecede yakın benzerliğe ve ortak yönlere sahiptir.[88]

Bütün İranlılar tarafından son derece beğenilen *Şahnâme*, sadece İranlılar tarafından yoğun ilgiyle karşılanmakla kalmamış, İran dışındaki coğrafyalarda Fars dili ve edebiyatıyla ilgilenen çevrelerin de beğenisini kazanmıştır. *Şahnâme*, İranlılar için hem bir edebiyat hem bir tarih kitabı olduğu gibi, çok etkili millî bir destandır da. Bu önemli şaheser, sadece eski İran'a ait destanları ve efsanevi hikâyeleri günümüze getirmekle kalmamış, aynı zamanda o dönemler Arapçanın yoğun etkisinde kalan Fars dilinin yeniden canlandırılmasında önemli rol oynamıştır.[89]

Şahnâme'de Pişdadîler, Keyanîler, Eşkanîler ve Sasanîler'den oluşan dört hanedanın egemenlik sürdüğü Keyûmers'ten III. Yezdigerd'e kadar elli hükümdarlık dönemi mitolojik, kahramanlık ve tarihsel dönemler adıyla üç dönem çerçevesinde ele alınır.[90] Eski İran tarihini, İran ırkının ve İran medeniyetinin tarih sahnesine çıktığı andan başlayarak, egemenliğinin Araplar tarafından sona erdirildiği tarihe kadar konu alan *Şahnâme*'de üç süreç öne çıkar:

2.4.1. Mitolojik Çağ

İlk İran mitolojik hükümdarı **Keyûmers**'ten başlayarak **Feridûn**'un ortaya çıkışına kadar devam eden dönemi kapsayan bu çağın hükümdarları: **Keyûmers**, **Hûşeng**, **Tehmûrs**, **Cemşîd**, **Dahhâk** ve **Feridûn**'dur. Bu çağlar, ilkel şekilleriyle hükümetlerin ortaya çıkışı, insanların yiyecek, giyecek, ev gibi doğal gereklilikleri öğrenip sağlamaya başladıkları, ateşi, ziraatı ve meslekleri öğrendikleri dönemlerdir. Yine bu devirler, insanlar ile devler arasında anlaşmazlıklar ve savaşların yaşandığı, sonuçta insanların zafer kazandığı, özellikle Tehmûrs ve Cemşîd'in olağanüstü güçleriyle devlerin, insanların emrine girdiği ve medeniyetin gereklerinden birçoğunu öğrendikleri zamanlardır. Söz konusu dönemlerde hükümdarlar sadece dünya kralları değil, aynı zamanda medeniyet konusunda da insanların kılavuzlarıdır. Bu dönemde ulusal büyük kahramanlar da yoktur.[91]

2.4.2. Kahramanlık Çağı

Bu bölüm *Şahnâme*'nin kahramanlık anlatılarına ayrılmıştır. İyilik ve kötülük arasındaki yeni mücadelelerle başlayan bu çağ, **Kâve-yi Âhenger** ile Atbîn'in oğlu Feridûn'un, Dahhâk'ın adaletsiz tutumları karşısındaki mücadeleleriyle geçer. Kâve'nin Dahhâk karşısındaki kıyamıyla başlayan bu dö-

---

[88] Fâtımî, Said, "Cenbehâ-yi Esâtîrî-yi Şâhnâme ", *Sohenrânî ve Bahs Der Bâre-yi Şâhnâme-yi Firdevsî*, s.152-153.

[89] Safâ, *Târîh-i Edebiyyât Der İrân*, I, 493.

[90] Rezmcû, *Kalemrov-i Edebiyyât-i Hamâsî*, II, 149; Hamîdiyân, Said, "Firdevsî", *Dânişnâme*, I, 523.

[91] Safâ, *Hemâseserâyî*, s. 216-217; Safâ, *Târîh-i Edebiyyât Der İrân*, I, 384; Restigâr Fesaî, *Envâ-'i Şi'r-i Fârsî*, s. 360; Rezmcû, *Kalemrov-i Edebiyyât-i Hamâsî*, II, 149, 153-154; Hamîdiyân, Said, "Firdevsî", *Dânişnâme*, I, 523.

nem, Rüstem'in kardeşi Şeğâd tarafından öldürülmesiyle sona erer. Bu kısım, İran millî kahramanlık destanlarının gerçek tarihle örtüştüğü devreleri kapsar. Bu dönemde İran millî rivayetlerinin en büyük kahramanları sahnededir. Feridûn'un yardımıyla Kâve'nin ortaya çıkışı ve Dahhâk karşısındaki kahramanlık serüvenleri, Kâren, Gerşâsp ve Sâm'ın en parlak dönemleri, Menûçehr'in bunların yardımıyla elde ettiği başarılı sonuçlar, Sâm'ın oğlu Zâl'ın mücadeleleri ve *Şahnâme*'nin kahramanlık sahneleriyle ilk aşk hikâyesinin harika bir uyumla anlatıldığı bölümlerini içerir. İran tarihinin *Şahnâme*'de yer aldığı şekliyle en önemli dönemi Goştâsp'ın hükümdarlığının sonuna kadar, Keyanîler dönemiyle devam eder. Çünkü bu dönem Rüstem'in ortaya çıktığı ve İran'ın en parlak dönemini yaşadığı zamanları da içine alır. İran'ın ve Keyanîler çağının en ünlü kahramanı Rüstem'dir. Onun yanı sıra Gûderz, Gîv, Bîjen, Behrâm, Ferâmerz, Sohrâb, Kâren gibi daha birçok isim de bu dönemde ünlü kahramanlar arasında yer alır. Diğer taraftan doğal olarak İran millî tarihinin en önemli destanları da bu çağda yaşanmıştır. Bu çağ uzun ve büyük savaşların sürdüğü, her şeyin olağanüstü özellikler taşıdığı bir devre olmasıyla İran millî birliğini de en güzel şekilde simgelemektedir.[92]

2.4.3. Tarihi Çağ

Şahnâme'nin üçüncü bölümü tarihi devirler olarak değerlendirilmektedir. Behmen, Humây, Darâ, İskender, Eşkanîler ve Sasanîler'in ele alındığı bu bölümde kahramanlık hayalleri, efsanevi anlatımlar, doğaüstü kişilikler ve sıra dışı olayların hemen hemen ortadan kalktığı, tarihsel gerçek kişilikler ve gerçek olayların onların yerlerini aldıkları bu bölümlerde İran ulusal kahramanlık anlatıları gerçek tarihsel gelişmelerle örtüşmektedir. Kahramanlık anlatıları gerçek tarihle İsfendiyâr'ın oğlu Behmen döneminde karşılaşmakta ve ondan sonra mitolojik çağ gerçek tarihi çağa dönüşmektedir. *Şahnâme*'nin gerçek tarihi devresi Darâ ile başlar. Bu bölümün ilk önemli destanı İskender ile Darâ'nın savaşlarındaki gelişmelere yer veren İskender Destanı'dır. **Dâstân-i Şapûr-i Zu'l-ektâf, Dâstân-i Behâm-i Gûr, Heft Bezm-i Nuşirevân Bâ Bozorgmihr, Dâstân-i Şatranc u Nerd, Pendnâme-yi Nuşirevân, Dâstân-i Bozorg-i Behrâm-i Çûbîn, Dâstân-i Husrev u Şirîn** ve diğer destanlar bu bölümün önemli konularıdır. Tarihsel yönleri ağır basan bu destanlarda kahramanların çoğu gerçek kişiliklerdir. Bu yüzden bu bölümlerde sıra dışı, doğaötesi tiplemeler çok az görülür.[93]

Şahnâme'nin tarihi bölümü özgün nitelikleri açısından kahramanlık/pehlivanlık anlatımları içeren bölümlerinden oldukça farklı özellikler taşımaktadır. Burada şiirler daha az gösterişli, hikâye ve anlatımlar daha sade bir tarzda, kahramanlar normal insanlardan oluşmakta, olağanüstü

---

[92] Safâ, *Hemâseserâyî*, s. 217-218, 219, 220; Rezmcû, *Kalemrov-i Edebiyyât-i Hamâsî*, II, 190-191; Hamidiyân, Said, "Firdevsî", *Dânişnâme*, I, 523.

[93] Safâ, *Târih-i Edebiyyât Der Îrân*, I, 384; Safâ, *Hemâseserâyî*, s. 221; Hamidiyân, Said, "Firdevsî", *Dânişnâme*, I, 523.

yetenekteki efsanevi kişilikler yer almamaktadır. Örneğin, Rüstem ile Behrâm-i Çubîn karşılaştırıldıklarında, her açıdan aralarında alabildiğine aşırı derecede farklılıklar görülecektir. Aynı şekilde devlerle savaşan kahramanlarla saray kahramanları arasındaki fark kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Gerçekte bu dönemlere ait ve *Şahnâme*'nin bu üçüncü bölümünü oluşturan anlatımlarda daha çok mitolojik abartılı özellikler taşıyan efsaneler ve hikâyelerin yerini tarihi hikâyeler ve rivayetler almaktadır. *Şahnâme*, tarih kitaplarına benzeyecek kadar krallar, kahramanlar ve yönetimleri hakkında bilgi veren, ayrıntılara dalan tarih kitaplarına yaklaşır.[94]

Şahnâme'nin en ünlü destanları:

1. Dahhâk ve Kâve'nin ona karşı ayaklanması.
2. Feridûn ve üç oğlu: Selm, Tûr, Îrec.
3. Zâl, dünyaya gelişi, Simorg tarafından büyütülmesi.
4. Rüstem'in ilginç hayat serüveni ve savaşları.
5. Rüstem'in Mazenderan'da savaşları ve Heft Han'ı.
6. Rüstem ve Sohrâb destanı.
7. Siyâveş destanı ve onun zulümle öldürülmesi.
8. Siyâveş'in çocuklarının, Keyhüsrev ve Furûd'un destanları.
9. Bîjen ve Menîje, Rüstem tarafından kurtarılmaları hikâyesi.
10. İsfendiyâr ve Turanlı Ercâsp'ın esaretinden kurtulmak için aştığı heft hân.
11. Rüstem ve İsfendiyâr mücadelesinin destanı.
12. Rüstem'in kardeşi Şeğad tarafından öldürülmesi hikâyesi.
13. İskender, İran'da egemen oluşu, ilginç hayat hikâyesi.
14. Behram-i Çubîn, IV. Hürmüz ve Hüsrev Pervîz'e karşı ayaklanması destanı.

Orta Fars Edebiyatında *Şahnâme*'nin ortaya çıkışı, henüz etkileri devam eden ve günümüzde de heyecanını kaybetmemiş bir hareketin ayağa kalkışın, bir dirilişin mayası olarak kabul edilmektedir. Bu hareket kahramanlık hikâyeleri, dini ya da tarihi içerikli anlatımların V./XI. yüzyıldan XIV./XX. yüzyıla kadar değişik şekillerde kaleme alınması seferberliğidir. Ancak *Şahnâme*'nin oluşturduğu bu akımın ortaya koyduğu eserler içerisinde hiçbiri *Şahnâme*'nin değerine ve makamına erişememiştir.[95]

Bütün bunların yanı sıra *Şahnâme*'nin en önemli konularından biri de aşk hikâyeleridir. Zâl ile Rudâbe, Rüstem ile Tehmîne, Sohrâb ile Gurdaferîd, Bîjen ile Menîje... Kahramanlık sahneleriyle de iç içe anlatılan ve kahramanlık dönemleriyle birlikte başlayarak tarihi dönemlerin sonuna kadar devam eden bu serüvenlerin en önemli hikâyeleridir.[96]

Bu dört konu dışında *Şahnâme*'de şairin alabildiğine derinlikli hayal gücüyle dizelerine aktardığı hikâyeler, mistik içerikli anlatımlar, siyasi, sosyal, ahlaki ve felsefi pasajlar, hüzünlü serüvenler, gerçek gelişmeler, simgesel

---

[94] Safâ, *Hemâseserâyî*, s. 221-222.
[95] Safâ, *Hemâseserâyî*, s. 224.
[96] Rezmcû, *Kalemrov-i Edebiyyât-i Hamâsî*, II, 191-192.

birtakım hikâyeler da önemli bir yekun oluşturur. *Şahnâme*'deki bütün hikâyeler toplam "altmış üç destan"dan oluşur.[97]

Firdevsî'nin öncüsü olduğu bu çok beğenilen tarzı, İran kahramanlık hikâyelerinin kaleme alınmasında V./XI-VIII./XIV. yüzyıllarda yaygın olarak güncelliğini korumuş, bu konuda önemli eserler kaleme alan ünlü şair ve yazarlar Firdevsî'yi takip etmişlerdir. Bu yüzden başta **Esedî-yi Tusî, Osmân-i Muhtarî, İranşâh b. Ebu'l-hayr** olmak üzere diğer bazı şairlerin kahramanlık anlatıları gerçekte *Şahnâme*'nin birer zeyili olarak kabul edilir ve hepsi bir araya getirildiğinde İran millî kahramanlık rivayetleri bütününü tamamlayan parçalar özelliğini gösterirler.

Şahnâme, baştan başa savaşlar, mücadeleler, kan dökme, ölüm ve zindan hikâyeleriyle dolu olmasına rağmen, Firdevsî kan dökmeyi, savaşı ve kötülükleri kınamakta; her zaman insanları iyiliklere ve güzelliklere çağırmaktadır. Atalarının yurtlarına son derece tutkun olan Firdevsî'nin milliyetçilik duyguları, dini duygularının bile önüne geçmiş ve vatan sevgisini dinden daha önde tutmuştur. *Şahnâme*'de İran ülkesinin gördüğü zararlardan, İran ordularının yenilgiye uğramasından bahsettiği hemen her yerde en değerli varlıklarını kaybetmiş gibi içten feryat ve figanlarla sesini yükseltmiştir.[98]

Şahnâme'deki aşk hikâyeleri Firdevsî'nin ne kadar üstün zevk sahibi olduğu, aşk yolunda ne denli önemli mesafeler kat ettiğini göstermektedir. *Şahnâme*'nin çekici yönlerinden biri de eğlence meclisleri ve mutluluk sahnelerinin, kahramanlık anlatıları ve savaş sahneleriyle iç içe, değişik kahramanların sevgilileriyle yaşadıkları aşk, heyecan ve duygusallık dolu son derece etkileyici ve çekici aşk hikâyelerinin uyumlu tablolar halinde sunulmasıdır. *Şahnâme*'de yer alan en ünlü aşk hikâyeleri şunlardır:

1. Zâl ve Rudâbe:
2. Rüstem ile Tehmîne
3. Sohrâb ile Gordaferîd
4. Bîjen ile Menîje,
5. Erdeşîr-i Babekân ile Gulnâr
6. Şapûr ile Mâlike
7. Behrâm-i Gûr ile Arzû
8. Hüsrev Pervîz ile Şirîn

Firdevsî, klasik kaynaklardan derlediği hamasî rivayetlerin önemli bir kısmını *Şahnâme*'de aktarmıştır. Doğa manzaraları, savaş meydanları, kahramanlar, teke tek mücadeleler, ordu çıkarmaları ve daha birçok olay, olağanüstü güzel bir tarzda tasvir edilmiştir.

Firdevsî, *Şahnâme*'de Arapça kelimelere yer vermekten kaçınmış, Farsça kelimeler kullanmıştır. Eserdeki ustaca teşbihler de az değildir. *Şahnâme*, gerek İran gerekse Türk edebiyatlarında kahramanlık mesnevileri için değişmez örnek olarak kabul edilegelmiş ve edebiyat tarihindeki özgün yerini almıştır.[99]

---

[97] Rezmcû, *Kalemrov-i Edebiyyât-i Hamâsî*, II, 192.
[98] Furuzânfer, *Sohen u Sohenverân*, s. 49.
[99] Ritter, H., "Firdevsî", *İA*, IV, 648.

Firdevsî'nin *Şahnâme*'sinde yer verdiği öğütler ve ahlak konulu pasajlarda kullandığı kaynaklar, İslam öncesi İran kültürü ve geleneğinde yer alan sözlü ve yazılı değerlerdir. *Şahnâme*'nin tarihi ağırlıklı bölümleri, öğüt içerikli pasajlar, **Erdeşîr-i Babekân** (eg. 226-241), I. Şapûr (eg. 241-272), **I. Hürmüz** (eg. 272-273, Enuşirvân (eg. 531-579) gibi Sasanî padişahlarından aktarılan edep ve kültür konulu önemli öğütler ve tavsiyelerle dopdoludur. Firdevsî'nin *Şahnâme*'sinde yer alan öğütlerin bir diğer türü de İran hükümdarlarının tahta çıkış törenlerinde, çeşitli gerekçelerle düzenlenen toplu törenlerde ya da ölüm döşeğinde hasta yatarken bizzat kendilerinin söyledikleri, ülke yönetimi, adaletsiz uygulamalardan kaçınma, zulüm ve işkenceden uzak durma, dini öğretilere uyma, halka huzur ve refah sağlayacak yönetimler kurma gibi konulardaki ifadelerinden oluşmaktadır.[100]

2.5. *Şahnâme*'nin Belli Başlı Baskıları

Gazneliler döneminden (963-1186) itibaren Firdevsî ve ünlü eseri *Şahnâme*'ye son derece ilgi duyulmuş, şairin ölümünden yüz yıl sonra, ünlü kaside şairi **Mesûd-i Sad-i Selmân** (ö. 515/1121) *Şahnâme*'den bazı bölümleri alarak bir *Şahnâme* seçkisi hazırlamıştır. *Şahnâme*'nin en güzel hazırlanmış metinlerinden biri, Şahruh Mirzâ'nın oğlu **Gıyaseddin Baysungur**'un 1430 yılında değişik nüshalarını karşılaştırılarak hazırlattığı ***Şahnâme-yi Baysungurî*** adıyla bilinen *Şahnâme*'dir.

Şahnâme'nin tam metin ilk baskısı Hollanda'da bulunan nüshaların karşılaştırılması ve yayına hazırlanmasıyla **Turner Macan** tarafından yayınlanmış (I-IV, Kalküta 1829), bundan sonra dünyanın değişik ülkelerinden bilim adamları tarafından çok sayıda baskısı yapılmıştır. Bir diğer çok önemli *Şahnâme* metni, Alman asıllı Fransız bilim adamı **Julius Mohl** tarafından Fransızca çevirisiyle birlikte 1838-1878 yılları arasında Paris'te basıldı. Alman dilbilimci **J. A. Vullers** tarafından 1877-1884 yıllarında Leiden'de basılan metni esas alınarak *Şahnâme*, **Muctebâ-yi Minovî**, **Süleymân Hayîm** ve **Saîd-i Nefisî** tarafından 1315 hş. yılında Tahran'da, Rus Bilimler Akademisi, OrtaDoğu Enstitüsü'nde görevli bilim adamları tarafından da 1960-1971 yılları arasında Moskova'da yayınlandı. Çağımızda yapılan en önemli *Şahnâme* baskılarından biri de **Evgenii Eduardoviç Berthels** (ö. 1957) editörlüğünde hazırlanıp Moskova'da yapılmıştır. Bu baskı "*Moskova Baskısı Şahnâme*" olarak bilinmekte, güvenilir *Şahnâme* metinleri arasında kabul edilmektedir.

Yine Vullers baskısı esas alınarak **Necati Lugal** tarafından yapılan Türkçe çevirinin ancak "Dört Cild"i basılabilmiştir (İstanbul 1945-1955.) Bu baskı daha sonra yine Necati Lugal tarafından yapılmış müsvedde halindeki yaklaşık 5.000 dizenin çevirisinin de eklenmesiyle genişletilmiş, **Nimet Yıldırım** tarafından orijinal metniyle karşılaştırılarak tashih ve tekmil edildikten sonra bu kez *Şahnâme*'nin 24.884 dizesi olarak yeniden basılmıştır (İstanbul 2009.) *Şahnâme*'nin en son ve Firdevsî'nin kaleminden çık-

[100] Berzger, Huseyn, "Enderznâme", *Dânişnâme*, II, 167.

mış orijinal nüshaya en yakın metni **Celâl Halıkî-yi Mutlak** tarafından 50 yazma nüshanın karşılaştırmalı değerlendirilmesiyle hazırlanan yeni baskısıdır. Bu çalışma VIII cilt halinde yayınlanmıştır.

2.6. Şahnâme ve Çevirileri

Şahnâme, başta Arapça, Türkçe, Ermenice, Gürcüce, İngilizce, Fransızca, Almanca, Rusça, İspanyolca, İtalyanca, Lehçe, Macarca, Çince, Japonca olmak üzere şimdiye kadar kısmen ya da tümüyle 35 değişik dile çevrilmiştir. İranlı ve İran dışından araştırmacılar, özellikle de Avrupalı bilim adamları ve edebiyat çevreleri tarafından *Şahnâme* üzerinde önemli çalışmalar yapılmıştır. *Şahnâme* çevirilerinden bazıları şunlardır:

1. *Şahnâme*'nin ilk çevirisi İsfahanlı **Kıvamuddîn Feth b. Alî b. Muhammed-i Bundarî** tarafından 620-621/1223-1244 yıllarında Dımaşk'ta, 384/995 yılında tamamlanmış ilk nüshasından yapılan Arapça mensûr çeviri.

2. **Ali Efendi**'nin 916/1510 yılında yaptığı tam metin Türkçe manzum çeviri.

3. Sultan II. Osman'ın saray şairlerinden **Mehdî**'nin çevirisi (1030 hk./1621.)

4. Hindistan'da yaşayan Parsîlerden adı bilinmeyen bir yazarın Farsça mensur düzenlemesi. Bu eserin bazı bölümleri İngiliz oryantalist **Hyde** ile **Sir W. Ouseley** tarafından yayınlanmıştır.

5. **Séraphion Sabachvily** *(ö. 1516) tarafından yapılan Gürcüce manzum* ve mensur çeviri.

6. **Khosro Thourmanidzé** (ö. 1588)'nin manzum Gürcüce çevirisi. Bu son iki çeviri **Gorguidjanidzé** tarafından XVIII. yüzyıl sonlarında yeniden düzenlenmiş ve yayınlanmıştır.

7. Gürcistan'da yaygın *Şahnâme* destanları, İranolog **Justin Abouladzé** tarafından derlenerek 1916 yılında yayınlanmıştır.

8. **Turner Macan**, 1829 yılında tamamladığı İngilizce *Şahnâme* çevirisini Farsça-İngilizce önsözle yayınladı. *Şahname*, bu baskı esas alınarak Hindistan'da birçok kez basıldı.

9. **Firierdick Rückert**, 1873 yılında **Rüstem ile Sohrâb** destanını Almanca'ya manzum olarak çevirdi. Rückert'in şair oluşu nedeniyle akıcı bir dilde kaleme alınmış olan bu çeviri yoğun ilgi gördü. Avrupa ülkelerinde hem Rüstem ile Sohrâb destanının hem de *Şahnâme*'nin yaygınlaşmasını sağladı.

10. 1851 yılında Alman oryantalist **Schack** Firdevsî'nin biyografisi ve *Şahnâme*'nin tanıtımına yer veren önemli bir girişi de içeren tam metin çevirisini yaptı. Çevirinin bazı bölümleri manzum olarak düzenlenmiş, bu da Shack'ın ün kazanmasına neden olmuştur.

11. 1838-1878 yıllarında **Julius Mohl** (ö. 1876) *Şahnâme*'yi kendisinin hazırlamış olduğu Farsça metni esas alarak Fransızca'ya çevirdi.

12. Alman bilim adamı **J. A. Vullers**, çok güzel bir *Şahnâme* nüshasını Turner Macan'ın yayınladığı metinle karşılaştırmalı olarak değerlendirip Latince'ye çevirdi.

13. İngiliz **James Atkinson**, Farsça metin ve İngilizce manzum çevirisiyle birlikte Rüstem ve Sohrâb destanını yayınladı.

14. İtalyan oryantalist **İtalo Pizzi** (ö. 1920), *Şahnâme*'nin İtalyanca'ya manzum çevirisini yaparak 1886-1888 yıllarında yayınladı.

15. Ünlü Rus İranologlarından **Joukovsky** (ö. 1855) Rüstem ile Sohrab destanı'nı Rusça'ya çevirip yayınladı.

16. Rus oryantalist **A. Krymsky**'nin, *Şahnâme*'nin başlangıçtan Menûçehr'in saltanatına kadar bölümünü içeren Rusça çevirisi 1896 yılında Lvov'da yayınlandı.

17. Rus şair **M.M. Lozimsky**, F. Rosenberg'in *Şahnâme* çevirisini manzum olarak Rusça'ya çevirdi ve yayınladı.

Bunlar dışında Avrupa'da, *Şahnâme*'nin tam metni ya da bazı bölümlerinin çevirileri de vardır:

G. E. Hagman'ın Latince (1801), **Stephan Veston**'un İngilizce (1815), **W. Tulloh Raberston**'un İngilizce (1831), **Halisten**'in Latince (1839), **Hellen Zimmern**'in İngilizce (1822), **George Varner** ile **Edmond Varner**'in İngilizce (1905), **Buxton**'un İngilizce (1905), **Rogers**'in İngilizce (1907), **William Stigand**'ın İngilizce (1907), **Wallace Gandy**'nin İngilizce (1912), **Essigmann**'ın Almanca (1919), **George L. Leszczinski**'nin Almanca (1920), **Rado Antal**'ın Macarca.

2.7. Firdevsî'den Sonra *Şahnâme* Yazımı

Firdevsî'den sonra da İranlı şairler ve yazarlar kahramanlık hikâyeleri yazmaya devam ettiler. Bunlar arasında en çok ün kazananlar, **Esedî-yi Tusî**'nin (ö. 465/1072) *Gerşâspnâme*'si ile **İranşâh b. Ebu'l-Hayr**'ın (V./XI. yüzyıl) *Behmennâme*'sidir. VII-X. yüzyıllar arasında insanların dine daha çok yönelmeleri, millî duyguların zayıflamaya başlaması, millî kahramanlık destanlarından daha çok tarihi kahramanlık anlatılarını önemsemeleri, **Cengiz Han** (eg.1206-1227), **Timur** (eg.1369-1404) ve haleflerinin kahramanlıklarını konu alan eserlerin ortaya çıkmasına neden oldu. Bunun yanı sıra dini içerikli kahramanlık destanlarının arttığı da görülmektedir. IX./XV. yüzyıl şairlerinden **İbn Husâm**'ın 830/1426 yılında kaleme aldığı *Hâverânnâme*'si ve benzeri diğer eserlerin yazıldığı dönemler de yine bu çağlardır. X. yüzyıldan Safevîlerin (907-1149/1501-1736) yönetimde bulunduğu dönemlerde bu hanedanın Şiî eksenli hareketlerden, dini çevrelerden esirgemediği destek ve teşvikler, şairlerin, hükümdarları Şiî mezhebinin en olgun liderleri olarak göstermelerine, onları mürşid ve övgülere yaraşan en yüce kişiler olarak görmelerine ve şiirlerinde alabildiğine yüce sıfatlarla nitelemelerine sebep oldu. Bütün bunların sonucunda **Şâh İsmail** (eg. 907-931/1501-1524), **Şâh Tahmâsp** (eg. 930-984/1524-1576) ve **Şâh Abbâs** (eg. 996-1038/1588-1628) gibi Safevî hükümdarlarının fetihlerini ve **Peygamber**, **Ali**, **Hamza** gibi din büyüklerini konu alan dini içerikli

manzûmeler yazılmaya başlandı. Bu dönemden sonra meşrutiyet çağına kadar, yine tarihi ve dini kahramanlık anlatılarının kaleme alınmasına devam edildi. **Racî-yi Kirmanî**'nin (XIII./XIX. yüzyıl) *Hamle-yi Haydarî*, **Sabâ-yi Kaşanî**'nin (ö. 1238/1822) *Hudâvendnâme*'si ve **Surûş-i İsfahanî**'nin (ö. 1285/1868) *Ordîbehiştnâme* adlı eserleri bu dönemlerde kaleme alınmıştır. Ancak meşrutiyetten sonra birtakım köklü siyasi, sosyal ve ekonomik değişimlerin yaşanması, millî değerleri öne çıkarmayı, millî geleneklere eğilmeyi ve İran millî kahramanlık hikâyelerine dönmeyi hızlandırdı. Kısa birtakım kahramanlık manzûmelerinin ortaya çıktığı zaman da işte bu dönemdir.[101]

Sade bir tarzda kaleme alınmış olan eserin önemi edebi sanatlarda değil, daha çok anlatım ve tasvir tarzında ortaya çıkmaktadır.[102] *Şahnâme*, gerek İran gerek Türk edebiyatında kahramanlık mesnevileri için değişmez örnek olarak kabul edilegelmiş ve edebiyat tarihinde özgün yerini almıştır.[103] Osmanlı toprakları ve Hindistan'da da Farsça yazan birtakım şairler, Osmanlı ya da Hint sultanlarının fetihlerini konu alan *Şahnâme*ler kaleme almışlardır.[104]

Şahnâme'nin birçok dünya diline çevrilmiş olması, onun ne denli büyük bir şaheser olduğunu açıkça gösterir. Avrupa dillerine yapılmış çok sayıdaki çevirileri, *Şahname*'nin Avrupa toplumlarındaki önemini de göstermektedir. *Şahname*'nin böylesine önemsenmesi ve yaygınlaşması, özellikle de romantik edebiyat alanında olağanüstü etkili olmasını sağlamıştır.

Kaynakça

Âzer, Lutf Alî Beg, *Âteşkede* (yay. Hasan Sadât-i Nasırî), Tahran 1336-1340 hş.

Bahâr, Mihrdâd, *Costârî Çend Der Ferheng-i Îrân*, Tahran 1376 hş.

Berthels, E. E., *Târîh-i Edebiyyât-i Fârsî* (çev. Sirûs-i İzedî), Tahran 1373-1374 hş., I-II.

Berzger, Huseyn, "Enderznâme", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî* (ed. Hasan-i Enûşe), Tahran 1376 hş., II.

Berzger, Huseyn, "Mesudî-yi Mervezî" *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî* (ed. Hasan-i Enûşe), Tahran 1375 hş.

Bilgin, Orhan, "Ebu'l-Mueyyed-i Belhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi/DİA*, İstanbul 1997.

Browne, E. G., *Ez Firdevsî Ta Sadî* (çev. Fethullâh-i Muctebâyî), Tahran 1373 hş.

Browne, Edward Granville, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1924.

Debirsiyakî, Muhammed, *Zindegînâme-yi Firdevsî ve Sergüzeşt-i Şahnâme*, Tahran 1370 hş.

Devletşâh-i Semerkandî, *Tezkiretü'ş-şuarâ* (yay. E.G. Browne), London-Leiden 1901.

Ekberzâde, Daryûş, *Şahnâme ve Zebân-i Pehlevî*, Tahran 1379 hş.

Eşref, Ahmed, "Târih, Hâtire, Efsâne", *İrânnâme*, XIV/4, (Bethesda 1996).

Fatımî, Saîd, "Cenbehâ-yi Esâtîrî-yi *Şahnâme* ve Tatbîk-i Ân Bâ Esâtîr-i Ğarbî", *Sohenrânî ve Bahs Der Bâre-yi Şahnâme-yi Firdevsî*, Tahran 1349 hş.

Firdevsî, Ebu'l-Kâsım, *Şahnâme* (yay. Mohl, Julius), Tahran 1377 hş., I-III.

Furuzânfer, Bediuzzamân, *Sohen u Sohenverân*, Tahran 1369 hş.

---

[101] Restigâr Fesai, *Envâ-'i Şi'r-i Fârsî*, s. 361-363.

[102] Furuzânfer, *Sohen u Sohenverân*, s. 451.

[103] Furuzânfer, *Sohen u Sohenverân*, s. 51; Ritter, H., "Firdevsî", *İA*, IV, 648.

[104] Sefâî, İbrâhîm, "Şâhnâme ve Şâhnâmeserâyân", *Huner u Merdom*, sy.153-154, s. 133.

Gilanî, Ahmed İdareçi, *Şâirân-i Hemasr-i Rudekî*, Tahran 1370 hş.
Hafizî, Minâ, Ebu'l-Mueyyed-i Belhî", *Dâ'iretu'l-ma'ârif-i Bozorg-i İslami/ DMBİ*, Tahran 1375 hş.
Hamidiyân, Saîd, "Firdevsî", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, Tahran 1375 hş..
Hanaway, William, L., "Firdevsî, *Şahnâme* ve Îrân" (çev. Hikmet, Hurmuz), *İrânnâme*, Bethesda 1989.
Hatibî, Ebu'l-Fazl, "Ebû Mansûr Muhammed b. Abdurrazzâk", *Dâiretu'l-maârif-i Bozorg-i İslami/DMBİ*, Tahran 1375 hş.
Humayî, Celaluddîn, *Makâlat-i Edebi*, Tahran 1369 hş.
Humayî, Celaluddîn, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân* (yay. Mâhduht-i Bânû Humâyî) Tahran 1375 hş.
Kanar, Mehmet, "Firdevsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi/DİA*, İstanbul 1997.
Kazımî-yi Musevî, Ahmed, "Nigâhî be Nakş-i Firdevsî Der Ruşd-i Zebân-i Fârsî", *İrânnâme*, Bethesda 2000, XVIII/4.
Kerimân, Huseyn, *Pejûhişî Der Şahnâme* (yay. Alî-yi Mîr Ensârî), Tahran 1375 hş.
Mahcûb, Muhammed Cafer, "Firdevsî ve Ferheng-i Âmme", *İrânşinâsî*, (Bethesda 1990), II/2,
Mazenderanî, Hüseyn Şehidî, *Ferheng-i Şahnâme*, Tahran 1377 hş.
Meskûb, Şahrûh, *Huwiyyet-i Îrânî ve Zebân-i Fârsî*, Tahran 1368 hş.
Meskûb, Şahrûh, "Şahnâme ve Târîh", *İrânnâme*, (Bethesda 2002), XX/4.
Minovî, Muctebâ, *Firdevsî ve Şi'r-i O*, Tahran 1372 hş.
Mirzâ Muhammed Hân-i Kazvinî, "Mukaddime-ye Kadîm-i *Şahnâme*", *Hezâre-yi Firdevsî*, Tahran 1362 hş.
Mohabbetî, Mehdî, *Sîmorğ Der Costucû-yi Kâf*, Tahran 1379 hş.
Mudebbirî, Mahmûd, *Şâirân-i Bîdîvân*, Tahran 1370 hş.
Muhammed-i Avfî, *Lubâbu'l-elbâb* (yay. E.G. Browne), Leiden 1903.
Muhammedî, Muhammed, "Şahnâme-yi Firdevsî ve Tâcnâmehâ-yi Sasanî". *Huner u Merdom*, sy. 153-154 (Tahran 1354 hş.).
Nizamî-yi Aruzî, *Çehâr Makâle* (yay. Muhammed-i Kazvinî-Muhammed-i Muîn), Tahran1372 hş.
Nöldeke, Theodor, *Hemâse-yi Millî-yi Îrân* (çev. Bozorg-i Alevî), Tahran 2537 şş.
Oranskii, Iosif Mikhailovich, *Fıkhu'l-luğa-yi Îrânî*, Tahran 1367 hş.
Restigâr Fesayî, Mansûr, *Ferheng-i Nâmhâ-yi Şahnâme*, Tahran 1369 hş.
Rezmcû, Huseyn, *Kalemrov-i Edebiyyât-i Hamâsi-yi Îrân*, Tahran 1381 hş.
Rızazâde-yi Şafak, Sâdık, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, Tahran 1352 hş.
Ritter, Helmut, "Firdevsî", *İslam Ansiklopedisi/DİA*, İstanbul 1997.
Safâ, Zebihullâh, "Nazarî Be Me'âhiz-i Şahnâme", *Nemîrem Ez În Pes Ki Menuçehrî Zinde Em*, Tahran 1375 hş.
Safâ, Zebihullâh, "Şerâyit-i İctimâî ve Siyâsî-yi Îrân Ba'd ez Sukût-i Şâhinşâhî-yi Sasanî ve Eser-i Ân Der Tercume ve Tedvîn-i Rivâyethâ-yi Millî Tâ Nazm-i Şahnâmehâ ve Dâstânhâ-yi Kahremânî", *Îrânşinâsî*, II/2 (Bethesda 1990).
Safâ, Zebihullâh, *Hemâseserâyî Der Îrân*, Tahran 1367 hş.
Safâ, Zebihullâh, *Târîh-i Edebiyyât Der Îrân*, Tahran 1371 hş.
Sefaî, İbrahim, "Şahnâme ve Şahnâmeserâyân", *Huner u Merdom* (Tahran 1354 hş.), sy.153-154.
Şamlû, Ahmed, "Şahnâme, Pâsuh-i Firdevsî Be Zerûret-i Târîh", *İrânşinâsî*, Bethesda 1990), II/2.
Şemisâ, Sirûs, *Sebkşinâsî-yi Şir*, Tahran 1374 hş.
Şiblî-yi Numanî, *Şiru'l-Acem/ Târîh-i Şir ve Edebiyyât-i Îrân*, Tahran 1335 hş.
Umîdsâlâr, Mahmûd, "Der Ma'nâ-yi Defter-i Pehlevî Der *Şahnâme*", *İrânnâme*, XVII/2 (Bethesda 1999).
Vezînpûr, Nâdir, *Medh, Dâğ-i Neng Ber Simâ-yi Edeb-i Fârsî*, Tahran 1374 hş.

Yazıcı, Tahsin, "Dakikî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi/DİA*, İstanbul 1997.
Zerrînkûb, Abdulhuseyn, "Îrân", *Dâ'iretu'l-ma'ârif-i Bozorg-i İslami*, Tahran 1367 hş.
Zerrînkûb, Abdulhuseyn, *Bâ Kârvân-i Hulle*, Tahran 1372 hş.
Zerrînkûb, Abdulhuseyn, *Ez Guzeşte-yi Edebi-yi Îrân*, Tahran 1375 hş.
Zerrînkûb, Abdulhuseyn, *Nâmvernâme, Der Bâre-yi Firdevsî ve Şahnâme*, Tahran 1381 hş.

XI
İRAN DİLLERİ*

1. Giriş

Günümüzde "Farsça" adıyla bilinen "Fârsî-yi Nov: *Yeni Farsça*", "Fârsî-yi Meyâne: *Orta Farsça*"nın ve "Fârsî-yi Bâstân: *Eski Farsça*"nın devamıdır. Eski Farsça eski İran dillerinden biridir; eski İran dilleri de Hint-Avrupa dil ailesinin üyeleridir. Farsça, günümüzde İran, Afganistan, Tacikistan halklarının büyük çoğunluğu tarafından kullanılan; Hindistan, Türkistan, Kafkasya ve Mezopotamya bölgelerinde bazı halkların konuştuğu, yazdığı ve şiir söylediği dildir. MÖ 700 yıllarına kadar İran dillerinin tarihi, tarih boyunca geçirdiği evreler ve değişimleri bilinmektedir. Söz konusu tarihlerden önce de yine bilimsel verilere dayanılarak, Doğuda Horasan'dan Tibet sınırlarına ve Çin Türkistanı çöllerine; güneyDoğuda, Pencab'a; güneyde Fars Körfezi'ne; kuzeyde Sakalar ülkesine, Yunanistan'a; Batıda, Suriye ve Hicaz Çölü ile Yemen'e kadar uzanan geniş İran coğrafyasında, bugün İran'da konuşulan Farsçanın kökleri ve asılları diller konuşuluyordu (Bahâr, 1373 hş.: I, 2-3.)

Geniş İran platosunda İranlı kabilelerden her birinin kendine özgü dil ya da lehçelerle konuşmalarından dolayı, bütün kabilelerin anlayabileceği ve aralarında kullanabilecekleri kapsamlı, ortak anlaşma aracı olacak bir dile çok eski zamanlardan beri ihtiyaç duyulmuştur. Ahâmenişler'in egemen oldukları çağlarda (MÖ 550-330), İranlı kabileler arasında siyasi bir bütünlük sağlanmış olmasının da etkisiyle, millî birlik konusunda önemli ilerlemeler sağlanmış olsa da millî ve herkesin anlayabileceği resmi bir dilden söz etmek henüz mümkün değildir. Büyük Daryûş (eg. MÖ 522-486) zamanından itibaren yazı dili olarak kullanılmaya başlanan "Eski Farsça" da konuşulduğu bölgelerin sınırlarını aşamamıştır. O dönemlerde eski İran dillerinin kollarından hiçbiri, henüz bir diğer İran dili ya da lehçesini konuşanlar tarafından yabancı dil olarak algılanabilecek şekilde asıl gövdelerinden uzaklaşmamıştı. Örneğin, Medler, kardeşleri Perslerin dillerini ileri düzeyde anlıyorlardı. "Eski Farsça" ile "*Avesta* Dili" arasında da çok büyük farklılıklar bulunmuyordu (Mutlâk, 1989: 76.)

İran'da en eski çağlardan günümüze kadar kullanılmış diller, birçok açıdan ortak özelliklere sahiptir. Bu dillere, günümüz İran coğrafyasının değ-

---

* "İran Dilleri I"; *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2005, (Erzurum 2005), VI/2, s. 25-39.

şik bölgelerinde ya da İran toprakları dışında, birbirinden farklı coğrafyalarda kullanılmış olmalarına rağmen "İran Dilleri Grubu" adı verilmektedir. İran Dilleri grubu da birbirlerinden ayrılmadan, daha sonraki çağlarda kendi adlarıyla anılmaya başlayan bölgelerinde ayrı ayrı yaşamaya başlamalarından önceki çağlarda Hint-İran kavimlerinin dillerinin aslını oluşturan Hint-İran Dili'nin bir koludur. Hint-İran Dilleri grubu da Hint Yarımadası'ndan Kuzey Avrupa'ya kadar bölgelerde yaşayan ya da daha önceki çağlarda yaşamış olan kavimlerin dilleri olan Hint-Avrupa büyük dil ailesinin bir koludur (Tefezzulî, 1376 hş.: 11.)

Üç bin yıllık bir tarihi geçmişi bulunan Farsça, geçirdiği uzun tarihi süreçte çeşitli değişikliklere uğramıştır. Klasik dönemlerde Farsçanın lehçe ve sesleri, birbirinden farklı özelliklere sahip olmuş ve her devrede bu şivelerle konuşanlar arasından hangisinden bir hükümdar çıkmış ise o şive zamanın resmi dili olmuştur (İstilamî, 1981: 2.)

2. İran Dillerinin Tarihi Devreleri

Hint-Avrupa/İndo-Européenne dil grubunda yer alan İran Dilleri ailesi, günümüz dünyasında bir taraftan Hindistan'dan Amerika'ya, diğer taraftan Avustralya ve Afrika'nın bir bölümüne kadar geniş bir alanda yaşayan halkların konuşmakta oldukları dilleri kapsamaktadır. Yaygınlıkları, kullanım alanları ve tarihi önemleri açısından dünyanın değişik coğrafyalarında kullanılan önemli dillerin bazıları da bu grupta yer alır (Komisyon, 1342-1343 hş.: I, 636; Yarşâtır, 1346 hş.: I, 9.)

İran dilleri, "Hint-Avrupa Dil Ailesi" içerisinde en çok lehçeye sahip diller arasında yer almaktadır. Başta İran olmak üzere, dünyanın bazı bölgelerinde yaygın bir kullanıma sahip olan Farsça, Fırat nehrinden Hindukuş Dağları'nın Doğusuna kadar uzanan bölgelerde konuşulan bir dil grubunun, Kafkaslar'da da yaygın olan en önemli parçasıdır. Klasik dönemde İran lehçeleri, bir taraftan Hazar Denizi'nin kuzeyine, diğer taraftan Karadeniz'in Batısına ve hatta Kuzey Moğolistan'daki Soğd kolonilerine kadar uzanmaktaydı (Komisyon, 1342-1343 hş., I, 636; Yarşâtır, 1346 hş.: I, 9.)

İran dilleri, "Arya/Aryenne (Hint-İran/İndo-İranienne)" dillerinin kollarından, Hint-Avrupa büyük dil ailesinin en eski dilleri arasında yer alır. Aryalar, MÖ II. bin yılında iki büyük kola ayrılarak, bir grup günümüzde Afganistan olarak bilinen bölgeden geçip Hindistan'ın kuzeyBatısına (Pencap ve çevresindeki bölgeler) gitti, daha sonraları da zamanla diğer bölgelere dağıldı. Bir diğer grup da aşamalı olarak İran platosuna gidip değişik bölgelerde yerleşmeye başladı. O zamandan itibaren "Arya Dili", "Hint" ve "İran" dilleri olmak üzere iki ana kola ayrıldı (Rızayî-yi Bağbidî, 1380 hş.: X, 544-545.)

HİNT-AVRUPA DİLLERİ AİLESİ			
ASYA KOLU	AVRUPA KOLU		
↓	↓	↓	↓
	Germen Dilleri	Roman Dilleri	Slav Dilleri
	↓	↓	↓
Hint Dilleri	Almanca	İtalyanca	Rusça
Farsça	İngilizce	Fransızca	Sırpça
Afgan Dili	İskandinav Dilleri	İspanyolca	Bulgarca

Daha önce de belirtildiği gibi, Hint-Avrupa dil ailesinin bir kolu olan Farsça, MÖ yaklaşık 1500 yılına kadar Hintçe ile tek bir dil halindeydi. Hint ve İran milletlerinin birbirlerinden ayrılmasıyla, İran dili bağımsız olarak gelişti. Umman'dan Mezopotamya'ya, Karadeniz'in Doğu kıyılarından Kafkasya'nın Pamir yaylasına ve Sind bölgesine kadar çok geniş bir coğrafyaya yayıldı. Bu kadar geniş bir alana yayıldığı için bazen bağımsız denecek kadar aslından uzaklaşmış dilleri ve bazen de aslı ile yakından ilgili lehçeleri ortaya çıktı. Elde bulunan belgeler, alfabe ve içerik bakımından İran dillerini, "Eski", "Orta Zaman" ve "Yeni İran Dilleri" gibi birbirinden farklı üç devreye ayırma imkânı vermektedir. Başlangıçtan, Ahâmeniş İmparatorluğu'nun yıkılışına (MÖ 330) kadar geçen süre içinde konuşulan, yazılı belgeleri bulunan "Med Dili", "Saka Dili", "Eski Farsça" ve "*Avesta* Dili", eski İran dilleri grubunu oluşturur (Yazıcı, vd., 1999: XX, 413.)

İranlılar'ın bilinen ilk devleti olan Medler'in (MÖ 708-550), dillerini yazı dili olarak kullanıp kullanmadıkları bilinmemektedir. Kaynaklarda, Ahâmenişler (MÖ 550-330) zamanında devlete ait belgelerin, eski dünyanın önemli merkezleri olan **Pasargard**, **Şûş** ve **Babil** şehirleriyle Medler'in ilk başşehri olan Hemedan'da saklandığı aktarılmaktadır. MÖ VII. yüzyılın başlarında Med Kralı **Deioces**, kendisine yazılı olarak gönderilen dava ve mahkeme özetlerine karşılık olarak yazılı cevap veriyordu. Yabancı dillerde gönderilen yazıların ise onun makamında Med Dili'ne çevrildiği sanılmaktadır. Bazı bilginler, Eski Farsçanın yazıldığı çivi yazısının, Medler tarafından da kullanıldığını ve hatta Eski Farsçanın yazı şeklinin Medler'den alındığını iddia etmişlerdir. Ancak Daryûş'un, Bîsutûn Kitabeleri'nde İran diliyle yazan ilk kişinin kendisi olduğunu söylemesi bu iddiayı geçersiz kılmaktadır (Yazıcı vd., 1999: XX, 413.)

MÖ VI. yüzyılın ilk yarısında Med kralları saraylarında, konularını İran efsanelerinden alarak şiir söyleyen şairler vardı. O zamana ait birçok hikâye ve destanın, Yunanlı tarihçilerin eserlerinde nakledilmiş olması, Medler döneminde destanların veya destan şiirlerinin var olduğunu gösterir. Fakat bunların hiçbiri günümüze kadar gelmediği gibi, Med diliyle yazılmış bağımsız bir eser veya belge de çağımıza ulaşmamıştır. MÖ 835 yılında yazılmış Asur kralları kitabelerinde Medler'den bahsedilmekte ve onlarla ilgili birkaç özel ada yer verilmektedir. Yunanca ve Latince bazı eserlerde de

Med Dili'nden bazı kelimeler aktarılmıştır. Medler'in yerine geçen Ahâmeniş krallarına ait kitabeler, bu dile ait en fazla kelime içeren belgelerdir (Yazıcı vd., 1999: XX, 413.)

MÖ 1.000'lerden MS. 1.000'li yıllara kadar Karadeniz sahillerinden Çin sınırına kadar uzanan geniş topraklarda yaşayan Sakalar'ın dillerine ait herhangi bir belge bulunmamaktadır. Yunanca ve Latince kitaplarda Karadeniz sahillerinde yaşamış Batı Sakaları'ndan, Orta Asya'da yaşamış olan Sakalar'dan Hintçe, Yunanca ve Latince eserlerde de birkaç özel isim günümüze ulaşmıştır. Kaşgar'ın güneyDoğusundaki eski Hoten ülkesinde konuşulan Hoten Dili'yle yazılmış çok az eser bulunmaktadır. Bunlar da henüz tamamen tercüme edilip anlaşılır hale getirilememiştir. Hoten yazısı, Hint yazısından alınmıştır (Yazıcı vd., 1999: XX, 413.)

Dilbilim, dilin morfoloji bölümünü ilgilendiren kelime yapıları ve türleriyle, cümle yapıları ve türlerini inceleyen sözdizimi açısından İran dilleri, üç ana gruba ve üç devreye ayrılır: 1- Fârsî-yi Bâstân: *Eski Farsça*, 2- Fârsî-yi Meyâne: *Orta Farsça*, 3- Fârsî-yi Nov/Derî: *Yeni Farsça*.

2.1. Fârsî-Yi Bâstân: *Eski Farsça*

Fars dili tarihinde Eski İran dilleri dönemi, MÖ iki bin yılının başlarından, MÖ IV. yüzyıla kadar geçen dönemi kapsar. MÖ 1000-700 yılları arasındaki dönem, Eski İran dillerinin yaygın olarak kullanıldığı çağlardır. MÖ VII. yüzyılda Eski Farsça, İranlıların İran coğrafyasının değişik bölgelerinde yerleşik hayata geçmeleriyle de birbirinden farklı şekillerde oluşmuş ve farklı lehçelerle ortaya çıkmıştır. Birtakım özgün nitelikler kazanarak birbirlerinden ayrılmış olan bu dillerin en önemlileri Med Dili, Saka Dili, *Avesta* Dili ve Eski Farsça'dır (Ebu'l-Kâsımî, 1374 hş.: 17.)

Milattan 5.000 yıl önce, Kuzey Kafkasya'da, Ural dağlarının Batı bölgelerinde, adları ve konuştukları dil "Hint-Avrupa" diye bilinen bir kavim yaşamaktaydı. MÖ iki bin yılının ortalarında, kendilerine "Arya: *şerefli*" adını veren bir Hint-Avrupa kavmi, egemenlikleri altına aldıkları bölgeye "İran" adını verdiler. MÖ ilk bin yılın erken dönemlerinde, İran'ın Doğusunda Herat ve Merv bölgelerinde, Firdevsî'nin *Şahnâme*'sinde "Pişdadiler" ve "Keyanîler" adıyla anılan mitolojik bir devlet kurdular. MÖ VIII. yüzyılın sonlarına doğru Deioces, Hemedan'da Med Devleti'ni kurdu. Bu devlet Asurlulara bağlı bir yönetimdi. MÖ VII. yüzyılın başlarında Ahâmeniş, Parsumaş'ta Med Devleti'ne bağlı Ahâmenişler Devleti'ni kurdu. MÖ 612 yılında Huştara, Ninova'yı ele geçirince, bağımsız Med İmparatorluğu'nun temellerini attı. Ahâmeniş'in torunlarından Kurûş, 550 yılında Medler'in son hükümdarı Astyagas'ı yenilgiye uğratarak Ahâmenişler Devletini kurdu. Makedonyalı İskender, MÖ 331 yılında Ahâmenişler Devletini ortadan kaldırdı. İranlıların bu coğrafyaya gelişlerinden, MÖ 331 yılına kadar geçen süre "Eski Fars Dilleri Dönemi" olarak adlandırılır. Özellikle MÖ 1000-700 yılları arasındaki dönem, Eski Farsçanın en parlak çağları olarak bilinir. Ancak bu dilden günümüze herhangi bir yazılı metin kalmamıştır. Bu dilden ayrılarak oluşan bağımsız bazı diller, İran'ın değişik bölgelerinde kulla-

nılmıştır; bunlar arasında, Med Dili, Saka Dili, Eski Farsça ve *Avesta* Dili'nden birtakım yazılı belgeler günümüze kadar gelmiştir. Ahâmenişler döneminde İran'da yaygın olarak Zerdüşt inanışı egemendi. Kaynaklara göre, Hışayarşâ (eg. MÖ 486-466) bu dini kabul etmişti (Ebu'l-Kâsımî, 1374 hş.: 13-14.)

İran dilleriyle kaleme alınmış eserlerin bulunduğu en eski çağlardan Ahâmenişler'in yıkılışlarına kadar süren dönemde kullanılan dillere, "Fârsî-yi Bastân: *Eski Farsça*" adı verilir. Bir başka deyişle, "Eski İran Dilleri" dönemi, İran tarihiyle birlikte başlayarak Ahâmenişler'in yıkılışıyla sona ermektedir (Hanlerî, 1347 hş.: 60; Hanlerî, 1374 hş.: III, 12.) Hintliler ile İranlıların birbirlerinden ayrılmaları, "Eski Hintçe" ve "Eski Farsça" adında iki ayrı dilin ortaya çıkmasına da ortam hazırlamıştır. Eski İran kavimlerinin ortak dili olarak kabul edilen "Eski Farsça" ile yazılmış herhangi bir eser günümüze kadar gelememiş olsa da o dilden ayrılan kolları oluşturan ve "Eski İran Dilleri" adıyla bilinen birtakım diller, daha sonraki dönemlerde de Ahâmenişler'in yıkılışına kadar (MÖ 330) geniş coğrafyalarda kullanılmış ve bu dillerle birtakım eserler kalemle alınmıştır. Eski İran dilleri arasından, yazılı eserler olarak sadece "Eski Farsça" ve "Avesta Dili"nden metinler günümüze kadar gelebilmiştir. Bu dönemlere ait diğer dillerden önemsenecek miktarda yazılı metin kalmamıştır (Hanlerî, 1369 hş.: III, 12; Rızazâde-yi Şafak, 1352 hş.: 28; Rızayî-yi Bağbidî, 1380 hş.: X, 545.)

Eski Farsça yazılmış ve günümüze kadar ulaşan gümüş ve altın levhalar üzerine kazılmış birtakım yazılar, harfleri birbirine bağlı çivi şeklinden oluşan çivi yazısıyla yazılmış bazı kitabeler kalmıştır (İstilamî, 1981: 2.)

Avesta Dili'yle kaleme alınmış en eski eserler, muhtemelen MÖ VIII-X. yüzyıllara aittir. Fars bölgesinin dili olan ve Ahâmeniş krallarının kitabelerini de yazmış oldukları Eski Farsça ile yazılmış ilk eserler, MÖ V. yüzyıla, en son eserler ise MÖ III. yüzyıla aittir. Bu dönemlerde kullanılmış diğer diller arasında yer alan Med Dili ile Saka Dili hakkında bilgi yok denecek kadar azdır (Rızazâde-yi Şafak, 1352 hş.: 28; Tefezzulî, 1376 hş.: 11-12.) Tarihin başlangıcından Ahâmenişler'in yıkılışlarına kadar geçen tarihi devreleri içine almakta olan Eski İran Dilleri Dönemi adıyla bilinen bu devreye ait dillerin bir kısmının sadece adı, bir kısmının birkaç kelimesi bilinirken, bir diğer kısmının da varlığı sadece tahmine dayalıdır.

Eski Farsça ile yazılan eserler taşlar, kerpiçler ve demirler üzerine işlenmiş yazılar olup, tamamı Ahâmenişler dönemine aittir. Bu yazılar daha çok Ahâmeniş hükümdarları **Büyük Kûruş** (eg. MÖ 550-529), **Büyük Daryûş** (eg. MÖ 522-486), **Hışayarşâ** (eg. MÖ 486-466), **I. Erdeşîr** (eg. MÖ 466-424), **II. Daryûş** (eg. MÖ 424-404), **II. Erdeşîr** (eg. MÖ 404-358) ve **III. Erdeşîr** (eg. MÖ 358-338) dönemlerine ait olup, çoğu üç dilde yazılmıştır. Sayıları 80'i aşan söz konusu kitabeler; tarih, coğrafya, devlet yönetimi, ahlak ve din açılarından son derece değerli yapıtlardır. O dönemler İran tarihi, coğrafyası, medeniyeti ve edebiyatıyla düşünce ve kültürel özelliklerini göstermesi açısından da ayrıca önem taşımaktadır (Rızazâde-yi Şafak, 1352 hş.: 29.)

Eski Farsça, tamamı o dönemin olayları ve krallıkların icraatlarından bahseden ve edebi özellikleri fazla olmayan Ahâmeniş kitabelerinde kullanılmıştır. İran topraklarında Taht-ı Cemşîd, Nakş-i Rustem, Pasargad ve diğer bazı yerlerde bulunmakta olan bu kitabelerin çoğu, M.Ö 521-486 yılları arasında dünya hâkimi olan Büyük Daryûş ve diğer Ahâmeniş kralla-rına aittir. Bu yazılar, o devirdeki Perslerin dilinin olgunlaşmış bir dil olduğunu göstermektedir. Bunlar, bu dille yazılmış ilk deneme eserler türünden değildir. Kitabelerde dilin kullanılışında gösterilen ustalık ancak uzun bir geçmişin tecrübeleri ile elde edilebilecek bir birikimi göstermektedir. Bu kitabelerin en önemlisi, Hemedan ve Kirmanşah arasındaki bölgede bulunan, Büyük Daryûş'un nesebi, padişahlığı ele geçirmesi, savaşları, zaferleri ve egemen olduğu ülkelerden söz edilen Bîsutûn Kitabesi'dir. Eski Farsça ile yazılmış eserlerin tamamı, çivi yazısıyla kaleme alınmıştır (Öztürk, 1985:122; Yarşâtır, 1346 hş.: I, 10.) Eski İran dillerinin, eski Hint dilleriyle ve özellikle *Vedalar*'ın yazılışında kullanılmış olan Hint Aryalarının en eski dili olan Veda Dili'yle yakınlıkları ve benzerlikleri vardır. Dilbilgisi kuralları ve dilin iç yapısı açısından da bu iki dil arasında önemli benzerlikler bulunmaktadır (Yarşâtır, 1346 hş.: I, 10.)

2.1.1. Med Dili

En eski çağlarda yaşamış atalarından İranlılara kalan hatıralar, dini birtakım kurallar, ilahiler ve Firdevsî'nin *Şahnâme*'sinde de aktarılan tarihi birtakım bilgilere yer veren "*Avesta* neskleri"dir. *Avesta*'nın tarihi bölümlerinde, ilk insan ve ilk hükümdar Keyûmers'ten, Zerdüşt dinini kabul eden ilk hükümdar **Goştâsp**'a kadar gelişen olaylar hakkında ayrıntılara yer verilmektedir. Bu rivayetlerde İran'ın siyasi, sosyal ve edebi geleneğinin tarihi köklerinden hiç uzaklaşmadığı ve bu halkın dilinin de en eski tarihi ya da tarih öncesi dilleriyle olan bağlarının hep sağlam kaldığı, aralarında hiçbir zaman kopukluk olmadığı, Zerdüşt'ün Gatalar'ının dilinin de bu halkların dillerinin en eski örneği olduğu aktarılır (Bahâr, 1373 hş.: I, 3-4.)

MÖ VIII. yüzyılın sonları ya da VII. yüzyılın başlarında kurulan, başkenti Hegmatana/Ekbatana/Hemedan olan Med Devleti'nin egemenliği altındaki halkın dili olan Med Dili, kendilerinden sonra yönetime gelmiş Ahâmenişler'in dilleriyle farklılıkları bulunmayan bir dildir (Bahâr, 1373 hş.: I, 5.) Bu dil, Med hükümdarlarının egemenlikleri altında Batı ve Orta İran'da yaşayan halkların dilidir. MÖ 835 yılından itibaren Asur hükümdarları kitabelerinde Med halkından söz edilir. Med Dili'yle yazılmış bağımsız kitap halinde herhangi bir eser günümüze gelememiştir. Bu dilden bazı kelimeler, Yunan ve Latin dillerinde yazılı bazı metinlerde yer almaktadır. Ancak bu dil ile ilgili en önemli bilgiler, Med hükümdarlarının ardından, onların bıraktıkları bölgelere egemen olan Ahâmeniş hükümdarlarının kitabelerinde yer alan pasajlar ve kelimelerdir (Turabî, 1373 hş.: 37; Yarşâtır, 1346 hş.: I, 10; Muîn, 1375 hş.: I, 4.)

MÖ ilk bin yılın erken devrelerinde, Seyhun ve Ceyhun ırmakları arasındaki havza içerisinde yer alan bölgelerde Aryalar yaşamaktaydı. Bu böl-

genin kuzeyinde Aral Denizi yakınlarında belki de Zerdüşt inanışının ilk yerleştiği bölgelerden biri olan, her halükârda önemli dini ve siyasi merkezlerden biri olarak kabul edilen Harizm eyaleti, güneyDoğuda ise Soğd ülkesi yer alıyordu. Med İmparatorluğu, Mezopotamya devletlerinin yıllıkları ve Yunan tarihçisi Herodot'un eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla ilk İran devletidir. Ancak Medler döneminden günümüze herhangi bir yazılı belge kalmamış olması, bu imparatorluğun kendi dilleriyle yazmış olup olmadığı konusunda bilgi edinemeyişimizin temel nedenleri arasında yer alır. Ahâmenişler döneminde Pasargad, Şûş ve Babil gibi merkezlerin yanı sıra Ekbatana, yani Medlerin ilk başkentlerinde de devlet resmi belgelerinin korunduğu bilinmektedir. Büyük bir ihtimalle Med Devleti de diğer yönetimlerin yaptığı gibi resmi evrakını ve kıymetli belgelerini birtakım arşivlerde koruma altında tutuyordu. Ancak bu, Med yönetiminin söz konusu belgeleri Med Dili'yle kaleme alındığı anlamını ifade etmez (Hanlerî, 1374 hş.: I, 159-160; Oranskii, 1379 hş.:19.)

Herodot'un aktarımlarında, Med Hükümdarı Deioces'in gelenekselleştirdiği bir uygulamaya göre, MÖ VII. yüzyılda bütün davalar ve savunmaların özetleri yazılı olarak kendisine iletilir ve saltanat sarayına hükümdarın huzuruna çıkarılır; o da bütün bunları inceledikten sonra görüşünü belirtir, görüşlerini bu belgelere iliştirerek kendilerine geri gönderirdi. Ancak birtakım tarihi ipuçlarından, kâtiplerin bu savunmaları ve dava özetlerini kendi dilleriyle yazdıkları ve hükümdar için onun huzurunda Med Dili'ne çevirdikleri sanılmaktadır. Bazı filologlara göre, Medler de Eski Farsça döneminde kullanılan çivi yazısından yararlanmışlardır. Bazıları da çivi yazısının, Medler döneminde kullanılan benzeri bir tür yazıdan esinlenilerek icat edildiği kanısındadır. Birtakım araştırmacılar da MÖ VI. yüzyılın ilk yarısında Med hükümdarlarının saraylarında, şiirlerinin konuların millî rivayetlerden alan birtakım şairlerin bulunduğunu ifade ederler. Medler döneminden kalma birkaç mitolojik hikâyenin Yunan yazılı kaynaklarında yer aldığı, buradan hareketle Medler döneminde yazılı İran hikâyeleri olduğu yargısına varılmaktadır. Ancak bu yazılı metinlerden hiçbiri, doğrudan tarihi devirlere ulaşmamıştır (Hanlerî, 1374 hş.: I, 160-161.)

2.1.2. Saka Dili

Yunan ve Latin kaynakları da MÖ birinci yılın ilk yarısında Orta Asya sınırlarından geçerek uzak bölgelere dağılmış İran dilleriyle konuşan Sakalar'ın, Orta Asya'nın uzak bölgelerinde Karadeniz sahilleri yörelerinde yaşadıklarını onaylamaktadır (Turabî, 1373 hş.: 37; Ebu'l-Kâsımî, 1374 hş.: 17-18.) İranlı kabilelerden olan Sakalar'ın bir bölümü, Hazar Denizi'nin Doğusundaki bölgelerde ve Partlar ile Soğdlular'ın yaşadıkları bölgelerin kuzeyindeki topraklarda, diğer bir kısmı da Hazar Denizi'nin Batısında, Karadeniz'in kuzeyindeki çöllerde yaşamaktaydı. Batı Sakalar, bir dönem Medler'i yenerek yönetimi ele geçirmiş ancak Medler onları bir süre sonra yönetimden uzaklaştırıp egemenliği yeniden ele geçirmişlerdir. Daryûş yazıtlarında Sakalar'ın dört kabilesinden söz edilir. Sakalar'ın dilleri, Med Dili

ve Eski Farsça'dan fazla farklılık göstermez. Eski Saka dilinden birtakım özel isimler; kişi ve yer adları bazı Asur kitabelerinde ve Yunan kaynaklarında aktarılmaktadır. Muhtemelen Kafkaslarda yaygın Oset Dili, Batı Saka dilinin, Kaşgar'ın kuzeyDoğusunda yaygın Hoten dili de, Doğu Saka dilin in günümüzdeki şekilleridir (Hanlerî, 1374 hş.: I, 161-162; Turabî, 1373 hş.: 37-38.)

Günümüze kadar gelmiş ve Çin Türkistanı'nda bulunmuş bu dildeki eserler, bu dilin farklı iki şeklinin bulunduğunu da göstermektedir. Bunlardan biri, "Tumşukî", diğeri de "Hotenî"dir. Daha çok Budist inanışıyla ilgili eserlerin yazılmış olduğu Hoten Dili, V./XI. yüzyıla kadar Hoten hükümdarlığının dili olarak yaşayan diller arasında yer almıştır (Oranskii, 1379 hş.:20.) Budist dinine ait metinler dışında bu dilden kalma eserler, tıp ile ilgili eserler, destanlar, hikâyeler, ticari mektuplar, resmi senetler ve benzeri dokümanlardan oluşmaktadır. Bu dilin en eski şekli, gramer açısından eski Farsçanın gramerine benzemektedir (Ebu'l-Kâsımî, 1374 hş.: 141; Yarşâtır, 1346 hş.: I, 18.)

2.1.3. Eski Farsça

Eski Farsça, Ahâmenişler döneminde Eski İran'da kitabe yazımında kullanılmış olan çivi yazısıyla yazılan dilin adıdır. Fars bölgesinde ortaya çıkarılan yazıtların önemli bir kısmının, söz konusu dönemlerde yaşamış eski Fars kabilelerinin diliyle yazılmış olmasından dolayı bu dil bu isimle anılmaktadır. Bu yazıtların dilleri, günümüz Farsçasının en eski şeklini ve temellerini oluşturmakta, dolayısıyla Eski Farsça çivi yazılı kitabeleri Fars dilinin en eski yazılı belgeleri olarak kabul edilmektedir. Bu dil özellikle dilbilgisi kuralları açısından *Avesta* Dili'ne benzemektedir (Turabî, 1373 hş.: 38.)

Eski Farsça, Perslerin günümüzde İran'da "Fars Eyaleti" adıyla bilinen bölgeye girişleri ve buraya yerleşmelerinden itibaren kullanılmaya başlanan, Medlerin yıkılışının ardından (MÖ 550) Ahâmeniş İmparatorluğunu kuran Perslerin dilidir. Ahâmeniş dönemi kâtipleri, deriler ve papirüsler üzerine yazarken, Arami Dili ve alfabesini, taş ve balçık üzerine işlerken de Elam çivi yazısı ve Babil yazısını kullanırlardı. Ancak muhtemelen Büyük Kûruş döneminden itibaren eski Farsça'yı yazmak için özel bir çivi yazısı oluşturulmuştur. Bu yazı, I. Daryûş döneminde (MÖ 522-486) gelişmiş ve zenginleşmiştir (Rızayî-yi Bağbidî, 1380 hş.: X, 545; Oranskii, 1379 hş.:19.) Eski Farsçanın yazıldığı ve sadece Ahâmeniş hükümdarları kitabelerinde kullanılmış olan çivi yazısı, sağdan sola doğru yazılıyordu. Ahâmeniş hükümdarlarından kalma kitabeler, bazen tek bir dilde (Eski Farsça), bazen iki dilde (Eski Farsça ve İlam Dili), bazen de üç dilde (Eski Farsça, İlam ve Babil Dilleri) yazılmıştır.

Eski Farsça ile kaleme alınmış bütün yazılı metinler çivi yazısıyla yazılmıştır. Bu kitabelerde 500 kadar Eski Farsça kelime bulunmaktadır. Bunların dışında, üzerinde Eski Farsça kelimeler bulunan bazı mühürler ve kaplar günümüze ulaşmıştır. Yunan tarihçileri eserlerinde Eski Farsça birkaç

özel isim ve kelimeyi değiştirerek nakletmişlerdir. Daryûş kitabelerinde kullanılan bazı kelimeler birtakım değişikliklerle günümüze gelmiştir (Yazıcı vd., 1999: XX, 413.)

"Pârsî-yi Bâstân", "Furs-i Kadîm" veya "Furs-i Hahâmenişî" adlarıyla da bilinen Eski Farsça, Ahâmenişler devrinde (MÖ 559-330) İran'ın resmi dili oldu. Sanskrit ve *Avesta* dilleriyle yakın akrabalığı olan bu dilden günümüze ulaşan en önemli eserlerin başında Ahâmeniş hükümdarlarının tamamı çivi yazısıyla yazılmış kitabeleri gelmektedir. Bu yazıtların önemli bir kısmı, dağ yamaçlarında kayalıklar üzerine ya da birtakım önemli yapıların duvarlarına ve sütunları üzerine kazılmıştır. Bunların yanı sıra, üzerlerinde birtakım isimler bulunan bazı mühürler ve yüzük kaşları, üzerlerinde yazılar bulunan bazı kaplar; öte yandan yakın dönemlerde Taht-i Cemşîd'te ve Hemedan'da bulunan bazı altın ve gümüş levhalar da birtakım yazılara yer vermektedir. Bütün bu kitabeler ve levhalar, üç dil ve üç alfabeyle yazılmıştır: Eski Farsça, İlam Dili ve Babil Dili (Hanlerî, 1369 hş.: III, 12; Hanlerî, 1374 hş.: I, 162; Ebu'l-Kâsımî, 1375 hş.: 69, 79; Muîn, 1346 hş.: I, 38; Muîn, 1375 hş.: I, 5.)

Ahâmenişlerin dilinden kalan en büyük ve en uzun kitabe, Büyük Daryûş'un emriyle, Kirmanşah'ın Bisutun Dağı'ndaki yüksek bir kaya üzerine kazılmış bulunan kitabedir. Kitabede yer alan yazılar, kralın fetihlerini konu almaktadır. Eski Farsça ile çağdaş iki dil daha vardır. Bu dillerden biri, Zerdüşt'ün kutsal kitabı *Avesta*'nın dili, diğeri de hâlâ Hindistan'ın bazı bölgelerinde konuşulmakta olan Sanskritçe'dir. Eski Farsçanın bu iki dil ile kelimeleri ve grameri açısından çeşitli yönlerden benzerlikleri vardır. Eski İran'da Batı ve güney bölgelerinde yaşayanların Eski Farsça, kuzeyDoğu ve Doğu halkının ise *Avesta* dilini konuştukları belirtilmektedir (İstilamî, 1981: 2.)

2.1.4. Avesta Dili

Eski İran dillerinden "*Avesta* Dili", Zerdüşt'ün ünlü kutsal kitabı *Avesta*'nın yazılmış olduğu dildir. Zerdüşt bağlılarının inanışlarına göre, Ahâmenişler zamanında *Avesta*, altın suyuyla 12.000 sığır derisi üzerine yazılmış ancak İskender'in İran'a saldırısı ve ardından Ahâmeniş devletinin yıkılışıyla birlikte bu kutsal metin ortadan kaybolmuştur. Yine tarihi aktarımlara göre, *Avesta*, Eşkanî hükümdarlarından I. Belâş zamanında (eg. 52-78), ardından da Sasanî devletinin kurucusu ve ilk hükümdarı Erdeşîr-i Babekân (eg. 224-240) döneminde yeniden kaleme alınmıştır. Ancak birtakım araştırmacılar da *Avesta*'nın Sasanî dönemine kadar sözlü olarak kuşaktan kuşağa aktarıldığı ve II. Şapûr (eg. 309-379) döneminde Orta Farsça'ya ve Pehlevice'ye dayanan, *Avesta* adı verilen yeni bir yazı dili oluşturularak onunla yazıldığı kanısını taşırlar. "Dîn Debirî" ve "*Avesta* Yazısı" adı da verilen bu dilin alfabesi 36 harften oluşmaktaydı (Rızayî-yi Bağbidî, 1380 hş.: X, 546).

Avesta Dili, birtakım şartlara bağlı olarak tanımlanması ve sınırlandırılması gereken bir kavramdır. Çünkü *Avesta*, bir kalemden çıkmış, aynı özellikleri taşıyan dillerde yazılmış bir metin değil; birbirinden farklı coğrafya-

larda, değişik zamanlarda ve değişik kişiler tarafından derlenip oluşturulmuş bir mecmuadır. Bu yüzden *Avesta*, tarz açısından da bütünsellik göstermez. *Avesta*'nın en eski yazılı şekilleri, MÖ II. bin yılda kaleme alınmış ve uzun asırlar boyunca dilden dile sözlü anlatılar yoluyla aktarılmıştır. *Avesta*'nın önemli bir bölümünü oluşturan birtakım ilahileri ve mitolojik çağlara ait bilgiler veren bölümleri, ilk olarak İslam sonrası ilk yüzyıllarda dağılmış şekilleri bir araya toplanarak oluşturulmuştur. O dönemlerde de *Avesta* dili, ölü diller arasında yer alıyor ve sadece dini birtakım törenlerde kullanılıyordu (Oranskii, 1379 hş.: 18.)

İran'ın Doğu bölgelerinde belli yerleşim birimlerinde konuşulan bir dil olan *Avesta* Dili'nin kesin olarak hangi bölgenin dili olduğu konusunda bilgimiz yoktur. Aynı zamanda bu dilin ne zaman kullanımdan kalktığı konusunda da kesin bilgi bulunmamaktadır. Bu dilde yazılmış ve günümüze kadar ulaşabilmiş tek eser, Zerdüşt dininin kutsal kitabı *Avesta*'dır. *Avesta*'nın en eski bölümlerini oluşturan Zerdüşt'ün bizzat kendi ilahileri olan *Gatalar*, bu dilin en eski şeklinin örnekleridir. Zerdüşt'ün yaşadığı zamanla ilgili en geç tarih, MÖ VI. yüzyıl olarak tahmin edilmektedir. Dolayısıyla *Gatalar*'ın yazıldığı dil, bu zamandan daha sonraların dili olamaz. Ancak daha önceki dönemlerin dili olması ihtimali de yok değildir. Bu dil muhtemelen Sasanî döneminin son devirlerinde (MS VI. yüzyıl civarları) bu amaçla Pehlevî Dili esas alınarak ortaya çıkarılmış ve özel bir dil şeklinde oluşturulmuştur. Pehlevî Dili'ne oranla daha kolay öğrenilebilecek, daha sade bir yapıya sahiptir. Öte yandan Avesta Dili'nde yazılmış olan *Avesta* metninin edebi yönü de güçlüdür. *Avesta*'nın ne zaman yazılmış olduğu konusunda kesin bilgi yoktur. Ancak bazı bölümlerindeki ayrıntılardan hareketle, milattan 900 yıl önce yazılmış olduğu hakkında bazı görüşler ileri sürülmektedir (Hanlerî, 1374 hş.: I, 174-176; Hanlerî, 1369 hş.: III, 9; Öztürk, 1985: 122; Ebu'l-Kâsımî, 1374 hş.: 20; Ebu'l-Kâsımî, 1375 hş.: I, 5; Lazard, 1372 hş.: 570; Yarşâtır, 1346 hş.:I, 10; Muîn, 1375 hş.: I, 7-8.)

Önemli Eski İran dillerinden biri olan *Avesta*, Eski Farsça ile aynı çağlarda kullanılmıştır. Ancak bu dilin sadece bir yazım dili olarak mı kullanıldığı, bir konuşma dili olarak da kullanılıp kullanılmadığı hakkında kesin bilgi yoktur. Bazı araştırmacılar, Avesta Dili'nin eski İran'ın Doğu bölgelerinde konuşma dili olarak da kullanıldığı kanısını taşırlar. Bazılarınca da bu dil, KuzeyBatı İran'da kullanılmış, Med Dili ile aynı özellikler göstermektedir. Bu rivayetler, **Zerdüşt**'ün, Azerbaycan'da dünyaya geldiği kanısını da güçlendirmektedir (Rızazâde-yi Şafak, 1352 hş.:3.) Eşkanî ve Sasanî dönemlerinde kullanılmayan Avesta Dili, Sanskrit Dili'yle aynı kökene sahiptir. Dilbilim araştırmalarından elde edilen sonuçlar, Eski Farsça ile Avesta Dili'nin aynı dilin iki bağımsız kolu olduğunu ortaya koymaktadır. Bir diğer ifadeyle Avesta Dili, İran'da bir eyaletin, Eski Farsça da başka bir eyaletin dilidir. Bazı dilbilimcilerce "Zeban-i Bâhterî/Belhî-yi Bâstân: *Doğu Dili/Eski Belh Dili*" adını verilen bu dilin en yaygın adı, "Avesta Dili"dir (Yarşâtır, 1346 hş.: I, 27.)

Eski İran peygamberi **Zerdüşt**, Hükümdar **Goştâsb** zamanında peygamberliğini ilan ederek dinini yaymıştır. Bu dinin kutsal kitabı olan *Avesta*'nın yazıldığı dilden günümüze kadar gelebilmiş eserler, bu kitaptan kalan bazı parçalardır. Mesudî, *Avesta*'nın, 12.000 öküz derisi üzerine yazılmış olduğunu ve İskender'in saldırısı sırasında ortadan kaybolduğunu ifade etmektedir. Bu dil, Sasanîler zamanında yaygın olarak kullanılmıştır. Sasanîler döneminde kullanılan diğer diller, *Avesta* Dili'nin daha da geliştirilmiş şekli olarak ortaya çıkmıştır. *Avesta* Dili'yle madenler ya da taşlar üzerine kazılmış bazı padişah mühürleri ve vakayinameler de günümüze kadar gelmiştir (İstilamî, 1981: 3.)

Avesta, Zerdüştî din adamları tarafından muhtemelen Sasanîler devrine kadar (MS 226-651) sözlü olarak nesilden nesile nakledilmiştir. Sasanîler döneminde dilin halk tarafından anlaşılmaz duruma düşmesi üzerine, unutulmasını önlemek için Zerdüştî din adamları yeni bir yazı icat etmişler ve bu yazıyı sadece *Avesta*'yı yazmak için kullanmışlardır. "*Avesta* Yazısı" adıyla bilinen bu yazı, Sasanî devrinin diğer alfabeleri gibi Arami alfabesinden alınmış olup, sağdan sola doğru yazılır. Arami harfleriyle, Avesta alfabesinde harfler, şekil olarak birbirine benzemekle birlikte yazılışları farklıdır. Harfler birbirinden ayrı yazılır, hiçbir şekilde bir sonraki harfle birleşmez. Her ünlü için özel bir işaret mevcut olduğu gibi kısa ve uzun ünlülerin işaretleri de ayrıdır. *Avesta*, Sasanîler döneminin kutsal kitabı olduğu için o dönemin dillerinden Orta Farsça'yı önemli ölçüde etkilemiş, bazı kelimeler biraz değişiklikle bugünkü Farsça'ya da geçmiştir (Yazıcı vd., 1999: XX, 414.)

Sasanîlerin yönetimde bulunduğu dönem, İran dil ve edebiyatı bakımından daha önceki dönemler gibi hakkında az bilgi bulunan bir devre değildir. Bu dönemden çeşitli kitaplar, şiirler, şarkılar ve yazılar intikal etmiştir. Elimizde bulunan tarih, coğrafya, dini şiir, *Avesta* tefsirleri ve daha başka konularda yazılmış birçok yapıtın dilinin İslam sonrası Farsçasıyla olan benzerliği, Farsçanın klasik şekliyle yazılmış eserlerden hareketle modern dil arasındaki ortak ve farklı yönlerin tespitinde bize ışık tutmaktadır. Bu dönem diline, "Pehlev Dili/Pehlevî/Pehlevî Dili/Pehlevice" adı verilir. Sasanîlerin kullandığı bu dil, Müslümanların İran'ı fethiyle hemen ortadan kalkmamış; İslam sonrasında da dört yüz yıldan fazla bu dille konuşulmaya ve yazılmaya devam edilmiştir. Sasanî Pehlevicesiyle yazılmış bazı eserler, günümüze kadar gelmiştir (Rypka, 1370 hş.: 7-9.) Avesta Dili, Eski Farsçayla çağdaş bir dildir. Ancak sadece bir dinin yazı dili mi, yoksa aynı zamanda halkın da kullandığı bir dil mi olduğu konusunda kesin bilgi bulunmamaktadır. Avesta edebiyatı, *Avesta* adlı kitaptan günümüze kadar gelebilmiş olan parçalardan ibarettir. (Rızazâde-yi Şafak, 1352 hş.: 33; İstilamî, 1981: 8-10.)

2.1.5. Diğer Eski İran Dilleri

Eski çağlarda İran coğrafyasında kullanılmış ancak herhangi bir yazılı belgeyle varlıklarını koruyup günümüze kadar gelememiş diğer eski İran

dilleri arasında Eski Part Dili, Eski Soğd Dili, Eski Harizm Dili ve Eski Belh dili yer alır (Rızayî-yi Bağbidî, 1380 hş.: X, 546.)

2.2. Eski Farsça Döneminde Alfabe/Yazı

2.2.1. Eski Farsça Alfabesi/Çivi Yazısı

Eski Farsçanın yazıldığı alfabe, "çivi yazısı" adı verilen bir alfabedir. Bu yazıya çivi yazısı adı verilmesinin gerekçesi de harflerinin çiviye benzemesindendir. İlamlılar ve Babillîler arasında yaygın olarak kullanılan çivi yazısı, sağdan sola doğru yazılmaktadır. Okunması çok zor ve birçok simgeden oluşan bu alfabeyi, İranlılar daha da kolaylaştırmak amacıyla birtakım simgelerini atarak basitleştirip kendilerine özgün bir alfabe haline getirmiş, buna "Fars Çivi Yazısı" adını vermişlerdir. İranlıların çivi yazısında yaptıkları bu köklü değişim ve geliştirme, büyük bir kültürel değişim olarak kabul edilir. Ancak bu kapsamlı değişimin kesin olarak ne zaman ve kim tarafından yapıldığı bilinmemektedir (Mîr Bakırî Ferd vd., 1381 hş.: I, 22-23.) Kaynaklara göre, **Büyük Daryûş**'un eski Farsçanın yazıya aktarılması için bir alfabe bulunmasını emretmesiyle, Akkad ve Sümer alfabelerinden yapılan birtakım iktibaslarla bu alfabe oluşturulmuştur. Eski Farsça, sağdan sola doğru yazılmaktadır. 36 harften oluşan bu alfabe, Ahâmenişlerin yıkılışına kadar kullanılmıştır (Rızazâde-yi Şafak, 1352 hş.: 29; Ebu'l-Kasımî, 1374 hş.: 35.)

2.2.2. *Avesta* Alfabesi/Dîn Debirî

Avesta Dili, "Avesta Alfabesi" ya da "Dîn Debirî" adıyla bilinen bir alfabeyle yazılıyordu. Bu yazı, muhtemelen Sasanîler'in son dönemlerine doğru VI. yüzyılda, o zamanlara kadar dilden dile sözlü olarak aktarılan *Avesta* metnini yazıya geçirmek için Pehlevî Alfabesi ve Zebûrî adı verilen alfabelerden yararlanılarak oluşturulmuştur. *Avesta* alfabesi, sağdan sola doğru yazılır ve her kelime sonunda bulunan bir noktayla diğerinden ayrılır (Komisyon, 1342-1343 hş.: I, 638; Turabî, 1373 hş.: 35-36; Ebu'l-Kasımî, 1374 hş.: 41.) Abdullâh b. Mukaffa (ö. 143/760) ve Mesudî (ö. 346/957) gibi bazı yazarlar söz konusu alfabeden "Dîn Debirî" ve "Dîn Defire" adlarıyla söz ederler (Turabî, 1373 hş.: 36.)

2.2.3. Diğer Alfabeler

MÖ üç bininci yıllarda günümüz Irak coğrafyasının güney bölgelerinde egemen Sümerlerin kullandıkları çivi yazısıyla yazılan Sümer Alfabesi, yine MÖ üçüncü yıldan birinci bin yıla kadar Mezopotamya bölgesinde yaygın olarak kullanılmış olan Akad Alfabesi ve günümüz İran'ında Huzistan/İlam adıyla bilinen bölgede Sümer alfabesinden yararlanılarak oluşturulmuş ve kullanılmış olan İlam Dili de Eski İran'da, Eski Farsça Dilleri döneminde kullanılmış alfabeler arasında yer almaktadır (Ebu'l-Kasımî, 1374 hş.: 44-45.)

Kaynakça

Bahâr, Meliküşşuarâ, *Sebkşinâsî/Târîh-i Tatavvur-i Nesr-i Fârsî*, Tahran1373 hş., I-III.

Dihhudâ, Alî Ekber, *Lugatnâme-yi Dihhudâ*, Tahran 1346 hş., I-L.

Ebu'l-Kâsımî, Muhsin, *Râhnunâ-yi Zebânhâ-yi Bâstânî-yi Îrân*, Tahran 1375 hş.

Ebu'l-Kâsımî, Muhsin, *Zebân-i Fârsî ve Serguzeşt-i Ân*, Tahran1374 hş.

Ebu'l-Kâsımî, Muhsin, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, Tahran 1374 hş.

Hanlerî, Pervîz Nâtil, *Heftâd Sohen*, Tahran 1369 hş..

Hanlerî, Pervîz Nâtil, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, Tahran1374 hş., I-III.

Hanlerî, Pervîz Nâtil, *Zebânşinâsî ve Zebân-i Farsî*, Tahran 1347 hş.

İstilamî, Muhammed, *Bugünkü İran Edebiyatı hakkında Bir İnceleme* (çev. Mehmet Kanar), Ankara 1981.

Îrânşehr, Komisyon, Tahran 1342-1343 hş./1963-1964, I-II.

Lazard, Gilbert, "Rîşehâ-yi Zebân-i Fârsî-yi Edebi", *İrânnâme*, XI/4, Bethesda 1372 hş.

Mîr Bakırî Ferd vd., *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, Tahran 1381 hş.

Muîn, Muhammed, *Ferheng-i Fârsî*, Tahran 1375 hş., I-VI.

Muîn, Muhammed, "Pârsî-yi Bâstân", *Lugatnâme*, Tahran 1346 hş.

Mutlâk, Celâl Hâlıkî, "Serguzeşt-i Zebân-i Fârsî", *Îrânşinâsî*, I/1 Bethesda, Maryland 1989.

Oranskii, Iosif Mikhailovich, *Fıkhu'l-Luga-yi Îrânî* (çev. Kerîm-i Keşâverz), Tahran 1379 hş.

Öztürk, Mürsel, "İslamiyet'ten önceki İran Medeniyeti", *Doğu Dilleri*, Ankara 1985.

Rızayî-yi Bağbidî, Hasan, "Îrân", *Dâ'iretu'l-maârif-i Bozorg-i İslami*, Tahran 1380 hş.

Rızazâde-yi Şafak, Sâdık, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, Tahran1352 hş.

Rypka, Jan, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân* (çev. Kerîm-i Keşâverz), Tahran 1370 hş.

Tefezzulî, Ahmed, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân Pîş Ez İslam*, Tahran 1376 hş.

Turabî, Seyyid Muhammed, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân Pîş Ez İslam*, Tahran 1373 hş.

Yarşâtır, İhsân, "Zebânhâ ve Lehçehâ-yi Îrânî", *Lugatnâme-yi Dihhudâ*, Tahran 1346 hş.

Yazıcı, Tahsin-Öztürk, Mürsel, "İran", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999.

XII
FARS ÖĞÜT EDEBİYATI*

Klasik dönemlerden günümüze hikmet, öğüt, nasihat ve ahlak gibi konularda yazılmış eserlerin tamamı, ahlak ve öğüt edebiyatı kapsamında ele alınır. Tavsiyeler ve öğütlere yer veren pasajlardan oluşan, Farsça ahlak kitaplarının en eski şekilleri "Pendnâmeler"dir. Pehlevice kaleme alınmış, Zerdüşt dini eksenli değişik dönemlere ait kaynaklarda III./IX. yüzyıllara kadar "pend", "enderz" kelimesiyle eş anlamlı olarak "*öğüt*" anlamında kullanılan çok yaygın bir sözcüktür. Bazen "râh: *yol*" anlamına da gelen "pend" kelimesi, *Avesta* dilinde kullanılan "pantay" ile Pehlevî dilindeki "panti" kelimesiyle aynı anlamı taşımaktadır. Bu yüzden "pend" aslında, "*yol*" ve "pend dâden: *öğüt vermek*" de mecazi olarak "*yol göstermek*" anlamında kullanılır. Bu sözcük, Manî yazılı metinlerinde ve Part dilinde de aynı ya da yaklaşık anlamlarda yoğun olarak kullanılmaktadır.[1]

"Enderznâme", "pendnâme" ve "nasîhatnâme": "*hikmetli sözler*", "*öğüt ve nasihat*", "*ahlak kuralları*", "*din eksenli kurallar ve öğütler*" içeren metinlerin genel adıdır. "Enderz", Pehlevice'de "handarz", Eski Farsça "*ittifak*" ve "*güçlendirme*" anlamlarındaki "ham-darza, ham-daraz" kelimelerinden gelir; Orta Farsça (Pehlevice) ve yeni Farsça'da da aynı anlamlarda kullanılır. Enderznâmeler, daha çok din adamlarının, dindaşlarına, hükümdar ve vezirler gibi ülke yöneticilerine, büyük kişiliklerin çocukları ve yakınlarına, saraylılara ya da bütün halklarına, bilginler ve filozoflara, bilim adamları ve halk kitlelerine, babaların çocuklarına yönelik birtakım hareket ve davranışlarda bulunmalarını salık veren, ahlak kurallarına uymaları, iyilik yapmaları ve kötülüklerden sakınmalarını ifade eden öğütleri konu alırlar.[2]

Öğüt ya da tavsiye, hangi amaç ve hangi şekilde verilmiş olursa olsun, birey ve toplumun davranışlarını düzeltmeyi, onları kötülüklerden uzaklaştırarak mutluluğa eriştirmeyi amaçlar. Öğüt vermedeki temel hedef, öğüt verilen kişiyi, beğenilen, erişilmek üzere hedef tutulan ve güzel olarak kabul edilen davranışlara yöneltmektir. Bu da öğüt ile ahlak arasındaki ilgi noktasını oluşturmaktadır. Klasik çağlardan beri hikmet ve ahlak konularında yazılmış, temel yazılış amaçları doğru davranışları gösterme ve uyarı olan âdâbu'l-mulûk türü eserler, *Enderz-i Âzerbâd Mihrespendân*, *Pendnâmek-i Zer-*

---

* "Fars Öğüt Edebiyatı", *Nüsha*, (Ankara 2004), V/(/!@s. .($0+!@

[1] "Pendnâme", *Dânişnâme-yi Cihân-i İslam/DCİ*, Tahran 1379 hş, B/V, 764.

[2] Berzger, Huseyn, "Enderznâme", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, Tahran 1378 9?!#@45"@(/+!@

düşt, *Yádgâr-i Bozorgmihr*, *Dârû-yi Hursendî*, *Câvîdân-i Hired*, *Tehzîbu'l-ahlâk*, *Kîmyâ-yi Sa'âdet*, *Ahlâk-i Nâsırî*, *Ahlâk-i Celâlî*..., *Bostân* ve *Gulistân* gibi didaktik eserlerden oluşan çok geniş bir repertuar, "enderznâme" ya da "öğüt edebiyatı" kapsamında eserler olarak kabul edilir. Ancak daha dar kapsamlı anlamıyla öğüt edebiyatı konulu metinler, "*bilgece söylenmiş kısa ifadeler ve derinlikli anlam yüklü cümlelerden oluşan anlatımlara*" yer vermektedir. Bu anlatımlar arasında, genellikle öğüt veren tarihi ya da mitolojik saygın kişilik hakkında kısa hikâyeler de yer alır.[3]

Öğüt içerikli metinler ya da öğüt edebiyatı, dünya edebiyatlarında çok eski bir geçmişe sahiptir. "Orta Farsça Dilleri Dönemi" olarak da adlandırılan Eşkanîler (MÖ 256-MS 224) ve Sasanîler (MS 224-651) dönemlerinde, Fars edebiyatının Pehlevî dilinde yazılmış ve günümüze kadar gelebilmiş eski yapıtlarının önemli bir bölümü, sözü edilen türde ahlak kuralları, ahlaki öğütler ve hikmet dolu cümlelerle doludur. Söz konusu kitaplarda yer alan öğüt ve ibretlik sözlerin kaynakları hakkında kesin bir bilgi yoktur. Ancak yazılış tarzları ve içeriklerinden anlaşıldığı kadarıyla ahlaki içeriklerinin önemli bir kısmı Zerdüşt'ün kutsal kitabı *Avesta*'ya dayanır. Bu metinlerin bir kısmı bağımsız eserlerde, bir bölümü de *Dînkerd*, *Guzîdehâ-yi Zâdsperem*, *Rivâyât-i Pehlevî*, *Ardavirâfnâme* ve *Mînû-yi Hired* gibi dini, tarihi, hamasî ve felsefi eserlerde yer alır. Sözü edilen enderznâmelerden her biri, genellikle bir Zerdüşt din büyüğüne nispet edilmekte ve onun adıyla bilinmektedir.[4]

Sasanîler döneminin sonları ya da biraz daha ileri çağlarda İran'da oluşan Pehlevî mirasını değerlendirme, klasik dönemler Pers tarihi, kültür, medeniyet ve edebiyatını, nesir ve şiirini tanımada çok önemlidir. Sasanîler dönemi Pehlevice'si, daha sonraki dönemlerde yeni oluşan ve hızla gelişen Farsî-yi Derî: *Yeni Farsça* dilleriyle felsefe, hikmet, din ve diğer konularda önemli eserler de kaleme alınmıştır. Bunlar arasında *Bundehişn*, *Dînkerd*, *Şikend-i Gemânîk Vîçâr* ve *Dâstân-i Dînîk*, hem o dönemlerin tarih, ahlak, din, mitoloji gibi kültürel mirasını hem de dil özelliklerini daha sonraki çağlara taşımaktadır. Bu özelliklerinin yanı sıra söz konusu eserler ve daha başka yapıtlar, İslam sonrasında, özellikle de Samanîler ve Gazneliler döneminde başta şiir olmak üzere diğer dallarda da etkilerini sürdürmüşlerdir.[5]

Pehlevice enderznâmelerden, aralarında *Enderz-i Poryotkîşân* ve diğer bazı eserlerin de yer aldığı grupta bulunan bir kısım, araştırmacılar tarafından içerdiği ahlaki nükteler ve öğüt verici pasajlar dolayısıyla Pehlevî nesriyle kaleme alınmış çok değerli ve heyecan verici edebi eserler arasında sayılmaktadır. Her halükarda bu eserlere edebi değer kazandıran en önemli özellikleri, içerdikleri sözlerin bilgece söylenmiş olması, birtakım lafzî sanatlardan çok anlamlarının ön planda olması, çoğu zaman şiirsel ifadeler

---

[3] *A.g.e.*, II, 162-163.

[4] *A.g.e.*, II, 163.

[5] Zerrînkûb, Abdulhuseyn, *Ez Guzeşte-yi Edebî-yi Îrân*, Tahran 1375 hş., s. 37.

rengine bürünmeleri ve aynı zamanda düşündürücü ve öğüt verici olmalarıdır.[6]

Söz konusu eserlerin bir tür vasiyetnamelere benzeyen, bazı farklı özellikler de taşıyan bir diğer kısmı da orta yol bir sakınmayı salık vermekte, iyiliklere yönelme, kötülüklerden uzaklaşma gibi özellikleri öne çıkararak insanları bu güzel değerlere yönlendirmeyi amaçlamaktadır. Böylesi bir mistisizm rengi, *Eyâtkâr-i Bozorgmihr* diye de bilinen Bozorgmihr'in, *Yâdgâr-i Bozorgmihr* adlı vasiyetnamesinde dikkat çeker. Yazar, bu eserinde, "Dünyanın geçici olduğunu, sınırsız ölçüde malı ve mülkü biriktirmiş olanların bile en fazla yüz yıl yaşadıktan sonra yokluğa mahkûm olacaklarını, ölümlerinden kısa bir süre sonra da en yakın akrabaları tarafından bile unutularak yokluğa terk edileceklerini, bir zaman sonra aileleri ve hanedanlarının bile adlarını unutacağını, insanlardan geriye sadece iyiliklerinin kalacağını" hatırlatır. Öyle anlaşılıyor ki bu öğütleri veren yazarın inancı ve düşüncesinde, insanı fizikötesi evrenle ilişkiye götürecek, onu sonsuz hayata, ölümsüzlüğe kavuşturup bitmeyen mutluluklara eriştirecek olan tek araç iyiliktir. Bu ve diğer bazı eserlerdeki benzeri ifadeler, Mazdeist inanışta ahlaki değerler üzerine yükselen öğüt edebiyatının önemini gösterir.[7]

Gerçekte adaletiyle ünlü Sasanî hükümdarı Hüsrev Enuşirvân'ın vasiyetnamesi olarak bilinen *Enderz-i Husrev-i Kavâdân* adlı eserde de bir dünya hükümdarı olan, güç ve iktidar sahibi bu önemli kişiliğin şöyle dediği aktarılır: "Canım tenimden ayrıldığında, cesedimi mezarlığa götürün ve insanlara şunları yüksek sesle söyleyin: *'Ey insanlar, günah işlemekten sakının. Dünya malına değer vermeyin. Bu gördüğünüz beden, dün herkesin yaklaşmak için can attığı bir varlık iken, bugün ona yaklaşan kendisini kirletir ve temizlenmesi gerekir. Dün gurur ve kibirden dolayı kimselere elini vermeyen bu ten, bugün artık bir pislik. Kimse ona elini bile dokundurmak istemiyor.'*"[8]

Âzerbâd Mihrespendân'ın oğluna öğütlerinde de benzeri değerler öne çıkar: "Ey oğul, sevap kazanmaya çalış. Günahlara dalma. İnsanlara sonsuza dek sürecek bir ömür verilmemiştir. Elinde olanlardan öteki alemle ilgili olanlara daha çok önem vermen daha yararlıdır." Bu tür düşünceleri ifade eden sözler, İslam sonrası dönemlerde de Fars edebiyatında yaygın olarak yer almıştır. Örneğin, bu konu **Unsûru'l-Me'âlî Keykâvus b. İskender**'in (ö. 492/1098) *Kabûsnâme* adlı eserinde yoğun olarak işlenmiş, *Kâbûsnâme* bir bakıma, İslami renkleri de bürünüp Âzerbâd'ın öğütlerinin yeni versiyonu olarak ortaya çıkmıştır. Daha sonraki çağların ünlü söz ustaları **Ömer Hayyâm** (ö. 517/1123), **Hâfız-i Şirazî** (ö. 791/1388) ve daha birçok bilginin düşüncelerini aktaran sözleri de insanlara kim olduklarını, nereden geldiklerini, neden dünyada var olduklarını, nereye ve niçin gideceklerini düşünerek bu sorulara cevap bulmaları gerektiğini ifade eder ve genellikle insanları hikmet ve tasavvufa yöneltmeyi amaçlar. Bu anlatımlar, benzeri şekilleriyle Pehlevice kaleme alınmış eski öğüt temalı eserlerde de yer al-

[6] *A.g.e.*, s. 43.
[7] *A.g.e.*, s. 44.
[8] *A.g.e.*, s. 44.

maktadır. Örneğin, *Enderz-i Husrev-i Kavâdân*'da şu cümleler yer alır: "Görebilen gözler şunları aramalı ve kendine şu soruları sormalı: 'Nereden geldim? Neden geldim? Öldükten sonra nereye gideceğim? Benden ne isteniyor?" *Enderz-i Poryotkîşân* adlı eserde şu tavsiyelere yer verilir: "İnsanoğlu on beş yaşına geldiğinde, bilmesi gerekenler arasında, 'Ben kimim? Nereden geldim ve nereye gideceğim?' sorularının cevapları da yer alır."

Enderz-i Danâyân Be Mezdiyesnân adlı eserde ise ölüm ve yok oluş, maddî evrenin fani oluşu gibi konuların düşünülmesi gerektiği vurgulanır. İnsan teni önce dikilen, sonra bin bir nazla büyütülen, daha sonra da yararlı olma çağına geldiğinde kesilerek ateşe atılan ve yakılarak dumanı bütün evrene yayılan bir ağaca benzetilir. Bu ağacın kesilip yakıldığını gören kişi dışında dünyada hiç kimsenin böyle bir ağacın varlığından haberdar olmadığı, insanoğlunun da fiziki açıdan bakıldığında aynı sonuçla karşı karşıya olduğu, o halde fizikötesi alemlere bağlanması gerektiği salık verilir. Eski Fars edebiyatının en önemli yapıtlarından **Kerdîr Kitabeleri**'nde de benzeri öğütler dikkat çeker. Zerdüşt'ün Kabesi'ndeki Kerdir Kitabesi'nde, Mubed Kerdîr[9] hayatı boyunca yürüttüğü faaliyetleri özetledikten sonra şu ifadelere yer verir: "*Herkes, benim gibi, Allah'a yöneticilere ve kendine karşı doğru olmalı. Elinden geldikçe fani tenini iyilikler ve güzelliklerle iyi süslenmeli, nefsin esiri olan ruhunu kurtuluşa eriştirmeli.*"[10]

Bu enderznâmeler dışında, özellikle Sasanîler dönemine ait Pehlevice başka birtakım öğüt kitapları da vardır. Bir kısmının Pehlevice orijinal metinleri günümüze kadar gelememiş olsa da Arapça ve Farsça çevirileri bulunmaktadır. Bunlar arasında Erdeşîr-i Babekân'a (226-241) ait, Arapça *'Ahd-i Erdeşîr*/*Vasiyyetnâme-yi Erdeşîr* ile Erdeşîr-i Babekân'ın baş mubedi Tansar'ın *Nâme-yi Tansar* adlı Farsça eserleri en önemlileridir. Sanskritçe *Pança Tatra*'nın önce Pehlevice'ye, Pehlevice'den de ilavelerle Abdullâh b. Mukaffa tarafından Arapça'ya çevrilip yeniden düzenlenmiş versiyonu *Kelîle ve Dimne* de bu gruptan önemli eserler arasındadır. Bütün bunların yanı sıra birçok dini kitapta ve edebi eserde aktarılan, Sasanî hükümdarlarının tahta çıkış törenlerinde ya da ölüm öncesi dilendirdikleri öğüt ve ahlaki tavsiyeler de bu tür eserlerin konuları arasındadır.[11]

İslam öncesi dönemlerde kaleme alınmış bu tür eserlerin ortak özelliklerinden biri de içerdikleri öğütlere, sorulu-cevaplı bir tarzda yer vermeleri, bir kısmının normal cümleler, bazılarının da bulmacalar ve numaralandırıl-

---

[9] Sasani yönetiminde birinci dereceden etkin kişiliklerden, ünlü Sasani Mubedi Kerdir, yaşadığı dönemde Zerdüşt dinini reforme ederek yeniden güçlü bir konuma getirmek için çalışmış, bu çalışmalarında önemli ölçüde başarılı olmuş, kendisi de en yüksek dini makamlara erişmiştir. Onun bıkmadan yaptığı yoğun çalışmalar sonucu Sasanî devletinde, din ve devlet işleri birleştirilmiş, Zerdüştilik, devletin resmi dini olmuştur (Hanleri, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, Tahran 1374 hş., 1, 217). Sasani hükümdarı I. Şâpûr (241-272) zamanından, Nersî (293-302-303) dönemine kadar yaşamış, Sasani dini teşkilatında en üst makamlarda bulunmuş olan Kerdîr, Kâbe-yi Zerdüşt'teki günümüze kadar gelmiş kitabesinde; yaptığı önemli hizmetleri de aktarır. (Meşkûr, Muhammed Cevâd, "Kerdir Yâ Tansar", *Nâme-yi Bastân* (Tahran 1378 hş., s. 202.)

[10] Zerrînkûb, *Ez Guzeşte-yi Edebi-yi Îrân*, s. 45.

[11] Berzger, "Enderznâme", *Dânişnâme*, II, 164.

mış maddeler halinde sıralanarak verilmesidir. Söz konusu öğütlerin bir kısmı dini içerikli, bir kısmı da günlük hayatla ilgili ahlak, eğitim ve kültürel konulardadır. Yazım tarzları açısından incelendiğinde ise bir kısmının sade, kolay anlaşılır, kısa cümleler halinde; bir kısmının da zor anlaşılır cümlelerden oluştuğu dikkat çeker. *Direht-i Âsûrîk* gibi bazı öğüt içerikli eserler de akıcı ve sade bir dilde, secili nesirle kaleme alınmıştır.[12]

İslam öncesi çağlarda İranlılar, ahlaki konulara yakın ilgi duymuş, öğütler ve ahlâkî tavsiyeleri sadece kitaplara kaydetmekle kalmamış, gelecek nesillere aktarılması amacıyla kayalıklar ve taşlar üzerine de işlemişlerdir. İlk İslami dönemlerde Pehlevî dilinden Arapça'ya, İslam öncesi İran kültür ve medeniyetiyle ilgili çok sayıda eser çevrilmiş ancak bu eserlerin önemli bir bölümü günümüze kadar gelememiştir. Klasik kaynaklarda, söz konusu eserlerden bir kısmının isimleri geçmektedir.[13]

Sasanîler döneminde ahlak, öğüt, tavsiye ve nasihat konulu eserlere yoğun ilgi gösterilmesinin önemli bir sebebi, bu dönemin İranlıların İslam dinini kabul ettikleri devreye çok yakın olması ve İslam sonrası döneme aktarılan bu konudaki birçok eserin de yine Sasanîler döneminde kaleme alınmış olmasıdır. Bu durum, bu tür eserlerin Sasanîler öncesi dönemlerde yazılmadığı anlamını ifade etmez. Bazılarına göre, İranlıların Sasanîler döneminde *Kelîle ve Dimne*'nin Hintçe'den Pehlevî diline çevrilmesi konusunda gösterdikleri yoğun istek, bu eserin ahlak ve öğüt konularına yer vermesi açısından o dönemlerde İranlıların da öğüt, ahlak ve nasihat konulu aynı türden eserler kaleme almış olmalarından kaynaklanmaktaydı.

Sasanî döneminde bu tür eserlere çok önem verilmesi, İslam sonrası çağlarda Müslüman yazarların da dikkatini çekmiş ve onların eserlerine de bu dönem ahlak ve öğüt kitaplarında yer alan temalar ve söz konusu eserlerden bazı bölümler iktibaslar şeklinde aktarılarak aynı konular yansıtılmıştır. III./IX. yüzyıl yazarlarından Câhiz'in eserlerinde, şu ifadeler yer alır: "*İranlılar bu tür konulara duydukları ilgi ve verdikleri önemden dolayı halk kitlelerini muhatap alan vaaz türü ve öğüt içerikli konuları da büyük tarihi gelişmeler ve millî tarihlerinde her zaman kıvanç kaynağı olan olaylar gibi sadece kitaplara yazmakla kalmamış, büyük kayalıklar üzerine tablolarla işlemiş, taşlara kazmışlardır.*"[14]

Ahlak konulu metinlerin kayalıklar ve taşlar üzerine kazılarak işlenmesi konusuna, İbn Mukaffa da Sasanî döneminde kaleme alınmış Pehlevice bir eserin çevirisi olan *el-Edebu'l-Kebîr* adlı eserinde şu ifadelerle yer verir: "*Eskiler, yaşadıkları ve tecrübe edindiklerini kaydetme konusuna çok fazla önem verdikleri için herhangi biri bir yerde öğüt, güzel ahlak ve nasihat konulu beğendiği bir söz ya da bir pasaj duyduğunda, eğer beraberinde onu yazacağı bir şey yoksa, ortadan kaybolmasın ve daha sonra gelecek kuşaklara da iletilsin diye kayaların üzerine bile yazarlardı.*" Rudekî'nin (ö. 329/940) *Kelîle ve Dimne*'sinde şu dizeler yer alır:

---

[12] *A.g.e.*, II, 164-165.

[13] Muhammedi, Muhammed, *Ferheng-i İrânî Piş Ez İslam*, Tahran 1374 hş., s. 259; Tefezzuli, Ahmed, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân Piş Ez İslam*, Tahran 1376 hş., s. 203.

[14] Muhammedi, *Ferheng-i İrânî Piş Ez İslam*, s. 259-260.

Akıllı kişiler, her zaman,
Bilgi yolunu her türlü dille,
Buldular ve ona saygı duydular;
Taşlar üzerine bile yazdılar.

III./IX. yüzyıl coğrafyacılarından İbn Fakîh el-Hemedanî (ö. 365/976), Hemedan yakınlarında bulunan büyük bir kayalıktan söz eder. Büyük bir dağın eteklerindeki bu kayalık üzerinde iki büyük tak kazılmış ve her takda üç büyük levha oluşturularak, her levha üzerine öğüt ve hikmet konulu yirmişer satır yazılmış olduğunu aktarır.[15]

Bu ileri boyutlardaki yoğun ilgi elbiselerin kenarlarına, sergilerin, sofraların çevrelerine, bazı kapların üzerlerine resim ya da nakışlar yerine öğüt içeren cümleler yazılmasına sebep olmuştur. Edebiyat konulu bazı kitaplarda söz konusu yerlerden alınmış bu tür cümlelere rastlanır. Mesudî (346/957), Nuşirevân döneminden kalma, onun sarayına ait bir büyük sofranın kenarlarında değişik kıymetli mücevherlerle hikmetli ve öğüt içerikli sözlerin yazılmış olduğunu aktarır. Fars edebiyatında, bu konuda kaleme alınmış *Râhetu'l-insan* ya da *Pendnâme-yi Enuşirvân* adında bir manzume vardır. Bu manzumenin önsözündeki bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla, buradaki öğüt içerikli cümleler, Enuşirvân'ın tacının üzerinde yer almaktaydı. Yine IV./X. ya da V./XI. yüzyılda kaleme alınmış eserlerden *Hirednâme*'de yer alan benzeri öğüt konulu cümlelere yer veren pasajlar da Genc-i Şapûr'da bulunmuş olan altın levhalar üzerinden söz konusu esere aktarılmıştır. Zerdüşt inanırlarının çok önemsediği eserlerden olan "*Rivâyât*"ta da dört öğüt aktarılır. Bu öğütlerin bir mendil üzerine Pehlevice yazıldığı, Abbasî halifesi Me'mûn'un, Enuşirvân'ın sarayına gittiğinde bu mendili görmüş olduğu da söylenir. Edebiyat konulu eserlerde aktarılan benzeri sözlerden bazılarının Enuşirvân'ın sarayının kapısında her gün üç kez yüksek sesle okunduğu da aktarılır.[16]

Bütün bunlar, söz konusu ahlak ve öğüt içerikli edebiyatın Sasaniler ile daha önceki ve daha sonraki devirlerde Fars edebiyatında son derece önemsendiğinin göstergeleridir. İslam öncesi İran edebiyatının ana konularından birini oluşturan öğüt ve ahlak edebiyatı ve bu alandaki eserler, daha İslam sonrası ilk çağlardan itibaren Arap ve İslam toplumları tarafından yoğun ilgiyle karşılanmış; kısa bir süre sonra da aralarında Abdullah İbn Mukaffa ve diğer ünlü kişiliklerin yer aldığı o çağların en büyük tercümanları tarafından Arapça'ya aktarılmış ve Arap edebiyatında önemli eserler arasında yer almaya başlamış; bu tür eserler hızlı bir şekilde Arap ve İslam toplumlarında önemli bir yer edinmiş ve çok okunmaya başlanmıştır.

Kolay anlaşılması ve ezberlenmesi amacıyla da manzûm olarak Arapça şiir diline aktarılan bu eserlerden bir kısmı, Arap edebiyatında ve ahlak konulu eserler arasında ön sıralarda yer alır. İbn Nedîm'in aktardığına göre,

---

[15] Muhammedî, *Edeb ve Ahlâk Der İrân*, s. 17.
[16] Muhammedî, *Ferheng-i Îrânî Pîş Ez İslam*, s. 260; Muhammedî, *Edeb ve Ahlâk Der İrân*, s. 17-18.

IV. yüzyılda bütün bilim çevreleri tarafından önemli eserler arasında sayılan beş kitaptan üç tanesi, Pehlevî dilinden Arapça'ya çevrilmiş bu eserlerden oluşmaktadır.[17]

İran ahlak ve eğitim konulu eserlerinin Arap ve İslam toplumlarında gördüğü bu iyi karşılanma, Sasanî dönemi İran edebiyatı, bilim, ahlak konularında öne çıkmış ve kendilerinden bu konularda birtakım sözler, eserler aktarılmış Enuşirvân, Bozorgmihr, Hûşeng, Behmen ve Âzerbâd gibi kişiliklerin, Arapça edebi, didaktik eserlerde Arap ve İslam bilge kişilikleri ya da filozofları arasında yer almalarını, onların bilgece söylenmiş sözlerinin Arap ve İslam büyüklerinin sözleri gibi birtakım eserlerde aktarılmasını sağladı. Bazı İran büyüklerinden aktarılan sözler, Arap bilge kişilikleri ve filozoflarından aktarılan sözlerin bile önüne geçti. Bazı çağdaş Arap araştırmacılara göre, Enuşirvân, bilgelik ve öğüt içerikli sözleriyle Hz. Ali'den sonra ilk sırada yer almaktadır. Bu yoğun ilgiden dolayı Arap ve Fars bilge kişilikleriyle öğüt içerikli söz sahipleri, zamanla birbirine karışmış, şahsiyetlerinin ünlenmesinin yanı sıra sözleri de Arapça ve Farsça atasözleri arasına bile girmiştir.[18]

Seâlibî'nin (ö. 429/1038) *Ğureru ahbâr-i mulûki'l-Furs ve siyerihim* adlı eseriyle Câhîz'e ait olduğu söylenen *Kitâbu't-tâc fî ahbâri'l-mulûk* gibi kitaplarda Pehlevice'den Arapça'ya çevrilmiş birtakım öğütler aktarılır.[19] Bazı araştırmalarda, ahlaki tavsiyeler, hikmetli sözler, dini ve ahlaki temellere dayalı öğütler içeren *Pendnâme, Nasîhatnâme* ya da *Enderznâme* adı verilen eserlerin İslam sonrası ilk devirlerde oluşturulduğu kaydedilse de kökenleri ve ilk şekillerinin İslam öncesi çağlarda yaşamış İran toplumlarına kadar gittiği, içeriklerinin çok eski çağlarda oluştuğu ve bunlarda işlenen temaların eski İran geleneklerinde yer aldığında şüphe yoktur. Öğüt konulu, bir kısmı Pehlevice orijinalleri, bir bölümü de Farsça, Arapça, İngilizce çevirileriyle günümüze gelmiş metinler arasında *Enderz-i Âzerpâd Mihrespendân, Enderz-i Zerdüşt Peser-i Âzerpâd, Enderz-i Bozorgmihr, Enderz-i Nuşirevân, Enderz-i Husrev Kabâd* vb. klasik eserler ilk sıralarda yer alır.[20]

Öğüt içerikli eserlerin temaları, daha çok Zerdüşt inanışı eksenli olarak sunulmaktaydı. Bu yüzden, bu tür kitaplar din adamları ve onların ilişkilerde bulunduğu yakın çevrelerde, diğer halk kesimlerinden daha yaygın olarak yer alıyordu. Bu alanda eser vermiş yazarların önemli bir bölümü de Zerdüşt din adamları arasından çıkmıştır. Daha önce de belirtildiği gibi, bu konuda çok eski devirlerden beri İran'da çok sayıda eser yazılmış, özellikle Enuşirvân döneminde ve daha sonraki çağlarda Pehlevî edebiyatının önemli bir bölümü öğüt ve ahlak içerikli eserlere ayrılmıştır. Bu alandaki çalışma-

---

[17] Muhammedi, *Edeb ve Ahlâk Der İrân*, s. 22-23.

[18] *A.g.e.*, s. 23.

[19] Berzger, "Enderzname" *Dânişnâme*, II, 165-166.

[20] Oşideri, *Dânişnâme-yi Mezdiyesnâ*, s. 132; Pâketçi, Ahmed, "Ahlâk", *Dâ'iretu'l-ma'ârif-i Bozorg-i İslami/DMBİ*, Tahran 1367 hş. , VII, 201-202.

lar daha da yoğunlaştırılarak ilgili alanlarda Hintçe ve Yunanca olarak kaleme alınmış eserlerin bir kısmı da Pehlevî diline aktarılmıştır.[21]

Öğüt ve tavsiyeler içeren Pehlevice eserler "mev'ize: *enderz*", "vasiyet: *pend*", "edeb", "hikmet" ya da bunların çoğul şekilleri "mevâ'iz", "vesâyâ", "âdâb" ve "hikem" adlarıyla Arapça'ya çevrilmiştir. Bu tür eserlerden bazıları nefsi arındırma, kötü huylardan uzak durma, yönetim ve idare konularını ele almaktadır. Söz konusu eserlerden bir kısmının Pehlevice metinleri günümüze kadar gelmiştir. Elde bulunmayanların bazılarının isimleri de Pehlevice eserlerde geçmektedir. Başta Abdullâh b. Mukaffa olmak üzere İranlı tercümanlar bu konudaki eserlerin çevirisinde önemli görevler üstlenmiş, bazıları da bunları manzum olarak yeniden düzenlemişlerdir.[22]

Ahlak ve öğüt kelimeleriyle yakın ilgisi bulunan "edeb" sözcüğü ve türevlerinin Arapça'da kullanılışı çok eskilere gitmez. Kökeni kesin olarak belli olmayan edeb kelimesi, İslam öncesi dönemlerde Arapça'da kullanılmamaktadır. Bazı Arap dilcilere göre, bu kelime Arapça'ya yabancı dillerden geçmiştir. Bazılarınca bu kelime, Yunanca'dan, bir kısım dilbilimcilere göre de Farsça'dan Arapça'ya girmiştir. Arapça metinlerde "edeb" kelimesinin kullanılması, Pehlevî dilinde yazılmış birtakım öğüt içerikli eserlerin Arapça'ya çevrilmeye başlandığı yıllara rastlar. Öte yandan "edeb" ve çoğul şekli olan "edebiyyât" da ilk dönemler bugünkü karşılığıyla "literature: *edebiyat*" anlamında kullanılmıyordu. O dönemlerde bu kelime, "ahlak ve eğitim konularında, ruhu arındırma, nefsi eğitme, davranışları ve ahlakı düzeltme, insanlarla iyi ilişkiler kurma, özellikle hükümdarlar ve büyüklerle görüşme, konuşma adabı kazandırma gibi amaçlarla kaleme alınmış eserleri" ifade etmede kullanılırdı.

Bütün bunlar, İranlıların ahlak konulu eserlerinde işlenen temalardı. Abdullâh b. Mukaffa'nın, Sasanîler dönemi edebiyatında Arapça'ya çevirmiş olduğu eserlerin genel adı "âdâb" olduğu gibi, daha sonraki dönemlerde "Âdâb-i İbn Mukaffa" adıyla da anılmaya başlandı. Abdullâh b. Mukaffa'nın, bu eserlerinden önce Arap edebiyatında "edeb" ya da çoğulu "âdâb" şekliyle anılan eserler yoktur. Bozorgmihr'in ünlü eseri *Pendnâme-yi Bozorgmihr* de Arapça'ya *Âdâb-i Bozorgmihr* adıyla çevrilmiştir.[23]

Öte yandan Arapça kökenli "hikmet" kelimesi, bu dilde çok eski bir kullanıma sahiptir. Sonraları "*felsefe*" anlamında da kullanılmasının yanı sıra, Arapça'da Müslümanların Yunan felsefesiyle tanıştıkları çağlara kadar felsefeden farklı anlamlarda kullanılırdı. "Hkm" kökünden türemiş olan "hikmet" ilk zamanlarda, "*adaletle yargılama*" karşılığında kullanılırdı. Zamanla asıl anlamından uzaklaşmış ve "*emretme*", "*buyurma*" anlamlarını da ifade etmeye başlamıştır. Ancak zamanla bu karşılıklarının yanı sıra, "*iyiyi kötüden ayırma, kötülük yapılmasını engelleme*", buradan hareketle de "*hakemlik*" ve "*yargılama*" anlamlarını da kazanmıştır. Genellikle "adaletle yargılama",

---

[21] Muhammedî, *Ferheng-i İrâni Piş Ez İslam*, s. 261.

[22] Muhammedî, *Edeb ve Ahlâk Der İrân*, s. 24-25; Pâketçi, Ahmed, "Ahlâk", *DMBİ*, VII, 202; Shaked, S., "Andarz", *EIr.*, s. 15.

[23] Muhammedî, *Edeb ve Ahlâk Der İrân*, s. 25-26.

"iyiyi kötüden ayırma" gibi özellikler, "bilgi sahibi", "akıllı" ve "zeki" kişiliklerin nitelikleri arasında yer aldığından, zamanla bu tür nitelemeler ve anlamlar da "hikmet" kelimesinin anlamları arasına katılmış, sözlüklerde benzeri karşılıklar verilmeye başlanmıştır. Sözlüklerde "hikmet": "*gerçeğe uygun söz*", "*doğru iş*", "*dürüstlük*", "*adalet*", "*bilgi*", "*sabır*", "*cahillikten ve acelecilikten koruyan söz*" anlamlarıyla da geçmektedir.[24]

Bu anlamlarından hareketle öğütler, "aklı artıran", "nefsi temizlemeği sağlayan", "ruhu aydınlatan" sözler, "hikmet" adıyla bilinmekte; deneyimli, gün görmüş, ileriyi görebilen, akıllı ve tedbirli yaşlılar da "hekîm" nitelemesiyle anılmaktadır. *Kur'ân*'da bu kelime "hikmet" ve "hekîm" şekilleriyle geçmekte; "*öğüt alma*", "*ibret alma*", "*öğüt verme*", "*nasihat etme*" ve "*vaaz*" gibi anlamlarıyla kullanılmaktadır. İslam öncesi dönemlerde de Araplar arasında bu tür sözler yaygın olarak görülür. İslam sonrası dönemlerde İran ahlak konulu eserleri Arapça'ya çevrilmeye başlanınca, Araplar bu tür eserlerde yer alan içeriğe "hikmet", kendilerinden bu tür sözlerin aktarıldığı bilge İranlı mubedler, Zerdüşt din adamları, tarihi ve mitolojik kişilikler ya da hükümdarlara da "hekîm" adını verdiler. Yunan felsefesinin İslam coğrafyasına girmesiyle birlikte bazı bilginlerce bu felsefe "hikmet" adıyla anıldı. Aşamalı olarak daha önceleri farklı anlamları ifade eden hikmet ve felsefe kelimeleri, bilim adamları arasında ve felsefe terminolojisinde birbiriyle karışıp eski anlamlarına ek olarak çok daha yaygın anlamlar kazandı, "aklî bilimler" ve "felsefe" anlamlarını da kapsayacak bir sözcük haline geldi.[25]

Ahlak, edeb ve görgü kuralları konusunda Pehlevice'den Arapça'ya çevrilen eserler arasında *Nâme-yi Hûşeng*'in, Hasan b. Sehl tarafından yapılmış Arapça tercümesi *Câvîdân-i Hired* ilk sıralarda yer alır.[26] Pehlevice'den Arapça'ya tercüme edilen ahlak konulu eserlerden biri de *Hikem li-Behmeni'l-Melik*'tir. Bu eser, Keyanî padişahlarından Goştâsb'ın oğlu İsfendiyâr oğlu Behmen adlı padişahın sarayındaki meclislerde bulunan bilginler, hekimler ve bilge kişilerin, padişahın ahlak konusundaki sorularına vermiş oldukları cevapların bir araya toplanmasıyla oluşmuştur.[27]

Pehlevice metinlerde, Arapça ve Farsça kaynaklarda adı sık sık geçen Tansar, Sasanîler döneminin zahid ve bilge kişiliklerindendir. Asıl adı Behrâm-i Horzâd'tır. Ünlü hükümdar, Erdeşîr-i Babekân'ın veziri görevinde de bulunmuştur. Bu görevlerindeyken Taberistân hükümdarı Casnaf'a yazdığı Pehlevî dilinde kaleme alınmış bu mektup daha sonraları *Nâme-yi Tansar* adıyla bilinmiştir. Sasanî döneminin önemli belgelerinden biri olarak kabul edilen mektup sayesinde kendisi de ün kazanmıştır. Tansar'dan söz eden en eski kitap, III./IX. yüzyıla ait *Dînkerd*'tir. *Dînkerd*, onun hîrbedân-i hîrbed (ateşkede reisi) olduğunu, Erdeşîr'in kendisinden Zerdüştîliğin kut-

[24] *A.g.e.*, s. 26.
[25] *A.g.e.*, s. 26-27.
[26] *A.g.e.*, s. 35-36.
[27] *A.g.e.*, s. 44-46; Pâketçi, Ahmed, "Ahlâk", *DMBİ*, VII, 202.

sal metinlerini bir araya toplaması, dağınık halde bulunan *Avesta*'yı toplayarak bir kitap haline getirmesi ve yenilemesini istediğini ifade etmektedir.[28]

İslam öncesi çağlarda yapılmış bu tür çalışmaların ortak özellikleri arasında bazılarının soru-cevap şeklinde, bir kısmının dini öğütler içeren bilmeceler tarzında olması, önemli bir bölümünün pratik hayatla ilgili öğütler, eğitim, öğretim, kültür ve ahlaki kurallara yer vermesidir. Bütün bu eserlerin edebi nitelikleri, dillerinin sade ya da ağdalı oluşu, tarzları bakımından farklılıklar göstermeleri de dikkate alınması gereken özelliklerindendir. Özellikle Sasanîler döneminde yazılan bu tür eserler, gelenek ve görenekler, sanatlar ve çeşitli meslekler hakkında bilgiler yanında, Sasanîler döneminde siyasi yapılanma, sosyal yaşantı gibi ayrıntıların yanı sıra, dini ve ahlaki konulara yer verir, bu eserler *Âyinnâmeg* veya *Kitâb-i Kavânîn-i Âdâb* adıyla bilinir.

İlk İslami devirlere ait ahlak konulu metinlerde klasik dönemlerde kullanılan kavramlar ve içerikleri biraz değişiklikle verilirken, zamanla bu metinler İslam öğretileri ölçülerine vurulup gözden geçirilerek yeniden düzenlenmeye başlandı. Geleneksel Fars kültürel birikiminin İslam kültürüyle karışımıyla bu alanda zengin bir altyapı ortaya çıktı. Mensur ya da manzum ahlak ve eğitim konulu eserler kaleme alındı. Daha çok öğütlere yer veren "*Pendnâme*", "*Enderznâme*", "*Nasîhatnâme*", "*Vasiyyetnâme*", "*Vesâyâ*", "*Mevâ'iz*", "*Hikem*" adları verilen bu tür eserler, henüz İran kültürünün İslam kültüründen daha önde ve daha etkili olduğu V./XI. yüzyıla kadar, Pehlevice orijinalleri ya da çevirileriyle yaygındı.[29]

V./XI. yüzyılın ortalarından itibaren İran toplumu, İslami öğretilerin yoğun etkisiyle köklü değişimler yaşamaya başladı. Arap dili, kültürü ve medeniyetinin İran'da yaygınlaşmasıyla bu etki yoğunluğunu artırarak devam etti. İran kültür ve edebiyatı, biri, Sünnî mezheplerin egemen ve yaygın oldukları IX./XV. yüzyılın sonuna kadar, diğeri Şiiliğin İran'da resmi bir ekol olarak kabul edildiği ve egemenlik kurduğu X./XVI. yüzyıldan sonraki devirler olmak üzere birbirinden oldukça farklı iki ayrı döneme ayrılabilecek bir süreç geçirdi. Söz konusu dönemlerde ahlak konulu ve eğitici eserler kaleme alan yazarlar, *Kur'ân* ayetleri, peygamberin hadisleri ve diğer İslam büyüklerinin sözlerini birer yaşam tarzı olarak görmüş, bu öğretileri, bunlardan kaynaklanan gelenek ve görenekleri ahlak kuralları olarak yansıtmışlardır. İran toplumunda İslam dininin kabulünden sonra yeni ahlak kuralları, kendi eskilerine eklenmiş, ilerleyen zamanla bir kısmı eskilerin yerini bile almıştır.[30]

IX./XV. yüzyılın sonlarına kadar dini öğretiler ve Arap kültürünün her geçen gün artan etkisinin yanı sıra eski İran ahlaki geleneği henüz devam ediyor, önemseniyor, daha çok dini değerlerin etkisindeki yeni ahlak öğretileriyle yan yana bulunuyordu. İran'da Şiîliğin resmi bir mezhep olarak yay-

---

[28] Kiyayi Nejâd, Zeynuddin, *Cihehâ-yi Ez 'Irfân Der Îrân-i Bâstân*, Tahran 1377 hş., s. 140-144; Oşideri, *Dânişnâme-yi Mezdiyesnâ*, s. 449.

[29] Berzger, Huseyn, "Enderznâme", *Dânişnâme*, II, 166.

[30] *A.g.e.*, II, 166.

gınlaşmasıyla birlikte, klasik geleneklerle iç içe görülen millî görünümdeki ahlak kuralları, dini bir renk almaya başladı. Ancak X./XVI. yüzyılın ilk dönemlerinden itibaren bu durum değişmeye başladı. Ahlaki öğütler söz konusu olduğunda Şiilerin çok önem verdikleri imamların yaşantıları ve sözlerinden örnekler de aktarılmaya başlanmış, Şiî yazarların kaleme almış oldukları ahlak ve öğüt konulu eserlerde Peygamber'den başlayarak büyük Şiî imamların nasihatlerine, sözlerine yer veren risaleler de yazılmıştır.[31]

Pehlevice, bir kısmı başta *Avesta* ve *Avesta* tefsirleri olmak üzere Sasanîler öncesi dönemlere ait eserlerde de bulunan hikmetli sözler, öğütler, nasihatler, ahlaki ve dini kurallar konularına yer veren "pendnâme" ya da bazı enderznâmelerin Farsça çevirileri de *Şahnâme*'de aktarılarak korunmuş ve günümüze kadar gelebilmiştir. Söz konusu eserlerden bir kısmı başta Farsça, İngilizce olmak üzere bazı dillere de çevrilmiştir.[32]

Öğüt edebiyatı konusunda Pehlevî dilinden Arapça'ya aktarılan çok sayıda eser vardır. Söz konusu metinler, oldukça etkili ifadelere yer veren cümlelerden oluşan, ilerleyen zamanla edebiyatın gelişmesi ve çok geniş alanlara yayılması, manzûm ve mensûr kaleme alınması gibi olumlu faktörlerin de etkisiyle mensûr eserlerde hikâyeler ve ibretli anlatımlar içerisine yerleştirilmiş, şiirde de uygun yerlere serpiştirilmişlerdir. Arap edebiyatındaki *et-Tâc* ya da *Tâcnâme* adıyla bilinen eser, Sasanî dönemi öğüt edebiyatının örneklerinden biridir. IV.-V./X.-XI. yüzyıllarda yeni Farsça'yla kaleme alınmış bu konuyla ilgili metinlerde "pend" kelimesi özellikle "enderz" olmak üzere diğer eş anlamlılarından ve Arapça karşılıklarından daha çok bir kullanıma sahiptir. Ancak daha sonraki dönemlerde git gide başta "nasîhat" ve "vasiyet" kelimeleriyle, ikincisinin çoğulu "vesâyâ" olmak üzere diğer eş anlamlıları "pend" sözcüğünün yerini almıştır.[33]

"Pend", kısa anlatımlarla, genellikle bir cümle halinde ifade edilir. "Enderz" ise, Pehlevî dilinde de olduğu gibi pendlerden oluşan gruba verilen isimdir. Önceleri "enderz", babanın oğlundan yapmasını istedikleri, hocanın öğrencisine yapmasını tavsiye ettiği şeylerdi. Örneğin, *Enderz-i Âzerbâd Mihrespendân* ve *Enderz-i Oşnâr-i Danâ* bu türden eserler arasında yer alırlar. Firdevsî, "pend" ve "enderz" kelimelerini birkaç kez birbirleriyle eş anlamlı olarak kullanmıştır. O "enderz"i; "bir hükümdarın ölümünden önce yerine gelecek şehzadeye yaptığı önsezili uyarılar" olarak ifade eder.[34]

Fars edebiyatında, V./XI. yüzyıl sonlarından itibaren yazılmaya başlanan pendnâmeler, didaktik edebiyatın çok eski türleriyle ilişkilidir. Bütün bu eserlerin dayandığı temeller, eski İran öğüt edebiyatıdır. Pendnâmelerin direkt kaynaklarını tespit etmek zor, belki de mümkün değildir. Bu eserleri yazanlar, sadece Pehlevice metinlerden yararlanmamış, Yunan kültür ve edebiyatından da etkilenmişlerdir. İskender'in İran seferiyle oluşan Yunan egemenliği ortamındaki kültürel etkileşim, Bizans düşüncesi gibi önemli

---

[31] *A.g.e.*, II, 166.
[32] Oşideri, *Dânişnâme-yi Mezdîyesnâ*, s. 132.
[33] "Pendnâme", *DCİ*, V, 764.
[34] *A.g.e.*, V, 764.

etkenler de Fars öğüt ve ahlak içerikli edebiyatının kaynakları arasında yer alır. Söz konusu metinlerin tarihi arka planında gizli ahlaki zihniyet de Aristo'dan daha çok ilk Yunan filozoflarına daha yakındır. Bununla birlikte bu metinlerdeki öğütler ve ahlaki öğretiler, İslam düşüncesinden gözle görülür ölçüde etkilenmiştir. Nitekim birçok pendnâmedeki anlatım ve öğütler, *Kur'ân* ve Peygamber'in sözleriyle uyum içerisindedir. Klasik dönemlerde kaleme alınmış pendnâmelerin genelde yazarları ve yazılış tarihleri belli değildir.[35]

1. İslam Öncesi Dönem

İslam öncesi dönemlerde İran'da, çoğu Pehlevî dilinde kaleme alınmış ahlak ve öğüt içerikli eserlerden meydana gelen öğüt edebiyatı, Pehlevî edebiyatının önemli bir bölümünü oluşturur. O dönemlere ait Pehlevice çok sayıda ahlak, öğüt ve nasihat konulu eser bulunmaktadır. Bunlardan önemli bir kısmında, öğütler kısa cümlelerle ifade edilirken, okuyucu tarafından daha iyi anlaşılmaları ve daha etkili olmaları amacıyla birtakım örnek hikâyeler beraberinde hikmetli ifadeler ve sözlere de yer verilir. Bu tür eserlerden bazılarının şiirsel ifadeler içermiş olmaları da bir kısmının, en eski orijinal şekillerinin şiir formatında olduğu tahminini öne çıkarmaktadır. İslam öncesi dönemlere ait öğüt içerikli eserlerin birçoğu hükümdarlara, saygın ve bilge kişiliklere, bir kısmı Pişdadîler hanedanının dördüncü hükümdarı Cemşîd'e, Keyanîler dönemi bilgelerinden Oşnâr-i Danâ'ya, bazıları da, Sasanî döneminde yaşamış farklı kişiliklere aittir.[36]

Pehlevice enderznâmeler, genellikle sade ve akıcı bir tarzda, kısa cümleler ve açık ifadelerle kaleme alınmışlardır. Bu tür eserlerde kinayeler, teşbîh ve örneklemeler, yapılan öğütlerin daha etkili olmasını sağlama amacını taşır. Örneğin, bu tür eserlerde dünya malı bir ağacın dalından diğerine konan, hiçbir ağaçta sürekli kalmayan bir kuşa benzetilerek geçici olduğu ve sürekli el değiştirdiği, bu yüzden gönül bağlamaya değmeyeceği vurgulanır (*Enderz-i Âzerbâd Mihrespendân.*) Bir diğer örnekte de dünya malı bir rüyaya benzetilir; iyi de olsa, kötü de olsa insan uyandığında ondan bir eser bulamamaktadır (*Enderz-i Bozorgmihr.*) Mal ve mülk, altın ve para, bahar mevsimi gibidir. Geçer gider ve kimseye yar olmaz (*Mînû-yi Hired.*) Akıllı ve zeki adam, verimli bir toprağa benzetilir: tohum saçıldığında, bol miktarda ürün elde edilir (*Enderz-i Azerbâd Mehrespendân.*) Akıllı adam, bol meyveli bir üzüm ağacı gibidir. Dalları ve gövdesi her zaman canlı, dipdiridir. Gölgesi her zaman vardır. Meyvesi tatlıdır. Bu yüzden her zaman övülür ve saygı duyulur. Bilgisiz ve akılsız insan da dalları kurumuş, meyvesi olmayan, sadece yakılmaya layık görülen bir ağaca benzetilir (*Hîm u Hired-i Ferruh Merd.*) Kibirli ve sadece kendisini düşünen bencil insan, ömründe asla kükremiş bir aslan görmemiş, bu yüzden kendi dünyasında mutlu ve kibirli yaşayan, ancak bir aslanı gördüğünde birden yıkılan bir yaban eşeğine ben-

---

[35] *A.g.e.*, V, 764-765.

[36] Hanleri, Perviz Nâtil, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, I, 223.

zetilir (*Hîm u Hired-i Ferruh Merd.*) İyi ahlaklı ve kötülüklerden arınmış insan, aydınlık, parıldayan bir ayna gibidir. Başkaları o aynaya baktıklarında kendi yanlışlarını ve eksiklerini görerek düzeltmeye ve tamamlamaya çalışırlar (*Dînkerd.*) İnsanın diğer insanlarla birlikte yaşarken onların huylarından etkilenmesi konusu da rüzgara benzetilir. Rüzgar güzel kokulu yerlerden geçtiğinde, o güzel kokuları alır ve gittiği yerlere götürür. Kötü kokuların yaygın olduğu yerlerden geçtiğinde de, kötü kokuları alarak beraberinde götürür. Günahlardan tövbe etme de bütün vadiyi temizleyen bir kasırgaya benzetilir (*Dâdistân-i Mînû-yi Hired.)* Bazen de öğütler, bulmaca tarzında ifade edilir. Önce tam açık olmayan ifadeler kullanılarak dikkat çekilir ve sonra da söylenmek istenenler, açık ifadelerle belirtilir.[37]

Bu alandaki ilk eser, Zâdân Ferrûh tarafından oğlunun eğitimi için kaleme alınmış ancak günümüze kadar gelmiş Pehlevice eserler içerisinde bulunmayan ahlak konulu eserdir. Zâdân Ferrûh, kendisine birtakım bilgece sözlerin nisbet edildiği Sasanî dönemi ünlülerinden biridir. Söz konusu eser de *Enderz-i Âzerbâd Mihrespendân* ve *Pendnâme-yi Bozorgmihr* ya da *Pendnâme-yi Enuşirvân* gibi eserler arasında yer alır.

1.1. Dinkerd'in Altıncı Kitabı

Pehlevice en önemli, en büyük öğüt kitabı, *Dînkerd*'in, "*Kitâb-i Şeşom-i Dînkerd: Dînkerd'in Altıncı Kitabı*" adıyla bilinen bölümüdür. Bu bölümde yer alan öğütler ve ahlaki uyarılar, muhtemelen *Avesta*'nın, *Dînkerd*'in "Yedinci Kitabı"nda özeti verilmiş olan "Bariš Nesk" adıyla bilinen bölümün çevirisi ve birtakım eklemeler yoluyla genişletilmiş şeklidir. Bu bölüm, altı "fasıl"a ayrılmaktadır. Önemli bir kısmı dini öğütlerden oluşan bu eserde, yaşanmış birtakım olaylardan çıkarılan derslerle birlikte aktarılan öğütlere de yer verilir. Eserin ana temaları: akıl, bilgelik, bilgi, kültür, bilginlere danışma, bilge kişiler ve iyilerle oturup kalkma, onların sözlerinden yararlanma, inanç, din, sözünde durma, aşırılıklardan kaçınma, iyi ve kötü nitelikler, yoksulluk ve insan üzerindeki etkileri gibi konulardır. Öğütlerin önemli bir kısmı, herhangi bir ad verilmeden aktarılırken, bir kısmı da Hüsrev Enuşirvân, Azerbâd Mehrespendân, Âzer Nersî gibi Sasanîler dönemi ünlü kişiliklerine nisbet edilir.[38]

1.2. *Hikem li-Behmeni'l-Melik*

Pehlevice'den Arapça'ya tercüme edilen ahlak konulu eserlerden *Hikem li-Behmeni'l-Melik*, Keyanî padişahlarından Goştâsb oğlu İsfendiyâr Behmen adlı padişahın sarayındaki bilginler, hekimler ve bilge kişilerin, padişahın, ahlak konusundaki sorularına vermiş oldukları cevapların bir araya toplanmasıyla oluşmuş bir eserdir.[39]

---

[37] Tefezzuli, *Târîh-i Edebiyyât-i*, s. 199-201.

[38] *A.g.e.*, s. 135.

[39] Muhammedî, *Edeb ve Ahlâk*, s. 44-46; Pâketçî, Ahmed, "Ahlâk", *DMBİ*, VII, 202.

Behmen, Zerdüşt inanışında "*altı büyük melek/kutsal ölümsüzler*" olarak kabul edilen "imşâspendler"in birincisidir.[40] "*Özü, sözü doğru insan*", "*başı küçük bilgisi büyük kimse*", "*bedenine oranla eli uzun insan*", "*yağmurlu bulut*" anlamları da vardır. İran hükümdarlarından İsfendiyâr'ın oğlu Behmen'de sözü edilen nitelikler bulunduğundan ya da Behmen adında bir meleğin adından uğur alınarak kendisine bu isim verilmiştir.[41] Tahta çıktığında yedi iklime egemen olmak için faaliyetler gösterdiği ve egemenliği altındaki toprakların çok geniş olmasından dolayı "Dırâzdest: *eli uzun*" lakabıyla da bilinir. Behmen'in annesi, ünlü tarihi kişiliklerden Tâlût'un soyundandır. Tarihçilere göre o, ferman ve mektuplarında, önce Allah'ın adını yazarak başlayan ilk hükümdardır. Adaletiyle ünlü Behmen döneminde her yer onarılmış, her bölgede insanlar huzur ve güven içinde yaşamıştır.[42] Aynı zamanda "İsfendiyâr oğlu Behmen ve "Vehmen" adlarıyla da bilinir. Yunanlı tarihçiler ondan, "Dırâzdest", Bizanslılar da "Longimanus" diye söz ederler.[43]

1.3. Enderz-i Âzerbâd Mihrespendân

Enderz-i Âzerbâd Mihrespendân'ın yazarı, "Ātūrpāt Mārespandān" "Âzerbud Mihrespend" diye de bilinen Sasanîler döneminin kutsal makamlı en büyük mubedlerinden, Azerbâd Mehrespendân, II. Şapûr (310-379) zamanında "destûrân-i destûr"[44] makamında bulunmuştur. Âzerbâd'tan, Zerdüşt dinine yapmış olduğu hizmetlerden dolayı birçok Zerdüşt eksenli kaynakta övgü ve saygıyla söz edilmekte, tanrıya yapılan dualarda o aracı olarak anılmakta, şefaatine sığınılmaktadır. Kaynaklarda, 290 yılında dünyaya geldiği, 320 yılında mubedân-i mubed makamına eriştiği ve 371 yılında seksen bir yaşında öldüğü belirtilir. Zerdüşt adında bir oğlu ve Âzerbâd adında bir torunu Sasanîler zamanında mubedân-i mubed makamında bulunmuşlardır. Kaleme almış olduğu eserlerden en önemlisi *Enderz-i Azerbâd Mehrespendân* (*Andarz-i Âtūrpāt Mārespandān*) adlı yapıtıdır. Buradaki öğütleri oğlu için yapmıştır. Pehlevice birtakım kaynaklarla birlikte Bombay'da yayınlanan bu eser, Meliküşşuarâ Bahâr tarafından da Farsça'ya çevrilmiştir. Bazı Arap yazarlar onu, "Zerdüşt-i sânî: *İkinci Zerdüşt*" unvanıyla tanıtırlar. *Avesta*'nın bir bölümü ve *Horde Avesta*'yı derleyen de odur.[45]

---

[40] Mazenderanî, Huseyn Şehîdî, *Ferheng-i Şâhnâme*, Tahran 1377 hş., s. 182-183; Kezzazi, Mîr Celaluddîn, *Nâme-yi Bâstân*, Tahran 1381hş., I, 227.

[41] Şükûn, Ziyâ, *Ferheng-i Ziyâ*, "Behmen", İstanbul 1996, I, 386.

[42] Gerdizi, Ebu Sâ'id Abdulhay, *Zeynu'l-ahbâr* (yay. Abdulhayy-i Habîbî), Tahran 1363 hş., s. 54-55; Rezmcû, Huseyn, *Kalemrov-i Edebiyyât-i Hamâsî-yi İrân*, Tahran 1381 hş., II, 170-171; Muhammed Pâdişâh, *Ferheng-i Câmi-'i Fârsî/Anendrâc* (yay. Muhammed-i Debirsiyaki), Tahran 1335 hş , "Behmen", I, 815.

[43] Yahakki, Muhammed Cafer, *Ferheng-i Esâtîr ve İşârât-i Dâstânî der Edebiyyât-i Fârsî*, Tahran 1375 hş., s. 137.

[44] **Destûr**: Zerdüşt inanırlarının önderi, ateşkedelerde hizmette bulunan yüksek rütbeli din adamı. İran ve Hindistan Zerdüştleri söz konusu kelimeyi belirtilen anlamında günümüzde de kullanılır.

[45] Muin, Muhammed, "Enderz Ya Hikmet-i Ameli Der Edebiyyât-i Pehlevî", *Mecmu'a-yi Makâlât* (yay. Mehduht-i Muîn), Tahran 1368 hş., I, 182-183; Zerrinkûb, Abdulhuseyn-Zerrinkûb, Rûzbih, *Târîh-i İrân-i Bastân*, Tahran 1381 hş., II, 41-42; Afifi, Rahim, *Esâtîr ve Ferheng-i İrân Der*

Önemli Pehlevice metinler arasında yer alan *Enderz-i Âzerbâd Mihrespendân*'ın yazarı Âzerbâd'ın çocuğu yoktur. Allah'tan bir çocuk ister ve Allah bu isteğini kabul ederek kendisine bir erkek çocuk verir. Oğluna, inandığı dinin peygamberinin adını verir. Bu çocuğunu muhatap alarak birtakım öğüt ve nasihatler kaleme alır. Bu eserdeki öğütler kısa, öz ve daha çok pratik hayatta yaşanarak edinilmiş tecrübeleri dillendiren, genel ahlak ve insanlarla uyum içerisinde olmayı salık veren ibret dolu ifadelerden oluşur. Söz konusu eserde yer alan cümlelerin bir kısmı, atasözü gibi dilden dile dolaşır. Örneğin, "*Rakiplerine kuyu kazan, kuyusuna kendi düşer.*", "*İnişi olmayan yokuş, yokuşu olmayan iniş yoktur.*" gibi ifadeler ona aittir. Âzerbâd, eserinde yoğun olarak teşbîh ve örneklemeler de kullanmıştır. Bazı bölümlerinin Arapça çevirileri İbn Miskeveyh'in (ö. 421/1030), *Câvîdân-i Hired* adlı eserinde aktarılmaktadır.[46] Bu eser, 1730 kelimelik bilgiye yer vermektedir. Pehlevî, Pâzend dilindeki metni, Gocerat Dili ve İngilizce'ye yapılmış çevirileri 1869 yılında Bombay'da yayınlanmıştır. De Harlez tarafından eser, Fransızca'ya çevrilmiş ve 1887 yılında yayınlanmıştır.[47]

1.4. Yâdgâr-i Bozorgmihr

"Bozorgmihr-i Bahtegân" diye de bilinen Bozorgmihr, Sasanî hanedanının adalet simgesi, ünlü hükümdarı Enuşirvân'ın zeki ve akıllı veziridir. Enuşirvân'dan her söz açılınca Bozorgmihr de konu edilir. Onun zekası ve yetenekleri hakkında kaynaklarda çok şey söylenmekte, ancak kimliği ile ilgili kesin bilgilere yer verilmemektedir. İslam sonrası dönemde kaleme alınmış bazı eserlerde onun, Hüsrev Pervîz tarafından öldürüldüğü aktarılır. Tavla oyununu satranca karşılık olarak onun icat ettiği söylenir.[48]

Bozorgmihr'in, kendisini tanıttığı bir önsöz ile başlayan ve bizzat Nuşirevân'ın emriyle kaleme aldığını söylediği eser, ahlaki konuları, birtakım öğütleri, sorulu-cevaplı bir anlatım tarzıyla ele alır. Öğütler, bizzat yazarın kendisi tarafından sorulan sorular ve yine yazar tarafından verilen cevaplar şeklinde aktarılır. Söz konusu sorular, daha çok faziletler ve hataları konu alır. Örneğin, cömertliğin fazileti, israfın kötülüğü vurgulanır. Eserde, ahlaki öğütlerin yanı sıra Zerdüşt inanışı etkisinde söylenmiş öğüt ve uyarılar da yer alır. *Yâdgâr-i Bozorgmihr*, İslam sonrası dönemlerde de önemini korumuştur. Bazı bölümleri *Câvîdân-i Hired*'te, "Bozorgmihr'den Seçtiklerim" başlığı altında verilmektedir. Firdevsî'nin de *Şahnâme*'de aktardığı bölümlerinin yanı sıra, mensûr şekli *Şahnâme-yi Ebû Mansûrî*'de de yer almıştır. Ancak bu alıntılarda, eserin orijinalinde yer alan Zerdüşt inanışı rengi taşıyan bölümler değiştirilmiş ya da atılmıştır.[49]

Nivişteha-yi Pehlevi, Tahran 1374 hş., s. 414-415; Oşideri, *Dânişnâme-yi Mezdiyesnâ*, s. 70-72; Berzger, "Enderznâme", *Dânişnâme*, II, 163; Muîn, Muhammed, *Ferheng-i Fârsî*, Tahran 1375 hş., "Âzerbâd Mahrespandân", V, 13.

[46] Tefezzulî, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân*, s. 182; Shaked, S., "Andarz", *EIr*., s. 12.

[47] Safâ, Zebihullâh, *Şâhinşâh Der Târîh ve Edeb-i İrân*, Tahran 1349 hş., I, 139.

[48] Oşideri, *Dânişnâme*, s. 165; Mazenderanî, *Ferheng*, 155.

[49] Tefezzulî, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân*, s. 186.

Bozorgmihr'in adı, Pehlevice kaynaklarda, "Vozorgmihr", "Vazürg Mitr", İslam sonrası Arapça ve Farsça kaynaklarda, "Ebûzorcmihr", "Bûzorcmihr" ve "Bozorgmihr" şekillerinde geçer. Hayatıyla ilgili anlatılanlar, *Şahnâme* ve *Târîh-i Se'âlibî* gibi eserlerde daha çok efsanelerle karıştırılmıştır. *Şahnâme*'ye göre, Nuşirevân bir rüya görmüş, sarayında resmi görevli olan tabirci, bu rüyasını yorumlamaktan aciz kalmış, bunun üzerine rüyasını yorumlatmak için çevredeki bölgelere adamlarını göndermiş, Azâd Serv, Merv bölgesine gittiğinde, orada çocuklara *Zend* okutan bir mubedi bulmuş, bu mubed de başarılı olamayınca, öğrencilerinden Bozorgmihr, rüyayı yorumlamak istediğini söylemiş, Azâd Serv, onu alarak Nuşirevân'ın huzuruna götürmüş, doğru yorum yapınca, hükümdar onu sarayında alıkoymuştur. Çeşitli bilginlerden, başta astronomi ve tıp olmak üzere değişik dallarda eğitim almış olan Bozorgmihr, ileri düzeyde bilgi sahibi bir kişilik olmuştur. Arapça ve Farsça eserlerde Bozorgmihr'in akıllılığı ve zekası konusunda çok sayıda hikâye yer almakta, kendisine ahlaki, dini ve öğüt içerikli sözler atfedilir. *Eyâdgâr-i Bozorgmihr* adındaki eseri, 430 kelimeden oluşur. Firdevsî, *Şahnâme*'sinde bu eserden alıntılar yapmıştır. [50]

Firdevsî, *Şahnâme*'de Bozorgmihr'in, hükümdar ve ülkenin ileri gelenlerinin huzurunda zaman zaman verdiği öğütleri, yaşadığı çağın hikmetli sözlerini, öğüt içerikli ifadeleriyle anlatmaktadır. O önlü ve bilge vezir Bozorgmihr, adaletiyle ve hoşgörüsüyle gönüllere taht kurmuş olan Nuşirevân'a çok anlamlı öğütler verir ve şöyle der: "*Bütün bu görkem ve ululuk, güç, zenginlik ve hükümdarlık saltanatı bir gün yok olur ve bizden dünyada sadece iyi bir ad kalır. Ömür sermayesi sadece iyi işler yapmak, iyi sözler söylemektir. İnsanın kültürü, onun süsü ve hayat sermayesidir.*"[51] Bozorgmihr, inandıklarını sadece dile getirmekle kalmayan, onları gereğince yaşayan bir kişiliktir. Ona göre aydın, geçici dünyaya gönül bağlamayan insandır.[52]

1.5. *Enderz-i Oşnâr-i Danâ*

Avesta'da adı; "Urvaîxšya" şeklinde geçen Oşnâr/Oshnâr: *üstad*, akıllılığıyla ün kazanmış "bilge" nitelemesiyle de anılan bir kişiliktir. Kötülüklerden sakınan, aynı zamanda ileri düzeyde hukuk bilgisi de olan Oşnâr, bilgece öğretileriyle İranlıları eğitiyordu.[53]

Dînkerd'te, tanrısal güce sahipliği, olağanüstü özellikleri ve kerametleriyle nitelenir. Keyanîler hükümdarlarından Keykavûs'un veziri ve danışmanları arasında yer alan Oşnâr'ın görevlerindeki başarısı, üstün yetenekleri ve bilgeliği nedeniyle Keykavûs, yedi ülkenin padişahlığını ele geçirmiştir. Ancak bütün bunların sonunda, Ehrimen'in kendisini yanıltması ve kışkırtmaları

---

[50] Mazenderanî, *Ferheng*, 155; Berzger, H.-Sadıkî, F., "Bozorgmihr", *Dânişnâme*, I, 190-191; Massé, H. "Buzurgmihr", EI2 (İng.), I, 1358-1359.

[51] Firdevsî, *Şâhnâme* (Dorc 2), "Pâdişâhî-yi Kisrâ Nûşînrevân", "Bozorgmihr", 1.

[52] Nudûşen, Muhammed Alî-yi İslami, "Fikr-i Bî İ'tibârî-yi Cihân Der şi'r-i Fârsî", *Nuhustin Kongre-yi şi'r Der İrân*, s. 168.

[53] Safâ, *Şâhinşâh Der Târîh ve Edeb-i İrân*, 167; Muin, "Enderz Ya Hikmet-i Ameli Der Edebiyyât-i Pehlevî", I, 182; Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 109; Afifî, *Esâtîr*, s. 448; Muin, *Ferheng*, "Oşnâr", V, 198.

nedeniyle Kavûs zamanında, bazı rivayetlere göre de onun emriyle öldürülmüştür.[54]

Dînkerd'te yer alan bilgilere göre, Ferr, çok zeki olduğundan dolayı Oşnâr'a geçmiş, ferr sebebiyle anne karnında konuşmaya başlamıştı. Yedi ülkede yaşayan insanların dillerini ve kültürlerini öğrenerek İran ülkesine aktarmış, İranlılara en güzel öğütleri vermiştir.[55] *Enderz-i Oşnâr-i Danâ*, onun tarafından kaleme alınmıştır.[56] Bu öğüt konulu eserin Pehlevî dilindeki orijinal metni 1930 yılında İngilizce önsöz ve açıklamalarla yayınlanmış, Farsça'ya Ğulâm Rıza Reşîd-i Yasemî tarafından çevrilmiştir (Tahran 1313 hş.)[57] *Enderz-i Oşnâr-i Danâ*, 56 bölümden oluşur. Bazı bölümlerinde öğütler, sorulu-cevaplı ifadelerle aktarılır. Dini özellikleri de vurgulayan *Enderz-i Oşnâr-i Danâ*'nın önemli bir kısmı, özlü sözlere ve öğütlere yer verir.[58]

1.6. Enderz-i Pîşînegân

Camâsb Asanâ tarafından 1897 yılında yayınlanan *Mutûn-i Pehlevî* içerisinde yer alan ve 280 kelimeden oluşan *Enderz-i Pîşînegân/Enderz-i Pîşînîyân*, Mahyâr-i Nevvabî tarafından Farsça'ya çevrilerek yayınlanmıştır (Tebriz 1339 hş.)[59]

1.7. Enderz-i Husrev-i Kabâdân

Kabâd'ın oğlu Enuşirvân'ın, ölümü anında kendisinden sonra gelecek olanlar ve etrafında bulunanlara yapmış olduğu öğütlere yer veren bu eser, dünyanın değersiz oluşu, geçiciliği, aldatıcılığı gibi konularda nasihatlere yer vermektedir. Farsça'ya çevrilmiş eserler arasında yer alan dini öğüt içerikli kitaplardan olan bu eserde de sorulu cevaplı anlatımlar dikkat çeker.[60] Hüsrev Enuşirvân'a (531-579) ait bu öğüt içerikli eser, Enuşirvân'ın ölümünden önce İran halkına yönelik yapmış olduğu öğüt içerikli konuşmalara yer verir. Bu konuşmalarında hükümdar, halkını kötülüklerden, uygun olmayan davranışlardan uzak durmaya, iyiliklere yönelmeye, mala ve mülke gereğinden fazla değer vermemeye, ölüm sonrası hayat için hazırlık yapmaya çağırır.[61] Bu enderznâmenin metni, Peşûten Destûr Behrâm Cî Sencanâ tarafından Gocerat Dili ve İngilizce çevirileriyle birlikte 1885 yılında Bombay'da *Genc-i Şâygân* adında bir külliyât içerisinde yayınlanmıştır. Bu önemli öğüt kitabı Farsça'ya çevrilerek Muhammed Keyvanpûr-i Mekrî (Tahran

---

[54] Yasemî, *Makâlehâ*, s. 168-169; Dusthâh, Celil, *Avesta*, Tahran 1381 hş., II, 933; Yahakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 109; Tefezzuli, *Târîh-i Edebiyyât-i Irân*, s. 186.

[55] Dusthâh, *Avesta*, II, 933.

[56] Muîn, *Ferheng*, "Oşnâr", V, 198.

[57] Berzger, Huseyn, "Enderznâme", *Dânişnâme*, II, 164.

[58] Tefezzuli, Târîh-i Edebiyyât-i Irân, s. 186.

[59] Muîn, "Enderz Ya Hikmet-i Ameli Der Edebiyyât-i Pehlevî", I, 185; Berzger, "Enderznâme", *Dânişnâme*, II, 164; Shaked, S., "Andarz", *EIr.*, s. 14.

[60] Muîn, "Enderz Ya Hikmet-i Ameli Der Edebiyyât-i Pehlevî", I, 184; Tefezzuli, *Târîh-i Edebiyyât-i Irân*, s. 187-188; Shaked, S., "Andarz", *EIr.*, s. 12.

[61] Berzger, "Enderznâme", *Dânişnâme*, II, 164; Shaked, S., "Andarz", *EIr.*, s. 12.

1339 hş) ve Mahyâr-i Nevvâbî tarafından Tebriz'de yayınlanmıştır (*Neşriyye-yi Edebiyyât-i Dânişgâh-i Tebrîz*, XII/1, (Tebriz 1339 hş.), s. 142-144.)[62]

1.8. Râhetu'l-insân/Pendnâme-yi Enuşirvân

Muhammed b. Muhammed-i Bedâyi-i Belhî'ye ait olduğu kabul edilen bu eser, muhtemelen Hüsrev Enuşirvân'ın öğütlerinin Farsça manzûm çevirisidir.[63] Rızâ Kulî Hân Hidâyet'in *Mecma'u'l-fusahâ* adlı eserinde bu risalenin 91 beyti Bedâyi-i Belhî adına aktarılır. Ancak Muhammed-i Muîn, bu risalenin yazarı hakkında kesin bilgi bulunmadığını ifade eder. *Râhetu'l-insân*, Saîd-i Nefisî tarafından *Mihr* dergisinde (II/2-3) yayınlanmıştır.[64]

1.9. Enderz-i Danâkan Be Mezdiyesnân

Pehlevice telaffuzu, *Andarz ī Dānāgān ō Mazdesnān* biçimindeki bu eser, günlük yaşantıda yerine getirilmesi gereken dini yükümlülüklerden söz eder. Camâsb Asanâ'nın *Mutûn-i Pehlevî*'sinin Bombay'da 1913 yılında yayınlanan II. cildinde yer almaktadır. Farsça çevirisi, Mahyâr-i Nevvabî tarafından yapılmış ve *Neşriyye-yi Edebiyyât-i Dânişgâh-i Tebrîz*'de yayınlanmıştır.[65] Ana teması, ölüm ve dünyanın geçiciliğidir. Öğütlerin başlangıç bölümünde, sabah temizliğinin önemi ve buna dikkat edilmesi, temiz elbise giyme, kostî bağlama, daha sonra da dünyanın geçiciliği, mal ve mülkün bir gün yok olacağı, sözünde ve yemininde durmanın önemi vurgulanmakta, iyi düşünce, iyi söz ve iyi işler yapma salık verilmektedir.[66]

1.10. *Enderz-i Poryotkîşân*

Enderz-i Poryotkîşân/Enderz-i Pōryōtkēšān adlı bu öğüt içerikli eserde, on beş yaşına girmiş her Zerdüşt inanırının bilmesi ve inanması gereken düalizm, bütün iyiliklerin kaynağının Ahura Mazda, bütün kötülüklerin sebebinin de Ehrimen olduğu gibi birtakım inanç esaslarına yer verilmektedir. *Poryotkîşân*'ın ifadelerinde önce birtakım konularda sorular ve ardından da, onları açıklayan cevaplar yer almaktadır. Bunlar dışında, ölüm sonrası hayat, insanların yaptıklarından dolayı hesaba çekilmeleri, Çinvad Köprüsü'nden geçme, Soşyânt'ın gelmesi, Zerdüşt'ün mev'ûdları, kıyamet, ibadetler, günde üç kez ateşkedeye gitme ve başka birtakım konulara da işaretlerde bulunulur.

Bu Enderznâme, dini öğüt içerikli eserler arasında yer alsa da genel temalı öğütler de içerir. Örneğin, kültürlü olma, çok çalışma, alay ve hicivden uzak durma, anne, baba ve yöneticilere karşı saygılı olma gibi konulara da yer verir. *Enderz-i Poryotkîşân*, Camâsb Asanâ'nın, *Mutûn-i Pehlevî* mecmua-

---

[62] Berzger, "Enderznâme", *Dânişnâme*, II, 164; Shaked, S., "Andarz", *EIr.*, s. 15.
[63] Berzger, "Enderznâme", *Dânişnâme*, II, 164.
[64] Muin, "Enderz Yâ Hikmet-i Ameli Der Edebiyyât-i Pehlevi", I, 184-185.
[65] Tefezzuli, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, s. 187; Berzger, "Enderznâme", *Dânişnâme*, II, 164.
[66] Tefezzuli, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, s. 187; Shaked, S., "Andarz", *EIr.*, s. 14.

sında yayınlanmıştır. Mahyâr-i Nevvabî tarafından Farsça'ya çevrilen eser, *Mecmua-yi Makâlat* içerisinde 1355 hş yılında Şiraz'da yayınlanmıştır.[67]

1.11. Enderz-i Destûrân Be Bihdînân

Camâsb Asanâ'nın, *Mutûn-i Pehlevî* adıyla Bombay'da 1913 yılında yayınlanan eserinin içerisinde yer alan *Enderz-i Destûrân Be Bihdînân*, Zerdüşt mubedleri ve destûrlarının yapmış oldukları birtakım vaazları konu almaktadır.[68]

Eserde daha çok dini içerikli öğütlere yer veren ifadeler dikkat çeker. Örneğin, Zerdüşt inanırlarının sabah temizliğine dikkat etmeleri, günün belli zamanlarında ateşkedelere giderek oralarda ibadetlerde bulunmaları, yemek esnasında konuşmaktan sakınmaları, tenin bütün arzularını yerine getirmeden kaçınmaları, kıskançlıktan uzak durmaları gibi konular öne çıkmaktadır. Eserde birtakım konular da soru-cevap tarzında işlenmektedir.

Zararlı yaratıklara kim can vermiştir? Cehennemde Ahura Mazda tarafından kötülerin ruhlarını cezalandırmakla görevlendirilmiş kimseler var mıdır? Evde birinin ölümünün ardından üç gün süreyle taze et yenilmemesinin sebebi nedir? Eserin adı da ilk cümlesinden alınmıştır. *Enderz-i Destûrân Be Bihdînân*, Mahyâr-i Nevvabî tarafından Farsça'ya çevrilerek *Mecmu'a-yi Makâlât* içerisinde 1355 hş. yılında Şiraz'da yayınlanmıştır.

1.12. Enderz-i Kûdekân

Debîristân-i Hudây adıyla bilinen okulların öğrencilerini muhatap alan öğütleri içeren bir risaledir. Orijinali Pehlevî dilinde kaleme alınmış olan eserin elde bulunan şekli Pâzend dilindedir. Eser, Ketayûn-i Mazdapûr tarafından yayınlanmıştır. (*Çîstâ*, VI/7-8, Tahran 1368 hş.)[69]

1.13. Enderz-i Behzâd-i Ferruh Pirûz

Enderz-i Vehzât-i Ferruh Pirûz (*Andearz ī Wehzād-i Farrox Pērōz*) adıyla da bilinen bu eserin hayatı ve kimliği hakkında bilgi bulunmayan, muhtemelen Sasanîler'in son dönemleri ya da ilk İslami devirlerde yaşamış olan yazarı Ferruh Pirûz oğlu Behzâd'a ait olan bu eserin Farsça çevirisi 1899 yılında Bombay'da, bir diğer çevirisi Ferhâd-i Abadanî tarafından *Neşriyye-yi Edebiyyât-i Dânişgâh-i Tebrîz*'de yayınlanmıştır (sy. XIX, Tahran 1346 hş.). Ahmed-i Tefezzulî de, bu risaleyi Farsça'ya çevirmiş ve neşretmiştir (*İrânşinâsî*, II, 1971.)[70] Eserde iki temel konu ele alınmaktadır: Bu konulardan biri, metnin de övgüsüyle başladığı akıl, diğeri de, dünyanın geçiciliği, önemsiz oluşudur. Eserin metni, Camâsb Asanâ'nın, *Mutûn-i Pehlevî* adlı mecmuasında (1897-1913) yayınlanmıştır.[71]

---

[67] Tefezzuli, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân*, s. 188-189.
[68] Berzger, "Enderznâme", *Dânişnâme*, II, 164.
[69] Berzger, "Enderznâme", *Dânişnâme*, II, 164; Shaked, S., "Andarz", *EIr.*, s. 13.
[70] Berzger, "Enderznâme", *Dânişnâme*, II, 164.
[71] Tefezzuli, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân*, s. 190.

1.14. Enderz-i Âzerfernbağ-i Ferruhzâdân

İslam sonrası dönemde yaşamış, III./IX. yüzyılda *Dînkerd*'i de kaleme almış olan Âzerfernbağ-i Ferruhzâdân tarafından yazılmıştır.[72]

1.15. Pendnâme-yi Bozorgmihr/Âdâb-i Bozorgmihr

İbn Miskeveyh'in aktardığına göre bu eserin adı "*Âdâb-i Bozorgmihr*" olarak bilinmektedir. Çünkü o, "Âdâb-i Bozorgmihr'den aktardıklarım" ifadesiyle bu eserin adını vermektedir. Eser, IV./X. yüzyılda Pehlevî dilinden Farsça'ya Samanî emirlerinden Nûh b. Mansûr (366-387) zamanında bizzat onun emriyle çevrilmiş, Firdevsî de bu çeviriyi manzûm olarak düzenleyip *Şahnâme*'ye almıştır. *Pendnâme-yi Bozorgmihr*'in sadece bu eserin adı olmadığı, Bozorgmihr'e ait sözlerin bir araya toplandığı eserlere bu ismin verildiği kanısında olanlar da vardır. Çünkü Bozorgmihr'e ait söz konusu eserde aktarılanlar dışında da birçok söz ve öğüt içerikli cümle, değişik Arapça ve Farsça kaynaklarda yer almaktadır. Muhtemelen bunlar, burada söz konusu edilen eser dışındaki birtakım risalelerden alıntılanmıştır.[73]

Sasanî hükümdarlarından Nuşirevân'ın veziri ya da danışmanı olduğu söylenen, bazıları tarafından yine aynı hükümdarın emriyle Hindistan'dan *Pança Tatra*'yı getirmekle görevlendirilen Borzûye Tabip olarak da bilinen Bozorgmihr, bu eserini III./IX. yüzyılda yazmıştır. Eserde, Bozorgmihr'in dilinden aktarılan öğütlerin bir kısmı *Pança Tatra*'dan bir kısmı da daha eski devirlerde kaleme alınmış birtakım eserlerden aktarılmaktadır. Eserin tam metni Peşûten Destûr Behrâm Cî Sencanâ tarafından Bombay'da (1885) *Genc-i Şâygân* adıyla yayınlanan külliyât içerisinde yer almaktadır.[74]

1.16. *Pendnâmek-i Zerdüşt*

Enderz-i Nuhustîn Dîndârân adıyla da bilinen bu öğüt içerikli kitapçık, Âzerbâd Mihrespendân'ın babası ya da oğlu Zerdüşt tarafından kaleme alınmıştır. Bu eser de Camâsb Asanâ'nın *Mutûn-i Pehlevî/Pahlavi Texts* mecmuasında yayınlanmıştır (Bombay 1897-1913.) Farsça çevirisi Mahyâr-i Nevvabî tarafından *Neşriyye-yi Edebiyyât-i Dânişgâh-i Tebrîz*'de yayınlanmıştır (sy. XII/4, Tebriz 1339 hş.)[75]

1.17. Kitâbu'l-mesâ'il

Pehlevî dilinde, "Husrāv Enūşekrevān: *ebedi ruh sahibi*"; Farsça'da, "Enuşirvân", "Nûşrevân", "Nuşirevân" ve "Enûşervân" şekilleriyle de bilinen Nuşirevân (eg. 531-579), Sasaniler'in ilk büyük hükümdarlarının adıdır. Nuşirevân, daha çok "Dâdger, *adil*: *adaletli*" gibi lakaplarla bilinir. Tahtta bulunduğu dönemler, İran'ın en parlak çağlarıdır. Hz. Muhammed, onun döneminde dünyaya gelmiştir.[76] Babası Kabâd'tan sonra tahta çıkmış

---

[72] Berzger, "Enderznâme", *Dânişnâme*, II, 164.
[73] Muhammedi, *Ferheng-i Îrânî Piş Ez İslam*, s. 277-278.
[74] Berzger, Huseyn, "Enderznâme", *Dânişnâme*, II, 164.
[75] *A.g.e.*, II, 164.
[76] Gerdizî, Ebu Sa'îd Abdulhayy, *Zeynu'l-ahbâr* (yay. Abdulhayy-i Habibi), Tahran 1363 hş., s. 83;

olan Nuşirevân, 532 yılında Bizanslılarla anlaşma imzalamış, yönetime gelir gelmez orduda birtakım reformlar yapmış, köylülere yönelik iyileştirmeler gerçekleştirmiştir. Bizanslılar ile 540 yılında başlattığı savaşlar, birkaç kez yapılan anlaşmalara rağmen 578 yılına kadar yer yer tekrarlanmış, yine bir savaş sonrası barış görüşmeleri devam ederken Nuşirevân ölmüştür.[77]

Adaletiyle ünlü Nuşirevân döneminde, insanlar mutlu ve huzur dolu, güven içerisinde yaşamışlardır. Bu özelliği, ölümünden sonra şair ve yazarlar tarafından yoğun bir şekilde işlenmiş ve o adalet simgesi, ahlak sembolü, adaletli bir bilge kişi olarak tarihteki yerini almış, bazı Arap şairleri de onun bu üstün özelliklerinden söz eden ve kendisini öven dizelere şiirlerinde yer vermişlerdir.

Birtakım bilgece sözleri, *Enderznâme* adı verilen ahlak ve öğüt içerikli eserleri, "âdâbu'l-mulûk" adı verilen kitapları olduğu söylenir. Bunların tamamı kendisine ait olmasa da onun Fars edebiyatında bu alanlardaki etkisini göstermesi açısından önemlidir. Firdevsî *Şahnâme*'de, Nuşirevân'ın hükümdarlığına, yaptıklarına yaklaşık beş bin beyit ayırmıştır. Yine çok ünlü bir kişilik olan Bozorgmihr Hekîm de, Nuşirevân'ın veziridir.[78]

İran tarihinde adaletiyle, bilgi ve hikmet konusundaki derin birikimiyle bilinen Enuşirvân, iyi ve adaletli yöneticilerin bir simgesi olarak kabul edilir. Özellikle Sasanîler döneminin sonlarına doğru ünü alabildiğine yayılmış olan bu büyük hükümdar, Pehlevî dilinden Arapça'ya yapılan değişik eserlerin çevirileriyle Arap ve İslam edebiyatlarına girmiş ve adaletiyle tanınmıştır. *Kitâbu'l-mesâ'il* adıyla bilinen bu eser, İbn Miskeveyh'in, *Câvîdân-i Hired* adlı eserinde "Âdâb-i Îrâniyân" adı altındaki bölümde de aktarılmaktadır. Enuşirvân'ın kendisine ahlak ve nefis terbiyesi konusunda yöneltilmiş olan sorulara vermiş olduğu cevaplardan oluşmaktadır.[79]

1.18. *Hitâbe-yi Enuşirvân*

Enuşirvân'ait bir diğer eser de Pehlevice'den Arapça'ya çevrilmiş *Hitâbe-yi Enuşirvân*'dır. İki bölümden oluşan eserin birinci bölümü, bizzat hükümdarın kendi kaleminden çıkmış, kendi biyografisi ve yaptıklarını anlatan kısımdır. İkinci bölüm ise, Enuşirvân'ın, halkını ve ülkesinin yönetiminde bulunan üst düzey kişilikleri muhatap alan hutbesinden oluşmaktadır. Günümüze kadar bağımsız bir eser halinde gelememiş olan bu kitap, Ebû Ali Miskeveyh'in, *Tecârubu'l-umem* adlı eserinde aktarılmaktadır. İkinci bölümü, göreceli olarak ayrıntılı olan eserin önemli bir kısmında; ülke ileri gelenlerinin ve halk kesimlerinin aralarındaki ayrılıklarını, kıskançlık, fitne ve kini kaldırmaları, bu kötü davranışlardan uzak durmaları salık verilmektedir.[80]

Oşideri, *Dânişnâme*, s. 135; Muîn, *Ferheng*, "Enûşirvân", V, 191.

[77] Berzger, "Enûşirvân", *Dânişnâme*, I, 150-152. Pirniyâ, Hasan-Aştiyani, Abbâs İkbâl, *Târîh-i İrân Ez Âğâz Tâ İnkırâz-i Kâcâriyye*, Tahran ts, s. 209, 219.

[78] Gerdizî, *Zeynu'l-ahbâr*, s. 83-86; Berzger, "Enûşirvân", *Dânişnâme*, I, 150-152.

[79] Muhammedî, *Edeb ve Ahlâk*, s. 79, 84.

[80] *A.g.e.*, s. 97-98.

1.19. *Hîm u Hired-i Ferruh Merd*

Camâsb Asanâ'nın, *Mutûn-i Pehlevî/Pahlavi Texts* adlı mecmuasında yayınlanmış bu risale, pratik birtakım öğüt ve görgü kurallarına yer verir. Eserin belirgin bir dini rengi yoktur. Özellikle akıl ve övgüsüne yer verilen eserde, aklı övgü için yazılmış bir şiir de yer alır. Çok sayıda teşbîh ve az kullanılan kelimeye yer veren bu metin, Saîd-i Uryân tarafından Farsça'ya da çevrilerek *Mutûn-i Pehlevî*'de yayınlanmıştır.[81]

1.20. Penc Hîm-i Rûhâniyân

Penc Hîm-i Rûhâniyân (*Panj Xēm ī Āsrōnān*), iki bölümden oluşur. İlk bölümünde, din adamlarında bulunması gereken beş özellikten söz edilir. Ardından muhtemelen yine din adamları muhatap alınarak söylenmiş on öğüt yer alır. Eserin metni, Camâsb Asanâ'nın, *Mutûn-i Pehlevî/Pahlavi Texts* adlı mecmuasında yer almış, Saîd-i Uryân tarafından Farsça'ya çevrilerek *Mutûn-i Pehlevî* adlı mecmuada yayınlanmıştır.[82]

1.21. *Dârû-yi Hursendî*

Dârû-yi Hursendî, iyilikler ve iyi niteliklerin bir listesinin yanı sıra ölçü birimleriyle eczacılık dallarında birtakım terimler ve anlamlarına yer vermektedir. Metin Camâsb Asanâ'nın, *Mutûn-i Pehlevî/Pahlavi Texts* adlı mecmuası (Bombay 1897-1913) içerisinde yayınlanmış, Farsça çevirisi de, Muhammed Takî-yi Bahâr tarafından hazırlanan *Tercume-yi Çend Metn-i Pehlevî* içerisinde yer almıştır. Ferîdun-i Vehmen tarafından *Dârî-yi Hursendî* adıyla (*Ferheng-i Îrânzemîn*, sy. XII (Tahran 1343 hş.), s. 198-217), Saîd-i Uryân tarafından yine aynı adla Farsça'ya çevrilerek *Mutûn-i Pehlevî* adlı mecmuada yayınlanmıştır (Tahran 1341 hş.)[83]

1.22. Hîşkârî-yi Rîdekân

Pâzend dilindeki şekli elde bulunan bu metinde, çocukların sabah uykudan uyanmalarıyla başlayan günlük hayatlarında, okula gitmeleri ve akşam eve dönüşlerine kadar yapmaları gereken birtakım işler sıralanır. Bu eserdeki öğütlerin bir kısmı, dini renkler de taşır. Örneğin, sabah temizliği, sofra adabı, okulda hocalara karşı saygı, dersi dinlerken bütün dikkatlerini derse yöneltme gibi birtakım genel kurallara da yer verilmektedir. Bunların yanı sıra çocuğun evde anne ve babasına, diğer büyüklerine karşı görevleri, onları incitmemesi, onlarla iyi geçinmesi ve yemek yeme adabı gibi ayrıntılara da dikkat çekilmiştir. Pâzend dilindeki metni birkaç nüsha esas alınarak yayınlanmış olan eserin Farsça çevirisi de Ketayûn-i Mazdapûr tarafından yapılarak 1368 hş. yılında *Çîstâ* dergisinde (VI/7-8) "Enderz-i Kûdekân" adıyla yayınlanmıştır.[84]

---

[81] Tefezzuli, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, s. 191.
[82] *A.g.e.*, s. 191.
[83] *A.g.e.*, s. 191-192.
[84] *A.g.e.*, s. 192.

1.23. Risâle-yi Rûzhâ

Ayın otuz gününde tek tek neler yapılmalı ve hangi şeyler yapılmamalı konusunda kaleme alınmış iki risale vardır. Bunlardan birincisi, *Enderz-i Âzerbâd Mihrespendân* içerisinde yer alır. İkincisi, Camâsb Asanâ'nın, *Mutûn-i Pehlevî/Pahlavi Texts* adlı mecmuası (Bombay 1897-1913) içerisinde yayınlanmıştır. Daha ayrıntılı olarak özellikle Behmen ayının ikinci ve Ordîbehişt ayının üçüncü günüyle ilgili ayrıntılara yer vermektedir. Eserde haftanın başlangıç günlerine de işaretlerde bulunulur. Metin, içeriğinden anlaşıldığı kadarıyla İslami takvimlerin etkisinde kalınarak kaleme alınmıştır.[85]

1.24. Enderz-i Hûbî Konem be Şoma Kûdekân

Risâle-yi Rûzhâ adlı eserle bazı benzerlikler taşıyan *Enderz-i Hûbî Konem be Şomâ Kûdekân*: (*Andarz ī weh kunēm ašmā kōdakān*) *Size İyi Öğütler Vereyim Çocuklar* adındaki bu eser, Pâzend dilinde kaleme alınmıştır. Çocukların dini okullara (Hirbedistân) gidip gelişlerinde uymaları gereken, örneğin, hayvanları incitmemeleri, yolda karşılaştıkları kişilere saygılı davranmaları, evde anne ve babalarına, büyükleri ve kendilerini eğiten yetkililere saygı gibi birtakım dini ve ahlaki kurallara yer verir.[86]

1.25. *Enderz-i Ârâ-yi Dîn Be Mezdiyesnân*

Öğüt içerikli ifadelere ve kısa cümlelere yer veren küçük eserler arasında sayılan *Enderz-i Ârâ-yi Dîn Be Mezdiyesnân*'daki öğütler, bir kısmı hiçbir değişiklik yapılmadan, tamamen aynı şekilleriyle bazen de farklı ifadeleriyle *Dînkerd*'in altıncı kitabında ve diğer Pehlevice ahlak konulu eserlerde görülmektedir. Eserde öğütlere yer veren pasajların yanı sıra tanrılar ve tanrıların düşmanlarını tanıtan bir bölüm de vardır.[87]

1.26. *Mînû-yi Hired*

Dâdestân-i Mînû-yi Hired/Dâdestân-i Menog-i Xred adıyla da anılan Pehlevî dilinde *Mainyo ī Xrad*, şeklinde yazılan *Mînû-yi Hired*; ahlak, mitoloji ve dini konularda ayrıntılı bilgilere yer veren çok önemli eserlerden biri olarak bilinir. Yazıldığı tarih kesin olarak bilinmemekle birlikte, Sasanîler döneminin sonlarına doğru Hüsrev Enuşirvân zamanında (531-579) kaleme alınmış olduğu ihtimali güçlü olan eserin Pâzend dilindeki metni, Sanskrit ve *Avesta* diline de çevrilmiş, *Avesta* diline çevirisi ünlü mubed Neriosengh (M. XV. yüzyıl) tarafından yapılmıştır. *Mînû-yi Hired*, E. W. West tarafından *The Book of The Mainyo i Khrad* adıyla İngilizce'ye çevrilerek ayrıntılı bir önsözle birlikte 1871 yılında Londra ve Stuttgart'ta yayınlanmıştır. Çok sayıda etkileyici, ibret verici cümle, bol öğüt ve nasihat, hikmetli söz içeren pasajlara yer vermesi, akla özel bir yer ayırması nedeniyle enderznâme türü yapıtlar arasında yer alır. Bir giriş ve kitabın 63 bölümünü oluşturan 62 soru-cevaptan

---

[85] *A.g.e.*, s. 193.
[86] *A.g.e.*, s. 193.
[87] *A.g.e.*, s. 196.

oluşan eserde, soruları soran kişi, sembolik olarak "Danâ: *bilge*" ismiyle anılan hayali bir kişiliktir. Soruları cevaplayan ise, "hired: *akıl*" adıyla simgesel bir kişiliğe bürünmüş *Mînû-yi Hired* adıyla, bilgenin sorularını cevaplandırmaktadır. Eserin en önemli kısmı, 76 bend'ten oluşan 27. bölümüdür. Bu bölümde Goştâsp'a kadar büyük İran padişahlarından söz edilmektedir.[88]

Klasik dönemler ve yeniçağda Farsça manzûm ve mensûr çevirileri bulunan *Mînû-yi Hired*, Ahmed-i Tefezzulî tarafından Farsça'ya çevrilerek 1354 hş. yılında Tahran'da yayınlanmıştır.[89]

1.27. El-Edebü's-sağîr

İbn Mukaffa tarafından Pehlevice'den Arapça'ya çevrilmiş eserler arasında yer alan ve Arap edebiyatında *el-Edebü's-sağîr* adıyla bilinen bu eser, daha İslam'ın ilk devirlerinde bile önemli ahlak ve eğitim konulu eserlerden biri olarak yoğun ilgi görmüştür. Günümüzde bile aynı önemini korumakta olan *el-Edebü's-sağîr*, Sasanî döneminden günümüze kadar Arapça çevirisi yoluyla gelmiş en eski eserlerden biridir. Bazen kısa, bazen uzun pasajlardan oluşan eserin bazı bölümleri diğer ahlak konulu eserlerde de alıntılanmıştır. Bazı araştırmacılar bu eserin bizzat İbn Mukaffa tarafından kaleme alındığı kanısını taşırlar.[90]

1.28. Enderznâmehâ-yi Kûçek: *Küçük Enderznâmeler*

Yukarıda sıralanan enderznâmeler dışında "*Küçük Enderznâmeler*" adı altında tanıtılan dokuz tane öğüt konulu risale daha kaynaklarda tanıtılmaktadır. Bunların tamamı, Camâsb Asanâ'nın, *Mutûn-i Pehlevî/Pahlavi Texts* adlı mecmuası içerisinde yayınlanmıştır (Bombay 1897-1913.). *Küçük Enderznâmeler*, Mahyâr-i Nevvabî tarafından Farsça'ya çevrilerek *Mecmua-yi Makâlât* içerisinde 1355 hş yılında Şiraz'da yayınlanmıştır.[91]

Kaynakça

Afifî, Rahîm, *Esâtîr ve Ferheng-i Îrân Der Niviştehâ-yi Pehlevî*, Tahran 1374 hş.
Berzger, Huseyn, "Enderznâme", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, Tahran 1378 hş.
Dânişnâme-yi Cihân-i İslam/DCİ, "Pendnâme", Tahran 1379 hş, B/V, 764.
Dusthâh, Celîl, *Avesta*, Tahran 1381 hş.
Gerdizî, Ebu Sâ'îd Abdulhay, *Zeynu'l-ahbâr* (yay. Abdulhayy-i Habîbî), Tahran 1363 hş.
Kezzazî, Mîr Celaluddîn, *Nâme-yi Bâstân,* Tahran 1381hş., I, 227.
Kiyayî Nejâd, Zeynuddîn, *Cilvehâ-yî Ez Îrfân Der Îrân-i Bâstân*, Tahran 1377 hş.
Mazenderanî, Huseyn Şehidî, *Ferheng-i Şâhnâme*, Tahran 1377 hş.

---

[88] Safâ, Zebihullâh, *Hemâseserâyî Der Îrân*, Tahran 1367 hş., s. 75; Tefezzuli, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân* , s. 196-197, 198; Shaked, S., "Andarz", *Elr.*, s. 12.

[89] Tefezzuli, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, s. 199; Turabi, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân Piş Ez İslam*, s. 83; Amuzgâr, Jâle, "Edebiyyât-i Zerdüşti be Zebân-i Fârsî", *Mecelle-yi Dânişkede-yi Edebiyyât-i Tehrân*, Tahran 1348 hş. XVIII/1, 2, s. 172-179.

[90] Muhammedi, *Edeb ve Ahlâk Der Îrân*, s. 113.

[91] Tefezzuli, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, s. 194-195.

Meşkûr, Muhammed Cevâd, "Kerdîr Yâ Tansar", *Nâme-yi Bastân* (Tahran 1378 hş.
Muhammed Pâdişâh, *Ferheng-i Câmi-'i Fârsî/Anendrâc* (yay. Muhammed-i Debirsiyakî), Tahran 1335 hş.
Muhammedî, Muhammed, *Ferheng-i Îrânî Pîş Ez İslam*, Tahran 1374 hş.
Muîn, Muhammed, "Enderz Ya Hikmet-i Amelî Der Edebiyyât-i Pehlevî", *Mecmu'a-yi Makâlât* (yay. Mehduht-i Muîn), Tahran 1368 hş., I-II.
Muîn, Muhammed, *Ferheng-i Fârsî*, Tahran 1375 hş.
Oşiderî, *Dânişnâme-yi Mezdiyesnâ*, s. 132; Pâketçî, Ahmed, "Ahlâk", *Dâ'iretu'l-ma'ârif-i Bozorg-i İslami/DMBİ*, Tahran 1367 hş. , VII, 201-202.
Pirniyâ, Hasan-Aştiyanî, Abbâs İkbâl, *Târîh-i Îrân Ez Âğâz Tâ İnkirâz-i Kâçâriyye*, Tahran ts.
Rezmcû, Huseyn, *Kalemrov-i Edebiyyât-i Hamâsî-yi Îrân*, Tahran 1381 hş., I-II.
Safâ, Zebihullâh, *Hemâseserâyî Der Îrân*, Tahran 1367 hş.
Safâ, Zebihullâh, *Şâhinşâh Der Târîh ve Edeb-i Îrân*, Tahran 1349 hş.
Şükûn, Ziyâ, *Ferheng-i Ziyâ*, "Behmen", İstanbul 1996, I-III.
Tefezzulî, Ahmed, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân Pîş Ez İslam*, Tahran 1376 hş.
Yahakkî, Muhammed Cafer, *Ferheng-i Esâtîr ve İşârât-i Dâstânî der Edebiyyât-i Fârsî*, Tahran 1375 hş.
Zerrînkûb, Abdulhuseyn, *Ez Guzeşte-yi Edebi-yi Îrân*, Tahran 1375 hş.
Zerrînkûb, Abdulhuseyn-Zerrînkûb, Rûzbih, *Târîh-i Îrân-i Bastân*, Tahran 1381 hş.

XIII

ESKİ İRAN'DA DİNLER VE DİNSEL İNANIŞLAR I*

Günümüze kadar yapılmış arkeolojik araştırma verileri, bazı Hint-Avrupa kavimlerinin milattan 3.000 yıl öncelerde dünyanın değişik coğrafyalarına yayılmaya başladıklarını ve Asya'nın geniş topraklarında yerleşik hayata geçtiklerini göstermektedir. Birtakım araştırmacılar bu yayılma ve yerleşim merkezlerinin **Kuzey Kafkasya** olduğu kanısını taşırlarken, bazı araştırmacılar da bu kavimler için belli bir merkezden söz etmeden, Hint-İran kavimlerinin, Hint-Avrupa ailesinin Batı kolundan olduğu tezini ileri sürerler. Buna göre, Batıdaki Hint-Avrupalılar, milattan 3.000 yıl önce **Yenisei** ırmağının yukarısındaki topraklarda, ormanlık bölgelerin üst kesimlerinde yaşamaktadırlar. Bu halkların medeniyetlerinden günümüze sadece kayalıklarda oymuş oldukları mezarları kalmıştır. Bu mezarların bir kısmı tek tek, bazıları da grup mezarlar halindedir.

Hint-İran göçlerine işaret eden tüm arkeolojik bulgular genel olarak iki ayrı kaynaktan gelmektedir: Güney Hazar'dan, Orta Asya'nın güney sınırına kadar yayılan ilk şehir yerleşimleriyle bağlantılı gri çanak çömlekler ve Avrasya bozkırları ya da KuzeyBatı Hindistan'daki göçebe kır toplumlarından, küçük köylerden kalan izler (genellikle mezarlar.) *Avesta* ve *Veda* bulguları ikinci kategoride yer alan kalıntıların arkeolojik açıdan Hint-Arya kültürünü daha iyi yansıttığını açıkça göstermektedir.[1]

Orta Asya halklarını, onların tarih, kültür ve medeniyetlerini konu alan arkeolojik araştırma verilerine göre, Seyhun ırmağının güney kıyıları boyunca toprağa, tarıma dayalı yaşam düzeni ve avcılık temelli hayat belirtileri eş zamanlı olarak tespit edilmiştir. Bölge halkları sürekli bir hareketlilik ve yer değiştirmeyle göçebe bir hayat sürdürmektedirler. Bu göçlerden ilki, III. binyılın ilk devirlerinde Mazenderan Denizi'nin kuzey sahilleri yoluyla Avrupa'ya doğru gerçekleşmiş kesin verilere göre, yol boyunca bazı bölgelerde de belli düzeylerde yerleşmeler olmuş; bir göç çizgisi de Kafkaslara doğru uzanmıştır. Bu göçler sürecinde dikkat çeken gelişmelerden biri, gidildikten sonra ilk topraklara geri dönüşlerin Orta Asya halklarının kültürlerinde bu gidiş gelişler sebebiyle meydana gelen kültürel değişim ve farklı gelenekler-den oluşan karışımdır.[2]

---

* "Eski İran'da Dinler ve Dinsel İnanışlar I", *Doğu Araştırmaları* (İstanbul 2010), sayı: 5, s. 5-32.

[1] Mallory, J. P., *Hint-Avrupalıların İzinde*, (çev. Müfit Günay), İstanbul 2002, s. 69.

[2] Humâyûn, *İrânzemîn*, s. 39.

1. Aryalar

Aryaların İran platosuna irili ufaklı gruplar halinde girişleri yaklaşık bin yıl kadar bir süre boyunca devam etmiş, bin yılın sonunda MÖ. I. binyılın başlarında İran coğrafyasında yerleşme ve bu coğrafyanın değişik merkezlerinde egemenlik devreleri başlamıştır. İran MÖ. I. bin yılın başlarında siyasi, sosyal, ekonomik, kültürel hayatını ve alabildiğine zengin medeniyetini gerilerde bırakarak bu kez yeni, heyecanlı ve dinç kavimlerle yeni yaşamına başlamış oldu. Bu dönemler İran'ın altın çağları olarak kabul edilir.

Tarihin başlangıcı belli olmayan çok eski dönemlerinde, Arya ırkının bir kolu yaşadığı toprakları (muhtemelen Pamir platosu ve çevresi) terk ederek **Soğd/Semerkant**, **Buhara** ve **Merv** bölgesine yerleşmiş ancak zorluklara dayanamayıp olayların akışına ayak uyduramayınca **Belh** ve **Horasan** tarafına doğru gidip oradan da İran'ın değişik bölgelerine göç etmiştir. Bu art arda gerçekleşen göçlerin tarihi kesin olarak belli değildir. Ancak tarihi birtakım verilere dayanılarak bu hareketlerin MÖ. X. ve VIII. yüzyıllarda gerçekleştiği tahmin edilmektedir. İran platosunda yerleşik hayat kuran ilk Arya kavimleri de **Medler** ve **Persler**'dir.[3]

İranlılar, **İndo-Europeenne/Hint-Avrupa** kavimlerinden biridir. Bunlar aşamalı olarak Asya'nın orta kesimlerinden Atlas Okyanusu kıyılarına kadar yayılmış ve yeni dünyanın keşfiyle dünyanın birçok bölgesine de gidip yerleşmişlerdir. Bu ırkın kollarından biri, tarihin çok eski dönemlerinden beri diğerlerine oranla çok daha fazla önem kazanmış, oluşturduğu medeniyet, edebiyat ve kültür, diğerlerinden daha etkili olmuştur. "**İndo-İraniénne/Hind-İran**" adlı bu kol, MÖ. 3000 yıllarında Hint-Avrupa grubundan ayrılıp, Hint ve İran ırkları olarak iki ayrı kola bölününceye dek, Orta Asya bölgesinde yaşamakta; ortak din, dil, inanç ve mitolojilere sahip olup kendisini "**Arya: *şerefli***" adıyla nitelemekte ve ifade etmektedir. Daha sonraki dönemlerde birbirlerinden ayrılarak Hindistan ve İran adlı ülkelerine yerleştiklerinde bu ismi her biri kendisi için kullanmıştır.[4]

İran platosu coğrafî açıdan Orta Asya, Hindistan, Mezopotamya ve Anadolu arasında çok önemli ve büyük bir kavşak gibidir. Belki de bu özelliğinden dolayı MÖ. XI. yüzyıldan itibaren Hint-Avrupa kavimleri bu bölgelere gelip yerleşmeye başlamışlardır. Eski dünyada İran, Hindistan ve Avrupa'da kalan "Beyaz Irk"ın büyük bir kolu "**Hint-Avrupa Kavmi**" olarak adlandırılır. Hint-Avrupa Dilleri de onların ortak dillerinden çıkmıştır. Bu kolun, İran ve Hint kesimlerinin kendilerine vermiş oldukları "*şereflî*" anlamlarındaki "Arya" adı; "*dost, vefalı, asîl, soylu*" karşılıklarını da ifade eder. "**İran: *Aryaların ülkesi***" kelimesi de bu sözcükten türemiştir.[5] *Avesta*'da İranlılar'ın anayurtlarının adı olarak nitelenen "İranvîc" kelimesi de aynı

---

[3] Râzî, Abdullâh, *Tarîh-i Kâmil-i Îrân*, Tahran 1373 hş., s. 17.

[4] Safâ, *Hemâseserâyî*, s. 43.

[5] Bausani, *İrâniyân*, s. 11-12; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, I, 240-241; Oşideri, *Dânişnâme-yi Mezdiyesnâ*, s. 47-48; Aştiyanî, *Zertuşt, Mezdiyesnâ ve Hükûmet* , s. 23; Muîn, *Ferheng-i Fârsî*, "Arya", V, 30.

anlamdadır. Bazı eski Yunan coğrafyacıları eski İran'a "**Aryanâ**" adını verirler.

Muhtemelen İranlılar'ın ana vatanları Karadeniz'in kuzeyinden, Rusya'nın güneyinden Türkistan'a kadar, Hazar Denizi, Seyhun ve Ceyhun kıyıları boyunca uzanan geniş alanlardı. Daha sonraları özellikle ekonomik birtakım gerekçelerle bu kavimlerden bir grup Avrupa'ya, bir grup da (Hint ve İran grubu) İran ve Hindistan bölgelerine gidip yerleştiler. Hint-İran grubunun diğerlerinden ayrıldığı tarih kesin olarak bilinmemektedir. Hint Aryaları *Vedalar* döneminde (yaklaşık MÖ. 1200) Pencap bölgesinde egemen olarak yaşamaktadırlar. Birtakım araştırmacılar Aryaların İran'a göçlerinin MÖ. 2000 yılları civarında olduğu kanısını taşırlar. İran platosunda yerleşen Aryalar, daha sonraları bazılarının isimleri *Avesta*'da da belirtilen Medler, Persler, Partlar gibi birkaç kabileye ayrılmışlardır.[6]

Aryaların MÖ. 2.000'li yılların başlarında Orta Asya'nın güney kısımlarına geldikleri konusundaki bilgiler tarihi ve arkeolojik bulgularla da uyum içerisindedir. Hint kavimleri bu bölgede fazla kalmamış, Hindistan'a doğru hareket etmişler ancak İranlı kavimlerin büyük bir bölümü yerleşik hayata geçerek o topraklarda yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Orta Asya, çok eski devirlerden beri büyük medeniyetlerin beşiği olmuştur. Türkmenistan'da Tacan Irmağı çevresindeki bölgelerde **Geoksiur**'da 6.000-7.000 yıl öncelerine ait sulama kanallarına rastlanmıştır. Aşkabad'ın 30 km. kuzeyBatısında bulunan **Dzheytun**'da orta Asya'nın ilk, aynı zamanda dünyanın en eski *ziraat araçları kalıntıları bulunmuştur. Bu eserler* MÖ. 5.000 yıllarına aittir.[7]

Genellikle hayvancılıkla geçimlerini sağlayan Aryalar, Orta Asya'ya gelişlerinden sonra, yörenin kendilerinden daha medenî ve gelişmiş; tarımla uğraşan yerli halkıyla yakın ilişkiler kurarak birçok konuda ilk kez yabancı kültürlerin etkisi altında kalmışlardır. İranlılar'ın mitolojileri, gelenekleri, ayinleri, kullandıkları takvimler ve daha başka konularda diğer milletlerden aldıkları değerler, Orta Asya yerel kültürleriyle uygarlıklarının İran kavimleri üzerindeki yoğun ve kalıcı etkilerini gösterir. İranlılar MÖ. 2.000'li yılların sonları ve 1.000'li yılların başlarında sadece yerel halkların kültür ve medeniyetlerinden etkilenmekle kalmamış, aynı zamanda bu durumu kültürel kalkınışları için de sıçrama tahtası olarak kullanmışlardır. Bunun yanı sıra, bölgedeki başta tarıma dayalı ekonomik avantajlar olmak üzere birtakım önemli altyapılar ve doğal imkânların da desteğiyle ekonomik kalkınma yolunda önemli adımlar atarak bu imkânları, kültürlerinin her geçen gün gelişip yaygınlaşması yolunda da kullanmışlardır.[8]

Arkeolojik ve sosyolojik verilere göre, III. Bin yılın ortalarında Orta Asya sakinlerinden bir grup Kaspinler'e doğru inmeye başladılar. Orta Asya beyaz ırkından olan nüfusun çok fazla olması, yerleşim, otlaklar ve tarıma

---

[6] Bausani, *İrâniyân*, s. 12; Oşiderî, *Dânişnâme-yi Mezdiyesnâ*, s. 47-48; Muîn, *Ferheng-i Fârsî*, "Arya", V, 30.

[7] Bahâr, *Costârî Çend Der Ferheng-i Îrân*, s. 13-14.

[8] Bahâr, *Costârî Çend Der Ferheng-i Îrân*, s. 14-15; Henci, Emir Huseyn, "Peyvend-i Esâtîr-i Îrânî Bâ *Târîh-i Îrân*", irantarikh.com, s. 1.

elverişli toprakların yetersizliği, başka milletlerle olan anlaşmazlıklar ve bilinmeyen birtakım daha başka gerekçelerle insanların gruplar halinde göçleri yaklaşık beş yüz ya da bin yıl sürmüştür. Arya göçmenleri, Hazar Denizi kıyılarında güvenilir ve verimli bölgeler bulma ümidiyle daha sonra yerleşik hayata geçtikleri bölgelere göçlerini sürdürdüler. Ancak bu göçlere Orta Asya'daki bütün Aryalar katılmamış, göçlerin yönü de sadece İran Platosu'na doğru olmamıştır. Amuderya doğal zenginliği, doğal, askeri ve sosyal yararlığıyla bu gruplardan bir kısmının göçleri için elverişli bir bölge olmuş, o zamanlardan beri metafizik özellikler taşıdığına inanılmış, kutsanmış, zamanla bu verimli topraklarda yerleşik hayata geçilmiş, Aryalar'a ait İran topraklarını da içine alan geniş yerleşim bölgeleri oluşmuştur.

Göçmenler yerleştikleri topraklara "İranvic/Airanaveaje" adını verdiler ve daha sonra zamanla baştan başa bütün İran'a/İranşehr yayıldılar. Aynı ırktan kardeşleri ise Hindistan yolunu tuttu ve Airavarte/Aryaların ülkesi adı verilen bölgelere gidip yerleştiler. "Arya" kelimesi, zamanla "İran" şekline dönüştü. Çeşitli Arya kabileleri *Avesta*'da defalarca adı geçen bölgelere yerleşip yerli halklarla kaynaşarak hayatlarını sürdürdüler. Zamanla bu topraklarda göçmenlerin hayvancılığıyla Kaspinler ve diğer eski milletlerin yarı kentli ya da kentli medeniyetleri birbirleriyle iç içe girerek bir ortak kültüre dönüşmüş ve çok renkli bir mozaik oluşturmuştur.[9]

İran kahramanlık anlatıları ve efsanelerinin tarihi, Aryaların İran topraklarına gelip yerleşmiş oldukları günlerden itibaren başlar. Hintliler ile İranlılar başlangıçta Hint-Avrupa ailesinin bir kolunu oluşturduklarından bütün bu tarihsel ortak değerlerin etkisiyle İran mitolojisi de Hint Aryaları'nın mitolojileriyle birçok ortak özelliğe sahip olmuştur. İran mitolojisi, Zerdüşt dininin etkisinde kalarak yeni ve özgün renkler kazanmış olsa da, yine de *Rig Veda*'daki eski Hint mitolojisiyle karşılaştırıldığında Hint-İran inanışları konusunda birtakım ipuçları elde edilebilmektedir.[10]

1.1. Aryalar'da Din ve Dinsel Kültürler

Bilimsel araştırmalar ve tarihi belgeler insanoğlunun dini değerlere eğilimli olduğunu, var oluşundan beri dünyaya her zaman din penceresinden baktığını göstermektedir. Hayatı boyunca karşılaştığı çoğu problemin çözümü konusunda insan hep manevî dünyasının temel taşlarından olan dini inançlarından ve o inançların iç dünyasında oluşturduğu güçten yardım istemektedir. İlkel toplumlarda dinsel gelenek-görenekler ile sosyal kurallar ve kurumlar arasındaki ilgi ve yakınlık birbirlerinden ayrılamayacak kadar sıkı ve iç içedir. Tapınak, hemen bütün sosyal faaliyetlerin merkezinde yer alır. Bütün peygamberler ya da büyük din kurucuları, gerçekte sade, halk yığınlarının içinden çıkan, onlara yakından bağlı, çoğu belli bir öğrenim görmemiş, okuryazar olmayan ancak iç dünyasında alabildiğine derinlikli, samimi kişilikleriyle kutsal değerlere gönül vermiş ve onlardan ilham almış-

---

[9] Humâyûn, *İrânzemîn*, s. 41-42; Christensen, *Mâzdâperestî Der İrân-i Kedîm*, s. 17.

[10] Bahâr, *Costârî Çend Der Ferheng-i Îrân*, s.16; Rezmcû, *Kalemrev-i Edebiyyât-i Hamâsî*, I, -+20 Mehâmidî, Hamid, "Esâtîr, Âvâz-i Gitist ve Musiki-yi Sipehr", *İrânşinâsî*, VI/4, s. 7 17.

lardır. Bu elçiler etrafında toplanarak onların mesajlarını yayanlar da çok sade insanlardır.[11]

Eski İran öylesine kendi kendinedir ki İslamiyet'in gelişine kadar dışarıdan hiçbir inancı kabul etmemiştir. Mısır, Çin, Yunan, Roma gibi büyük medeniyetler dışarıdan din alırken, daha doğrusu dış kökenli dini akımlara teslim olurken İran'ın ithal ettiği kalemler arasında din bulunmaz. Tam tersine İran, kendi dinlerini kendisi üretir ve dışarıya da ihraç etmeye çalışır.[12] İran dini, orijinal unsurları yanında mesela "Geush Urvan: *Boğa Ruhu*" diye isimlendirilmiş kutsal varlığa sunulan hayvan kurbanları (Sanskritçe, yajnd) ve tanrısal niteliklere sahip olan haoma (Sankritçe, soma) içeceği kullanımı gibi hususlarda, Vedik Hindistan'la ortak izler taşır. Kutsal varlıklar iki sınıfa ayrılırlar: "Ahuralar: *rabler*", (Sankritce "asuralar") ve "daivalar: *tanrılar*" (Sanskritçe "devalar"); bunların her ikisi de iyi ruhlardır.[13] Daha çok sözlü anlatılarla aktarıla gelen bilgilerin etkisiyle Zerdüşt'ün reformundan önceki İran dini, kolayca çözümlenemez bir haldedir.[14]

İran'da dinle ilk olarak Aryalar döneminde karşılaşılır. Aryalardan önce, İran'da yaşamakta olan yerli kavimlerin çoğu İslamiyet'ten sonra da güney bölgelerinde yaşamlarını sürdürdüler. Kirman civarında hala yerli kavimlerin torunları aileler yaşamaktadır: Irksal özellikleri, bunların Aryalar'dan farklı yerli bir ırk olduklarını göstermektedir.[15]

Aryalar, İran ve Hint bölgelerine yerleştikten sonra büyük kültürler, medeniyetler, sosyal ve siyasi düzenler kurdular ve tarihe büyük dinler bağışladılar. *Hint'te Veda ve Buda dinleri; İran'da, Mitra, Zerdüşt, Mani,* Mazdek dinleri Aryalar'dan kalmıştır. Aynı ırktan olan Hint ve İran Aryaları, tahminlere göre aynı zamanda bu iki ülkeye yukarıdan aşağıya doğru inmişlerdi. Hint bölgesinde oluşturulan dinler ile İran Aryalarının ortaya koyduğu kültür ve medeniyet birbirlerine aykırı özellikler taşır. Aryalar, Hint bölgesine girdikleri zaman verimli ve bereketli bir memleketle karşılaştılar. Sık ormanlarla kaplı, bol ürünlü araziler, geniş ve bol sulu ırmaklar kendilerini bekliyordu. Ama İran'a gidenler kuru ve az sulak bir memleketle, yakıcı güneşle, çetin doğa şartlarıyla karşılaşmışlardı. Bu coğrafî farklılık ve Doğurduğu sonuçlar, bir ölçüde İran'da ve Hindistan'da da yaşanmıştır. Başta bunlar olmak üzere başka birtakım etkenlerin de bir ırkın, böyle ikili, farklı din yaratmalarına sebep olduğu da söylenebilir.[16]

Hint Aryaları çok verimli topraklara ve çok rahat bir hayata kavuşmuşlardı. Ekonomik açıdan refahın içerisinde, işsiz ve zahmetsiz olarak ekmeğini elde ediyor; kendiliğinden şiir, musiki, sanat, çok ince duygular veya güzel düşlerin peşine düşüyor; varlığın verdiği imkânlarla rahatça hayatın güncel, iktisadî ve maddî gerçeklerinden, rahatlık ve refahla en yüksek ede-

---

[11] Aştiyanî, Zertuşt, *Mezdiyesnâ ve Hükümet*, s. 14-15.
[12] Karatay, Osman, *İran İle Turan*, Ankara 2003, s. 19.
[13] Eliade, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, s. 303.
[14] *A.g.e.*, s. 303.
[15] Şeriatî, *Dinler Tarihi*, s. 376.
[16] *A.g.e.*, s. 378.

bi eserleri, en ince şairane duygularla en güzel musikileri ve sanatları, en zarif mimarî eserleri meydana getirme imkânı buluyorlardı. Ayrıca en derin irfan hazineleri, sofuca ve aşıkça incelikler, yücelerde uçan idealler ve insani düşler Hint kültüründe doğal olarak kendiliğinden meydana geliyordu. Bunun örnekleri Buda'nın hayatında ve Veda mektebinde görülmektedir.[17]

Hintliler ve İranlılar'ın ortak ataları olan Aryaların taptıkları, "**Daiva**" ve "**Asura**" adını verdikleri tanrılar arasında da farklar vardı. *Rig Veda*'da iyiliklerı destekleyen, iyiliklerin ortaya çıkması için doğaüstü destekler sağlayan, tapınmaya layık görülen tanrılara "**Asura**" adı verilirdi. Bunlar arasında "**Varuna**" ve "**Mitra**" da yer almaktaydı. Asuraların en belirgin özellikleri olağanüstü güç sahibi olmaları ve özel bir büyü yeteneğine sahip olmalarıdır. Daivalar arasında da en öne çıkan savaş tanrısı **İndra**'dır. İran'da Mazdeist inanışın ilerleyen zamanla geçirdiği değişim ve gelişim sonrası Asuralar iyilik tanrısını (Ahura), Daiva'lar da kötülük güçlerini (Ehrimen) göstermeye başlamıştır. İran eski dinleri iki ana inanış etrafında dönüp dolaşmaktadır. Bunlardan biri "**karanlık** ve **kötülük**", diğeri de "**aydınlık** ve **iyilik**"tir. Söz konusu dinlerin en eskisi Zervanizm'dir.[18]

Eski dünyada Hindistan ile İran arasındaki ilişkiler hem ırk hem de dil bakımından gayet sıkı olmakla beraber bu iki memleketteki dini açılımlarda şaşılacak bir fark göze çarpar. Hint dininin *Vedalar*'da görünen şeklinde bulunan tanrı isimleri, Zerdüşt etkisiyle İran'da ortaya çıkan dinde rol oynayan ilahi varlıklarda da mevcuttur. Ancak bazen aynı kelime ile isimlendirilen doğaüstü yaratıklar, bu iki bölgede birbirine zıt bir şekilde gelişmiştir. Örneğin, İran'da yüce tanrının ismi olan "Ahura" kelimesi, *Vedalar*'da "Asura" şeklindedir. Bu, kötü cinlerden bir grubun reisinin adıdır. Tam tarsine, İran dininde yalan tanrıları olan Daevalar, Hindistan'da iyi ilahlardır.[19]

Aryalar, İran ve Hindistan bölgesine göç etmeden önceki dönemlerde muhtemelen Maveraünnehir'in kuzeyi ve Hazar Denizi civarlarında birlikte yaşamaktaydılar. Hint ve İran kavimlerinin ataları, kendilerinden geriye hayat tarzları, kültür ve medeniyetleri, maddî ve manevî değerleri, inançları ve yaşadıkları bölgeler hakkında hiçbir bilgi kaynağı bırakmamışlardır. Hint ve İran Aryalarının inanışları başlangıçta aynı olmasına rağmen sonraları ayrılmıştır. Ancak bu konulara ışık tutan birtakım ipuçları bu kavimlerin bir çift tanrıya inandıkları, onlardan birinin en yüksek dağların zirveleri, tufan ve yağmurlar gibi doğa unsurlarından büyük tanrı, diğerinin de bazen güneş bazen de yerküre olarak kabul edilen bir tanrı olduğunu göstermektedir. Bunlardan bir grubu insanlara yararlı yaratıklar (güneş, yağmur...), bir kısmı da insanlara zarar veren ve birinci gruptakilerle de sürekli mücadele halinde bulunan tanrılardır.[20]

---

[17] *A.g.e.*, s. 378.

[18] Neyyir Nuri, *Sehm-i Erzişmend-i İrân*, II, 557-558.

[19] Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 87.

[20] Muîn, *Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî*, s. 34; Oşiderî, *Dânişnâme-yi Mezdiyesnâ*, s. 48; Aştiyanî, *Zertuşt, Mezdiyesnâ ve Hikmet*, 37.

O dönemlerle ilgili "Indra", "Mitra/Mihr", "Nasatia" gibi birtakım resmi anlaşma metinlerinde hepsinde, Hint-Avrupa tanrıları olarak bilinen tanrıların isimlerinden söz edilir. Ancak Hindistan'a göç eden Aryalar binlerce ilahi ve duadan oluşan, bugün Hintlilerin en eski temel dört kitaplarından biri olarak kabul edilen "*Rig Veda*"yı daha sonraki dönemlere miras bırakmışlardır. *Rig Veda* ilahilerinin önemli bölümleri Aryaların yaşadıkları bölgeler, çadırlarda geçirdikleri göçebe hayattan daha yerleşik bir yaşama geçmeleri ve Hindistan'ın kuzey bölgelerine yerleşmeleriyle ilgili en eski dönemlere ait bilgilere yer verir. Günümüzde Pencap adıyla bilinen bölge, o devirlerde "Rûd-i Hindistan", "Heftrûd" veya "Heftâb" olarak adlandırılırdı. *Rig Veda*'nın bu konulara yer veren kısımları Zerdüşt'ün *Gatalar*'ından çok daha eski devirlerde kaleme alınmıştır. Şüphesiz bu ilahiler yeni birtakım şeylerden söz etmezler, kuzeyden göçen Aryaların düşüncelerini dillendirirler. Bu kaynaklar aynı zamanda Hind-Avrupa kavminin ikinci tabakasını oluşturan *İndo-İraniénne*'nin inançları hakkında önemli bilgiler içermektedir.[21]

"Hint-Avrupalı" adıyla bilinen, gerek Baltık kıyılarından, gerek Güney Rusya'dan gelerek kendilerine "Arya" adını veren bu grupların içlerinden kimileri Hindistan'dan önce İran'ı kuşattılar. Bunlar İran'da esmer tenli kavimleri egemenlikleri altına aldılar. Bu kavimlerde çeşitli inanç ya da adetler yaşamaktaydı ve animizm de gelişme halindeydi. Boğa, inek, at, köpek, yılan ve bazı bitkiler onlara göre kutsallar arasında yer almaktaydı. Birçok tabu vardı ve bunlara aykırı davranmak, arıtıcı, temizleyici birtakım işlemler yapılmasını gerektiriyordu. Bu arıtma işlemleri de su veya ateşle oluyordu.[22]

Arya ırkı hakkında ipuçları ya da birtakım bilgilerin bulunduğu en eski devre, tamamen doğal bir yaşam dönemi olarak bilinir. Bu dönem Aryaları doğa güçlerinin tam egemenliği altında, yarı göçebe denilebilecek bir tarzda değişik doğa güçlerine tapınmakta; doğanın birtakım yararlı unsurlarını tanrılar ve kutsal güçler olarak nitelemekte, övmekte ve onlara ibadetlerde bulunmaktadırlar. Doğanın her unsuru bu kavimlerin inançlarının ortaya çıkması ve zamanla birtakım evreler geçirerek gelişmesinde önemli etkenler arasında yer alır: Saf ve temiz gök, yağmur, ışık, ateş (onların simgeleri: şimşek, tapınaklardaki ateşin alevi ve evlerinde yaktıkları ocakların yakıtı), güneş, şefkatli bir anne olan yerküre, rüzgarlar, sular ve diriltici etkisiyle gök gürültüsü.[23] Bütün bunlar Aryalar için övülecek ve yararlanılacak kutsanan nesneler arasında yer alırken karanlık, kıtlık, kuraklık ve hastalık da kötü ve zararlı unsurlar olarak algılanır, onlardan korunmak için dualar edilir, ayinler düzenlenir. Bütün bunlar zamanla içinden çıkılmaz birtakım efsanelerin oluşmasına yol açmış, daha sonra Zerdüşt ortaya çıkışıyla bütün bunları kaldırıp yerine tek tanrı inancını yerleştirmeye çalışmıştır.[24]

---

[21] Muin, *Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî*, s. 34-35.

[22] Hacaloğlu, *Zerdüşt "Ahura Mazda"*, s. 11.

[23] Muin, *Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî*, s. 36; Sıddik, *Târîh-i Ferheng-i Îrân*, s. 51; Pirniyâ, *Târîh-i Îrân*, s.14-16; Bahâr, *Ez Ustûre Tâ Târîh*, s. 94.

[24] Sıddik, *Târîh-i Ferheng-i Îrân*, s. 51; Aştiyanî, *Zertuşt, Mezdiyesnâ ve Hükûmet*, 43.

Bu yararlı ve iyi güçler karşısında doğanın zararlı güçleri az sayıdadır. Onlar da "karanlık" ve "kuraklık" şeklinde ortaya çıkarlar. Aryalar onları zihinlerinde "Ehrimen" ve "zararlı ruhlar" görünümünde canlandırır, bu zararlı ruhlardan sürekli olarak rahatsızlık duyar ve onları her zaman lanetlerler. İnanışlarına göre, onlarla sürekli mücadele edilmeli, onlar yenilgiye uğratılmalıdır. Doğanın yararlı güçleri de bu mücadelede onların yardımcısıdır.[25]

Bütün bunlar Aryaların inançlarını, tanrılarına korku yoluyla değil, övgü ve yardım isteme aracılığıyla bağlandıkları doğrultusunda da bilgi vermektedir. Bunun yanı sıra şu da belirtmeli: İlk dönemlerde İran halkının tamamının aynı dine inandıkları düşünülemez. Çünkü göçebe ya da yarı göçebe halkların tek tip bir inanışa sahip olmaları, doğal olarak mümkün değildir. Örneğin, Sakalar'ın inançlarıyla Persler'in inançları arasında hiçbir şekilde bir benzerlik görülmez. Hatta Persler'in farklı bölgelerde yaşayan grupları arasındaki inanç farklılıkları da önemli boyutlarda değişiklik gösterir.[26]

Aryalarda büyücülük de yaygın haldeydi. Canlıları koruduğuna inanılan ölülerin ruhlarına çok önem verilirdi. Bu ruhlar sonraları koruyucu melekler haline gelmişler ve Zerdüştîlikte de rol oynamışlardır. Kimisi dost, kimisi düşman olan ruhlar inanışa göre hayvanlara, bitkilere, hatta dinsel alet vs. gibi kimi şeylere can vermekteydiler. Aryaların kurban kavramını belki de diğer Aryan geleneklerinden almış oldukları anlaşılıyor: Bu kavrama çok büyük önem veriyorlar ve onlar da doğayı kaplayan bir ruhlar alemine inanıyorlardı. Güneş Tanrısı Mitra'ya ilişkin inançların yanı sıra Aryaların koruyucu tanrılarının İndra ve Varuna olduğu bilinmektedir. Nitekim bunların adlarına Arya kökenli olan hem İran'da, hem Hindistan'da rastlanır.[27]

Zend ve Sanskrit dilleri arasında olduğu gibi, iki ülkenin inançlarında da yakın bir benzerlik vardı. Hintliler'in Varuna'sı, İranlılar'ın en büyük tanrısı haline gelmişti. Varuna'ya MÖ. XIV. yüzyıldan beri Hindular da saygı göstermekteydiler. Kurban, İran'da çok büyük bir değere sahipti: Ateş, kutsaldı. Haoma adlı bir kutsal sıvı kullanılmaktaydı. Bu, Veda'nın Soma'sına bedeldi. Babadan oğula rahip olan ve adlarına ateş rahipleri denen bir kast vardı. Bunu da Brahmanlara benzetebiliriz. Bununla birlikte kimi olaylar, uzak bir çağda bir din ayrılığının İranlılar ile Hintliler'i birbirlerinden ayırmış olduğunu hatırlatır. Çünkü bu dinlerin birinin lehteki terimleri kimi hallerde, öteki din tarafından hakaret edici bir anlamda kullanılmaktadır.[28]

Herodotos bu konuda şunları söyler: "*Persler'in göreneklerine gelince bildiklerim şunlardır: Tanrı heykeli, tapmak, sunak yapmak gibi şeyler bilmezler; hatta yapanlara deli derler. Bu, sanırım onların tanrılara, Yunanlılar gibi insan biçimi yakıştırmış olmamalarından ileri gelir. Dinleri Zeus'a kurban kesmeyi gerektirir; kurbanları dağ başlarında keserler ve Zeus dedikleri de tanrısal gök kubbedir. Güneşe, aya, toprağa, ateşe, suya ve rüzgara da kurban adarlar. Başlangıçtan beri kurban kestikleri*

[25] Muin, *Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî*, s. 36.
[26] *A.g.e.*, s. 36.
[27] Hacaloğlu, *Zerdüşt "Ahura Mazda"*, s. 11.
[28] *A.g.e.*, s. 11-12.

tanrılar bunlardır, yalnız sonradan Aphrodite'e tapmayı da öğrendiler, bu da onlara Asurlular ve Araplar'dan geçmiştir."[29]

Tanrılardan birine, bir kurban adamak isteyen kimse, onu temiz bir yere götürür, kurban hangi tanrı için kesiliyorsa, o tanrının adını anar. Kurban kesenin, tanrısal yardımı yalnız kendisi için isteme hakkı yoktur; bütün Persler için ve özellikle de kral ve kendisi için dua eder. Sonra kurbanı parçalar, etleri pişirtir, yere yumuşak otlar, özellikle yonca serer, etleri bu yaygının üzerine koyar. O, bunları koyunca, yanında ayakta duran bir mag, tanrıların soy zincirini anlatan dinsel bir hava okur.[30]

Bir kimsenin kamuoyundaki değeri, önce savaştaki yiğitliği, sonra da çocuklarının sayısı ile tartılırdı; en çok çocuğa sahip olan, kraldan her yıl ödüller alır, çokluktan kuvvet çıktığına inanırlardı. Beş yaşından yirmi yaşına kadar çocuklarına yalnız üç şey öğretirlerdi: Ata binmek, ok atmak, doğruyu söylemek. Beş yaşından önce çocuk babasına gösterilmez, kadınların arasında yaşar. Böylelikle çocuk eğer küçük yaşta ölürse, bu yasın babada fena bir etki yapması önlenmiş olurdu.[31]

Perslere göre yapılması yasak olan şeyin konuşulması da yasaktır. En büyük ayıp yalandır, bundan sonra borç gelir. Cüzzam hastalığına yakalanan yurttaş kente sokulmaz, öbür Persler'in arasına karışamaz; onlara göre, bu hastalık güneşe karşı işlenmiş bir suçun cezasıdır. Bu hastalığa yakalanmış olan yabancı ülkeden çıkarılır. Akarsuya işemek, tükürmek, elini yıkamak, hiç yapmadıkları şeylerdir ve bunu başkalarının yapmasına da katlanamazlar; en büyük saygıyı ırmağa beslerler.[32]

Hint-İran kavimlerinin birbirlerinden ayrılmadan önceki tanrıları, dinlerinin adları ve içerikleriyle ilgili birtakım bilgiler, yüzyıllar boyu geniş coğrafyalarda göçebe halde hayvancılıkla geçimlerini sağlayarak birlikte yaşamış bu iki milletin günümüze kadar erişmiş yazılı metinlerinden, yani *Veda* ve *Avesta*'dan elde edilebilir. Söz konusu tanrıların özellikleri, büyüklükleri ve toplumlarda edinmiş oldukları yerleri ve inanç sistemlerinden, tek tanrılı dinlerin yapılarına çok benzedikleri anlaşılmaktadır. Bir bakıma bu nitelikleriyle de bu tanrılar ve dinleri daha sonraki çağlarda yaygınlaşan başta Zerdüşt inanışı olmak üzere tek tanrı inancına dayalı dinlerin kolay kabulü ve yaygınlaşmasına da uygun ortamlar hazırlamış etkenler olarak kabul edilir.[33]

Veda ve *Avesta* metinlerinden elde edilen verilere göre, Hint ve İran tanrılarının en eskisi, tanrıların babası olarak kabul edilen **Deus**'tur. Yunan inanışlarındaki **Zeus** ve **Jüpiter** dengi büyük tanrılar arasında yer alan Deus, "Hint-Avrupa Çağları"ndan "Andronovo Kültürü" devrine kadar etkisini ve konumunu korumuştur. Bu tanrının özellikleri, ilkel kavimlerin sosyal hayatlarında da kendini gösterir. Sonraki çağlarda söz konusu tanrı yerini, Hint-İran tanrılarından **Mitra** ve diğer büyük tanrılarından bazıları-

---

[29] Herodotos, *Herodot Tarihi*, s. 71.
[30] *A.g.e.*, s. 71.
[31] *A.g.e.*, s. 72-73.
[32] *A.g.e.*, s. 0,'ı
[33] Beyani, *Târîh-i İrân-i Bâstân*, II, 42.

nın yardımcılarından **Varuna**'ya bırakmıştır. Öyle anlaşılıyor ki Arya kavimlerinin göçlerinden başlayarak MÖ. II. bin yılın ilk yarısına kadar bu tanrıya tapılmıştır.[34]

Rig Veda'ya göre, Varuna'nın elleri, ayakları ve bin tane gözü vardır. Güneş de onun gözlerinden biridir. Yürüyen, yiyen, içen ve oturup kalkan bir tanrıdır o. Genellikle bir diğer tanrı **Mihr** ile birlikte göklerin yücelerinde bir arabayla gezmektedir. Ancak Varuna adı, bütün gücü ve görkemli varlığına rağmen İran mitolojisinde kalıcı olmamış ve yerini Ahura Mazda'ya bırakmıştır. Hint-İran tanrılarından bir diğeri de **İndra**'dır. Savaşçı sınıfın tanrısı olan İndra, *Vedalar*'da da "Büyük Tanrı" nitelemesiyle, *Avesta* metinlerinde "Daevalar" arasında adı yerine "Verseğene" nitelemesiyle dikkat çeker ve o çağların Hint-İran inanışlarında yedi kutsal ölümsüz de tanrılar arasında sayılır. *Vedalar*'da bu grup "Aditalar" adıyla anılır. Bu tanrıların yedi tane oluşu ve yedi rakamıyla ilgileri Mezopotamya kültüründen kaynaklanmakta, İranlılar'ın bu rakamı oradan aldıkları anlaşılmaktadır. [35]

1.2. Kutsal Gök ve İran'ın Gök Tanrıları

Hemen hemen tüm inanışlarda evreni yaratan ve gönderdiği yağmurlarla toprağa bereket veren "*göksel bir varlık*" yer alır. Bu tür varlıklar, sonsuz bilgeliğe ve ayrıcalığa sahiptirler. Kabilenin ahlak kurallarını ve ritüellerini dünyada bulundukları süre içinde bu tanrılar belirler, kurallarına uyulup uyulmadığını kontrol eder, kurallarını çiğneyenlere yıldırımlarını gönderirler. Göğün kendisini doğrudan doğruya bir "*aşkınlık*", "*güç*" ve "*kutsallık*" olarak ortaya koyduğunu görmek için mitsel anlatılara bakmaya gerek yoktur. Yalnızca "*göğe bakmak*" bile ilkel insana dinsel duygular verir.[36]

"Göğe bakma" deneyiminin, bizim anlayamayacağımız bir biçimde günlük yaşamında sürekli olarak mucizelerle karşılaşmaya açık olan ilkel insan açısından anlamı farklıdır. Göğe bakmak, "*aydınlanmak*" demektir. Gök ilkel insana gerçekte nasılsa öyle görünür: sonsuz ve aşkın. Gök, insanın ve yaşam gücünün temsil edemediği "bambaşka bir şeyi" mükemmel bir biçimde temsil eder. Aşkınlığın simgesi sonsuz olmasından kaynaklanır. "*En yüksek*" olmak, doğal olarak tanrılara özgü bir niteliktir; insanın ulaşamadığı yukarı bölgeler, yıldızlı gök, tanrılara özgü aşkınlık, mutlak gerçeklik, sonsuzluk gibi ayrıcalıklara sahiptir. Bu tür bölgeler tanrıların mekânlarıdır. Bu bölgelere ancak birkaç ayrıcalıklı kişi göğe yükselme ayiniyle ulaşır. Bazı dinlere göreyse buralar ölülerin ruhlarının gittiği yerlerdir. "*Yüksek*", insanların ulaşamayacağı bir boyuttur; doğal olarak insanüstü güçlerin ve varlıkların sahip olduğu bir yerdir. Tapınağın basamaklarını törensel olarak çıkan ya da göğe uzanan ayinsel bir merdivene tırmanan kişi artık insan değildir. Ayrıcalıklı ölümlülerin öldükten sonra serbest kalan ruhları, göğe yükselirken insan olma durumundan sıyrılırlar.[37]

---

[34] *A.g.e.*, II, 42-43.
[35] *A.g.e.*, II, 43.
[36] Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 61.
[37] *A.g.e.*, s. 61.

İranlılar'ın da bir yüce tanrısı vardır çünkü Herodot'a göre, "*Adım, tüm gökyüzüne verdikleri Zeus'a sunular vermek için yüksek dağlara çıkarlardı.*" İran dillerinde bu ilk gök tanrının adının ne olduğu bilinmemektedir. *Avesta*'da karşımıza çıkan ve Zerdüşt'ün dinsel devriminin merkezine yerleştirerek değiştirmeye çalıştığı tanrı, "*Bilge Efendi*" ve "*Her şeyi bilen*" anlamlarındaki "Ahura Mazda" adını taşıyordu.[38]

Karşılaştırmalı incelemelerde hep "Ahura Mazda"nın "Varuna"yla örtüşen bir figür olduğu düşünülmüştür. Varuna gibi Ahura Mazda da "*egemen tanrı*"dır. *Avesta*'da, oldukça yaygın biçimde kullanılan eski bir kelime Mitra-Ahura'dır. Bu kelime, daha çok *Veda* metinlerindeki "Asura"yı çağrıştırır; "Varuna", yani *Avesta* döneminin "Mitra-Ahura"sı böylece *Veda* deyişiyle "Mitra-Varuna"yla örtüşmektedir. Tüm öteki gök tanrıları gibi, Ahura Mazda da uyumaz ve hiçbir uyuşturucu onu uyuşturamaz. Onun parlak gözünden hiçbir sır kaçamaz. Ahura Mazda imzalanan antlaşmaların ve verilen sözlerin güvencesidir. Ahura Mazda, Zerdüşt'e "*Neden Mitra'yı yarattığını*" söylerken, "*Bir anlaşmayı bozan, tüm ülkenin mutsuzluğuna neden olur*" der. İnsanlar arasındaki kozmik güçler ve toplum refahı arasındaki dengeyi sağlayan ilişkilerin güvencesidir. Bu nedenle Mitra her şeyi bilir, on bin gözü ve bin kulağı vardır, Ahura Mazda aldanmaz, güçlüdür ve uyumaz, uyanıktır, "*yanılmaz*" ve "*her şeyi bilen*"dir.[39]

Arya ırkının en büyük ve en eski tanrısı evreni kaplayan göktür. Sanskrit dilinde ve bu dilde yazılmış en eski kitap olan *Rig Veda*'da gökyüzü önceleri "Dyauh" (Fransızca'daki Dieu/Latince'de Deus) ve daha sonraki devirlerde de "Vārūn" ve "Vārūne" şekillerine dönüşmüştür. Hintliler ve İranlılar şüphesiz birçok tanrıya tapmışlar ancak bunlar arasında gök için alabildiğine yüce ve erişilmez makamlar düşünmüşlerdir. Bu yüzden "Dyauh" ve "Vārūne" bazen büyük anlamındaki "Asura" kelimesini de sıfat olarak ekleyerek birlikte kullanmaktadırlar. O gökler ile yerleri kuran ve döşeyendir. Dünyayı idare eden insanın mutluluğunu sağlayan Vārūne'dir. Bu yüzden günahlardan arınmak için eller ona açılarak dualar yapılır, bağışlanma istenir. Onun huzurunda en büyük günah yalandır.[40]

Hintliler ve İranlılar birbirlerinden ayrılmadan önceki dönemlerde iki grup tanrıya inanmışlardır. Asuralar (Ahuralar) ve Divler (Eski Farsça'da; Dyauhlar/Daivalar, *Avesta*'da; daeva.) Asuralar genellikle hayatın manevi boyutu, divler ise maddî boyutlarıyla ilgili tanrılar olarak kabul edilmektedir. Ancak bu iki kavmin birbirlerinden ayrılmalarından bir süre sonra Hintliler divlere tapınmaya, asuraları tanrılık makamından uzaklaştırmaya başladılar. Buna karşın İranlılar asuraları tanrı olarak daha öne çıkarıp divleri tanrılık makamından aşağılara indirdiler.[41] *Veda* metinlerindeki son derece saygın Asura, İranlılar'ın Ahura'sıyla aynıdır. İran ve Hint Aryaları arasındaki inanç

---

[38] *A.g.e.*, s. 91.

[39] *A.g.e.*, s. 92.

[40] Muin, *Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî*, I, 38.

[41] Bahâr, *Ez Ustûre Tâ Târîh*, s. 29-30; John B. Noss, *Târîh-i Câmi-'i Edyân*, s. 450-451; Vâhiddûst, *Nihâdînehâ-yi Esâtîrî*, s. 36.

ortaklıkları MÖ. 1400 yıl öncelere kadar gitmektedir. İran topraklarında dinin ortaya çıkması Aryaların bu bölgelere yerleşmesiyle eş zamanlı olmuştur.[42]

Bu yüzden kötülük ve bozgunculuk öncüleri, huzursuzluk simgeleri olan divler tanrılık makamından düştü ve kötülük simgesi oldular. Bu bağlamda divler arasında yer alan İndra, İran mitolojisinde deve (Ehrimen/Şeytan) dönüştü. Bu dönüşüm aşamaları Zerdüşt inanışında ve Ahâmeniş kitabelerinde yer alan dinsel içerikli metinlerde açıkça görülür. Ahâmenişler döneminden sonra İran toplumlarında genel dönüşüm ve değişim olarak kabul edilebilecek büyük başkalaşımlar yaşanmıştır. Zervan yeniden tanrıların en üstünde yer almış; İzed Mihr: *Tanrı Mihr*, ruhaniyyet, savaşçılık ve bereket dağıtan sembol tanrı olarak büyük bir güç kazanmıştır. Halkın bu inançlarının üst tabakalara etkisi Zerdüşt inanışında ve ondan sonraki çağlarda bile görülür. Zerdüşt İranlılar'ın tapındığı, övgülerine konu olan çok sayıda tanrılarından söz etmez. Ancak ondan sonra bu tanrılar, başta Tanrı Mihr ile Tanrıça Anahita olmak üzere İranlılar'ın inanış sisteminde yer almışlardır. Erken devir Ahâmeniş dönemine ait kutsal içerikli yazıtlarda tanrılardan isim verilmeksizin söz edilirken daha sonraki devirlere ait yazıtlarda tanrılar "Mihr" ve "Anahita" isimleriyle anılır. Mihr, Hint-İran dönemlerinde bitkiler ve bereket tanrısı görevini üstlenmiştir. *Avesta*'da yansımasına dikkat edilirse, İran mitolojisinde Anahita da bereket tanrıçasıdır. Buradan hareketle toplumun tarımla geçimini sağlayan kesimlerinin, elit tabakaların inançlarında etkili olduğu sonucuna varılmaktadır.[43]

Aryalar tarih öncesi devirlerde çok çeşitli ve birbirinden farklı tanrılara taparlardı. Zerdüşt öncesi devirlerde Arya ırkı tek tanrı inancına sahip değildi. Ancak tarihi çağlarla birlikte Zerdüşt inanışının da gelmesiyle inanışları tek tanrı inancına dönüşmüştür. Çünkü bu inanışta bütün İmşâspendler[44] ve Yazatalar[45], Ahura Mazda tarafından yaratılmıştır. Karanlıklar ve kötülükler simgesi Ehrimen sonunda yok olacaktır.[46]

Bu bağlamda İranlılar'ın tek tanrı inanışının, kendilerine özgü mü yoksa çevrelerindeki milletlerin inanışlarından etkilenmelerinden mi ortaya çıkmış olduğu da dikkat çeker. Yakın ve uzak çevrelerindeki o dönem inançlarına bakıldığında; Batı Asya, Kuzey Afrika milletleri ile İsrailoğulları dışında putperest ve çok tanrılı dinlerin egemenliği görülür. Tarihsel veriler de

---

[42] Abadani, *Târîh-i Edyân*, I, 296; Vâhiddûst, *Nihâdinehâ-yi Esâtîrî*, s. 36.

[43] Bahâr, *Ez Ustire Tâ Târîh*, s. 94-95.

[44] İmşâspend/İşâsfend/İmihrspend, *Avesta*'da "amesha: *ebedî, ölümsüz*" ile "spenta: *kutsal, temiz, saf, yarar, çare*" anlamlarındaki iki kelimeden oluşur ve "imşâspendân" çoğul şekliyle; "*ölümsüz kutsallar*", "*kutsal ölümsüzler*", "*ölümsüz temizler*" anlamlarını ifade eder. Bunlar Mazdeizm'in en büyük melekleridir.

[45] Farsça'da; "*Allah*" anlamındaki isimlerden "İzed" ya da *Avesta*'daki şekliyle "Yazata", "yeze" kökünden gelir ve "*tapınmak*" anlamını verir. Sanskrit dilinde "yacata" bir niteleme olarak "*övgüye yaraşan*" anlamındadır. Pehlevice'de İzed; "Yazat" ve "Yezed" şekilleriyle "*övgü*", "*yalvarış*", "*övgüye yaraşan*", "*görülmeğe layık*" anlamlarıyla kutsal ölümsüzlerden daha alt makamlarda bulunan melekler için de kullanılır. Eski İran inanışlarına göre gökyüzü bu meleklerle doludur. Altıncı Yaşt'da; bu tür tanrılardan yüzlerce, binlerce bulunduğundan söz edilir.

[46] Pirniyâ, *Târîh-i Îrân*, s. 264.

Akadlar, Sümerler, Keldaniler, Asurlular ve Finikeliler'in çok tanrılı dinlere inandıklarını ve putlara taptıklarını göstermektedir. Yunanlılar ve Bizanslılar'ın da birtakım bilge ve bilim adamları dışında çok tanrılı inanışlara sahip oldukları düşünülürse, İran inanışlarında tek tanrıcı İsrailoğullarının etkili olduğu düşünülebilir. Birtakım araştırmacılar da İranlılar'ın tek tanrı inanışına kendiliklerinden eriştikleri kanısını taşırlar.[47]

Eski dünyada İranlılar, Sümer ve Akadlar'ın egemenlik sınırları içerisinde de yaşamış, onların medeniyetlerinin de etkisi altında kalmışlardır. Zaman açısından da İran MÖ. ilk bin yıl ile bizim için daha tanıdık ve gerçek tarihsel devirleri içeren dünya arasında bir köprü gibidir. Bu dönemler, aynı zamanda çok önemli kişiliklerin yaşadığı çağları da içine alır. Yunan filozofları, Zerdüşt, Buda ve Konfüçyüs de bunlar arasında yer almaktadır.[48]

1.3. Agni

Hintlilerin ateş tanrısı. Sanskrit dilinde Agni, "*ateş*" anlamındadır. Eski Hint *Veda* mitolojisinde İndra'dan sonra gelen ikinci önemli tanrı Agni'dir. Hem güneşin ve şimşeğin ateşi hem de insanların tapmak için yaktıkları ocak ateşinin adı olan Agni, kutsal kitaplardaki resimlerde kırmızı renkli ve biri iyi, öteki kötü iki yüzlü olarak canlandırılır. Üç ya da yedi dili, uçları aleve benzeyen dik saçları, üç bacağı ve yedi kolu vardır. Yanında hep bir koç bulunur. Bugünkü Hinduizm'de özellikle de Agnihotri Brahmanlarının yaptıkları törenlerde Agni'ye tapılır.

Birçok milletin inanç sisteminde yer alan ateş ilahı ve kültü en geniş olarak Hindistan'da ve İran'da görülmüş, ateş'e en yoğun ve zengin anlamlar da yine bu coğrafyalarda yüklenmiştir. Ateşin ilahi bir güç olarak somutlaştırılmasının en belirgin örneği Hindistan'daki ateş ilahı Agni'dir. Hindistan'da bütün ateşler Agni'ye bağlıdır. Hintlilere göre Agni, önceleri ocak ateşiyle ilgili görülürken daha sonra kurban ateşi de ona bağlanmış, böylece insanlarla tanrılar arasında aracı olan, kehanette bulunan, tanrılara insanların kurbanlarını sunan kutsal bir varlık olarak kabul edilmiştir. *Vedalar* devrinde kurban ateşinin büyüye karşı koruyucu olduğuna inanılıyordu. *Vedalar* sonrası Brahmanizm aşamasında ise, ateş ile insanın ölüm döşeğindeki soluğu arasında ilgi kuruldu ve böylece kıvılcım ile ateş arasındaki ilişkiden hareketle insan ruhuyla Brahman'ın ruhu arasında da bir ilgi bulunduğu, hatta bunların eşdeğer olduğu sonucuna varıldı. Hinduizm'de güneşin uzun zaman gizli kaldığına ve ilk defa Agni doğduğunda göründüğüne inanılır. Odun onun gıdasıdır. Günümüzde Brahmanlar tarafından günde üç defa ateşe kurabiye ve tereyağı atılarak Agni'ye sunuda bulunulur.[49]

Ateşin etkisinin en eski devirlerden bu yana devam ettiği bilinen ülkelerden biri de İran'dır. Zerdüşt, bu çok eski ve ayrıntılı kültü yasaklamış olmasına rağmen daha sonra yeniden ortaya çıktı. Eski Zervanizm ile Mazdeizm'i birleştiren Mecusilikte de ateş'in önemi büyüktü. Bazı kaynakların,

---

[47] *A.g.e.*, s. 264.
[48] Bausani, *İrâniyân*, s. 12.
[49] Tanyu, Hikmet, "Ateş", *DİA*, IV, 52-53.

Hz. Muhammed'in Doğumu sırasında söndüğünü yazdıkları ateş, Sasaniler'in sönmeyen ateşidir. İran'ın ateş ilahı Atar, Hindistan'daki Agni'ye benzer. İran'da Mitraizm devrinde bile "güneşperestlik" ve "ateşperestlik" vardı. Atar, sonsuz ilahi ışığın dünyevî şekli olarak görülen ateşi temsil ediyordu. Temizleyici sayılan ateş Ahura Mazda'nın oğlu olup Zerdüşt ondan meydana gelmiştir. Eski İran'da, içinde kutsal ateşin yandığı "ateşkede" adı verilen tapınaklar vardı. Daha sonra birçok ülkeye yayılan bu ateşkedelerin, birkaç basamakla çıkılan ve ortasında gün ışığı sızmayan bir ateşliği bulunuyordu. Buradaki görevli rahipler ateşin sönmemesine dikkat ederlerdi. Ateşkedelerden evlere alınan ateş de söndürülmezdi.[50]

1.4. Âteş

Zerdüşt öncesi dönemlerde İranlılar "Îzed-i Îzedân: *En büyük tanrı*" gibi büyük tanrılar, gökler tanrısı Varuna ve sular tanrıçası Anahita yanında taptıkları ilahlar arasında ateş tanrısı **Agni**, doğa tanrısı İndra, ışık ve güneş tanrısı Mitra gibi tanrılara da inanmaktadırlar. İranlılar en eski devirlerden bu yana ateş ögesine çok yakın ilgi duymuş, onun saygınlığını ilk zamanlardan beri kabul etmişlerdir. Onların inanışına göre ateş, Agni'nin bir simgesi, bir ayetidir. Bu yüzden de övgüye yaraşır.[51] Asura, Varuna'nın oğlu "şimşek"in birçok isminden biri, Sanskrit dilinde "adharvan/atharvan: *ateş sahibi*"dir. Dinsel rivayetlerde bu isim ateşi insanların yararlanması için sunan ve tapınaklarda onların kurbanlarını yakmasını emredenin özel adı olarak geçer. Günümüzde de Hindistan'da bir kısım din adamları "adharvan" adıyla bilinir. Bunların görevleri sadece kutsal ateşe, kurbanları ve fidyeleri yakan özel ateşlere hizmette bulunmaktır. Hint geleneksel inanışına göre, bu kişiler ateşi ilk olarak bulan kişilerin soyundan gelmektedirler. Detaylara inildiğinde ise ateşi bulan varlık da bizzat ateşin tanrısı, şimşek şeklinde göklerden yeryüzüne inen ateşin kendisidir. Bir başka ifadeyle "Vārūne"nin oğlu "Azer"dir. Sanskrit dilinde "âdrî: *alev*", "âdrio: *alevlenmiş*" kelimelerinin ikisi de "Agnî" adındaki ateş tanrısının sıfatları olarak sık sık görülür. Böylelikle Azer, Aryaların dilinde ateşin en eski isimlerinden biri, belki de en eskisidir. Ateş unsurunun eski dünya milletleri arasında "7" rakamı gibi kutsanması, övgüler dizilen ve sevilen ortak değerler arasında yer almasının en büyük nedeni ise, insan hayatında vazgeçilmez temel araçlardan biri olmasıdır. İnsanın günlük hayatında ateş, evinde ocağında, tapınaklarda, ibadetlerinde yakıldığında aleviyle dua ve yakarışları yücelere iletişiyle hep kutsanır. Bu öneminden dolayı *Rig Veda* ateş ilahisiyle başlar.[52]

"Ātūr" ve "Azer" adlarıyla da bilinen ateş, Mazdeist inanışta tanrılardan biridir. Aydınlık ve ateş, Ahura Mazda'nın insanlar tarafından görülebilen somut sembollerinden sayılır. *Avesta*'da yerküreden sorumlu melek Spendârınûz'un, Ahura Mazda'nın kızı olarak kabul edilmesi gibi, Tanrı

---

[50] Tanyu, Hikmet, "Ateş", *DİA*, IV, 53.

[51] Abadani, *Târih-i Edyân*, I, 302-303; Hacaloğlu, *Zerdüşt "Ahura Mazda"*, s. 69.

[52] Muîn, *Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî*, I, 40-41; İsfehanî, Rızâ, *İrân Ez Zerdüşt Tâ Kıyâmbâ-yi İrânî*, s. 101-103; John B. Noss, *Târih-i Câmi-'i Edyân*, s.452.

Azer de genellikle Ahura Mazda'nın oğlu diye bilinir.[53] Ahura Mazda, Zerdüşt ile konuşurken beş şeyi diğer bütün varlıklardan daha güzel ve daha üstün yarattığını, bunlardan birisinin de ateş olduğunu söyler. *Mînû-yi Hired*'te, bilge kişinin çok önem vermesi gereken varlığın ateş olduğundan söz edilir. *Bundehişn*'de de Allah'ın yarattığı yedinci şeyin ateş olduğu, kaynağının da sonsuz aydınlık sahibi Ahura Mazda'dan olduğu ifade edilir. *Şahnâme*'de ateş "*tanrısal aydınlık*" olarak nitelenir.[54]

Ateş, Brahmanizm ve Mazdeizm gibi Arya dinlerinde, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi dinlerde, hatta putperest inancına dayanan Afrika dinlerinde de özgün önemiyle bilinir. Bütün yararlı nesneler ve varlıklar gibi ateş de Mazdeist dünyada övülmüş, özellikle eski İranlılar ve Zerdüşt inanırlarınca son derece önemsenen, kutsanan ögeler arasında yer almıştır. Yine çok eski çağlardan bu yana ateş, Hint-Avrupa milletlerince kutsanmış, özellikle Hintliler ve İranlılarca aşkın bir ilgiyle karşılanmıştır. Mazdeist inanışta Ahura Mazda'nın yarattığı her şey övülmeye, kutsanmaya ve saygıya yaraşır olduğundan İranlılar'ın ateşe ilgisi de aşırı boyutlara varmış; ateş tanrısal bir vergi, onun alevi, tanrısal bir ışık ve kılavuz, tapınaklardaki alevler yükselten ateşlikler ise mihraplar olarak kabul edilmiştir.[55]

Fars edebiyatında Zerdüşt ve inanırlarının, ateşi kutsaması ve ona saygı duymasından çokça söz edilir. Bu yüzden Fars edebiyatında "*Zerdüşt'ün ateşi*" bir deyim halini almış, aydınlık ve ışığıyla ateşkedelerin ateşine benzetilmiştir. Zerdüşt'ün ateşe verdiği önem ateşin yakıldığı ateşkedelerin de son derece önemsenmesi sonucunu Doğurmuş, birçok yazar ve şairin eserlerinde Müslüman İranlılar'ın, ateşkedeleri, "Zerdüşt'ün Kabesi", ateşi de "Zerdüşt'ün kıblesi" olarak nitelemelerine neden olmuştur.[56]

Azer, Mazdeist inanışta tanrılardan biridir. Bu önemli öge, insanoğlunun dostu, kardeşi ve en yakın akrabası gibidir. Zararlı yaratıkları ondan uzaklaştırır ve yırtıcı hayvanları geceleyin insanların bulundukları yerlere yaklaşmaktan alıkoyar. Aynı zamanda ateş, insan ve tanrılar arasında mesaj götürüp getiren bir ulak görevini de yapmakta, bu özelliğinden dolayı ayrıca saygınlık kazanmaktadır. Bu yüzden ateş İran'da tanrılık göstergesi, alevi de tanrının ışığı ve gücü kabul edilir. Odun ve güzel kokularla yakılan hiç sönmeyen kutsal ateşler özel bir saygınlığa sahiptir.[57]

1.5. İndra

Zerdüşt öncesi devirlerde İran tanrıları daha çok doğa güçleri olmuştur. Bu tanrıların en önemlilerinden biri de ejderhaları öldüren, yağmur yağdıran tanrı olarak kabul edilen İndra'dır.[58] İndra/Andra, gök gürültüsünün tanrısı olarak parıldayan silahlarıyla savaş arabasını son derece hızlı koşan

---

[53] Muîn, *Mezdîyesnâ*, I, 276; Amuzgâr, *Târîh-i Esâtîrî-yi Îrân*, s. 32.
[54] Zumurrudî, *Edyân ve Esâtîr*, s. 109-110.
[55] Muîn, *Mezdîyesnâ*, I, 273-274; Afifî, *Esâtîr*, s. 407-408; Oşiderî, *Dânişnâme*, s. 60.
[56] *A.g.e.*, I, 282-285.
[57] *A.g.e.*, I, 276; Yahakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 32; Tefezzulî, Ahmed, "Âteş", *DMBİ*, I, 93.
[58] John B. Noss, *Târîh-i Câmi-'i Edyân*, s. 450.

gri renkli atları (bulutlar), sürekli arkadaşı "Vayu" ile her zaman savaşa hazırdır. Hızla hareket eden bulutlar onun arkasından koşar ve savaş başlar. Bulutlar sularını susamış yere akıtırlar.[59]

Aryalar İÖ. 1500 civarında kuzeyBatıdan gelerek Hindistan'ı istila ettiklerinde, ele geçirdikleri topraklara kendi dinsel düşüncelerini de getirdiler. Bu düşünceler doğa güçlerini ateş, yağmur ve rüzgar gibi bir grup tanrıyı da içeriyordu. Hindistan'ın fethi, başarıları kısmen olgulara dayanan bir sözlü söylence kümesine yol açmış olan İndra gibi kahraman önderler üretti. İndra zamanla eski Hindistan'ın büyük tanrılarından biri oldu ve daha eski tanrıların kutsal özellikleriyle mitik kişiliklerin kahramanlıklarını kendinde topladı. İndra, Brahmanlar ve daha sonra Hindular, Vişnu'yu onun üstün konumuna yükseltmeden önce tanrıların kralı, tanrılar ve insanların savunucusu, aynı zamanda yağmur ve toprağın verimliliğiyle de ilintiliydi. Büyük silahı "yıldırım" ile karanlıkta yaşayan ve kuraklık üreten kötü ruhları yok etti. Hindistan toprağı çoklukla kurak olduğundan böyle kahramanlıklar gerekliydi. Ejderha ile başarıyla savaştığı ve dünyayı bayındırlaştıran yedi nehri özgür bıraktığı bu söylencede İndra'nın verimlilik tanrısı olarak rolü açıktır.[60]

İndra'nın en eski kahramanlık serüvenleri Hindu öncesi tanrı gruplarına adanmış binden fazla mitik ilahi, ritüel ve risaleden oluşan *Rig Veda*'da anlatılır. Bu anlatılar yüzyıllarca *Veda* sözlü gelenek yoluyla korundu. Sonunda bu söylenler, Yunanca ve Latince ile yakından ilişkili bir Hint-Avrupa dili olan Sanskrit dilinde yazıya geçirildi.[61]

Rig *Veda*'dan yüzyıllarca sonra, tanrı İndra Hindu söylenlerinde varlığını sürdürür. Fakat daha önceki kişiliğinin bir belgesi olarak Hint destanı *Mahabharata*'da İndra bir zamanlar cesaret gösterdiği yerde korku göstermekte ve önceki söylenle yendiği ejderha daha sonraki söylende onu alt etmektedir. *Ramayana*'da İndra tanrıların kralıdır. Rig *Veda'da* İndra'ya büyük gücünü veren "soma" daha sonraki Hindu dinsel törenlerinde çok önemli bir rol üstlenmişti. Rahipler tanrıların güçlerini koruması için soma adağında bulundular. Hindular soma olmadan, tanrılarının dünyayı bir aşamadan diğerine ilerleterek, döngüsel süreci yönetecek güce sahip olmayacağına inanmaya başladılar.[62]

İndra, gerçekte bir fırtına ilahıdır. Kuraklıktan sonra susuz toprağa yağmur yağdıran, ejderi öldüren, düşmanlarını mahveden, büyük miktarda sarhoşluk verici soma şarabını içen kahramandır. "Kuvvetin sahibi", "kendiliğinden egemen olan" bu ilah, tabiatın, hudutlarını aşan kuvvetlerini temsil etmektedir.[63]

MÖ. XI. yüzyılda kardeşlerinden koparak, kısa bir müddet sonra büyülü ve zengin efsanevi-şiirsel bir fantazya için uygun bir yer olan Hindistan

---

[59] Muîn, *Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî*, I, 45-46; Aştiyani, Zertuşt, *Mezdiyesnâ ve Hikmet*, 38.
[60] Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, s. 492-493.
[61] *A.g.e.*, s. 493.
[62] *A.g.e.*, s. 493
[63] Schimmel, Annamarie, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 103.

ormanlarına nüfuz eden, öte yandan İran'ın sarı ve kuru platosunu yurt edinen Arya kolu kendileriyle birlikte, *Vedalar*'da açıkça belirtildiği gibi, daha çok eski Roma ve Greklerinkine benzeyen natüralistik dinlerini de getirmişlerdi. Örneğin, inek kurban etme ve bir bitkiden mayalandırılmış haoma/soma suyunun tanrılar şerefine yerlere akıtılması töreni sık sık yapılır ve kutsal tören olarak kabul edilirdi.[64]

1.6. Arya Dinlerinin *Şahnâme*'deki Yansımaları

İran millî rivayetlerinin bir senedi niteliğindeki *Şahnâme*'de yapılan detaylı araştırmalar bu ulusal tarih ve rivayetleri içeren önemli eserde, İranlılar'ın Zerdüşt öncesi dönemlerdeki dinleri hakkında bilgilere yer verildiğini de göstermektedir. Bu bilgilerin bir kısmı, özellikle Batılı araştırmacıların çalışmaları sonucu elde ettikleri verilerle önemli ölçüde örtüşürken, bir bölümü de *Şahnâme*'nin temel kaynakları arasında yer alan *Hudâynâme* yazarları tarafından, Zerdüşt sonrası dönemlerde Zerdüşt din adamlarının etkisinde kalınarak yazılmış ayrıntılardan oluşmaktadır.

Firdevsî'ye göre Zerdüşt'ten önce yaşamış bütün krallar Yezdan'a inanmaktadır.[65] Zerdüşt öncesi devirlerde İranlılar arasında tek tanrı inancının yaygın olmadığı açıktır. Aryalar çok tanrılı dinleriyle bilinmektedirler. Bu da Zerdüşt öncesi dönemlerde İranlılar'ın çok tanrılı inançlara bağlılığını göstermektedir. Yunan inanışlarındaki Zeus ve Jüpiter gibi, Aryalar arasında Varuna (özellikle de Hintliler arasında) gökler tanrısı olarak kabul edilmekteydi. Bu tanrı "Asurâ Vicvavedas/Asura: *her şeyi bilen*" adıyla anılırdı. Bu bağlamda Firdevsî'nin söz konusu ifadesi, önemli ölçüde eserini yazarken yararlandığı *Şahnâme-yi Ebû Mansûrî* ve *Hudâynâmeler*, Zerdüşt yazarların kaleme aldığı değişik eserler ve Mezdiyesna inanışının etkisiyle, İranlılar'ın ataları ve bütün krallarının başlangıçtan bu yana tek tanrıya ve hem de gerçek büyük Allah'a inanmış oldukları ulusal inanışın etkisinde kalmasından kaynaklanmaktadır.[66]

Hudâynâme yazarları yukarıda da belirtildiği gibi Zerdüşt öncesi dünyanın gerçek dinsel kanıtlardan yoksun olmamasını tasavvur etmek istediklerinden İsrailoğulları peygamberlerinde olduğu gibi hem peygamber hem de kral olan kişiliklerin benzerlerine sahiplik arzusuyla kendi krallarına da peygamberlik boyutu kazandırmayı amaçlamışlardır. Söz konusu krallardan bir kısmı "ferr-i îzedî: *tanrısal güç*"e bütün donanımlarıyla sahip, bu yüzden de ilahi ilhamlara muhatap olarak kabul edilmektedir. Örneğin, Siyâmek'in Ehrimen tarafından öldürülmesi esnasında vahiy ulağı Surûş, Keyûmers'e inmiş, Cemşîd de ilahi desteklerle güçlendirilmiş, kutsallardan ilhamlar almış, Feridûn, Dahhâk ile savaşmaya karar verdiğinde ilhamlarla desteklen-

---

[64] Bausani, Alessandro, "İslam Öncesi İran Düşüncesi", *İslam Düşüncesi Tarihi*, s. 78.

[65] **Yezdân**, "**İzed**" kelimesinin çoğuludur. Mezdiyesnâ inanışında bütün meleklere tek tek verilen bir isim olan "İzed", Pehlevî dilinde ve yeni Fârsça'da sadece mutlak ilah Allah için kullanılır. *Şâhnâme*'deki örneklerden de anlaşılacağı üzere Firdevsî "Yezdân" kelimesiyle Allah'ı kastetmektedir.

[66] Muin, *Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî*, I, 61-62.

miştir. Keyhüsrev, büyüklerin sözlerini dinlemeyip bir köşeye çekildiğinde yine Surûş devreye girerek ona nasihatlerde bulunmuş, ömrünün sonuna doğru da peygamberler ve velilerin özellikleriyle donatılmıştır.[67]

Hudâynâme yazarlarının bu tür tasvirleri daha sonraki dönemlerde Müslüman yazarlar tarafından da dikkate alınmış, bazı yazarları da etkilemiştir. Örneğin, **Hamza-yi İsfehânî** (ö. 360/971), İran kaynaklarından aktararak Keyhüsrev'i peygamber olarak tanıtmış, **Şihâbuddîn-i Sohreverdî** (ö. 632/1235), Keyûmers, Feridûn ve Keyhüsrev'i bilgelik kaynağı olarak nitelemiştir. Birtakım eserlerde on beş İran peygamberinden söz edilegelmiştir. Bunlar arasında Siyâmek, Hûşeng, Tehmûrs, Cemşîd, Feridûn, Menûçehr, Keyhüsrev ve Zerdüşt de yer almakta, hatta başta Zerdüşt olmak üzere bazılarının kutsal kitapları olduğu da ileri sürülmektedir.[68]

Bunlar dışında, Aryaların dinsel inanışlarının *Şahnâme*'deki yansımalarına örnek olarak, Arya inanışındaki din adamlarıyla ilgili pasajların yer alması, din adamlarından "mubedler", "dîn-âverân", bazen akıllılıklarını ön plana çıkararak "behredân/bâhiredân", bazen de astronomi bilgilerinin yoğunluklarını vurgulamak amacıyla "sıtâreşinâsân" diye söz edilmesi verilebilir. Şüphesiz Zerdüşt'ün peygamber olarak ortaya çıkmasından önceki eski İran'da din adamları yine toplumsal hayatın ağırlıklı temel değerlerinden bir sınıf olarak yer almakta idiler. Herodot, muğların o dönem toplumunun altı temel sınıfı arasında yer aldıklarını, Zerdüşt'ün de muğlar arasından çıktığını belirtmektedir. Bu bağlamda anlamsal açıdan "muğ" kelimesiyle aynı kökten olan "mubed" uygun ve yerinde bir kullanımdır.[69]

Hayır ve şer olarak nitelenen iki başlangıç, iyilik ve iyilik güçleriyle kötülük ve şer güçlerinin varlıklarıyla etkinlikleri yine *Şahnâme*'nin içeriğinden anlaşılmaktadır. İblis'in Dahhâk'ı aldatması gibi, Ehrimen ve yandaşları sürekli olarak insanları aldatıp yoldan çıkarmakla uğraşırlar. Bunların yanı sıra, *Şahnâme*'de yine söz konusu dönemlerde yıldızlara ve ateşe tapınma gibi birtakım eski inanışların bulunduğu da söz konusu edilir.[70]

Araplar'ın İran'ı ele geçirmelerinden sonra Mezdiyesna inanışı da İslamiyet karşısında yenilgiye uğramış ve yetkilerini kaybetmiş, siyasi yönetim gibi ikincil konumuna düşmüştü. Arapça, İslamiyet'in de etkisiyle İran diline alabildiğine hızla ve yoğun bir şekilde karıştı. Pehlevice gerilemeye başladı. Bunların yanı sıra, İran ulusal hikâyeleri de Sami kökenli hikâyelerle iç içe girdi. Bazı eski İran kralları ve ünlü kişilikleri İsrailoğulları peygamberleriyle yakınlaştırılmaya, aralarında akrabalık ilişkileri kurulmaya başlandı. İbn Belhî'nin *Fârsnâme*'sine göre, Ahâmeniş krallarından Kûruş'un annesi, İsrailoğulları peygamberlerinden birinin kızı, Keyanîler hanedanı krallarından Behmen'in annesi Talût'un kızı, Süleyman Peygamber'in soyundan bir kız da Behmen'in karısıydı. Yine aynı eserde İsrailoğulları peygamberlerinden

---

[67] *A.g.e.*, I, 62-64.
[68] *A.g.e.*, I, 64-65.
[69] *A.g.e.*, I, 66-67.
[70] İbn Belhi, *Fârsnâme*, s. 53-54; Muîn, *Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî*, I, 70-71.

birinin kitabında Behmen'e vahiy gönderildiği ve kendisinin de tanrının seçkin kulları arasına yer aldığı ifade edilir.[71]

Diğer taraftan İran ulusal rivayetlerinin kaynakları ve eski İran'daki tarihi gelişmelerin yazılı belgelerini de ellerinde bulunduran Zerdüşt din adamları mubedler, Mazdeist inanışa bağlı önemli kişilikleri kitap ehlinden gösterme çabası içinde bulunuyorlardı. Bu yüzden doğal olarak peygamber olduklarını kabul ettikleri kişilikleri Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlık gibi üç büyük dinin bağlıları tarafından kabul edilen ve saygı duyulan İsrailoğulları peygamberleriyle birtakım ilişkiler içerisinde göstermek istiyorlardı. *Târîh-i Taberî* çevirisi *Târîh-i Belamî*, *Murûcu'z-zeheb*, *el-Kâmil* gibi tarih konulu önemli kaynakların yazarları, Zerdüşt mubedlerinden aktarmış oldukları bilgileri gerçek kabul ederek eserlerine almışlardır.[72]

Birçok yazar ve şair Zerdüşt'ün, İbrahim Peygamber'in kendisi olduğu görüşünü savunurken bir kısmı da onun İbrahim'in torunlarından biri olduğunu ileri sürer. Bunun gerekçesi de Zerdüşt din adamlarının özellikle de İslamiyet'in ilk dönemlerinde inanışlarını genel kabul gören üç din ile ilişkilendirerek görüşlerine daha güçlülük kazandırma amaçlarıdır.[73]

Lügat-i Furs, *Mucmelu't-tevârîh ve kısas*, *Burhân-i Kâti* gibi Farsça birtakım sözlükler ve tarih kitaplarında da İbrahim Peygamber ile Zerdüşt arasındaki bu yakın ilişkinin, dede torun bağı olduğu belirtilmekte ya da ikisinin aynı kişi oldukları konusu işlenmektedir. Aynı zamanda **Hakanî-yi Şirvanî** (ö. 595/1199) ile **Feridüddîn-i Attâr** (ö. 627/ 1230) gibi ünlü Fars şairlerinin dizelerinde de bu konu ele alınmaktadır. Saîd-i Nefisî bu konuda şunları söyler: *"Yaklaşık dört-beş yüzyıl önce ele geçen İran rivayetlerinde İbrahim Peygamber'in eski İran'ın peygamberi Zerdüşt olduğu ifade edilmekte, Zend'in de onun "suhûf'u: kutsal mesaj sayfaları" olduğu aktarılmaktadır. Hatta bazı eserlerde ikisi aynı kişi olarak 'İbrahim Zerdüşt" adıyla anılmaktadır."*[74]

Daha önce de değinildiği gibi İbrahim Peygamber dışında Zerdüşt ile İsrailoğulları'nın diğer bazı peygamberleri arasında da bu ilgiler kurulmaya çalışılmıştır. İslam sonrası dönemde kaleme alınan bazı tarih kitaplarında, Zerdüşt'ün Ermiyâ, Üzeyir ve Elyesâ'nın öğrencisi olduğu belirtilmekte, Eyüp Peygamber ile Zerdüşt'ün aynı kişiler olduğu rivayetleri yer almaktadır. Ancak bu konuda eski rivayetler genellikle efsanevi ve hikâye tarzı anlatımlar olarak son yüzyılda özellikle Batılı araştırmacılar tarafından siyasi ya da sosyal birtakım boyutlar kazandırılarak ulusal ve mitolojik değerler öne çıkartılıp birtakım görüşler kanıtlanmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla bu iddiaların tarihsel gerçekler ve aradaki zaman başta olmak üzere doğruluk ihtimalleri vardır.[75]

Başta Zerdüşt inanışı olmak üzere Eski İran dinleri sadece *Şahnâme*, *Gerşâspnâme*, *Kâbûsnâme* ve *Siyâsetnâme* gibi eserlerde değil, bunlar dışında

---

[71] Muin, *Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî*, I, 115-116.
[72] *A.g.e.*, I, 116.
[73] *A.g.e.*, I, 116-127; Afifi, *Esâtîr*, s. 538.
[74] Muin, *Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî*, I, 116-127.
[75] *A.g.e.*, I, 132-138.

çok sayıda eserde görülmektedir. En eski dönemlerden günümüze değin bütün manzûm ve mensûr Fars edebiyatı ürünleri bu etkinin kapsam alanındadır. İslam sonrası dönem İran yazar ve şairleri, Zerdüşt yazar ve şairlerinin edebi ve düşünsel mirasçıları olarak eserlerinde söz konusu inanışlarını az çok yansıtmaktadırlar.[76]

2. Zerdüştîlik/Mazdeizm

Sasanî egemenliğinden önce de İran halkları arasında yaygın olarak taraftar bulmuş olan Zerdüşt inanışı, bu hanedan zamanında da yaygınlaşmasını sürdürdü. Bu dinin son derece hızlı bir şekilde her tarafa götürülmesi konusunda en önemli rolü din adamları mubedler ve özellikle de yoğun çalışmalarıyla baş mubed **Kerdîr**[77] oynamaktaydı. Zerdüştîlik dışında başka birtakım inanışların da bu dönemde taraftarları vardı. Ancak inanırları diğer

---

[76] Katibi, *Edeb ve Edebiyyât*, s. 103.

[77] İslam öncesi İran edebiyatında Sasaniler döneminden kalan, tamamıyla bu dünya hayatının dışında, rüya aleminde ve metafizik bir ortamda gerçekleşmiş iki seyahatten söz edilir. Bunlardan ilki, Sasanî İmparatorluğu'nun dini teşkilatında üst düzey yetkileriyle en üst makamlarda bulunmuş Mubedlerinden Kerdîr tarafından gerçekleştirilmiş yolculuktur. Kerdîr'in, bu yolculuğunda gözlemledikleri, bizzat onun emriyle III. yüzyılın sonlarına doğru bir dağın kayalıklarına işlenmiş dört yazıt aracılığıyla günümüze ulaşmıştır. İkincisi ise, Sasanî döneminde yaşamış önde gelen din adamı, ünlü Mubed Ardavirâf'ın; "cennet, a'râf ve cehennem" seferini konu alan *Ardâvirâfnâme* adlı alanındaki en eski ve en önemli Pehlevice eserdir. Bunlardan birincisinin gerçekleştiği zaman hakkında, daha sınırlı ve gerçeğe yakın belirlemelerde bulunulabilir. Çünkü onunla ilgili önemli kanıtlar olan yazı araçları, kitabeler günümüze kadar gelmeği başarmıştır. Söz konusu yazılı tanıklar, Kerdîr'in emriyle III. yüzyılın sonlarına doğru İran'ın merkez bölgelerinde bir dağın kayalıklarına kazılarak işlenmiş birbirine oldukça yakın içeriklere sahip dört yazıttan oluşur. İslam sonrası dönem İran edebiyatında da değişik dönemlerde benzeri konular işlenmiştir.
Sasanî hükümdarlarından I. Şâpûr (hük. 241-272) zamanından Nersî (hük. 293-303) dönemine kadar yaşamış, yönetimde son derece etkili kişiliklerden olan Kerdîr, Sasanî dini teşkilatında en üst makamlarda bulunmuştur. Kerdîr'in önemli faaliyetleri arasında; onun, eski İran'da çok yönlü işlevleri bulunan âteşkedelerin yanı başlarında resmi devlet tapınakları olan (megustân) ve Mubedlere ait birtakım yeni kurumlar oluşturması yer almaktadır. Öte yandan I. Behrâm (hük. 273-276) Mani'yi öldürmesi için Kerdîr'e teslim etmiş, bu olayla eş zamanlı olarak da ülke çapında Mani tapınakları ortadan kaldırılmıştır. Mani'nin korkunç bir şekilde idam edilmesi, bir taraftan açıkça devletin yeni dini Zerdüştîliğin gücünü diğer taraftan da Kerdîr'in hükümdarlık makamındaki alabildiğine derin etkisini göstermektedir. Bu dönemle ilgili bilgilere yer veren ve günümüze kadar gelebilmiş kitabelerin tamamında; ortak olarak vurgulanan en önemli özellik; Kerdîr'in büyük bir din önderi olduğu ve genç hükümdarın ruhani rehberliğini de yaptığıdır. Kitabelerini dört ayrı bölgede, hükümdar kitabelerinin bulunduğu yerlere diktirmiş olması da, onun Sasanî sarayındaki nüfuzunu göstermektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi o, II. Behrâm (hük. 277-293) döneminde Sasanî ruhlarının özel tapınakları olan İstahr Anahita Tapınağı'nın hizmetlerini de yürütmekteydi.
Kerdîr kitabeleri, genelde iki ana konuya yer verir: 1. Kerdîr'in otobiyografisi, lakapları, muasırı olduğu her hükümdar döneminde yürüttüğü faaliyetler ve görevleri. 2. Miraçının ayrıntıları. Kerdîr'in dört kitabesi İran'da şu yerlerde bulunmaktadır: 1. Nakş-i Receb. 2. Zerdüşt'ün Kabesi. 3. Ser Meşhed. 4. Nakş-i Rüstem.
Sözü edilen kitabelerinde Kerdîr: "*Başlangıçtan beri tanrıların ve kutsalların hizmetlerinde bulunduğunu, onlara saygı duyup kendilerini kutsadığı için kutsal ve yüce makamlara layık görüldüğünü, saygın bir konum elde ettiğini; tanrılardan kendisine; ölümünden sonra ruhunun hangi makamlarda bulunabileceğini göstermelerini istediğini ve onların da bu isteğini gerçekleştirdikleri taktirde, hem kendisinin ve hem de anlattığında ya da yazdığında okuyanlar ve dinleyenlerin bu konudaki inanışlarının daha sağlam temeller kazanacağını, tanrıya inançlarının daha da güçleneceğini*" ifade eder.

bütün dinlerin inanırlarından çok daha fazla olduğu için Zerdüşt inanç sistemi yeni oluşmuş Sasanî idarî ve dini yapılanmasının en güçlü temellerinden biriydi. Öte yandan Yahudilik, Hıristiyanlık, Mazdekizm, Maniheizm, Budizm ve Zervanizm gibi inanışlar da Sasanî egemenliğindeki geniş coğrafyaların belli kesimlerinde bazen açıktan, zaman zaman da gizli olarak varlıklarını sürdürüyorlardı. Sasanî yöneticileri, siyasi ve sosyal konumları gereği bu inanışlarla dostluk ilişkileri kurup barış içerisinde yaşarken, bazen de onları ortadan kaldırmak için ellerinden geleni yapıyorlardı.[78]

Sasanîler devrinde din adamları, büyük toprak sahibi asilzadeler ile aynı haklara sahip idiler. Sasanî toplumunda görevleri, en ince ayrıntılarına kadar düzenlenmiş bir hiyerarşileri olan din adamları, **II. Şapûr** zamanında çok geniş yetkilerle donatıldılar. Media ve özellikle de Azerbaycan muğların en çok bulundukları yerlerdi. Muğların dini sınıfta çok önemli bir yeri vardı. Büyük mabed görevlileri "**muğân-i muğ**" unvanını taşırlarken, mubedler din adamlarının üst sınıfını oluştururlar. "**Mubedân-i mubed**" Zerdüşt hiyerarşisinin en yüksek kişisidir. Tapınakların kutsal hizmeti, bir "hîrbed: *ateş koruyucusu*"na emanet edilir. **Taberî**, **II. Hüsrev**'in, yaptırdığı bir mabedin dua ve büyü işleri için 12.000 hîrbed görevlendirdiğini aktarır. Hîrbedlerin başında bulunan üst düzey din adamına da "**hîrbedân-i hîrbed**" denir. Rivayete göre I. Erdeşîr, hîrbedân-i hîrbed **Tansar**'a Eşkanî Pehlevicesiyle yazılmış dağınık durumdaki *Avesta* metinlerini toplayıp ondan dini kanunlar çıkarmasını emretmiştir. I. Şapûr, Azerbaycan'daki Şîz mabedine *Avesta*'nın bir kopyasını koydurtmuş, büyük mubed **Azerbâd Mehrespendân**'ın başkanlığında yüksek din kurulu, 21 kitap/nesk'e ayrılmış Sasanî *Avesta*'sının metnine son şeklini vermiştir.[79]

Zerdüştîlik, Sasanîler döneminin resmi dinidir. Bu hanedanın hükümdarları, ta başlangıçtan itibaren Zerdüşt inanışının desteğiyle yönetimlerini sürdürmüşlerdir. Sasanî hanedanının din adamları sınıfından oldukları, bu devletin kurucusu **I. Erdeşîr** ile oğlu **Şapûr**'un bu dinin önderleri arasında yer aldıkları, son derece dindar kişilikler olarak İstahr **Anahita Tapınağı** hizmetçilerinden oldukları kanısı yaygındır. Mazdeist rivayetlerde de Erdeşîr, Zerdüşt inanç sisteminde bir reformist hükümdar olarak anılır. Öte yandan mubedler de Sasanî devlet teşkilatının temellerini her açıdan güçlendirmek amacıyla çok önemli görevlerde bulunmuşlardır. Daha da önemli bir etken olarak hükümdarların, din önderleri mubedler ile çok yakın ilişkileri ve birçok konuda birlikte çalışmaları, din ile devlet arasında çok sıkı ve güçlü bağlar oluşmasını sağlamış, bu sıkı birliktelik Sasanî yönetiminin son dönemlerine kadar sürmüştür.[80]

Mubedlerin, Sasanî hükümdarları ve ileri gelenleriyle birliktelikleri, bu dönemlerde Zerdüşt inanışının yaygınlaşması ve gelişmesinin önemli etkenlerinden biri olarak kabul edilse de bu, söz konusu gelişimin tek gerekçesi değildir. Bu konuda başka birtakım etkenler de vardır. Örneğin, diğer dinle-

---

[78] Bâkırî Ferd, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, I, 48.
[79] Öztürk, "İslamiyet'ten Önceki İran Medeniyeti", s. 107-108.
[80] Bâkırî Ferd, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, I, 49.

rin inanırlarının birtakım faaliyetleri de bu etkenler arasında yer alır. Toplumda birbirinden farklı dinlerin taraftar bulması ve yaygınlaşması zaman zaman ulusal birliği tehlikelerle karşı karşıya getiriyor ve bu durum Sasanî yönetimi için bir tehdit oluşturuyordu. Yine aynı gerekçeyle söz konusu dinler ve inanışlar yaygınlaşıp fazla dikkat çekecek oranda taraftar bulmadıkça mubedler ve Sasanî hükümdarları onlarla iyi geçiniyor, dostluk ilişkilerini sürdürüyorlardı. Bazı hükümdarlar yönettikleri toplumda yönetimleri için birtakım riskler de taşısa, bazen belli ölçülerde, bazen de ileri düzeyde dinsel özgürlüklere izin veriyorlardı. Örneğin, **I. Yezdigerd** Hıristiyanlara öylesine geniş özgürlükler verdi ki Zerdüşt inanırlarının en kutsal mekânları ateşkedelere bile zarar verecek etkinlikler sağlayabildiler. Gelişen tehlikeyi fark eden mubedler, Yezdigerd'i sorumlu ve suçlu ilan edip Hıristiyanlara karşı cephe almasını ve birtakım tedbirlerle tehlikelerin bastırılarak önlenmesini sağladılar. Söz konusu diğer dinlerin faaliyetleri, Sasanî yönetiminin İran halkına en büyük armağanı ulusal birliği sağlamak olan dini birlik yolunda önemli adımlar atması sonucunu Doğurdu. Bu doğrultudaki çalışmalar, Hıristiyanlığın, Roma'nın resmi dini olarak kabul edilmesiyle daha gerçekçi girişimler ve tedbirlerle sürdürüldü. Bu gayretlerin de etkisiyle Hıristiyanlık Fırat havzası bölgesinde, Maniheizm de Hîrmend ırmağı çevresindeki coğrafyalarda sınırlı kaldı. Zerdüşt inanışı da İran halkının resmi dini özelliğini kazandı. Bu tür faaliyetlerin en yoğun olanı muhtemelen I. Şapûr döneminde Kerdîr tarafından gerçekleştirildi.[81]

Bu dinin peygamberi Zerdüşt'ün hayatı hakkındaki çok az bilgiyi, bu dinin kutsal kitabı *Avesta*'ya borçluyuz. *Avesta*'nın bugün elde bulunan metni, eskiden var olanın çok az bir kısmıdır. Bir Arap tarihçisi Zedüşt'ün bu kitabı yazarken 12 bin öküz derisi kullandığını ileri sürer. Bazı söylentilere göre, *Avesta*'nın tam metni **Persepolis**'te kraliyet arşivinde korunmaktayken **Büyük İskender**'in emri ile tamamı ateşe atılmıştır. Elde bulunanlar ise, eldeki metnin yazarlarına sözlü olarak anlatılanlardır.[82]

Zerdüşt inanırlarının kutsadıkları ve son derece saygı duydukları ateş, muhtemelen Ahâmenişler döneminde geniş ve ferah alanlarda, genellikle de yükseltiler ve tepeler üzerinde yakılırken, Sasanîler dönemiyle birlikte gölgelik yerlerde yakılmaya başlandı. Sasanîler, ateş için dört farklı yöne açılan dört kapılı genellikle "dört taklı" adıyla anılan binalar yaparak ateşi onun içerisinde yakmaya başladılar. Zerdüşt dininin resmilik kazanmasından sonra **Kerdîr**, **I. Şapûr**'un emriyle özgün yapı tarzına sahip birtakım ateşkedeler inşa ettirdi. Zamanla bu tapınakların birçoğu resmi tapınaklar işlevini görmeye başladı. Söz konusu yapıların bitişiğinde mubed encümenleri de kuruldu. Birçoğu yüzyıllarca ayakta kalarak işlevlerini sürdüren bu ateşkedelerin en ünlüleri **Âzergoşnesb**, **Âzermihrborzîn** ve **Âzerfernbağ**'dır.[83]

---

[81] Bâkırî Ferd, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân*, I, 49-50; Pûrziya, *Târîh ve Ferheng-i İrân-i Bâstân*, s. 372.
[82] Öztürk, "İslamiyet'ten Önceki İran Medeniyeti", s. 111.
[83] Bâkırî Ferd, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân*, I, 50.

Sasanîler daha ilk dönemlerinden itibaren Zerdüşt din adamlarıyla bir birlik içerisinde hareket ederek din ve devlet arasında sıkı ilişkiler, güçlü bağlar oluşturdular. Din-devlet arasındaki bu sıkı ve güçlü ilişkiler imparatorluğun yıkılışına kadar varlığını sürdürdü.[84]

Parsîlerin rivayetlerine göre, **I. Erdeşîr**, tahta çıkışından sonra baş hîrbed **Tansar**'ı resmi dini kitap olarak kabul edilmek üzere Eşkanîler döneminde değişik bölgelerde ve farklı yerlerde dağınık halde bulunan *Avesta* metinlerini bir araya toplamakla görevlendirdi. Erdeşîr'in oğlu **I. Şapûr** tahta çıkınca Hintçe, Yunanca ve daha başka bazı dillerde tıp, astronomi, felsefe ve diğer bilim dallarında kaleme alınmış bilimsel eserlerin gerekli bölümlerinin de derlenecek olan bu kutsal metne eklenmesini emretti. Söz konusu eserlerde Hint etkisi daha çok gözlenmektedir.[85]

Şapûr'un emriyle **Tansar**'ın yeniden düzenlediği *Avesta*'nın bir nüshası da **Şîz**'de bulunan **Âzergoşesp** ateşkedesine konuldu. Ancak bütün bunlara rağmen din konusundaki görüş ayrılıkları ve mücadeleler bir türlü sona ermedi. **II. Şapûr**, Baş mubed **Âzerbâd Mihrespendân** başkanlığında bir komisyon oluşturdu. Bu komisyon, 21 Nesk/bölüm olarak düzenlenmiş gerçek ve doğru *Avesta* metnini ortaya çıkararak onayladı. **Azerbâd Mehrespendân** komisyon tarafından gerçekliği ve doğruluğu onaylanan bu metnin gerçek *Avesta* metni olduğunu kanıtlama için de Zerdüşt inanışında önemsenen sınamalardan olan ve "ver" adı verilen "*göğüse erimiş maden dökülmesi*" sınamasından geçirilmesini istedi.[86]

Böylece günümüzde küçük bir kısım bulunan, özeti ya da kayıp kısımları III./IX. yüzyılda kaleme alınmış *Dînkerd*'in 8. ve 9. kitaplarında aktarılan **Sasanî *Avesta***'sı sadece dini konulardan söz etmez. İçerisinde değişik konularda bilgilere yer veren bir ansiklopedi niteliği taşır. Dünyanın başlangıcı ve sonu, mitoloji, astronomi, yaratılış, genel bilgiler, doğa bilimleri, dini bilimler ve felsefe gibi Sasanîler döneminde yaygın bilimler *Avesta*'nın 21 neskinin konularını oluşturmaktadır. Avesta Dili'nde yazılmış birçok metin muhtemelen Sasanî *Avesta*'nın oluşumunda görev almış kişilerin kaleminden çıkmıştır. Aynı zamanda, söz konusu metinler ve kitapların Pehlevî dilinde kaleme alınmış olduğu ve daha sonra da bu derleme esnasında Avesta Dili'ne aktarılarak kutsal metnin içerisine yerleştirildiği tahmin edilmektedir.[87]

Özetle, *Dînkerd*'te yer alan *Avesta* neskleri, ayrıntıları açısından farklı konulara yer vermektedir. Dînkerd'teki şekilleriyle daha yoğun olarak hukuk konulu bölümler öne çıkar. Evrenin başlangıcı, yaratılış ve sona erişle ilgili konular daha özet ve birkaç cümleyle anlatılır.[88]

Bazen insan şunları düşünmekten kendini alamaz: Neden Sasanî *Avesta*'nın önemli bir bölümü İslami çağlarda ortadan kaybolmuştur? Müslü-

---

[84] Christensen, *Îrân der Zamân-i Sasanîyân*, s. 100.
[85] *A.g.e.*, s. 100.
[86] *A.g.e.*, s. 100-101.
[87] *A.g.e.*, s. 101.
[88] *A.g.e.*, s. 101.

manların, Zerdüşt inanırlarını kitap ehli olarak kabul ettiklerini biliyoruz. Buradan hareketle, bu inanış sahiplerinin kutsal metinlerinin ortadan kaldırılmasının Müslümanların taassuplarından kaynaklandığı söylenemez. Bu iş onlara yıkılamaz. Aynı zamanda şunu da bilmekteyiz ki Sasanî *Avestası*'nın önemli bir bölümü III./IX. yüzyılda henüz mevcuttu. En azından *Avesta*'nın Pehlevî Dili'nde kaleme alınmış çevirileri *Avesta* tefsirlerinden olan *Zend* ile birlikte ellerinde bulunmaktaydı. O çağlarda Zerdüşt inanırlarının yakalarından tutmuş olan maddî hayatın zorlukları onlara bu kutsal ve büyük metinlerini kuşaktan kuşağa yazı yoluyla aktarma imkânını vermediğini de biliyoruz. Buradan da *Avesta*'nın hukukla ilgili ya da diğer bazı bölümlerinin neden unutulmaya terk edilmiş olduğunu açıkça anlamaktayız. Çünkü o dönemlerde Zerdüşt inanışını resmi din olarak benimsemiş bir devlet yoktu ve hukuk konulu neskler de yararsız ve önemsiz olarak görülüyordu. Burası anlaşılır. Ancak neden yaratılış ve kıyamet ile ilgili bölümler korunamamıştı ve günümüze kadar gelememişti? Birtakım ipuçlarından hareketle, Arapların İran'ı ele geçirdikleri yıllarda Zerdüşt şeriatının belli ölçülerde reforme edilmiş ve değişim geçirmiş bir halde olduğu söylenebilir. Zerdüşt inanırları ve özellikle de din adamlarının bizzat kendileri de bazı mitolojik efsaneler ve halk hikâyelerini *Avesta*'nın bazı bölümlerine bile girmiş birtakım inanışları kutsal metin dışına çıkarmak istiyorlardı.[89]

Her halükarda, eğer günümüzdeki Avesta dini kuralları ve elimizdeki Pehlevî Dili'nde kaleme alınmış ilahiyat kitapları, Bizans, Süryani ve Ermeni kökenli yabancı yazarlar tarafından kaleme alınmış Sasanîler dönemiyle ilgili değişik eserlerdeki pasajlar ve dağınık parçalar halindeki metinlerle karşılaştırıldığında, birçok ilginç farklılık görülecektir. Bu önemli farklılıkların büyük bir kısmı da özellikle efsanevi hikâyeler, mitolojik rivayetler ve yaratılışla ilgili anlatılardır.[90]

Hıristiyan kökenli rivayetlerin incelenmesiyle de her şeyden çok bir tek önemli nokta dikkatleri çeker, o da, güneşin Sasanî Mazdeist inanışındaki son derece yüksek makamı ve üstün rolüdür. **II. Yezdigerd** şu şekilde yemin eder: "*Işığıyla bütün evreni aydınlatan, ısısıyla bütün varlıkları ısıtan büyük tanrı Güneş'e yemin olsun.*" Bu hükümdar, içerisinde güneşi ululadığı bu şekildeki yeminini birkaç kez tekrarlamıştır. İsevî din adamları da eski inanışlarını terk etmeye zorlandıklarında, kendilerine, daha önceki tanrıları yerine güneşe tapınmaları şartı salık verilmişti. Bu ayrıntı Süryani Şehitleri Risalelerı'nde defalarca dile getirilmiştir. **II. Şapûr, Simon Barsabba**'ya "*güneşi ululaması şartıyla canının bağışlanacağı*" sözünü vermişti. II. Yezdigerd döneminde bizzat onun emriyle İsevî Ermenilerin takip altında tutuldukları günlerde İsevî keşişi **Leonce**, dini mahkeme başkanı **Ten Şapûr**'a şöyle demişti: "*Başlangıçta sen bize güneşi ululama şartını zorladın. Şimdi bunun hükümdarın emri olduğunu iddia ediyorsun. Sen de yüksek sesle güneşi övdün ve onu böylece ulula-*

[89] *A.g.e.*, s. 101.
[90] *A.g.e.*, s. 102.

mış oldun." Başka bir eserde de şöyle geçer: "*Güneşi böylece övdüler ve mecusî geleneklerine uygun bir şekilde ona birkaç tane de kurban sundular.*"[91]

Burada bu güneş tanrısının kim olduğu konusunu irdelemek yerinde olur: *Avesta* eksenli eserlerde tanrılardan birinin adı Hvar (Hûr) ya da Hvare-Xšaêta (hûrşîd: *güçlü, kahreden*) şeklindedir. Ancak anlatılara göre bunun hiçbir zaman önemli bir makamı ve rolü olmamıştır. Öyleyse gerçekte Sasanî dönemi muğları eğer güneşe tapıyor idiyseler, taptıkları tanrı "Hûr" değildi. Tam tersine Mihr'i övüp ululuyorlardı. Bu da Mitra'nın ta kendisidir. Bu tanrıdan Eski Yaştlar'da da söz edilmektedir. Bu tanrı aynı zamanda Babillilerin, Güneş ile kendi güneş tanrılarıyla aynı bildikleri, Batılı Mitraistlerin de tapındıkları büyük tanrı **Sol İnvictus** idi. Yine İran hükümdarının bir yetkilisinden aktarıldığına göre o şöyle demiştir: "*Siz güneşe tapınmaktan kaçınamazsınız! Çünkü güneş ışığıyla evreni aydınlatmakta, sıcaklığıyla insanlar ve diğer canlıların yiyeceklerini yetiştirmekte, cömertliğiyle esirgemeden sonsuz ziyafet sofralarını yaymaktadır. Bu sonsuz cömertliğinden dolayı da kendisine Mihr adı verilmiştir.*"[92]

Tâk Bostân'daki II. Erdeşîr kitabesinde "Ahura Mazda, saltanat halkasını hükümdara vermektedir." Hükümdarın arkasında Mihr ayakta durmakta, başı çevresindeki ışınlarıyla evreni aydınlatmaktadır. Üzerinde sahibinin adının da Pehlevice yazılı bulunduğu bir Sasanî Mihr'i de Berlin müzesinde saklanmaktadır. Bu Mihr'in arabasını da kanatlı iki at çekmektedir. Eski Yunan resimlerinde ve kitabelerinde de güneşin arabası dört at tarafından çekilmektedir.[93]

Birçok *Avesta* metni, doğal unsurlara tapılmasının Zerdüşt inanışında temel ögeler arasında yer aldığını ortaya koymaktadır. Nitekim Zerdüştîlerin, su, ateş ve toprağa son derece saygı duydukları ve onları özenle koruyup temiz tuttuklarını biliyoruz. Batılı araştırmacılar da bu din bağlılarının bütün bu özelliklerini onaylamaktadırlar. Ancak sözü edilen doğal ögeler arasında İranlılar tarafından en çok önemsenen ateştir. *Avesta*, ateşi beş farklı türe ayırır, bunların adları 17 Yasna'nın 11. Bend'inde sayılır ve Pehlevice tefsirlerde de ayrıntıları verilir. *Bundehişn*'de de söz konusu ateşler özet olarak kayıtlıdır. Bunlar sırasıyla: **Bərəzisavah** (Âteş-i Vehrâm), günlük hayatta kullanılan normal bildiğimiz ateş; **Vohufryâna**: insanlar ve canlıların tenlerindeki ateş; **Urvâzišta**: bitkilerin yapısında yer alan ateş; **Vâzišta**: bulutlardaki ateş/Şimşek; **Spəništa**: Cennette, Ahura Mazda'nın huzurunda hiç sönmeden yanan ateş. Muhtemelen her zaman Arya hükümdarının beraberinde bulunan ve ona güç veren, Xvarənah adıyla bilinen, daha sonraları Pehlevî Dili ve Yeni Farsça'da "Fer" adıyla anılan, hükümdarın iktidarını yücelterek destekleyen görkem ve ihtişam da bu beşinci tür ateş kapsamında yer almaktadır.[94]

---

[91] *A.g.e.*, s. 10.
[92] *A.g.e.*, s. 102.
[93] *A.g.e.*, s. 103.
[94] *A.g.e.*, s. 103.

Somut ve bildiğimiz ateş, *Avesta*'da "Âtar", Orta Farsça'da "Adur" şekliyle geçer. Daha çok Ahura Mazda'nın oğlu olarak bilinir ve kabul edilir. İseviler bazen Mazdeistlerin kutsadıkları bu ateşi "Ahura Mazda'nın kızı" olarak adlandırırlar. Ancak ateşin, Ahura Mazda'nın kızı olduğu doğrultusunda inanışın Ermeni Zerdüştîlerin bu inanışa eklemiş oldukları farklı özelliklerden biri olduğu ihtimali güçlüdür. Çünkü Ermeni halk kaynaklarında günümüzde de ateş dişil olarak kabul edilmektedir. Ateşin İranlılarca son derece kutsandığı konusunda birçok kaynakta ayrıntılı bilgilere yer verilirken, günümüzde elde bulunmayan Sasanî *Avesta*'sı, kutsal ateşle ilgili birçok konuya yer vermekte, onun insanlığı sunduğu nimetleri ve insanın ona karşı yükümlü olduğu görevleri saymaktadır.[95]

Önemli bölümleri Eski Yaştlar'da belirtilen dünyanın yaratılışı, başlangıç ve ölüm, ölüm sonrasıyla ilgili ayrıntılar konusunda daha sonraki dönemlerde bilim adamları önemli araştırmalar yapmış ve değerli sonuçlar elde etmişlerdir. Bu verilere göre, dünyanın ömrü 12.000 yıldan fazladır. İlk 3.000 yılda Ahura Mazda/Aydınlık Evreni ile Ehrimen/Karanlık Evreni yan yana ve birlikte yaşamaktadırlar. Bu iki evren üç boyutuyla sonsuzluklara uzanmakta, tek bir boyutuyla da birbirleriyle bitişmekte ve sınır oluşturmaktadır. Aydınlık evreni yukarıda, karanlık evreni altta, hava ise bunların aralarında yer almaktadır. Ahura Mazda'nın yaratıkları bu üç bin yıl boyunca minû/cennet aleminde yaşamakta iken Ehrimen ışığı gördü ve onu ortadan kaldırma amacıyla harekete geçti.[96]

Gelecek konusunda detaylı bilgisi bulunan Ahura Mazda, onunla 9.000 yıllık bir süreyi kapsayan bir savaş ilan etti. Sadece geçmiş konusunda bilgi sahibi olan Ehrimen bu savaşı kabul etti. Bunun üzerine Ahura Mazda, ona birtakım önsezilerini açıkladı. Ona bu savaşın karanlık evreninin yenilgisiyle sona ereceği sezisini bildirince Ehrimen, şiddetli bir korkuya kapılarak yeniden karanlıklar evrenine geri döndü. Orada üç bin yıl hareketsiz olarak kaldı. Bu fırsattan yararlanan Ahura Mazda dünyayı yarattı. Yaratma işi bittiğinde, ilk sığır olarak bilinen sığırı yarattı. Ardından Gaya Maratan/Geyûmers adındaki büyük insanı var etti.[97]

O zaman Ehrimen yaratıcı Ahura Mazda'ya karşı başkaldırdı. Evreni ve içerisinde yaratılmış yararlı unsurları kirletti. Zararlı haşereler ve diğer yaratıkları ortaya çıkardı. Ahura Mazda göklerin ortasında bir hendek kazarak onun saldırılarını önlemeye çalıştı. Ehrimen'in ardı arkası kesilmeyen saldırıları devam etti durdu. Bütün bu saldırılar sonunda ilk sığırı ve ilk insan olan Geyûmers'i öldürdü. Ancak toprağın derinliklerinde gömülü olarak saklanmış olan Geyûmers'in tohumundan kırk yıl sonra bir bitki filizlenivердi ve insanoğlunun ilk ataları olan Meşy ile Meşyâne çifti ondan ortaya çıktı. Ardından aydınlık ve karanlığın birbirine karıştığı Gomizeşn dönemi başladı.[98]

---

[95] *A.g.e.*, s. 104.
[96] *A.g.e.*, s. 104.
[97] *A.g.e.*, s. 104.
[98] *A.g.e.*, s. 105.

Bütün bu iyilik ve kötülük mücadeleleri sürecinde insan bizzat kendi iyilikleri ya da kötülükleriyle ya aydınlık taraftarı ya da karanlıkların destekçisi olarak kabul edilecektir. Doğruluk yolunda adımlar atmış olanlar ölüm sonrası Çinvad Köprüsü'nden kolaylıkla geçerek cennete varacak, aynı köprü kötüler için kılıç ağzı darlığında olacak, karanlık taraftarları onun üzerinden geçemeyip düşerek yaptıkları kötülüklerin karşılığı olarak cehennemde azap göreceklerdir. İyilikleri ile kötülükleri birbirine denk olanlar ise, **hemistekân** ya da berzah adı verilen ara bölgede arafta kalacak, ne bir ödül ve ne de bir ceza ile karşılanmayacaklardır. İnsanın evrene gelişinin ardından üç bin yıl sonra Zerdüşt insanları eğitmek ve onları iyilik dinine ve doğru yola iletmek için ortaya çıktı. Onun dünyaya geldiği günlerde dünyanın artık üç bin yıldan fazla ömrü kalmamıştı.[99]

Geçen her bin yılın sonunda Zerdüşt'ün soyundan büyük bir denizin derinliklerinde saklı bulunan bir kurtarıcı Soşyant/Saošyanta olağanüstü bir şekilde ve insanüstü özellikleriyle evrene gelmektedir. Söz konusu kurtarıcıların sonuncusu ve en özel alanının dünyaya gelişi esnasında iyilik ile kötülük arasındaki son ve kesin savaş başlamış olacak, eski bütün devler ve kahramanlar yeniden dünyaya gelecek, sonunda bütün ölüler dirilecek, Gûçihr adındaki kuyruklu yıldız göklerden yere düşecek, yeryüzü tutuşarak alevler içerisinde kalacak, yerküredeki bütün madenler eriyip yakıcı bir sel olarak her tarafı kaplayarak akacak. Bütün ölmüş insanlar dirilmelerinin ardından mutlaka bu korkunç ateş selinden geçecekler, sel gibi insanlara hiçbir zarar vermeyecek; bu sınavı başarıyla verenler cennete gönderilerek ödüllendirilirken, tanrıların devlerle yapacakları son savaşın ardından Ehrimen orduları yenilgiye uğratılıp Ehrimen sonsuza kadar karanlıklar içerisine gömülecek. Yerküre temizlenerek düzeltilecek sonsuzlara kadar kötülükler ve pisliklerden arı olarak kalacak. Bu durum Ferşkerd/transfiguration olarak adlandırılır, bir tür tasfiye ve yenilenme anlamı ifade eder.[100]

Bu bağlamda **Zervanizm** inanışıyla ilgili olarak birtakım önemli çalışmalarda yer alan araştırmaların sonucu şöyle özetlenebilir: asil ve eski tanrı Zervan çok sayıda kurban adadı. Bütün bunlarla amacı bir çocuğunun olması ve adını da Ahura Mazda koymaktı. Yüzlerce yıl kurban adadıktan sonra teninde iki çocuk meydana geldi. Birisi kurbanlarını kendisi için adamış olduğu Ahura Mazda, diğeri de şüpheler içerisindeki Ehrimen idi. Zervan evren hükümdarlığını bu iki çocuğundan dünyaya ilk gelecek olana vermeyi vaat etmişti. Ehrimen babasının tenini yararak çıktı ve dünyaya ilk ayak basan olarak hükümdarlığı talep etti. Zervan ona: "Kimsin sen?" diye sorunca, "Ben senin oğlunum." diye cevap verdi. Bunun üzerine Zervan, "Benim oğlum güzel kokulu ve aydınlık yüzlüdür, seni ise kötü kokulu ve karanlık birisin." diye çıkıştı. Tam o esnada Ahura Mazda, güzel kokular saçan aydınlık teniyle ortaya çıktı. Zervan onun kendi çocuğu olduğunu kabul ederek, "Ben, bugüne kadar senin dünyaya gelmen için kurbanlar

[99] *A.g.e.*, s. 105.
[100] *A.g.e.*, s. 105.

adardım. Artık bundan sonra sen benim için kurbanlar sunmalısın." dedi. Bunun üzerine Ehrimen babasının daha önce vermiş olduğu dünyaya ilk gelene hükümdarlık vereceği sözünü hatırlattı. Zervan da o zaman 9.000 yıl sana hükümdarlık hakkı veriyorum. Ancak bu sürenin bitiminden itibaren hükümdarlık sadece Ahura Mazda'nın hakkıdır diye son kararını verdi.[101]

Bütün bunlar ve daha başka birtakım veriler, Sasanî dönemi Zerdüşt inanırlarının yaratılış konusunda daha çok Zervanizm eksenli inanışlar taşıdıklarını göstermektedir. Hıristiyan yazarların aktarmış olduğu bir efsanevi anlatı da bu inanışların ayrıntılarını vermektedir. Zervan inanışı konusunda daha ayrıntılı bilgilere erişmek için Pehlevî Dili'nde kaleme alınmış birtakım eserlere ve özellikle de *Bundehişn*'e başvurmak gerekir. Bu eserin *Bundehişn-i Îranî* olarak bilinen versiyonunda Zervanizm ile ilgili ayrıntılar bulunmaktadır. Bir bakıma Zervan inanışına ait *Mînû-yi Hired* de bu inanışla ilgili önemli bilgilere yer verir. Ancak yaratılış konusunda fazla bilgi içermez. Daha önce de söylendiği gibi, bşlangıçta dünya imkân evreni idi. O dönemde sadece Zervan ya da zaman vardı. Şehristanî'nin aktarımına göre, Zervanîler, asıl ve kaynak olan nurun, aydınlık ve kutsal kişilikleri yarattığını ve bunların en büyüğünün de Zervan olduğunu iddia ederler. Bazı Süryani rivayetleri de **Şehristanî**'nin görüşleriyle uyum içerisindedir. Bu yorumun özeti şöyledir: Zerdüşt inanırları dört temel unsur karşılığında şu dört ögeye inanmaktadırlar: Eşukâr, Zerukâr, Ferşukâr ve Zervan. Bu dördün sonuncusu Ehrimen ve Ahura Mazda'nın babasıdır.[102]

Ahâmenişler döneminden itibaren yaratılışın asıl başlangıcı konusunda birbirinden farklı iki inanış yaygındı. Bazıları bu başlangıcı Zaman/Zervan olarak kabul ederlerken, bazıları da bunun Θwâša/mekân olduğu kanısında idiler. Birtakım araştırmacılar Θwâša'nın rüzgar tanrısı Vayû ile aynı tanrı olduğunu, eldeki *Avesta*'da da Zervanizm karşıtı olan Vayû taraftarlarının inançlarının izlerine de rastlanmakta olduğunu öne sürürler.[103]

Zervanizm inanışı birtakım gerekçelerle Sasanîler'in yıkılışının ardından ortadan kalktı ve inanırı kalmadı. İslam sonrası dönemde Pehlevî Dili'nde eserler kaleme alan yazarlar, dini rivayetleri aktarırlarken Zervanizmle ilgili birtakım kaynaklarda yer alan bilgileri ortadan kaldırmak için yoğun çabalar göstermişler ancak bu bilgilerin tamamını yok etmeyi başaramamışlardır.[104]

Burada dikkat edilmesi gereken önemli noktalardan biri de şudur: Zerdüşt inanırlarının kullandıkları resmi takvimde, ay otuz gündür ve ayın her gününe bir ayrı tanırın adı verilmektedir. Bu otuz günün adı olan tanrı adları kendi aralarında dört gruba ayrılarak *Bundehişn*'in ilk bölümünün son kısmında verilmektedir: 1. **Ahura Mazda**, Behmen, Ordîbehişt... 2. **Âzer**, Abân, Hûr... 3. **Mihr**, Surûş, Reşn... 4. **Deyn/ Mezdiyesn**, Erd, Aştâd...[105]

---

[101] *A.g.e.*, s. 107.
[102] A.0 .e., s. 108-109.
[103] *A.g.e.*, s. 110.
[104] *A.g.e.*, s. 110.
[105] *A.g.e.*, s. 113.

I. Erdeşîr'in atası, İstahr Anahita tapınağının reisliğini yürütmekteydi. Sasanî hanedanı her zaman bu tapınağa son derece saygı duymuş ve burasını çok önemsemiştir. Kaynaklardaki bilgilerden her biri belli bir tanrıya özel birtakım ateşkedeler olduğu da anlaşılmaktadır. Ancak bir yandan da her ateşkedede genel olarak her tanrıya tapınılır ve övgüler sunulurdu. Öte yandan bütün ateşkedelerin her yerleşim birimindeki şekli ve yapısal özellikleri birbirinin aynıydı. Her ateşkedenin tam orta noktasında yer alan "ateşdan: *ateşlik*" içerisinde hiç söndürülmeden sürekli olarak kutsal ateş yakılırdı. Genellikle her ateşkedenin sekiz dergâhı ve sekiz köşeli birkaç odası bulunurdu. Bu yapıların en güzel örneklerinden biri günümüz İran'ında Yezd şehrinde bulunmaktadır. Söz konusu ateşkede eski İran'ın en önemli tapınaklarından biri olarak kullanılmış, İran'da İslamiyet'in yaygınlaşmasından sonra da camiye çevrilmiştir.[106]

Mesudî, kendi yaşadığı zamanlarda **Süleyman Mescidi** olarak bilinen eski **İstahr Ateşkedesi**'ni anlatırken şu nitelemeleri kullanır: "*Ben bu mescidi gördüm. İstahr şehrine yaklaşık bir fersah uzaklıktadır. Güzel ve görkemli bir yapıdır. Yapısında şaşırtıcı büyüklük ve uzunlukta tek parça halinde taş sütunlar kullanılmıştır. Sütunların tepesinde de at ve diğer ilginç birtakım hayvanların şekilleri ve irilikleri açısından dikkat çeken heykelleri oturtulmuştur. Bu görkemli yapının çevresi ise, alabildiğine geniş bir hendek ve çok iri taşlardan yapılmış, duvarları yetenekli sanatkârların ellerinden çıkmış çok değerli kabartma resimlerle süslü bir hisarla kuşatılmıştır. Yöre halkı bu yapının eski peygamberlere ait olduğuna inanırlar.*"[107]

Nakş-i Rüstem'deki Ahâmenişler dönemine ait hükümdar mezarları üzerindeki kabartma resimlerde içinde kutsal ateşin yandığını simgeleyen "ateşdânlar: *ateşlikler*" görülmektedir. Yapım şekillerinden, diğer Asya milletlerinin tapınaklarından taklid edildikleri anlaşılmaktadır. Zamanla Zerdüşt inanışında güneşin ateş üzerine doğmaması geleneği yerleşti ve bu gerekçeyle de ateşkedelerde yeni bir yapım tarzı geliştirildi. Artık yeni yapılan ateşkedelerde yapının tam ortasına güneşin asla sızamayacağı, kapkaranlık bir oda yapılmaya ateşdânlar da içerisine konulmaya başlandı. Bazıları Nakş-i Rüstem'de Ahâmeniş hükümdarları kabirlerinin hemen karşısında bulunan ve **Kabe-yi Zerdüşt** adıyla bilinen yapının bu tür ateşkedelerin bir örneği olduğu kanısını taşırlar. Selevkiler'e haraç ödeyen Pars emirlerine ait sikkeler üzerinde bu ateşkedenin resimleri yer alır.[108]

I. Erdeşîr ile **I. Şapûr** dönemi gelişmelerine yer veren **Şehr-i Şapûr Kitabesi**'ndeki bilgiler de hükümdarın taç giyme töreni esnasında saltanat ve egemenliğinin simgesi olan bir ateşi vakfetmektedir.[109]

Kaynakça

Abadanî, Abdullâh Mubelliğî, *Târîh i Edyân ve Mezâhib i Cihân*, Tahran 1377 hş.
Afifî, Rahîm, *Esâtîr ve Ferheng i İrân Der Niviştehâ yi Pehlevî*, Tahran 1374 hş.

---

[106] *A.g.e.*, s. 114.
[107] *A.g.e.*, s. 114.
[108] *A.g.e.*, s.) * - %(15.
[109] *A.g.e.*, s. 115.

Amuzgâr, Jâle, "Edebiyyât-i Bâstânî-yi Îrân", *Âşinâ*, (Tahran 1997).
Aştiyanî, Celâluddîn, *Zertuşt, Mezdiyesnâ ve Hukûmet*, Tahran 1381 hş.
Bahâr, Mihrdâd, *Ez Ustûre Tâ Târîh* (yay. Ebu'l-Kâsım-i İsmaîlpûr), Tahran 1377 hş.
Bakırî Ferd, Ali Asğar-Şerîfî, Ğulâmhuseyn, *Târîh i Edebiyyât i Îrân*, Tahran 1381 hş.
Bausani, Alessandro, *Îrâniyân* (çev. Mesûd-i Recebniyâ), Tahran 1359 hş.
Beyanî, Şirîn, *Târîh i Îrân i Bâstân*, Tahran 1381 hş.
Christensen, Arthur Emanuel, *Îrân Der Zamân i Sâsâniyân* (çev. Reşîd-i Yasemî), Tahran 1332 hş.
Eliade, Mircea, *Dinler Tarihine Giriş* (çev. Lale Arslan), İstanbul 2003.
Eliade, Mircea-Couliano, Ioan P., *Dinler Tarihi Sözlüğü* (çev. Ali Erbaş), İstanbul 1997.
Hacaloğlu, Haluk, Zerdüşt "Ahura Mazda", İstanbul 1995.
Hencî, Emîr Huseyn, "Peyvend-i Esâtîr-i Îrânî Bâ Târîh i Îrân", irantarikh.com.
Herodotos, *Herodot Tarihi* (çev. Müntekim Ökmen), İstanbul 1973.
İsfehanî, Rızâ, *Îrân Ez Zerdüşt Tâ Kıyâmbâ yi Îrânî*, Tahran 1369 hş.
John B. Noss, *Târîh i Câmii Edyân* (çev. Alî Asğar-i Hikmet), Tahran 1375 hş.
Karatay, Osman, *İran İle Turan*, Ankara 2003.
Kâtibî, Huseynkulî, *Edeb ve Edebiyyât*, Tahran 2535 şş.
Mallory, J. P., *Hint Avrupalıların İzinde*, (çev. Müfit Günay), İstanbul 2002.
Muîn, Muhammed, *Mezdiyesnâ ve Edeb i Fârsî*, Tahran 1338 hş.
Oşiderî, Cihangîr, *Dânişnâme yi Mezdiyesnâ*, Tahran 1371 hş.
Öztürk, Mürsel, "İslamiyyetten Önceki İran Medeniyeti", *Doğu Dilleri* (Ankara1985).
Pirniyâ, Hasan, *Târîh i Îrân i Bâstân*, Tahran 1378 hş.
Pûrziya, Resûl, *Târîh ve Ferheng i Îrân i Bâstân*, Tahran 1385 hş.
Razî, Abdullâh, *Tarîh i Kâmil i Îrân*, Tahran 1373 hş.
Rosenberg, Donna, *Dünya Mitolojisi*, İstanbul 1998.
Safâ, Zebîhullâh, *Hemâseserâyî Der Îrân*, Tahran 1367 hş.
Schimmel, Annamarie, *Dinler Tarihine Giriş*, İstanbul 1999.
Sıddîk, İsâ, *Târîh i Ferheng i Îrân*, Tahran 1338 hş.
Şeriatî, Ali, *Dinler Tarihi* (çev. Erdoğan Vatansever), İstanbul 2010.
Tanyu, Hikmet, "Ateş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1994.
Tefezzulî, Ahmed, "Âteş", *Dâiretu"l maârif i Bozorg i İslami*, Tahran 1367 hş.
Vahiddûst, Mehveş, *Nihâdînehâ-yi Esâtîrî Der Şâhnâme-yi Firdevsî*, Tahran 1379 hş.
Yahakkî, Muhammed Cafer, *Ferheng i Esâtîr ve Işârât i Dâstânî der Edebiyyât i Fârsî*, Tahran 1375 hş.
Zumurrudî, Humeyrâ, *Nakd i Tatbîkî yi Edyân ve Esâtîr Der Şâhnâme yi Firdevsî, Hamse-yi Nizamî ve Mantuku't-tayr*, Tahran 1382 hş.

XIV

ESKİ İRAN'DA DİNLER VE DİNSEL İNANIŞLAR II*

3. Maniheizm

Eşkanîler (MÖ. 250-MS 226) yönetimi boyunca Mezopotamya bölgesi özgün coğrafya koşullarıyla ekonomik ve kültürel bir merkez olmuş, öte yandan değişik Gnostik akımlarıyla Hıristiyanlık, Yahudilik, Zerdüştîlik, Zervanizm ile Helenistik düşünceler burada yayılma ve gelişme ortamı bulmuşlardır. Böylesine bir ortamda Mani, yeni bir din kurucusu olarak ortaya çıkmış; temel felsefesi ve inanç esasları görünürde söz konusu bölgede yaygın dinlerin inanç esaslarının bir karışımı olarak gözlenen inanışını insanlara tebliğ etmeye başlamıştır. Bu din üzerinde, oluşum aşamalarından başlayarak olgunlaşmasına kadar en etkili inanış sistemi Mazdeizm'dir. Mazdeizm ile Maniheizm arasında özellikle temel inançlarındaki ve ahlak sistemlerindeki aynılık açıkça görülür. Bunlar arasında "düalizm", "üç zaman", "aydınlığın karanlığı yenilgiye uğratarak esir alması", "ölüm sonrası hayatta kurtuluşa erme" ilk sıralardaki aynılıklardır.[1]

Mani'nin, kendisinin peygamber olarak gönderilmesi konusundaki sözleri oldukça dikkat çekicidir: "*On iki yaşında tanrı tarafından kendisine vahiy gönderildi. Bir melek kutsal emirleri kendisine iletti, ikinci kez yirmi dört yaşında yine aynı melek ona görünerek artık dinini insanlara tebliğ etmesi gerektiğini salık verdi*". O da bu emir üzerine Sasanî imparatoru **I. Erdeşîr** (eg. 226-241) döneminde dinsel tebliğlerine başladı. Dini yaymak üzere ilk olarak Hindistan'ın kuzeyBatısını seçen Mani, Sasanî hükümdarı **I. Şapûr** (eg. 241-272) tahta çıkınca İran'a döndü ve ondan dinini açıktan yayma iznini aldı. Ünlü eseri *Şapûrgân*'ı da o hükümdar adına yazdı. Bu eserin önsözündeki şu cümleler dikkat çeker: "*İnanç esasları ve ibadetler, her çağda bir peygamber tarafından insanlara aktarılır. Bir zamanlar Hindistan'da Buda, başka bir zaman İran'da Zerdüşt, bir başka çağda da Batıda İsa tarafından kutsal emirler insanlara ulaştırılmıştır. Şimdi de bu dinsel yasalar ben Mani'ye Tanrı tarafından indirilmiştir.*" Mani kendisini "son peygamber" olarak nitelemektedir. Dinini dünyanın değişik bölgelerinde yaymaları amacıyla tebliğciler ve birtakım özel yetiştirilmiş heyetler göndermiş, kısa sürede önemli ölçüde taraftar toplamış, böylece Mani inanışı bir dünya dini olmuştur. Öylesine hızlı bir şekilde ilerlemiştir ki IV-XII yüzyıllar arasında Batıda Fransa'ya, Doğuda Çin'e kadar gitmiş; İranlılar, Çinliler, Kuzey Afrika sakinleri arasında önemli ölçüde yaygınlaşmış ve

---

* "Eski İran'da Dinler ve Dinsel İnanışlar II", *Doğu Araştırmaları* (İstanbul 2010), sayı: 6, s. 5-26.

[1] Bâkırî, Mihrî, "İrân", *Dâ'iretu'l-ma'ârif-i Bozorg-i İslamî/ DMBİ*, Tahran 1380 hş., X, 585.

yoğun kitleler halinde taraftarlar bulmuştur. Ancak bir taraftan da bu hızlı gelişimin karşısında yer alan diğer din taraftarları ve inanırlarının düşmanlıkları ve kıskançlıklarını çekmiş, özellikle Müslüman, Hıristiyanlık ve Zerdüşt çevrelerin yoğun itirazları ve eleştirileriyle karşı karşıya kalmış, hem Batıda hem de Doğuda Mani taraftarları takip altına alınmış ve tekfir edilmişlerdir.[2]

İran'da Mani inanışının tebliği Şapûr'un oğlu I. Hürmüz (eg. 272-273) döneminde de açıktan yapılmaya devam etmiş ancak I. Behrâm (eg. 273-276) döneminde Mani tutuklanıp öldürülmüş, inanırları şiddetli işkencelerle cezalandırılmış ve dağıtılmıştır. Mani taraftarlarının böylesine ağır bir şekilde incitilmeleri, onların İran topraklarını terk ederek Çin ve Orta Asya ülkelerine göçmeler ve o bölgelerde yoğunlaşmalarına, dinlerini yaymalarına neden olmuştur. Mani taraftarları yoğun olarak İslam ülkelerinde bulunurlar. Mani inanışının bir mezhebi olan Sabiîler, Semerkant'ta yoğun olarak yerleşik hayat sürmektedirler. İslam coğrafyası dışında Doğu Türkistan, Çin ve Tibet halklarının çoğu ve Hindistan'ın bir bölümü Mani inanırlarıdır. Birunî'nin bu aktardıklarını, Çin Türkistanı'nda yapılan arkeolojik araştırma verileri ve oradan çıkarılan Mani metinleri de doğrulamaktadır. Turfan bölgesinde bulunan Mani metinleri bu dinin tanınmasında son derece önemli bilgiler içermektedir. Söz konusu metinlerin içerikleri, bir yandan da Hıristiyan ve başta **İbn Nedîm** ve **Birunî** olmak üzere müslüman tarihçilerin daha önceleri eserlerinde yer verdikleri konuyla ilgili kayıtları onaylamaktadır.[3]

İranlı bir anne ve babanın çocuğu olarak 216 yılında Babil'de dünyaya gelen Mani, Sasanî hükümdarlarından **I. Erdeşîr** (eg. 226-241) ve **I. Şapûr** (eg. 241-272) döneminde yaşamıştır. Annesi, Mani'nin dünyaya geldiği günlerde İran'da egemenlik sürmekte olan Eşkanîler hanedanından, İranlı soylu bir ailedendir. Mani'nin babasının da annesiyle aynı sülaleden olması ihtimali vardır. Hemedanlı olan babası Patik/Fatek, daha sonra Babil'e göç etti, Babil yakınlarında bir köyde yerleşerek Gnostik inanış bağlısı, o dönemler Fırat ve Dicle arasındaki bölgede yerleşik hayat süren Muğtesile kabilesiyle birlikte yaşamaya başladı. **Patik,** oğluna "*kalıcı olması ve unutulmaması*" için "Mani" adını vermişti. Burada Muğtesile inanışı eksenli bir eğitim gören Mani gençlik yıllarını öğrenimini de yapmış olduğu eski dünyanın bilim ve edebiyat merkezi Babil'de geçirdi. Bu şehirde birçok dini inanışı yakından tanıdı. Değişik dinlerin yapıları, felsefeleri ve öğretileri hakkında ayrıntılı bilgiler edindi. Mani ve babası Gnostik akımların en çok bilinen kolları olan **Mendailer** ve **Muğtesile** inanışını benimsemişlerdi. Maniheist metinlerdeki kayıtlar, Mani'nin 227-229 yıllarında Muğtesile mezhebini terk ettiğini ve kendisini insanlığı doğru yola eriştirmek için gönderilmiş bir peygamber olarak ilan ettiğini belirtir. Daha sonraları yaşadığı çağın yaygın dinleri arasında yer alan Zerdüştîlik, Hıristiyanlık, Gnos-

[2] Bâkırî, Mihrî, "İrân", *DMBİ*, X, 585.
[3] Bâkırî, Mihrî, "İrân", *DMBİ*, X, 585.

tizm gibi inanışları da öğrendi ve Muğtesile inanışından vazgeçti. Defalarca mükaşefelerde bulunan Mani'ye, "Sâhib" ve "Karîn" adıyla bir melek evrenin gizemini ve ilahi gerçeklerini getirerek derinlikli bilgiler sundu. Sonra da Mani Hindistan'a ve Çin'e gitti, yeteneklerini kullanarak ressamlığı, bu alanda en öne geçecek kadar ileri derecede öğrendi. Seyahati boyunca insanları dinine çağırdı. İran'a döndükten sonra da kitleleri dinine davet etmeyi sürdürdü. Kendisini, **Mesih**'in müjdelediği "**Faraklit**" olarak takdim etti.[4]

Sasanî hükümdarı I. Şapûr döneminde Hindistan'dan Tisfun'a dönen Mani, babasıyla birlikte hükümdarın huzuruna çıktı, onu kendi dinine çağırdı ve desteğini aldı. Şapûr'un resmi taç giyme töreni 242 yılında gerçekleşti. **İbn Nedîm**'in rivayetine göre Mani ilk hutbesini, Şapûr'un tahta çıktığı gün okudu.[5]

Mani inanışı III. yüzyılın ilk yarısında taraftar toplamaya ve genişlemeye başlamıştır. İran'da Mani inanışının tebliği, Şapûr'un oğlu Hürmüz döneminde de açıktan devam etmiş ancak **I. Behrâm** (eg. 273-276) döneminde Mani tutuklanmış, Zerdüşt din adamlarına teslim edilmiş, din adamları yüksek konseyinin toplanarak dinden çıktığına karar vermesi üzerine de zindana atılarak işkenceyle öldürülmüş, inanırları şiddetli işkencelerle cezalandırılmış ve dağıtılmıştır. Mani taraftarlarının böylesine ağır bir şekilde incitilmeleri, onların İran topraklarını terk ederek Çin ve Orta Asya ülkelerine göçmeleri ve oralarda yoğunlaşmalarına, dinlerini yaymalarına neden olmuştur.[6]

Mani'nin getirdiği yeni din, yaklaşık on yüzyıl boyunca dünyanın yaygın dinlerinden biri olmuştur. III. ve IV. yüzyıllarda Batı Asya, Güney Avrupa ve Kuzey Afrika'da yoğun taraftar bulan Mani inanışı, İspanya'ya kadar ilerlemiş; öte yandan IV. yüzyılda KuzeyDoğu İran'da yaygınlaşmış, VI. yüzyıl sonlarında ta Çin'e kadar yoğun halk kitleleri tarafından kabul görerek birçok bölgeyi etkilemiş, Doğu Asya'nın tamamında egemen dinler arasında yer almıştır. Uygur Türk hükümdarlarının II./VIII. yüzyılda bu dini kabul etmeleriyle birlikte ülkelerinde Mani inanışı resmi din olarak benimsenmiş, Uygur Devleti'nin yıkılışından sonralarda bile bu yönetimin yerine geçen devletler tarafından VI./XII. yüzyıla kadar gücünü ve etkin konumunu korumuştur. O tarihlerden sonralarda da bir süre Çin bölgesinde Mani taraftarları yoğun olarak bulunmuşlardır. VII./XIII. yüzyılda Ma-

---

[4] Christensen, Arthur, *Îrân Der Zamân-i Sâsâniyân* (çev. Yasemî, Reşid), Tahran 1332 hş., s. 134; Bâkırî Ferd, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, Tahran 1385 hş., I, 54; Öztürk, Mürsel, "İslamiyet'ten Önceki İran Medeniyeti", *Doğu Dilleri* (Ankara 1985), s. 117; Bâkırî, Mihrî, "İrân", *DMBİ*, X, 585; Meşkûr, Cevâd, *Nâme-yi Bâstân*, Tahran 1378 hş, s. 350; Pûrziya, Resûl, *Târîh ve Ferheng-i İrân-i Bâstân*, Tahran 1385 hş., s. 380.

[5] Christensen, *Îrân der Zamân-i Sasanîyân*, s. 131-133; Firdevsî, *Şâhnâme* (Dorc 2), "Pâdişâhi-yi Şâpûr", 15. Bölüm; Yahakki, Muhammed Cafer, Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr ve İşârât-i Dâstânî der Edebiyyât-i Fârsî*, Tahran 1375 hş., s. 383.

[6] Bâkırî, Mihrî, "İrân", *DMBİ*, X, 585; Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 383.

niheizm, Hıristiyanlık, İslam ve Budizm arasındaki mücadeleler sonucu Mani inanışı yenilgiye uğramıştır.[7]

Zerdüşt baş mubedi **Kerdir**'in tahrikleriyle öldürülen Mani'nin derisi samanla doldurularak Cündişapur kapısında asılmış, İslam sonrası dönemlere kadar söz konusu kapının adı "Bab-i Mani: *Mani Kapısı*" olarak bilinmiştir. 300 yıllarında yani ölümünün ardından bir çeyrek yüzyıl geçtikten sonra Mani inanışı Şam, Mısır, Kuzey Afrika, Fransa ve İspanya'ya kadar bölgelere yayıldı ve yoğun taraftar buldu. Uzun süre Roma İmparatorluğu ve Batı ülkelerinde Hıristiyanlıkla yarıştı. Doğuda ise Mani inanışı, **Orta Asya, Hindistan** ve **Maveraünnehir**'de yaygın dinler arasında yer almaktaydı. Mani tebliğcileri gittikleri her yerde Mani inanışını yöresel değerler ve inanışlarla mümkün oldukça yakınlaştırmayı, örtüştürmeyi ve aralarında uyum sağlayarak yöre halklarının kabulünü sağlamayı başarıyorlardı. Örneğin, kendilerini İran'da Zerdüşt inanırı, Batı dünyasında Hıristiyan ve Doğuda da Budist inanırları olarak tanıtıp öğretilerini insanlara bu yolla daha kolay ulaştırıyorlardı. Bu tutumları bir yandan da bu üç büyük dinin bazı özgün terimlerinin de Mani dinsel kaynaklarına girmesini sağlamıştır.[8]

Mani inanışının İran sınırları dışında son derece hızlı ve geçmişte benzeri görülmemiş bir şekilde yaygınlaşması, yirmi beş yıl gibi bir sürede Bizans, Suriye, Mısır, Kuzey Afrika, İspanya ve Çin coğrafyalarında onun bu düşüncesini onayladı ve ümidini artırdı. Bunun üzerine Sasanî imparatoru, bu yeni dine yaygınlaşması ve gelişmesi için sosyo-kültürel ortamlar ve imkânlar hazırlama amacıyla son derece yakın ilgi gösterdi. Bütün bu çabalarıyla daha önce de belirtildiği gibi büyük idealini, yani ulusal birliği sağlama hedefini gerçekleştirmeği arzuluyordu.[9]

Maniheizm, yaygın olarak taraftar bulduğu dönemlerden öncesinde, o çağlarda yaygın dinlerin hemen her birinden birtakım özellikler almış, büyük dinlerin etkisinde kalmış, karma bir inanış sistemi olarak bilinmektedir. Bu durum, önemli ölçüde Mani inanışının diğer büyük dünya dinleri karşısında ayakta durabilmesi ve varlığını sürdürebilmesi için duyduğu ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır. Örneğin, Mani, ruh göçü inanışını Budizm'den, düalizmi Zerdüşt inanışından, kıyamete yakın bir kurtarıcının geleceği düşüncesini de Hıristiyanlıktan almıştır. Mani dininde de Hıristiyanlık, Yahudilik ve Zerdüştîlik gibi inanış sistemlerinde olduğu gibi kıyamet günü ve ölüm sonrası hayat inancı vardır.[10]

Mani inanışı, İran dinleri arasında düalizmin en öne çıktığı bir inanç sistemi olarak bilinir. Çünkü bu sistemin en önemli temelleri ezeli iki başlangıç noktasına, "*Aydınlık ve karanlık*" ile "*geçmiş*", "*şimdi ve gelecek zaman*"lar olmak üzere üç zaman ilkesine dayanır. Bu inanışta varlık evreni, yaratılışı, sonunda ne olacağı, bütün bu konulardaki düşünceleri etkileyen güçler ayrıntılı olarak ele alınır, bunların ana hatları ve ana ögeleri öne çıkarılır.

---

[7] Hanlerî, Perviz Nâtil, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, Tahran 1324 hş., I, 245.
[8] Meşkûr, *Nâme-yi Bâstân*, s. 351-352.
[9] Bâkırî Ferd, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, I, 55.
[10] Bâkırî Ferd, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, I, 55.

Maniheizm'de evrene ilişkin ayrıntılar, inanç ve ahlak temaları ilgili kaynaklarda detaylarıyla incelenmektedir.

Karanlıklar hükümdarı aydınlığı gördüğünde var gücüyle ona saldırdı. Aydınlık tanrısı, ululuk babası ülkesini savunmak için harekete geçti ve ilk varlığı yarattı. "Mâder-i hayât: *hayatın anası*" ya da "mâder-i zindegân: *varlıkların anası*" nitelemeleriyle, bazen de "Ohrmizd" adıyla anılan ilk varlığı kendi varlığından yarattı. Böylece "Peder-i azamet: *ululuk babası*", "mâder-i zindegân: *varlıkların anası* ve "insân-i nehustîn: ilk insan" ilk "teslis: *üçlü güç*" olarak bilinmeye başlandı. İlk insan içlerinde ateş ve suyun da yer aldığı beş çocuk var etti. Bu beş güç, beş karanlık ögesinin karşısında yer aldı. Ardından ilk insan söz konusu beş ögeyi tenine bir zırh gibi kuşandı ve kendisi için aynı şekilde beş karanlık gücü kuşanarak koruma oluşturmuş olan karanlıklar hükümdarıyla mücadeleye başladı.[11]

Mani inanç sisteminin, özellikle yaratılış ve ölüm sonrası hayat konuları başta olmak üzere Gnostik düşünce sisteminden etkilenmiş olduğu bir gerçektir. Gnostik ekolden İsevî birtakım inançlar, gelenekler ve rivayetleri alarak bir kısmını inanç sistemiyle özdeşleştirip geliştirmiştir. Aynı zamanda düşüncelerinde eski Yunan felsefesinin izleri de görülür. Bu düşünceler de ona Gnostik İseviler yoluyla ulaşmıştır. Mani, bütün dünyaya hitap edebilecek, kapsamı çok geniş bir din oluşturma amacını taşıdığı için değişik milletlerin inanışlarıyla, çeşitli dünya dinleriyle kendi inanç sistemi arasında birçok konuda uyum sağlamayı hedefliyor, onların özgün terimlerini de kullanıyordu. Mani'nin ana dilinin Süryanice olduğu ancak İran dillerinde de eserler yazdığı bir gerçektir.[12]

Hıristiyanlık da Mani inanışı üzerinde önemli ölçüde etkili olan inançlardandır. Örneğin, Maniheizm'deki teslis inancının temel ögeleri olan, "*ululuk babası*", "*ilk insan*" ve "*canlıların anası*" üçlüsünden oluşan inanç esasları bu inanıştaki "*baba*", *oğul* ve "*ruhu'l-kudüs*" üçlüsüyle örtüşmektedir. Bunun yanı sıra *İncil*'in birtakım ayetleri de Mani ile takipçilerinin eserlerinde görülür. Ayrıca İsa Peygamber'in Maniheist inanışta yüksek bir makamı bulunmaktadır. Ancak Maniheistlere göre, İsa çarmıha gerilmemiştir. Mani'ye göre o, nurlar evreninden gelen ruhun aşağı evrenlerde esir kalmasını simgeler. Yine Mani'nin inanışı uyarınca gerçek İsa, Adem'i eğitmek ve onu doğru yola eriştirmek için nurlar evreninden gönderilmiş bir kişiliktir. İsa, ruhları nurlar evrenine yönlendirmek için özel görevlendirilmiş bir tebliğcidir.[13]

Mani, muhtemelen ruh göçü inanışını da Hintliler ve özellikle de Budistlerden almıştır. Mani'nin bu konudaki düşünceleri, araştırmacıların birbirinden farklı görüşler belirtmesine rağmen, çoğunluk tarafından kabul edildiği gibi şöyle özetlenmektedir: Ona göre ruh göçü dininin temellerinden biridir, "*Dünya hayatında kötülüklere karışmış günahkârlar, iyilikleri az olan kul-*

[11] Christensen, *İrân der Zamân-i Sasaniyân*, s. 135.
[12] *A.g.e.*, s. 139.
[13] *A.g.e.*, s. 140.

lar, yaptıklarının karşılıklarını ceza olarak alacaklardır. Söz konusu ceza bir tür dünyaya dönüş olacaktır. Ancak iyiler böyle bir sonuçla yüz yüze gelmeyeceklerdir." [14]

Mani toplumunun bir sınıfı olan seçkinlerin yerine getirmekle yükümlü oldukları bir dizi sorumlulukları vardır: Onlara zenginlik peşinde koşmak, hayvan eti yemek, bitkilerin içlerinde barındıklarına inanılan ışık zerrelerine onları yiyerek zarar vermek, şarap içmek yasaktır. Dünya malı olarak bir gün yeterli olabilecek yiyecekten ve bir yıllık giyecekten fazlasına sahip olmamaları gerekir. Evlenmemek, temizliği, dürüstlüğü, sade yaşam tarzını yaygınlaştırmak için dünyanın değişik bölgelerine seyahatlerde bulunmaları da yine bu tabakadan olanların yükümlülükleridir. Halk sınıfları yukarıda sıralanan yükümlülüklerden muaf tutulmaktadır.[15]

Mani'nin öğrencilerinden **Sisinnios**, ölümünün ardından bizzat onun tavsiyesi ve tayiniyle bütün Maniheistlerin lideri konumuna getirildi. Babil'de ikamet eden Sisinnios, bir süre sonra da bu din bağlılarının ruhani lideri ve manevi merkezleri oldu. Bir zaman sonra onun çarmıha gerilmesinin ardından yerine **İnnaios** liderlik makamına getirildi. Bu yeni inanış o dönemler Batıda yani Bizans'ta etkili bir inanç sistemi olarak varlığını sürdürüyordu. Hıristiyanlar kendi inanışlarını zayıf düşüreceği ve yaygınlaşmasını engelleyeceği gerekçesiyle bu inanışa cephe alıyor ve ilerlemesini asla istemiyorlardı. Birtakım kaynaklarda bu din ve inanırları hakkında yer alan çok şiddetli, hakaret dolu ve aşağılayıcı ifadeler de iki dinin bağlıları arasındaki şiddetli mücadelenin boyutlarını göstermektedir.[16]

İran'da Zerdüşt din adamları tarafından Maniheist din adamları ve bu dinin bağlılarına karşı uygulanan baskı ve şiddete rağmen Mani taraftarları bu coğrafyalarda varlıklarını sürdürdüler. Ancak söz konusu baskılar dayanılmaz boyutlara erişince birçok yerde dinsel faaliyetlerini gizliden sürdürmeyi daha yararlı buldular. **Nersî** (eg. 293-303) ve **II. Hürmüz** (eg. 302-310) dönemlerinde Maniheistler'in yakın takibe alınmaları ve incitilmeleri birtakım metinlerde kayıtlıdır. Arap hükümdarlardan **Amr b Adiyy** bu inanış bağlılarını koruma altına almış, bu inanış sisteminin ocağı olan Babil'de ve Sasanî İmparatorluğu'nun başkenti Tisfun'da çok sayıda Mani inanırı yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Doğudaki Mani inanırlarının Batı bölgelerindeki dindaşlarından uzaklaşmaları ve aralarındaki ilişkilerin her geçen gün zayıflayıp sonunda da kesilmesi nedeniyle dinleri hakkında bilgi kaynaklarından da uzak kalmış, Babil'deki merkezleriyle bağları kopmuş, kendi aralarında yeni bir grup oluşturmuşlardır. Doğu bölgelerinde kimselerin Süryanice bilmemesinden dolayı kutsal metinlerinin Pehlevice çevirilerinden yararlanan bu bölgelerdeki Maniheistler, bir süre sonra dini metinlerini Soğd diline, ardından da Uygur Türkçesine de aktarmışlardır. [17]

İslam sonrası dönemde Müslüman yazarlar tarafından kaleme alınan bazı eserlerde Mani ile ilgili çoğu efsanelerle karışık rivayetler göze çarpar.

---

[14] *A.g.e.*, s. 141.
[15] *A.g.e.*, s. 141-142.
[16] *A.g.e.*, s. 146.
[17] *A.g.e.*, s. 146-147.

Örneğin, *Beyanu'l-edyân* adlı eserde (yaz. 485/1092) onun hat sanatında son derece yetenekli olduğu çok değerli yazılar yazdığı, *Erjeng-i Mânî* adlı gayet güzel resimlerle dolu paha biçilmez bir kitabı bulunduğu ve bunun Gazne hazinelerinde korunduğu aktarılır. Firdevsî, *Şahnâme*'sinde Mani'nin Çin'den geldiğini ve resim sanatında bir benzerinin olmadığını belirtir.[18]

Mani, iyilik ve kötülüğün/hayır ve şerrin, her ikisinin de ezeli ve zat ile kaim olduklarına inanır. Dünya daha kurulduğu ilk günden itibaren birbirinden tamamen ayrı aydınlık ve karanlık iki bölgeden oluşmaktadır. Karanlık bölge, kötülükler ve çirkinlikler ülkesi; aydınlık bölge ise, salt iyilikler ülkesidir. Karanlık ülkenin sakinleri, aydınlık diyarının iyilikleri ve güzelliklerini görüp onların değerini anlamakta ancak onlara erişme ümidi taşımamakta, hayatları boyunca kötülükler ve çirkinlikler içerisinde yaşamaktadırlar. Günün birinde karanlıklar tanrısı, iyilik evreninin bir bölümünü eline geçirir. Sonuçta iyi ile kötü ya da aydınlık ile karanlık birbirine karışır ve iyilikle kötülüğün iç içe olduğu bugünkü dünya oluşur. O inanışa göre, bu evrenin kurucusu da kötülük yani karanlık tanrısıdır. Ancak bu dünya kurulurken yapısına birazcık aydınlık ve iyilik katılmış, sonunda da iyilik ile kötülüğün karışık olduğu bir dünya ortaya çıkmıştır.[19]

Mani inanışında insanın görevi, teninde karanlığın esiri olarak bulunan aydınlığı, imkânlarını kullanarak özgürlüğüne kavuşturma, maddî evrenin genişlemesini engelleme, Ehrimen'in egemenlik alanının genişlemesinde etken olacak evlenme ve çocuk sahibi olmaktan uzak durma, aydınlığın karanlıkları yenilgiye uğratarak esir etmesinde elinden geleni yapmaktır.[20]

Mani, iyilik ve kötülüğün evrimi için üç temel aşamadan söz eder: **1. Geçmiş zaman**: Evrenin yaratılışından önce bu evrede kötülük ile iyilik birbirinden tamamen ayrı olarak bulunmakta, her biri egemin olduğu evrende aydınlık yücelerde, karanlık ise aşağılarda bulunmaktadır. **2. Orta zaman/Şimdiki zaman**: İyilikle kötülük iç içe ve birlikte varlıklarını sürdürmektedirler. **3. Gelecek zaman**: Bu son evrede iyilik ile kötülük birbirlerinden ayrılacak ve varlıklarını farklı bölgelerde sürdüreceklerdir. Artık aydınlık ve karanlık ilk yaratılışlarında olduğu gibi birbirlerinden kesin sınırlarla ayrılmış bölgelerde bulunacaklar; huzur, mutluluk ve sonsuz aydınlık çağı yaşanacak. Mani'ye göre, hayır ile şer iki temel, iki asıldır. Bazen de bu iki temelden, "*iki ağaç*" olarak söz eder. Bunlardan biri "hayat ağacı/temiz ağaç", diğeri de "ölüm ağacı/kötü ağaç"tır.[21]

Mani inanırları dinlerindeki kıdemleri, kötülüklerden sakınmaları/takvaları ve dinsel yükümlülükleri yerine getirip getirmemeleri açısından beş farklı sınıfa ayrılırlar: **1. Öğretmenler**: Bunlar en büyük dinsel önderden sonra en yüce makama sahiplerdir. Bütün zamanlarda sayıları hiç değişmez. 12 kişidirler. **2. Uskuflar**: Bütün zamanlarda 72 kişilik bir gruptan

---

[18] *A.g.e.*, s. 147.

[19] Meşkûr, *Nâme-yi Bâstân*, s. 352.

[20] Meşkûr, *Nâme-yi Bâstân*, s. 352.

[21] Meşkûr, *Nâme-yi Bâstân*, s. 353; Bâkırî Ferd, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, I, 55; Bâkırî, Mihri, "İrân", *DMBİ*, X, 585-587.

oluşurlar. **3. Mihistegân/Büyükler**: Toplumun ileri gelen, sözü dinlenir kesimlerinden oluşurlar ve sayıları standart olarak 360'ı geçmez. **4. Bergüzidegân/Seçkinler. 5. Neğûşagân**: Son iki sınıfta yer alanlar, en ağır ve en önemli yükümlülükleri üstlenmişlerdir.[22]

Bütün Mani inanırları, puta tapınma, yalan söyleme, zina, cimrilik, canlıları öldürme, hırsızlık, büyü, dinde şüphe etme, dini konularda müsamaha, aldatma gibi on günahtan kaçınmak zorundadırlar. Yine bu son grupta yer alanlar günde sabah, öğlen, akşam ve yatsı olmak üzere dört farklı namaz kılmakla yükümlüdürler. Gündüz namazlarını kılarken güneşe, gece namazlarında da ay yönüne dönmeleri gerekir. Namazlardan önce suyla, bulamazlarsa toprakla temizlenirler. Her haftanın pazar günleri ve yılın bir ayında oruç tutarlar. Yedi tür sadaka verirler.[23]

Maniheistler, insan ruhunun ölüm sonrasında son derece adaletli bir yargıcın huzuruna çıkacağına, dünyada yaptıklarının terazide tartılarak kendisine üç yol açılacağına inanırlar: 1. Yol: "**Hayat yolu**" (yeni cennet) 2. Yol: "**Kargaşa yolu**" (dünyaya dönüş) 3. Yol: "**Ölüm yolu**" (cehennem) Ruhlarını tenin karanlık evreninden kurtarmış olan müminler ve seçkinler sınıfı, öldüklerinde ilk insan beraberinde üç melek daha bulunan bir meleği kılavuz olarak onları ellerinde bir testi su, bir takım elbise, nurdan bir taç ve bir gül demetiyle karşılamaya gönderir. Melekler ona elbiseyi giydirir, tacı ve gül demetini başına koyar, su testisini de eline vererek onu ay feleğindeki "Yalvarış Sütunu" adlı sütuna, ilk insanını huzuruna götürürler. Ardından da o kişi yeni cennet'e geçer.[24]

4. Mazdekizm

Maniheizmin kollarından biri olan Mazdekizmin kurucusu **Mazdek**, İstahr eyaleti eşrafından **Bâmdâd**'ın oğludur. Mazdek, önceleri Fesalı **Zerdüşt Horregân**'ın takipçileri arasında yer alan bir Mani inanırıydı. Yıllarca Bizans topraklarında yaşamış, orada Yunan felsefesiyle tanışmış, **Eflatun**'un başta *Cumhuriyet*'i olmak üzere eserlerini okumuş, özellikle *Medîne-yi Fâzıla*'sından son derece etkilenmiştir. Hocasının önemli bir bölümü ekonomik ve sosyal ağırlıklı düşüncelerini İran toplumuna aktarmış ve böylece Mazdekizmin temellerini böylece İran topraklarında atmıştır.[25]

Değişik kaynaklarda Mazdek'in doğum yeri olarak **Nişabur**, **İstahr** ve **Tebriz** adları verilir. İranlı olmadığını iddia edenler var ise de babasının adı ve kendi adı, onun İranlı olduğunu gösteren kanıtlar olarak kabul edilir.[26] *Mazdeknâme* ve *Kabâdnâme* gibi eserlerde yer verilen Mazdek ile ilgili bilgiler de daha çok efsanemsi ayrıntılardır. Bu bilgilerle Mazdek'in hayatı hakkında birtakım gerçeklere erişmek zordur. Mani din adamları sınıfında yer alan

---

[22] Bâkırî, Mihrî, "İrân", *DMBİ*, X, 587.
[23] Bâkırî, Mihrî, "İrân", *DMBİ*, X, 587.
[24] Bâkırî, Mihrî, "İrân", *DMBİ*, X, 585.
[25] Meşkûr, *Nâme-yi Bâstân*, s. 364.
[26] Öztürk, "İslamiyet'ten Önceki İran Medeniyeti", s. 120.

Mazdek, aynı zamanda Zerdüşt inanışında reform hazırlığında bulunan din adamları muğlar grubunun da üyesiydi.[27]

Sasanîler döneminde büyük değişimlerin yaşanmasına sebep olan Mani'den sonra, Mazdek'in ortaya çıkışı da o çağların önemli gelişmelerinden biri olarak kabul edilir. Mazdek, Sasanî hükümdarı **I. Pirûz** (eg. 459-484) döneminde ekonomik-siyasi kargaşa ve krizlerin yaşandığı bir devrede ortaya çıktı. Bu düzensizlik Mazdek'in başarısının da temel faktörleri arasında yer alır. Nitekim kendisi yaşadığı çağın olumsuzlukları, toplumsal, ekonomik ve siyasi krizlerini ortadan kaldırmaya çalışan ve bu mücadelesinde etrafına çok sayıda taraftar toplayan bir sosyal yenilikçi olarak kabul edilir. **Pirûz**'un ardından yönetime gelen **Kabâd** (eg. 488-496) da mubedlerin nüfuzu ve devlet işlerindeki etkilerinden korkuya kapıldığından, Mazdek'in kendisine yakınlaşması için uygun ortam ve imkânlar hazırlattı. Mazdek'in inanç ve düşünceleri halk tarafından kabul görünce, ileri görüşlü bir kişilik olan **Kabâd**, kendi konumunu ve iktidarını güçlendirip eşraf ve mubedlerin gücünü kırmak için onun yanında yer aldı.[28]

Mazdekizm, sosyal yönü ve toplumsal hedefleri çok güçlü bir inanış biçimidir. İran toplumunda yaygınlaştığında bir tür sosyalist devrim olarak nitelenebilecek bir şekilde köklü değişimlerin yaşanmasına neden olmuştur. Bu sosyal değişimin yaygın olarak taraftar bulmasının gerekçeleri de o dönemlerde İran'ın Sasanî geleneksel toplumsal yapısı, sınıf egemenliği ve ileri gelen/eşrâf kesiminin son derece aktif olduğu, aynı zamanda hedeflerini gerçekleştirmeden aciz, siyasi, sosyal ve ekonomik açılardan kargaşalar yaşayan toplumsal yapısında aranmalıdır.[29]

Pirûz'un yaptığı savaşların ağır bütçeleri, yenilgilerin ardından ödenen faturalarla halkın yoksullaşması, öte yandan baş gösteren kıtlık, kuraklık, baskılar ve ağır vergiler altında inleyen halk kesimlerinin geçim darlığı ve çaresizliklerini ileri boyutlara vardırmış, bütün bunların sonucu olarak da bu yenilikçi hareketin Sasanî toplumunda her geçen gün artan bir hızla ve derinleşerek yaygınlaşmasına neden olmuştur. Bu yeni dinsel hareketin Sasanî yönetimi üzerindeki olumsuz etkisi öylesine derindir ki Kabâd, saltanatını korumak ve kişisel çıkarlarını gözetmek, aynı zamanda mubedler ile ileri gelen devlet adamlarının yersiz ve rahatsız edici müdahalelerini bertaraf etmek için bu dinin tebliğcileriyle uyum içerisinde çalışmak ve Mazdek'e inanmak zorunda kalmış, böylece halk kesimlerinin desteklerini de arkasına alarak konumunu güçlendirmiştir. Öte yandan Mazdek'in, hükümdarla arasının iyi olması nedeniyle yoksul halk için hazinenin kapılarını açarak onları ekonomik açıdan rahatlatması da dininin insanlar arasında kabul görmesini kolaylaştıran etkenler arasında yer almıştır.[30]

---

[27] Bâkırî Ferd, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân*, I, 57-58.
[28] Bâkırî Ferd, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân*, I, 58.
[29] Bâkırî, Mihrî, "İrân", *DMBİ*, X, 588.
[30] Bâkırî Ferd, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân*, I, 58; Bâkırî, Mihrî, "İrân", *DMBİ*, X, 588.

Mazdek, **Firdevsî**'nin (ö. 411/1020) dizelerine de burada sözü edilen özellikleriyle konu olmuştur.[31] *Şahnâme*'nin değişik yerlerinde Mazdek'in teklifleri doğrultusunda halkın ekonomik sıkıntılarının giderilmesi için hükümdarın halka yardımlarda bulunduğu ve hazineyi halkın hizmetine açtığı aktarılır. Bu uygulama, değişik tabakalardan oluşan Sasanî toplumunda ileri gelenlerin naz ve nimetler içerisinde bulundukları, malları, mülkleri, sarayları ve hizmetçileriyle, yönetimdeki etkileri ve yoğun nüfuzlarıyla başkalarından ayrıcalıklı olarak yaşadıkları dönemlerde gerçekleşiyor, din adamları da zengin varlıklarıyla ileri gelen kesimlerle birlikte hareket ediyorlardı. Böylesine karmaşık bir ortamda Mazdek'in, birlik, beraberlik ve eşitlik mesajlarının özellikle toplumun yoksun bırakılmış alt kesimlerinden kitlelerin dikkatlerini çekmesi son derece doğaldı.[32]

Ancak çok geçmeden çıkarlarıyla konumlarını tehdit ve tehlike altında gören Zerdüşt din adamlarının tahrikleri, ileri gelenler ve devlet yetkililerinin birlikte oluşturdukları hareketin etkisiyle Kabâd, hükümdarlığının son döneminde veliaht **Enuşirvân** (eg. 531-579), Mazdek ve bu dinin önde gelen din adamlarını yoğun bir inanır kitlesiyle birlikte geniş katılımlı bir toplantıya çağırdı. Önceden planlanmış programı uygulamaya koyarak toplantıya katılanların tamamını öldürttü. Böylece Mazdek dini ve sosyal hareketini ağır bir şekilde ezmiş oldu.[33]

Mazdekizm'i tarihe geçiren onun öğretilerindeki orijinallik değil, ahlak felsefesi, bilhassa sosyal ahlak anlayışıdır. Mazdek, insanların mutsuzluğunu kin ve ayrılıkta görmüş, kin ve ayrılığın da sosyal eşitsizlikten doğduğunu söylemiştir. Ona göre, bütün insanlar eşit yaratılmışlardır. O halde bir kimsenin başka bir kimseden daha çok mal ve kadına sahip olması doğru değildir, malların ve kadınların eşit olarak bölüşülmesi gereklidir.[34]

Mazdekizm öğretisi, o zaman İran'ının bozulmuş sosyal durumunu göz önünde bulundurursak daha iyi anlaşılır. O devirde, yani VI. yüzyılın sonunda İran Doğu komşusu Ak Hunlar'dan büyük bir darbe yemiş, siyasi otorite sarsılmıştır. Her zaman olduğu gibi bu durumdan en çok alt tabakalar acı çekmiştir. Kolayca anlaşılacağı üzere, Mazdek'e sosyal öğretilerini ilham eden genel sefalettir. Zamanın kralı Kabâd, samimi olarak Mazdek dinini kabul etti ve hemen evlilik hakkındaki kanunları değiştirdi. Fakat çok geçmeden aristokrat çevreler tarafından tahttan indirildi. Bir süre sonra da aristokratların bir bölümünün yardımıyla yeniden tahta oturtuldu. Onun tahttan indirilip yeniden çıkışı arasındaki zamanda zayıf karakterli kardeşi **Camasp** ülkeyi yönetmiş, sosyal kargaşalar daha da artmıştı. Yine bu sırada Mazdekizm giderek dinsel hüviyetini kaybetmiş, siyasal bir hareket haline gelmiş ve güçlenmiştir. Alt tabaka insanları, asilzadelerin ve zenginlerin mallarına el koyarak yağmalamışlardı. Fakat bunlar, çok geçmeden aldıkla-

---

[31] *Mazdek adh bir adam geldi./Sözleri bilgi ve düşünce doluydu.*
Değerli ve bilge bir adamdı./Cesur Kubâd dinlerdi sözünü onun.

[32] Bâkırî Ferd, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân*, I, 59.

[33] Bâkırî Ferd, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân*, I, 58; Bâkırî, Mihri, "İrân", *DMBİ*, X, 588.

[34] Öztürk, "İslamiyet'ten Önceki İran Medeniyeti", s. 120.

rını geri vermek zorunda kaldılar. İktidara Mazdek dininden çıkmış olarak yeniden geçen Kabâd, ilk iş olarak 528 yılında Mihrigan bayramı sırasında bu din inanırlarına karşı bir katliam düzenledi. Bu katliamdan sonra Mazdek dini bir süre yeraltında faaliyetlerini sürdürdü ve etkinliğini yitirdi.[35]

5. Yahudilik

Sasanîler döneminde Yahudiler, Babil ile Fırat'ın Doğusu ve çevre bölgelerde daha çok tarım ve ticaretle uğraşıyorlardı. Yahudiler görünürde Zerdüşt inanışı açısından bir tehdit oluşturmasalar da Sasanî yönetiminin oluştuğu ilk dönemlerde vergi ödeme konusunda isteksiz oluşları, zaman zaman da bu vatandaşlık yükümlülüklerini yerine getirmemeleri, cezalandırılmaları ve gözetim altında tutulmalarına neden oldu. Özellikle Ahâmenişler döneminde sahip oldukları birtakım özgürlüklerden Sasanîler döneminde yoksun kalmışlardı. Ancak Sasanîler döneminde de daha çok barış ve özgürlük içerisinde yönetimin destekleriyle varlıklarını sürdürüyorlar, reislerini özgür olarak seçiyorlar, Sasanî hükümdarı da bu seçimi onaylıyordu. Muhtemelen Yahudi dini inanırları İran'ın Doğu bölgelerinde de yaşamakta idiler. Tarihi ve coğrafî birtakım kanıtlar da bunu ortaya koymaktadır. Nitekim, Belh'in kapılarından birinin adı Arap fetihlerinden sonra da uzun zaman "Dervâze-yi Yehûd: *Yahudi Kapısı*" adıyla bilinmekteydi. O dönemler, özellikle ticaret ve tarımla uğraşarak önemli ölçüde ekonomik refah düzeylerini yükseltmiş olan Yahudiler, servet biriktirme konusunda diğer milletler tarafından örnek olarak gösteriliyorlardı.[36]

Bu arada Yahudilik ve Hıristiyanlık Sasanîler döneminde bulundukları ve faaliyet gösterdikleri sınırlar içerisinde kaldılar. Hıristiyanlık Sasanîler döneminin sonlarında devletin resmi inanç sistemi Zerdüştîlik karşısında güçlü bir alternatif oluşturma gücüne sahip olabilecek iken, İslam dininin ortaya çıkmasıyla fazla ilerleme gösteremeden olduğu sınırlarda kaldı. Sasanîler döneminin sonlarında Bizans topraklarındaki dindaşlarının da kendilerine katılmasıyla Yahudiler eski dünyada göçmenlerin daha çok yerleştikleri **Ahvaz** ve **Hemedan** dışında ticaret merkezi olan ve Hint denizine açılan kapısı bulunan Fars bölgesinde, Horasan ve Çin-Hint ticaret yolu kavşağındaki **Kuhistan** yörelerinde de yoğun olarak görülüyorlardı. Sözü edilen bölgeler dışında **İsfahan**, **Cürcan**, **Kabil** gibi büyük kentlerin "Cehudânek/Yahudiyye" adıyla bilinen semtleri ya da kendilerine ait mahallelerinde yaşamlarını sürdürüyorlardı. Yahudilerin bu semt ya da mahallelerinin önemli bir kısmı aynı zamanda ticaret merkezleri olarak kullanılmakta, **Resü'l-Calût**'a bağlı kiliseleriyle hilafet yönetimi, diğer egemen güçlerin baskı ya da sınırlamalarından hemen hemen hiç etkilenmiyorlardı. Bununla birlikte fetih dönemlerinde bu kesimlerden de dikkate değer kitle-

[35] Öztürk, "İslamiyet'ten Önceki İran Medeniyeti", s. 120.

[36] Bâkırî Ferd, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, I, 51; Pürziyâ, *Târîh ve Ferheng-i Îrân-i Bâstân*, s. 377.

ler hukuki açıdan birtakım haklar elde edebilme amacıyla İslamiyet'i kabil ettiler.[37]

Taraftarlarının sayısı, nüfuz ve önemleri açısından Hıristiyanlara yetişememelerine rağmen 126/744 yıllarında henüz Hıristiyanlarla birlikte müslüman yönetim için tehlike oluşturabilecek düzeyde güçleri vardı. Ancak onlar hakkındaki bilgilerimiz, Hıristiyanlar hakkındaki ayrıntılardan daha azdır. Buhtunnasr'ın İsfahan'da Yahudiler için özel bir mahalle kurmuş olduğu bilgisi de bir efsaneden öteye geçmez. Yine de bu efsanenin ortaya çıkardığı bir gerçek Yahudiliğin Sasanîler döneminde İran topraklarına girmiş olduğudur.[38]

Yahudi dinsel grupları İran'ın hemen bütün bölgelerine yayılmış durumdaydılar. IV/X. yüzyılda yoğun olarak bulundukları merkezler **Fars**, **Huzistan**, **Kuhistan** ve **Horasan** bölgeleriydi. Bu merkezler arasında özellikle **Ahvaz** tüccarların yoğun bulunduğu, **Şuşter** ise kalabalık Yahudi göçmenlerin yerleştiği şehirler arasında yer almaktaydı. 558/1163 yılında Doğu seferine çıkmış olan Benyamin Tuteyli, İran'daki Yahudi yerleşkelerinin **Şuş**, **Hemedan**, **İsfahan**, **Şiraz**, **Gazne** ve **Semerkant** olduğunu belirtir. Bu bölgeler dışında **Harezm**'de de eski çağlardan beri Yahudi gruplar yaşarlar. Yahudilerin asıl uğraşları ve yaygın meslekleri ticaretti. Bu mesleklerini en iyi yaptıkları merkez de Ahvaz'dı.[39]

6. Budizm

Budizm, Hıristiyanlıktan daha önce İran coğrafyasına girmiş ve belli kesimler arasında yaygınlaşmıştır. Eşkanîler döneminden öncelerde İran topraklarına girmiş olan bu inanış, **Bactria/Belh** bölgesinde yaygınlaşmıştır. Sasanîler döneminde de İran topraklarında yine aynı bölgelerde varlığını sürdüren ve belli ölçüde inanırı olan bu din, yaklaşık olarak Zerdüşt inanışının İran'da yayıldığı dönemlerle eş zamanlı olarak yaygınlaşmıştır. Ünlü **Nevbehâr Tapınağı**'nın varlığı da bu dinin İran'ın Doğu kesimlerindeki yaygınlığını göstermektedir. Bazı araştırmacılara göre, Yunanlıların İran'da egemenlik kurdukları dönemlerde Budizm Doğu İran'da yaygınlaşmış, daha sonraları da değişik dönemlerde varlığını sürdürmüştür. Öyle ki **Hz. Muhammed**'in ortaya çıkışına yakın günlerde İran'ı da içerisine alan değişik ülkeleri gezen ünlü Çinli Budist gezgin **Hayun Teseng**'in izlenimlerine göre, bu din İran topraklarında orta düzeyde inanırları ve yüz civarında önemli tapınakları, aktif merkezleri bulunan inanışlar arasında yer almaktadır. Onun ifadeleri Budizm'in İran topraklarında ne denli yaygın olduğunu da göstermektedir. Ancak daha sonraları İran'ın değişik bölgelerinde de bu din Zerdüşt inanışı karşısında ağır yenilgilere uğramıştır. Her halükarda, Sasanîler'in son dönemlerinde Semerkant ve diğer bazı bölgelerde yaygın ve etkili bir inanç sistemi olduğu tarihi bir gerçektir. Semerkant dışındaki

---

[37] Zerrînkûb, Abdulhuseyn, *Târîh-i Merdom-i Îrân*, Tahran 1371 hş., II, 157.
[38] Spuler, Berthold, *Târîh-i Îrân Der Kurûn-i Nuhustîn-i İslami*, Tahran 1385 hş.,, I, 392.
[39] Spuler, *Târîh-i Îrân Der Kurûn-i Nuhustîn-i İslami*, I, 393-395.

diğer bazı şehirlerde de bu inanış benzeri durumlarda bulunuyordu. Fars şairlerinden **Unsurî**'nin (ö. 431/1039) manzûm bir eserinin konusunu da oluşturan, Bamyan kentinin ünlü putlarından adını alan ***Sorh But u Hong But*** hikâyesi de Budist düşüncelerden kaynaklanmaktadır.[40]

Sasanîler döneminin sonlarında yaygınlaşma hızı yavaşlayan Budizm inanışı, uzun bir dönem çok etkin olduğu merkezleri de en azından **Buhara, Belh, Kandahar** ve **Kabil** gibi önemli kentlerde varlığını sürdürdü.[41] Bu dinin VI. yüzyıl ile VII. yüzyıl başlarında özelikle Maveraünnehir'de Zerdüştîlik inanışı karşısında biraz gerilediği kaynaklarda aktarılır. Ünlü Çinli gezgin **Hayun Teseng** 8/629 yılında Semerkand şehrinde, sadece iki tane harabeye dönmüş Budist tapınağı bulabilmişti. Onun ifadelerine göre, bölgenin diğer kentlerindeki durum da Semerkand'tan farklı değildi. Biraz daha güneylerde Kabil yakınlarında ve Belh bölgelerinde Budizm az çok egemen din ya da çoğunluğun dini olarak kendini göstermekteydi. Bu bölgelerde Budizm eğitim ve öğretim kurumları "Vehâre" adıyla bilinirdi. Bu isim sonraki çağlarda da bazı yörelerde kullanılmaya devam etmiştir, örneğin, "vehare-yi nov: *novbehar*", "Vehare: *Buhara*"... gibi.[42]

Ülkenin Doğu kesimlerinde İranlıların ulusal dinleri olan Mazdeizm yanında diğer bir evrensel din ile İsa'dan yaklaşık yüz elli yıl öncelerde bile İranlılar arasında yaygın olan bir din ile daha karşı karşıya gelmişti. Bu din Budizm idi. Söz konusu bölgelerdeki Budist kutsal mekânları Müslümanların fetihleriyle ortadan kaldırılmış, yıkılıp yakılmıştır. Ancak bütün bunlar bu inanışın Buhara gibi birtakım bölgelerde uzun süre varlıklarını korumalarına engel olmamıştır.[43] Örneğin, **Kuteybe b. Müslim**, Buhara'yı üç kez fethetmiş, her defasında şehir halkı İslam dinini kabul etmiş ve Araplar şehri terk ettikten sonra da yine eski dinleri Budizm'e dönmüşlerdi. 94/712 yılında şehrin ele geçirmesinde onları yeniden son derece zorluklarla müslüman yaptı ve bu sefer gönüllerinin derinliklerine işleyen İslam inanışı orada kök salmaya başladı. Kuteybe daha sonraları (94/712) orada bir Budist tapınağı yerine cami yaptırdı. Her cuma gönü orada toplanıp namaz kılmalarını emretti. Buhara halkı o zamanlar Arapça bilmedikleri için namazlarında duaları Farsça okuyorlardı. IV/X. yüzyıla kadar orada Budistler yaşamaktaydı.[44] 348/959 yıllarına kadar Buhara'da pazarlarda put satılıyor ve Budizm inanışı yaygın olarak yaşanıyordu. Ancak İslam yaygınlaşmasıyla birlikte Maveraünnehir bölgesinde gitgide Budist misyonerlerinin etkileri azaldı ve sonra da durakladı. Ancak uzun yıllar bu topraklarda yaşanmış olan Budizm inanışının etkileri ve izleri özellikle sufi çevrelerde varlığını devam ettirdi.[45]

---

[40] Bâkırî Ferd, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, I, 51-52; Pûrziyâ, *Târîh ve Ferheng-i Îrân-i Bâstân*, s. 378-379.
[41] Zerrinkûb, *Târîh-i Merdom-i Îrân*, II, 159.
[42] Spuler, *Târîh-i Îrân Der Kurûn-i Nuhustîn-i İslami*, I, 398-399.
[43] Spuler, *Târîh-i Îrân Der Kurûn-i Nuhustîn-i İslami*, I, 399.
[44] Narşehi, Ebubekir, *Târîh-i Buhârâ*, Tahran 1385 hş., s. 67-69; Spuler, *Târîh-i Îrân Der Kurûn-i Nuhustîn-i İslami*, I, 399-400.
[45] Zerrînkûb, *Târîh-i Merdom-i Îrân*, II, 159.

7. Hıristiyanlık

Eşkanîler döneminde İran'da yaygınlaşan Hıristiyanlık, öncelikle Batı İran bölgesinde yaşayan halk kesimleri tarafından kabul görmüştü. Söz konusu bölgelerde, Fırat'ın Doğusu ve Batısındaki coğrafyalarda çok sayıda büyük kilise kuruldu, bu inanış geniş kitlelerce kabul edildi. Bu dini, halk kitlelerine ulaştırmak için Nasturî adıyla bilinen bir tarikat oluşturuldu. Zamanla İran içlerinde etkili olmaya başlayan bu inanç sistemi, İran'ın en uç noktalarına, Maveraünnehir'e ulaştı ve oradan da Çin'e kadar uzandı. Sasanîler'in son dönemlerinde içlerinde Zerdüşt inanırlarından köklü ve asil ailelerin de yer aldığı birçok kişi gizliden Hıristiyanlığı kabul etti.[46] İsa Peygamber'in dini, Zerdüşt inanç sisteminin en güçlü rakibi ve Sasanî imparatorluğu döneminde ulusal birliği tehdit altında tutan en önemli etkenler arasında ele alınmalıdır. Bu inanış daha ilk yüzyıllarda Bizans sınırlarından yol bularak İran topraklarına sızmayı başarmıştır. Hıristiyanlık önceleri Bizans imparatorluğu muhaliflerinin dinleri olarak kabul ediliyordu. Başlangıçta Bizanslı yöneticilerin takibi altında bulunan Mesih inanırları, zaman zaman birtakım işkencelere de uğruyor ve sürekli gözetim altında tutuluyorlardı. Bu gerekçelerle Hıristiyan gruplar, **Şuş** gibi İran'a yakın sınır kentlerine yerleşerek yaşamayı daha çok tercih ediyor, bazı eyaletlerde de Hıristiyan merkezleri kuruyorlardı. Muhtemelen **I. Şapûr**, azımsanamayacak sayıda bazı Bizans esirlerini yeni kurulan birtakım şehirlerde iskân etmiş, bu uygulama zamanla Hıristiyanların oturduğu şehirler kurulmasına neden olmuştur. Bu durum III. yüzyıla kadar İran'da dikkat çekecek derecede yaygın olarak görülmektedir. Bazen Sasanî hükümdarları bir yere saldırdıklarında Örneğin, Şam'da olduğu gibi bir şehrin bütün sakinlerini göç ettirerek İran içlerindeki bölgelerde yerleşik hayat kurmalarını sağlıyorlardı. Bu gibi uygulamalar da Hıristiyanlığın yaygınlaşmasını sağlayan önemli etkenler arasında yer alıyordu.[47]

Genel olarak Hıristiyanlığın, Bizans İmparatorluğunun resmi dini olarak ilan edilişine kadar Hıristiyanlar İran'da göreceli olarak bir huzur ve refah ortamında yaşamlarını sürdürüyor ve varlıklarını devam ettiriyorlardı. Ancak Bizans imparatoru **I. Contantinus** bu dini kabul edince İran Hıristiyanları da Bizans yanlısı olmaya başladılar. Sayıları azımsanmayacak kadar olduğu için Sasanî yöneticileri bu işin tehlikeli ve ileri boyutlara varacağı endişesiyle Hıristiyanlara birtakım kısıtlamalar getirerek onları sürekli gözetim altında tutmaya başladılar. Bu arada devlete karşı birtakım isyanlar da işkencelerle bastırıldı. Ancak Sasanî baskısının artması İran Hıristiyanlarını Bizans ile ilişkilerini kesmeye zorladı. Bunun üzerine, İran'da sürekli gözetimden kurtulmak ve işkence altında kalmamak için Sasanî yönetimiyle iyi geçinmeği temel hedefleri arasına koyan yeni bir Hıristiyan grup ortaya çıktı. Bütün bunların ardından İran Hıristiyanları, Bizans Hıristiyanlarıyla rekabete girmeye başladılar ve İran'da yeni bir kilise kurdular. Bu gelişmeler

[46] Pûrziyâ, *Târîh ve Ferheng-i Îrân-i Bâstân*, s. 377.
[47] Bâkırî Ferd, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, I, 52.

Hıristiyanlığın İran'da gelişmesini ve yaygınlaşmasını sağladı. **Kabâd** (eg. 488-496) döneminde Hıristiyanlara son derece geniş özgürlükler sağlandı. Onlar da bunun karşılığında, Bizanslılarla savaşta İran ordusunu desteklediler.[48]

Hıristiyanlığın, Bizans coğrafyasında resmi din olmasıyla birlikte Bizans yöneticileri İran Hıristiyanlarını koruma ve desteklemeyi kendileri için bir görev kabul ettiler. Bu durum birçok alanda birtakım kargaşalara da yol açtı. Ancak V. yüzyılda İran Hıristiyanlarının Nasturîler'e katılmalarıyla birlikte Sasanî hükümdarı **Pirûz** Hıristiyanlara daha geniş dinsel özgürlükler verdi. Bunun gerekçesi de İran Hıristiyanlarıyla Bizans Hıristiyanları arasındaki görüş ve dinsel farklılıklardan İran yönetiminin yarar sağlamasıydı. Hıristiyan ahalinin yoğun olarak kümelendiği merkezlerin en önemlisi Ermenistan bölgesiydi. 390 yılında İran ile Bizans arasında imzalanan bir anlaşma gereği, Ermenistan'ın önemli bir kısmı İran topraklarına katıldı. Sasanî hükümdarları sürekli olarak Zerdüşt inanışını bu bölgelerde yaygınlaştırmak istiyor ve bu yönde projeler hazırlıyorlardı. Bu da Hıristiyanlar ile İran devleti arasında şiddetli görüş ayrılıkları ve anlaşmazlıklar çıkmasına neden oluyordu. Nitekim **II. Yezdigerd**'in sert tutumu Ermeni ileri gelenlerinin ayaklanmalarına sebep oldu. Sonunda 451 yılında çıkan savaşta çok sayıda Hıristiyan ileri gelen kişilik hayatını kaybetti. Ardından Hıristiyanlık üzerindeki baskılar daha da artırıldı. Bir yandan da mubedler kendi etkinlikleri oranında dinsel baskılarını artırıyorlardı.

Hıristiyan kesimler söz konusu fetih çağlarında **Fars, Ahvaz, Taberistan** ve **Horasan** bölgelerinde dikkate değer bir inanır kitlesine sahipti. Fars bölgesinde sayılar Yahudilerden daha fazlaydı. Yine o günlerde Kum şehrinde de önemli sayıda inanırı bulunmaktaydı. Taberistan bölgesinde Mecusiler ile birlikte Araplar'a karşı muhalif bir cephe oluşturabiliyorlardı. Herat'ta kiliseleri vardı.[49] Herat Hıristiyanları, Semerkant'taki dindaşları gibi Nasturi patriğine bağlıydılar. Buhara'da daha sonraki çağlarda şehrin girişinde sol tarafta yer alan bir semtte "Kûy-i Rindân: *Rintler Mahallesi*" adıyla bilinen yerde Beni Hanzala Mescidi'nin bulunduğu yerde o zamanlar Hıristiyan kilisesi vardı.[50] III. Yezdigerd'in cesedini saygıyla kefenleyerek defneden uskufun yaşadığı Merv'de önemli sayıda Hıristiyan yaşamaktaydı. Sâmanîler döneminde Emir İsmail'in (280/893) yönetime geldiği tarihe kadar Mesih inanışı resmi din idi. Bununla birlikte Tahirî devlet mekânizmasında Hıristiyan kâtiplerin de yer alması şüphesiz Bağdat divanında daha önce görev yapmış olmaları geleneğine dayanmaktadır. **Gazneli Mahmud** başta olmak üzere birtakım hükümdar saraylarında Hıristiyan kâtiplerin görev yapmış olmaları, bazı bürokratların önemli ve etkin makamlarda bulunmaları da Hıristiyanların zimmet ehli olarak o çağlarda hilafet ve devlet ma-

[48] Bâkırî Ferd, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, I, 53; Pûrziyâ, *Târîh ve Ferheng-i Îrân-i Bâstân*, s. 377.
[49] Narşehi, *Târîh-i Buhârâ*, s. 73.
[50] Narşehi, *Târîh-i Buhârâ*, s. 74.

kamlarında güvenilir oldukları ve son derece müreffeh bir hayat yaşadıklarının de göstergesidir.[51]

8. Zervanizm

Sasanîler döneminde İran coğrafyasında taraftar bulan dinlerden biri de Zervan inanışıdır. Bu inanç sistemi de Mazdeist inanışın kollarından biri ve bir bakıma bir mezhebi olarak ortaya çıkmış dinlerdendir. Zervan dini bağlıları ibadetleri açısından Zerdüştîlerle önemli ölçüde ortak olmalarına rağmen, birtakım inanışlarında onlardan farklılıkları bulunmaktadır. Ahura Mazda ve Ehrimen'den daha üstün, dünyanın egemenliğini elinde tutan bir güce inanan bu inanış sahipleri, onu "Zervan: *ezeli zaman*" diye adlandırıp Ahura Mazda ile Ehrimen'i onun ikiz evlatları olarak kabul ederler. Sasanîler döneminde devlet ileri gelenleri ve yönetimde etkili birtakım çevreler tarafından da kabul edilen bu din inanırlarıyla Zerdüşt bağlıları arasında zaman zaman tartışmalara yol açan ve kargaşalara neden olan birtakım gelişmeler de yaşanmıştır.

"Zarvan" ya da "Zurvan" olarak da telaffuz edilen "*zaman*" anlamlı bu kelime, İran inanışlarında belirsiz ve uzun bir geçmişe sahiptir. MÖ. XV. yüzyıla ait Babil kalıntılarındaki birtakım yazıtlarda "Zervan" adında bir tanrıdan söz edilir. *Avesta*'da da özet olarak bu tanrıyla ilgili bazı bilgilere yer verilir. Aslında "*zaman meleğinin adı*" olan "Zervan", "ekrene/bîkerâne" nitelemesiyle de anılmakta, taşıdığı birtakım özelliklerden hareketle zaman kavramının başlangıç ve son noktaları bilinmemektedir. Bilim adamlarına göre zaman, "*hep aynı kalan*", "*hiç değişmeyen*", "*başlangıcı olmayan*", "*sonsuz olan*" bir kavram olarak algılanmaktadır. Sınırsız olarak yaratılmış olan zamanın sürekliliği esastır. Yaratılmış varlıkların devamlılığı da doğum yoluyla kuşaklarını daha sonraki dönemlere aktarmaları sebebiyle gerçekleşmektedir.[52]

Mani, yaşadığı çağdaki Zerdüşt inanışlarından etkilenip "**Zervan**" adını büyük tanrı olarak kabul ettiği, Ahura Mazda ve Ehrimen adında iki büyük çocuğunun bulunduğuna inandığı tanrıya vermiştir. Gerçekte bu düalizm, Zervan'ın şahsında "birliğe" dönüşmektedir. Bu yüzden bazı araştırmacılar ve dinler tarihi uzmanları Sasanîler döneminde yaygın bu inanış tarzının ve bu dinsel akımın bir tür tek tanrıcılık inanışı olduğunu ileri sürmektedirler. Bu inanışın yaygınlaşması ve kitleler tarafından kabul görmesiyle de "Zervanizm" adındaki akım ya da dinsel inanış tarzı ortaya çıkmıştır. Bu inanışın tarihsel geçmişi ve kökenleri Gatalar zamanına kadar gitmektedir. Mitraist inanışta da sınırsız zaman kavramı ilahi yasaların en başında yer alır. Zervan ise genellikle aslan başı ile etrafında kıvrılmış bir yılan görünümünde bir yaratık olarak algılanmakta, görsel olarak bu şekilde canlandırılmaktadır. Daha sonraki dönemlerde Zervan, Zerdüşt ve İbrahim peygamber ile çoğu

[51] Zerrînkûb, *Târîh-i Merdom-i Îrân*, II, 158.
[52] Yahakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 225.

zaman birtakım rivayetlerde ve tarihsel olayların aktarımında karıştırılmıştır.[53]

Zervan, "gece ve gündüz"den ortak bir yaratık olarak meydana geldiğinden eşit oranda "iyilik ve kötülüğün babası" olarak bilinir. Bu özelliğiyle bütün yaratıkların kaderlerinde etkili olduğuna inanılır. Fars edebiyatında "Zervan" adına çok sık rastlanmaz. Araştırmacılar ve Farsça yazan şairler, Zervan kavramını; "*zaman*", "*asır*", "*çağ*" gibi anlamlarda algılamış daha çok bu şekilde dizelerine almışlardır. Zervan bir düşünce tarzı ve inanış biçimi olarak daha çok bu dalda Ehrimen tarafı ağır basan özellikleriyle işlenmiş, daha çok da "*dünya*" ve "*zaman*" anlamlarında dikkat çekmiştir.[54] Eski İran'da Zerdüşt'ün ortaya çıkmasından önceki büyük tanrılardan biri Zervan'dır. Sonsuz zamanın kutsandığı bir din olan Zervanizm'e göre, Ahura Mazda ile Ehrimen arasındaki mücadele temel ögelerden birini oluşturur. Zervan iyilik ve kötülüğün her ikisine de egemen tanrıdır. Mihr/Mitra inanışı da Zervanizm'den sonra ortaya çıkmış, bir bakıma ondan doğmuştur. Mihr, Zervanizm'de iyilik ve kötülük tanrıları arasında hakem güçtür. İran inanışlarına göre Mihr yedi kat göklerin dördüncüsünde, aydınlık ile karanlıklar evreni arasında yer alır.[55] Bir zaman tanrısı olarak kabul edilen Zervan, *Avesta*'da önemsenen bir güç değildir. Ancak Sasaniler döneminde halkın saygın olarak kabul ettiği ve önemli ölçüde kutsadığı bir metafizik güç olarak bilinir.[56]

9. Mitraizm

Sözlük anlamı "*dost*" ve "*aydınlık*" olarak belirtilen Mitra/Mihr, gök tanrıyla yakın ilişki içerisindedir. Öyle ki bunlar inanışa göre birbirinden ayrılmaz "bir çift" olarak kabul edilirler. Birlikte evrenin düzenini ve doğruluk kurallarını korurlar. Yine birlikte insanların işlerini ve gönüllerini idare ederek her şeyi görür ve bilirler. Gezdiklerinde iki tekerlekli bir arabada birlikte bulunurlar. İki ayrı bedende bir tek can gibidirler. Mitra, kötüler ve sözünde durmayanlar için oldukça acımasızdır.[57] Mitra, yeryüzünde ismi bilinen en eski tanrıdır. Hindular hâlâ ona taparlar. *Avesta*'da bu tanrı bir melek mertebesindedir. Mitra, aynı zamanda "*antlaşma*" anlamına gelir ve bir Yazata[58] olarak antlaşmaları kollar. Güneş'e hükmeden de odur.[59]

---

[53] Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 225.

[54] Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 225.

[55] Neyyir Nuri, Abdulhamid, *Sehm-i Erzişmend-i İrân Der Ferheng-i Cihân*, Tahran 1377 hş., II, 559.

[56] Dusthâh, Celil, *Avesta*, Tahran 1381 hş., II, 997.

[57] Muin, Muhammed, *Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî*, Tahran 1338 hş, I, 39-40.

[58] **Yazata**: Farsça'da; "*Allah*" anlamındaki isimlerden "İzed" ya da *Avesta*'daki şekliyle "Yazata", "yeze" kökünden gelen ve "tapınmak" anlamını veren bir kelimedir. Sanskrit dilinde "yacata" bir niteleme olarak "övgüye yaraşan" anlamındadır. Pehlevice'de İzed; "Yazat" ve "Yezed" şekilleriyle "*övgü*", "*yalvarış*", "*övgüye yaraşan*", "*övülmeğe layık*" anlamlarıyla da kutsal ölümsüzlerden daha az yetenekli, onlardan daha alt makam ve mertebelerde bulunan melekler için de kullanılır. İranlıların inanışlarına göre gökyüzü bu meleklerle doludur. Altıncı Yaşt'da; bu tür tanrılardan yüzlerce, binlerce bulunduğundan söz edilir. Bunlar gök tanrıları ve yer tanrıları olmak üzere iki gruba ayrılırlar. Gök tanrılarının başında Ahura Mazda, yer tanrılarının başında da Zerdüşt yer almaktadır. (Dusthâh, *Avesta*, II, 940; Kezzazî, *Nâme-yi Bâstân*, I, 180).

Mihr/Mitra inanışı eski İran imparatorluğunun egemenlik alanına giren çok geniş coğrafyalara ulaşmış, eski İran başkentlerinden biri ve İran hükümdarlarının kışlık yönetim merkezleri olan Babil'den bütün Anadolu'ya, Yunan bölgesine dek yayılmıştır. Gittiği her bölgede yöresel inançlarıyla yakın ilişkiler kurmuş, bazı özellikleriyle iç içe girmiştir. Bizans orduları aracılığıyla daha geniş alanlara ulaşmış olan bu inanışın birçok temel değeri, fidye, kıyamet inanışı, sırat köprüsü, berzah, cennet, cehennem, mizan, sevap, günah gibi temel ögeler Hıristiyanlığa da geçmiştir.[60]

Mitra (güneş tanrısı) İranlılar ile Hintliler arasında temelli ortak bir dinsel inanış sayılmaktadır. Bu inanış, doğruluk ve kurtuluşa ümit temelinden hareketle bir tür mistik anlayış olarak da bilinir. Bu inanışın öğretileri dünyada mutluluğun kaynağı, ölümden sonra başlayacak yeni hayatta da sonsuz huzuru sağlayacaktır. Mitra eski İran'da aydınlık, doğruluk, adalet ve iyilik tanrısı olarak, ruhları kurtarıcı güç, yaratan kuvvet, Allah ile insanlar arasında bir araçtır.[61] Bazı bölgelerde Hz. Ali'ye insanüstü birtakım nitelikler verilmesinden hareketle, o kutsal bir kimliğe büründürülmekte ve Allah ile insanlar arasında bir aracı olarak kabul edilmektedir. Bir bakıma, ona Eski İran inanışlarındaki Mihr'in rolü yüklenmektedir. Ancak burada her grup özgün zevki ve inanışlarıyla orantılı olarak ona kutsanan farklı bir makam öngörmektedir. Mihr eski İran mistisizminin rumuzlarının anahtarı, Ali ise yeni İran'da İslam tasavvufunun ve İran kültürünün gerçek simgesi, "insân-ı kâmil: *eryin insan*" sembolüdür. Bu iki kelimenin yan yana duruşu sadece Ali'ye olan dostluk ve aşk gibi kavramları çağrıştırmaz, daha da ileri boyutlarda eki İran kültürünün göstergesi olarak ortaya çıkar. Bu iki kelimenin "Mihr Ali" şeklindeki bileşiği ise eski İran ile Müslüman/Şiî İran arasındaki bağların ne denli sıkı olduğunu gösterir.[62]

Öte yandan bu inanışın eski İran'da egemenlik sürmüş hanedanlardan Eşkanîlerin resmi dinleri oluşu, Bestâm şehrinin de bu hanedanın başkentleri oluşu, Horasan'ın Part eyaletinin büyük bir parçası olması, Eşkanîlerin yıkılışının ardından Sasanîlerin yönetime gelmesi ve Arap fetihlerinden sonra bölgenin İslam inanışının egemenliği altına girmesi, Mihr inanışının gizilden gizliye ve özel birtakım yöntemlerle gelecek kuşaklara aktarılması göz önünde bulundurulursa, İranlılar'ın sufî kalkışlarının bu inanç sistemiyle olan bağları ve özellikle de eski İran filozoflarıyla hemen hemen aynı mesajları taşıyan ilk İranlı **Bayezîd-i Bestamî** (ö. 234/848) olarak bilinen büyük sufi **Tayfûr b. İsâ b. Suruşân**'ın düşünce hareketi ile yapısal açıdan yakınlıklarının son derece önemli, dikkate değer, derin ve ayrıntılı araştırmalara konu olması gerektiği açıkça görülecektir. Bu bağlılığın örnekleri

---

[59] Oşiderî, Cihangir, *Dânişnâme-yi Mezdiyesnâ*, Tahran 1371 hş., s. 49.

[60] Oşiderî, *Dânişnâme-yi Mezdiyesnâ*, s. 13; Aştiyanî, *Zertuşt, Mezdiyesnâ ve Hükûmet*, 40.

[61] Yasemî, *Makâlehâ ve Risâlehâ*, s. 124-125. Dusthâh, *Avesta*, Mihr Yaşt, I, 388, (Kerde: 35); John B. Noss, *Târih-i Câmi-i Edyân* (çev. Alî Asğar-i Hikmet), Tahran 1375 hş., s. 451; Hacaloğlu, Haluk, *Zerdüşt "Ahura Mazda"*, İstanbul 1995, s. 60-61.

[62] Hakikat, Abdurrefî, *Târih-i İrfân ve Ârifân-i Irânî*, Tahran 1375 hş., s. 324-325.

değişik şekillerde ipuçları başta Mevlanâ (ö. 672/1273) olmak üzere bazı Fars şairlerinde de görülmektedir. [63]

Hintliler ve İranlıların ataları Aryaların ortak tanrıları Mitra'nın bu iki ulus ve diğer bazı uluslar arasında da çok sayıda inanırı bulunmaktadır. Mitra, söz konusu halklar tarafından aydınlık tanrısı, dünyanın düzenini koruyan güç, hak ve hukuku sağlayan, sözleşmeler ve yeminlerin kefili olarak inanılan güçlerden biridir. Bu özellikleriyle Mitra, Zerdüşt'ün ortaya çıkışından asırlar önce tapılan bir tanrıdır. *Avesta*'da da onunla ilgili birtakım konulara yer verilmektedir.[64] Varune ve Mitra dışındaki beş tanrı da bu ikisinin türemişleri ve farklı yansımalarıdır. Gerçekte bunlar birçok ulusun, özellikle de Aryaların kutsadıkları ve son derece gizemli bir sayı olduğuna inandıkları "yedi" rakamını elde etmek ve özelde de yedi tanrı adını tamamlamak için oluşturulmuşlardır. Bu bağlamda *Veda*'daki yedi tanrı "Aditia/Aditya" adıyla bilinir.[65]

Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta da sufilerin efsaneleri ve eski İran ulusal rivayetlerini reddederek bir tarafa atmamaları, Mecusîlerin saçma sözleri olarak algılamamaları, tam tersine bunlara önem vermeleridir. **Sohreverdî**'nin "işrâk felsefesi"nin temellerinden biri de kendi ifadesiyle başta İran kisralarının hikmetleri olmak üzere İslam öncesi İran bilgeliği ve düşünceleriydi. Sohreverdî'nin Farsça risaleleri yeniden düzenlenmiş ve tasavvufi-felsefi boyutlar kazandırılarak güncelleştirilmiş İran mitolojik rivayetleriyle doludur. **Aynu'l-kuzât**'ın mektuplarında "Rahş", "Rüstem", "Zal", "Şebdîz", "Keyhüsrev" ve benzeri mitolojik unsurlara işaretlerde bulunmaları da bu değerlendirme kapsamında yer almalıdır. **İbn Sina**'dan (ö 428/1037) **Nasîruddîn-i Tusî**'ye (ö. 672/ 1274) kadar birçok yazar ve şair benzeri mitolojik değerleri eserlerinde kullanmışlar, şüphesiz **Feridüddîn-i Attâr**'ın (ö. 627/1230) *Mantıku't-tayr*'ında bu efsane olgunluğun zirvesine sıçramıştır. Bunların yanı sıra, **Abdurrahmân-i Camî** (ö. 898/1492) ve diğer ünlü sufi şairler ve yazarlar da sadece tarihi anlatılara yer veren *Kur'ân* kıssaları ve bu kıssalara işaretlerde bulunan ayetlerle yetinmemiş, aynı zamanda İran mitolojik anlatılarıyla da eserlerini süslemişlerdir.[66]

Öte yandan fütüvvet de tasavvufa bağlı olarak süregelmiştir. Gerçekte bir açıdan fütüvvet, sanatkârların ve çarşı pazardaki meslek sahiplerinin halk tasavvufu denilebilecek bir yansıması ve özgün bir şeklidir denilebilir. *Semek-i Ayâr*, *Dâstân-i Hamza*, *Dârâbnâme*, *Sindbâdnâme* vb. özellikle eskiye ait halk hikâyeleri ve efsanelerin birtakım nakkâlların, şehirlerdeki orta halli kesimlerden sanatkâr hikâyecilerin anlatımlarıyla yaygınlaşmış, toplumun bu kesimlerden oluşan sosyal tabakalarında geniş yankı bulmuş, söz konusu tabakaların kültürlerinin temel taşlarını oluşturmuştur.[67]

---

[63] Hakikat, *Târih-i İrfân ve Ârifân-i İrânî*, s. 325.

[64] Yasemi, Reşid, *Makâlehâ ve Risâlehâ*, Tahran 1373 hş., s. 124; İsfehani, *İrân Ez Zerdüşt Tâ Kıyâmhâ-yi İrânî*, s. 83; Hacaloğlu, *Zerdüşt "Ahura Mazda"*, s. 60.

[65] Muin, *Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî*, I, 40.

[66] Meskûb, Şahruh, *Huviyyet-i İrânî ve Zebân-i Fârsî*, Tahran 1368 hş., s. 210-211.

[67] Meskûb, *Huviyyet-i İrânî ve Zebân-i Fârsî*, s. 211.

Aryaların fizikötesi düşünce tarzları, daha sonraları Mazdeist inanışta ve Zerdüşt öğretilerinde tek tanrıcılığı dönüştürülmüş ve temellerini tek büyük tanrı olarak Ahura Mazda'ya tapınmanın oluşturduğu **Mitra, Anahita** ve **Verserğana** gibi tanrılara tapınmayı esas alan dinsel inanışlardan kaynaklanmaktadır. Bir başka ifadeyle Zerdüşt'ün getirdiği din, Aryaların eski dinlerindeki çok tanrılı sistemi, bir bakıma "şirk"i ortadan kaldırmıştır.[68] Aryaların, yaklaşık bin yıllık bir zaman diliminde şekillenen ve sonuçlanan göçleri, önceleri yukarıda değinilen düşünceleri, muğların dinleri kalıplarına, daha sonraları da bu düşünceleri tamamlayıcı ve bir tür reformist özellikler taşıyan Zerdüşt öğretilerini kendileriyle birlikte İran topraklarına getirdi. Ardından da Zerdüşt dinsel amaçlı gezileri ve tebliğ maksatlı yoğun çabalarıyla düşünce ve öğretilerini geniş coğrafyalara yaydı.[69]

Tanrılar tanrısı, en büyük tanrı, bütün güçlerin üzerinde yer alan **Ahura Mazda**, "**Eret/Ertâ**: evrenin sonsuz düzeni/evrene düzen veren", aynı zamanda "imanın büyülü gücü", tanrıları "doğruluk, adalet ve kanun" simgeleri olan bu inanışın üç temel direğini oluşturuyorlardı. Mazdeist inanç sisteminin ilkel şeklinin görüldüğü her yerde *Avesta*'da değinilmese de bu kutsal kitap tamamıyla daha önceki sözü edilen öğretilerin etkisinde kalmıştır.[70] Erken dönem Aryaları, "ışık", "yemin" ve "akıl tanrısı" **Mitra**; "üretkenlik simgesi", su tanrısı **Anahita**'ya tapınırlardı. Aynı zamanda ay ve yıldızlar da Aryaların taptıkları güçler arasında yer almaktaydı. Bu ikisi Zerdüşt katında da kutsanan ve ululanan ilahlardandı. Ancak makamları her zaman Ahura Mazda'dan daha aşağılarda bulunmaktaydı.[71]

Kaynakça

Amuzgâr, Jâle, *Târîh-i Esâtîrî-yi Îrân*, Tahran 1381 hş.
Aştiyanî, Celaluddîn, *Zertuşt, Mezdiyesna ve Hukûmet*, Tahran 1381 hş.
Bakırî Ferd, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, Tahran 1385 hş.
Bakırî, Mihrî, "İrân", *Dâ'iretu'l-ma'ârif-i Bozorg-i İslami*, Tahran 1367 hş.
Beyanî, Şirîn, *Târîh-i İrân-i Bâstân*, Tahran 1381 hş.
Christensen, Arthur, *Îrân Der Zamân-i Sâsâniyân* (çev. Yasemî, Reşîd), Tahran 1332 hş.
Dusthâh, Celîl, *Avesta*, Tahran 1381 hş., I-II.
Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, İstanbul 2003, I-III.
Eliade, Mircea-Couliano, Ioan P., *Dinler Tarihi Sözlüğü* (çev. Ali Erbaş), İstanbul 1997.
Firdevsi, *Şahnâme* (Dorc 2), "Pâdişâhî-yi Şapûr", 15. Bölüm.
Hakîkat, Abdurrefî, *Târîh-i İrfân ve Âriyân-i İrânî*, Tahran 1375 hş.
Hanlerî, Pervîz Nâtil, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, Tahran 1324 hş., I-III.
İsfehanî, Rızâ, *İrân Ez Zerdüşt Tâ Kıyâmbâ-yi İrânî*, Tahran 1369 hş.
John B. Noss, *Târîh-i Câmi-'i Edyân*, (çev. Alî Asğar-i Hikmet), Tahran 1375 hş.
Meskûb, Şâhruh, *Hüviyyet-i İrânî ve Zebân-i Fârsî*, Tahran 1368 hş.
Meşkûr, Cevâd, *Nâme-yi Bâstân*, Tahran 1378 hş.
Muin, Muhammed, *Mezdiyesna ve Edeb-i Fârsî*, Tahran 1338 hş., I-II.
Narşehî, Ebubekir, *Târîh-i Buhara*, Tahran 1385 hş.

[68] Zerrinkûb, *Târîh-i Merdom-i Îrân*, I, 23.
[69] Beyani, Şirîn, *Târîh-i İrân-i Bâstân*, Tahran 1381 hş., II, 78-79.
[70] Zerrinkûb, *Târîh-i Merdom-i Îrân*, I, 18-21, 23.
[71] Beyanî, *Târîh-i İrân-i Bâstân*, II, 79.

Neyyir Nûrî, Abdulhamîd, *Selm-i Erzişmend-i Îrân Der Ferheng-i Cihân*, Tahran 1377 hş., I-II.
Oşiderî, Cihangîr, *Dânişnâme-yi Mezdiyesna*, Tahran 1371 hş.
Öztürk, Mürsel, "İslamiyyet'ten Önceki İran Medeniyeti", *Doğu Dilleri* (Ankara 1985).
Pûrziya, Resûl, *Târîh ve Ferheng-i Îrân-i Bâstân*, Tahran 1385 hş.
Spuler, Berthold, *Târîh-i Îrân Der Kurûn-i Nuhustîn-i İslami*, Tahran 1385 hş.,
Yahakkî, Muhammed Cafer, *Ferheng-i Esâtîr ve İşârât-i Dâstânî der Edebiyyât-i Fârsî*, Tahran 1375 hş.
Yasemî, Reşîd, *Makâlehâ ve Risâlehâ*, Tahran 1373 hş.
Zerrînkûb, Abdulhuseyn, *Târîh-i Merdom-i Îrân*, Tahran 1371 hş.

XV

FARS EDEBİYATINDA HABSİYYE VE ŞEKVÂİYYE I*

1. Habsiyye ve Şekvâiyye

Şairin iç dünyasından kopup gelen duyguları ve heyecanlarını aktardığı dizelerden oluşan şiirlere "lirik şiir" denir. Genellikle aşk, ayrılık, hasret, özlem, mutluluk, üzüntü, yaşlılık, arzularına kavuşamama, millî duygular, insan sevgisi vb. duygu ve düşüncelerin dile getirildiği bu tür şiirler "lyre" adı verilen bir saz eşliğinde çalınarak söylendiği için Eski Yunan edebiyatında "lyric" adını almıştır. Duygusal ifadelerle dolu bu tür şiirler okurun duygularına ve iç dünyasına seslenir. Avrupa edebiyatlarında lirik şiirin kapsamına aşk, ölüm, insanın alın yazısı, Allah, doğa, milliyetçilik, inançlar, vb. konular girmektedir. Ancak Fars edebiyatında bu türün çok daha geniş bir kapsamı vardır. Övgü, hiciv, şikâyet, karamsarlık, hamriyye, hapis şiirleri, şikâyet şiirleri, ihvâniyyât...gibi konulardaki şiirler de bu türden kabul edilmektedir.[1] Lirik şiirin türlerinden biri olan, şairin zindanda ya da sonradan hapis günleri ve orada yaşadıklarıyla ilgili olarak kaleme aldığı şiirleri "hapis şiirleri" ya da önemli bölümlerini "içini dökme" ve "şikâyette bulunma" gibi konuların "bessu'ş-şekvâ"ların oluşturduğu "zindânnâme" türündeki şiirler bazı eserlerde mersiye türündeki şiirler arasında da yer almaktadır.[2]

"Ağırlığı ve dayanılmazlığından dolayı gizlenmesi mümkün olmayan, bir şekilde ortaya çıkan ağır sıkıntı, üzüntü ve sırları ortaya atma" veya "bir haberi açığa çıkarma" anlamlarına gelen "bess" ile "şikâyet etme", "inleme", "feryad etme" anlamlarını ifade eden "şekvâ" kelimelerinden oluşan "bessu'ş-şekvâ" ya da diğer bir adıyla "zindânnâme" diye bilinen bu tür şiirler şairin, çeşitli nedenlerle düştüğü hapishane köşelerinde kaleme almış olduğu dizelerden oluşmaktadır. Bessu'ş-şekvâ, Yakub Peygamber'in oğlu Yusuf'un başına gelen sıkıntılardan dolayı dile getirdiği ve "İnnemâ eşkû bessî ve huznî ilallâh..."[3] ayetinde belirtilen şikâyetini bildiren kelimelerden iktibas edilerek oluşturulmuş bir kavramdır. Bu tür şiirler "şekvâiyye: *şikâyet şiirleri*" olarak da adlandırılmaktadır.[4]

---

* "Fars Edebiyatında Habsiyye ve Şekvâiyye I", *Nüsha*, Ankara 2003, Yıl III/ sayı: 10, s. 19-38.

[1] Zaferî, Veliyyullâh, *Habsiyye Der Edeb-i Fârsî*, Tahran s. 16.

[2] Zaferî, Habsiyye Der Edeb-i Fârsî, s. 18.

[3] "Dedi ki: 'Ben dolgunluğumu ve üzüntümü ancak Allah'a şikâyet ederim'..." Yûsuf (12), 86.

[4] Rezmcû, Huseyn, *Enva-'i Edebi Ve Âsâr-i Ân Der Edeb-i Fârsî*, Tahran 1374 hş., s. 109; Serrâmî, Kadem Alî, "Bessu'ş-şekvâ", *Dânişnâme-yi Cihân-i İslam*, Tahran 1374 hş., s. 900; Durûdiyân, Veliyyullâh, "Habsiyye", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, I, Tahran 1375 hş., s. 344; Abbâspûr, Hûmen, "Bessu'ş-şekvâ", *Ferhengnâme-yi Edeb-i Fârsî*, Tahran 1376 hş., II, 227.

Bir edebi tür olan habsiyyeler ya da diğer adıyla "zindânnâmeler" manzûm ya da mensûr olarak şairler/yazarlar tarafından hapiste ya da hapisten çıktıktan sonra kaleme alınan, söz konusu şahsiyetlerin hapiste yaşadıkları dönemleri yansıtan o günlerdeki hatıralarını dile getiren dizelerden oluşmaktadır. Fars edebiyatında daha çok "habsiyye" adıyla bilinen bu tür şiirlerin klasik edebiyatta sadece manzûm türü görülmektedir.[5]

Şekvâiyyât/şikâyetnâmeler ise, şairlerin yaşadıkları olumsuzlukları ve yoksun bırakıldıkları birtakım istekleri karşısında iç dünyalarındaki duygu ve düşüncelerini, sıkıntıları, dertleri, üzüntüleri ve arzularına ulaşamama, kötü talihlilik gibi karamsar düşüncelerini yansıtan şiirlerdir. Fars edebiyatında bolca görülen bu tür şiirlerde şairlerin, gerçek hayatta bizzat yaşadıkları ya da tanık oldukları talihsizlikler ve olumsuzluklar karşısında şikâyetlerini ve kırılganlıklarını dile getirdikleri gibi, bu tarzı şiirin geleneksel türleri ya da mutlaka yazılması gereken türlerinden biri olarak algıladıklarından gerçek hayatta yaşamadıkları acılar ve sıkıntıları şair psikolojisiyle değerlendirerek kaleme almış oldukları kanısı da vardır. Bazı şairler de zaman zaman basit bir tatsızlığı ya da olumsuz gelişmeyi bahane ederek bu tür şiirler kaleme almışlardır. Genel olarak bakıldığında Fars şairlerinin divanlarında şekvâiyye türü şiirlerin alabildiğine fazla olduğu görülmektedir. Öylesine yoğun bir şekilde şekvâiyye ya da habsiyye türü şiirler kaleme alınmıştır ki Fars şairlerinin gerçek hayatları ve psikolojik dünyalarından haberdar olmayan yabancılar bu tür dizeler kaleme almış şairlerin gerçekten yeryüzünün en talihsiz, en yoksun insanları oldukları, hiç mutluluk yüzü görmedikleri kanısına varabilirler. Ancak gerçekte elbette durum böyle değildir ve şairler birçok konuda olduğu gibi bu şiir türünde de dizelerini yer yer abartılı ifadelerle doldurmuşlardır.[6]

Bu tür şiirlerin çokluğu ve şairlerin de bu tür dizelerle duygularını dile getirmelerinin nedenleri arasında, insanoğlunun mutluluk ve huzuru hayatın vazgeçilemez gerekleri arasında olarak algılaması, mutluluk ve huzura boğulduğunda kendini kontrol edememesi ve çoğu zaman dengeleri kaybetmesi, ancak küçük bir olumsuzluk ve beklenmedik gelişmeler karşısında şikâyet ve itirazlarını hemen ortaya çıkarmasıdır. Bu bağlamda diğer insanlardan çok daha hızlı etkilenen, daha alıngan, daha hassas, sabırsız ve duygusal yönleri oldukça ağır basan, bunun yanı sıra birtakım beklentiler içerisinde de bulunan şairlerin sesi doğal olarak çok daha fazla çıkar.[7]

Hayatının belli dönemlerini sıkıntılar ve acılarla iç içe geçiren ancak mutluluklar ve sevinçleri geç algılayan, bunların değerlerini fazla bilmeyen insan, acıları üzüntüleri hemen algılar ve bir sürü üzüntüyü, dayanılmaz sıkıntıyı yüklenir. Bu durumda kalan bir tek ümidi gelecektedir. Bu ümit de tükendiğinde hayatı altüst olacaktır. Bütün bunlardan hareketle şairin özel dünyası ve iç duygularıyla direkt ilişkili olan şikâyet ve yakınma içerikli şiirlerin belki de arzusuna ulaşamama, talihsizlik gibi olumsuz gelişmeleri so-

---

[5] Kâsım Nejâd, Ali, "Habsiyye", *Ferhengnâme-yi Edeb-i Fârsî*, Tahran 1376 hş., II, 513.
[6] Mutemen, Zeynulabidin, *Şi'r u Edeb-i Fârsî*, Tahran 1364 hş., s. 288.
[7] *A.g.e.*, s. 288-289.

nuç veren uygun olmayan bir ortamda yetişmiş insanların ve özellikle de İranlı şairlerin düşünsel eserlerinin önemli bir kısmını oluşturması şaşırtıcı bir sonuç olmasa gerek. Şurası unutulmaması gereken bir gerçektir, şairlerin beklentileri ve umdukları şeyler ne kadar fazla olursa, bunları elde edemediklerinde yoksunlukları ve huzursuzlukları da aynı oranda fazla olacağı gibi, hayalleri gerçekleşmediğinde kendilerini çok üstün kişilikler olarak gören şairlerin şikâyetleri çok daha şiddetli olacaktır. Dizelerini bir şeyler umarak kaleme alan şair, cimri bir memdûhtan umduğunu bulamayınca çaresiz olarak şikâyete başlayacaktır. Şairin özel hayatında ortaya çıkan birtakım beklenmedik olumsuz gelişmeler de şekvâiyye içerikli şiirlerinin önemli bir kısmının yazılmasına neden olan etkenler arasında yer almaktadır. Mesûd-i Sad-i Selmân'ın (ö. 515/1121) habsiyyeleri, bu türün en iyi örnekleridir. Çünkü o yıllarca zindan köşelerinde yaşamak zorunda bırakılmış, inanılmaz musibetler ve belalarla yüz yüze gelmiş, her türlü zorluğu yaşamıştır. Şu beyiti bu durumu çok güzel ifade eder:

Öyle belalar gördüm, o hale geldim ki ben,
Mutluluk bile görsem onu bela sanarım [8]

Şairlerin çeşitli konulardaki şikâyetlerini konu alan şekvâiyye türü şiirler, III./IX. yüzyıldan itibaren Fars şiirinde yer almaya başlamış ve Rudekî-yi Semerkandî (ö. 329/940), Ebû Şekûr-i Belhî (ö. 334/946), Kisâî-yi Mervezî (ö.394/1004) gibi şairlerin dizelerine yansımıştır. Belki de bu türün ilk örneği Rudekî'nin hayatının hem mutluluklarla geçen gençlik günlerinden ve hem de üzüntü ve sıkıntılarla dolu hayatının yaşlılık dönemlerinden, zayıf düşmesinden, acizliğinden ve yaşlılığından bahsettiği ünlü "Dendâniyye Kasidesi"dir.[9]

Fars edebiyatında habsiyye kelimesinin buradaki teknik anlamıyla geçtiği ilk eser, Nizamî-yi Aruzî'nin (ö. 560/1164) *Çehâr Makâle*'sidir. Nizamî, 551/1156 yılında kaleme aldığı bu ünlü eserinde Mesûd-i Sad-i Selmân'ın hapiste bulunduğu sürede kaleme almış olduğu bu tarzdaki şiirlerine "habsiyye/habsiyyât" adını vermiştir.[10] "Akıl sahipleri ve insaflı olanlar Mesûd-i Sad-i Selmân'ın habsiyyelerinin ne derece yüksek seviyeden şiirler olduğunu bilirler. Onun şiirlerini okuduğum bazı zamanlar tüylerim diken diken olur, neredeyse ağlarım."[11]

Mesûd-i Sad-i Selmân ile aynı dönemde yaşamış olan Muhammed b. Mueyyed'in hapisteyken yazdığı bir mektuba da "risâle-yi habsiyyât" adı verilmiştir. Kırk yaşlarına kadar mutluluk ve refah içerisinde bir hayat geçiren ve Gazneliler döneminin ünlü şairleri arasında yer alan Mesûd-i Sad-i Selmân, Gazneli sultanlarından Sultan İbrahim ve yerine tahta geçen sul-

[8] *A.g.e.*, s. 290-291.
[9] Serrâmî, "Bessu'ş-şekvâ", *Dânişnâme-yi Cihân-i İslam*, s. 900
[10] Yazıcı, Tahsin, "Habsiyye", *DİA*, XIV, 380-381; Nizami-yi Aruzi, *Çehâr Makâle* (yay. Muhammed-i Mu'in), Tahran 1372 hş., s. 72.
[11] Nizami-yi Aruzi, *Çehâr Makâle*, s. 72.

tanlar tarafından birkaç kez hapse atılmış, şairin hapishanede geçirdiği sürede yazdığı ve bu durumlara düşmesine sebep olan düşmanlarını, annesine, babasına ve çocuklarına duyduğu özlemi, içerisinde bulunduğu kötü ve dayanılmaz şartları hapis hücrelerinde geçen karanlık ve sıkıntı dolu geceleri etkili bir dille anlattığı şiirleri kendisinden sonra gelen Felekî-yi Şirvanî (ö. 587/1191) ve Hakanî-yi Şirvanî (ö. 595/1199) tarafından taklit edilmiş, böylelikle İran edebiyatında "habsiyye" adı verilen bir şiir türü ortaya çıkmıştır.[12]

Bu türün en güzel örneklerine, yeni İran edebiyatının tanınmış simalarından Melikü'ş-şuara Bahâr'ın (ö. 1330 hş./1951) şiirlerinde rastlanır. Bahâr, siyasi düşüncelerinden ötürü düştüğü hapishanede Mesûd Sad-i Selmân'ın etkisini de yansıtan manzûmeler yazmıştır. Onun bu konudaki en ilginç eseri *Karname-i Zindân* adlı mesnevisidir. Yine siyasi düşüncelerinden dolayı tutuklanan Ali-yi Deştî'nin *Eyyâm-ı Mahbes* ve Bozorg-i Alevî'nin *Varakpârehâ-yi Zindân* adlı eserleri bu türün güzel örnekleri arasında yer alır.[13]

Şekvâiyye türü şiirler ta başlangıcından beri Fars edebiyatında yer almış, İranlı şairlerin dizelerinde işlenen konular arasına girmiş ancak Selçuklular döneminden bu yana Fars şairlerinin yoğun ilgisini daha çok çekmeye başlamıştır. Bu dönem şairlerinin kendilerinin bilgi düzeylerine, üstünlüklerine ve olgunluğa erişmiş kişilikler olduklarına alabildiğine fazla inanmaları, bunun yanı sıra yaşadıkları dönemlerde, özellikle de VI./XII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren olayların istekleri ve hayalleri doğrultusunda gelişmemesi, şairlik ve şiirin eskiden olduğu gibi çok fazla alıcı bulamayışı, diğer taraftan yine aynı dönem şairlerinin kendilerini önceki dönemlerde yaşamış şairlerden daha üstün görmeleri; zalim felekten, alçaklardan, güçlülerden yana olan zamandan, kadir kıymet bilmeyenlerden şikâyet faslını açmalarında önemli rol oynamış etkenler arasında yer almaktadır. Burada hatırlanması gereken önemli bir ayrıntı da şudur: Bu tür şiirler daha çok tamahkâr, aşırı beklentiler içerisinde bulunan dünya tapkını saray şairleri ve methiye şairlerinin eserlerinde aranmalıdır. Asla Nâsır-i Hüsrev (ö. 481/1088), Mevlanâ (ö. 672/1273), Sadî (ö. 691-694/1291-1294) ve daha bir çok özgür, birtakım beklentiler içerisinde bulunmaya ihtiyaç dahi duymayan şairlerin dizelerinde değil. Daha çok dini, ahlaki ve tasavvufi kaynaklardan kana kana beslenen bu ve benzeri üstün özelliklerle donanmış erdemli, nitelikli kişilik sahibi şairler neden cimri memdûhların tutumlarından incinerek şikâyetlerde bulunsunlar? İnsanlardan yersiz beklentileri olmadığı için de en basit bir olumsuz durumda neden acı çekerek feryatlarla dizelerini şikâyetlerle doldursunlar? Olumsuzlukları en yoğun bir şekilde yaşayan Nâsır-i Hüsrev bir ömür boyu şaşkınlık, derbederlik, tehlike ve kargaşa dolu bir hayat geçirmesine rağmen gökyüzüne ve arzusuna uygun dönmeyen feleğe şikâyet ve itiraz ellerini o kadar da fazla açmamıştır. Dizelerinde yer alan şikâyetler ahlaki ve dini birtakım değerlerin toplumda yer edinmesini amaç-

[12] Yazıcı, Tahsin, "Habsiyye", *DİA*, XIV, 380-381; De Bruijn, J. T. P. "Habsiyya", *Supplement Encyclopaedia Of İslam*, s. 333.

[13] Yazıcı, Tahsin, "Habsiyye", *DİA*, XIV, 381.

layan eleştiri türü ifadelerdir. Yoksa o, şikâyetlerle dolu dizeler yazan birçok şair gibi feleği, yıldızları, gökyüzünü ve birtakım yüce varlıkları suçlu ve kusurlu görüp onları yermek amacıyla şiir yazmamıştır. Bizzat kendisi bu tarzda şiir yazanları eleştirmektedir.

Kınama masmavi gökyüzünü,
At kafandan şaşkınlık havasını.
Kötüledikçe sen kendi yıldızını,
Bekleme felekten talihliliği.
Yakarlar meyvesiz ağaçları hep,
Yaraşan da işte budur meyvesizliğe.[14]

Firdevsî (ö. 411/1020), yaşlılık ve güçsüzlüğünü dile getirdiği dizelerinde, gökyüzüne seslenerek, feleği suçlu kabul ederek duygularını dizelerine aktarır ve kendi suçlamalarına feleğin dilinden cevap olarak kendisi şu duygularını dizelerine aktarır:

Neden benden bilirsin hep iyiyi ve kötüyü,
Yaraşır mı bir bilgeye bu çığlık.
Benden üstünsün sen her konuda,
Bilgiyle beslersin hep ruhunu.
Yok bu söylediklerinde benim hiç rolüm,
Yok haberi bu dönüşten ne güneşin ne ayın.
Bir kulum ben de bu yaratıklar içinde,
Tapanlardanım ben de yaratıcıya.
Dönmem asla olmadan emri onun,
Çıkmam ben sözünden hiç onun.[15]

Şekvâiyye konulu şiirlerde bu ve benzeri ifadeler bir tür gelenekselleşmiş kalıplar ve belli doğrultulardaki amacı ortaya koyma aracı olarak algılanmaktadır. Yoksa onlar da ne gök ve ne de yerin elinden bir iş gelemeyeceğini bilmektedirler. Bu yüzden Mesûd-i Sad-i Selmân gökyüzünü konu alan şikâyetlerinde özellikle feleği amaç tutarak bir yerde suçun felekte olmadığını dile getirmektedir:

Bir yaratıktır bizim gibi zaman da,
Neden zamandan şikâyet edilir.
Kimseden şikâyete gerek yok,
Başımıza gelen kendimizdendir.[16]

---

[14] *Mutemen, Şi'r u Edeb-i Fârsî*, s. 292; Nâsır-i Husrev, *Dîvân* (yay. Cihangîr-i Mansûr), Tahran 1375 hş., s. 62.
[15] Firdevsi-yi Tûsi, *Şâhnâme-yi Firdevsî* (yay. Julius Mohl), Tahran 1377 hş., II, 1009.
[16] Mutemen, *Şi'r u Edeb-i Fârsî*, s. 292.

Şekvâiyyelerde öne çıkan şikâyet konularından biri de zamanın değersiz ve alçak kişiliklerin yandaşı olduğu, iyiliklerin ve değerlilerin kıymetinin bilinmeyişi, bilgi ve malın, sanat ve rahatın birlikte bir arada bulunmayışıdır:

Şehîd-i Belhî (ö. 325/937):

Bilgi ve mülk gibidir nergis ile gül,
Açmazlar birlikte aynı yerde.
Bilgisi olanın malı mülkü olmaz,
Malı varsa birinin onun da bilgisi az.[17]

Cemaluddîn-i İsfehanî (ö. 588/1192) aynı konuda şu ifadelerini dizelerine aktarır:

Neden ilim için sıkıntı çektik?
Neden boş yere sevdalandık?
Köpeklere görkem, bize de hasret düştü!
Eşeklere devlet, bize temennâ nasip![18]

Mesûd-i Sad-i Selmân:

Mesûd-i Sad, düşmanıdır erdemin dünya.
Fazla değer verme bu çılgın dünyaya.[19]

Hâfız-i Şirazî (ö. 791/1388):

Döner felek cahillerin arzularınca,
Yeter sana suç olarak bilgin, erdemli oluşun. [20]

Bu düşünceler şairleri asıl uğraş alanları olan şairlik ve şiirden soğutmuş, onları kendi meslekleri aleyhinde yergiler kaleme almaya zorlamıştır. Örneğin, Enverî (ö. 583/1187) bir kasidesinde şairliği hiçbir şeye saymayarak çöpçülüğü şiir yazmaya tercih edeceğini ifade etmektedir. Zahiruddîn-i Faryabî'nin (ö. 598/1201) bu konuyla ilgili çok güzel bir kasidesi vardır.

Şehîd-i Belhî'ye göre dünya akıllılar için sadece üzüntü ve sıkıntı ocağıdır:

Ateş gibi gamın da eğer dumanı olsaydı,
Karanlıkta kalırdı sonsuza dek dünya.
Bu dünyayı baştan başa bir gezsen,
Göremezsin mutlu hiçbir akıllıyı sen.[21]

---

[17] Mudebbirî, Mahmûd, *Şerh-i Ahvâl ve Eş'âr-i Şâ'irân-i Bidîvân*, Tahran 1370 hş., s. 33; Mutemen, *Şi'r u Edeb-i Fârsî*, s. 293.
[18] Mutemen, *Şi'r u Edeb-i Fârsî*, s. 293.
[19] *Ag.e.*, s. 293.
[20] Hâfız-i Şirazî, *Dîvân* (yay. Muhammed-i Bihişti), Tahran 1377 hş., s. 168.
[21] Mutemen, *Şi'r u Edeb-i Fârsî*, s. 295.

Ascedî-yi Mervezî'ye (ö. 432/1040) göre dünya çok gaddardır, hiç kimseye vefa göstermez. Menuçehrî'ye (ö. 432/1040) göre dünya ağzı olmayan ama insanı yiyip bitiren bir ilginç varlıktır:

Dünya! ne sevgisiz, ne kötü huylusun dünya!
Ne karmaşık alışveriş pazarısın dünya!
Kaç kez denedim seni ben,
Baştan başa hileyle, hep zararla dolusun.
Denesem bile yüz kez daha seni,
Aynısın, aynısın, aynısın, aynı.
Hep tersine çevirirsin işlerimizi,
Korkmaz mısın hiçbir gün yıkılacağından.
Yutuyorsun insanları, görmüyorum ağzını,
Görmedim böyle ağızsız bir yiyici.
Alıyorsun ellerinden halkın hayatlarını,
Bu yüzden uzun hayatın senin.
Çağırıyorsun her zaman huzuruna,
Çıkınca karşına kovuyorsun hep beni
Bu kez aldanmam senin ikiyüzlülüğüne,
Okusan bile karşımda İncil'i ve Tevrat'ı.[22]

Enverî aşağıdaki beytinde memdûhunun huzurunda yoksulluk ve acizliğinden dert yanarak Allah'tan ölüm istemektedir:

Biliyor Allah, yaşadığım bu hayattan dolayı,
Canımla, gözümle ve gönlümle istiyorum ölümü.[23]

Yine Enverî, cömertlik ve vefanın atlarını binip gittikleri günlerde, ne bir memdûhu övgüye ne de bir sevgiliyi hakkında gazel yazmaya layık görmez:

Yazık yazık yok övgüye yaraşır bir memdûh,
Vah vah yok gazele yaraşır bir sevgili.[24]

Aşağıdaki şekvâiyye konulu kasidesinin matla' beytinde Abdulvâsı-i Cebelî (ö. 555/1160) kıskançlardan ve kötü düşünceli kişilerden şikâyetlerini dile getiriyor:

Kalktı ortadan mertlik, silindi gitti vefa,
Adı kaldı ikisinin de "Sîmorg" ve "kîmyâ" gibi[25]

---

[22] *A.g.e.*, s. 295.
[23] *A.g.e.*, s. 296.
[24] *A.g.e.*, s. 296.
[25] *A.g.e.*, s. 297.

Hakanî Rey'de hasretiyle yanıp tutuştuğu Horasan seferine katılmasına izin verilmeyince duyguların aşağıda matla beyti verilen kasidesiyle dile getirmiştir:

Horasan'a gitmemi neden engelliyorlar?
Bülbülüm ben Gulistânı yasaklıyorlar. [26]

Yine Hakanî şu kasidesini hapiste kaleme almış ve prangaların verdiği eziyetten söz etmiş, sonuçta da övünmeğe, akıl ve iman sığınağına çekilmeği yeğlemiştir.[27]

Mesûd-i Sad aşağıda matla' beyitleri verilen hüzünlü kasidelerinde talihsizliğini ve karanlık günlerini dile getirmeğe çalışmıştır:

Görmez huzur yüzü gönlüm bitmez tükenmez üzüntülerden,
Sıkıntıların yükünyle bitkin düştü bu tenim.

Pişmanım kendi yaptıklarımdan ben,
Bilmiyorum tövbeden başka bir yol.
Gönülden inlerim ben ney gibi Nây zindanında,
Alçaldı himmetim bu yüksek yerden.[28]

Abdurrahmân-i Camî (ö. 898/1492), Bağdat'ta Rafızîlerden ihanet ve işkence gördükten sonra Hicâz bölgesine hareket etmeden önce Bağdatlılardan kırıldığını şu ifadeleriyle dile getirmiştir:

Bekleme vefa ve mertlik adamı olmayanlardan,
Arama insan vasfı şeytan yapılılarda.
Câmî! temizlerin yeri değil bu toprak,
Kalk çıkalım yola Hicâz'a doğru.[29]

Kâimmakâm-i Ferahanî (ö. 1251/1835), Rus ordularının İranlıları yenilgiye uğratmasından duyduğu üzüntüyü savaş sonrasında şu dizelerle dile getirir:

Zaman bu; bazen aziz eder, bazen zelil,
Çok oyun var elinde bu düzenbaz feleğin.[30]

Hapis şiirlerinde söz konusu edilen temalar; kaybedilmiş özgürlükler, daracık, karanlık ve kokuşmuş hücrelerde mahsur kalmış, demirden miller ve halkalarla cezalandırılan, zincirlere, prangalara vurulan sığınmasız ve

[26] *A.g.e.*, s. 297.
[27] *A.g.e.*, s. 297.
[28] *A.g.e.*, s. 297.
[29] *A.g.e.*, s. 297.
[30] *A.g.e.*, s. 297.

çaresizler, kötü karakterli cellatların işkenceleri altında gece gündüz inleyen, acı ve ıstıraptan çırpınıp duran, ölümle her an yaka paça olan kara bahtlı insanların feryatları ve iniltileridir.[31]

Teknik terim olarak şekvâiyye, şairin istekleri doğrultusunda gerçekleşmeyen olaylar, yaşadığı kişisel, özel ya da toplumsal sıkıntılar ve mahrumiyetler karşısında duygularını dile getirdiği dizelerden oluşan, onun zorlukları, üzüntüleri ve talihsizliklerini yansıtan şiirlerdir. Bu tür şiirler Farsça yazan şairlerin ortaya çıkmasıyla Fars edebiyatında ta başlangıçtan beri yerini almakla birlikte şairlerin değerinin gittikçe azalmaya yüz tutması, Selçuklular dönemiyle birlikte genel sosyal olayların etkisinde kalarak zayıflayan edebi değerlerin de etkisiyle daha çok rağbet görmeye başladı. Sosyal olaylar yanında birtakım özel durumlar da bu tür şiirlerin kaleme alınmasında önemli rol oynamıştır. Fars edebiyatında şekvâiyye diye adlandırılan şiirlerin en iyi örnekleri şairlerin sıkıntılarından dolayı üzüntülerini dile getirmek için ifadelerini aktardıkları şiirleridir.[32]

Heyecanlı ve akıcı dizelerden oluşan şiirler olmalarına rağmen, Fars edebiyatında hapis şiirleri içten içe yanıp yakılmalara da yer vermektedir. Bu yüzden okuyucular üzerinde derin etki bırakan bu tür şiirler, sanat göstermek, yetenekleri sergilemek amacıyla kaleme alınmamışlardır. Hapishanede kaleme alınmış şiirler daha çok orada yaşanan sıkıntıların dışarıya aktarılması ve ömrün geri kalan kısmının bu karanlık zindan köşelerinden kurtarılmasını sağlamayı amaçlamaktadır. Acılarla dolu yaşantı, açlık ve dayanılması çok güç susuzluk, eşten dosttan ayrılma acısı, hayatın tatlı anlarından uzak kalma Mesûd-i Sad-i Selmân'a şikâyet içerikli beyitler yazdırmıştır. Mesûd-i Sad-i Selmân'ın hapis şiirleri gerçekte hem edebi açıdan ve hem de içerikleri bakımından oldukça etkileyici tarzda dizelerden oluşmaktadır.[33]

Bu tür şiirlerin asıl önemli özellikleri, bu türden dizeleri kaleme alan şairlerin psikolojik ve ruhsal yapılarının birer göstergesi olmalarıdır. Çünkü her şekvâiyye şiiri şairin istenmeden yaşadığı durumu ifade etmekle birlikte onun arzuladığı ve özlemini çekmekte olduğu toplumdan ve kurmak istediği dünyadan da çoğu zaman ipuçları vermektedir. Bu tür şekvâiyyelere örnek olarak Nâsır-i Hüsrev'in bazı şiirleri Feridüddîn-i Attâr'ın bazı mesnevileri ve Babâ Tâhir'in bir kısım do beytûleri verilebilir.[34]

Konularına göre şekvâiyyelerin türlerini belirleme imkânı yoktur. Ancak içerikleri açısından beş ayrı kategoride toparlamak mümkün olabilir.

1.1 Felsefi İçerikli Şekvâiyyeler

Bu kategoride yer alan şiirlerde, şair; evrenden, dünyanın arzularının tersi doğrultusunda dönüşünden, kötü talihli oluşundan, insanlar arasındaki eşitsizliklerden, dengesizliklerden dünyadaki işlerin sonuçlarının belirsizli-

---

[31] Rezmcû, *Envâ-'i Edebi Ve Âsâr-i Âu Der Edeb-i Fârsî*, s. 109; Kâsım Nejâd, Alî, "Habsiyye", *Ferhengnâme-yi Edeb-i Fârsî*, II, s. 513; Durûdiyân, "Habsiyye", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, I, 344.

[32] Dâd, Simâ, *Ferheng-i Istılâhât-i Edebi*, Tahran 1375 hş., s. 196-197.

[33] Mahcûb, Muhammed Cafer, *Sebk-i Horâsânî Der Şi'r-i Fârsî*, Tahran 1345 hş., s. 656.

[34] Serrâmî, "Bessu'ş-şekvâ", *Dânişnâme-yi Cihân-i İslam*, s. 901.

ğinden vb. durumlardan şikâyette bulunmaktadır. Bu tür şikâyet şiirlerine örnek olarak yukarıda bir kısmının çevirisi verilen *Şahnâme*'nin İskender Destanı'nın sonu verilebilir. Şair orada feleği muhatap alarak kendisini yaşlılığında hor ve hakir bıraktığı için şikâyet etmektedir. Felsefi içerikli şekvâiyyelerin şüphesiz en büyük yazarlarından biri olan Nâsır-i Hüsrev'in divanında yer alan şiirlerin yaklaşık üçte biri zamanın, insan ömrünün geçiciliğinden, talihinin kötü oluşundan, ruhun beden hapishanesinde esir olarak bulunmasından vb. konulardaki şikâyetlerinden bahseden şiirlerinden oluşmaktadır.[35]

Mesûd-i Sad-i Selmân, Hakanî-yi Şirvanî, Nâsır-i Hüsrev ve Mucir-uddîn-i Beylekanî'nin şekvâiyye türündeki şiirleri de felsefi içerik taşımaktadır. Hakanî-yi Şirvanî'nin "Tersâiyye" adıyla bilinen habsiyyesi asıl yazılış amacına bakıldığında siyasi içerikli olmasına rağmen aynı zamanda felsefi renkler de taşımaktadır. Ancak bu konuda genel bir değerlendirme yapıldığında felsefi şiirler kaleme almış olan şairlerin şekvâiyye şiirlerinin felsefi içerikli, tasavvuf konulu şiirler yazan şairlerin şekvâiyye şiirlerinin de tasavvufi içerikli olduğu görülmektedir.[36]

1.2. Tasavvuf Konulu Şekvâiyyeler

Bu türden şiirlerde genellikle şikâyet konusu kararsızlık, aşığın sevgilisine, canın canana kavuşma yolunda, aslına dönüş merhalelerindeki aşkı, sabırsızlığı, sâlikin mürşidine kavuşma yolunu kat ederken karşısına çıkan çeşitli engeller, Mevlanâ'nın *Mesnevi*'sinin ilk beyitlerinden birinde yer alan kamışın kamışlıktan ayrılırken kopardığı çığlıklar bunun en güzel örneğidir. İçerik açısından daha çok felsefi bir görünüm arz eden bu tür şekvâiyyeler, şikâyet konularının farklı olması nedeniyle farklılık göstermektedirler.[37]

Dinle, bu ney nasıl şikâyet ediyor,
Ayrılıkları nasıl anlatıyor.
Diyor ki: Beni kamışlıktan kestiklerinden beri
Feryadımla kadın da ağlayıp inlemiştir, erkek de.
Ayrılıktan parça parça olmuş bir gönül isterim
Ki aşk ve özlem derdini anlatayım ona.
Aslından uzak kalan kişi buluşma zamanını arar durur.
Ben her toplulukta ağladım, inledim.
İyi hallilerle de eş oldum, kötü hallilerle de.
Herkes kendi zannınca dost oldu bana.
İçimdeki sırlarımı ise kimse aramadı.
Benim sırrım, feryadımdan uzak değil,
Fakat gözde, kulakta o ışık yok.
Ney, bir dosttan ayrılana eştir, dosttur,

[35] *A.g.e.*, s. 901.
[36] *A.g.e.*, s. 901.
[37] *A.g.e.*, s. 901.

Perdeleri perdelerimizi yırttı gitti.
Ney kanlarla dolu bir yolun sözünü etmede.
Mecnûn'un aşk hikâyelerini anlatmada.
Ney gibi bir zehri, ney gibi bir panzehiri kim gördü?
Ney gibi bir solukdaşı, bir hasret çekeni kim gördü?
Bu aklın mahremi, akılsızdan başkası değildir,
Dile de kulaktan başka müşteri yoktur.
Gamımızla günler geçti, aksamlar oldu,
Günler yanışlarla yoldaş kesildi de yandı gittiler.
Günler geçip gitti ise, de ki:
"Geçin gidin, korkumuz yok."
Sen kal ey dost, temizlikte sana benzer yok.
Balıktan başka herkes suya yandı,
Rızkı olmayanın da günü uzadıkça uzadı.
Ham, pişkin ve olgun kişinin halini hiç mi hiç anlayamaz.
Öyle ise sözü kısa kesmek gerek vesselam.[38]

1.3. Sosyal İçerikli Şekvâiyyeler

Bu türden şiirlerde, şairler sosyal düzensizliklerden, halk kesimleri arasındaki dengesizliklerden, halk arasında yaygın olan ve toplum ahlakını olumsuz yönde etkileyen halkın bilgi düzeyinin düşüklüğünden, ahlak bozuklukları vb. konulardan şikâyet etmektedirler. Bu tür şiirlerin ana temasını şairin hayalinde arzuladığı ve mutlaka kavuşmak istediği sosyal yapı ve toplumsal düzen ile bizzat içerisinde yaşadığı, aralarında çok farklılıklar bulunan toplum yapısı arasındaki aşılmaz mesafeler ve bunlar hakkındaki şikâyetler oluşturmaktadır. Farsça şiir yazmış şairlerden divanında bu tür şiirin yer almadığı şairler yok denecek kadar azdır. Şairlerin bir yerleşim bölgesi, köy, kasaba, şehir gibi toplumsal hayatın yaşandığı yörelerden şikâyetlerini konusuna örnek olarak Nâsır-i Hüsrev'in Horasan halkından şikâyetlerini dile getirdiği şiiri verilebilir. Bazen şair bir bölge ya da şehir halkının temsilcisi olarak yöneticilere ulaştırmada bir aracı bir elçi görevi de üstlenir. Enverî'nin, Horasan halkının kendisine ilettiği şikâyetlerini dile getirmek amacıyla kaleme alarak Semerkant valisine sunduğu kasidesi bu türe iyi bir örnektir. Şairlerin çeşitli din ve mezhep bağlılarından şikâyetleri de bu tür şiirler arasında yer almaktadır. Nâsır-i Hüsrev'in "ey resûl" redifiyle kalem almış olduğu ve müslümanları Peygamber'e şikâyet ettiği ünlü kasidesi bu türün en güzel örneklerinden biridir. Derviş olmayan sûfiler, dalkavuk zahitler, tanrı tanımaz müftüler, paraya tapan tüccarlar, adaletle yargılamayan kadılar, yalancı müneccimler, yol kesiciler ve toplumların hiçbir zaman eksik olmayan bozguncu tabakalarından şikâyetler de sosyal içerikli şekvâiyyelerin konuları arasında yer almaktadır.[39]

---

[38] Celaluddin-i Mevlevî, *Mesnevî-yi Ma'nevî* (yay. R. Nicholson), Tahran 1375 hş., s. 5; Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mesnevî ve Şerhi*, Ankara 2000, I, 26-27.
[39] Serrâmî, "Bessu'ş-şekvâ", *Dânişnâme-yi Cihân-i İslam*, s. 901-902.

1.4. Siyasi Şekvâiyeler

Siyasi şekvâiyyelerin en önemli ve temel türü habsiyyelerdir. Şairler bu tür şiirlerde başlarındaki yöneticiler ve siyasi idarecilerin kendilerine karşı takındıkları tavır ve davranışlardan şikâyet ederler. Yine bu tür habsiyyelerde şair, hapis hayatında karşılaştığı geçim darlığı ve sıkıntıları dizelerine aktarıp olumsuz ve sıkıntılı yaşamını gözleri önüne sererek sultandan kendisini bu kötü ortamdan kurtarması talebinde bulunur. Klasik dönem şairlerinden Mesûd-i Sad-i Selmân, Felekî-yi Şirvanî, Muciruddîn-i Beylekanî, Hakanî-yi Şirvanî, Esiruddîn-i Evmanî, çağdaş dönem şairlerinden de Meliküşşuarâ Bahâr bu tür şiirlerde zirvede yer alan söz ustaları arasında yer alırlar.[40]

1.5. Kişisel Şekvâiyeler

Farsça yazan şairlerin hemen hemen tamamının divanlarında yer alacak kadar; oldukça yaygın olan bu tür şekvâiyyelerde şair, fiziki güçsüzlüğü, dağınıklığı, hayatının düzensizliği vb. sıkıntılarından şikâyet etmektedir. Hastalık, güçsüzlük ve çelimsizlik, aşağılanma, kimsesizlik, yalnızlık, yoksulluk, sırdaştan ayrı kalma, hemen her şeyden yoksun bırakılma gibi konular bu tür şikâyetnamelerin ana temalarını oluşturmaktadır. Yine bu tür şiirlerde şairler, sevgiliden ayrılma, zulüm ve işkenceye maruz kalma, vefasızlık, değer verilmeme, yemininden dönme, bencillik vb. durumlardan yakınarak bu konulardaki duygularını dizelerine aktarırlar. Bunların yanı sıra daha detay olarak kabul edilen ayrılık gecelerinin uzunluğu, vuslat gecelerinin kısalığı, mektupların çok geç ulaşması, özellikle aşk konulu şekvâiyyelerin ana temalarını oluşturur. Yine bu tür şiirler arasında ilginç birtakım konularla da karşılaşılır. Bunlar arasında şairlerin sanatlarından (Zahîr-i Faryabî), şairlik mesleklerinden (Enverî) ve kendisini taklit edenlerden (Hakanî) şikâyette bulunmaları dikkat çekicidir.[41]

Şikâyet konulu şiirler ya da habsiyyeler Fars edebiyatının belli dönemlerde egemen şiir tarzlarından herhangi birine özgü değildir. Hemen her dönemde ve her edebi tarzda bu tür şiirler kaleme alınmıştır. Ancak her döneme ait habsiyyelerin o dönemin özgün renklerini yansıtan nitelikleri vardır. Örneğin, Horasan tarzı kapsamına giren habsiyyelerde realist yaklaşımlar, realizm ekolünün habsiyyelerindekinden daha az göze çarpar. Diğer taraftan, çağdaş dönemlere yaklaşıldıkça aşk konularına yer veren şekvâiyyelerin sayılarının daha da arttığı gözlemlenmektedir. Çeşitli şiir tarzlarında habsiyye şiirlerinin kaleme alındığı egemen şiir kalıpları birbirinden farklılık gösterir. Öyle ki Horasan tarzından uzaklaştıkça bu tür şiirler kaside kalıbından daha çok, yapı ve içeriklerine daha uygun daha doğal kalıplar olarak bilinen gazel ve mesnevi kalıplarında kaleme alınmıştır.[42]

---

[40] *A.g.e.*, s. 902.
[41] *A.g.e.*, s. 902.
[42] *A.g.e.*, s. 902.

Şekvâiyyelerde yer alan dizeler daha çok hayatları üzüntü ve sıkıntıyla ile yoğrulmuş şairlerin içsel ifadelerini yansıtmaktadır. Ancak bazen alaya alma ve hiciv yoluyla da şairler sıkıntılarını dışa vururlar. Sûzenî-yi Semerkandî (ö. 562/1166), Ubeyd-i Zakanî (ö.772/1371), Yağma-yi Cendekî (1270/1854) gibi yaşadıkları çağların sosyal olaylarını eleştiren ve hiciv şiirlerinin ustaları olan isimlerin bir tür sosyal eleştiri olarak yazılmış şiirlerinin bir kısmı şekvâiyye türüne girmektedir. X./XVI. yüzyıl şairlerinden Ebu'l-Kâsım-i Emrî'nin, dönemin iktidarda bulunan güçlerinin hapishanelerindeki kötü ve olumsuz koşulları dile getiren hiciv karışık bir şiiri de bu türe iyi bir örnektir. Fehleviyyât türü şiirlerde de şairlerin yanıklıkları ve şiddetli üzüntülerini dile getiren, sıkıntılarla dolu iç dünyalarını dışa yansıtan dizelere çok rastlanmaktadır. Bu durum bütün İran lehçelerinde yazılmış şiirler için de geçerlidir. Fars edebiyatında hem manzûm ve hem de mensûr eserlerde "nefsetu'l-mesdûr" nitelemesi de şikâyetnâme anlamında kullanılmıştır.[43]

İnsanın üzüntülere boğulmasına neden olan gerekçeler, şikâyette bulunmasına yol açan sebepler birbirinden çok farklı, aynı zamanda sayılamayacak tür ve miktarda olduğundan, şairlerin zamanın kendilerine yar olmamasından, sevgilinin ayrılığından ve vefasızlığından, yaşadığı dönemdeki insanların ve özelikle de dostlarının kadir kıymet bilmemesinden yönetimde bulunanların iktidarı elde tutan egemen güçlerin haksız tavırlarından, insanın akıbetinden ümitsiz olmadan, yaşlılığın kendisi üzerindeki etkilerinden ve güçsüz bırakmasından, sürgünlerden, hapis hayatından, sevdiklerinin ve değerli saydıklarının kendisini terk etmeleri ve ayrılıp gitmeleri.... gibi nedenlerden kaynaklanan dertlerini, üzüntülerini ve bu nedenle kendilerini kaplayan olumsuz iç duygularını dışarıya vuran ve dışa vuruluş gerekçesi iç durumundan başkalarını haberdar etme ve dertlerine çözüm bulmalarını arzulayarak açtığı her şiir habsiyye türünden kabul edilmektedir.[44]

Habsiyyelerde bedbahtlıkların gerçek sebepleri, kinaye ve diğer gizleyici, perdeleyici unsurlar kullanılmadan, üstü kapatılmadan acı ve acındırıcı bir tarzda dile getirilir. Bu tür şiirler, kendilerini çekemeyen, kıskançlıklarıyla kendilerini zindanlara kapatan ya da dinleri ve inançları yüzünden, yöneticilerin ve egemen güçlerin istekleri doğrultusunda yaşamaya razı olmayan, özgürlükleri engelleyen, bağımsızlıkları ve çoğu zaman insan haklarını sınırlayan baskıcı ve kaba kuvvet yanlısı, zorba yönetimler tarafından zindanlara tıkılan, sıkıntılar içerisinde kıvranan, zulüm ve işkenceler altında inleyen insanların gözyaşı damlalarının dökülüş sesleri, ah ve feryatlarının yankılarından başka bir şey değildir.[45]

Zindanlıklar, bütün umut kapıları yüzlerine kapanmış aciz ve yoksun insanlardır. Ailelerinden, çocuklarından, eşlerinden ve dostlarından haber alabilme, onlara durumları hakkında mesaj iletebilme özgürlükleri bulun-

---

[43] *A.g.e.*, s. 902.

[44] Rezmcû, *Envâ-'i Edebî Ve Âsâr-i Ân Der Edeb-i Fârsî*, s. 109-110.

[45] Durudiyân, "Habsiyye", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, I, 344; Zaferî, *Habsiyye Der Edeb-i Fârsî*, s. 19.

mayan, kendilerini bu dayanılması mümkün olmayan hayata atan insanların ellerine eteklerine düşmeden başka çareleri bulunmayan insanlardır. Habsiyye türü şiirlerde manzara ve egemen görünüm, zindanın sıkıntıları, oradaki görevlilerin baskıları, zincir sesleri, zincir izleri, işkenceler sonucu düşülen hastalıklar, yırtık ve kirli elbiseler, bulaşıklık ve bulanıklık, yemeklerin kötülüğü, görevlilerin mahpuslara karşı tutundukları kötü tavırlar, kader arkadaşları, birlikte yaşanan kader çizgisinin acı tatlı, soğuk sıcak günlerin bitmek tükenmek bilmeyen hatıraları, dostların vefasızlıkları, yöneticilerden ve gücü ellerinde bulunduranlardan kendilerini bu kötü hayattan kurtarmaları için yalvarışları ve kurtuluş ümit ve arzularıdır.[46]

Hapis şiirlerinin bir diğer kısmında da şair, kesinlikle varlıklı ve zengin çevrelerden, güç sahiplerinden, iktidarı ellerinde tutanlardan bahsetmez onlardan yardım dilemez ve kendilerine minnette bulunmaz. Bu şiirlerde şair şiirini kendisini övmek, sanatını sergileyerek kendini göstermek için de yazmaz. Tam tersine şairin isyan dolu ifadeleri zirve noktalara kadar varmakta ve kendisi hakkında kötü düşünenler ve düşmanları hakkında eleştirel ve hicvedici sözlerine yer verilmektedir. Yine bu tarzdaki şiirlerin "itizârname" ya da "pûzişname" adı verilen bir diğer türünde de şairin kızgınlığından ve nefret duygularından bir ize rastlanmaz. Bu gibi şiirlerde, şairler genellikle bu tür duygularına yer verseler de bir nevi şikâyet tarzında dizelerine aktarırlar. Şair şiirine genellikle kendisinden yardım isteyeceği ya da sıkıntılarını kendisine aktaracağı sultan veya yetkili kişileri överek şiirine başlar, başına gelen sıkıntıların asıl ve gerçek sebeplerinden bahsetmekten kaçınır ve içerisinde bulunduğu sıkıntıları mısralara aktarır. Daha sonra da işlemiş olduğu ya da işlemediği suçtan dolayı özürlerini beyan eder. Emriyle hapse düştüğü ve özgürlüğünü kaybettiği emir sahiplerinden bağışlanmasını ister. Suçu daha çok feleğe, yere, göğe ve gaddar diye nitelediği dünyaya atar. Suçsuzluğunu ispat etmek maksadıyla mukaddes değerlere ayetlere ve hadislere sığınır. Sonunda umutlarını Allah'a ve Peygamber'e bağlayarak sultana ve yakınlarına yaklaşmaya çalışır. Onları tahrik ederek sultana aracılık yapmalarını ve kendisini özgürlüğüne kavuşturmalarını ister.[47]

Habsiyyelerin de diğer birçok edebi tür gibi belli ve sınırlı kalıpları yoktur. Bu şiirler de bazen şair duygu ve düşüncelerini acı ve üzüntü dolu yaşamını kasideler, kıtalar rubailer ve do beytiler şeklinde kaleme almakta, bazen de dağınık beyitler halinde dizelere aktarmaktadır.[48] Ancak habsiyyeler genellikle kaside tarzında yazılmış olup kısalık ya da uzunlukları birbirlerinden oldukça farklıdır. Bazen şair bir iki beyitte maksadını dile getirirken bazı durumlarda da bir kaside ya da uzun birkaç kaside boyunca sıkıntılarını

---

[46] Zaferi, *Habsiyye Der Edeb-i Fârsi*, s. 19-20; Durudiyân, "Habsiyye", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsi*, I, 344-345.

[47] Zaferi, Habsiyye Der Edeb-i Fârsi, s. 20; Durûdiyân, "Habsiyye", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsi*, I, 345.

[48] Mahcûb, *Sebk-i Horâsânî Der Şi'r-i Fârsi*, s. 656-657; Durûdiyân, "Habsiyye", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsi*, I, 345.

ve şikâyetlerini dizelerine aktarmaktadır.[49] Habsiyye türündeki şiirlerin hacimleri de birbirlerinden oldukça farklıdır.

V./XI. ve VI./XII. yüzyıllar ile daha sonraki dönemlerde yaşamış ve Farsça yazmış şairlerin şiirlerinin önemli bir bölümünde, İran coğrafyasında ya da bu şairlerin hayatlarını sürdürdükleri topraklardaki siyasi ve sosyal çevrelerdeki dalgalanmalar sonucu egemen olan kargaşa ortamı ve kararsızlıktan dolayı habsiyye türünden şiirlere rastlanmaktadır. Bu dönemlerde ve daha sonraki devirlerde yaşamış olup da bir şeylerden can yakan şikâyetlerde bulunmayan, kötülükleri ve yolsuzlukları dile getirerek üzüntülerini ortaya koymayan şair yok denecek kadar azdır. Bütün bu şikâyetlerin temelinde yatan, kamuoyunun iç derinliklerinde sakladığı, emirler, vezirler, etkili ve yetkili çevreler, siyasetçiler ve din adamlarından halk tabakalarına kadar kesimlerden kaynaklanan, kendilerini üzen ve bir türlü dışa vurarak dertlerine ortak bulamadıkları ancak şairlerin dizelerinde açıkladıkları konulardır.[50]

Ünlü habsiyyeler kaleme almış büyük şairler arasında ilk sıralarda yer alan Nâsır-i Hüsrev, Mesûd-i Sad-i Selmân, Hakanî-yi Şirvanî, Ebu'l-Ferec-i Runî, Abdulvâsı-i Cebelî, Zahîr-i Faryabî, Senaî-yi Ğaznevî, Sadî-yi Şirazî, Hacû-yi Kirmanî....gibi şairler, yaşadıkları dönemlerdeki zamanı, insanları, siyasi ve sosyal alanlardaki kargaşa ve olumsuzları konu alarak şikâyetlerde bulunmuşlardır.[51]

Fars Edebiyatında çok sayıda şair tarafından habsiyye ve şekvâiyye türlerinde şiirler kaleme alınmıştır. Bu şiirlerin en ünlüleri hayatının on sekiz yılını Sû[52], Dehek[53], Nây ve Merenc zindanlarında, karanlık ve sıkıcı kale

---

[49] Mahcûb, *Sebk-i Horâsânî Der Şi'r-i Fârsî*, s. 656-657; Zaferî, *Habsiyye Der Edeb-i Fârsî*, s. 20; Durûdiyân, "Habsiyye", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, I, s. 345.

[50] Safâ, Zebihullâh, *Târîh-i Edebiyât Der Îrân*, Tahran 1363 hş., II, 124-125; Rezmcû, *Envâ-'i Edebi Ve Âsâr-i Ân Der Edeb-i Fârsî*, s. 110.

[51] Durûdiyân, "Habsiyye", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, I, 345; *Ferheng-i Istılâhât-i Edebi*, s. 197.

[52] "Gazneliler dönemine ait bir kale. Sarp kayalıkların bulunduğu dağlık bir bölgede yer almaktadır. Mesûd-i Sad-i Selmân yıllarca orada bulunan zindanlarda hapis kalmıştır." *Ferheng-i Mu'în*, "Sû", VI, 815.

[53] "Gazneliler döneminde dağlık bölgeler ve yerleşim merkezlerinden uzak bölgelerde olağanüstü koruma altında ve son derece sağlam yapılı kaleler yapılır, o güvenli yapılarda saltanat hazineleri ve birtakım değerli şeyler korunurdu. Söz konusu yerlerin önemli bir diğer işlevleri de, çok önemli kişilikler, saltanat iddiasında bulunanlar, şehzadeler, vezirler ve toplum üzerinde etkili güç sahibi şahsiyetlerin de buralarda hapsedilerek cezalandırılmalarıdır. Bir başka ifadeyle bu dağ kaleleri ve hisarlar hapishane olarak da kullanılırlardı." (Habîbî, Abdulhayy, "Mehâbis-i Mesûd-i Sad-i Selmân", *Yağmâ*, Tahran 1347 hş., XXI, sayı. 246, s. 680-681.)

Gerdizi'ye göre: "Sultan Mahmûd, 401/1011 yılında Gaznîn'den Moltân'a doğru harekete geçmiş, o bölgeyi tamamıyla egemenliği altına almış, Moltân emiri Dâvûd b. Nasr'ı tutuklatarak Gaznîn'e getirmiş, oradan da Ğûrek Kalesi'ne göndermiş, ölünceye kadar orada tutmuştur." (Gerdizî, Abdulhayy b. Dahhâk, *Zeynu'l-ahbâr* (yay. Abdulhayy-i Habîbî), Tahran 1363 hş., s. 391.) Bu kale günümüzde Kandahar'ın 50 km. Kuzey Batısında yer alan dağlık bölgede aynı adla bilinen yerdedir.

Yine Gerdizi'ye göre bu kale ve bu bölgede yer alan diğer kaleler, çok güçlü savunma ortamına sahip, olağanüstü koruma altında bulunan ve saltanat hazinelerinin korunduğu son derece önemli yerler olarak bilinmektedir. (Gerdizi, *Zeynu'l-ahbâr*, s. 420.)

Mesûd-i Sad-i Selmân da bu dağlarda bulunan zindanlarda hapis yatmıştır:

Yedi yılını ezdi geçti Sû ve Dehek,

zindanlarında sıkıntılar içerisinde geçiren Mesûd-i Sad-i Selmân'ın dizeleridir. Söz konusu kalelerin ve içlerinde bulunan zindanların kalın, aşılamaz ve sarsılmaz duvarlarının bütün engellemelerine rağmen gönlü yanık şairin cılız ancak alabildiğine etkili iniltileri dışarıya sızmayı başarmış ve dış dünyada beklendiğinden fazla bir şiddetle etkisini göstermiştir. Şimdi artık o erişilmez kaleler ve hisarların kalıntıları kalmamış ancak sıkıntılarla yoğrulmuş şairin can yakan, kıvılcımlar saçan, ah ve iniltileri aynı duygular ve aynı iniltilerle yine işitilir.[54]

Mesûd-i Sad-i Selmân'ın hapis şiirleri hayatta olduğu günlerden itibaren ün kazanmaya başlamış, şiir ve edebiyat zevkine sahip çevreler tarafından ilgiyle karşılanmış ve son derece beğenilmiştir. Daha önce de değinildiği gibi, VI./XII. yüzyılın ünlü edebiyatçıları ve bilginleri arasında yer alan Nizamî-yi Aruzî de onun bu tür şiirlerinden övgüyle söz etmekte ve ne kadar etkili şiirler olduğunu belirtmektedir. Mesûd-i Sad-i Selmân dışında çok sayıda İranlı şair ve edebiyatçı doğuştan sahip oldukları ve içerisinde yaşadıkları edebiyat ve bilim ortamının da etkileriyle geliştirdikleri üstün yetenekleri, edebi zevkleri ve sanatkârlıklarıyla ortaya koydukları değerli eserleriyle bazı çevrelerin dar gözlülükleri ve kıskançlıklarıyla karşı karşıya kalmış, bazen bizzat saraylarında yaşadıkları sultanlar tarafından zindanlara atılmış, o karanlık köşelerde bazen Arapça ve bazen de Farsça habsiyyeler kaleme almışlardır.[55]

Hakanî, öğrenimini tamamladıktan sonra güçlü ve üstün birtakım yeteneklerinden dolayı Şirvan sultanlarının dikkatlerini çekmiş, onların saraylarına girmeyi başarmış, övgülerine yer veren şiirler yazmıştır. Ancak Fars kaside tarzının en güzel örnekleri arasında yer alan çok sayıda kasidesinin dizelerinde son derece abartılarla övdüğü, kendilerine sıkı sıkıya bağlı olduğu sultanların gazabına uğramış ve karanlık zindan köşelerine atılarak akla hayale gelmeyen sıkıntılarla, acıtıcı işkencelerle yüz yüze gelmiş, bu kez de Şirvan zindanlarının karanlık, sıkıcı ortamından etkilenerek şikâyetleri ve iniltileriyle dolu ifadelerini dizelerine aktarmış, Fars şiirinin en güzel örnekleri arasında yer alan habsiyye ve şekvâiyye türü şiirlerini kaleme almıştır.[56]

Mesûd-i Sad-i Selmân'ın, kişisel yapısı ve özelliklerinin yanı sıra, bir taraftan yaşadığı çağın siyasal ve sosyal birtakım gelişmelerinden de etkilenerek, diğer taraftan Hint Gazneli sultanlarının saraylarıyla yakın ilişkilerinden dolayı belli ölçülerde birtakım siyasi olaylara karışmış olmasından dolayı bu

---

Ondan sonra üç yılını da Nây kalesi.
Dehek kasabası Gazne şehrinin 15 km. Doğusunda yer alır. Gerdiz'den 30 km. uzaklıktadır. Gazneliler döneminde oldukça ünlü bir yerleşim merkezi olarak bilinmektedir. Dehek kasabasının 2 km. uzaklıkta Güney Doğu kesimlerinde çok dar bir derenin kenarında bulunan sarp kayalıkların yer aldığı bir dağ bulunmaktadır. günümüzde de Sû Kûh: Sû Dağı adıyla bilinen bu dağın üzerinde bulunan harabeler, Gazneli sultanlarının hazine ve zindan olarak kullandıkları yapıların kalıntılarıdır. (Habîbî, Abdulhayy, "Mehâbis-i Mesûd-i Sad-i Selmân", *Yağmâ*, Tahran 1347 hş.), XXI, sayı: 246, s. 681-682.)

[54] Nevâyi, Abdulhuseyn, "Habsiyyât-i Hâkânî", *Yâdgâr*, (Tahran 1362 hş./1947), Sayı: 8, s. 7.

[55] *A.g.e.*, s. 7-8.

[56] *A.g.e.*, s. 8.

tür olumsuzlukların başına gelmesi, bir bakıma gerekçeleri açısından birtakım gerçeklerle ilişkilendirilse de Hakanî'nin bu tür ilişkiler içerisinde bulunmaması, şiirlerinin de tanıklığıyla siyasetle uzaktan yakından ilgisinin olmaması, onun hapse atılmasının gerçek sebebinin siyasi gerekçeler olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Bu durumda onun zindanlara atılmasının gerçek sebebi olarak daha önce de belirtildiği gibi Şirvan sultanlarının kıskançlıkları ve dar görüşlü özellikleri öne sürülmektedir. Hakanî'nin şiirlerinde kendisine düzenli olarak ödenen belli aylık ve diğer gelirlerinin saray tarafından kesildiği ya da azaltıldığı şikâyetlerine de rastlanmaktadır:

Sanıyordum sözlerimle alırım altın ve makam,
Altüst etti benim para ve rütbe ümitlerimi.[57]

Başka dizelerinde de şair, memdûhunun merhametsizliğinden şefkatsizliğinden yakınmakta, bir kasidesinde de artık yoksullaşmış şair, kendisine eskiden vermiş olduklarını isteyen memdûhundan dert yanmakta, kendisini kınayarak dizelerinde ondan şikâyetlerde bulunmaktadır:

Övgü tacı verdim sultana isteyemem geri ben,
Yaraşır mı ona hiç, isterse benden geri verdiği ekmeği.
Sultan ekmek verdi bana, ben canımı verdim ona, yani sözümü.
Ekmeği bir fani tohum onun, sonsuzluk hazinesi canım benim.
Yedi cennet, dokuz felek hazinesi verdim ben ona,
O ne verdi ki, beş tane köy yumurtası sadece bana.[58]

Şair diğer taraftan kendisinin şairlikte, şiirlerinin değerde çok üstün olduğunu, ününün Doğudan Batıya her tarafa yayıldığını, kendisinin üstün yetenekleriyle şair ve yazarların öncüsü ve örnek aldıkları bir kişilik olduğunu ifade etmektedir:

Bir beytiyle methiyesinin bir köyü alırsa Ferruhî,
Benzeri olmayan övgümün benim her beyti bir şehir değer.
Alınca elime kalemimi, önderiyim ben nesrin ve nazmın,
Kalem dile gelir de der: "bu el kiminse önderdir o."[59]

Burada dikkate değer bir ayrıntı da o dönemlerde şairlerin şiirleriyle tıpkı radyo, televizyon, gazete ve dergi gibi günümüz iletişim araçlarının görevlerini yapmakta oldukları, başka bir ifadeyle şairlerin, memdûhlarının en iyi iletişim araçları rolünü üstleniyor olmalarıdır. Üstün yetenekleriyle söyleyecekleri bir şiirle, birkaç beyitlik bir gazelle memdûhlarının düşmanlarının kalplerini yumuşatmayı ve onları da kendi sultanlarının emri altına almayı bile başardıkları görülmektedir. Şairin dizelerinde taşıdığı düşüncelerin hızla

[57] *A.g.e.*, s. 8.
[58] *A.g.e.*, s. 9.
[59] *A.g.e.*, s. 9.

ve geniş coğrafyalara yayılma ortamı bulması da direkt olarak şairin yetenek ve sanatkârlığının gücüyle orantılıdır. Çok yetenekli bir şair ise yazdıkları en kısa zamanda her tarafa yayılmakta ve beklenen etkiyi en üst düzeyde göstermektedir. Bu yüzden de sultanlar ve şairlerin övgülerinden nasiplenen ileri gelen kişiler, başarılarından dolayı kendilerini çok değerli ve yüksek miktarda ödüllerle ödüllendirerek daha çok şairin saraylarına gelmesi ve ünlerini daha da geniş daha uzak bölgelere taşımalarını amaçlıyorlardı. Hakanî gibi büyük bir şaire de Şirvanşahlar gibi küçük bir devletin sarayı değil büyük bir hükümdarlığın, Selçukluların sarayı yaraşırdı. Şirvanşahlar ona yaraşır ödülleri veremezlerdi.[60]

Hakanî, sultanlardan beklentilerinin karşılanmaması, hatta sultanların daha ileri giderek düzenli olarak verdiklerini bile kısmaları ya da kesmeleri üzerine şikâyet etmeye ve söz ustalığı yeteneklerini de kullanarak eleştiri oklarını onlara yöneltmeye başlamış, bu durum da onları son derece rahatsız etmiştir. Bu gerekçelerle Şirvan şehri Hakanî'ye artık dar gelmeye başlamış, Horasan'a gitmiş, orada da beklentilerini bulamayınca, hacca gitmeğe karar vermiş, orada İslam dünyasının büyük kişilikleriyle, zamanın halifesiyle bile görüşme imkânı bulmuştur. Hakanî'nin bu seferinde Kabe, Peygamber, Peygamber'in türbesi hakkında kaleme almış olduğu kasideler Fars edebiyatının en değerli örnekleri arasında yer almaktadır.[61]

Kaynakça

Abbâspûr, Hûmen, "Bessu'ş-şekvâ", *Ferhengnâme-yi Edeb-i Fârsî*, Tahran 1376 hş., I-III.
Celâluddîn-i Mevlevî, *Mesnevî-yi Ma'nevî* (yay. R. Nicholson), Tahran 1375 hş.
Dâd, Simâ, *Ferheng-i Istılâhât-i Edebi*, Tahran 1375 hş.
Durûdiyân, Veliyyullâh, "Habsiyye", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, I, Tahran 1375 hş.
Firdevsî-yi Tusî, *Şâhnâme-yi Firdevsî* (yay. Julius Mohl), Tahran 1377 hş., I-III.
Gerdizî, Abdulhayy b. Dahhâk, *Zeynu'l-ahbâr* (yay. Abdulhayy-i Habibî), Tahran 1363 hş.
Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mesnevî ve Şerhi*, Ankara 2000, I-VI.
Habibî, Abdulhayy, "Mehâbis-i Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân", *Yağmâ*, Tahran 1347 hş.), XXI, sayı: 246, s. 681-682.
Hâfız-i Şirazî, *Dîvân* (yay. Muhammed-i Bihiştî), Tahran 1377 hş.
Kâsım Nejâd, Alî, "Habsiyye", *Ferhengnâme-yi Edeb-i Fârsî*, Tahran 1376 hş., I-III.
Mahcûb, Muhammed Cafer, *Sebk-i Horâsânî Der Şi'r-i Fârsî*, Tahran 1345 hş.
Mudebbirî, Mahmûd, *Şerh-i Ahvâl ve Eş'âr-i Şâ'irân-i Bîdîvân*, Tahran 1370 hş.
Mutemen, Zeynulâbidîn, *Şi'r u Edeb-i Fârsî*, Tahran 1364 hş.
Nâsır-i Husrev, *Divân* (yay. Cihangîr-i Mansûr), Tahran 1375 hş.
Nevâyî, Abdulhuseyn, "Habsiyyât-i Hakanî", *Yâdgâr*, (Tahran 1362 hş./1947), Sayı: 8, s. 7.
Nizamî-yi Aruzî, *Çehâr Makâle* (yay. Muhammed-i Muîn), Tahran 1372 hş.
Rezmcû, Huseyn, *Envâ-'i Edebi ve Âsâr-i Ân Der Edeb-i Fârsî*, Tahran 1374 hş.
Serrâmî, "Bessu'ş-şekvâ", *Dânişnâme-yi Cihân-i İslam*, s. 901-902.
Serrâmî, Kadem Alî, "Bessu'ş-şekvâ", *Dânişnâme-yi Cihân-i İslam*, Tahran 1374 hş.
Zaferî, Veliyyullâh, *Habsiyye Der Edeb-i Fârsî*, Tahran 1375 hş.

[60] *A.g.e.*, s. 9-10.
[61] *A.g.e.*, s. 10-11.

XVI

FARS EDEBİYATINDA HABSİYYE VE ŞEKVÂİYYE II*

Fars edebiyatında habsiyye ve şekvâiyye türü şiirler kaleme alan şairler, cezalandırılmaları ve hapsediliş gerekçeleri açısından iki ayrı grupta ele alınmaktadır. Bunların bir kısmı, yaşadıkları çağlarda bulundukları ülkeler ya da yöresel emirlerin egemenlikleri altındaki bölgelerde yönetimi ellerinde tutan hükümdarlar, emirler ya da yönetim yanlısı birtakım yetkililere değişik konularda muhalefetlerinden dolayı siyasi birtakım ithamlarla göz altına alınmış, takibe uğramış, hapis cezalarına çarptırılmışlardır. İkinci grupta yer alanlar ise dini inanışları açısından yine yaşadıkları çağın egemen güçleriyle ya da yaşadıkları toplumun inançlarıyla örtüşmeyen düşünce ve inanışlarından dolayı cezalandırılmış ve zindanlara atılmışladır.

2. Siyasi Gerekçelerle Hapsedilenler

2.1 Mesûd-i Sad-i Selmân (ö. 515/1121)

V./XI. yüzyılın son dönemleriyle VI./XII. yüzyılın ilk dönemlerinde yaşamış, ikinci Gazneliler dönemi ve Fars edebiyatının en büyük şairlerinden olan Mesûd-i Sad-i Selmân, hem Gazneliler hem de Selçuklular ile çağdaştır. 438/1047 yılında Lahor'da dünyaya gelen şair, aslında Hemedanlıdır.[1] Ataları Gazneli Devleti'nin gücünün zirvede bulunduğu dönemlerde, Hemedan'dan Gazne'ye gelip yerleşmiş olan şairin babası Sad ile dedesi Selmân da bilim ve edebiyata ilgi duyan şahsiyetler arasında yer almaktadır. Babası Sa'd-i Selmân, Gazne sarayının üst düzey görevlileri ve büyük şahsiyetlerinden biri olarak yaklaşık altmış yıl Gazneliler yönetiminin hizmetinde bulunmuştur. Gazne'de Sultan İbrahim'in (eg. 451-492/1060-1099) sarayına giren ve gençlik yıllarından itibaren Gazneliler sarayına bağlanan Mesûd-i Sad, daha sonra Hindistan'da önemli miktarda mal da biriktirmiştir. Ancak sonraki dönemlerde siyasi görüşleri yüzünden uzun süre zindanda kalmış olması nedeniyle bütün varlığını kaybetmiştir.[2]

---

* "Fars Edebiyatında Habsiyye ve Şekvâiyye II", *Nüsha*, Ankara 2003, Yıl: III/ sayı: 11, s. 17-34.

[1] Avfî, Muhammed, *Lubâbu'l-elbâb* (yay. E. G. Browne), Tahran 1361 hş., s. 323.

[2] *Mesûd-i Sad-i Selmân*, Dîvân *(yay. Perviz-i Bâbâî)*, Tahran, 1374 hş., Önsöz, s. 9-11; Âzer, Lutf Ali Beg, *Âteşkede* (yay. Seyyid Cafer-i Şehîdî), Tahran 1337 hş., s. 161; Hidâyet, Rızâ Kuli Hân, *Mecma'u'l-fusahâ*, Tahran 1336 hş., III, 1191; Rypka, *History of Iranian Literature, s. 196;* Rızâzâde-yi Şafak, Sâdık, *Târîh-i Edebiyyât-i Irân*, Tahran 1352 hş., s. 269-270; Ethé, Hermann, *Târîh-i Edebiyyât-i Fârsî* (çev. Rızâzâde-yi Şafak), Tahran 2536 şş., s. 99-100; Arberry, Arthur J., *Edebiyyât-i Klâsik-i Fârsî* (çev. Esedullâh-i Âzâd), Tahran 1371 hş., s. 109; Berthels, E. E., *Târîh-i Edebiyyât-i*

Gerçekte ikinci Gazneli döneminin en ünlü şairi olarak kabul edilen Mesûd-i Sad, özellikle habsiyye konulu kasidelerinde hem anlam hem de ifade ve yapısal gücüyle Fars edebiyatı ve Fars şiiri tarihinde çok önemli bir yere sahiptir. Daha önce de söz edildiği gibi, onun özellikle habsiyye şiirlerinin etkisi başta Nizamî-yi Aruzî olmak üzere edebiyat otoriteleri tarafından onaylanmıştır. Reşîduddîn-i Vatvât onun hakkında "Mesûd-i Sad'ın sözü bütün güzellikleri ve edebi sanatları içerisinde toplamaktadır. Onun özellikle de hapiste kaleme almış olduğu şiirlerinin düzeyine Fars şairlerinden hiçbiri ne anlam ne de lafız açısından yetişememiştir."[3]

Sultan İbrahim tahta çıktığında oğlu Seyfuddevle Mahmud'u Hindistan yönetimine atamış (469/1077), Seyfuddevle'nin üst düzey görevlileri arasında yer alan, hem askeri ve hem de siyasi görevlerde bulunan Mesûd-i Sad, sultan ile birlikte çeşitli seferlere ve savaşlara da katılmıştır. Bir süre sonra sultan birtakım suçlarla itham edilince, bazı yöneticilerle birlikte 480/1088 yılında o da hapse atıldı ve yedi yıl çeşitli zindanlarda tutuklu kaldı. Daha sonra Nay zindanına hapsedildi. Bunlar arasında en sıkıntılı zindanın Nay zindanı olduğu şiirlerinden anlaşılmaktadır.[4]

Bu karanlığı ve darlığıyla bilinen zindanda üç yıl kaldıktan sonra Sultan İbrahim tarafından affedilen şair, yaklaşık on yıl süren hapis hayatının ardından 490/1097 yılında özgürlüğüne kavuştu ve Lahor'a döndü. Sultan İbrahim'in ölümünden sonra yönetime gelen III. Mesud (eg. 492-509/1099-1116) Hindistan'daki Gazneli idaresine oğlu Adududdevle Şîrzâd'ı getirdi. Mesûd-i Sad'ın dostlarından Ebû Nasr-i Fârsî'ye de onun veziri ve ordu komutanlığı görevini verdi. Böylece Mesûd-i Sad da bu yakın dostu aracılığıyla yeniden Lahor'da Gazneli sarayına girdi ve önemli mevkiler elde etti. İş başında bulunan yeni yönetim, zindandan kurtulduktan sonra Lahor'a dönen Mesûd-i Sad-i Selmân'a Lahor'a bağlı yerleşim bölgelerinden birinin yönetimini verdi. Ancak bu seferinde de talihsizliği yakasını bırakmadı. Dostu Ebû Nasr'ın görevinden alınmasıyla birlikte şair de bütün makam ve mevkilerini kaybetti. İkinci kez mal varlığına el konuldu. Lahor'da çok sıkıntılı günler geçiren şair, hakkını aramak için Gazne'ye gitti. Ancak bu defasında da hapse atıldı. Bu kez Merenc zindanına konulan şair, sekiz ya da dokuz yıl hapis hayatı yaşadıktan sonra 500/1106 yılında serbest bırakıldı ve saltanat kütüphanesinin idaresine getirildi.[5]

Fârsî (çev. Sirûs-i İzedi), Tahran 1373-1374 hş, II, 176-177; Furuzânfer, Bediüzzamân, *Sohen u Sohenverân,* Tahran 1369 hş., s. 207-208; Humayî, Celaluddin, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân* (yay. Mâhduht-i Bânû Humayi) Tahran 1375 hş. s. 135; Safâ, Zebihullâh, *Târih-i Edebiyyât Der Îrân,* Tahran 1371 hş., II, 483; Yusufî, Ğulâmhuseyn, *Çeşme-yi Rûşen,* Tahran 1373 hş., s. 93; Zerrinkûb, Abdulhuseyn, *Bâ Kârvân-i Hulle,* Tahran 1372 hş., s. 123; Zaferî, Veliyyullâh, *Habsiyye Der Edeb-i Fârsî,* Tahran 1375 hş., s. 42; *Dâ'iretu'l-Ma'ârif-i Fârsî, DMF*, Tahran 1375 hş., II/2, 2768; Berzger, Huseyn, "Mesûd-i Sad-i Selmân", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî, Tahran 1375-1378, III. 943.*

[3] Zerrinkûb, Abdulhuseyn, *Ez Gızeşte-yi Edebi-yi Îrân*, Tahran 1375 hş., s. 298.

[4] Mesûd-i Sad-i Selmân, *Dîvân,* Önsöz, s. 15-17; Ethé, s. 101; Nefisî, *Târîh-i Nazm u Nesr*, I, 43; Şafak, *Edebiyyât*, s. 269-273; Furuzânfer, *Soheu u Sohenverân*, s. 212; Safâ, *Edebiyyât*, II, 484-487; Yusufî, *Çeşme-yi Rûşen*, s. 93-94; Zerrinkûb, *Bâ Kârvân-i Hulle,* s. 125; Zaferî, *Habsiyye*, s. 43; Vezinpûr, Nâdir, *Medh Dâğ-i neng Ber Sîmâ-yi Edeb-i Fârsî*, Tahran 1374 hş., s. 316.

[5] Mesûd-i Sad-i Selmân, *Dîvân,* Önsöz, s. 19; Berthels, *Edebiyyât,* II, 186 -187; Şafak, *Edebiyyât*, s.

Hayatının bundan sonraki kısmını III. Mesud ve ondan sonra tahta çıkan Şirzâd (eg. 508-509/1115-1116), Arslân Şâh (eg. 509-511/1116-1118), Behrâm Şah b. Mesud (eg. 511-548/1118-1154) gibi Gazneli sultanlarının kitapdârlığını yaparak geçirdi. Bu görevini sürdürürken şiir yazmaya devam etti ve dizelerinde söz konusu sultanları da övdü. Şairliği yanında bilim adamlığı, kitapdârlık, savaşçı ve aynı zamanda devlet adamlığı gibi özellikleri de kendisinde toplayan Mesûd-i Sad, yaklaşık seksen yıllık hayatının en verimli on sekiz yılını zindanlarda geçirmiş, zindan dışında geçen dönemlerinde ise Gazneli sarayının önde gelen şahsiyetleri arasında yer almıştır.[6]

Fars edebiyatının en güçlü ve en yetenekli kaside şairleri arasında yer alan Mesûd-i Sad-i Selmân'ın Farsça divanının yanı sıra Hintçe bir divanının olduğu söylenirse de böyle bir eserinin varlığı henüz tespit edilememiştir. Hayatının inişli yokuşlu devreler içermesiyle orantılı olarak şiiri de birbirinden farklı özellikler göstermektedir. Şiirlerinde daha çok övgü, yergi, eleştiri ve şikâyet dolu dizeler yer almaktadır. Mesûd-i Sad asıl ününü, Gazne sultanlarının zindanlarında kaleme aldığı sıkıntılı bir hayatın acı ifadeleriyle dolu, öncüsü olduğu "habsiyye" adı verilen türdeki şiirleriyle kazanmıştır.[7]

Mesûd-i Sad'ın şiirleri, sadece gönülden kopup gelen ve dinleyen gönüllere yerleşen etkili habsiyye dizelerinden oluşmaz. Methiye, gazel, hiciv, dallarında da son derece anlam yüklü şiirleri vardır. Kasidelerinde tarihi birtakım olaylara da işaretlerde bulunmuş olan şair, övdüğü kişilere ahlaki tavsiyelerde bulunmayı da ihmal etmemiştir. Tabiat tasvirleri, sevgilinin güzelliği, şarap tasvirleri Mesûd-i Sad-i Selmân'ın şiirlerinde Horasan şairlerininkinden daha az görülür. Buna rağmen tatlı ve akıcı tagazzülleri bulunmaktadır. Şiirleri oldukça güçlüdür. Ele aldığı konuları çeşitli ifadelerle, zenginleştirmede, kendine özgü yeni kavramlar, mazmûnlar ve terkipler oluşturmada oldukça yeteneklidir. Yaklaşık 16.000 beyitten oluşan divanında kaside, mesnevî, kıta, musammat, gazel ve rubai türlerinde şiirler yer almaktadır. Unsurî, Rudekî, Lebibî, Ğazayirî, Menuçehrî ve Şehîd Belhî'yi örnek almaya çalışmıştır. Şair 515/1122 yılında yetmiş beş yaşında vefat etmiştir.[8]

Sadece ana dili olan Farsça'da değil, Arapça ve Hintçe'de de söz sahibi olan şair, Arapça şiirler de söylemiştir. Kendisini birinci dereceden şairler arasına yükselten özgün tarzı, zindan şiirlerinde kendini daha açık göstermektedir. Şikâyet dolu kasidelerini daha çok adalet isteklerini dile getiren ifadelerle Gazneli sultanlarına hitaben kaleme almış olan Mesûd-i Sad, başlangıç bölümlerinde sultanları övgüyle başlamakta daha sonra asıl konuya

---

159; Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, II, 488-489; Zerrinkûb, *Ez Guzeşte-yi Edebi*, s. 298; Vezinpûr, *Medh, Dâğ-i Neng*, s. 316; Berzger, Huseyn, "Mesûd-i Sad-i Selmân", *Dânişnâme*, III, 944.

[6] Mesûd-i Sad-i Selmân, *Dîvân*, Önsöz, s. 25; Safâ, *Edebiyyât*, II, 487; *DMF*, II/2, 2768; Berzger, Huseyn, "Mesûd-i Sad-i Selmân", *Dânişnâme*, III, 945.

[7] Zerrinkûb, *Bâ Kârvân-i Hulle*, s. 125; Şekibâ, Pervin, *Şi'r-i Fârsi Ez Âğâz Tâ İmrûz*, Tahran 1373 hş., s. 89; *DMF*, II/2, 2768; Berzger, Huseyn, "Mesûd-i Sad-i Selmân", *Dânişnâme*, III, 945.

[8] Şafak, *Edebiyyât*, s. 159.

geçmektedir. Şiirlerinde çok uzun süre zindanda kalışını, bazen de tecrübelerini artırması açısından ganimet saymaktadır.[9]

Mesûd-i Sad, sadece saraylıların dikkatini çekmemiş, üstün yetenekli ve güçlü bir şair oluşuyla çağdaşı ünlü şairlerin ve bilim adamlarının yoğun ilgisini de kazanmıştır. Bunların başında divanını daha kendisi hayattayken ya da ölümünden kısa bir süre sonra derleyen Senaî-yi Gaznevî, Seyyid Hasan-i Gaznevî, Reşîdî-yi Semerkandî, Ebu'l-Ferec-i Runî, Emîr Muizzî ve Hakanî gibi şairler yer almaktadır. Gazneli sultanları dışında Gazne ve Lahor'da dönemin ileri gelen şahsiyetlerinden Alî-yi Hâs, oğlu Muhammed-i Hâs, Ebû Nasr-i Farsî, Sıkatu'l-İslam Tâhir b. Alî ve daha başkalarını da şiirlerinde övmüştür.[10] Çeşitli kaynaklardaki değerlendirmeler ve şairin dizelerindeki ifadelerden de hareketle, uzun süreli hapis hayatının gerekçeleri olarak şairin üstün şahsiyetli oluşu nedeniyle kimseye dalkavukluk yapmaması, elde etmiş olduğu makam ve saraydaki konumun birilerince kıskanılması ve başkaları tarafından aldatılması gibi sebepler ortaya konulmaktadır.[11]

Kırk yaşlarına kadar mutlu ve refah içerisinde bir hayat geçiren Mesûd-i Sad, Sultan İbrahim ve yerine geçen sultanlar tarafından birkaç defa hapse atılmış, şairin hapishanede geçirdiği süre zarfında yazdığı ve bu durumlara düşmesine sebep olan düşmanlarını; annesine, babasına ve çocuklarına duyduğu özlemi, içerisinde bulunduğu kötü ve dayanılmaz şartları hapis hücrelerinde geçen karanlık ve sıkıntı dolu uzun geceleri etkili bir dille anlattığı şiirleri kendisinden sonra gelen Felekî-yi Şirvanî ve Hakanî-yi Şirvanî tarafından taklit edilmiş, böylelikle İran edebiyatında "habsiyye" adı verilen bir şiir türü ortaya çıkmıştır.[12]

Mesûd-i Sad-i Selmân'ın kaside, Mesnevî, kıta, terkîb-i bend, tercî-i bend, musammat, mustezâd, şehrâşûb, gazel ve rubaî türlerinde şiirlerinin yer aldığı divanı, ilk olarak 1296 hk. yılında, daha sonra Reşîd-i Yasemî'nin tashihi, şairin hayatı, düşünceleri, şiir tarzı ve çeşitli konularda ayrıntılı bilgilere yer veren önsözüyle 1318 hş. yılında Tahran'da yayınlanmıştır.[13] Onun Nây zindanında kaleme almış olduğu ünlü kasidesinin bazı dizelerinde şu duyguları yer alır:

Ney gibi gönülden inlerim ben Nây hisarında,
Himmetim alçaldı, bu yüksek yerde.
Nây'ın havası beni zar zar inletir
Nây, zar zar iniltilerden başka ne üretir?!
.....

---

[9] Şafak, *Edebiyyât*, s. 275-277; Zerrînkûb, *Ez Guzeşte-yi Edebi*, Tahran 1375 hş., s. 299.
[10] Berzger, Huseyn, "Mesûd-i Sad-i Selmân", *Dânişnâme*, III, 945.
[11] Mesûd-i Sad-i Selmân, *Dîvân*, Önsöz, s. 23.
[12] Yazıcı, Tahsin, "Habsiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi/DİA*, XIV, 380-381; J. De Bruijn, "Habsiyya", *EI*^{2} *Suppl*, s. 333.
[13] Şemîsâ, *Envâ-i Edebi*, Tahran 1373 hş., s. 232; Durûdiyân, Veliyyullâh, "Habsiyye", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, I, s. 345;

Ne ister felek zayıf çaresiz benden?
Ne ister dünya yoksul, çelimsiz benden?
Ey sıkıntı, yükselmediysen dağ gibi eğer, git biraz.
Ey baht, gitmediysen rüzgar olup eğer, kal biraz.
İnleme ey tenim, gerçek değil bu dünya.
Üzülme ey gönül, geçicidir bu saray.
İstiyorsan hükümdar izzeti bu dünyada,
İsteme sabırdan, kanaatten başka vezir ve kılavuz.
Ey dünya, her gün her gece kıskançlığından,
Sıkıntı dolu on kuyu kaz, on gam kapısı aç bana.
Sabır ateşindeyim, gül gibi kan damlatarak,
Sınama taşındayım, altın gibi sına beni.
Yok korkum bütün bunlardan, çünkü ümitsiz değilim,
Affından adaletli hükümdarın ve rahmetinden Allah'ın.
Mesud-i Sâd, faziletin düşmanıdır bu dünya,
İyilik yapma fazla bu şaşkın dünyaya.[14]

2.2. Felekî-yi Şirvanî (ö. 549-51/1155-57)

VI./XII. yüzyılda yaşamış ünlü İranlı şairlerden, aynı zamanda önde gelen hattat ve matematikçiler arasında da yer alan, astronomi dalındaki başarıları ve ününden dolayı "Felekî" mahlasıyla bilinen **Necmuddîn (Fasîhuddîn) Ebu'n-Nizâm Muhammed**, önceleri astronomi dalında öğrenim gördü. Tezkire yazarları onun ünlü bir yıldız bilimci olduğunu söyler. Ünlü şair Hakanî gibi, o da Ebu'l-Alâ-yi Gencevî'den edebiyat ve şiir konularında dersler aldı. Felekî-yi Şirvanî de Hakanî ve Ebu'l-Alâ gibi Menûçehr b. Feridûn Şirvanşah'ı (ö. 551/1157) şiirleriyle öven şairler arasında yer alır. Bu padişah dışında kimseleri övmek için şiir yazmamıştır.[15] Şirvanşahlar sarayında saygın ve önemli bir makama sahip olan şair, padişahın önemli sırlarına vâkıf bir şahsiyettir. Övgü dolu şiirleri karşılığında aldığı hediyelerle önemli bir mal varlığı elde etmiş ancak bu iki özelliğiyle hasetçilerin oklarına hedef olmuş, o da Hakanî gibi sultanın sırlarını açığı vurma suçuyla itham edilerek hapse atılmıştır. Habsiyye şiirlerini orada kaleme almış ve bir süre sonra da yine aynı hükümdar tarafından affedilerek özgürlüğüne kavuşmuştur.[16] Felekî'nin hapsedilmesi gerekçeleri arasında onun kendisine verilen görevleri hakkıyla yerine getirmediği, Şii mezhebini benimsemiş olduğu da de söylenmektedir.[17] Habsiyye türü şiirlerinden elde olan iki kasidesinden biri şu dizelerle başlar:

---

[14] Mesûd-i Sad-i Selmân, *Dîvân*, s. 121.
[15] Furuzânfer, *Sohen u Sohenverân*, s. 601-602; Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, II, 774; Zaferi, *Habsiyye*, s. 61; Vezinpûr, *Medh, Dâğ-i Neng*, s. 318; *Luğatnâme*, "Felekî-yi Şirvânî", XXXVII, 316.
[16] Furuzânfer, *Sohen u Sohenverân*, s. 602-603; Zaferi, *Habsiyye*, s. 61-63; Vezinpûr, *Medh, Dâğ-i Neng*, s. 318; *Luğatnâme*, "Felekî-yi Şirvânî", XXXVII, 316.
[17] Vezinpûr, *Medh, Dâğ-i Neng*, s. 319.

Yok derdime çare bulacak hiç kimse,
Ne yapayım gülmedi talih yüzüme.
Hazan ele aldı hayat bahçemi,
Bahar ümidim de yok ki ah!

Felekî'nin divanının bazı tezkire yazarları ve edebiyat tarihçileri tarafından yedi bin beyit şiir içerdiği söylense de eldeki nüshaları iki bin beyit bile değildir. Divanındaki şiirleri arasında sultanın birtakım sırlarını açıkladığı gerekçesiyle hapse atılmasına sebep olduğu ifade edilen, hapishanede kaleme aldığı çok güzel ve etkili dizeleri de bulunmaktadır.[18] Divanından seçme şiirler Hâdî-yi Hasan tarafından 1929 yılında Londra'da yayınlanmış, daha sonra Tâhirî-yi Şihâb şairin divanını 1966 yılında Tahran'da yayınlamıştır.[19]

Ayrılığının, gözlerimi kan çanağına çevirmediği,
Sana olan arzularının sıkıntılarını artırmadığı gece yok.
Aşkının saldığı üzüntülerin, gönlümü ateşkedeye,
Gözlerimi Ceyhun'a çevirmediği gün yok.
Aşkından ve güzelliğinden söz edilen yerde,
Hiçbir akıllı Leyla'dan, Mecnûn'dan söz edemez.
Yakut dudağın bana vefayla çok söz verdi gerçi,
Durmaz sözünde o, ciğerime kan akıtmadan.
Aşkının çemberinde gerçi tehlikede bu can,
Çıkarmaz kimse Felekî'yi bu çember dışına.

2.3. Sultan Süleyman (ö. 554/1159)

Selçuklu sultanı Süleyman, Sultan Sencer'in yeğinidir. Oğuz Türkleri tarafından esir alındığı 548/1154 yılına kadar amcasının yanında bulunmuştur. Sencer'in veziri Nizâmülmülk'ün oğlu Fahrulmelik'in onayıyla 548/1154 yılında tahta çıkmıştır. Emrindeki komutanlarıyla birlikte Oğuz Türklerini etkisiz hale getirmeye uğraşırken, onlara esir düşmüş ve amcası Sencer'den sonra saltanatı ele geçirmek amacıyla ortaya çıktığı gibi siyasi birtakım ithamlarla zindana atılmıştır. Ancak ne kadar süreyle hapiste kaldığı konusunda kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Şu kadar var ki serbest kaldıktan sonra Irak'a gitmiş ve amcasının oğlu Muhammed b. Mahmûd'un ölümünden sonra kısa süre (554-556/1159-1161) yönetimde bulunmuştur. Olgun bir kişilik sahibi olan Sultan Süleyman, aynı zamanda şiir zevkine de sahip bir şahsiyettir. Aşağıdaki dizesinde yer alan ifadelerinden hapishanenin onu dayanılmaz sıkıntılarla yüz yüze getirdiği anlaşılmaktadır.[20]

Ey hiçbir şeye muhtaç olmayan Allah, kabul etme artık;
Bütün şeytanlar özgür, Süleyman ise hapis!

---

[18] Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, II, 774; *Luğatnâme*, "Felekî-yi Şirvânî", XXXVII, 316.
[19] François de Blois, Falake-i Şervâne", *EIr.*, www.iranica.com.
[20] Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, II, 14-15; Zaferî, *Habsiyye*, s. 63-64.

2.4. Ebu'l-Mealî Nasrullâh-i Munşî (ö. 555/1160'tan sonra)

Gazneliler döneminin ünlü kişilikleri ve yazarlarından **Ebu'l-Mealî Nasrullâh b. Muhammed b. Abdulhamîd**, bir kısım araştırmacıların tespitlerine göre Şirazlı, bazılarına göre de Gaznelidir. Gazneli sultanlarından Behramşâh (eg. 512-552/1119-1158) döneminde sarayda divan işlerinde görev yapmış ve aynı sultanın emriyle onun adına Arapça *Kelîle ve Dimne*'yi 538-539/1144-1145 yıllarında Farsça'ya çevirmiştir. Eser bu sultanın adına kaleme alınmış olmasından dolayı *Kelîle ve Dimne*'yi *Behrâmşâhî* adıyla da bilinmektedir. Yine Gazneli sultanlarından Hüsrev Şâh (eg. 552-555/1158-1160) döneminde kâtiplik makamına yükselmiş, ancak Gaznelilerin son hükümdarı Hüsrev Melik (eg. 555-582/1160-1187) zamanında hasetçilerin ve kendisini istemeyenlerin tahrikleriyle aynı sultanın hışmına uğramış ve hapse atılmıştır.[21]

Gençlik dönemiyle ilgili fazla bilgi bulunmayan yazarın Gazneli sultanı Behrâm Şah döneminde (eg. 512-547/1119-1153) saray çevresiyle yakın ilişkileri olduğu, daha sonra tahta çıkan Hüsrev Şâh döneminde genç olmasına rağmen geniş ve derinlikli bilgi birikimi olması gerekçesiyle divan hizmetinde görev aldığı ve sultanın kâtipliğini yaptığı aktarılır. Daha sonra Hüsrev Şah'ın veziri görevine yükselen Ebu'l-Mealî Nasrullâh, ömrünün sonuna doğru kendisini kıskanan rakiplerinin düşmanlıklarıyla bilinmeyen nedenlerden dolayı hapse atılmıştır.[22] Zindana gönderilirken sultan'a hitaben şu rubaiyi söylediği aktarılır:

Ey hükümdar, yapma sana sorulacak şeyi,
Senden korkmayacaklarını bildiğin günde.
Memnun değilsin Allah'ın verdiği mülk ile devlet ile,
Ben nasıl razı olurum senden zindanda.

Uzun süre hapiste kaldıktan sonra öldürülmesi kararı çıkmış, ölüm anında şu rubaiyi mırıldandığı rivayet edilmiştir:

İzzet makamından gerçi vakitsiz gittik,
Şükürler olsun Allah'a haberli gittik.
Gittiler, geldiler, yine gelir ve giderler.
Biz de Allah'a tevekkül ederek gittik.

2.5. Bahauddîn-i Bağdadî (ö. 588/1192)

VI./XII. yüzyılın önemli şair ve yazarlarından *et-Tevessul ile't-teressul* adlı eserin yazarı **Muhammed b. Mueyyed-i Bağdadî,** Alaaddîn Tekiş Harizmşah'ın (eg. 568-596/1173-1200) divan kâtiplerinden biriydi. Kaynaklarda ailesi hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Alaaddîn Tekiş daha

---

[21] Bahâr, *Sebkşinâsî*, II, 249-250; Rypka, s. 222; Safâ, *Târih-i Edebiyyât*, II, 948; Arberry, *Edebiyyât-i Klâsik-i Fârsî*, s. 120; Zaferî, *Habsiyye*, s. 64-65; *DMF*, "Nasrullâh-i Munşi", II/2, 3031.

[22] Bahâr, *Sebkşinâsî*, II, 249; Safâ, *Târih-i Edebiyyât*, II, 948-950; Zaferi, *Habsiyye*, s. 64-65; *DMF*, "Nasrullâh-i Munşi", II/2, 3031.

önce yapmış olduğu bir anlaşmayı tamamlamak üzere Bahauddîn'in de içerisinde bulunduğu bir heyeti Mungelî Tegîn'e göndermiş ve o da bunları yakalatarak hapse attırmıştır. Yaklaşık üç yıl zindanda kalan Bahâuddîn'in zindanname türünde *Risâle-yi Habsiyye* adlı bir risalesi ve dağınık beyitleri vardır. Söz konusu risalesi manzûm ve mensûr olarak Sadî-yi Şirazî'nin *Gulistân*'ı tarzında kaleme alınmıştır. Zindan hatıralarını ve şikâyetlerini yer yer manzûm olarak dile getirirken bazen de mensûr olarak ifade etmiştir.[23] Bahâuddîn-i Bağdadî'nin *et-Tevessul ile't-teressul* adlı eseri *Risâle-yi Habsiyye*'si ile birlikte 1315 hş./1936 yılında Tahran'da yayınlanmıştır.

Ayrılıkta zorluklar çekiyorum,
Dostlardan ayrı kalmak sözde kolay.
Gönül ve can Hârizmı'in nimetlerini düşünürken,
Horasan'da bulunan bedenin vay haline!

Yazık gençlik çağı ve güzellik devranı,
Gurbet üzüntüsüyle, yalnızlık acısıyla geçti.
Feleğin zulüm çarkı öylesine dolaştırdı ki,
Derbeder gibi gittim her kapıya, her yere.
Ayrılık sıkıntısında akıl sabret diyor bana,
Ne gönül var, ne can, sabır nereden bana?
Yok ya senden bir fayda bana ey hayat,
Git sen de, gençliğin gittiği gibi, ne duruyorsun!

2.6. Muciruddîn-i Beylekanî (ö. 594/1198)

Kaynaklarda ve şiirlerinde adı "Mucîr", bazen de "Muciruddîn" olarak görülen **Ebu'l-Mekârim Muciruddîn-i Beylekanî**, "Mucîr" adını mahlas olarak da kullanmıştır. Çağdaşları da onu bu isimle bilirler. Bazı kaynaklarda **"Ebu'l-Mealî"**, **"Ebu'l-Mekârim"**, **"Meliku'l-kelâm"**, **"Efsahu'ş-şuarâ"** künyeleriyle de anılır. Şirvan'a bağlı bir yerleşim birimi olup şimdilerde harabe olan Beylekân'da dünyaya gelmiştir. Hayatının ilk dönemleriyle ilgili kaynaklarda fazla bilgi yoktur. Ancak Hakanî'nin öğrencisi olduğu kesindir.[24] Muciruddîn, Hakanî, Nizamî, Felekî-yi Şirvanî, Reşîduddîn-i Vatvât, İzzuddîn-i Şirvanî, Seyyid Eşref-i Ğaznevî gibi şairlerle çağdaştır.

Öğrencisi olduğu, Hakanî'den ayrılarak Tebriz'e gittikten sonra orada methiyeci şairler arasında yer alan Muciruddîn, yaşadığı dönemin emirleri ve sultanlarından bir kısmını öven şiirler kaleme almış, bu şiirlerinde çoğu zaman orta yolu izlemiş ve övdüğü şahsiyetlerde bulunmayan sıfatları onlara yakıştırma işine fazla bulaşmamış, daha çok şöhret kazanma ve isim yapma peşinde olmuştur. Memduhları arasında yer alan Cihân Pehlivân

---

[23] Zaferî, *Habsiyye*, s. 66-67; *Lügatnâme*, "Bahâuddîn", XI, 397; Safa, Zebihullâh, "Bâhâ-al-dîn Bağdâdî", *EIr*., II, 430.

[24] Furuzânfer, *Sohen u Sohenverân*, s. 578-579; *Dîvân-i Muciruddîn-i Beylekânî*, (yay. Muhammed-i Abadî), Tebriz 1358 hş., "Tercume-yi Hâl ve Şerh-i Zindegî-yi Edebî-yi Şâir", s. 4-5; Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, II, 721; Zaferî, *Habsiyye*, s. 69-72.

Muhammed b. İldeniz'in ölümünden sonra, Kızıl Arslan Osman b. İldeniz'in yanında yer almıştır. Divanı Ferruhî, Menuçehrî ve diğer ünlü şairlerin şiirlerine benzeyen akıcı ve güzel kaside, gazel türü şiirlerden oluşan 5.000 beyte yer vermektedir. Şiirlerinde tasavvuf konulu beyitler de yer almaktadır.[25]

İlk zamanlarında Kızıl Arslan'ın çok yakın özel adamlarından ve övgücülerinden olan Muciruddîn, Cihân Pehlivân'ın yanına gelmesiyle birlikte ya kıskanç kişiler veya şairlerin kıskançlıklarıyla aleyhinde başlattıkları kötüleme kampanyası sonucu ya da kendisinin gurur ve şairlik benliğiyle ortaya çıkarak Cihan Pehlivân'a karşı kabalık yapması nedeniyle ya da sultanın sırlarını açığı çıkardığı iddiasıyla hapse atılmıştır.[26]

Ömrünün sonlarına doğru yaşadığı çevrenin durumu, insanların değersiz şeylere önem vermesi, insani değerlerin gittikçe kaybolması gerekçesiyle tasavvufa yönelmiş; insanoğlunun bireysel ve toplumsal yaşantılarında yüz yüze kaldıkları sıkıntıların ve her türlü problemin ilacı ve çözüm yolu olarak nefisleri arındırma ve tasavvufi anlamda iç dünyada derinleşme olarak görmektedir. Bütün bu değişimleri iç dünyasında yaşayan şairin düşüncelerini dizelerine aktardığı kelimeler, terkipler ve cümleler de başka bir renk almakta ve başka duyguları yansıtmaktadır. Özellikle bu konularda yazmış olduğu kasideleri ve diğer şiirlerinde tasavvufi kavramlara rastlanmaktadır.[27] Diğer sufi şairler gibi dışı süslü, görünüşü aldatıcı dünyayı yermekte ve insanı sonsuzluk alemine yöneltmeği amaçlamakta, bazı dizelerinde dünyanın vefasızlığından şikâyetlerde bulunmakta, sürekli kendisini aldatmaya çalışan geçici ve anlık zevklerden uzak durmaya çağırmakta, dünyadan, geçici zevklerden uzak duran onlara gönül bağlamayan üstün şahsiyetleri övmekte ve tek tek kaybettiği dostları için ağıt yakmaktadır.

Bazı şiirlerinde son derece manevî yücelikler göze çarpmaktadır. Bazen bu yüce makamlarından güzel bir at elde etmek için düşük derecelere indiğini ve değerini düşürdüğü de görülür. Şairin bu iniş çıkışlarının gerekçesi hususunda çeşitli nedenlerin etkili olduğu söylenebilir. Bunlardan biri, o dönemlerde şairlerin geçimlerini sağlayabilecekleri, gelir elde edebilecekleri birer mesleklerinin olmayışı, dolayısıyla sermayesi sadece söz olan şairlerin sözleri için müşteri aramaları dışında başka yolları bulunmaması, en iyi müşterilerinin de emirler ve hükümdarlar olmasıdır. İranlı şairlerin hemen hemen çoğu birtakım şeyleri elde edebilmek ve sonuçta da belli bir makam ve konuma gelebilmek için çeşitli yollarla padişahların saraylarına ulaşmaya çalışmış ve şiirlerini pazarlayacak ortamlar bulmaya çalışmışlardır. Müşterilerden beklenen ilgiyi görmediklerinde de kınama, yerme, hiciv ve uygunsuz hareketlerle tepki göstermişlerdir.[28]

Beylekanî'nin şekvâiyye türündeki şiirlerinin çoğu, dünyayı ve kendi arzuları doğrultusunda dönmeyen feleği yerme konusunda söylenmiş dizeler-

---

[25] Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, II, 722; Zaferî, *Habsiyye*, s. 69-72.
[26] Zaferî, *Habsiyye*, s. 73-74.
[27] *Dîvân-i Mucîruddîn-i Beylekânî*, s. 5-6.
[28] *Dîvân-i Mucîruddîn-i Beylekânî*, s. 12.

den oluşmaktadır. Şairlerin geleneklerine uyarak o da düzensizliklerin, zulümlerin, yakışıksız hareketlerin tamamını dünyanın vefasızlığına bağlamaktadır. Daha da ileri gidip saygı perdelerini parçalayıp bütün bu olumsuzlukların sorumlusu olarak yaratıcıyı görmektedir.[29] Beylekanî'nin hapse düşme gerekçesi olarak kaynaklardan alınan bilgiler özetlenerek, şairin kibirli oluşu, kendisini başkalarından büyük görmesi, kaba sözlülüğü, halkla ve özellikle de çevresindekilerle uyum içinde yaşayacak bir yapıya sahip olmaması gibi değerlendirmeler yapılmaktadır.[30]

Divanında yer alan şiirlerin incelenmesiyle onun *Kur'ân*, hadis, peygamberler tarihi gibi konularda önemli bir birikim sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Yine şiirlerinden astronomi ve yaşadığı çağın diğer bilim dallarında hocası Hakanî gibi söz sahibi olduğu anlaşılmaktadır.[31] İslam kültür ve medeniyetinin etkisinde kalarak diğer İranlı yazarlar ve şairler gibi Mucîruddîn-i Beylekanî de şiirlerinde *Kur'ân*, hadis ve Arap şiirinden esinlenmiş olarak alıntılarda ve telmihlerde bulunmuştur.[32]

2.7. Hakanî-yi Şirvanî (ö. 595/1199)

İranlı en büyük şairler arasında yer alan, özellikle de kasideleriyle ün kazanan **Efdaluddîn Bedîl (İbrahim) b. Alî**, 520/1126 yılında Gence'de dünyaya geldi. Necîbuddîn Ali adında dülger bir babanın ve sonradan müslüman olmuş bir annenin oğludur. Orta halli bir ailenin çocuğu olan Hakanî, amcası Kâfiyuddîn Ömer b. Osmân tarafından himaye edildi. Amcası ona Arapça öğretti ve Arap edebiyatının tanınmış eserlerini okuttu. Eserlerinin muhtevasından dönemindeki geçerli ilimleri bildiği anlaşılan Hakanî, öğrenimini sürdürdüğü yıllarda "Hakaikî" mahlası ile gazel ve natlar yazmaya başladı. Peygamber'in şairi Hassân b. Sâbit'e benzetilerek kendisine amcası tarafından "Hassânu'l-Acem" unvanı verildi.[33] Ebu'l-Alâ-yi Gencevî onu öğrencileri arasına aldı ve kızıyla evlendirdi. Bu olay, daha önce Ebu'l-Alâ'nın kızıyla evlenmek isteyen şair Felekî-yi Şirvanî ile arasının açılmasına sebep oldu. Bu arada Şirvanşahlar'dan Ebu'l-Muzaffer Hâkân-ı Ekber, ona "Meliküşşuarâ" ve "nedîmüşşuarâ" unvanlarını verdiği gibi "Hakanî" mahlasını kullanmasına da izin verdi. Bir süre sonra kayınpederiyle arası açıldı. Ebu'l-Alâ damadını mürtedlikle, Hakanî de onu Haşhaşîler'den olmakla suçladı. Sünnî bir çevrede bu suçlamalara muhatap olmanın etkisi büyüktü. Kayınpederini bu şekilde suçladığı için eleştirilen Hakanî, muhtemelen bu eleştiriler sebebiyle başka hükümdarların saraylarına geçiş yolları aradı.[34]

Geçimini sağlamak amacıyla kendilerine kasideler takdim edecek yeni çevreler arayan Hakanî'nin, Harizmşahlar'dan Atsız b. Muhammed'e yazdı-

---

[29] *Dîvân-i Mucîruddîn-i Beylekânî*, s. 273, 276, 278, 279, 281, 282.
[30] Zaferi, *Habsiyye*, s. 74.
[31] *Dîvân-i Mucîruddîn-i Beylekânî*, s. 17.
[32] *Dîvân-i Mucîruddîn-i Beylekânî*, s. 44-45.
[33] Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, II, 777; Yazıcı, Tahsin, "Hakanî-yi Şirvanî", *DİA*, XV, 168; Zaferî, *Habsiyye*, s. 84-85.
[34] Yazıcı, Tahsin, "Hakanî-yi Şirvanî", *DİA*, XV, 168.

ğı kaside Atsız'ın münşîsi Reşîduddîn Vatvât tarafından beğenildi ve durum Hakanî'ye bildirildi. Vatvât vasıtasıyla Hârizmşah'ın kendisine bir görev vermesini bekleyen Hakanî, umduğunu elde edemeyince Vatvât'a bir hicviye yazdı. Ancak daha sonra bu hicviyeden ötürü pişmanlık duyup Vatvât ile arasını düzeltmeye çalıştı. Bu sırada amcası Kafiyuddîn Ömer'in ölümü (545/1151) ve etrafındakilerin kötü davranışları onu dünyadan ve insanlardan soğuttu. Toplumdan uzaklaşmayı ve inzivaya çekilmeyi çok istediği halde ömrünün sonuna kadar bunu gerçekleştiremedi.[35]

Hakanî, Selçuklu Sultanı Sencer'le ilişki kurmak amacıyla Rey'e gitti. Ancak orada iken Oğuzlar'ın Sencer'i esir ettiğini öğrenince Şirvan'a döndü. Bunun üzerine hacca gitmek için Şirvan'dan ayrıldı. Hac dönüşü bir süre İsfahan ve Bağdat'ta kaldı. Ülkesine döndüğünde kayınpederi ve diğer kimseler tarafından sıkıştırıldığı için Mekke'de tanıştığı Derbend Emîri Seyfeddîn Arslan'ın yanına gitti ve ona kasideler yazdı. Mekke'ye kadar uzanan bu seyahatinde *Tuhfetu'l-Irâkeyn* adlı seyahatnamesini kaleme aldı. Kayınpederi Ebu'l-Alâ 554/1159'da ölünce Hakanî'ye Şirvanşahlar sarayının yolu açıldı ve kendisine yıllık 30.000 dirhem maaş bağlandı. Ancak bu mutluluk Hakan-ı Ekber Menûçehr'in vefatına (566/1171) kadar sürdü. Yerine geçen oğlu Ahistan, Hakanî'ye babası gibi iyi davranmadı. Bir süre sonra, muhtemelen kendisini çekemeyenlerin iftiraları üzerine yedi ay zincire vurularak hapsedildi. Hakanî, o sırada Şirvan'a gelen Bizans prensinden kendisine şefaatte bulunması için iki kaside yazdı. Prensin aracılığıyla 569/1174'de serbest bırakılan Hakanî'nin Şirvan'dan ayrılıp hacca gitme isteğine de hükümdar izin vermedi. Hükümdarın kız kardeşine yazdığı bir kaside ile annesinin aracılığıyla ertesi yıl hacca gitmesine izin verildi.[36]

Hacca giderken uğradığı Medâin'de, Sasanîler dönemine ait muhteşem harabeleri gördü ve bu harabeleri anlatan kasidesini yazdı. Bir yandan ailesini, diğer yandan dönüşünde Ahistan'ın kendisine nasıl davranacağını düşündüğünden hacda rahat değildi. O sırada Ahistan'ın hacda bulunan kız kardeşinden kendisi için şefaatte bulunmasını istedi. Ancak olumlu cevap alamadığı için ülkesine dönmeyip bir süre Bağdat'ta kaldı. Daha sonra Ahistan'dan aldığı bir mektup üzerine Şirvan'a gitti. Hükümdardan kendisine divanda bir görev verilmesini istedi ve muhtemelen bu isteği yerine getirildi. Bu arada yirmi yaşındaki oğlu öldü. Hayattan usanmış bir durumda Gence'ye gitti ve orada Nizamî-i Gencevî ile tanıştı, Ahistan'ın Şirvan'da kalmasını istemesine rağmen Hakanî Horasan'a gitmeyi düşünüyordu. Çok geçmeden kendisi de Tebriz'de öldü ve Makberetuşşuarâ'da defnedildi.[37]

Hakanî, İran edebiyatının en büyük şairi kabul edilir. Keskin zekası ve geniş hayal gücü sayesinde şiire yenilikler getiren Hakanî, şiirlerini yüksek insanî duyguların yanı sıra döneminin ilmi verilerine yaptığı telmihlerle de süsler. Eşya ve olaylar arasındaki ilişkileri en güzel teşbîh ve istiârelerle dile getirir. Şiirlerinde geniş ölçüde yer verdiği İslami unsurlara annesinden

---

[35] Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, II, 781; Yazıcı, Tahsin, "Hakanî-yi Şirvanî", *DİA*, XV, 168.
[36] Yazıcı, Tahsin, "Hakanî-yi Şirvanî", *DİA*, XV, 168-169
[37] Yazıcı, Tahsin, "Hakanî-yi Şirvanî", *DİA*, XV, 169.

öğrendiği Hıristiyanlık'la ilgili unsurları da katar. Özellikle mersiyelerindeki duyguları daha samimi ve içtendir. Senaî'nin yerini tutan bir şair olduğunu söylemesine rağmen o ayarda bir sufî sayılmaz. Hakanî, hikmetli sözlerinde Senaî'yi andırmakla birlikte diğer konularda daha ziyade Unsurî'ye benzer.[38]

Kendisi daha hayatta iken şiirleri İslam dünyasında büyük bir ün kazanan şairin bu etki ve şöhreti yüzyıllar boyunca süregelmiştir. Nitekim Mevlanâ Celaluddîn-i Rûmî'nin birçok gazelinde onun etkisi görüldüğü gibi "Bahru'l-ebrâr" adlı kasidesine Hint, İran ve Türk şairleri tarafından nazîreler yazılmıştır.[39]

Huzur, gönül yolundan nasıl da kalktı!
Şimdi gönlün canla ilişkisi kalktı.
Arada bir nefes vardı aracı,
O aracı da şimdi aradan kalktı.
Bir gölge kalmıştı, o da kayboldu.
Bütün dünyadan izlerim kalktı.
Dün ahım bombalar fırlattı,
Göklerde kan yağdıran bulutlar kalktı.
Geldi o dostun mektup getiren kuşu,
O daha bu sabah yuvasından kalktı.
Gelişine kalkmadığımı gördü de,
Oturdu, gönlü yüklü kalktı.
Dikenlik kıskacında bir bülbülüm,
Gül bahçesinden umudum kalktı.[40]

2.8. Esiruddîn-i Evmanî (ö. 656/1258)

Esiruddîn Abdullâh-i Evmanî VII./XIII. yüzyılın ilk yarısında yaşamış şairler asında yer almaktadır. Batı İran yöresel emirlerini öven şiirler de kaleme alan şairin adı tezkirelerde "Abdullâh", lakabı da "Esiruddîn" diye geçmektedir. Hemedan'a bağlı Evman köyünden olan Esiruddîn, şiirlerinde "Esîr" mahlasını kullanmıştır. En güçlü ihtimale göre, VI./XII. yüzyılın son yıllarında Evman'da dünyaya gelen Esiruddîn'in, gençlik yıllarında İsfahan'a gittiği ve orada Kemaluddîn-i İsmâîl, Refî-i Lubnânî, Celaluddîn-i Dihistânî gibi şairler ile bir süre birlikte bulunduğu, hem Kemaluddîn'in ve hem de İsfahan halkının şairliğini onayladığı kaynaklarda geçer.[41] Asıl memdûhu, Şihâbuddîn Süleymân Şâh'tır. Tezkirelerin hiçbirinde onun hapse atıldığı konusunda bilgi yer almazken, Zebîhulâh-i Safâ'nın *Edebiyat Tarihi*'nde[42] sadece şairin bir kasidesinde muhtemelen Süleyman Şah'tan biraz olumsuz tavırlar gördüğü ve yine Safâ'nın değerlendirmelerinden hareketle

---

[38] Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, II, 782.
[39] Yazıcı, Tahsin, "Hakani-yi Şirvanî", *DİA*, XV, 169.
[40] Hakani-yi Şirvani, *Dîvân* (yay. Muhammed-i Abbasi), Tahran 1336 hş., s. 47-48.
[41] Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, III/1, 394-395, 399; Zaferi, *Habsiyye*, s. 89-90; Abdulemir, Selim, "Esiruddin-i Evmânî", *DMBİ*, VI, 591.
[42] Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, III/1, 399-400.

divanında bulunan birkaç beyitten asıl memduhu dışında başta Süleyman Şah'ın düşmanı olan Husamuddîn Halîl olmak üzere birilerini övgü için şiir yazdığı gerekçesiyle Süleyman Şah tarafından bir süre hapse atıldığı anlaşılmaktadır.[43]

Kemaluddîn-i İsmâîl onu öven bir kaside yazmış, Esiruddîn de Kemaluddîn'i ölümünden sonra bir mersiyesine konu etmiştir. Tezkire yazarları Esiruddîn'nin şiirini ve üstün özellikleriyle, yeteneklerini övgüyle dile getirirler. Şiirlerinden onun tıp, astronomi ve felsefe gibi bilim dallarındaki yetenekleri ve düzeyi anlaşılmaktadır. Bazı tezkire yazarları onun Hâce Nasiruddîn-i Tusî'nin talebesi olduğunu de ifade etmişlerdir. Bir zamanlar Bağdat'ta bulunduğunu gösteren bir kasidesi de vardır. Esiruddîn-i Evmanî hem Arapça ve hem de Farsça şiirler yazmış, ancak Arapça şiirleri günümüze kadar gelememiştir. Kasideleri dışında kıta, rubai ve gazel türlerinde şiirleri de vardır. Şiirlerinde kullandığı dil genellikle sadedir. Yaklaşık beş bin beyit şiir içeren divanın yazma nüshaları değişik kütüphanelerde bulunmaktadır. Ölüm tarihi konusunda kesinlik yoktur. 654-665/1256-1267 yılları arasında farklı tarihler verilmesine rağmen onun Bağdat'ın düşüşünden sonra kaleme alındığı ve içerisinde, Moğollar tarafından şehir halkına yönelik çok geniş çaplı katliamdan söz ettiği bir kasidesinden dolayı 656/1258'den sonra öldüğü doğruya daha yakındır.[44]

2.9. Rukn-i Sâyin-i Herevî (ö. 765/1364)

Rukn-i Sâyin-i Herevî, VIII./XIV. yüzyılın önde gelen kaside ve gazel şairleri arasında yer alır. Şiirlerinde genellikle "Rukn" nadir olarak da "Rukn-i Sâyin" mahlasını kullanmıştır. Muhtemelen Rukn (Ruknuddîn) adı, Sâyin (Sâyinuddîn) ise babasının adıdır. Ancak kısaltılmış şekli olarak "Rukn-i Sâyin" baba oğul tamlaması olarak kullanılmıştır. Rukn-i Sâyin, VIII./XIV. yüzyılın başlarında Herat'ta dünyaya geldi. Gençlik yıllarından sonra Reşîduddîn-i Fazlullâh'ın oğlu Vezir Hâce Ğıyâsuddîn Muhammed'in hizmetine girdi. Onun yanında bulunduğu hizmetlerde kısa sürede göz doldurdu. Şairlik şöhretini orada kazanmaya başladı. Söz konusu vezirle ne zaman tanıştığı kesin belli olmamakla birlikte onun hakkında övgülere yer veren kasidelerinin çokluğundan uzun süre beraberinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Tarihi gelişmelerin seyriyle de onun bu vezirle tanışması, Sultân Ebû Saîd Bahadır Han'ın devletinin yıkılışından önce 736/1336 yılından önce olmalıdır. Rukn-i Sâyin'in, Ğıyâsuddîn Muhammed'in hizmetinde bulunduğu dönemler henüz gençlik çağlarıydı ve şairliğini de kendisinden başka kimseler bilmiyordu. Yoksulluk ve yokluklar içinde bir hayat geçiriyor, zaman zaman vezirden kendisine maddî desteklerde bulunmasını istiyordu. Bunun üzerine vezir, şairi içerisinde bulunduğu darlıktan, geçim sıkıntısından kurtardı ve ona üstün makamlar verdi. Şair de buna karşılık

[43] Zaferî, *Habsiyye*, s. 89.
[44] Abdulemir, Selim, "Esiruddîn-i Evmânî", *DMBİ*, VI, 591-592.

bir vefa borcu olarak bu ünlü vezirin 736/1336 yılında öldürülmesine dek onun yanından ayrılmadı.[45]

Vezir Ğıyâsuddîn Muhammed'in ölümünden sonra Rukn-i Sâyin'in artık Azebaycan'da kalması zorlaştı. Oradan ayrılarak 736-753/1336-1352 yılları arasında Horasan ve Esterabad'ta egemenlik kurmuş olan Toğa Timur Han'ın yanında kaldı. Aynı zamanda onun danışmanlığını da yapıyordu. Orada da saygın bir makamı vardı. Han ileri düzeyde öğrenmiş görmemiş biriydi. Sürekli şairle sohbetlerde de bulunuyordu. Bir gün birisi şaire: "Han senden bir şeyler öğrendi mi?" diye sormuş, şair de, "ölüye bir şeyler anlatmak bu diriye anlatmaktan daha kolay" diye cevap vermiş, bu sözü şairin görmediği bir yerde bulunan Han duymuş ve kendisini ağır hapis cezasına çarptırmıştır. Bir süre zindanda kaldıktan sonra özgürlüğüne kavuşan şair, 740-742/1340-1342 yıllarında Fars bölgesine gitmiş, bazı emirleri öven şiirler yazmışsa da kimselerin ilgisini kazanamamış, ancak kargaşa dolu ortamın da etkisiyle Şiraz'ı terk ederek Kirman'da Emîr Mubârizuddîn Muhammed'in hizmetine girmiştir. Ondan sonra her zaman Muzafferîler sarayında özellikle de yaklaşık yirmi yıl süreyle Emîr Mubârizuddîn Muhammed'in beraberinde bulunmuş, onun övgülerine yer veren kasideler yazmıştır. Daha sonra 759/1358 yılından itibaren oğlu Şâh Şucâ'ın (eg. 760-786/1359-1385) sarayında bulunmuş 764/1363 yılında ölümüne kadar onu ve diğer ileri gelenleri öven şiirler kaleme almıştır.[46]

Rukn-i Sâyin'in şiirlerinin tamamı Seyyid Hasan tarafından 1959 yılında yayınlanmıştır. Divanında toplam 4.428 beyit şiir vardır. Rukn Sâyin-i Herevî'nin ünlü eseri Evhadî'nin *Mantıku'l-uşşâk* adlı mesnevisini taklid ederek 751/1351 yılında beş yüz beyit halinde yazdığı *Tuhfetu'l-uşşâk* adlı Dehnâme'sidir. Kasidelerinde kendisinden önceki söz ustaları Abdulvâsı-i Cebelî, Zahîr-i Faryabî, Esîr gibi şairleri örnek alan şair, yaşadığı çağın büyük söz ustaları arasında yer alır.[47]

Hükümdarın hizmetinde güçlenince görüşüm,
Üzengimi altından lutfetsin dedim,
Demir duyunca bu sözü ağzımdan,
Kızdı ve prangaladı ayağımı.

Bir an sensiz yaşanmıyor.
Zülfünün hayali asla aklımdan gitmiyor.
Hayalin gözlerimde yer ettiğinden beri,
Uyku da, sakinlik de sensiz düşünülmüyor.
Gamızen artırsa da hep cefasını,
Ay yüzüne aşkım bir zerre azalmıyor.
Gittiğim her yerde senden söz ediliyor,

[45] Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, III/2, 936-937, 939; Zaferî, *Habsiyye*, s. 90; Vezinpûr, *Medh, Dâğ-i Neng*, s. 320-321.
[46] Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, III/2, 939-943.
[47] Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, III/2, 944.

Çükü dosttan söz etmek tekrar sayılmıyor.
Ayrılığının sıkıntısında canımı veriyorum.
Çünkü vuslat devleti nasib olmuyor.

2.10. Berendek-i Hucendî (ö. 815/1413)

Emîr Nusret Şâh-i Hucendî'nin oğlu **Emîr Bahâuddîn Berendek-i Hucendî** 757/1356 yılında Hucend'te dünyaya geldi. Babası, Hucend emirlerindendir. Şiirlerini daha çok kaside türünde kaleme alan Berendek, VI./XII. yüzyıl şairlerini ve özellikle de Hakanî'yi izleyip tarzını benimsemiştir. Berendek, Timur (ö. 807/1405), oğulları Miranşâh ve Ömer Şeyh'in saraylarına bağlı şairlerdendir. Mahlaslarından biri de "İbn Nusret"dir. Öğrenimini tamamladıktan sonra şiir yazmaya başlamış, o dönemlerde siyasi kargaşadan dolayı bir süre ortadan kaybolmuş, 787/1385'te Semerkant'ta bulunmuştur. Timur'un İran'a girdiği yıllarda (788-790/1386-1388) Celaluddîn-i Miranşah ile birlikte Endîgân, Belh ve Tebrîz şehirlerinde bulunmuş ve şiirlerinde onu övmüştür. Daha sonra Tebrîz'den Belh'e giderek orada saray ileri gelenlerinden Seyyid Alî adında birine sığınan şair bir süre sonra memleketi olan Hucend'e ve oradan da hac ziyareti için Mekke'ye giden Berendek, hac dönüşü Hindistan'a giderek orada Sultan II. Ğıyâsuddîn Tuğluğ'un (790-791/1388-1389) hizmetine girdi. Burada da iyi günler geçiremeyen şair, Dehlî'den Moltan ve oradan da Türkistan'a gitti. Semerkant'ta Sultan Halîl'in bağlıları arasına katılarak onu öven şiirler söyledi.[48]

Şair, daha önce de belirtildiği gibi Miranşah'ın saray şairleri arasında yer almış, birlikte Belh'te bulundukları dönemde yine onun emriyle muhtemelen kendisini çekemeyenlerin gayretleriyle hapsedilmiştir. Hayatının yirmi beş yılını çeşitli bölgelere yapmış olduğu seyahatlerle geçiren Berendek, son yıllarında Semerkant'ta bulunmuş ve genel kanıya göre orada vefat etmiştir. Vefat tarihi 835-836/1435-1436 olarak ifade edilmektedir. Alî Şîr Nevaî'nin ifadesine göre çağdaşları ona bilimsel üstünlüğü, şiir ve edebiyattaki söz ustalığı ve yetenekleri gerekçesiyle "ustâd" diye hitap etmekte idiler.[49]

Ömrünün son yılları Sultan Hüseyin Baykara'nın yönetimde bulunduğu günlere rastlayan Berendek, bazı tezkire yazarlarının belirttiği gibi bir hiciv şairi değil, şiirlerinde daha çok övgü dizeleri bulunan bir methiye şairidir. Şairin 20.000 beyit civarında şiiri olduğu söylenmesine rağmen elde bulunan divanı kaside, kıta, gazel türünde şiirlerin yer aldığı toplam 1.800 beyitten oluşur. Bu şiirlerinin tamamı Takî-yi Kaşî'nin *Hulâsatu'l-eş'âr* adlı eserinde nakledilmektedir. Berendek, kasidelerinde Hakanî'yi, kıta türündeki şiirlerinde daha çok Enverî'nin tarzını izlemiştir.[50]

---

[48] Safâ, *Târih-i Edebiyyât*, IV, 264-2671; Turabî, Seyyid Muhammed, "Berendek-i Hucendî", *Dânişnâme-yi Cihân-i İslam/DCİ*, B/3, s. 236; Hucceti, Hamide, "Berendek-i Hucendî", *Dânişnâme*, I, 188.

[49] Safâ, *Târih-i Edebiyyât*, IV, 270-273; Turabî, Seyyid Muhammed, "Berendek-i Hucendî", *DCİ*, B/3, s. 236.

[50] Safâ, *Târih-i Edebiyyât*, IV, 274-275, 278; Turabî, Seyyid Muhammed, "Berendek-i Hucendî",

2.11. Sâm Mirzâ-yi Safevî (984/1577)

Safevî sultanlarından Şâh İsmâîl'in oğlu ve Şâh Tahmâsb'ın kardeşi olan Sâm Mirzâ, ünlü yazar ve şairler arasında yer almaktadır. 923/1517 yılında Tebriz'de dünyaya gelen Sâm Mirzâ, babasının ölümünde yedi yaşlarında bulunuyordu. Aynı zamanda iyi bir hattat da olan Sâm Mirzâ'ya, Şâh Tahmâsb'ın yönetime gelmesiyle birlikte Horasan bölgesinin yönetimi verildi. Bir süre sonra ayaklanarak kardeşine karşı isyan bayrağı çekince mağlub oldu ve kardeşinden özür dileyerek bir köşeye çekildi. Bunun üzerine kardeşi de kendisine Erdebil yönetimini verdi. Ancak ikinci kez 965/1558'de ayaklanınca bu defasında Şah Tahmâsb'ın bizzat emriyle hapse atılmış ve 985/1578 yılında II. Şah İsmail'in emriyle öldürülmüş ya da depremde ölmüştür. Sâm Mirzâ 957/1550 yılında ünlü tezkiresi *Tuhfe-yi Sâmî*'yi kaleme almıştır. Üstün özelliklere sahip, dindar ve ileri görüşlü, makam sevdasından uzak bir şahsiyettir.[51]

Siyasi gerekçelerle itham edildiği konusunda şüphe bulunmayan Sâm Mirzâ, Safevî dönemindeki şiddetli sansürden dolayı o dönemde kaleme alınan tarih ya da edebiyat kaynaklarında veya tezkirelerde yazarlar kendisinden söz etme, şiirlerinden bir beyit bile aktarma cesaretini gösteremeyişlerdir. Sadece *Netâyicu'l-efkâr* adlı tezkirede bir rubaisi nakledilmiştir:

Samî, sakın üzüntüden uzak kal, üzülme,
Aşkın derdi ve sıkıntısıyla arkadaş ol,
Gerçek mutluluğun yolu ölüm olduğu için,
Ölüm de gelse sen mutlu ve neşeli ol.[52]

Büyük bir ihtimalle bu rubai, şairin hapiste bulunduğu dönemlerde kaleme almış olduğu bir şiiridir. Çünkü burada ölümle kucaklaşmayı şiddetle ve aşkla istemekte, ona kavuşmaktan dolayı sevince boğulmaktadır.

2.12. II. Şâh İsmail (ö. 985/1578)

Safevî hükümdarı Şâh Tâhmâsp'ın büyük oğlu olan II. Şâh İsmail, şair, zevk sahibi ancak korkusuz ve kan dökücü bir kişilikti. Bu gerekçeyle babası onu yirmi yıl süreyle kamuoyunu da göz önünde bulundurarak kahkaha zindanında hapsettirmiştir.[53] Babası Şâh Tahmâsp'ın ölümünden sonra şehzadeler arasında başlayan taht kavgaları sonucunda, bazı gruplar onu destekleyerek zindandan kurtarıp özgürlüğüne kavuşturduktan sonra Türk oymaklarının da desteği ile kardeşi Haydar'a karşı mücadeleyi kazanan İsmail Mirza, Kazvîn'de Şah II. İsmail unvanı ile Safevî hanedanının başına geçti.[54] (984/1577). İlk işi bazı kızılbaş ileri gelenleri ile şehzadelerin bir

---

DCİ, B/3, s. 236; Hucceti, Hamide, "Berendek-i Hucendi", *Dânişnâme*, I, 188-189.

[51] Terbiyet, Muhammed Alî, *Dânişmendân-i Âzerbâycân*, Tahran 1314 hş., s. 172-174; Şafak, *Edebiyyât*, s. 611; Zaferi, *Habsiyye*, s. 99-100.

[52] Zaferi, *Habsiyye*, s.100-101.

[53] Zaferi, *Habsiyye*, s. 101.

[54] Komisyon, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, İstanbul 1988, IX, 546; Zaferi, *Habsiyye*, s.

çoğunu ortadan kaldırmak oldu. Kendisi Şafiîliği benimsemiş olup Şia ulemasını saraydan uzaklaştırmıştı. Onların yerine Sünnî âlimleri yerleştiren Şah II. İsmail, bu hareketine rağmen, Anadolu kızılbaşları arasında tahriklere sebep olması ve Doğu Anadolu'daki bazı emirleri kendi tarafına çekmesi yüzünden Osmanlı devletinin Safevî devletine harp ilânına sebep oldu. Ancak Şah İsmail'in, önemli mevkiler işgal etmiş olan Kızılbaş reislerinden çekindiği için onları azledip yerlerine kendisine bağlı fakat tecrübesiz kimseleri getirmesi, kısa zamanda en yakınlarının bile kendisinden nefret etmesine sebep oldu.[55]

Kısa süren egemenlik dönemi karanlık ve kanlı bir dönem olarak tarihe geçmiştir. Kardeş öldürme geleneğini de tamamıyla uygulayan hükümdarlardan biridir. Bir yıl dokuz ay hükümdarlıktan sonra bir gece aşırı derecede içki ve afyon aldıktan sonra daldığı derin uykudan bir daha uyanamamıştır.[56] II. Şâh İsmâil tahtta bir buçuk yıldan fazla kalmadıysa da bu kısa sürede kardeşleri ve kardeş çocuklarından bir çoğunu kendine karşı olacakları korkusuyla ortadan kaldırdı. O, saltanat tahtına geçtiği sırada kardeşlerinden sekiz tanesi kalmıştı, bunlardan her biri ayrı bir şehir ve bölgede yönetimde bulunan yedisini öldürdü. Çok küçük yaşta olan kardeş çocuklarına bile acımadı. Büyük kardeşi Muhammed Hudâbende'yi Herat valisi olan Abbâs Mirzâ'yla birlikte öldürtme düşüncesini gerçekleştirmek üzereyken ölümü bu planını altüst etti.[57]

2.13. Kelîm-i Kaşanî (ö. 1061/1651)

990-992/1582-1584 yılında Hemedan'da dünyaya gelen Melikü̇şşuarâ Mîrza Ebû Tâlib Kelîm-i Kaşanî, XI./XVII. yüzyılın önde gelen şairleri arasında yer almaktadır. Aslen Hemedanlı olduğu görüşü daha ağırlıklı olsa da daha çok Kâşan'da bulundğu için Kaşanî diye bilinmektedir.[58]

Şâh Abbâs'ın çağdaşı, aynı zamanda Şahcihân sarayının melikuşşuarası, gençliğinin ilk yıllarında Şiraz'a giderek öğrenimine orada başladı. O da, X./XVI. ve XI./XVII. yüzyıl şairlerinin çoğu gibi iki kez Hindistan'a seyahatte bulundu. Bu seyahatlerinden birincisi Şahcihân'ın babası Cihangîr'in (eg. 1014-1037) saltanatı döneminde gerçekleşti. Ancak bir süre kaldıktan sonra vatan hasretine dayanamayarak 1027/1618 yılında İsfahan'a geri döndü. İki yıl kaldıktan sonra yeniden Hindistan'a gitti ve ömrünün sonuna kadar orada kaldı. Methiyeci şairler arasında yer alan Kelîm ömrünün son yıllarında kendisine yaklaşmayı başardığı ve ondan melikuşşuaralık unvanını aldığı Şahcihân'ın fetihlerini konu alan *Şahnâme* tarzında *Şâhcihânnâme* adlı eserini kaleme aldı. Sâib-i Tebrizî ile yakın dostluğu bulunan Kelîm, aynı zamanda hapis hayatı yaşamış şairler arasında da yer almaktadır. Kaynak-

---

101.

[55] Komisyon, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, IX, 546.

[56] Zaferi, *Habsiyye*, s. 101.

[57] Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, V, I, 18

[58] Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, V/2, 1171; Lengrudî, Şems, *Sebk-i Hindî ve Kelîm-i Kâşânî*, Tahran 1372 hş., s. 99.

larda onun hapse atılması konusundaki bilgilerden anlaşıldığına göre casusluk suçlamasıyla tutuklanıp hapse atılmıştır. Dolayısıyla onun hapse atılış gerekçesi sadece siyasidir.[59]

Hindistan'ın Deken ve diğer bazı bölgelerinde yokluk ve sıkıntılar içerisinde yaşarken casusluk suçuyla itham edilerek hapse atılmış, 1028/1619 yılında otuz sekiz yaşında İran'a geri dönmüştür.[60] Son derece iyi ve cömert bir kişilik olduğu ve sultanlardan şiirleri karşılığında aldığı hediyeleri yoksullara dağıttığı ifade edilir. Daha çok gazel tarzındaki şiirleriyle öne çıkmaktadır. Gazellerini sade, kolay anlaşılır ve akıcı bir dilde kaleme almış, genellikle şiirde yeni mazmûnlar kullanmıştır.[61]

2.14. Asâdek-i Tefreşî (ö. 1180/1767)

Afşâr hanedanının kurucusu Nâdir Şah (eg.1148-1160/1736-1747) dönemi şair, filozof ve sufilerinden Asâdek-i Tefreşî, Tefreş'de dünyaya geldi. Çeşitli bilim dalları ve tasavvuf alanında öğrenim gördü. Ünü her tarafa yayılınca Nâdir Şâh tarafından oğlunun eğitimi için saraya çağrıldı. Hükümdarın oğluyla çok yakından ilgilendi ve hükümdarın birçok seferinde beraberinde bulundu. Bir süre sonra öğrencisiyle duygusal ilişkiye girdiği suçuyla itham edildi ve hapse atıldı. Erkeklik aletinin kesilmesiyle cezalandırıldı. Çok sıkıntılı günlerden sonra hapisten kurtuldu ve Meşhed'e giderek bir köşeye çekilip münzevî bir hayat yaşamaya başladı. Özgürlüğüne kavuştuktan sonra *Sabânâme* ve *Hicrânnâme* adında mesneviler kaleme almıştır. Bunlarda daha çok kendi sıkıntılı hayat serüveninden söz eder. Asâdek-i Tefreşî 1180/1767 yılında Rey'de vefat etti.[62]

Kaynakça

Arberry, Arthur J., *Edebiyyât-i Klâsik-i Fârsî* (çev. Esedullâh-i Azâd), Tahran 1371 hş.

Avfî, Muhammed, *Lubâbu'l-elbâb* (yay. E. G. Browne), Tahran 1361 hş.

Âzer, Lutf Alî Beg, *Âteşkede* (yay. Seyyid Cafer-i Şehîdî), Tahran 1337 hş.

Berthels, E. E., *Târîh-i Edebiyyât-i Fârsî* (çev. Sirûs-i İzedî), Tahran 1373-1374hş.,I-II

Berzger, Huseyn, "Mesûd-i Sad-i Selmân", *Dânişnâme*, III, 945.

Berzger, Huseyn, "Mesûd-i Sad-i Selmân", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, Tahran 1375-1378, III, 943.

Dâ'iretu'l-Ma'ârif-i Fârsî, DMF, Tahran 1375 hş., II/2, 2768;

Durûdiyân, Veliyyullâh, "Habsiyye", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, I-IX.

Ethé, Hermann, *Târîh-i Edebiyyât-i Fârsî* (çev. Rızazâde-yi Şafak), Tahran 2536 şş.

Furuzânfer, Bediüzzamân, *Sohen u Sohenverân*, Tahran 1369 hş.

Hakanî-yi Şirvanî, *Dîvân* (yay. Muhammed-i Abbasî), Tahran 1336 hş.

Hidâyet, Rızâ Kulî Hân, *Mecma'u'l-fusahâ*, Tahran 1336 hş., I-VI.

Humayî, Celaluddîn, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân* (yay. Mâhduht-i Banû Humayî) Tahran 1375 hş.

Lengrûdî, Şems, *Sebk-i Hindî ve Kelîm-i Kâşânî,* Tahran 1372 hş.

Mesûd-i Sad-i Selmân, *Dîvân* (yay. Pervîz-i Babaî), Tahran, 1374 hş.

---

[59] Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, V/2, 1170-1173. Zaferî, *Habsiyye*, s. 104-105; Lengrudi, *Sebk-i Hindî*, s. 100-101.

[60] Lengrudî, *Sebk-i Hindî*, s. 101.

[61] Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, V/2, 1174.

[62] Zaferî, *Habsiyye*, s. 106.

Mucîruddîn-i Beylekanî, *Dîvân-i Mucîruddîn-i Beylekânî*, (yay. Muhammed-i Âbâdî), Tebrîz 1358 hş.
Rızâzâde-yi Şafak, Sâdık, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, Tahran 1352 hş.
Rypka, *History of Iranian Literature*, s. 196;
Safâ, Zebîhullâh, *Târîh-i Edebiyyât Der Îrân*, Tahran 1371 hş., I-V.
Şekibâ, Pervîn, *Şi'r-i Fârsî Ez Âğâz Tâ İmrûz*, Tahran 1373 hş.
Terbiyet, Muhammed Alî, *Dânişmendân-i Âzerbâycân*, Tahran 1314 hş.
Turabî, Seyyid Muhammed, "Berendek-i Hucendî", *Dânişnâme-yi Cihân-i İslam/DCİ*, B/3, s. 236.
Vezinpûr, Nâdir, *Medh Dâğ-i neng Ber Sînâ-yi Edeb-i Fârsî*, Tahran 1374 hş. Yûsufî, Ğulâmhuseyn, *Çeşme-yi Rûşen*, Tahran 1373 hş.
Zaferî, Veliyyullâh, *Habsiyye Der Edeb-i Fârsî*, Tahran 1375 hş.
Zerrînkûb, Abdulhuseyn, *Bâ Kârvân-i Hulle*, Tahran 1372 hş.
Zerrînkûb, Abdulhuseyn, *Ez Guzeşte-yi Edebi-yi Îrân*, Tahran 1375 hş.

XVII
FARS EDEBİYATINDA HABSİYYE VE ŞEKVÂİYYE III*

3. İnançları Nedeniyle Hapsedilenler

Daha önceki makalemizin giriş bölümünde de belirtildiği gibi, Fars edebiyatında habsiyye ve şekvâiyye türü şiirler yazan şairler, cezalandırılmaları ve hapsediliş gerekçeleri açısından iki ayrı grupta ele alınmaktadır. Bunların bir kısmı, yaşadıkları çağlarda bulundukları ülkeler ya da yöresel emirlerin egemenlikleri altındaki bölgelerde yönetimi ellerinde tutan hükümdarlar, emirler ya da yönetim yanlısı birtakım yetkililere değişik konularda muhalefetlerinden dolayı siyasi birtakım ithamlarla göz altına alınmışken, ikinci grupta yer alanlar ise, dini inanışları nedeniyle yine yaşadıkları çağın egemen güçleriyle ya da yaşadıkları toplumun inançlarıyla örtüşmeyen düşünce ve inanışlarından dolayı cezalandırılmış ve zindanlara atılmışladır. Bu makalemizde söz konusu ikinci grupta yer alan şair ve yazarları ele alacağız.

3.1. Nâsır-i Hüsrev (ö. 481/1088)

Nâsır-i Hüsrev'in hayatıyla ilgili bilgiler, önemli ölçüde kendisinin şiirleri ve mensûr eserlerinden alınmaktadır. Daha çok birtakım özelliklerinden dolayı kendisini eleştirmiş olmaları nedeniyle, tezkire yazarları ve eski biyografi konulu kaynakların verdikleri ayrıntılar, eksik, kasıtlı ve yanlış olmaları ihtimaliyle edebiyat eleştirmenleri tarafından fazla güvenilir kabul edilmemektedir. Hayatı ve edebi kişiliği hakkında bilgi veren en eski kaynaklar, onu, Hasan Sabbâh ile birlikte Horasan'ın en büyük hüccetleri ve ünlü kişilikleri arasında sayarlar. Nâsır-i Hüsrev de, hakkındaki olumsuz değerlendirmeleri bildiğinden olsa gerek, eserlerinde hayatıyla ilgili ayrıntılara daha fazla yer vermiştir.[1]

İsmailî mezhebi bağlıları arasında "unvanı/dini makamı/derecesi" olan ve Fatımî halifesi tarafından verilmiş "Hüccet"[2], "Huccet-i Zemîn-i Horâsân: *Horasan Bölgesi Hüccetî*" lakabıyla da bilinen Hekîm Ebû Muîn

---

* "Fars Edebiyatında Habsiyye ve Şekvâiyye III", *Nüsha*, Ankara 2004, Yıl: III/ sayı: 11, s. 15-30.

[1] Şerifî, Cevâd, "Nâsır-i Husrev-i Kubadiyanî", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, Tahran 1375 hş., I, 894.

[2] Hüccet: Nâsır-i Husrev'in, şiirlerinde adeta bir mahlas gibi çok kullandığı "hüccet" lakabı, Mısır'dan Horasan'a döndükten sonra Fatımilerin on iki hüccetinden biri, "Horasan hüccetî" olarak görevlendirilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu yüzden kendisini bazen "Hüccet", bazen de "Hüccet-i Horasan", "Hüccet-i Mustansırî", "Hüccet-i Ferzend-i Resûl", "Hüccet-i Nâib-i Peygember", "sefir" vb. unvanlarla ifade eder.

Nâsır b. Hüsrev b. Hâris Kabadiyanî, Belhî, Mervezî, İran'ın en güçlü şairlerinden biridir. Şiirlerindeki hikmetli sözler ve ifadelerden dolayı kendisine "hekîm" de denilir. Şiirleri, özellikle de *Zâdu'l-musâfirîn* ve *Rûşenâyînâme* adlı eserlerindeki ifadeler, onun Aristo, Eflatun, Farabî ve İbn Sina felsefeleri konusunda derin bilgi sahibi olduğunu gösterir. Aynı zamanda bir filozof, yazar ve vaiz de olan Nâsır-i Hüsrev, 394/1003'te Belh'e bağlı Kabadiyan'da dünyaya gelmiş, 481/1088 yılında Yumgan'da vefat etmiştir. Tezkireler ve diğer bazı kaynaklarda "Alevî" diye de anılmaktadır. Ancak bu unvanının gerekçesi bilinmemekle birlikte, yaşadığı çağdan sonra ona bazıları tarafından verildiği ifade edilir. Bu niteleme, muhtemelen "Ali taraftarlığı"yla ilişkilendirilmektedir.[3]

Çocukluğundan itibaren ilim ve edebiyata yoğun ilgi duymuş, daha çocukluk çağlarında *Kur'ân*'ı ezberlemiş olan Nâsır-i Hüsrev, yaşadığı çağın önemli bilim dallarında derin bir birikim elde etmiştir. Değişik dinler ve milletler konusunda araştırmalarda bulunmuş; Hint dinleri, Mani dini ve Sabiî dini, Yahudilik, Hıristiyanlık ve Zerdüşt dini hakkında da ayrıntılı bilgilerle donanmıştır. Şiirlerinde bütün bunların geniş yansımaları göze çarpar. *Sefernâme*'sindeki ifadelerine göre, gençlik çağlarında (yirmi altı-yirmi yedi yaşlarından önce) Gazneli Sultan Mahmud (hük. 389-421/998-1030) ve oğlu Sultan Mesud (hük. 421-433/1030-1041) dönemlerinde Gazneli saraylarında, daha sonra da bazı Selçuklu hükümdarlarının saraylarında bulunmuş, ilk zamanlar Gaznelilerin kışlık başkentleri konumundaki Belh'te devletin üst düzey görevlileri arasında yer almış, bu şehir Selçukluların eline geçince, önemi ve itibarı daha da artmıştır. 432/1040 yılında Merv'e gitmiş, hacca gidinceye kadar orada divandaki görevini sürdürmüştür. Sultanlarla birlikte geçirdiği bu dönemlerden sonra iç dünyasında yaşadığı birtakım değişimlerin ardından kendi ifadeleriyle, zahirî ve maddî makamları bir bir aştıktan sonra gerçeği araştırmaya başlayan Nâsır-i Hüsrev, Türkistan, Sind ve Hindistan bölgelerine seyahatlerde bulundu, birçok ülkeyi ve değişik şehirleri gezdi, farklı milletlerden insanlarla görüşerek çok sayıda bilim adamıyla bilimsel ve dini tartışmalarda bulundu.[4]

Bütün bu faaliyetleri, 437/1045 yılında bir ay kaldığı Cuzcan'da, bir gece gördüğü ve son derece etkilendiği rüyaya kadar devam etmiştir. Kendi ifadesine göre, bir ay boyunca orada sürekli içki içmiş, bunun üzerine gördüğü rüyada birisi ona: "*Neden bu aklı perdeleyen şeyi içiyorsun, sen aklı ve zekayı artıran şeyleri ara,*" demiş. O da, *bunu nereden bulabileceğini*, sormuş. Bunun üzerine, o kişi, "*Arayan bulur.*" diyerek kıble tarafını işaret ettikten sonra ortadan kaybolmuştur. Rüyasındaki kişinin işaretiyle hacca gitmiş, yedi yıl süren bu

---

[3] Nâsır-i Husrev, *Dîvân-i Nâsır-i Husrev* (yay. Cihangîr-i Mansûr), "Şerh-i Ahvâl-i Nâsır-i Husrev", s. 7-10; Safâ, Zebihullâh, *Târîh-i Edebiyyât Der Îrân*, Tahran 1371 hş., II, 443-445; Nevâî, Abdulhuseyn-Muhaddiszâde, Huseyn-Abbâsî, Habibullâh, *Eser Âferînân*, VI, 7; Dihhudâ, Ali Ekber, *Luğatnâme-yi Dihhudâ*, Tahran 1346 hş., "Nâsır-i Husrev", XLVII, 168.

[4] *Dîvân-i Nâsır-i Husrev*, "Şerh-i Ahvâl-i Nâsır-i Husrev", s. 10-14; Furuzânfer, Bediüzzamân, *Sohen u Sohenverân*, Tahran 1369 hş., s. 155-156; Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, II, 445-447; *Eser Âferînân*, VI, 7-8; *Luğatnâme*, "Nâsır-i Husrev", XLVII, 168; Şerifî, Cevâd, "Nâsır-i Husrev-i Kubadiyânî", *Dânişnâme*, I, 895-898.

seyahat, 444/1052 yılında Belh'e dönmesiyle son bulmuştur. Şair bu seferinde, dört kez hac yapmış, başta İran'ın birçok bölgesi olmak üzere, Ermenistan, Anadolu, Halep, Trablus, Şam, Suriye, Filistin, Mısır, Kayravan, Sudan ve daha bir çok bölgeyi gezmiştir. Mısır'da üç yıl kalmış, orada İsmailî mezhebiyle tanışmış ve sonra da bu hareketin bağlıları arasına girmiştir. Bu harekete katıldıktan sonra çok hızlı bir ilerleme göstermiş ve "hüccet" makamına getirilmiş, Fatımî dini lideri tarafından "Horasan bölgesi hücceti" olarak atanmış, o bölgede İsmailî inançlarını yaymakla görevlendirilmiştir. Bu uzun seyahatlerin ardından Horasan'a döndüğünde o artık elli yaşındadır. Hemen Belh'e gider ve orada inancını yaymak için faaliyetlerini başlatır. Değişik bölgelere tebliğciler gönderir. Ehl-i sünnet bilginleriyle tartışmalara girer. Bu arada etrafta düşmanları da artmaya başlar. Onun açısından bu son derece olumsuz gelişmeler, ileri boyutlara varmış ve bazı kaynaklara göre, ölüm emri bile verilmiştir. Bunun üzerine Belh'ten ayrılarak Nişabur, Mazenderan ve Yumgan'a gidip sığınmış, birkaç yılını (453-456/1061-1064) orada geçirmiştir. Bu dağlık bölgede eşinden dostundan ayrı, vatanına hasret yoksulluk ve mahrumiyetler içerisinde hayatını sürdürmüş, seksen yedi yaşındayken, Yumgan'da vefat etmiş (481/1088) ve orada toprağa verilmiştir. Bedehşan'a bağlı bir yerleşim birimi olan Yumgan, Nâsır-i Hüsrev'in uzun süre kalmasından dolayı İsmailî mezhebinin önemli merkezlerinden biri haline gelmiştir.[5]

Hayatının yaklaşık yarısını içine alan dönemini, İsmailî mezhebini benimsediği ve o inanca gönül verdiği gerekçesiyle sürgünlerde, hapiste ve yalnızlıklarda geçirmek zorunda kalmış olan Nâsır-i Hüsrev, vatanından çıkartılması, bin bir zorluklar içerisinde, tehditler, kötü sözler, nefret, kin, kınama ve daha nice kötü davranışlardan dolayı çok etkilenmiş, özellikle yakınlarının bile kendisini yalnız bırakmasından duyduğu acı ve üzüntüleri dizeleriyle dile getirmiştir. Nâsır-i Hüsrev, her şeyiyle İsmailî inanışını benimsemiş, kendisini tamamıyla dini bir yaşantıya adamış, içkiyi terk etmiş, birtakım helalleri bile kendisine yasaklayacak kadar ibadete dalmıştır. Bu yoldaki ilerleyişiyle de İsmailîlerin yedi makamlarından biri olan "Hüccet" makamına erişmiş, on iki hüccetten biri olmuştur.[6]

Eserleri:

1. *Dîvân*: 10.000 beyitlik divanında daha çok kasidelerin yer aldığı şairin dizelerinde, ağırlıklı olarak hikmet din ve ahlak konuları işlenir. Muctebâ-yi Minovî'nin tahkîki, Seyyid Hasan-i Takîzâde'nin önsözü ve Alî Ekber-i Dihhudâ'nın dipnotlarıyla Tahran'da (1372 hş. 3 baskı) yayınlanan eserin bir diğer baskısı da Mucteba-yi Minovî ve Mehdî-yi Muhakkık tarafından 1353 hş. yılında yine Tahran'da yapılmıştır.

---

[5] Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, II, 448-451; *Dîvân-i Nâsır-i Husrev*, "Şerh-i Ahvâl-i Nâsır-i Husrev", s. 15-21; *Eser Âferînân*, VI, 8; Şerîfî, Cevâd, "Nâsır-i Husrev-i Kubadiyânî", *Dânişnâme*, I, 898; *Luğatnâme*, "Nâsır-i Husrev", XLVII, 168-169.

[6] *Dîvân-i Nâsır-i Husrev*, "Şerh-i Ahvâl-i Nâsır-i Husrev", s. 32.

2. *Rûşenâînâme*: 592 beyitten oluşan bu mesnevi, öğüt ve hikmet konulu dizelerden oluşur. İlk olarak Seyyid Nasrullâh-i Takavî tarafından yayınlanmıştır (Tahran 1307 hş.)

3. *Sefernâme.* Nâsır-i Hüsrev'in en önemli mensûr eseridir. İran, Ermenistan, Anadolu, Halep, Trablus, Şam, Suriye, Filistin, Mısır, Kayravan, Sudan ve daha bir çok bölgeyi gezdiği yedi yıl süren seferlerinden sonra kaleme alınmıştır. *Sefernâme,* ilk olarak 1881 yılında Paris'te daha sonra 1335 hş. yılında Muhammed-i Debirsiyakî tarafından Tahran'da yayınlanmış, Arapça, Rusça, İngilizce, Almanca, Fransızca ve Türkçe'ye de çevrilmiştir.

4. *Zâdu'l-musâfirîn.* Şairin özellikle İsmailî inançlarını kanıtlarıyla ortaya koşmak amacıyla 452/1033 yılında sürgünde bulunduğu dönemde kaleme aldığı bu eserden diğer eserlerinde de söz etmekte ve bununla çok övünmektedir. Bu eser ilk kez, *Zâdu'l-musâfirîn* adıyla Muhammed Bezlu'r-Rahmân tarafından Berlin'de (1922) ve daha sonra da *Zâdu'l-musâfir* adıyla Alî-yi Kavîm tarafından Tahran'da (1338 hş.) yayınlanmıştır.

5. *Goşâyiş ve Rehâyiş.* Nâsır-i Hüsrev'in, dini-felsefi sorulara verdiği yaklaşık otuz cevaptan oluşan bir diğer mensûr eseridir. Eser ilk olarak Saîd-i Nefisî tarafından Tahran'da (1328 hş.), daha sonra da Encumen-i İsmâîliyye tarafından Bombay'da yayınlanmış, ayrıca İtalyanca'ya da çevrilmiştir.

6. *Vech-i Dîn/Rûy-i Dîn.* İsmailî mezhebi inançları ve ibadetleri hakkında bilgilere ve felsefi görüşlere yer veren bir eserdir. İlk kez Seyyid Hasan-i Takîzâde ile E. G. Browne tarafından Berlin'de (1924) yayınlanmıştır.

7. *Câmi'u'l-hikmeteyn.* Nâsır-i Hüsrev'in, önemli mensûr eserlerinden biri olan ve 426/1034 yılında yazılan bu eseri, kendisine sorulan sorulara verdiği cevapları konu almaktadır.[7] Eser **H. Corbin** ve **Muhammed-i Muîn** tarafından Tahran'da (1332 hş.) yayınlanmıştır.[8]

"Şikâyetnâme" ya da "habsiyye" türü şiirlerin özel yerinin bulunduğu divanlardan biri de Nâsır-i Hüsrev'in divanıdır. Kasideleri, genellikle uzun riyazet dönemlerinden sonra kaleme alınmış, dıştan güzel ve çekici görünen unsurların kötü gösterilmesi amacıyla söylenmiştir. Şiirlerinde bahar mevsiminin aldatıcı güneşi asla doğmaz. Kasidelerinde teşbîb ve tagazzül bölümü yer almaz. Kelimelerinin arkasında hiçbir zaman bir sevgilinin ay gibi ışık saçan parlak çehresi görülmez. Onun dünyaya bakışı, ruhunun derinliklerinde cennetten manzaraların canlandığı, imanlı, günahsız birinin bakışlarına benzer. Bu ve benzeri duyguları kasidelerinin çoğunda görmek mümkündür.[9]

Gurbet akrebi ciğerimi yaktı benim,
Bulamadı alçak sanki, dünyada başkasını.
Neden hedef yaptı? Diyorum zamanenin okuna,
Bu yüce, bilgisiz, adaletsiz felek tenimi benim?
Felek, faziletler ölçüsünde dönseydi eğer,

---

[7] *Lügatnâme*, "Nâsır-i Husrev", XLVII, 170-171.
[8] Şerifî, Cevâd, "Nâsır-i Husrev-i Kubadiyânî", *Dânişnâme*, I, 902-903.
[9] Rezmcû, Huseyn, *Envâ-'i Edebî Ve Âsâr-i Ân Der Edeb-i Fârsî*, Tahran 1374 hş., s. 110.

Makamım, ayın makamından aşağı olmazdı benim.
Hayır, hayır, felek de zaman da bilmez faziletin değerini,
Söylemişti babam bunu, gençliğimde benim.
Dünyada yaşasam da gece-gündüz,
Yedinci kat göklerde, gezdiğim yerler benim.
Oturmam ben seninle bu sarayda ey tenim,
Çağırır durur çünkü İzed başka bir saraya beni.[10]

Gönül gözünle gör, dünyanın gizliliklerini,
Görmez çünkü gizlileri, kafandaki gözlerin.
Nedir dünyanın sırrı, ey özgür ahali?
Gizlileri görmen, açıktakileri görmemendir.
Bağlayamazsın dünyayı demirle!
Hikmet zinciriyle bağla bu dünyayı.
Öteki dünyaya bir merdiven bu dünya,
Çıkmak gerek sonuna kadar bu merdiveni.[11]

Çekmek istemiyorsan zararı kendine doğru,
Uzak tut dilini sen çirkin sözlerden,
Söz akılla söylenir. Kime akıl verilmedi?:
Sığıra, eşeğe, deveye ve diğer hayvanlara.
İnsanın konuşması, sahip olduğundandır;
Delilleri ortaya çıkaran, izah eden bir akla.
Emre uyarsan, bilge olursun, yoksa bilgisizlikten;
Cehenneme çevirirsin cennetleri sen.[12]

3.2. Aynu'l-Kuzât-i Hemedanî (ö. 525/1130)

VI./XII. yüzyılın önde gelen sufilerinden "Aynu'l-kuzât" diye bilinen İranlı ünlü şair, yazar ve mutasavvıf Ebu'l-Meali, Abdullâh b. Muhammed b. Alî-yi Hemedanî, V./XI. yüzyılın sonlarında Hemedan'da dünyaya geldi. Ebu'l-Fazl/Fezâil künyesiyle de bilinen Aynu'l-kuzât'ın babası ve ataları Meyane'li olduklarından "Meyancî" nisbesiyle de anılır. Bazıları, onun Horasanlı olduğu kanısındadır. Genç yaşta ölmesine rağmen, yaşadığı çağın önde gelen bilim ve edebiyat adamlarından biri olarak tanındı. Kelam, felsefe, tasavvuf, Fars ve Arap edebiyatları gibi alanlarda söz sahibi kişiler arasında yer aldı. Düşünce dünyasında geçirdiği birtakım psikolojik bunalımlardan, İmâm Gazzalî'nin (ö. 505/1111) eserleriyle tanıştıktan sonra önemli ölçüde kurtuldu. Ömer Hayyâm (ö. 517/1123) ve Ahmed-i Gazzali (ö. 520/1126) gibi ünlü isimlerin öğrencisi de olmuş, başarılarını daha çok bireysel çabalarıyla elde etmiştir.[13]

---

[10] *Dîvân-i Nâsır-i Husrev*, s. 57.
[11] *Dîvân-i Nâsır-i Husrev*, s. 55.
[12] *Dîvân-i Nâsır-i Husrev*, s. 77.
[13] Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, II, 936-937; Dırahşân, Mehdî, *Bozorgân ve Sohenserâyan-i Hemedân*, Tahran 1374 hş., s. 94; Zaferi, Veliyyullâh, *Habsiyye Der Edeb-i Fârsî*, Tahran 1375 hş., s. 117-118; *Eser*

Eserlerinde, Yunan felsefesini tasavvufla iç içe işlemiş, Hallâc-i Mansûr'a çok yakın ilgi duymuş, sufîlerin sırlarını pervasızca açıklamaktan çekinmedi. Bazı fıkıh bilginleri, Aynu'l-kuzât'ın birtakım eserlerindeki görüşleriyle onun zındıklığına karar vererek öldürülmesine fetva çıkarınca, tutuklanarak Bağdat'a gönderildi. Bir süre hapsedildikten sonra Hemedan'a götürüldü. Bilgeliği ve kaleminin gücünü gösteren önemli eserlerinden ünlü *Şekva'l-ğarîb 'ani'l-evtân ilâ 'ulemâ'i'l-buldân* adlı şekvâiyyesini orada hapisteyken, yaşadığı çağın bilim adamlarına hitaben kaleme aldı. Hemedan'da, daha önce ders vermekte olduğu medresede idam edildi (525/1130). İdam sonrasında darağacından indirilerek derisi yüzüldü ve daha sonra da cesedi yakılarak külü saçıldı.[14] *Şekva'l-ğarîb* adlı eseri, onun, idama mahkûm bir zindanlığın, şefkatten ve merhamet duygusundan yoksun, gerçekte muhalifleri olan yargıçlar karşısındaki ümitsizliğinin ifadeleri olan feryatlarını dile getirmektedir. *Şekva'l-ğarîb,* aynı zamanda kaleme alındığı çağın birçok karanlık noktasına da ışık tutmaktadır.[15]

Aynu'l-Kuzât, otuz üç yaşında idam edilmesine rağmen çok sayıda Arapça ve Farsça eser kaleme almıştır. *Temhîdât* ve *Zubdetu'l-hakâyık* en önemli eserleridir. Bunlar dışında, inancı ve tasavvufi konulardaki düşüncelerini içeren, değişik kişilere yazdığı *Nâmehâ-yi 'Aynu'l-kuzât Hemedanî/ Mekâtîb* ve *Risâle-yi Cemâlî* adlı eserleri de vardır. *Yezdan Şinâht,* onun en önemli Farsça yapıtıdır.[16]

Hangisi benim geldiğim yol, ey gönül?
Geri dönmem için söyle, yabancıyım ey gönül.
Her adımda bin tuzak var ey gönül,
Adam olmayanlara aşk haram, ey gönül.[17]

Talihsizliğin düğümü çözülemez.
Bu dertler kimseye anlatılamaz.
Felek bizim için hep üzüntü eker durur,
Asla bu tohumdan mutluluk alınamaz.

Bendeki üzüntüler, bendeki sıkıntılar,
Kargada olsaydı, üzüntüsünden yaşlanırdı.

Sadece adı kaldı bende bu gönlümün,
Sonu ne olur bilmem acaba bu gönlümün?!

Âferînân, IV, 220-221.

[14] Safâ, *Târîh-i Edebiyyât,* II, 935, 936; Dırahşân, Mehdî, *Bozorgân ve Sohenserâyan-i Hemedân,* Tahran 1374 hş., s. 94; Zaferî, *Habsiyye Der Edeb-i Fârsî,* s. 117-118; *Eser Âferînân,* IV, 220-221.

[15] Zerrînkûb, Abdulhuseyn, *Costucû Der Tasavvuf-i Îrân,* Tahran 1376 hş., s. 196.

[16] Safâ, *Târîh-i Edebiyyât,* II, 940-941.

[17] Dırahşân, Mehdî, *Bozorgân ve Sohenserâyan-i Hemedân,* s. 100.

Ey felek, gönlümü altüst ettin!
Bu yorgun gönlümü hep incittin!
Başka bir oyun çıkardın arkasından perdenin,
Ne ilginçliklerin var, arkasında perdenin![18]

3.3. Babâ Efzel (ö. 667/1268)

Yaşadığı çağın en büyük felsefecileri, mutasavvıfları, şair ve yazarları, aynı zamanda İran tarihinin önemli kişilikleri arasında yer alan "Babâ Efzel" diye bilinen Efzeluddîn Muhammed b. Hasan-i/Huseyn-i Merekî-yi Kaşanî, VI./XII. yüzyılın sonlarında Merek kasabasında dünyaya geldi. Özellikle Farsça yazdığı felsefi içerikli eserleri ve şiirleriyle ün kazandı. Doğum yeri olan Kaşan yakınlarındaki Merek'te münzevî bir hayat yaşamaktayken *Sâz u Pîrâye-yi Şâhân* ve *Câvîdânnâme* gibi eserlerini kaleme aldı. Şiirlerinin çoğunun teması felsefi ve tasavvufi içeriklidir. Farsça felsefi eserleri ve rubaileriyle İran'da ünlü ise de hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Büyü işleriyle uğraştığı gerekçesiyle hapsedildiği söylenir.[19]

Adı, ilk olarak kendisini Babâ Efzel'in öğrencilerinden birinin öğrencisi olarak ifade eden Hâce Nasîruddîn-i Tusî'nin bazı eserlerinde geçer. Hayatı hakkında fazla bilgi olmayışı, onunla ilgili, Sadî-yi Şirazî ile görüşmesi, Sultan Mahmûd'un sarayında yüce makamlar sahibi oluşu, bir terzi çırağıyla gönül ilişkisi, ömrünün sonlarında inzivaya çekilmesi gibi birtakım efsanelerin ortaya çıkışına neden olmuştur. Bütün bunlar bir yana, Babâ Efzel'in, İran kültürüne asıl hizmeti edebiyat alanında olmuştur. Müslüman felsefeciler arasında en büyük şairlerden biridir. Fars rubai ustaları arasında ilk üç arasında yer alır. Rübailerinin çoğu, felsefi ve tasavvufi içeriklidir.[20] Özellikle rubaileriyle dikkat çeken Babâ Efzel, aynı zamanda deneyimli bir yazardır. Tasavvuf ve metafizik konusunda eserler yazmış, Aristo'nun Psikoloji konulu kitâbu'n-nefs adlı eserini Farsça'ya çevirmiştir. Dile son derece hâkim olan Babâ Efzel, birçok şair ve yazarın tersine eserlerinde Arapça terimler yerine Farsçalarını kullanmasıyla da bilinmektedir. Rubailerinde İbn Sîna ve Ömer Hayyâm tarzı görülür.[21]

Sultan Mahmûd, Irak'ı fethettiğinde, onu da beraberinde alıp Gazne'ye götürmüş ve sonra da orada hapse attırmıştır. Çok sayıda eseri bulunan Babâ Efzel'in ele aldığı konular genellikle, felsefe, tasavvuf ve ahlak'tır. *Goşâyişnâme* adıyla da bilinen *Medâricu'l-kemâl* adlı eseri, insanı olgunluk derecelerine ulaştırmayı hedefleyen bir yapıttır. *Reh Encâm Nâme*, *Sâz u Pîrâye-*

---

[18] Zaferi, Habsiyye Der Edeb-i Fârsî, s. 121.

[19] Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, III/1, 250; III/2, 1183; Zaferi, *Habsiyye Der Edeb-i Fârsî*, s. 122; Ayrıntılar için bk. Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, III/1, 250-252; III/1, 426-434, III/2, 1182-1187; Zeryâb, Abbâs, "Babâ Efzel", *Dânişnâme-yi Cihân-i İslam/DCİ*, B/1, 21-29; *Eser Âferînân*, II, 1; Karâyi-yi Gurkânî, Murtazâ, "Babâ Efzel", *Dâ'iretu'l-ma'ârif-i Bozorg-i İslami/DMBİ*, Tahran 1380 hş., X, 735-739.

[20] Karâyi-yi Gurkânî, Murtazâ, "Babâ Efzel", *DMBİ*, X, 735; Zeryâb, Abbâs, "Babâ Efzel", *DCİ*, B/1, 22.

[21] Rypka, Jan, *History of Iranian Literature*, Dordrecht 1956, s. 235.

yi Şâhân Pormâye, *Risâle-yi Tuffâhe*, *Arznâme*, *Yenbû'u'l-hayât*, *Câvîdânnâme* onun önemli eserleri arasında yer almaktadır.[22]

Şiirlerinde "Efzel" mahlasını kullanan Babâ Efzel, daha çok gazel, kıta ve rubai türlerinde şiir yazmıştır. Bütün eserleri, Muctebâ-yi Minovî ve Yahya-yi Mehdevî tarafından 1331-1337 hş. yıllarında külliyat halinde yayınlanmıştır.[23]

Alem, gam hikâyeni anlatmasıyla bir efsane,
Gözüm, yüzünün yansımasıyla bir güzeller evi!
Zincir gibi zülfünün ümidiyle senin,
Nice aşıklar var, hepsi bir deli!
Dudağından bir nükte, bir şeker parçası!
Küpünden bir damla, bir kadeh!
Senin güneş yüzünün aydınlığı karşısında,
Feleğin güneşi sanki küçük bir kelebek!
Neden kapatıyorsun yüzünü benden ey nazlı,
Yoksa bu miskin bir yabancıdan da mı değersiz?!
Senin yerin değil bu gönül, ancak ne yapayım,
Dünyada benim tek bu viranem var işte. [24]

Devlet ve talih dostumuz olsaydı bizim,
Kendi vatanımızda yaşardık biz.
Feleğin çarkı dönseydi bizim arzumuzca,
Başkalarının şehrinde ne işimiz olurdu bizim. [25]

Yazık bu zamanda bir tek dost yok,
İnsanlar içinde hiç sevindiren yok,
Bu zamanda gamsız olan,
Ya insan değil, ya bu dünyayla bağı yok. [26]

Alçağız toprak gibi, yücelik işte bu,
Sarhoşuz aşk ile, akıllılık işte bu,
Bütün bu dertlerle adını anmayız dermanın,
Doğrusu, gerçek dertlilik işte bu.[27]

Ne oturuyorsun Efzel, dostlar gitti,
Yaya kaldın sen, atlılar gitti,
Bahçede kim kaldı karga ve çaylak dışında,
Gümüş tenliler, güzel yüzlüler gitti.[28]

---

[22] Safâ, *Târîh-i Edebiyât*, III/2, 1184-1185; Zeryâb, Abbâs, "Babâ Efzel", *DCİ*, B/1, 27; Karâyi-yi Gurkânî, Murtazâ, "Babâ Efzel", *DMBİ*, X, 736-737.
[23] Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, III/1, 427.
[24] *A.g.e.*, III/1, 429-430.
[25] *A.g.e.*, III/1, 431.
[26] *A.g.e.*, III/1, 431.
[27] *A.g.e.*, III/1, 432.

Bilmediğin kadehi, ey gönül yudumlama,
Yaptığın kötülükleri unutma,
Ecel aslanı pusuda, dikkat et,
Aslan ormanında tavşan uykusuna dalma.[29]

Yüz şehrin, yüz vilayetin valisi de olsan,
Usta sanatkâr da, yetenekli de olsan,
Gerçek aşık da, dosdoğru zahit de olsan,
Birkaç gün geçer, sen de hikâye olursun.[30]
Açılır sana gerçeğin kapıları,
Bağlanma hep bu geçici dünyaya;
Yok olacak bu dünya, öteki dünya sonsuz,
Yokluk kötü, sonsuzluk iyi, o zaman iyiye dön.
Adalet, doğruluk, şefkat ve cömertliğinle,
Kurtar bu kulunu ve işini kolaylaştır onun.
Hak etmedi bu kulun, bu sıkıntıları, bu acıları,
Bu sıkıntılarda boğulan bu garip de hak etmedi.[31]

3.4. Fazlullâh-i Hurûfî (ö. 796/1393)

Fazlullâh-i Hurûfî'nin yaşadığı dönemlere en yakın tarihte kaleme alınmış kaynaklar, adını "Fazlullâh" olarak aktarırken, bazıları da adının "Abdurrahmân", künyesinin "Ebu'l-Fazl" olduğunu belirtirler. Hurûfî kaynaklara göre, lakabı da "Şihâbuddîn"dir. Babasının adı, "Ebû Muhammed" diye belirtilen Fazlullâh, birçok kaynakta "Naîmî-yi Esterabadî" ve "Helâl Hor" nitelemeleriyle geçer; "Seyyid" unvanıyla da anılır. Şiirlerinde "Naîmî" mahlasını kullanır. Hurufilik fırkasının kurucusu Fazlullâh b. Seyyid Şâh Bahâuddîn Esterabâdî (Meşhedî/Tebrizî), şair, sufî bir kişiliktir. 740/1340 yılında Hazar Denizi'nin güneyDoğusundaki Esterabâd şehrinde (bazılarınca Tebriz'de) doğdu. Fazlullâh'ın hayatının ilk dönemi ve öğrenim durumu hakkında Hurûfî kaynaklarında yeterli bilgi yoktur. Halifelerinden Seyyid İshak-ı Esterabadî'nin verdiği bilgiye göre, on sekiz yaşında iken bir dervişten dinlediği Mevlanâ Celaluddîn-i Rûmî'nin, "*Bekaya sahip olduğun halde ölümden ne endişe ediyorsun?!/Hudânın nuruna sahipken neden mağarada gizleniyorsun?!*" anlamındaki beytinin gerçek manasını hocası Kemâleddin'e sormuş, hocası da bunun ancak ibadet, riyazet, aşk ve cezbeyle anlaşılabileceğini söylemişti. Fazlullâh bunun üzerine, dünya nimetlerinden vazgeçip kendini ibadete verdi. Üzerindeki pahalı elbiseleri çıkarıp çobanlar gibi keçeden elbiseler giydi. Bir süre dağlarda yaşadı. Daha sonra yaya olarak seyahate çıkmaya karar verip zahmetli bir yolculuktan sonra İsfahan'a ulaştı ve dört ay süreyle buradaki bir kervansarayda kaldı. Gördüğü bir rüya üzerine hac niyetiyle yola çıktı, önce Tebriz'e gitti. Burada 757/1356'da tahta çıkan

---

[28] *A.g.e.*, III/1, 433.
[29] *A.g.e.*, III/1, 433.
[30] *A.g.e.*, III/1, 431-434.
[31] Zaferî, *Habsiyye Der Edeb-i Fârsî*, s. 122.

Celâyirli hükümdarı Sultan I. Üveys'in, onun sohbetlerine devam ettiği, Fazlullâh'ın, ona bir derviş külahı verdiği rivayet edilir. Tebriz'de Esterabâdlı bir kızla evlendi. Daha sonra Harizm'e (760/1359), ardından da İsfahan'a giderek orada itikâfa girdi. Bir süre ibadetle meşgul olduktan sonra tekrar yola koyulan Fazlullâh, rivayete göre, "*Ey Fazl, gez ve gör!*" diye bir ses duymuş, ardından birdenbire karşısında sekizinci imam Ali Rızâ'nın belirdiğini gördü. Bu olay, onun Şîa'ya ilgisini arttırdı. Mekke'ye gitmeyi düşünürken, bundan vazgeçip Meşhed'i ziyarete karar verdi ve burada bir süre ibadetle meşgul olduktan sonra Mekke'ye gitti. Hac dönüşü Hârizm'e uğradı. Hârizm'de iken bir gece tasavvufta İstediği yere gelemediğini düşünerek o gece de fütuhat olmazsa tasavvufi hayattan vazgeçmeye karar verir. Rüyasında kendisini Esterabad'daki evinin bahçesinde görür ve burada beklediği fütuhat gerçekleşir.[32]

Fazlullâh daha sonra Hârizm'den ayrılıp önce Horasan'a, oradan da İsfahan'a geçti. Burada rüya yorumlamasıyla tanınan Fazlullâh, devrinin ünlü bilginlerini çevresinde toplamayı başardı. Bilginler, vezirler, kadılar ve yöneticiler de dahil olmak üzere bütün halk, rüyalarını tabir ettirmek için ona gelmeye başladı. 775/1373'te tekrar hacca giden Fazlullâh, muhtemelen Tebriz yoluyla İran'a döndü. 776/1374 yılında Tebriz'de bir rüya gördüğünü ileri sürdü. Bu rüyaya göre, Hz. Adem, Hz. İsa ve Hz. Muhammed Allah'ın halifeleri, kendisi ise Mehdî ve Mesîh'tir; aynı zamanda peygamberlerin ve velilerin sonuncusudur. Böylece peygamberlik ve velilik kendisinde birlikte ortaya çıkmış ve ilahlık devri başlamıştır. Bu rüyayı açıkladıktan sonra, Tebriz din bilginleri tarafından tekfir edilen Fazlullâh, bunun üzerine İsfahan'a giderek bir mağarada inzivaya çekildi. Daha sonra Tebriz'den ayrılıp Gilan ve Damgan'a giden Fazlullâh, son zamanlarını Bakuye'de geçirdi. Damgan'da gördüğü bir rüya üzerine, Timur'u "Âyîn-i Cedîd" dediği görüşlerine davet etti. Ancak fikirleri şeriata aykırı görüldüğünden, Timur tarafından tutuklanması emredildi. Semerkant'ta bilginler ile bir toplantı yapan Timur verilen fetva uyarınca onun idamına hükmetti. Timur'un oğlu Mîrân Sah tarafından yakalanan Fazlullâh, Alıncak Kalesi'nde hapsedildi; yapılan muhakemesi sonunda 796/1394'de Alıncak Kalesi'nde boynu vurularak idam edildi. Ayaklarına ip bağlanarak cesedi çarşı ve pazarda dolaştırıldıktan sonra mensupları tarafından defnedildi.[33]

Rivayetlere göre, kafası ateşte yakılmış, ölümünden sonra düşünceleri geniş alanlara yayılmış ve çok sayıda taraftar bulmuştur. Hapis dönemlerinde takipçilerine yazmış olduğu vasiyetnamesinde, onlardan bulundukları yerleri terk etmelerini istemektedir. Müritleri, Fazlullâh'ın davasını terk

---

[32] Nefisi, Said, *Târîhu Nazm u Nesr Der Îrân ve Der Zebân-i Fârsî*, Tahran 1363 hş., II, 764; Zerrinkûb, Abdulhuseyn, *Donbâle-yi Costucû Der Tasavvuf-i Îrân*, Tahran 1376 hş., s. 56-57; Celali-yi Penderi, Yedullâh, *Zindegî ve Eş'âr-i İmâduddîn-i Nesîmî*, s. 9-10; Aksu, Hüsamettin, "Fazlullah-ı Hurûfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi/DİA*, İstanbul , XII, 277.

[33] Nefisi, Said, *Târîh-i Nazm u Nesr*, II, 764; Zaferi, *Habsiyye Der Edeb-i Fârsî*, s. 123-124; Celali-yi Penderi, *Zindegî ve Eş'âr-i İmâduddîn-i Nesîmî*, s. 11-12; Aksu, Hüsamettin, "Fazlullah-ı Hurûfî", *DİA*, XII, 277-278.

etmemiş, Hurûfilik inançlarını yaymak için ellerinden geleni yapmaya çalışmışlardır.[34]

Şirvan'da hapiste bulunduğu dönemlerde kaleme almış olduğu, kendisinden sonra "Aliyyu'l-Alâ" diye bilinen Şeyh Ebu'l-Hasan-i İsfehânî'nin nazmettiği, bazı tezkirelerde *Câvîdânnâme* adıyla geçen, günümüzde de taraftarları arasında kutsal metinlerden biri olarak kabul edilen ve *Kur'ân* ayetlarının Hurûfî bakış açısıyla yorumlarına yer veren *Câvîdân-i Kebîr* ve *Câvîdân-i Sağîr* adlarındaki eserleri dışında, *Enfus u Âfâk*, *Nevmnâme*, *Muhabbetnâme*, *Arşnâme* adlı eserleri ve *Divân*'ı vardır.[35] Fazlullâh'ın divanı'nın bir nüshası da Süleymaniye Kütüphanesinde (Ali Emirî, no: 989) bulunmaktadır.[36]

Fazlullâh'ın idam edilmesine ve müritleri hakkında sıkı bir takibata geçilmesine rağmen halifeleri sayesinde bu fırka taraftar kazanarak gittikçe güçlenmiş; böylece Hurufilik Doğuda Hindistan'a kadar yayılmış, Batıda ise Fazlullâh'ın baş halifesi Aliyyu'l-Alâ'nın gayretleriyle Anadolu'ya geçerek güçlü tesirini asırlar boyunca Anadolu ve Rumeli topraklarında diğer tarikatlara sızarak göstermiştir. Türk edebiyatının ünlü siması Seyyid Nesimî de, Fazlullâh'ın Anadolu'daki halifelerindendir. Rüya yoluyla gerçeği bulduğuna inanan Fazlullâh, âyet ve hadisleri kendi geliştirdiği yorumlarla açıklayarak fırkasını kurmuş; mensupları onu, Allah'ın zuhuru olarak görmüş ve eseri *Câvîdânnâme*'yi ilâhî kitap saymışlardır. Fazlullâh, Bâtınîler'in yorum metotlarıyla, harflerin değerini ve sayılarla olan ilgilerini belirleyerek dini emir ve mükellefiyetleri Arap ve Fars alfabelerindeki harflere irca etmiştir.[37]

Fazlullâh'ın bir kısım şiirleri, orta derece Fars şairlerininki kadar edebi değere sahiptir. Gazellerinden bazıları, tarz ve akıcılığı açısından Mevlanâ Celaluddîn'in gazelleriyle karıştırılır. Bazı şiirleri de öğrencisi Nesîmî'nin dizelerinden daha alt derecede yer alır. Gerçekte o, kargaşalar tufanında geçen hayatı boyunca edebi zevkler ve derinliklerle uğraşacak zaman bile bulamamıştır. Yazdığı şiirlerin önemli bir kısmı, inancı ve düşüncelerini yansıtmaktadır. Ölümünden önce, hapisteyken ya da henüz hapsedilmeden önce çocukları için bir vasiyet yazmış, bu vasiyetindeki ifadelerinde daha çok, çocuklarının geleceğinden duyduğu endişeleri dile getirmiştir: "*Şimdi götürüyorlar beni, benim isteğim olmaksızın götürüyorlar. Bakalım macera nereye kadar sürecek. Hikâye nasıl sona erecek. Bu zavallının din ya da dünya konusunda hiçbir sıkıntısı yok. Tek düşüncesi, tek kaygısı, hiç koruyucuları olmayan, maddî hiçbir varlıkları bulunmayan, kimsesizlerin sahibinden, çaresizlerin çaresi olandan başka kimseleri bulunmayan çocuklarıdır. Allah'a gönül bağlasınlar. Kız kardeşlerini korusunlar ve onları az incitsinler.*

Ömrüm boyunca Şirvan'da bir tek dostum olmadı.
Dost nerede? Hangi dost? Keşke bir tanıdık olsaydı.

---

[34] Zaferi, *Habsiyye Der Edeb-i Fârsî*, s. 123-124.
[35] Celali-yi Penderi, *Zindegi ve Eş'ar-i İmâduddîn-i Nesîmî*, s. 13; *Eser Âferinân*, VI, 59.
[36] Celali-yi Penderi, *Zindegi ve Eş'ar-i İmâduddîn-i Nesîmî*, s. 13.
[37] Aksu, Hüsamettin, "Fazlullah-ı Hurûfî", *DİA*, XII, 278.

Bu çağın Hüseyin'iyim; düşmanlarım, Yezîd ve Şemir'im[38],
Bütün günlerim aşure benim ve Şirvan da, Kerbelâ'[39]

Varlığım olmadığı zamanlarda,
Allah'tan başkası var değildi.
Varlık Mısr'ına geldiğimde,
Züleyha Yusuf'la birlikte değildi
Meleğin bana secde ettiği gün,
Baksana; Havva, Ademle birlikte değildi.
Ben yaşamaktan söz ettiğimde,
Mesîh Meryem'in teninde değildi.
Musa'mız Allah'la konuştuğunda,
Ortalıkta konuşan mevcut değildi.[40]

3.5. Seyyid İmâduddîn-i Nesîmî (ö. 838/1434)

Hurûfî şairlerden, aynı zamanda bilgin ve sufî kişiliğiyle de öne çıkan, daha çok "Nesîmî" mahlasıyla bilinen Seyyid İmâduddîn Nesîmî-yi Huseynî-yi Şirazî hakkında kaynaklarda yer alan bilgiler birbirinden farklılıklar göstermektedir. Doğum yeri bazılarına göre Şiraz, bir kısım tezkire yazarlarına göre Bağdat yakınlarında bulunan, mahlasını da adından aldığı Nesîm'dir. Şamâhî nahiyesinden olduğu ve Nesîmî-yi Şirvanî diye de bilindiği de aktarılır.[41] Nesîmî, öğrenimini doğduğu şehirde, Şiraz'da tamamladı. Tasavvuf konusundaki bilgilerini de burada aldı. Ardından seyahatlerine başladı. Hurûfîliğin kurucusu Fazlullâh-i Naîmî ile karşılaştı. Onun da teşvikleriyle bu gruba katıldı. Fazlullâh'ın önde gelen öğrencilerinden ve en ateşli takipçilerinden biri olan Nesîmî, onun en yakın adamları arasında yer almış, hep beraberinde olmuştur. Bu yakınlığını, Fazlullâh'ın kızıyla da evlenerek güçlendirmiştir. Hurûfîlerin öldürülmeye başlanması ve mürşidi Naîmî'nin de öldürülmesinden sonra Miranşah'ın aracılığıyla Osmanlı topraklarına gelerek orada bir süre inançlarını yaymakla uğraştı. Ardından da Halep'e gitti. Bir süre Şirvan, Kafkasya ve Bakü'de kalmış, orada Türkçe'yi de öğrenmiş olan Nesîmî, Türkçe şiirler de yazmıştır. Bazı tezkire yazarları, onu, yaşadığı çağın gerçek tek şairi, Batı Türkçesi'yle ilk şiir yazar şair olarak kabul ederler. Vahdet-i vucûd inanışını yaymada oldukça pervasız davrandığı gerekçesiyle zamanın yönetimi tarafından gözetim altına alındı ve hapse atıldı. Çıkarıldığı mahkemede derisinin yüzülmesi şekliyle öldürülmesine karar verildi. Karar, Mısır halifesinin onayından da geçince hüküm infaz edildi.[42] Gönülden inanıp yaşadığı inançlarını, heyecanlı ve içten kopup gelen duygularıyla çok açık bir dilde hiç çekinmeden dizelerine aktarmış ancak bütün bunlar, ölüm fermanının çıkmasına ve idam edilmesine

[38] Şemir, Hz. Ali'yi şehid ettiği söylenen kişi.
[39] Celali-yi Penderî, *Zindegî ve Eş'âr-i İmâduddîn-i Nesîmî*, s. 12-13.
[40] Zaferi, *Habsiyye Der Edeb-i Fârsî*, s. 126.
[41] Zaferi, *Habsiyye Der Edeb-i Fârsî*, s. 127; *Eser Âferînân*, VI, 38-39.
[42] Zaferi, *Habsiyye Der Edeb-i Fârsî*, s. 127-128; *Eser Âferînân*, VI, 39.

neden olmuştur. Muhalif inançları ve tanrılık iddiası vb. suçlarla itham edilen Nesîmî de, Hallâc-i Mansûr ve Aynul-kuzât gibi inançları uğrunda, kendi ifadeleriyle, sevgiliye kavuşmak için canını feda etmiştir.

Güle sevdalanan, dikenin sataşmasından korkmaZ
Sevg iinin)'i z jne h q ran kalan, başkala r ndan korkmaZ
Kendi başından geçmiş, cesaretli delikanl,
K n *döken* hançerden, darağac ı dan korkmaz.
fYfa1sur gibi "E ne'!-Hak" d je h q kıran,
Sulardan habersi z e r n kınamasından korkmaz.
E)' ha z ne ı;e mücevher ar q lan, diş i 11 1 d)'ılam;
H a z n ji ve cevheri goi i recek o l n J'ılandan korkmaz.
Sevgi!inin)'i z i n i n ış ı ına aş ı ım, kork11m)'0k ateşten,
Gönli)'a11tk kelebek, ateşten korkmaz.[43]

3.6. Şuca-i Kâşî (ö. 981-987/1073-1079)

Kaşan'lı olan Şucâ-i Kâşî, görme engelli olduğu için "Şucâ-i Kûr" diye de bilinmektedir. Dili oldukça güçlü şairler arasında yer alan, özgün bir tarz sahibi Şucâ-i Kâşî, muhtemelen şiirlerinden birinde Kaşan ileri gelen yöneticilerinden birini hicvetmesi gerekçesiyle hapse atılmış, hapisten çıktıktan sonra da aynı şehirde yaşamak istememiş ve İsfahan'a göç etmiştir. [44] Kaynaklardaki bilgilere göre, ya aşırı içki tutkunluğundan dolayı ölmüş ya da kendisini hicvettiği kişi tarafından öldürülmüştür.[45]

Kop arırken aşk kemendini, dikka t i ol da bir gün;
Pişman olursan)'ap tğma,)'eniden bağl q abilesinf+6

E)' göıılı cehennem alevlerini)'Ücelten,
EJ teni 1Ve l md ateşini a r mıa 11!aştı1m1,
Felek senin Z<lminden gen· döi11eğe n!Jletli,
Zaman seni d e etmek cn inkılap diş incesinde.47

ÜZ"ntilerle diz dize, acla ra ir içe, deıtler/e baş başa,
Ölüm arkada, a r tlar önde, hasret kucakta,
*T*afih kendi derdinde, heves egemen talih)'0k,
E l kısa, n e s emre l!' I l 0T, gôiiiil d1mak *bilmiyor*:[48]

---

[43] Celali-yi Penderi, *Zindegî ve Eş'ár-i İmâduddîn-i Nesîmî*, s. 173.
[44] Nefisi, Said, *Târih-i Nazm u Nesr*, I, 509; Zaferi, *Habsiyye Der Edeb-i Fârsî*, s. 130; *Eser Âferînân*, III, 327
[45] Zaferi, *Habsiyye Der Edeb-i Fârsî*, s. 130.
[46] *A.g.e.*, s. 274.
[47] *A.g.e.*, s. 274.
[48] *A.g.e.*, s. 274.

3.7. Ebu'l-Kâsım Emrî-yi Şirazî (ö. 999/1590)

Şah Tahmâsb'ın (hük. 930-984/1524-1576) muasırlarından Ebu'l-Kâsım-i Emrî, Noktavî mezhebi bağlılarındandır. Sarayda belli bir makam ve mevki sahibi olmasına rağmen hükümdarın emriyle 973/1565 yılında tutuklanmış ve gözlerine mil çekilmiştir.[49] Şu rubaiyi gözlerini kör ettiren hükümdara göndermiş olduğu söylenir:

Kapadın ışık pencerelerimi hükümdar,
Zulümle uzaklaştırdın kendinden hükümdar.
Övüp durdum gece-gündüz otuz yıl seni ya,
Ödülüm bu muydu da, kör ettin beni.

Belli bir süre hapiste kaldıktan sonra birtakım aracıların destekleriyle özgürlüğüne yeniden kavuştu. Ancak 999/1590 yılında, Şâh Abbâs'ın yönetimde bulunduğu dönemlerde kendisini destekleyen müritleri ve takipçilerinin de yardımlarıyla Şiraz'da çok büyük bir gösteri düzenledi. Güvenlik güçleri, ileri boyutlara varan muhalefet mitingini bastırdı ve Ebu'l-Kâsım-i Emrî tutuklanarak hapse atıldı. Daha sonra da kalemtıraş bıçağıyla vücudu parça parça edildi. *Fikr ve Zikr*, *Mirâtu's-safâ* adlı eserleri vardır.[50]

3.8. Hayâtî-yi Kaşanî (ö. 1010/1601)

Gençliğinde şiirle tanışan ve edebiyat alanında iyi bir eğitim alan Hayâtî-yi Kaşanî, Kâşan'da ikamet etmekteydi. "Sakâyî" mahlasıyla şiir yazan şair, "Hayâtî-yi Sakâ" diye de bilinir. Noktavîlerle tanışıp dostluk kurunca Kazvîn'e gitti. Orada Şâh Tahmâsb'ın (hük. 930-984/1524-1576) emriyle içlerinde bulunduğu grupla birlikte tutuklanarak hapsedildi (984/1076). İki yıl hapiste kaldıktan sonra bağlı bulunduğu gruptan ayrıldı ve özgürlüğüne kavuştu. Hapisten kurtulduktan sonra Şiraz'a gitti. Orada bir yıl kaldıktan sonra 986/1578 yılında Kaşan'a ve oradan da Hindistan'a geçti. Cihangîr'in (ö. 1014/1605) sarayına girerek yakın adamları arasında yer almayı başardı. Ömrünün sonuna kadar orada kaldı.[51]

Sıkıntıda gönlüm, kurtar sine kafesimden rabbim sen onu,
Kurtar, nerede bir kafeste tutsak bir kuş varsa sen onu.

Unut arzularını, at onları bir tarafa,
Ne vuslatı iste, ne ayrılık derdini çek.

3.9. Muhammed Bâkır-i Hordeî (1038/1628)

Mevlanâ Muhammed Bâkır-i Hordefurûş diye de bilinen İranlı şair Muhammed Bâkır-i Hordeî, şiirlerini "Bâkıre" mahlasıyla yazmıştır. Safevî

---

[49] Nefîsî, Said, *Târîh-i Nazm u Nesr*, II, 708; Zaferî, *Habsiyye Der Edeb-i Fârsî*, s. 136.
[50] Nefîsî, Said, *Târîh-i Nazm u Nesr*, II, 708; Zaferî, *Habsiyye Der Edeb-i Fârsî*, s. 136.
[51] Zaferî, *Habsiyye Der Edeb-i Fârsî*, s. 134-135; *Eser Âferînân*, II, 314; Berzger, Huseyn, "Hayâti-yi Kâşânî", *Dânişnâme*, IV/II, 1018-1019.

hükümdarlarından Şâh Abbâs (hük. 996-1038/1588-1628) ile aynı çağda yaşamış şairlerden olan Muhammed Bâkır-i Hordeî, Kâşan'lıdır. Muhteşem-i Kaşanî'nin (ö. 996/1587) talebelerinden biridir. Gençlik çağında Noktavî tarikatından birinin etkisinde kalarak onların arasına katılmıştır. Şâh Abbâs'ın (hük. 996-1038/1588-1628) emriyle düzenlenen bir baskında grup üyeleriyle birlikte tutuklanıp (1001/1592) bir yıl süreyle hapse atılırlar. Bu sürenin bitiminde Şâh'ın huzuruna tek tek getirililer ve bizzat Şâh kendilerini sorgular. İçlerinden bir grup Şâh'ın kılıcıyla öldürülür. Sıra, Muhammed Bâkır-i Hordeî'ye gelir. O, bu inanışa bağlanmasının gerekçesinin aşk olduğunu ya da Horasan bilginlerinin fetvalarıyla bu gruba katıldığını ve kendisinin bir suçu olmadığını ifade etmeye çalışır. Bu arada Şâh Abbâs'ı öven bir kasidesini de savunmasına sıkıştırarak okur. Sonuçta bağışlanır. Daha sonra da bir yolunu bularak Hindistan'a kaçar. Muhammed Bâkır-i Hordeî, özellikle "Sâkînâme" türü şiirleriyle ün kazanmıştır. Toplam 7000 beyit şiiri vardır.[52]

Gece iniltilerimi, duydu da o bülbül,
O da benim gibi inlemeği öğrendi.[53]

Dertlerle dopdolu, kararsız bir gönlüm var!
İniltilerden daha üzücü bir gecem var!
Gel ey sâkî, ey kıblem benim, gel,
Gel, ey Eymen Vadisi'nin Tûr'u gel.
Bu camdan sen, gizliyi de açığı da gör;
Bırak gözlüğü de, canın yansımasını gör!
Gel sakî, gören gözlerin kadehini,
Çevir bakalım, mutluluk sabahı erişti.
Ver bana kadehi, sabah yakamı tuttu,
Bahar havası, can damarımı tuttu.
Sanatıyla görünür insanın şerefi,
Neden babandan söz edersin ey oğul?[54]

Kaynakça

Celalî-yi Penderî, Yedullâh, *Zindegî ve Eş'âr-i İmâduddîn-i Nesîmî*, Tahran 1372 hş.

Dırahşân, Mehdî, *Bozorgân ve Sohenserâyan-i Hemedân*, Tahran 1374 hş.

Dihhudâ, Alî Ekber, *Luğatnâme-yi Dihhudâ*, Tahran 1346 hş., I-L.

Fahruzzamanî, Abdunnebî, *Tezkire-yi Meyhâne* (yay. Ahmed Gulçîn-i Maanî), Tahran 1340 hş.

Furuzânfer, Bediüzzamân, *Sohen u Sohenverân*, Tahran 1369 hş.

[52] Fahruzzamânî, Abdunnebî, *Tezkire-yi Meyhâne* (yay. Ahmed Gulçin-i Maani), Tahran 1340 hş., 614-617; Sâmî, Şemseddin, *Kâmûsu'l-a'lâm*, İstanbul 1306, II, 1202; Nefîsî, Said, *Târîh-i Nazm u Nesr*, I, 516; Zaferî, *Habsiyye Der Edeb-i Fârsî*, s. 138; *Luğatnâme*, "Bâkır-i Kâşî", IX, 496; Resûlî, Ahter, "Bâkır-i Hordeî-yi Kâşânî", *Dânişnâme*, IV/I, 398.

[53] Sâmî, Şemseddin, *Kâmûsu'l-a'lâm*, II, 1202.

[54] Fahruzzamânî, Abdunnebî, *Tezkire-yi Meyhâne*, s. 618-620.

Karâyi-yi Gurkanî, Murtazâ, "Babâ Efzel", *Dâ'iretu'l-ma'ârif-i Bozorg-i İslami/DMBİ*, Tahran 1380 hş., X, 735-739.
Aksu, Hüsamettin, "Fazlullah-ı Hurûfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi/DİA*, İstanbul 1995 , XII, 277.
Nâsır-i Husrev, *Dîvân-i Nâsır-i Husrev* (yay. Cihangîr-i Mansûr), "Şerh-i Ahvâl-i Nâsır-i Husrev", Tahran 1375 hş.
Nefisî, Saîd, *Târîhu Nazm u Nesr Der Îrân ve Der Zebân-i Fârsî*, Tahran 1363 hş.
Nevaî, Abdulhuseyn-Muhaddiszâde, Huseyn-Abbasî, Habibullâh, *Eser Âferînân*, Tahran 1377 hş., I-VI.
Rezmcû, Huseyn, *Envâ-'i Edebi ve Âsâr-i Ân Der Edeb-i Fârsî*, Tahran 1374 hş.
Rypka, Jan, *History of Iranian Literature*, Dordrecht 1956.
Safâ, Zebîhullâh, *Târîh-i Edebiyyât Der Îrân*, Tahran 1371 hş., I-V.
Şerîfî, Cevâd, "Nâsır-i Husrev-i Kubâdiyânî", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, Tahran 1375 hş., I, 894.
Zaferî, Veliyyullâh, *Habsiyye Der Edeb-i Fârsî*, Tahran 1375 hş.
Zerrînkûb, Abdulhuseyn, *Costucû Der Tasavvuf-i Îrân*, Tahran 1376 hş., I-II.
Zerrînkûb, Abdulhuseyn, *Donbâle-yi Costucû Der Tasavvuf-i Îrân*, Tahran 1376 hş.

XVIII
SADÎ-Yİ ŞİRAZÎ'NİN İDARECİLERE BAKIŞI VE METHİYE'YE KAZANDIRDIĞI YENİ BOYUT*

1. Sadî-yi Şirazî

Sadî-yi Şirazî, İran edebiyatı tarihinin en büyük şairlerinden biri ve bir ahlak öğretmeni olarak tanınmıştır. VII/ XIII. yüzyılda yaşamış olan bu büyük şahsiyet, Moğol istilası döneminde İslam coğrafyasının büyük bir bölümünün içerisinde bulunduğu sıkıntıları, kederleri, halkın yaşamakta olduğu çok zor şartları bizzat müşahede etmişti. [1]

Böyle sıkıntılarla dolu bir dönemde dünyaya gelen Sadî, Bağdat Nizamiye medreselerinde öğrenimini tamamladı. Ancak diğer arkadaşları gibi icazet alır almaz hemen memleketine dönmedi. O, asıl ders kitabının, dünyada sürekli cereyan halinde bulunan, canlı olarak yaşanan hadiseler olduğunu, kendisi bu kitabı henüz okuma imkânı bulamadığı için alması gereken daha nice dersler bulunduğunu, dolayısıyla da eğitim dönemini tamamlamamış olduğunu düşünüyordu, Bu yüzden asıl öğrenimine başlamak amacıyla büyük bir işe girişti. Hayatında Kimsenin cesaret edemeyeceği bir dönemi, anarşinin, kargaşanın hüküm sürdüğü bölgelerde ömrünün önemli bir bölümünü içerisine alacak, sınırları oldukça geniş bir seyahat devresini başlattı. Gezmeye ve görmeye olan şiddetli arzusu, onu çok uzak bölgelere, rengi dili, ırkı, dini sosyal yaşantısı birbirinden tamamen farklı insanlar arasına çekti götürdü. Eserlerinden ve kendisi hakkında yazılanlardan anlaşıldığına göre, emniyet ve ulaşım probleminin yoğun olarak yaşandığı o klasik çağda başta İran olmak üzere Irak, Hicaz, Suriye, Lübnan, Anadolu, Orta Asya ve daha başka bölgeleri gezip gördü. Siyah, sarı, beyaz... her ırktan; Hıristiyan, Yahudi, Müslüman, Mecusi... her dinden insanlarla görüştü, konuştu, kısa ya da uzun süreli birliktelikler yaşadı. Kendi ifadesiyle dünya dershanesinde hayat dersini ve tecrübe eğitimini aldı.[2]

Sadî, böylelikle tecrübe alanındaki eğitimini de tamamlamış oluyordu. Uzun yıllar süren bu seyahatlerinde gördüklerini, duyduklarını, bizzat yaşadıklarını bir araya topladı ve kendisinden sonra gelecek olanlara çok değerli, ibret, öğüt ve hayat tecrübesi dolu veciz eserler bıraktı. Kalp gözlerini açа-

---

* "Sadî-yi Şirazî'nin İdarecilere Bakışı ve Methiyeye Getirdiği Yeni Boyut", *Akademik Araştırmalar*, I/1, Erzurum 1996, s. 140-145.

[1] Ekrem, Seyyid Muhammed, "Cihânbînî-yi Sadi", *İkbâliyyât*, 3/1(Lahor 1366) hş./1988, s. 60-61

[2] *A.g.e.*, s. 61; Tabatabaî, Muhit, "Hâne-yi Sadî", *Yağma*, 46/6 Tahran 1352 hş., s. 331.

rak gezmiş olan Sadî, bu yüzden olayları değişik bir açıdan izleme imkânı bulmuştu. Her zerrenin hakikati gösteren bir ayna, her yaprağın marifet kitabının bir sayfası olduğunu gözlemledi. Yine aynı gözle bizzat içerisinde yaşadığı toplumu, o toplumu oluşturan bireyleri, yönetenleri ve yönetilenleri dikkat ve ibret dolu bakışlarla inceledi. Çıkardığı sonuçlan, çok değerli tecrübeleriyle harmanlayarak kendisinden sonra gelecek olanlara, kuracaklarını umduğu barış ve huzur toplumlarının oluşmasında belki faydalı olur amacıyla armağan etti. [3]

"*Bütün bu bahçeleri gezip de, dostlara bir hediye götürmezsem yazık olur*".[4]

2. Sadî-yi Şirazî'nin İdarecilere Bakışı

Sadî, halka öğüt veren ve kötülüklerin etkisinden kurtulamayıp da kendisi söylediklerinin tersini yapan nasihatçiler gibi değildi. Kendisi yaşamadıkça, başkalarına vereceği nasihatlerin bir faydası olamayacağına inanırdı. Her kesimden insanlarla görüşüp konuşan Sadî, farklı tabakalar, yapılar ve mizaçlardaki insan psikolojilerine vakıf olduğu için her sınıfın anlayacağı dille konuşurdu.[5]

Sadî'nin oluşmasını şiddetle arzuladığı ve bütün çabasını bu yolda sarf ettiği mutluluk dolu dünya düzeni, diğer bir ifadeyle *"Medîne-i Fâzılâ"sı,* adalet ve hak temelleri üzerine yükselmektedir. Bu yüzden eserlerinde hep bu dünyanın hayallerini kurar, bu dünyayı uzun uzun tasvir eder. Onun sevdiği ve övdüğü idareciler, yüce yaratıcının dergâhına, gösteriş karıştırmadan samimiyetle yüz süren, gündüzünü halka himmetlerle, gecelerini de Rabbına yönelip ona karşı görevlerini yerine getirmeye çalışarak geçiren büyük şahsiyetlerdir. Çünkü o, yaratıcıyı tanımayan, onun çizdiği sınırları gözetmeyen sultanların iyi birer idareci olamayacakları ve saltanatlarının da uzun sürmeyeceği inancını taşımaktadır. Bu bağlamda külliyatının hemen her bölümüne serpiştirdiği veciz cümleleriyle, özellikle *Bostân* adlı ünlü eserinin ilk bölümünü padişahlara ayırmasıyla bu konunun son derece önemli olduğunu vurgulamaktadır.[6]

Yaşadığı dönemde hüküm süren emirler ve sultanları, yumuşak bir tarz ve tatlı bir dil ile daha önce yaşamış olan kralların, idarecilerin hayatlarından örnekler de vererek adaletli ve insaflı olmaya, insan haklarına önem vermeye çağırıyor; sözlerinden birilerinin rahatsız olabileceğini, belki de sonunda cezalandırılacağını bile hiç önemsemeden muhatabına ikazlarını ve eleştirilerini açık ve sade bir dille yöneltiyordu.[7]

---

[3] Şirazi, Sadi. *Bostân* (yay. Gulâmhuseyn-i Yusufî), Tahran 1372 hş. (Mukaddime), s. 20-21; "Cihânbînî-yi Sadî", s. 61.

[4] Şirazi, Sadi, *Külliyât-ı Sadî* (yay. Muhammed Ali Furuğî), Tahran 1369 hş. (*Bostân*), s. 205.

[5] "Cihânbînî-yi Sadî", s. 52.

[6] "Cihânbînî-yi Sadî", s. 55; *Bostân* (Mukaddime), s. 20.

[7] "Cihânbînî-yi Sadî", s. 56. 8- *Külliyât (Bostân), s.* 210.

"Sen yüce yaratıcının emrinden çıkma ki,
halk da senin emirlerini dinlesin"[8]
"Yoksulların durumunu gözet. Onların
gönlünü al. Hep kendi rahatına takılıp kalma.
Sadece kendi rahatını düşünürsen, senin
ülkende hiç kimse rahat ve huzur yüzü göremez"[9]
"Sakın adaletten ve doğruluktan ayrılma. Yoksa halkın seni dinlemez".[10]
"Yönettiği halka adaletle ve insafla muamele eden padişahtan daha mutlu kim olabilir?[11]

Sadî, devletin devamını, ilerlemesini, yöneticilerin halk ile her konuda sıkı ilişkiler içerisinde olmalarına, idareleri altında bulunan insanlar arasında hiçbir fark gözetmeksizin onlara adalet insaf ve şefkat ölçülerini esas alarak muamelede bulunmalarına, yapacakları her icraatta halkın faydasını gözetmelerine bağlamaktadır. Halkı yönetecek makamlara, nefislerinin ve kötü arzularının esiri olan kişilerin değil, her nerede bulunursa bulunsun, her an yaratıcının gözetimi altında bulunduğunun bilincinde olan iyi ahlaklı şahsiyetleri getirmek gerektiğini vurgulamaktadır:

"Halkın başına yönetici olarak Allah'tan korkanları tayin et. Çünkü senin ülkeni onarıp geliştirecek olanlar, Allah korkusu taşıyan kişilerdir".[12]

"Sultan, bir ağaç gibidir. Halk ise o ağacın kökleridir. Ey oğul, ağaç köklerinden, güç alır."[13]

"Ülkesinde yaşayan insanları inciten sultan asayiş ve huzuru ancak rüyasında görebilir"[14]

"Gönlünün rahat ve huzur ile dolmasını istiyorsan, dertlileri çaresizlikten kurtar"[15]

"Allah, seni yöneticilik sıfatıyla onurlandırdı ve sana özel bir makam verdi. Sen adalet ve doğrulukla öyle davran ki, bir gün padişahlık elinden gittiğinde de aynı saygıyı görebilesin, aynı değerini yine de koruyabilesin."[16]

Daha sonraki dönemlerde gittikçe yükselen bir ivme kazanan methiye türünü, İranlı şairlerin önemli bir bölümü, özel münasebetler dolayısıyla şiirlerini padişahlar, emirler ve ileri gelen şahsiyetlerin övgüsünde yoğun bir şekilde kullanmaya başladılar. Resmi günlerde, bayramlarda, milli ve dini törenlerde ve zafer kutlamalarında övgü dolu kasidelerini, memduhlarının huzurunda okuma geleneğini oluşturdular. [17]

---

[8] *Külliyât (Bostân)*, s. 210.
[9] *A.g.e.*, s. 211.
[10] *A.g.e.*, s. 212.
[11] *A.g.e.*, s. 212.
[12] *A.g.e.*, s. 212.
[13] *A.g.e.*, s. 211.
[14] *A.g.e.*, s. 211.
[15] *A.g.e.*, s. 253.
[16] Külliyât (Kasâid), s. 730.
[17] Fesai, Mansûr Restigâr, *Envâ-i Şi'r-i Fârsi*, Şiraz 1373 hş., s. 180; Deştî, Ali, *Kalemrov-i Sadi*, Tahran 1339 hş., s. 314.

Şairler, memduhlarının büyüklüğünü, gücünü ve kendisinde bulunsun ya da bulunmasın çeşitli özelliklerini abartarak, istiareler ve çeşitli sanatlarla da süsleyerek dile getiriyor ve bununla hem övdükleri şahsiyetler için yeni dostlar kazandırmayı hem de aynı zamanda düşmanlarının gözünü korkutmayı amaçlıyorlardı. Şairlerin bu tutumu, sonuçta hakkında methiyeler dizilen sultanların ve emirlerin etrafta ün salmasında, konumlarının güçlenip hâkimiyetlerinin yayılmasında da önemsenecek ölçüde etkili oluyordu. Bu yüzden daha sonraki dönemlerde iktidarı elde tutan idareciler ve biraz daha genişleyen çerçeve içerisinde çeşitli makam ve mevki sahipleri, şairlere büyük önem verdiler. Övgü dolu şiirleri karşılığında bol miktarda hediyelerle onları kendilerine yaklaştırıp, bir kısmını da saraylarına çekerek saray şairleri sınıfının oluşmasına ortam hazırlamış oldular. Bu uygulamalardan hoşlanan şairler de çok rahat bir ortam olan saraylara girebilmek ve daha yüce makamlara ulaşabilmek maksadıyla memduhlarını daha üst perdelerden teranelerle övme yarışına girerek bu yolda bütün şairlik kabiliyetlerini kullanmaya başladılar. Bütün bu gelişmelerin sonucunda, şairler arasında ciddi rekabetler yaşanmaya başlandı. Şairler, memduhlarının cömertlik, şecaat, yiğitlik, büyüklük, ilim, takva vb çeşitli açılardan çoğu zaman belki de hiç taşımadıkları özelliklerini mübalağalı bir tarzda dile getirmeyi kendileri için en büyük görev kabul ettiler.[18]

Methiyeci şairlerin en çok beğendikleri ve öve öve bir türlü bitiremedikleri en üstün sıfat, kendilerini de çok yakından ilgilendiren, memduhlarının cömertliği ve şecaati idi. Çünkü memduhlarının onları da düşünebilmesi için çok cömert olmaları gerekiyordu. Methiye konusunun asıl işlendiği şiir türü, kasîdedir. Ancak diğer bazı şiir türleri de bu konunun işlenmesinde yer yer kullanılmıştır.[19]

Kaleme almış olduğu eserlerinden ve kendisiyle ilgili olarak yazılmış olan kaynaklardan edinilen bilgilere göre onun, kesinlikle hiçbir zaman, menfaat sağlama, yüksek makam ve mevkiler elde etme amacıyla kimseyi övmemiş olduğu ifade edilebilir. İran edebiyatının en büyük söz ustaları arasında yer alan şairin, methiye konusunda kendisinden öncekilerde görülmeyen bu yeni tarzı, gerçekten önemli ve dikkat çekici bir noktadır. Kasidelerinin hemen hemen büyük bir bölümünde diğer şairlerin yaptığı gibi memduhunu bin türlü abartmalarla, yalanlarla, akla hayale gelmeyen ifadelerle, onda olmayan sıfatlarla yere göğe sığdıramayıp insanüstü makamlara yüceltmek yerine; ona aydın, ileri görüşlü bir öğretmen gibi ahlak ve fazilet dersleri vermeye çalışmıştır.[20]

Bu yüzden methiye yazan şairler arasında Sadî'yi diğerlerinden ayrı bir yere koymak gerekir. O, muasırı olan memduhu Ebubekir Sad b. Zengî'yi överken, Hülagu Han'ın bazı üstünlüklerini anlatırken ya da diğer şahsiyet-

---

[18] *Envâ-i Şi'r-i Fârsî*, s, 18; "Cihânbini-yi Sadi", s. 57; Karib, Abdulazim. "Cİhân-bini-yi Sadi ve Cihânbini-yİ Hâfız", *Armağan*, 40/10, Tahran 1350 hş. s, 677.

[19] *Envâ-i Şi'r-i Fârsî*, s, 185; *Kalemrov-i Sadi*, s. 316; Şefii, Mahmûd, "Heme Gûyend Veli Gofte-yi Sadi Digerest.", *Armağan*, 47/3, Tahran 1357 hş. s. 167.

[20] *Kalemrov-i Sadi*, s. 324; "Hâne-yi Sadi", *Yağma*, 26/6, Tahran 1352 hş, s. 331.

lerden bahsederken hiçbir zaman yalanlar, abartılar ve olağanüstü sıfatlarla övgü dizmemiş, tam tersine yeri geldiğinde onları bazen yumuşak bir dille, bazen de korkutarak uyarılarda bulunmuş. Önce, taşıdıkları iyi sıfatları överek başladığı şiirlerinde nasihatin faydalı olacağına inandığı bir ortam hazır olur olmaz hemen uyarılarına ve öğütlerine başlamıştır.

"Bu devran çok döndü, dönmeye de devam edecek. Akıllı kişiler, dünyaya gönül bağlamazlar.

Şahnâmelerde Rüstem'den, İsfendiyar'dan bahsederler ki, mülkün başında bulunan idareciler bu dünyanın nice sultanlardan sonra bize yadigar kaldığını anlasınlar.

Onlar hep gittiler de bizim gibi yüzsüzler hiç ibret almadı.

Er geç bu nazenin beden de toz toprak olup gidecek.

İnsanoğlundan geriye iyi bir ad kalması, altın yaldızlı saraylar bırakıp gitmesinden daha hayırlıdır".[21]

Kasideleri, diğer şairlerin alışılagelmiş kasidelerindeki övgülerin tamamen dışında, nasihatçi, korkutucu bir gönül adamının, başka bir düşünce ve ruh atmosferinin havasını andırır. Memduhlarından birisi için yazmış olduğu kasidesinde şu ifadelerde bulunur:

"Bu fani sarayda padişahlar sırayla saltanat sürerler. Şimdi senin sıranda, ey melik adalet ile hükmet.

Bu mülkün başında nice ulu sultanlar vardı! Ömürleri tükenince çekip gittiler.

Sen adam ol ve neye gücün yetiyorsa beraberinde götür. Bak; başkaları götüremediler. Hasretle bırakıp gittiler!

Senin mülkünü ve memleketini koruyan iki şey vardır. Bunları sana açıklayayım: Biri, zorba insanları kahrederek ezip geçmen, diğeri de, çaresizlerin kapısından lütuf ve ihsan ile girmendir.

Savaşçılar, ülkeleri kılıçla mücadele ederek aldılar. Sen karayı da, denizi de adaletin, himmetin ve ileri görüşlülüğün ile fethettin. Senin halkını incitmeye yeltenen idareciler, mülkünün düşmanıdır. Onların öldürülmesini emret.

Doğuyu ve Batıyı fethetmeye uğraşma. Savaşma. Bir gönül elde et. Bir paslanmış gönlün pasını sil.

Ben her telden lafazanlık yapan uzun dilliler gibi seni 'ey misk yağdıran bulut', 'ey mücevher fışkırtan deniz' diye övemem.

Takdir edilen ömür ne artar ve ne de eksilir. O halde kıyamete kadar payidar ol demenin ne anlamı var?![22]

Dikkat edildiğinde görülecektir ki şair, kanaat dairesinden bir adım bile dışarıya çıkmamakta, şahsiyetini ve kendisine olan saygısını hiçbir şekilde zedelemeden sultanlara ve emirlere yaklaşmaktadır. Ancak bu yaklaşma dilencilik ve lafazanlık yaparak dünyevi menfaat sağlamak amacıyla değil, sadece onlara öğüt vermek, yönetimleri altında bulunan ve evrendeki en değerli, en yüce varlık olan insanların haklarını gözetmeleri, onları incitmemeleri konusunda birtakım hatırlatmalarda bulunmak maksadıyladır.[23]

---

[21] *Külliyât (Kasâid)*, s. 745.
[22] *A.g.e.*, s. 745-746.
[23] *Kalemrov-i Sadi*, s. 317.

Bu büyük söz ustasının kasidelerinde yer alan methiyelerini, diğer şairlerin methiyelerinden ayıran bazı özellikleri şöyle sıralayabiliriz:

1- Methiyelerinde orta yolu izlemesi: Sadî'nin Arapça ve Farsça olarak kaleme almış olduğu kasidelerinin tamamı, bin beyitten biraz fazladır. Bunların yarıya yakını, düşünce, vaaz, öğüt, yüce yaratıcıya övgü ve tabiat tasvirleri gibi konulardan oluşmakladır. Buna karşın diğer şairlerin binlerce beyitten oluşan kasidelerinin hemen hemen önemli bir bölümü, sultanları, emirleri mevki ve makam sahibi şahsiyetleri, çoğu zaman kendilerinde olmayan sıfatlarla Övmek için kaleme alınmış methiyeler ile doludur.

2- Sadî, daha önce ifade ettiğimiz gibi, kasidelerinde birilerini överken asla zillete düşmemiş, memduhunda aslında hiç bulunmayan bir üstünlüğü ona yamamak onu çeşitli mübalağalar ile yüceltmek için kendini alçaltmamış ve şahsiyetini değersiz menfaatler karşılığında ayaklar altına sermem iştir.

3- Övdüğü kimselerin faziletlerini, iyi huylarını, olumlu yönlerini beğenerek öne çıkarmış, bu iyi davranışları teşvik amacıyla da başkalarına tavsiye etmiştir. Memduhunda bulunmasını istediği iyi bir hasleti de ibret alınıp hayata geçirilmesi için yaşanmış örneklerle birlikte sunmuştur. Diğer methiyeci şairlerin büyük bir bölümü ise, memduhlarının hiçbir hatasını görmezler, onları günahsız, hatasız şahsiyetler olarak kabullenir ve çok mübalağalı ifadelerle överek göklere çıkarırlardı.

4- Sadî'yi diğer şairlerden ayıran önemli özelliklerden biri de onun sultanlara, emirlere ve idarecilere yaptığı nasihatlerin bazen korkutucu bir yapıya bürünmesi, sultanları halka adaletli davranmaya çağırırken, cesaretli ve korkusuz bir yaklaşımla ahiret azabıyla korkutan şiirler söylemiş olmasıdır.[24]

"Ömrün iki meyvesi vardır: iyi bir ad bırakmak ve ahirette seni kurtaracak sevabı kazanmak. Bunları bir tarafa bırakırsan, geriye kalan her şey fanidir.

Ahiret sarayını güzel işler yaparak onar. Yoksa bu geçici saraylara güvenilmez.

Padişahlar, bu fani dünyada geçicidirler. Sonsuza kadar baki kalacak olan sadece Allah'tır.[25]

Memduhlarından birini överken yine nasihat dolu cümlelerini art arda sıralayan şair, makam, mevki ve dünya saraylarının geçici olduğunu, iktidar sahiplerinin bunlara aldanıp da mağrur olmalarının yanlış bir davranış olacağını, asıl devletin ileride kendilerini beklediğini ifade eder:

"*Geçmiş padişahlardan, bu feleğin verdiği sözde durduğunu söylediklerini hiç işitmedim.*

Bu elindeki devlete ve uzun ömrüne güvenme, önünde sonu olmayan ebedi bir devlet var.

Ebedi devlet sarayı, ahiret nimetleridir. Temel atacağın zaman sağlam zemin bul.

---

[24] *A.g.e.*, s. 324-329.

[25] *Külliyât (Kasâid)*, s. 741.

Geçici olan şeylere asla gönül bağlama. Çünkü Dicle, halifeden sonra da Bağdat'tan akıp gitmeğe devam edecektir.

Elinden geliyorsa, hurma ağacı gibi cömert ol. Eğer bir şeyler yapamıyorsun servi gibi özgür ol.

İhtiyaç ellerini, hiçbir şeye muhtaç olmayanın dergâhına kaldır. Çünkü senin ihtiyaçlarını ondan başka giderecek kimse yoktur.[26]

Kaynakça

Deşti, Ali, *Kalemrov-i Sadi,* Tahran 1339 hş.

Ekrem, Seyyid Muhammed, "Cihânbînî-yi Sadî", *İkbâliyyât,* 3/1 (Lahor 1366) hş./1988, s. 60-61.

Fesaî, Mansûr Restigâr, *Enrâ-i Şi'r-i Fârsi,* Şiraz 1373 hş., s. 180;

Karîb, Abdulazîm. "Cihânbînî-yi Sadî ve Cihânbînî-yi Hâfız", *Armağan,* 40/10, Tahran 1350 hş. s, 677.

Şefîî, Mahmûd, "Heme Gûyend Velî Gofte-yi Sadî Dîgerest.", *Armağan,* 47/3, Tahran 1357 hş., s. 167.

Şirazî, Sadi, *Külliyât-ı Sadî* (yay. Muhammed Ali Furuğî), Tahran 1369 hş. (*Bostân*), s. 205.

Şirazî, Sadi. *Bostân* (yay. Ğulâmhuseyn-i Yusufî), Tahran 1372 hş. (Mukaddime), s. 20-21.

Tabatabaî, Muhit, "Hâne-yi Sadi", *Yağma,* 46/6 Tahran 1352 hş., s. 331.

[26] *A.g.e.*, s. 710.

XIX
FARS EDEBİYATINDA TASAVVUF KONULU KAHRAMANLIK ANLATILARI*

Günümüzde araştırmacıların önemli bir kısmı, tasavvufun kökenleri ve temel dayanaklarının ne Hindistan ne de Yeni Eflatun felsefesinden alınmadığı, birçok özelliğinin eski İran yöresel mistik anlayışlarından beslendiği kanısındadırlar. Tasavvufun temelinin gerçekte ruhun ilahi kaynağından ayrılması ve her zaman o ayrıldığı yere şiddetli dönme arzusuyla yaşadığı ve sonuçta da onda fenaya erişmeyi yok olmayı istediği felsefesinden oluşmaktadır. Mevlanâ'nın, *Mesnevî*'nin ilk beyitlerinde anlatmak istediği de budur:[1]

Dinle, bu ney nasıl şikâyet ediyor,
Ayrılıkları nasıl anlatıyor:
Beni kamışlıktan kestiklerinden beri,
Feryadımdan erkek kadın her kes inledi.
Aslından uzak düşen kişi,
Yine vuslat zamanını arar durur.[2]

Bu anlayış eski İranlıların düşünceleri ve dinsel inanışlarında açık bir şekilde görülür. Mitra'ya tapanlar, insan ruhunun tanrının bir parçası olduğu, dinin gizemli dünyasında tanrının koyduğu kurallara uyanların ruhlarının sonuçta tanrıya erişeceği kanısını taşırlar. Eski İran dinlerinin çoğunda, insanın bir tür ateşten yaratıldığı, sonuçta dünya hayatında yapısına karışarak iç dünyasına giren şeytandan kurtularak yine en aydınlıklara erişeceği inanışı yaygındır. Bu inanışların örnekleri ve yansımaları eski İran kutsal kitaplarında yer alır. Örneğin, eski İran'a ait Mazdeist eksenli metinlerden *Ardavirâfnâme*'de, bir insan olmasına rağmen Ardavirâf'ın değişik gök tabakalarından nasıl geçtiği, yolculuğu sonunda Ahura Mazda'nın huzuruna nasıl vardığı, onu görme ve onunla karşılıklı konuşma şerefine nasıl erdiği anlatılmaktadır.[3] İran tasavvufunun kişiyi eriştireceği son nokta, tanrıya yükselme, onunla bir olma ve fena makamına erişmedir. Bu yükselişin en güzel örnekleri ruhun gök tabakalarını ve makamları tek tek aşarak hedefine ulaştığı Senaî-yi Gaznevî'nin (ö. 525/1130) *Seyrü'l-İbâd ile'l-me'âd* adlı

---

* "Fars Edebiyatında Tasavvuf Konulu Kahramanlık Anlatıları", *Şarkiyat Mecmuası*, 19, İstanbul 2011.

[1] Neyyir Nurî, *Abdulhamîd, Sehm-i Erzişmend-i İrân*, Tahran 1377 hş., II, 472.

[2] Mevlevî, Celaluddin, *Mesnevî-yi Manevî*, Tahran 1384 hş., I, 1.

[3] Yıldırım, Nimet, *Ardavirâfnâme*, İstanbul 2011, s. 88-95.

eserinde görülür. Benzeri özellikler *Ardavirâfnâme*'de de vardır. Feridüddîn-i Attâr'ın daha sonra kaleme aldığı *Mantıku't-tayr*'da ise ruhun bir kuş simgesiyle en büyük arzusu olan Simorg'u görme amacıyla nasıl yedi tehlikeli vadiyi aştığı anlatılır. Zerdüşt dinsel öğretilerinde de bu aşamalar, ruhla gerçekleştirilen "seyr u sulûk" Ardavirâf'ın serüveninde dile getirilir.[4]

Gerçekte İran tasavvufu, İranlıların sınıf ayrımlarından ve birtakım kesimlere ayrıcalık sağlanmasından bıkıp usandıkları Sasanîler döneminin bir hatırası olarak gelmiştir. Sasanîlerin hemen ilk dönemlerinde Manî öğretilerinde, ahlaki üstünlükler, manevi yücelikler, riyazet ve nefis ile kötülüklerle mücadele temeline dayanan birtakım kurallar konulmuştu. Bunlara göre, bu yolun daha başlarında bile bulunan kişi belirli birtakım ibadetleri düzenli olarak yaptığında en yüce makamlara yükselebilmekteydi. Bütün bu yolculuğun hedefi gerçeğe, marifete erişmektir.[5]

Öte yandan Tuslu bilge şair Firdevsî'nin kahramanlık konulu şaheser yapıtı *Şahnâme*, bir akıl kitabı olarak hayat, övünç kaynağı yücelikler, üstün ahlak, aşk, inanç ve ahlaki öğretilerle dopdoludur. Dünyanın aldatıcı, geçici ve değersiz cilveleri bütün bunlar karşısında değersizdirler ve de asla ilgi de görmezler:

Kalmaz dünya asla hiçbir kimseye,
Mutlu olunmamalı onunla fazla.
Sanat adam olmak ve doğruluk demektir,
Eğrilik alçaltır ve zarar verir.[6]

Şahnâme'de bu ve benzeri çok sayıda dizeden Firdevsî'nin tam bir mistik şair olduğu anlamı çıkarılır. Eser baştan başa bu tür anlatımlarla doludur. Örneğin, Zâl hikâyesinde Sâm'ın ak saçlı bir çocuğu olur. Oğlunun beyaz saçlı olduğun görünce, çocuğu bu haliyle görenlerin kendisini alaya alacaklarını düşünerek bu çocuğun çok uzaklarda bir yerlerde bir daha bırakılmasını emreder. Emir yerine getirilir. Simorg bu çocuğu bir kayalığın üzerinde aç, susuz ve ağlar bir halde bulur. Yavrularına yem yapmak için yuvasına götürür. Ancak yücelerden ilahi bir ses bu çocuğu korumasını, besleyip büyütmesini çünkü bunun büyük bir adam olacağını söyler. Simorg çocuğu besler ve büyütür. Delikanlı olduğunda adı sanı her tarafa yayılır. Bir gece babası rüyasında bütün heybetiyle oğlunu görür. Etrafındaki komutanlarıyla babasına sitem etmektedir. Bunun üzerine yola koyulur ve Elburz Dağı'na gider. Orada Sîmorg'u bulur ve oğlunu teslim alır. Simorg ayrılmadan önce Sâm'a tüylerinden bir tane verir ve darda kaldığında onu ateşte yakması durumunda haberdar olup yardımına koşacağını söyler.[7] Sîmorg, *Şahnâme*'de sadece ilahi güçlerle donanmış bir yaratık olarak değil, aynı za-

---

[4] Neyyir Nurî, *Sehm-i Erzişmend-i İrân*, II, 472-473.
[5] Neyyir Nurî, *Sehm-i Erzişmend-i İrân*, II, 476.
[6] Firdevsi, Ebu'l-Kâsım, *Şâhnâme* (yay. Mohl, Julius), Tahran 1377 hş.
[7] Keymeniş Abbâs, "Peyvend-i Hamâse Bâ İrfân", *Nemûrem Ez İn Pes*, s. 867; Berzger, H.-Sadıki, F., "Simorğ", *Dânişnâme*, I, 861-862.

manda bütün evrenin sırlarından haberdar olan, zorlukları aşabilen, geleceği gören yeteneklere sahip bir yaratık olarak kabul edilir. Çok iri yapısı, son derece güçlü olması, Elburz Dağı'nda yuvasının bulunması, bilge ve akıllı olması, aynı zamanda evrenin gizliliklerini bilmesi, her hastalığa çare bulması ve her sorunu çözebilecek bilgilere sahip olması Sîmorg'un özelliklerindendir.[8]

Bir dağ var, adı Elburz Dağı,
Güneşe yakın ve insanlardan uzak.
Sîmorg'un orada yuvası vardı,
O evde yaratıklardan uzaktaydı.

Bu olay mistik açıdan değerlendirildiğinde iki önemli özellik dikkat çeker. Bunlardan birisi, uyku, diğeri de Simorg'dur. Uyku, sufî literatürde bütün problemleri çözebilecek bir anahtar özelliği gösterir. Sufi herhangi bir sıkıntıyla yüz yüze geldiğinde Allah'a duada ve yakarışta bulunduktan sonra gördüğü rüyadan kendisine birtakım çözüm yolları bulmaya çalışır. Rüyada pirin görülmesi "müridini desteklediği ve elinden tuttuğu" şeklinde yorumlanır. Uyku "salikin olgunluğa erişmesi için" çok önemli bir unsurdur. Birçok gerçek tarikat yolcusu, uyku aracılığıyla olgunluğun doruklarına kanat çırpmışlardır. Nâsır-i Hüsrev (ö. 481/1088) ve Senaî de işte böylesine bir tarzda gördükleri gerçek rüyalar sebebiyle dünyadan el etek çekmiş ve hükümdarlar övgü için şiir yazma işine son vermişlerdir. Yukarıda söz konusu edilen hikâyede de Simorg, "pir" ve "mürşid-i kamil" olarak Zâl'ı büyütmektedir. Buradaki Simorg tipi, Attâr'ın *Mantıku't-tayr*'ındaki "uyanık gönül", "faal akıl" ve "ilahi feyz" ile eş görevlidir. Fars tasavvuf edebiyatında "Simorg"un değişik özellikleriyle yansımaları görülür. Fars mitolojik-tasavvufi rivayetlerinde Sîmorg, örneğin, Attar'da olduğu gibi "kuşların sultanı" olarak değerlendirilir:

Yok saltanat tahtı için Sîmorg gibisi.
Yoktur hükümdarlık için eşi, o yeter.
Hükümdarımız o bizim, bunda şüphe yok.
Bir dağın arkasında, adı o dağın Kâf.
Adı onun Sîmorg, kuşların şahı,
O bize yakın, biz ondan uzak ne uzak!
Her zaman tartışmasız padişah o,
İzzetinin olgunluk derinliklerine dalmış o.
Hep bir ağızdan "biz bu makama geldik ki,
Padişah olsun bize Sîmorg" dediler.
Biz hepimiz şaşkınlarıyız bu dergâhın,
Gönlünü kaybetmişleri, kararsızları bu yolun.

[8] Pûrnamdariyân, Takî, *Dîdâr Bâ Sîmorğ*, Tahran 1382 hş., s. 67-68; Vahîdî, Huseyn, "Sîmorğ, Morğ-i Fermânrevâ", *Hestî*, 1/3 (Tahran 1372 hş.), s. 96-97.

Arapların mitolojik kuşlarının adı Anka'dır, yuvası da Kâf Dağı'ndadır. İranlıların Sîmorg adını verdikleri mitolojik kuşlarının yuvası ise Elburz Dağı'ndadır. İslam sonrası dönemde bu iki kuş birleştirilerek aynı kuş olarak bilinmiştir.9 "Sîmorg" ya da "Anka", halk arasında "Zümrüdüanka" adlarıyla anılan efsanevi, tanrısal güç özellikleri de taşıyan, "Morğ-i Ahurayî: Ahura Mazda'nın kuşu" adıyla da bilinen, *Şahnâme*'de efsanevi bir yaratık olarak kabul edilen, Elburz Dağı'nda yaşayan bir kuştur. Eski İranlıların, *Avesta*'dan da kaynaklanan inanışlarına göre, Sîmorg'un tüylerinden ya da kemiklerinden bir parçayı beraberinde bulunduranlar hiç kimseden zarar görmezler. Sıkıntıyla yüz yüze geldikleri an, tüyünü ateşte yaktıklarında, o gelir ve onları sıkıntıdan kurtarır. Sîmorg'un dalına konduğu ağaç ilaç etkisi gösterir.[10] Gıdasının ateş olduğu, seher yelinin onun nefesi olduğu, yaşadığı yerin de Kâf Dağı olduğuna inanılır. Fars edebiyatında Sîmorg ile ilgili birçok efsane vardır. Sîmorg, ünlü İranlı kahraman Rüstem'in babası Zâl'ı yaşadığı dağda buldu, onu besledi ve büyüttü. Zâl, Sîmorg'dan ayrılacağı zaman bir tüyünü kendisine vererek ihtiyacı anında onu ateşe attığında haberin kendisine ulaşacağını ve yardımına yetişeceğini söyledi. Rüstem'in doğumu yaklaşıp da Rudâbe büyük sıkıntılarla yüz yüze geldiğinde Sîmorg'un dediğini yaptı ve onun yardımlarıyla Rudâbe'nin karnını yararak Rüstem'i dünyaya getirdiler. Sîmorg, sadece Zâl'a değil Rüstem'e de yardımlarda bulunmuş; Rüstem, İsfendiyâr ile savaşında ağır yaralanınca yine ondan yardım istenmiş, o gelerek Rüstem ile atı Rahş'ı iyileştirmiştir.[11]

Sîmorg'un ruhani yönü ve metafizik boyutu, Farsça diğer metinlerde farklı renklerde kendini gösterir. Esedî-yi Tusî'nin (ö. 465/1072) Gerşâspnâme'sinde, Sîmorg'un ruhani ve kutsal özellikleri görülmez ancak algılanabilir farklı birtakım üstün özellikleriyle öne çıkar. Gerşâsp onu bir adada, üzerinde bir saray yapılmış büyük bir ağacın üzerinde görür. Orası Sîmorg'un ülkesidir. O, kuşların sultanıdır. Dağlar ve denizlerdeki ejderhaları, timsahları ve korkunç yaratıkları parçalayarak etkisiz hale getirir. *Şahnâme*'den sonra kaleme alınmış hamasî ya da mitolojik özellikler taşıyan eserlerde, Sîmorg ile sadece birtakım abartılı nitelemelerle mitolojik görüntüler verilmeğe çalışıldığı, içeriklerin önemli ölçüde boşaltıldığı ve anlatımların cılızlaştığı dikkat çeker. Öte yandan söz konusu kuşun, Ahura Mazda

9 Şemisâ, Sirûs, *Ferheng-i İşârât-i Edebiyyât-i Farsî*, Tahran 1375 hş., II, 677.

10 Rezmcû, Huseyn, *Kalemrov-i Edebiyyât-i Hamâsî*-yi İrân, Tahran 1381 hş., II, 353; Ayrıntılar için bkz. Vâhiddûst, *Nihâdinehâ-yi Esâtîrî Der Şâhnâme-yi Firdevsî*, Tahran 1379 hş., s. 292-312; Cebeli, Nâsır, "Perendegân-i Efsânei Der Mutûn-i Pârsi, *Nâmvâre-yi Doktor Mahmûd-i Efşâr*, IX (Tahran 1377 hş.), s. 5845; Curtis, Vesta Sarkhosh, *Ustûrehâ-yi Îrânî* (çev. Abbâs-i Muhbir), Tahran 1373 hş., 57-59.

11 Yahakkî, Muhammed Cafer, Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr ve İşârât-i Dâstânî der Edebiyyât-i Fârsî*, Tahran 1375 hş., s. 267; Oşideri, Cihangîr, *Dânişnâme-yi Mezdiyesnâ*, Tahran 1371 hş., s. 315; Mazenderânî, Huseyn Şehîdî, *Ferheng-i Şâhnâme/Nâm-i Kesân ve Câyhâ*, Tahran 1377 hş., s. 427; Keymeniş Abbâs, "Peyvend-i Hamâse Bâ İrfân", *Nemîrem Ez İn Pes*, s. 867; Berzger, H.-Sadıki, F., "Simorğ", *Dânişnâme*, I, 513; Vahîdi, Huseyn, "Simorğ, Morğ-i Fermânrevâ", Hesti, I/3 (Tahran 1372 hş.), s. 92-95; Cebeli, "Perendegân-i Efsânei Der Mutûn-i Pârsî", s. 5845-5846; Zumurrudi, Humeyrâ, *Naked-i Tatbîkî-yi Edyân ve Esâtîr Der Şâhnâme-yi Firdevsî, Hamse-yi Nizâmî ve Mantuku't-tayr*, Tahran 1382 hş., s. 220.

eksenli yönü *Gerşâspnâme*'de sadece yolunu kaybetmiş, azıksız kalmış, güçleri tükenmişlerin imdadına yetişilmesi şekillerinde ortaya çıkar. Hacû-yi Kirmanî'nin (ö. 753/1353) *Sâmnâme*'sinde ise Sîmorg'un bütün mitolojik özellikleri bir tarafa bırakılır, uçtuğunda kanatlarının bütün gökleri kaplaması şeklinde ifade edilen son derece büyük yapısı dışında diğer özellikleri artık görülmez. Büyüklüğüne rağmen artık o, Sâm'dan yavrularını yiyen ve kendisine zarar vermek isteyen devleri öldürmesi konusunda yardım istemektedir.[12]

Fars tasavvuf edebiyatında Sîmorg efsanevi, nerede olduğu bilinmeyen bir yaratıktır. Mecazi anlamda da çoğu zaman gözlerden uzak "insân-i kâmil", "veliler" ve "pir"i simgeler. Attâr'ın, *Mantıku't-tayr*'ında Sîmorg, görüntüsü olmayan, hakkı simgeleyen metafizik bir varlıktır. Aynı zamanda kendisini görmeyi arzulayanlar (Sîmorg) dışında bir şey değildir o.[13] Fars şairleri, dizelerinde Sîmorg ile ilgili son derece ince hayaller, derin tasvirler, ilginç ve derin anlam yüklü mazmûnlar kullanırlar: "Sîmorg-i âteşîn şehper: *güneş*", "Sîmorg-i dil: *kamil insanın iç dünyası*", "Sîmorg-i rûh: *tanrısal ruh*", "Sîmorg-i zerrîn bâl/per: *güneş*", "Sîmorg şoden: *bulunmaz olmak, kaybolmak*", "Sîmorg-i subh: *sabah aydınlığı*", "Sîmorg-i gerdûn âşiyân: *güneş*", "Sîmorg-i meşrik: *güneş*"...[14]

Sîmorg, Şahnâme'de *Avesta*'da ve Pehlevî rivayetlerinde doğaüstü, harika ve ilginç özellikler taşıyan bir yaratıktır. Her tarafında renk cümbüşüyle bezenmiş dörder kanadı vardır. İri yapılı ve alabildiğine güçlüdür. Bu yüzden "şâh-i morğân: kuşların şahı" olarak bilinir. 1700 yıl yaşar, üç yılda bir yumurtlar ve yavruları 25 yıl sonra yumurtadan çıkar. Ahura Mazda, Zerdüşt'e onun tüylerinden birini tenine sürmesini ve üzerinde taşımasını salık vermiştir.[15]

Zâl'ın bilge kılavuzu, dünya pehlivanı Rüstem'in destekçisi kutlu Sîmorg, Fars tasavvuf edebiyatında ve özellikle de Feridüddîn-i Attâr'ın (ö. 627/ 1230) *Mantıku't-tayr*'ında "Allah"ı ya da "insân-i kâmil"i simgeler ve "kuşların hükümdarı" olarak tanıtılır. Olgunluk vadisinin yolcuları olan sâlikleri simgeleyen kuşlar, bilge Hüdhüd öncülüğünde gerçeklik Kâf'ında bulunan hükümdarlarına erişmek için yedi vadiyi aşarlar. Sonuçta bu zorlu seferde sadece otuz kuş tehlikeli vadileri aşarak yolculuğu tamamlayıp Kâf'a, Sîmorg'un makamına erişir. Gerçekte bir tür tasavvufi kahramanlık anlatısı olan bu mesnevide; sâlikin çıktığı zorlu yolculukta karşılaşacağı tehlikeler ve sıkıntılar dile getirilmeye çalışılır. Seferin yedi aşaması, Rüstem ile İsfendiyâr'ın "heft hân"larını andırır. *Mantıku't-tayr*, ruh kuşlarının kahramanlık hikâyeleri, Allah'ı, gerçeği ve doğruyu arayan ruhların kahramanlık destanlarıdır. Attâr'dan önce Sohreverdî de *Akl-i Sorh* ve *Safîr-i Sîmorg* adlı eserlerinde bu gizemli kuştan ilham almışlardır:[16]

---

[12] Purnamdariyân, *Dîdâr Bâ Sîmorğ*, s. 68-69.
[13] Oşiderî, *Dânişnâme*, s. 315; Berzger, H.-Sadıki, F., "Simorğ", *Dânişnâme*, I, 514.
[14] Afifî, Rahîm, *Ferhengnâme-yi Şi'ri*, Tahran 1372 hş., II, 1512-1513.
[15] Yahakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 266-267.
[16] Rezmcû, Huseyn, *İnsân-i Ârmânî ve Kâmil*, Tahran 1375 hş., s. 187-188.

Sîmorg'dur aşk, ağı yok onun,
İki dünya da adı sanı yok onun.
Bilemez kimse mahallesini asla onun,
O çölde, ayak izleri yok onun.

Sohreverdî, *Safîr-i Sîmorg*'unda bu kuşun ilginç özelliklerinden söz eder. Ona göre Sîmorg, kanatsız uçar. Mesafeler kat etmeden yaklaşır. Bütün nakışlar ondan kaynaklanır ama onun bir rengi yoktur. Herkes onunla meşguldür ancak o kimseyle ilgilenmez. Bütün bunlarla o, Sîmorg'un, Hakk'ın ilahi bir tecellisi olduğunu ifade eder. Mevlanâ (ö. 672/1273) onu, yüceler aleminin bir temsilcisi olarak niteler. Hakanî-yi Şirvanî (ö. 595/1199) bu kuşu, ruhun ve dolayısıyla insanın en yücelere uçuşunun simgesi olarak kabul eder. Mevlanâ'nın mürşidi Şems-i Tebrizî de; onun bir olgunluk zirve noktası olduğunu, bütün kuşların ona doğru gittiğini ve Kâf'ı görmekle mutlu olduklarını ifade eder.[17]

İslam kültüründe Sîmorg'un hemen bütün özellikleri ve yetenekleri dört büyük melekten biri olan Cebrail'e verilmiş ya da onun bütün özellikleri Cebrail'de toplanmıştır. Zihinlerde canlandırılan dış görünüşleri, maddî boyutlarıyla Cebrail ile Sîmorg; büyüklükleri, heybetli oluşları, kanatlarının görkemliliği ve güzelliği açısından *Şahnâme*, *Gerşâspnâme* ve *Sâmnâme*'de ortak özelliklere sahiptirler. *Nuzhetnâme-yi Alâî*'de Sîmorg, diğer kuşlar arasında sayılsa da, büyüklüğü ve olağanüstü gücüne vurguda bulunulmakta, bu büyüklüğü ve gücünden dolayı kuşların hükümdarı olarak kabul edilerek birçok özelliğiyle Cebrail'e benzetilmektedir. Cebrail'in de, *Kur'ân*'da "kanatlı"[18] olarak nitelendirilmesi bu benzerliği daha da artırmaktadır. Kanatlarının büyüklüğü ve görkemli oluşu, birçok dini eserde belirtilmiş; Peygamber'in, onu miraç gecesinde asıl yaratıldığı şekliyle gördüğü söylenmiştir. Zâl ile Sîmorg hikâyesinde, Sîmorg'un, gizli bir güçten beslenmesi ve *Şahnâme*'de peygamber benzeri özellikler verilen Zâl'a aracılık yapması, Cebrail'in bir vahiy meleği olarak Allah ile Peygamber arasındaki elçiliğine benzetilir. Cebrail'in, Allah'ın emriyle peygamberleri koruması, yerkürede özellikle Allah'ın mesaj elçileri peygamberler ile ilgili olarak gerçekleşen birtakım olaylara fizikötesi özellikleriyle gerekli anlarda müdahalelerde bulunması, Sîmorg'un, Zal ile olan ilişkilerini çağrıştırmaktadır.[19]

Daha önce de belirtildiği gibi Sâm'ın oğlu'nun, Zâl'ı alarak yuvasına götürmesi ve yavrusu gibi beslemesi, sahipsiz ve çaresiz çocukların Sîmorg tarafından korunup büyütülmesi mitolojik geleneği, İslam kültüründe de yer almakta ve bu görev, Cebrail tarafından yapılmaktadır: Firavun gördüğü bir rüyanın yorumlanması üzerine, İsrailoğulları'nın bütün erkek çocukları-

---

[17] Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 267-268; Mustavfî vdğr., "Cânverşinâsi-yi Fârsî", *Dânişnâme*, II, 457.

[18] "Hamd, Fâtır olan Allah'adır; gökleri ve yeri yaratan, melekleri ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler yapan O'dur. Yaratışta/yaratılmışlarda dilediğini artırır O. Hiç kuşkusuz, Allah her şeye gücü yetendir." Fâtır (35), 1.

[19] Purnamdariyân, *Dîdâr Bâ Sîmorğ*, s. 70-72.

nın öldürülmesini emrettiğinde, çocuklar, anneleri tarafından mağaralara ve ıssız yerlere bırakılmış, bu çocuklar arasında Sâmirî de yer almış, Cebrail'in kanadından emdiği sütle beslenmiş ve büyümüştür.[20]

Şahnâme'de, Sîmorg'un, Rüstem'in dünyaya gelişi esnasında, daha sonra savaşlarında yaralanması ve darda kalması durumunda yardımına yetişmesiyle, Cebrail tarafından Peygamber'in miraç yolculuğu öncesi göğsünün yarılması olayındaki rolleri benzeştirilir. Öte yandan Sîmorg'un "Wispobish" adlı ağaç üzerinde yuvasının bulunması, Cebrail'in, "Sidretü'l-muntehâ"da bulunan ve *Kur'ân*'da da adı geçen[21] bir kutsal ağaçta makamının olması da dikkat çeken bir benzerlik olarak yorumlanır.[22]

İbn Sinâ'nın (ö. 428/1037) *Risâletu't-tayr*'ında, makamı dağların ardında bulunan, yolu sarp kayalıklarla kuşatılmış, tehlikeli yerlerden geçen çok çetin bir yolculuğa çıkan kuşların ulaşmak istedikleri reislerinin, Sîmorg olduğu ifade edilir. Gazzalî'nin (ö. 505/1111) *Risâletu't-tayr*'ında söz konusu kuşun Anka, Attâr'ın *Mantıku't-tayr*'ında bu kuşların hükümdarının Sîmorg olduğu, makamının Kâf Dağı ya da Elburz Dağı'nda bulunduğu söylenir. Sohreverdî'nin (ö. 632/1234) *Akl-i Sorh*'unda ise, bu kuşun yuvasının Tuba ağacında olduğu, Tuba ağacının da Kâf Dağı'nda bulunduğu ifade edilir. Mitolojik Sîmorg bir bakıma İslami renkleriyle metafizik niteliklerini Feridüddîn-i Attâr ve Sohreverdî'nin eserlerinde bulur.[23] Sohreverdî'nin söz konusu eserinde, Sîmorg'un, bütün mitolojik geçmişi yer almakta ve İslam kültürünün çok renkli penceresinden bakılarak eski İran hikâyeleri yorumlanmaktadır.[24]

Mevlanâ'nın şiirlerinde Simorg, Fars tasavvuf edebiyatındaki özellikleriyle bilinen yine aynı mitolojik kuştur.[25]

Şahnâme'ye göre rüya görünemeyenler, duyulmayanlar ve tanınmayanlar dünyasına açılan bir penceredir. İnsanoğlunun dış dünyayla bağlantı kurabilen bütün dış yetileri yetersiz kaldığında iç yetileri devreye girerek ve iletişim kurmasını sağlar. Uyanık haldeyken uykuda bulunan ruh, insanoğlu uyuyunca uyanır ve çalışmaya başlar. Rüya aynı zamanda peygamberlerin kullandığı araçlardan da biridir. *Şahnâme*'deki rüyalar daha çok sembolik olarak hikâyeler ve onları yorumlayanlar da gizemlerini ve sırlarını açıklayarak yorumlarlar.[26]

Şahnâme'de önemli gelişmelere işaretlerde bulunan etkili rüyalar arasında, Dahhâk'ın Feridûn'u, Sâm'ın oğlu Zâl'ı, Efrasyâb'ın Siyâveş'i, Tûs'un Siyâveş'i, Keyhüsrev'in Surûş'u, Firdevsî'nin Dakikî'yi rüyalarında görmeleri yer almaktadır.

---

[20] Purnamdariyân, *Dîdâr Bâ Sîmorğ*, s. 72.

[21] "Yemin olsun ki onu bir başka inişte de görmüştü. Son sınır ağacı, Sidretü'l-müntehâ yanında. O ağacın yanındadır sığınılacak bahçe." Necm (53), 13-15.

[22] Purnamdariyân, *Dîdâr Bâ Sîmorğ*, s. 73-74.

[23] *A.g.e.*, s. 76.

[24] *A.g.e.*, s. 77

[25] Keymeniş Abbâs, "Peyvend-i Hamâse Bâ İrfân", *Nemîrem Ez İn Pes*, s. 864.

[26] Serrâmî, Kadem Ali, "Sembolism Der Dâstânhâ-yi Şâhnâme", *Nemîrem Ez İn Pes Ki Men Zinde Em*, s. 434.

Bazı araştırmacılara göre Firdevsî, *Şahnâme*'deki içerikten hareketle İran tasavvufunun büyük kurucusu olarak kabul edilir. Onun dünyaya ve insanlık tarihine bilgece bakışı, her hükümdar ya da kahramanın ölümünü dizelerine aktarırken kullandığı dünyanın vefasızlığı, dünya hayatının geçici oluşu, dünyayı hedef alan yermeleri vb. ifadeler, çok boyutlu bir mistik İran tasavvufunun tohumlarını eserinde attığını göstermektedir. Fars edebiyatında son onlu yıllarda kaleme alınan birtakım eserlerde de kahramanlık anlatıları konusunda tasavvufi kahramanlık anlatıları adında bir türün varlığı da kabul edilir. Bu değerlendirmeler, Fars edebiyatında tasavvufun bir boyutunun da kahramanlık anlatılarını da içine alan nitelikte olduğunu gösterir. Bu tür anlatıların kahramanları, ölümsüzlüğe erişme yolunda çaba gösterir. Çok çetin bir yola koyulur, kendisini ilahi etki alanında yok ederek ölümsüzlüğe ve Allah'a (fenâ fillâh) erişir. Onun düşmanları nefis adıyla bilinen devler, şeytanlar ve ejderhalardır. Kahraman kendisini çok tehlikeli yolculuklara atar. "Bilge Hızır"ı simgeleyen "pir"in kılavuzluğunda "aşkın yedi vadisini (heft han)" aşıp, çok zorlu mücadeleleri kazanıp zafere erişerek arzu ve heves şeytanları, devleri ve ejderhaları etkisiz hale getirdikten sonra amaca ulaşılır. Bazen kahraman nefis düşmanı tarafından esir alınır, yine çabalar ve kendisini kurtarır. Her halükarda tasavvufi bu tür anlatılarda da ifade tarzı açıkça kahramanlık anlatıları gibidir. Özellikle Mevlanâ'nın eserlerinin bu boyutu oldukça zengin ve güçlüdür. Öyle ki bazen salik, kılavuz pir olmadan da İdris gibi yoluna devam edip kahramanlık serüvenlerini yaratır:

Ya da al baltayı ve yiğitçe vur,
Sen Ali gibi sök kapısını bu Hayber'in.[27]

Mistik kahramanlık anlatılarında kahramanların en önemli özellikleri, gerçeği arayan, olgunluğa erişmeyi arzulayan, ruhları keskin düşünce ve ibadet silahıyla donanmış tipler olmalarıdır. Bunların mücadele alanları ruh ve gönül dünyaları, savaşları ise azgın, doyum bilmeyen nefsi-i emare, yol kesen şeytanlar, Sadî-yi Şirazî'nin (ö. 691/1291) ifadesiyle,"insanın ten şehrinde yerleşik hayat kurmuş, damarlarında kan gibi, bedenindeki can gibi dolaşan hırs, kıskançlık, kin ve şehvet gibi kötü ve yerilen şeylerdir."[28] Ulusal kahramanlık anlatılarında ana temalardan olan İran, Yunan, Rum ve Hint gibi vatanlar, mistik kahramanlık anlatılarında insanın sonsuz olarak kalacağı alem olarak yerini bulur. Yine Mevlanâ'ya göre Ademoğulları gerçeklik kamışlığından geçici bir süre için koparılarak ayrılmışlardır. İster istemez bir gün yine oraya döneceklerdir:

Aslından uzak kalan her kes,
Arar durur kavuşacağı zamanı.[29]

---

[27] (hayber: Nefs-i emâre kalesi)
[28] Sadi-yi Şirazi, *Bistân*, s. 153.
[29] Celaluddin, Muhammed, *Mesnevi-yi Manevi*, I, 1.

İran ulusal kahramanlık anlatılarında sembolik anlamları olan ve hemen hemen birçok efsanede yer alan birtakım öne çıkmış simgeler İslam sonrası inançlarla da uyum göstererek mistik kahramanlık hikâyelerinde de benzeri özellikleriyle yer almışlardır. Bunların en önemlileri, eski dünyada İranlılar tarafından Feridûn ve Keyhüsrev gibi ideal ve adaletleriyle ünlü hükümdarlarda bulunduğuna inanılan, onların hükümdarlıklarını ele geçirebilmeleri ve sürdürebilmeleri ve icraatlarını yürütebilmeleri için kalplerine ve iç dünyalarına doğmuş bir ışık gibi olduğu düşünülen, mitolojik çağlarda saltanatın temel faktörleri arasında sayılan "Ferr-i İzedî: *tanrısal güç*" mistik kahramanlık anlatılarında peygamberler, dini bütün kişilikler ve iyi insanlar için ilahi bir vergi, kutsal ruhun desteği, ilahi destek şekline dönüşmüştür. Bir diğeri mitolojik kahramanlık anlatılarında Zâl ve Rüstem gibi ulusal kahramanları darda kaldıklarında kurtaran, tek bir tüyünün bile yaratıcı ve tedavi edici özellikler taşıyan efsanevi kuş Simorg'dur. Simorg, Attâr'ın *Mantıku't-tayr*'ı vb tasavvufi metinlerde ise, simgesel bir yaratık olarak "insân-ı kâmil: *ergin insan*" ya da Allah'ın zatını temsil eder. Şahnâme'de Rüstem ile İsfendiyar'ın tehlikelerle dolu Heft Hân'ları, daha sonraları Attâr'ın eserlerinde mistik anlatımlarda Heft Şehr/Heft Vadî-yi Şehr-i Işk: *aşkın yedi şehri/vadisi*'ne dönüşmüştür. Onun kuşlar risalesindeki hak yolunun saliklerini simgeleyen kuşlar gerçeklik Kâf'ındaki Simorg'a ulaşmak için bu yedi aşamayı kat etmek zorundadırlar.[30]

Bu tür metinlerde sembolik bir dilin kullanılması ya da mistik anlatımlarda kullanılan her biri özel anlam yüklü kelimeler ve teknik terimler, bunlar arasında özellikle de eski İran mitolojik kahramanlık anlatılarından alınmış olup, sufi şair ve yazarlar tarafından kullanılanlar kahramanlık anlatılarıyla mistik anlatılar arasında çok sıkı ve çok yakın bir kavramsal bağın olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır. Örneğin, Senaî-yi Gaznevî, Beyaz Dev serüveninde salikin nefs-i emmâresini alt etmesini görmekte ve olaya telmihte bulunmakta olan ilk şairlerden biridir:[31]

Teninde senin tanrılık iddiasında henüz yüz firavun,
Musa gibi henüz Sen denize asa vurma sevdasındasın.
Aldığında ten ülkende beyaz dev vilayetler,
Yolun Rüstem'i sensin ona Rüstem darbesi indirirsen.[32]

Şahnâme ve diğer kahramanlık konulu eserlerde yer alan birçok hikâye yukarıda örnekleri verilen anlatılar gibi tasavvufi boyutlarıyla da yorumlanabilir. Farsça çok sayıda metin, bunlar arasında Şihâbuddîn-i Sohreverdî'nin (549-587/) *Risâletu'l-Işk*, *Âvâz-i Per-i Cibrîl*, *Akl-i Sorh*, *Luğat-i Mûrân* ve *Elvâh-i İmâdî* adlı eserleri, Mevlanâ'nın *Mesnevî*'si, Senaî'nin *Hadîkatu'l-hakîka*'sı gibi önemli eserlerde ulusal kahramanlık anlatılarındaki mitolojik kahramanlardan esinlenilerek kahramanlar ya olduğu gibi ya da

[30] Rezmcû, *Kalemrov-i Edebiyyât-i Hamâsî*, I, 309-310.
[31] Rezmcû, *Kalemrov-i Edebiyyât-i Hamâsî*, I, 310-311.
[32] Senâî-yi Gaznevî, *Dîvân* (yay. Perviz-i Bâbâyî) Tahran 1375 hş., s. 336.

benzetmelerle kullanılmışlardır. Örneğin, Mevlanâ'nın, *Mesnevî*'sinde *Şahnâme*'nin dünya kahramanı Rüstem'inden defalarca örnekler alınmış, ona telmihlerde bulunulmuştur.[33]

Bu büyük savaştır, o küçük savaş. Her ikisi de Haydar'la Rüstem'in harcıdır.
Öyle bir farenin kıpırdamasıyla uçup gidecek akıl sahibinin harcı değil!.
Rüstem ve Hamza'yla namussuz bir olsaydı bilgi ve hikmet boş olurdu.
Bilgi ve hikmet, doğru yolla yolsuzluğu göstermek içindir. Her taraf yol olsaydı hikmet boş bir şey olurdu.
Kadınlara savaş yazılmamıştır. Nefisle savaşmaksa onların işi olamaz. Çünkü bu, büyük savaştır.
Ancak nadir olarak bazı kadında da bir Rüstem vardır. Meryem gibi gizlidir o.
Huyundan raziysan, hoşlanıyorsan neden ondan kaçıyorsun öyleyse?
Dişilik hoşuna gittiyse çarşafa gir. Rüstemlikten hoşlanıyorsan al hançeri![34]

Fars edebiyatının iki temel akımı, hamâse ve tasavvuf üzerinde yapılacak araştırmalar, bu iki konunun Fars kültürünün egemen ruhu, Fars edebiyatı ağacının en güçlü dalları olabilmeyi başarmışlarsa, bunun en önemli desteği arkalarındaki güçlü düşünce birikimidir. Baştan başa bütün Fars edebiyatında hiçbir akım hamâse ve ondan sonra da tasavvuf kadar güçlü bir şekilde edebiyatı etkilememiştir. Fars edebiyatının en önemli ve en güçlü konuları en üst düzey örnekleriyle ya Hamâse ve bağlı konular ya da tasavvuf ile ilgilidir. Bu iki tür de Fars edebiyatının zengin ve kökleri çok eskilere dayanan kültürel mirasına dayanmaktadır. Örneğin, *Şahnâme*, bizzat yazarının ifadeleriyle eski Hudâynâmeler ve İslam sonrası dönemlerde kaleme alınmış mensûr Hudâynâmeleri kaynak almaktadır. Aynı şekilde Fars tasavvuf edebiyatının şaheser yapıtları da II./VIII. yüzyıldan itibaren kaleme alınmış risaleler ve kitaplara dayanmakta, gelişmeleri ve olgunluk devrelerine ise bu alanın sanatkârları Senaî, Attâr ve Mevlanâ ile daha sonraki dönem şairlerinin yetenekli elleriyle erişmektedirler. Tasavvufun şiirsel atağı en belirgin şekliyle şüphesiz IV./X. yüzyıl sonlarıyla V./XI. yüzyılın ilk devirlerinde Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr tarafından Fars edebiyatındaki yerini almaya başlamıştır. Daha sonraları Fars tasavvuf şiirinin babası olarak kabul edilen Senaî tarafından V./XI. yüzyıl ve sonraki tarihlerde doruklara yüceltilmiştir. Ancak bundan yaklaşık bir yüzyıl öncesinde, hem Arap hem de Fars kültürel hayatında Müstemlî-yi Buharî'nin (ö. 434/1043) *Şerh-i Taarruf* ve diğer birtakım eserleri göz önünde bulundurulursa, sufîlerin mensûr eserlerinin şiir türü eserlerden önce edebi eserler içerisinde yer aldığını ve belli bir okuyucu kitlesine ulaştığı, tasavvuf eksenli hareketler için geniş ve güçlü temeller oluşturduğu ve gereken ortamı hazırladığı gözlemlenmektedir. Belki de Fars tasavvuf şiirinin bu kadar güçlü ve etkili olmasının doğal kökenleri ve gerekçeleri arasında söz konusu ilk dönem mutasavvıflarının mensûr eserleri yer almaktadır.[35]

---

[33] Rezmcû, *Kalemrov-i Edebiyyât-i Hamâsî*, I, 313.
[34] Celaluddin, Muhammed, *Mesnevî-yi Manevî*, II, 359.
[35] Mohabbetî, Mehdî, *Sîmorğ Der Costucû-yi Kâf*, Tahran 1379 hş., s. 126-127.

Bu dönem İran tarihinde gerçek anlamda kültürel ve tarihi bir rönesansın başlangıç devresi olarak kabul edilir. Çünkü bu dönemde geçmişin birikimi, anlayış ve kavrayışını yenileştirme ve güncelleme atılımı ve girişimleri, bunların geliştirilmiş şekilleriyle zaman ve şartların gerektirdiği özelliklerle yeniçağa uyarlanmasının ilk belirtileri bu dönemlerde görülmektedir. Ulusal kimlik ve kültürel bunalımların yaşandığı günlerde halka doğru bir yol açılması, halkın ihtiyaçlarına da cevap verecek yol onların hem psikolojik ve hem de iç dünyalarının değişik ihtiyaçlarını karşılayacak, tarihi ve kültürel geçmişlerini de unutturmayacak önemli etkenlerden biridir. Her ne kadar Tahirîler ve Saffarîler hanedanları İran ulusal değerleri ve tarihsel geçmişini yaşadıkları çağa taşıma ve onları koruyarak gelecek kuşaklara aktarma yolunda öncülük yapıp göz ardı edilemeyecek çabalar sarf ederek önemli getiriler sağlasalar da hem düşünsel hem de bilimsel, bireysel ya da siyasi açılardan bu hassas dönemde gerekli ortam ve imkânlara sahip olmadıklarından gerçek Fars kültürel rönesansını gücü ve etkinliği bakımından öncelikli olarak Samanîler ve daha sonra da Büveyhîler ile başlatmak gerekir. Samanîler, bir taraftan da eleman ve birikim, sahip oldukları güç ve yetenekleri açısından, ulusal, düşünsel ve bireysel açılardan yeterli donanımlarıyla bu yeni dirilişin gerçek kurucuları olarak bilinmektedirler. Böylelikle III-V./IX-XI. yüzyıllar arasındaki kalkınmanın temel aktörleridir. İran tarihinde bu bir iki yüzyıl öz ve katıksız İran unsuru kendi ulusal kaderinde söz sahibi olma hakkını elde etmiştir. Çünkü İslam'ın doğuşundan kısa bir süre sonra Arap yöneticiler İran'da egemenlik kurmuş, V./XI. yüzyıl başlarından itibaren de Türk yönetimler İran'ı egemenlikleri altına almışlardır. Sadece III./IX. yüzyıl sonundan V./XI. yüzyıl başlarına kadar yaklaşık bir yüzyıl İranlılar kendi tarih ve kültürlerini ellerinde tutup istedikleri gibi yönlendirebilmiş, sonraki dönemlere parlak ve başarıyla dolu bir karne bırakabilmişlerdir.[36]

Bu rönesansın temel taşlarından biri sözü edilen yüzyıl boyunca sağlanan hoşgörü ve her kesimden insana, bireysel ya da toplumsal faaliyetlere kolaylık sağlama, siyasi özgür bir ortam oluşturma politikasıdır. Gerçekte İran siyasi tarihinin en özgür ve en açık dönemlerinden biri sözü edilen yönetimler döneminde yaşanmıştır. Özellikle, Samanîler (204-395/819-1005) dönemi Büveyhîlerden (320-453/932-1062) daha adaletli, daha özgür, genel anlamda ise kendilerinden önce ve sonraki yönetimlerle karşılaştırıldığında egemenlik sınırları içerisinde düşünce farklılıklarına rağmen değişik akımlar ve sosyal hareketliliğe sağlanan özgürlük hem bireysel ve hem de kitlesel anlamda hemen hemen bütün birinci dereceden kaynakların değerlendirmeleriyle çok geniş; karşıt düşüncelere ve siyasi görüşlere geniş bir özgürlük alanı veren özellikleriyle Samanoğulları İran tarihinin en iyi hükümdarları olarak nitelemektedirler. Makdisî bu konuda şunları söyler:

[36] Mohabbetî, *Sîmorğ Der Costucû-yi Kâf*, s. 138-139.

"Samanoğulları en iyi hükümdarlardır. Özellikle bilim çevrelerine alabildiğine saygı gösterir ve onları desteklerler. Onların huzurunda bilginler hükümdarlara saygı için eğilip yeri öpmezler."[37]

Samanîlerin gerçekleştirdiği bu büyük rönesansın ikinci bir güçlü temeli de eski İran kültür ve medeniyetini tanıtma ve bu konudaki kaynakları ortaya çıkararak ölümsüzleştirme çabalarıdır. Onlar, özgürlükçü ve medeniyet Doğuracak hedefler taşıyan sosyal hareketler ve devrimlerin büyük ve kökü derinlerde güçlü kültürel dayanakları ve destekleri olmadan yapılamayacağına inanıyordı. Bu amaçla da halk hareketlerini köklü temellere dayandırmayı, aydınların önünü açmayı, İran tarihinde görülmemiş bir şekilde hazırladıkları projelerle, bütün bu tasarımların gerçekleştirilmesini sağlamak amacıyla ayırdıkları bütçeleri ve kapsamlı yatarımlarıyla, görevlendirdikleri uzman kadrolarıyla, belki de hepsinden daha önemli ve bütün bu faktörlerin ana motoru rolünü üstlenen içten gelen samimi gerçekçi çabalarıyla eski İran değerleri, tarihi ve kültür ve medeniyetiyle ilgili kaynakları ortaya çıkarmaya çalışmaları son derece dikkat çekicidir. O döneme kadar oluşturulmuş bütün yazılı ve sözlü kaynakları bir araya topladılar. O dönemlerin ansiklopedileri olacak çok değeli eserleri otaya çıkardılar. Nitekim o dönemde kaleme alınan değişik konulardaki eserler bütün bu çabaların boşa gitmediğini göstermektedir.[38]

Söz konusu hareketlerin en değerli sonuçları, eski Fars kültürünü yeniden yazılı belgelerle ortaya koyma, ulusal rivayetleri derleme ve Hudâynâmelerin kaleme alınmasıyla onları yok olmaktan kurtarıp yeniden canlandırmaktır. Daha sonraları şahnâmelere dönüşen bütün hudâynâmeler, Samanîler döneminde yeniden ele alınıp yeni bir dilde şiire aktarılarak daha etkileyici ve çekici olmaları sağlandı. Bu çok önemli kültürel hareket büyük rönesansın içerisinde yer alan küçük Rönesans olarak kabul edilir. Bütün bunların yanı sıra kültürel ve edebi yenileşme ve atılımları destekleyen ve yine Samanîler hükümdarları başta olmak üzere üst düzey yetkililer tarafından bizzat desteklenen bir diğer önemli faaliyet de Fars dilinin geliştirilmesi ve etki alanının genişletilmesi olmuştur. Toplumsal ve özellikle kültürel girişimlerin temel etkenleri ve araçlarından biri olan dilin çok güçlü bir yapı kazanması gerçeğini çok iyi kavramış olan bu hanedan hükümdarları, çok önemli bir işe el atmış, başta tarih, tefsir, edebi ve bilimsel eserler olmak üzere çok sayıda Arapça eserin Farsça'ya çevrilmesi kampanyasını bizzat başlatmış ve teşvik etmişlerdir. Tercüme faaliyetleri arasında en önemli çalışmalardan ve o çağa göre kültürel bir devrim kabul edilebilecek bir girişim olarak Nûh b. Nasr döneminde *Kur'ân* Farsça'ya çevrilmiştir.[39]

Manzum ve mensur olmak üzere iki ayrı türde incelenen Fars tasavvuf edebiyatı, genel Fars edebiyatı içerisinde önemli bir yere sahiptir. Bu konuda kaleme alınmış eserler klasik Farsçanın en güzel örnekleri arasında yer

---

[37] Makdisi, Matahhar b. Tahir, *Âferiniş ve Târîh* (çev. Kedkenî, Muhammed Rızâ Şefii), Tahran 1386 hş., s. 90.

[38] Mohabbeti, *Simorğ Der Costucû-yi Kâf*, s. 140-141.

[39] Mohabbeti, *Simorğ Der Costucû-yi Kâf*, s. 142-143.

almaktadır. Fars edebiyatı bir bakıma edebi değeri yüksek, didaktik seçkin eserlerini önemli ölçüde tasavvufa ve bu dalda değişik dönemlerde yazılmış eserlere borçludur. Fars nesir tarihinde günümüze kadar gelmiş olan ilk tasavvuf konulu çalışma, Müstemlî-yi Buharî'nin (ö. 434/1042) *Şerh-i Ta'arruf* adlı eseridir. Hücvirî'nin (ö. 465/1072) *Keşfü'l-mahcûb*, Necmuddîn-i Razî'nin (ö. 654/1256) *Mirsâdu'l-'ibâd*, İzzuddîn Mahmûd-i Kaşanî'nin (ö. 735/1334) *Misbâhu'l-hidâye ve Miftâhu'l-kifâye* adlı kitapları bu dalda daha sonraki dönemlerde yazılan kaynak eserler arasında yer almaktadır. Kendilerinden sonra kaleme alınan eserler üzerinde ileri boyutlarda etkili olmuş Abdullâh-i Ensarî'nin (ö. 481/1088) *Resâ'il*, Gazzalî'nin (ö. 505/1111) *Kîmyâ-yi Saâdet* ve Şeyh Ahmed-i Câm'ın (ö. 536/1141) bazı eserleri tasavvuf konusunda özgün ve önemli çalışmalardır.[40]

Diğer taraftan bazı tasavvuf önderlerinin "makâmât" ve "mecâlis" adlarını taşıyan eserleri de sufilerin biyografileri ve sözlerine yer veren kaynaklar arasında yer almaktadır. Bunlardan; Bahâ Veled'in (ö. 628/1230) *Maârif*, Mevlanâ'nın (ö. 672/1273) çeşitli konulardaki vaazları ve makalelerine yer veren *Mecâlis-i Seb'a*, *Fîhi Mâ Fîh*; Nizamuddîn Evliyâ'nın (ö. 726/1325) *Mecâlis* adlı eserleri de sade nesirleriyle tasavvuf ve tasavvuf büyükleri hakkında ayrıntılar içermektedirler.[41]

Dikkat çekici özellikleriyle Muhammed b. Munevver'in (VI./XII. yüzyılın son dönemleri) *Esrâru't-tevhîd*, Ahmed-i Eflâkî'nin (ö. 761/1360) *Menâkıbu'l-Ârifîn* gibi eserleri sade ve güçlü nesir özellikleri yanında yazıldıkları çağın edebi tarzı ve yazım zevkini de yansıtan önemli kaynaklardır. Abdullâh-i Ensarî'nin (ö. 481/1088) *Tabakâtu's-sufiyye*, Feridüddîn-i Attâr'ın (ö. 618/1221) *Tezkiretu'l-evliyâ*, Abdurrâhmân-i Camî'nin (ö. 898/1492) *Nefehâtu'l-uns* ve Fahruddîn-i Safî'nin (ö. 939/1532) *Reşehâtu 'ayni'l-hayât*'ıyla bu konudaki diğer bazı eserler, mutasavvıf şahsiyetlerin biyografileri, kerametleri, düşünceleri, sözleri ve tasavvuftaki makamları hakkında önemli bilgilere yer vermektedir. Çeşitli halk kesimlerini hedef kitle almış olmalarından dolayı bu eserler, dilleri açısından sade, öz, lafız ya da anlam bakımından zorluklardan uzak ve kolay anlaşılır; hikmetli sözler ve öğütler içeren pasajlara yer vermeleriyle de tasavvufla ilgisi olmayanları da etkileme özelliği gösterirler.

Fars tasavvuf edebiyatının ana temaları arasında yer alan ilahi aşk konulu hitabeler ve münacaatlar, Abdullâh-i Ensarî'nin (ö. 481/1088) *Resâ'il*'i, Ahmed-i Gazzalî'nin (ö. 520/ 1126) *Sevânihu'l-'uşşâk*'ı, Fahruddîn-i Irakî'nin (ö. 688/1289) *Lemâât*'ı, İzzuddîn-i Nesefî'nin (ö. 700/1301) *Risâlât*'ı, Abdurrâhmân-i Camî'nin (ö. 898/1492) *Levâyih*'i bu dalda etkili eserler arasında yer almaktadır. [42]

Bu eserler dışında mürşitlerin dostları, arkadaşları, diğer dallardaki bilim adamları, büyük şahsiyetler veya müritleriyle; müritlerin birtakım şahsiyetler ve mürşitleriyle görüşmeleri ve yazışmaları da tasavvuf alanında eğitim ve

---

[40] Mojdehî, Sâmiye Basir, "İrfân ve Edeb-i Fârsî", *Dânişnâme-yi Edebî Fârsî*, II,, II, 967.
[41] Mojdehî, Sâmiye Basir, "İrfân ve Edeb-i Fârsî", *Dânişnâme*, II, 967-968.
[42] Mojdehî, Sâmiye Basir, "İrfân ve Edeb-i Fârsî", *Dânişnâme*, II, 968.

öğretim faaliyetleri içerisinde materyal olarak yer almıştır. Bu tür eserler arasında da *Mekâtîb-i Gazzalî*, *Mekâtîb-i Aynu'l-kuzât*, *Mekâtîb-i Şeyh Ahmed-i Gazzalî*, *Mekâtîb-i Senaî*, *Mekâtîb-i Abdullâh-i Kutb* gibi kitaplar tasavvuf öğretisi konusundaki içerikleri yanında nesri de şiir gibi hayallerle süsleyen özellikler taşımaktadırlar.[43]

Fars tasavvuf şiirinde ilk beyitler Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr'ın (ö. 440/1048) rubaileri olarak kabul edilmektedir. Klasik dönem tasavvuf şiirinin önde gelen en parlak simaları arasında Senaî (ö. 535/1140), Attâr (ö. 618/1221), Mevlanâ (ö. 672/1273), Fahruddîn-i Irakî (ö. 688/1289) Şeyh Mahmûd-i Şebisterî (ö. 720/1320) ve Muhammed Şirîn-i Mağribî (ö. 809/1406) gibi önemli şahsiyetler yer almaktadır. Yukarıda adı geçen şair ve yazarların tasavvuf konulu eserleri alanlarında önemli kaynaklar olarak asırlardır önemlerini korumaktadır. Bunları izleyen, Emîr Hüsrev-i Dihlevî (ö. 725/1325) ve Kemâl-i Hocendî (ö. 803/1400) gibi mutasavvıf şairlerin önemli eserleri ve bu daldaki üstün yeteneklerine rağmen eserlerinde sergiledikleri lafzî ve anlamsal özellikleri bakımından özellikle ilk üç şiir dehasına yetişmeleri edebiyat otoritelerince mümkün görülmemektedir.[44]

Tasavvufun temel konuları, müritlerin uyması gereken kurallar, sufilerin, tarikatın çeşitli makamlarında kat etmiş oldukları aşamalar ve değişik halleri hakkında Farsça olarak bizzat sufiler tarafından kaleme alınmış kitaplar, Fars edebiyatının şaheser yapıtları arasında yer almaktadır. Mutasavvıfların halkın arasına girmeleri, onların yüz yüze bulundukları toplumsal problemleri birlikte yaşamaları, irşad ve eğitim toplantılarıyla zikir meclislerinde ve eserlerinde de halkın dilini kullanmalarına, onların anlayabileceği türden pasajlar aktarmalarına neden olmuştur. Mistik bir atmosferde hazırlanmış olmaları nedeniyle özel bir etki gücü taşıyan bu eserlerin önemli özelliklerinden biri de, yazarlarının yaşamış oldukları dönemlere ait sosyal ve siyasi önemli konuları, halkın yaşam tarzı, düşünce dünyaları, gelenekleri gibi konularda da birtakım ayrıntıları yansıtmalarıdır.[45]

Fars edebiyatında tasavvuf konulu eserlerin kaleme alınması IV./X. yüzyıl ortalarında başlamış, V./XI. yüzyıldan itibaren oldukça yaygın bir şekilde, gittikçe artan bir hızla devam etmiştir. Bu türde eser veren yazarlar, tasavvuf şeyhleri ve müritler, bu dala özgü birtakım teknik terimler geliştirmiş, özel sözcükler kullanarak bir kavramlar sistemi oluşturmuşlardır.[46]

Mutasavvıflar, Fars nesrine ve şiirine yeni ve özel bir renk vermiş, kasideyi yüce duygular ifade eden şiirlerin zirvesine çakırmış, gazeli mecazi aşktan ilahi aşka yöneltmiş, mesnevîyi tasavvuf ve ahlak dallarında bir araç haline getirmişlerdir. Rubaileri ile de sufiler kendi iç dünyalarındaki atmosferi dizeleriyle dışa yansıtmışlardır.

---

[43] Mojdehi, Sâmiye Basîr, "İrfân ve Edeb-i Fârsî", *Dânişnâme*, II, 968.
[44] Mojdehi, Sâmiye Basîr, "İrfân ve Edeb-i Fârsî", *Dânişnâme*, II, 968.
[45] Safâ, Zebihullâh, *Gencîne-yi Sohen*, Tahran 1370 hş. I-VI., I, 111.
[46] Mâhyâr, Abbâs, *Merce'şinâsî-yi Edebi ve Reviş-i Tahkîk*, Tahran 1374 hş., s. 234.

1. *Şerh-i Ta'arruf*

Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim-i Kelabazî'nin (ö. 380/991) *et-Taarruf li-mezhebi't-tasavvuf* adlı eserine yazılan şerhler arasında en eskisi, aynı zamanda söz konusu eserin bir Farsça çevirisi özelliğini de taşıyan *Şerh-i Ta'arruf li-mezhebi't-tasavvuf*, Kelabazî'nin öğrencilerinden Müstemlî-yi Buharî (ö. 434/1042) tarafından kaleme alınmıştır.

Yazar, önce Kelabazî'nin görüşlerini yansıtan metinleri vermiş, sonra da bunları şerh etmiştir. Eser "Dört Bölüm" halinde hazırlanmış "Altmış sekiz Bab"dan oluşmaktadır. Tasavvuf tarihi, mürşidler ve sufilerin özellikleri, bazı büyük sufilerin tasavvuf ve tasavvuf düşüncesi hakkındaki görüşleri gibi konulara yer vermektedir. *Şerh-i Ta'arruf*, öğretim amaçlı olarak yazılmış ilk tasavvufi eserlerdendir. Eserin hazırlanış amaçlarından biri de Arapça bilmeyen müritlerin tasavvuf öğretisinden yoksun kalmamalarıdır. Bu yüzden *Nûru'l-murîdîn ve fazîhatu'l-mudde'în* adıyla da bilinmektedir.

2. *Keşfü'l-Mahcûb*

V./XI. yüzyılın ünlü sufi yazarlarından Ebu'l-Hasan Ali b. Osmân Collabî Hucvirî-yi Ğaznevî (ö. 465/1072) *Keşfü'l-mahcûb* adlı eserini, tasavvuf, mezhepler, akıl ile nefsin mertebeleri ve tasavvuf yolundaki engeller konusundaki sorulara verilen cevaplar olarak hazırlanmıştır. Tasavvuf öncülerinin inançları, düşünce dünyaları hakkında bilgiler ve sözlerine de yer veren eser, yazılışından bu yana tasavvuf dünyasının ilgisini çekmiştir. Nitelik ve içerik açısından alanında ilk sıralarda yer alan *Keşfü'l-mahcûb*, daha çok yazıldığı çağ öncesinin, Samanîler döneminin yaygın tarzını yansıtmaktadır.[47]

Risâle-yi Kuşeyriyye'yi (yaz. 437/1045) örnek alan, çeşitli tarikatlar ve tasavvuf ekolleri hakkında önemli bilgiler içeren eser, kendisinden sonra da yazılan tasavvuf konulu eserlerde yaygın olarak kullanılmış özgün birtakım terimler ve kelimelere de yer vermektedir. Eserde, Arapça kelimeler ve terkipler ile tasavvuf teknik terimleri de yoğun olarak kullanılmıştır.[48]

Jukovskiy tarafından tashih edilerek hazırlanmış metin geniş bir Rusça önsözle birlikte Leningrad'ta 1905 yılında basılmıştır. Bu baskı, Rusça önsözün de Farsça'ya tercümesiyle birlikte Tahran'da defalarca neşredilmiş, 1336, 1358 hş. yıllarında Kâsım-i Ensarî tarafından Tahran'da yayınlanmıştır.[49]

---

[47] Bahâr, Muhammed Takî, *Sebkşinâsî/Târîh-i Tatavvur-i Nesr-i Fârsî*, Tahran 1373 hş., II, 187; Rızâzâde-yi Şafak, Sâdık, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân*, Tahran 1352 hş., s. 388; Hanleri, Perviz Nâtil, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, Tahran 1324 hş., s. 535; Subhânî, Tevfik, *Târîh-i Edebiyyât*, Tahran 1375 hş., I, 83.

[48] Bahâr, *Sebkşinâsî*, II, 187; Safâ, *Edebiyyât*, II, 892; a.mlf., Safâ, *Gencîne-yi Sohen*, I, 293; *Keşfü'l-Mahcûb/Hakikat Bilgisi* (Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, s. 56-57; Zerrinkûb, Abdulhuseyn, *Ez Guzeşte-yi Edebi-yi Îrân*, Tahran 1375 hş. s. 139; Subhânî, *Edebiyyât*, I, 83.

[49] Safâ, *Gencîne-yi Sohen*, I, 293; Mâhyâr, s. 236-238.

3. *Kîmyâ-yi Saâdet*

Muhammed Gazzalî'nin (ö. 505/1111) *İhyâu Ulûmiddîn* adlı Arapça eserinin bizzat kendisi tarafından yapılan Farsça özet çevirisi şeklindeki *Kîmyâ-yi Saâdet*, Horasan halkı için 490-500/1097-1106 yılları arasında kaleme alınmıştır. İçerdiği ahlaki, tasavvufi konular yanında yazarın ömrünün son dönemlerinde ve uzlet günlerinde yazılmış olması nedeniyle Gazzalî'nin gerçek şahsiyeti, görüşleri ve inançları hakkında ipuçları vermesi açısından da önemlidir. *Kîmyâ-yi Saâdet*, "İbadet, muamelât adabı, mutluluk yolunun engelleri, Saadete erme ve kurtuluş" adlarıyla "Dört Rükün"dan meydana gelir. Gazzalî, okuyucunun eline bu eseri vererek bu kimya ile kendisini kötülüklerden koruması, noksanlıklarını tamamlaması, üstün özelliklerle donanması konusunda yardımcı olmayı amaçlamıştır. Ahlaki kuralları dini bakış açısından kategorize eden Gazzalî'ye göre övülmüş ahlak, ancak dini kurallara uyulduğunda elde edilebilecektir.[50]

Kîmyâ-yi Saâdet'in yazım tarzı kendisinden önce kaleme alınan *Keşfü'l-mahcûb* ve diğer tasavvufi metinler gibidir. Eserin Farsça aslı ilk olarak Kalküta'da yayınlanmış, daha sonraki dönemlerde bu askı defalarca tekrarlanmıştır. **Vanlı Mustafa Efendi** tarafından yapılan Türkçe çevirisi esas alınarak *Alchemy of Happiness* adıyla İngilizce'ye tercüme edilmiş ve 1873 yılında Newyork-Albany'de yayınlamış eser, **A. Faruk Meyan** tarafından yeniden Türkçe'ye çevrilerek 1979 yılında İstanbul'da yayınlanmıştır.[51]

4. *Sevânihu'l-'ûşşâk*

V./XI. yüzyıl ve VI./XII. yüzyılın önde gelen bilim adamı ve sufileri arasında yer alan, İmam Gazzalî'nin küçük kardeşi Ahmed-i Gazzalî olarak tanınan Ahmed b. Muhammed-i Tusî'nin (ö. 520/ 1126) kaleme almış olduğu *es-Sevânih fi'l-Işk* adıyla da bilinen bu eser, tasavvuf edebiyatında sufileri ilgilendiren aşkın mahiyeti, derinlikleri, çeşitli boyutları ve sırları gibi konuları ele alırken anlatılan konulara uygun hikâyeler, kısa pasajlar ve şiirlere de yer vermektedir. Kendisinden sonra bu dalda hazırlanan eserlere kaynaklık eden *Sevânihu'l-uşşâk*, Abdurrrahmân-i Camî tarafından da *Levâyih* adlı eserini hazırlarken örnek alınmıştır. *Sevânihu'l-uşşâk*, 1942'de İstanbul'da, 1322 hş. yılında **Mehdî-yi Beyanî**'nin tashihleriyle Tahran'da yayınlanmıştır.[52]

---

[50] Ethé, Hermann, *Târîh-i Edebiyyât-i Fârsî* (çev. Rızâzâde-yi Şafak), Tahran 2536 şş. , s., 294; Browne, Edward Granville, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1924, I-IV., II, 293-296; Bahâr, *Sebkşinâsî*, II, 162-166; Şafak, *Edebiyyât*, s. 399-400; Zerrinkûb, *Guzeşte-yi Edebi*, s. 171-172; Karlığa, H. Bekir, "Gazzâlî", DİA, XIII, 489-534; Sadr-i Niyâ, "Enderzname", *Dânişnâme*, II, 169.

[51] Ethé, *Târîh-i Edebiyyât-i Fârsî*, s. 294; Browne, *A Literary History of Persia*, II, 293-296; Bahâr, *Sebkşinâsî*, II, 162-166; Şafak, *Edebiyyât*, s. 394, 399-400; Zerrînkûb, *Guzeşte-yi Edebi*, s. 171-172; Halebî, s. 230-232; Karlığa, H. Bekir, "Gazzâlî", DİA, XIII, 489-534.

[52] Safâ, *Gencîne-yi Sohen*, I, 113.

5. *Hadîkatu'l-Hakîka*

Fars tasavvuf edebiyatının kurucusu olarak kabul edilen Senaî-yi Ğaznevî'nin (ö. 535/ 1140) tasavvufa yönelişinin ilk dönemlerinde yazdığı, daha çok *Hadîkatu'l-hakîka* olarak bilinen *Hadîkatu'l-hakîka ve şerî'atu't-tarîka* adlı eseri *İlâhînâme* adıyla da anılmaktadır. Eser, Gazneli sultanı Behram Şah adına 525/1131 yılında yazılmıştır. En önemli mesnevîsi olan, toplam 10.000 beyit içeren ve "On Bab" olarak düzenlenen bu eserinde Senaî; Allah, peygamber ve sahabenin övgüsüne yer verdiği kısımlar dışında kalan bölümlerde akıl; ilim, hikmet, ahlak ve aşk temalarını ele alarak bu konulardaki görüşlerini dizelerine aktarmıştır. Konular anlatılırken birtakım hikâyelere de yer verilen eserin son iki bölümünde, şair kendisinden bahsetmekte, Behrâmşâh ve ileri gelen şahsiyetlerin şiirlerine yer vermektedir. Fars tasavvuf edebiyatında genel kabul gören manzumelerden olan *Hadîka*, başta Attâr ve Mevlanâ olmak üzere önemli şairleri etkisi altında bırakan, Hakanî'nin (ö. 595/1198) *Tuhfetu'l-Irâkeyn*, Nizamî'nin (ö. 619/1222) *Mahzenu'l-esrâr* adlı mesnevîleriyle daha başka eserlerin yazılmasında etkili olmuş edebi değeri yüksek bir eserdir.[53]

İlk önemli tasavvufi manzume olarak Fars tasavvuf edebiyatında temel kaynaklar arasında yer alan, bir bakıma o dönemin hikmet ve tasavvuf konularına yer veren bir tasavvuf ansiklopedisi özelliği taşıyan *Hadîka*, etkili hikâyeler ve ibret verici pasajlarla yazıldığı dönemin tasavvufi özellikleri, sufilerin inançları ve düşüncelerini yansıtmaktadır.[54]

6. *Mantıku't-Tayr*

Fars edebiyatında tasavvufi kahramanlık anlatıları arasında kabul edilen Feridüddîn-i Attâr'ın (ö. 627/1230) *Mantıku't-Tayr* adlı mesnevisi, kuşların sonuna kadar bütün güçlerini kullanarak Kâf Dağı'nda bulunan Sîmorg'u görmek amacıyla Hüdhüd'ün klavuzluğunda çıktıkları yolculukta sarf ettikleri çabalarını konu almaktadır. Çok çetin ve aşılması güç merhaleleri kat edip yedi aşk şehri olarak bilinen yedi tehlikeli vadiyi geçtikten sonra sadece otuz kuş amaçlarına ulaşır ve diğerlerinin tamamı yolda ölürler. Bunlar da Kaf Dağı'na vardıklarında Sîmorg yerine sadece "sî morğ: otuz kuş", yani kendilerini görebilirler. Bu gizemli ve simgesel anlatımda kuşlar, Hak yolunun yolcuları olan sâlikleri, olgunlaşma amacıyla yola çıkan insanları, hüdhüd; mürşid, önder, klavuz melek, **Ardavirâf**'ın fizikötesi evrenlere yolculuğunda rehberi Surûş, **Dante**'nin *İlahi Komedya*'sındaki Vergiliüs gibi bir tiplemenin simgesi, Sîmorg; Allah'ı ve tek renklilik, birlik ve olgunluğun zirvesi olarak kabul edilen Kâf Dağı'na erişmeyi başaran ancak kendilerinden başka kimseleri ya da nesneleri göremeyen otuz kuş da; varlığı ve birliği

---

[53] Çelebi, Kâtip, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-fünûn*, (yay. Kilisli Muallim Rıfat-Şerefettin Yaltkaya), İstanbul 1941-1943., I-II., I, 645; Arberry, Arthur J., *Classical Persian Literature*, London 1958, s. 88-94; Arberry, *Edebiyyât-i Klâsik-i Fârsî* (çev. Esedullâh-i Âzâd), Tahran 1371 hş.,s. 118-120; Safâ, *Edebiyyât*, II, 561-562; Ensarî, Kâsım, *Mebânî-i 'Irfân ve Tasavvuf*, Tahran 1370 hş., s. 164; Şekibâ, Pervîn, *Şi'r-i Fârsî Ez Âğâz Tâ İmrûz*, Tahran 1373 hş., s. 97.

[54] Mojdehî, Sâmiye Basîr, "İrfân ve Edeb-i Fârsî", *Dânişnâme*, II, 970.

bütün yaratıklar üzerinde görülebilen, çoklukta birliği tecelli eden yüce yaratıcıya inanışı "vahdet-i vucûd"u simgelemektedir. Aslında kuş risaleleri birer mistik eser olarak Feridüddîn-i Attâr'dan önce de İbn Sinâ, Muhammed-i Gazzalî, Şihâbuddîn-i Sohreverdî gibi usta kalemlerin de eserleri arasında yer almaktadır.[55]

Bu tür eserlerde değişim ve gelişime açık yetenekli nefisler/kişilikler, kuşlar görünümünde simgelenerek yüce olgunluk Kâf'ına doğru yola çıkarlar. Yolculuklarını engelleyebilecek olumsuzlukları tek tek ortadan kaldırıp onları aşarak çok tehlikeli bin bir belayla dolu yollardan geçerek asıllarına ve hükümdarlarına ulaşırlar. Bu dünyaya gönderildiklerinde karanlık ve sıkıntılı bu zindanda ten kafesinde tutsak olduklarını, sürgünde bulunduklarını anladıklarında yeri yücelerde ve göklerde olan asıllarına kılavuz melek (hüdhüd, pir, mürşid-i kâmil) yardımıyla ve onun önderliğinde tehlikeli yolculuk sonunda ana vatanına ulaşır. Güzergâh topraktan yükselerek feleklere ulaşmaktadır. Batının karanlık derin kuyularından Doğunun en aydınlık ve en yüce tepelerine götürmektedir. Kuş olarak simgelenmeleri de fiziki bağımlılıklarından ve ilgilerinden kurtulup amaçlarına doğru uçmalarını sağlama amacıyladır. *Mantıku't-tayr*, gerçekte mistik bir kahramanlık anlatısıdır. Salik'in karşılaşacağı; Rüstem ve İsfendiyar'ın *Şahnâme*'de karşılaştıkları Heft Hân'dan farklı olmayan tehlikeler ve sıkıntıları ilginç anlamlandırmalarla ifade eder. Eser, ruh kuşlarının, marifet isteyenlerin, Allah'ı arayan ruhların kahramanlık serüvenlerini anlatır.[56]

7. *Ma'ârif*

VII./XIII. yüzyılın önde gelen mutasavvıflarından Bahâ Veled olarak bilinen Mevlanâ Celaluddîn'in babası Bahâuddîn Muhammed b. Huseyn-i Belhî (ö. 628/1230) tarafından kaleme alınan bu eser, kendisinin meclislerinde yaptığı heyecanlı, sade, akıcı konuşmalar ve başta tasavvuf olmak üzere değişik konulardaki sözlerinin bir araya toplanmasından oluşmaktadır. Bahâ Veled, bu meclislerinde tasavvufun gerçeklerini, dini konularda vaazlar vererek *Kur'ân* ayetlerinden örneklerle akıcı ve çekici bir tarzda ifade etmiş, bunların önemli bir kısmını da bu eserinde aktarmıştır. Aynı zamanda dönemin konuşma ve yazı dili hakkında da önemli ayrıntılar içeren bir kaynak olan eserin tarzı yer yer sürrealist özellikler de çağrıştırmaktadır.[57]

8. *Avârifu'l-maârif*

Sohreverdiyye ekolünün kurucusu, ünlü sufî ve fıkıh bilginlerinden Şihâbuddîn Sohreverdî (ö. 632/1234) bu eserinde tasavvufun çeşitli konularını ele almaktadır. Tasavvufun adı, faziletleri, özellikleri, seyr u sulûk, mutasavvıfların birtakım özel halleri, çeşitli makamları biyografileri, şeriatın ince ayrıntılarıyla ilgili konular, tasavvuf teknik terimleri gibi bilgilere yer

---

[55] Rezmcû, *Kalemrov-i Edebiyyât-i Hamâsî*, I, 317-318.
[56] Rezmcû, *Kalemrov-i Edebiyyât-i Hamâsî*, I, 318-320.
[57] Safâ, *Edebiyyât*, II, 1019-1022, III/2, 1152.

veren "Altmış üç Bab" halinde hazırlanmış olan *Avârifu'l-maârif* yazarının hayatta bulunduğu dönemlerde bile ün kazanmış, kendisinden sonra bu alanda eserler kaleme alacak yazarları etkisi altında bırakmıştır. Değişik dönemlerde Farsça'ya çevrilen, 1891 yılında İngilizce'ye tercüme edilen eserin Farsça çevirileri arasında İsmail b. Abdulmümin-i İsfahanî (ö. 710/1310) Zahiruddîn Abdurrrahmân (ö. 716/1316) ve son olarak da Kâsım-i Ensarî tarafından yapılarak 1364 hş. yılında Tahran'da yayınlanan tercümeleri en önemlileridir.[58]

9. *Mirsâdu'l-ibâd*

VI./XII. yüzyılın son devirleriyle VII./XIII. yüzyılın ilk dönemlerinde yaşamış önde gelen sufilerden **Necm-i Dâye** olarak bilinen Ebû Bekir Abdullâh b. Muhammed b. Şehâver Necmuddîn-i Razî (ö. 654/1256) tarafından 620/1223 yılında kaleme alınarak Anadolu Selçuklu sultanı Alaaddîn Keykubat'a ithaf edilen *Mirsâdu'l-ibâd mine'l-mebde ile'l-meâd*, "Beş Bab" olarak düzenlenmiştir. Eser, yazarın yaşadığı dönemlerdeki tarihi ve sosyal gelişmeler, ünlü şahsiyetler, din ve tasavvuf büyüklerinin sözleri ile ilk dört yüzyılda söylenen Fars şiirlerden seçmelere yer vermektedir. Necm-i Dâye, her bölümün başında, orada ele aldığı konuda *Kur'ân*'dan bir ayet, Peygamber'den bir hadise yer vermiş, ayet ve hadislerin açıklamalarından sonra tasavvufi konuları örneklerle açıklamıştır. Fars nesrinin en iyi örnekleri arasında yer alan *Mirsâdu'l-ibad*, tasavvufun tarihi seyri, gelişmesi ve yaygınlaşması konularıyla birlikte, tasavvuf dalında kullanılan çok sayıda teknik terime de yer vermektedir. İlk olarak Necmüddevle tarafından 1314 hk./1896; daha sonra Seyyid Huseyn-i Tehranî tarafından 1352 hk./1933 yılında Tahran'da yayınlanmış olan eser, son dönemlerde Muhammed Emîn-i Riyahî tarafından tashih edilerek 1352 hş. yılında Tahran'da yeniden basılmıştır. Eserin bir diğer baskısı da Muhammed-i Nâsıh tarafından yapılan tashihli metindir.[59]

10. *Mesnevî-yi Manevî*

Daha çok **Mevlanâ Celaluddîn** olarak tanınan Celaluddîn Muhammed b. Muhammed Huseyn-i Belhî (ö. 672/1273) tarafından kaleme alınmış, Fars edebiyatının egemen olduğu bölgelerin tamamında didaktik tasavvuf edebiyatı konusunda en önemli eser olarak kabul edilen *Mesnevî-yi Manevî*, yazarın yaşadığı döneme kadar tasavvuf dünyasında edinilmiş bütün tecrübeleri, bilgi birikimi ve sufî mirasını içeren, edebi özellikleri, Fars şiir kuralları ve teknikleri açısından da en üst makamda bulunan eserlerden biridir.

---

[58] Browne, *A Literary History of Persia*, II, 482-483, 496; Şafak, *Edebiyyât*, s. 548; Humayî, Celaluddîn, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân* (yay. Mâhduht-i Bânû Humayî) Tahran 1375 hş., s. 215; Ensarî, *Mebânî-yi Irfân*, s. 169; Mâhyâr, s. 240.

[59] Browne, *A Literary History of Persia*, II, 495-496; Arberry, *Classical Persian Literature*, s. 248-253; Aştiyanî, Abbâs İkbâl, *Târîh-i Moğol ve Evâyil-i Eyyâm-i Timûrî*, Tahran 1376 hş., I, 499-500; Bahâr, *Sebkşinâsî*, III, 20-26; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1655; Şafak, *Târîh-i Edebiyyât*, s. 549; Ensarî, *Mebânî-yi Irfân*, s. 170; Mâhyâr, s. 241.

Mevlanâ, bu eserini 658/1260 yılında Husamuddîn Çelebî'inin isteği üzerine "Altı Defter" olarak kaleme almıştır. Toplam 26.000 beyitten oluşan *Mesnevî* ve lirik sufî şiirin zirveye ulaştığı *Divân-i Kebîr/Dîvân-i Şems* adlı diğer eseriyle Mevlanâ, daha önce Attâr'ın başlattığı özellikle tasavvuf şiirini saray çevreleri, bilim ve edebiyatla uğraşan kesimlerin dar çerçevesinden çıkararak halka ulaştırma yolundaki çalışmaların tamamlayıcısı olmuş ve önemli ölçüde hedefine ulaşmıştır. Mevlanâ, benzeri az görülen ruhî heyecanları ve samimi çalışmalarıyla dini hayatın ocağı haline getirdiği tasavvufa muhalif grupların bile dikkatlerini çekecek özellikler kazandırmıştır.[60]

Bir bakıma tasavvuf ansiklopedisi denilebilecek bir tarzda hazırlanan, ney diliyle şikâyet ve ayrılıklardan hikâyelerle söze başlayan ilk on altı beytin şerhi olarak kabul edilmekte, bu özelliğinden dolayı *Neynâme* olarak da bilinmekte olan eserin asıl konusu da; ayrılığın hikâyesi, arifin "neyistân" olarak adlandırılan asıl vatanına dönme arzusu, bu yoldaki maceraları ve yanıp yakılmalarıdır.[61]

Mesnevî'nin tam ve en güzel ilk şerhleri Anadolu'da yapılmıştır. İsmail Dede Ankaravî (Rusuhuddîn) tarafından yapılan *Fâtihu'l-ebyât*, eserin mensur tercümesini de içeren Doğuda yapılan en güzel şerhler arasında yer almaktadır. Sarı Abdullah Efendi tarafından yapılan bir diğer şerh de, sufî şairlerin şiirlerinden örneklere de yer veren *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî* adıyla hazırlanmış hacimli bir eserdir. İsmail Hakkı Bursevî'nin, *Râhu'l-Mesnevî* adlı eseri, Abidin Paşa'nın "Altı Cilt" halindeki şerhi de bu konudaki önemli çalışmalar arasında yer almaktadır. *Mesnevî*'yi beyit beyit çevirerek şerh eden Abdulbaki Gölpınarlı'nın, *Şerh-i Mesnevî-yi Şerîf* adlı eseri Tevfîk-i Subhânî tarafından birtakım ilavelerle Farsça'ya çevrilmiş, 1374 hş. yılında Tahran'da yayınlanmıştır. Abdulbaki Gölpınarlı eseri *Mesnevî* adıyla "Altı Cilt" Halinde Türkçeye çevirerek 1991 yılında yayınlamıştır.

Batı dünyasında da yoğun ilgi gören *Mesnevî*, R. A. Nicholson tarafından tashih edilerek tamamı İngilizce'ye çevrilmiş ve yayınlanmıştır.

Bediüzzamân-i Furuzânfer'in sadece ilk defterin bir bölümünün şerhini kapsayan "Üç Cilt" halindeki *Şerh-i Mesnevî-yi Şerîf* adlı çalışması Seyyid Cafer-i Şehidî tarafından devam ettirilmiştir. Bunlardan sonra, Muhammed Takî-yi Caferî'nin "On beş Cilt" halinde hazırladığı Mesnevî şerhi ve Abdulhuseyn-i Zerrînkûb'un, *Sırr-i Ney* adlı eserleri yer almaktadır. *Mesnevî*, Kerîm-i Zemanî, Muhammed-i İstilamî tarafından da şerh edilmiş, Tevfîk-i Subhanî, Konya nüshasını esas alarak 1373 hş. yılında *Mesnevî*'yi neşretmiştir. Nicholson'un şerhi (Leiden 1937), Hasan-i Lahu-tî'nin Farsça çevirisiyle 1374 hş. yılında Tahran'da yayınlanmıştır. [62]

---

[60] Mojdehî, Sâmiye Basir, "İrfân ve Edeb-i Fârsî", *Dânişnâme*, II, 971.
[61] *A.g.e.*, II, 971
[62] *A.g.e.*, III, 869-870.

11. *el-İnsânu'l-Kâmil*

VII./XIII. yüzyılın büyük sufilerinden daha çok **Azîz-i Nesefî** olarak bilinen Azizuddîn b. Muhammed-i Nesefî (ö. VII./XIII. yüzyılın son dönemleri), İranlı tabip, yazar, şair ve mutasavvıflar arasında yer almaktadır. Nesefî, 680/1281 yılında Şiraz'da tamamladığı *el-İnsânu'l-kâmil* adlı bu eserinde; sufilerin "insan-ı kâmil: *olgun insan*" hakkındaki sözlerini aktarmakta, çeşitli özellikleriyle olgun insanı tanımlamaktadır. Ona göre olgun insan; özü sözü bir, yaptığı işleri doğru, ahlakı iyi ve bilgili insandır. "Giriş" ve içlerinde "4-15 Fasıl" bulunan "22 risale" ve "11 ek risale"den oluşan eserde; tasavvuf, vahdet-i vucûd ve felsefe ile ilgili konular: ruhlar ve bedenlerin yaratılışı... aşk, tasavvuf ehlinin adabı, kaza ve kader, vahiy, ilham, cennet ve cehennem sade bir dilde anlatılmıştır.

el-İnsânu'l-kâmil, diğer konularının yanında tasavvuf teknik terimlerinin açıklamalarına da yer vermektedir. Yazar bu ve diğer eserlerinde kendi şiirlerini de aktarmıştır. Eser Mehmet Kanar tarafından Türkçe'ye çevrilerek 1990 yılında İstanbul'da yayınlanmıştır.[63]

12. *Gulşen-i Râz*

Şeyh Mahmûd-i Şebisterî'nin (ö. 720/1320) didaktik Fars tasavvuf şiiri içerikli önemli eseri Gulşen-i Râz, mesnevî türünde küçük bir eser olmasına karşın Mevlanâ'nın *Mesnevî*'si, Senaî ve Attâr'ın eserlerinden daha etkili özellikler taşımaktadır. Düşünce, nefis, marifet, vahdet, seyr u sulûk gibi çeşitli konularda sufilerin görüşleri, düşünceleri ve yorumlarına yer veren eser, özellikle Safevîler döneminde Fars tasavvufunun özünü içeren bilgilere yer verdiği kabul edilerek çok yoğun ilgi görmüş ve çok sayıda mutasavvıf tarafından şerh edilmiştir. Şebisterî bu eseri, Emîr Huseynî-yi Herevî tarafından Azerbâycan sufilerine yöneltilen birkaç manzum sorunun cevabı olarak kaleme almıştır. Mesnevî kalıbında bin dizeden oluşan *Gulşen-i Râz*, toplam on beş ayrı konuda çeşitli soruların cevaplandırılması yoluyla ortaya çıkmıştır. Mutasavvıfların inançları ve düşüncelerini özetleyen bir eser olarak *Gulşen-i Râz*, çok derin bir tasavvufi içeriğe sahiptir. Eserin en önemli şerhi, "Esîrî" mahlaslı Şemsuddîn Muhammed b. Yahyâ-yi Lahicî'nin (ö. 912/1506) *Mefâtîhu'l-icâz* adıyla 877/1472 yılında kaleme almış olduğu, önce Şebisterî'nin beyitlerini verip sonra da ilgili beyitleri çeşitli yönlerden açıklayan bilgilere yer veren paragraflardan oluşan eserdir.[64]

13. *Nefehâtu'l-'uns*

IX./XV. yüzyılın önde gelen bilim adamı, şair ve mutasavvıf şahsiyetlerinden Nuruddîn Abdurrahmân b. Ahmed-i Camî (ö. 898/1492) tarafından kaleme alınan *Nefehâtu'l-'uns min hazarâti'l-kuds*, Ebû Abdurrahmân es-

---

[63] Şafak, *Edebiyyât*, s. 545; Sadr-i Niyâ, "el-İnsânu'l-Kâmil", *Dânişnâme*, s. 145-146; Azizüddin Nesefi, *Tasavvufta İnsan Meselesi/İnsan-i Kâmil* (çev. Mehmet Kanar), İstanbul 1990.

[64] Gilâni, Muhammed Lâhici, *Şerh-i Gulşen-i Râz* (yay. Ali Kuli Mahmudi-yi Bahtiyari), Tahran 1377 hş.

Sulemî (ö. 412/1021) ve Abdullâh-i Ensarî'nin (ö. 412/1021) *Tabakâtu's-sufiyye* adlı eserlerinde kendilerinden bahsedilmemiş büyük sufilerin tasavvuftaki konumları, biyografileri ve kerametlerini içermektedir. Alî Şîr Nevaî'nin isteği üzerine yazılmış olan ve toplam 614 tasavvuf büyüğünün biyografisine yer verilen eserde tasavvuf, velilik, sufiler, sufilerin kerametleri, keramet ile mucize arasındaki farklar vb. konular ele alınmıştır. [65]

Erkek ve kadın büyük sufilerin biyografilerinin yanı sıra tasavvuf teknik terimlerinin açıklamalarını da içeren bu eser, Abdulğafûr-i Lârî tarafından *Tekmile-yi Nefehâtu'l-'uns* adıyla şerh edilmiştir. Camî'nin hayatı, edebi kişiliği ve şahsiyeti hakkında önemli bilgiler de içeren, Alî Şîr Nevaî (ö. 906/1500) tarafından *Nesâyimu'l-mahabbe* adıyla tercüme edilmiş olan eserin diğer bir çevirisi de, birtakım eklemelerle X./XVI. yüzyıl klasik Osmanlı yazarlarından Lamiî Çelebî (ö. 938/1531) tarafından yapılmıştır.

Mehdî-yi Tevhidipûr'un tashihiyle 1337 hş. yılında Tahran'da yayınlanan eser, "Üç Bölüm"den oluşur ve şu konulara yer verir: Tasavvuf, klasik Yunan felsefesi ve Yeni Eflatunculaın düşünceleri. Eski Hindistan ve Budizm. İran tasavvufunun felsefi temelleri. Tasavvufun İslam sonrası dönemlerde İran'da Camî'nin yaşadığı çağa kadar gösterdiği gelişmeler. İran tasavvufunun belli başlı ekolleri. Camî'nin yaşadığı dönemin tarihi. Camî'nin hayatı. Ebû Hâşim es-Sufî'den başlayarak, Hâfız-i Şirazî'ye kadar erkek; daha sonra da Rabia-yi Adeviyye'den itibaren büyük sufî kadınlar. Bazı tasavvuf teknik terimleriyle anlaşılması zor kelimelerin açıklamaları.[66]

Edebi eserlerini Farsça olarak kaleme alan, değişik konularda Arapça eserler de yazmış olan Camî'nin eserleri sağlığında bile Türk dünyasının önemli bir bölümüne yayılmış, o dönemde yaşamış bilginler, edebiyatçılar ve şairlerin ilgisini kazanmıştır. Önemli eserlerinin Türkçe'ye çevrilmiş olması onun Türk edebiyatı üzerindeki etkisini de göstermektedir. Öğrenimini Semerkant ve Herat gibi dönemin önde gelen bilim ve edebiyat merkezlerinde tamamlayan, aynı zamanda önde gelen mutasavvıflar arasında yer alan Camî, zor anlaşılır tasavvufi konuları da sade bir tarzda anlatmıştır.[67]

Kaynakça

Afifî, Rahîm, *Esâtîr ve Ferheng-i Îrân Der Nivişteha-yi Pehlevî*, Tahran 1374 hş.

Afifî, Rahîm, *Ferhengnâme-yi Şi'rî*, Tahran 1372 hş. I-III.

Arberry, Arthur J., *Classical Persian Literature*, London 1958.

Arberry, Arthur J., *Edebiyyât-i Klâsik-i Fârsî* (çev. Esedullâh-i Azâd), Tahran 1371 hş.

Aştiyanî, Abbâs İkbâl, *Târîh-i Moğol ve Evâyil-i Eyyâm-i Tîmûrî*, Tahran 1376 hş.

Azîzüddîn Nesefî, *Tasavvufta İnsan Meselesi/İnsan-i Kâmil* (çev. Mehmet Kanar), İstanbul 1990.

---

[65] Çelebi, Kâtip, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-fünûn* (yay. Kilisli Muallim Rıfat-Şerefettin Yaltkaya), İstanbul 1941-1943, II, 1967-1968; Browne, *A Literary History of Persia*, III, 435-436, 507-548; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (yay. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen) İstanbul 1972-1975, II, 215-216; Arberry, *Classical Persian Literature*, s. 425-441; Brockelmann, VII, 255-255; Şafak, *Edebiyyât*, s. 521-434; Humayi, *Edebiyyât*, s. 271; Safâ, *Edebiyyât*, IV, 470.

[66] Câmi, Abdurraman, *Nefehâtu'l-'uns* (yay. Mehdi-yi Tevhidipûr), Tahran 1337 hş.

[67] Okumuş, Ömer, "Câmi, Abdurrahman", *DİA*, 94-98.

Bahâr, Muhammed Takî, *Sebkşinâsî/Târîh-i Tatavvur-i Nesr-i Fârsî*, Tahran 1373 hş., I-III.
Berzger, H.-Sâdıkî, F., "Sîmorğ", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, I, 514.
Brockelmann, Carl, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî/Geschichte der Arabischen Literatur* (çev. Abdulhalîm en-Neccâr-Seyyid Yakûb Bekr-Ramazân Abduttevvâb), Kahire 1983, I-VII.
Browne, Edward Granville, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1924, I-IV.
Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (yay. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen) İstanbul 1972-1975.
Camî, Abdurraman, *Nefehâtu'l-'uns* (yay. Mehdî-yî Tevhidipûr), Tahran 1337 hş.
Cebelî, Nâsır, "Perendegân-i Efsânei Der Mutûn-i Pârsî, *Nâmvâre-yi Doktor Mahmûd-i Efşâr*, IX (Tahran 1377 hş.), s. 5845-5846.
Curtis, Vesta Sarkhosh, *Ustûrehâ-yi Îrânî* (çev. Abbâs-i Muhbir), Tahran 1373 hş.
Çelebî, Kâtip, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-fünûn*, (yay. Kilisli Muallim Rıfat-Şerefettin Yaltkaya), İstanbul 1941-1943., I-II.
Ensarî, Kâsım, *Mebânî-i 'İrfân ve Tasavvuf*, Tahran 1370 hş.
Ethé, Hermann, *Târîh-i Edebiyyât-i Fârsî* (çev. Rızazâde-yi Şafak), Tahran 2536 şş.
Firdevsî, Ebu'l-Kâsım, *Şahnâme* (Cüveynî, Azizullâh), Tahran 1389 hş., I-VI.
Firdevsî, Ebu'l-Kâsım, *Şahnâme* (yay. Mohl, Julius), Tahran 1377 hş.
Gilanî, Muhammed Lâhîcî, *Şerh-i Gulşen-i Râz* (yay. Alî Kulî Mahmudî-yi Bahtiyârî), Tahran 1377 hş.
Hanlerî, Pervîz Nâtil, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, Tahran 1324 hş., I-III.
Humayî, Celaluddîn, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân* (yay. Mâhduht-i Bânû Humâyî) Tahran 1375 hş.
Karlığa, H. Bekir, "Gazzalî", *DİA*, XIII, 489-534.
Keşfü'l-mahcûb/Hakikat Bilgisi (Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, s. 56-57;
Keymeniş Abbâs, "Peyvend-i Hamâse Bâ İrfân", Nemîrem Ez În Pes, s. 867; Berzger, H.-Sâdıkî, F., "Sîmorğ", Dânişnâme, I, 513;
Mâhyâr, Abbâs, *Merce'şinâsî-yi Edebi ve Reviş-i Tahkîk*, Tahran 1374 hş.
Makdisî, Matahhar b. Tahir, *Âferiniş ve Târîh* (çev. Kedkenî, Muhammed Rızâ Şefî'î), Tahran 1386 hş.
Mazenderânî, Huseyn Şehidî, *Ferheng-i Şahnâme*/Nâm-i Kesân ve Câyhâ, Tahran 1377 hş. "Zerdhuştî", s. 366.
Mevlevî, Celaluddîn, *Mesnevî-yi Manevî*, Tahran 1384 hş.
Mohabbetî, Mehdî, *Sîmorğ Der Costucû-yi Kâf*, Tahran 1379 hş.
Mojdehî, Sâmiye Basîr, "İrfân ve Edeb-i Fârsî", *Dânişnâme-yi Edebi Fârsî*, II, 971
Neyyir Nûrî, Abdulhamîd, *Sehm-i Erzişmend-i Îrân Der Ferheng-i Cihân*, Tahran 1377 hş., I-II.
Oşiderî, Cihangîr, *Dânişnâme-yi Mezdiyesna*, Tahran 1371 hş.
Pûrnamdarîyân, Takî, *Dîdâr Bâ Sîmorğ*, Tahran 1382 hş.
Rezmcû, Huseyn, *İnsân-i Ârmânî ve Kâmil*, Tahran 1375 hş.
Rezmcû, Huseyn, *Kalemrov-i Edebiyyât-i Hamâsi-yi Îrân*, Tahran 1381 hş., I-II.
Rızazâde-yi Şafak, Sâdık, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, Tahran 1352 hş.
Sadr-i Niyâ, "el-İnsânu'l-Kâmil", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, s. 145-146;
Sadr-i Niyâ, "Enderznâme", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, II, 169.
Safâ, Zebihullâh, *Gencîne-yi Soheı*, Tahran 1370 hş. I-VI.
Safâ, Zebihullâh, *Târîh-i Edebiyyât Der Îrân*, Tahran 1371 hş. I-V.
Senaî-yi Gaznevî, *Dîvân* (yay. Pervîz-i Bâbâyî) Tahran 1375 hş.
Serrâmî, Kadem Alî, "Sembolism Der Dâstânhâ-yi *Şahnâme*", *Nemîrem Ez În Pes Ki Men Zinde Em*, s. 434.
Subhânî, Tevfîk, *Târîh-i Edebiyyât*, Tahran 1375 hş., I-IV.
Şekîbâ, Pervîn, *Şi'r-i Fârsî Ez Âğâz Tâ İmrûz*, Tahran 1373 hş.
Şemisâ, Sirûs, *Ferheng-i Işârât-i Edebiyyât-i Farsî*, Tahran 1375 hş.
Vâhiddûst, Mehveş, *Nihâdînehâ-yi Esâtîrî Der Şahnâme-yi Firdevsî*, Tahran 1379 hş.

Vahidî, Ğulamhuseyn, "Sîmorğ, Morğ-i Fermânrevâ", *Hestî*, I/3, Tahran 1372 hş., s. 91-101.
Yahakkî, Muhammed Cafer, *Ferheng-i Esâtîr ve İşârât-i Dâstânî der Edebiyyât-i Fârsî*, Tahran 1375 hş.
Zerrînkûb, Abdulhuseyn, *Ez Guzeşte-yi Edebi-yi Îrân*, Tahran 1375 hş.
Zumurrudî, Humeyrâ, *Nakd-i Tatbîkî-yi Edyân ve Esâtîr Der Şahnâme-yi Firdevsî, Hamse-yi Nizamî ve Mantuku't-tayr*, Tahran 1382 hş.

XX
KAHRAMANLIK ANLATILARI, EFSANE VE MİTOLOJİ*

1. Kahramanlık Anlatıları

Hikâye ve rivayet temelli, olağanüstü olaylar ve gelişmelerin, kahramanlık renkleri, ulusal renkler ve temalar taşıyan şiirlerden oluşan kahramanlık anlatıları genelde, hikâye, kahramanlık, ulusallık ve olağanüstülük gibi dört temel niteliği birlikte taşırlar. Kahramanlık anlatısı, geçmişin hayali tarihidir. Kahramanlık anlatısı içerikli şiirler ulusların daha çocukluk çağlarını yaşadıkları dönemlerini anlatan, tarih ile mitolojinin; hayal ile gerçeğin iç içe olduğu, şairlerin de ulusların tarihçileri olduğu dönemlerin şiirlerdir. Çünkü o çağlarda henüz eleştiri yaygın değildir ve uluslar da geçmişlerini, kendilerini başarıdan başarıya koşturan, belli ölçülerde medeniyetle tanıştıran atalarının, kahramanları ve büyüklerinin tavsiyelerine ihtiyaç duymaktadırlar. Kahramanlık şiirlerinin önemli bir kısmını kişiler ve olaylar oluşturur. Kahramanlık şiiri yazan şairin başlıca görevi de bütün incelikleri ve duygusal yönlerini öne çıkararak hem maddi açıdan seçkin ve ilerde bulunan hem manevi bakımdan güçlü bir insan tipi oluşturmaktır. Çünkü hayal her zaman geçmişte en ideal tipleri arar, akıl ve mantık ise bu nitelikteki örnekleri her zaman gelecekte bulmak ister. Kahramanlık anlatılarının önemli yönlerinden biri de ulusal değerleri ön plana çıkarmalarıdır. Bir ulusun ütopik tarihsel nitelikli bu kahramanlık metinleri bir gerçekler yatağında gelişmektedir. O da söz konusu ulusun ya da toplumun etik değerleri, sosyal, siyasi özellikleri, dinsel ve düşünsel dünyalarındaki değerler ile inançları temeline dayanır. Elbette burada ulusun o çağlardaki etik algılamaları, insanların düşünce tarzları, hayat ve ölüm hakkındaki düşünceleri oldukça önemli etken faktörler arasında yer alır.[1]

Kahramanlık şiirlerinde son derece dikkat çeken bir özellik de olağanüstülüktür. Yani gelişmelerin mantık ve bilimsel ölçüleri aşan düzeyde olmalarıdır. Bu da gerçekte kahramanlık anlatısı olabilmenin olmazsa olmazıdır. Her kahramanlık anlatısında sıradışı ve alışılmışın dışında gelişmeler mutlaka yer alır. Bütün bu olağanüstülükler de oluştukları çağların dinsel inanış sistemleri tarafından yönlendirilirler. Her ulus fizikötesi inanışlarını "ilginç

---

* "Kahramanlık Anlatıları, Efsane Ve Mitoloji", *Doğu Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2009, Sayı: 7, 49-70.

[1] Aydınlû, Seccâd, *Ez Ustûre Tâ Hamâse*, Tahran 1388 hş., s. 24; Şefii-yi Kedkeni, Muhammed Rızâ, *Envâ-i Edebi ve Şi'r-i Fârsî*, Tahran 1387 hş., s. 9-11.

ve şaşırtıcı" faktörler olarak kahramanlık destanlarında kullanır. Bütün kahramanlık anlatılarında doğadışı varlıklar ve yaratılan tiplerin şairin betimlemeleriyle ortaya çıkması da işte bu gerekçeye dayanır. Örneğin, *İlyada*'da tanrıların rolleri ve işleri sürekli olarak kendini göstermektedir. *Odysseia*'da benzeri gelişmeler dikkat çeker; *Şahnâme*'de ise Simorg'un özellikleri, Beyaz Dev, İsfendiyâr'ın dokunulmazlığı, Zal'ın bin yıl yaşaması gibi gelişmeler olağandışı ve kahramanlık anlatısının yapısını güçlendiren, hayal temellerini derinleştiren niteliklerdir.[2]

Kahramanlık anlatıları birkaç farklı ögeden oluşur, bunların temelindeki önemli öge ise mitoloji ve mitolojik içeriklerdir. Gerçekte kültür ve medeniyet tarihinde insanların yaşadıkları sosyal çevrelerde, düşünsel yapılanmalarda ve kültürel oluşumlarda zamanın ilerlemesi ve farklı konularda yaşadıkları değişimlere rağmen mitler hiçbir zaman ölmemiş ve unutulmamışlardır. Birçoklarının kabulüne göre, o durumlardı kahramanlık anlatılarıyla korunmuşlardır. Bu yüzden mitolojiyle kahramanlık hikâyesi arasında çok sıkı bağlar olduğu kabul edilir. Bir açıdan kahramanlık anlatısı mitolojinin edebi, hikâyemsi bir versiyonu olarak düzenlenmiş şekli olarak algılanır.[3]

Mitlerin oluşması, sosyal yapılanmaların birer yansımaları, doğa güçleri ve insanın psikolojik tepkileriyle gerçekleşmiştir. Hemen hemen bütün ulusların mitolojilerinde, daha çok tanrısal özellikler yüklenmiş olarak *gök*, *güneş*, *yer*, *dağ*, *ağaç*, *su* vb. doğa unsurları yoğun bir biçimde göze çarpar. Doğa ögeleri ve daha değişik şekillerde tasvir edilen bu tanrıların kendi aralarındaki ilişkiler ile tanrıların insanlarla temasları, mitlerin oluşum çağlarındaki sosyal ilişkilerin birer yansımaları olarak algılanır. Bir bakıma mitler ilkel çağların hikâyecileri ve onların rüyaları dünyalarına kadar iner. Bu kişilikler daha sonraki çağlarda "*şair*" ya da "*filozof*" diye adlandırılan tiplerden fazla da farklı özellikler göstermezler. İlk destan anlatırları, hayallerindeki efsanelerin kaynaklarını bulma zorunlulukları olmadığını düşünüyorlardı. Ancak bir zaman sonra insanlar duydukları, yüzyıllarca dinlemiş oldukları hikâyelerin kaynaklarını aramaya koyuldular. Böylece yüzyıllarca önce, şimdi Eski Yunan adıyla bildiğimiz coğrafyada insanlar, düşüncelerini öylesine geliştirdiler ki tanrılar hakkında bildikleri bütün hikâyelerin, eski dönemlerde egemenlik sürmüş kralların, ulusal kahramanların ya da kumandanların abartılarla dolu eski geleneklerinden başka bir şey olmadığını fark ettiler. Daha sonraları birçok efsanenin, anlatıldıkları şekilleriyle gerçeklerle ilgileri olamayacağı kanısına vardıklarında da onları insanların anlayışlarına ve kabullerine yaklaştırmaya çaba gösterdiler.[4]

Kahramanlık anlatılarının en önemli özellikleri arasında, bu tür anlatılardaki betimlemeler, kahramanlar, yapısal özellikler ve bu anlatıların ifade edildikleri dilin öne çıkması yer alır. Kahramanlık anlatısı betimlemelerinin en önemli özellikleri çok yaygın olmalarıdır. Betimleme bu türün her alanında daha da yaygınlaşmayı ve daha da açık olarak görünmeyi ister. Bu

---

[2] Kedkeni, *Envâ-i Edebi ve Şi'r-i Fârsî*, s. 12.

[3] Aydınlû, *Ez Ustûre Tâ Hamâse*, s. 25.

[4] Vâhiddûst, *Nihâdinehâ-yi Esâtîrî Der Şâhnâme-yi Firdevsî*, Tahran 1379 hş., s. 16.

yüzden de değişik açılardan ve farklı boyutlarda sınırlamalarla çevrili trajik ve komik betimlemelerden farklı özellikler gösterir. Kahramanlık anlatıları asla ve kesinlikle sınır tanımaz, zamansal ve mekânsal sınırlamaları kabul etmezler. Tanınmayan ve bilinmeyenlere saldıran kahramanlık anlatısı, hayalin manifestosu ve manevra alanlarını göstermekte, bir bakıma insan iradesinin rüyaları olarak güce susamış iradenin susuzluğunu gidermekte onu kandırmaktadır. Ancak trajedi örneğin, bir taraftan da insan iradesinin zayıflığını, kavrayış gücünün sınırlılığını göstermekte, bu yüzden de parça parça betimlemelerden yardım almaktadır.[5]

Mitoloji, kahramanlık anlatılarıyla çok yakın ilişki içerisinde bulunmakta, kahramanlık anlatıları gerçekte mitolojinin ruhu ve canı olarak kabul edilmektedir. İnançlar ve düşünceler, kahramanlık anlatılarının bedenlerinde birer ruh olarak sembolize edilmiş, bir bakıma onları sonsuzlaştırmışlardır. Bu yakın ilgi ve koparılamaz bağ, bir toplumun yapısında kahramanlık anlatılarının yeri ve derin izleriyle, o toplumun hayatında, tarihinde ve halkı üzerindeki yoğun etkileriyle söz konusu toplumun mitolojik değerlerini öğrenmeden tam anlamıyla ortaya konulamayacak kadar güçlüdür. Bir milletin varlığı ve birtakım değerleri tehlikeyle karşı karşıya kaldığında, bireylerinden biri ya da birkaçı, belki de farkında bile olmadan kendi tarihsel derinliklerine dalıp mitolojik efsaneleri dünyasına uzanarak kahramanlık dönemlerinden birtakım değerler alıp milletini uyandırmak, kamu vicdanını harekete geçirmek için dış saldırılar ve tehlikeler karşısında direnişe çağırmada etken faktörler olarak kullanma yolunu seçer. Fars edebiyatının en ünlü yapıtlarından *Şahnâme* de Firdevsî'nin benzeri çabaları sonucu ortaya çıkmış bir başyapıt olarak kabul edilir.[6]

2. Kahramanlık Anlatıları ve Mitolojik Rivayetler

İlkel toplumlarda yaygın inanışlara göre, klasik dönemlerde ün salmış tamamı kutsal rivayetler, gerçekte ilk dönemlerde yaşanmış olayların ayrıntılarıyla anlatılmış versiyonları olarak "esâtîr: *mitoloji*" adıyla bilinir. Her ulusun mitolojisi, yaratılış, varlık evrenine adım atma, tanrılar, insanlar, insanların dünya hayatları ve ölüm sonrası gibi konulardan söz eder. Yine her ulusun dünyayı tanıma tarzı, dünya hakkında bildikleri, toplumsal yapıları, değişik alanlardaki yapılanmaları, ilkel çağlarda yaşamış toplumların ayinleri, davranış biçimleri ve ahlaki yaşamları, bu konularda önder olarak kabul ettikleri modeller ve serüvenleri, ilkel çağlardan, en eski devirlerden aktarılagelen rivayetleri mitolojinin konularıdır. Çoğu kutsal olarak kabul edilen rivayetler ve ezeli örneklerin tekrarlanması, aynı zamanda tanrıların efsanevi işlerinin taklidi, hatta onların yaptıklarını anlatan metinlerin şiirsel ifadelerle ilahi olarak ayinlerde okunmasıyla ilkel insan kutsal ezeli zamanla kendisini

[5] Dihkanî, Muhammedi, *Ez Şehr-i Hodâ Tâ Şehr-i İnsân*, Tahran 1389 hş., s. 201-204.
[6] Vâhiddûst, *Nihâdînehâ-yi Esâtîrî*, s. 15.

ilişkilendirerek kutsallarla birlikte olduğu, noksanlıklardan, yaşadığı çağın kötülüklerinden korunduğu ve kurtulduğu inancını taşımaktadır.[7]

Kahramanlık anlatıları, genellikle manzum uzun rivayetler şeklinde anlatımlarla, çok eski zamanlarda ya da tarihsel devirlerde yaşamış ünlü kahramanlarını, onların fedakârlıkları ve fetihlerini, ünlü ulusal kişiliklerini konu almaktadır. Kahramanlık hikâyelerinde de mitolojik rivayetlerde olduğu gibi milletlerin, sosyal, ahlaki ve davranışla ilgili boyutlarının ön plana çıkarıldığı birtakım gelenekler görülür. Her kahramanlık destanı, özel bir sosyal yapıyı onaylamaktadır. Ancak söz konusu anlatımlar herkes tarafından genel kabul gördükleri dönemlerde önemli ve özel işlevler üstlenirler. Aksi takdirde bu görev ve işlevlerini kaybederek tarihin belli bir dönemine açılan bir pencereden öteye geçemezler.[8]

Kahramanlık destanlarını tamamıyla ve kesin çizgilerle mitolojik rivayetlerden ayırmak mümkün değildir. Mitolojiden söz edildiğinde ulusal kahramanlar sahneye çıkmakta; kahramanlık hikâyeleri söz konusu olduğunda ise tanrıların istekleri ve onların olaylara müdahaleleri gündeme gelmektedir. Bu tür ilişkiler ve yakınlıkların varlığı, ister istemez insanın temelde kendisi ve dünyanın alın yazısı konusunda seçme hakkının elinde olmayışını, olayların gelişmesinde tanrıların olağanüstü rolleri ve etkinliklerinin ön plana çıktığını göstermektedir. Bazı milletlerin birçok mitolojik kahramanı gerçekte onların ataları, toplum tarafından sevilen, efsaneleştirilen yöneticileri ve komutanlarıdır. Bunlar ve yaşadıklarıyla ilgili olaylar ya da anlatılar ilerleyen zamanla birtakım değişimler geçirmiş, çağlar boyu onlar etrafında oluşturulan eklemeler ve yeni rivayetler bu kişilikleri, "insan" ve "kahraman" olma aşamasından daha yükseklere yüceltip efsanevi kişilikler olarak mitolojik tanrılar dünyasına götürmüştür. Öte taraftan, bunun tam tersine eski dönemlerin birtakım tanrıları da tanrılıklarını bir tarafa bırakarak mitoloji dünyasından hamâset meydanına inmiş, bağlı bulundukları milletlerin büyük ve ünlü ulusal kahramanları, yenilmez komutanları arasına girmişlerdir. Buradan hareketle mitoloji ve kahramanlık anlatıları, ulusların sosyo-kültürel evrim tarihleri alanında yapılacak araştırmalar ve incelemelerde en önemli kaynaklar ve senetler olarak kabul edilmektedir.[9]

Kahramanlar dıştan gelen etkilere karşı gösterdikleri tepkilerle kendilerini belli ederler. Cesurca işler yaparak sonsuz bir ün kazanırlar fakat kendi arzularına karşı kazandıkları iç zafer sebebiyle daha da büyük bir kahramanlık payesi alırlar. *Şahnâme* ve diğer İran rivayetleri temel alındığında mitoloji-hamase bağları ve ilişkileri birtakım farklı noktada dikkat çeker:

1. Zaman Sınırlaması: Mitolojide "ezeli zaman" kavramı belli değildir ve başlangıç zamanı algılması yoktur. Ancak kahramanlık anlatısı, çok çok eski olmasına ve başlangıç zamanından son derece uzaklarda bulunmasına rağmen ezeli değildir. Bu fark, özellikle yaratılış konusunda öne çıkmaktadır: mitolojik rivayetlerde yaratılışın bir başlangıcının/mebde olmadığı,

[7] Bahâr, Mihrdâd, *Costârî Çend Der Ferheng-i Îrân*, Tahran 1376 hş., s. 75-76.
[8] Bahâr, *Costârî Çend Der Ferheng-i Îrân*, s. 76; Aydınlû, *Ez Ustûre Tâ Hamâse*, s. 29.
[9] Bahâr, *Costârî Çend Der Ferheng-i Îrân*, s. 76-77; Aydınlû, *Ez Ustûre Tâ Hamâse*, s. 30-31.

Bundehişn'e göre "zemân-i bîkerâne: *uçsuz zaman*" olarak algılanırken, kahramanlık anlatılarında *Şahnâme*'de de görüldüğü gibi, "başlangıcı belli olmayan ya da bilinmeyen bir başlangıçtan" söz edilmez. Tam tersine ulusal İran tarihi en uzak zamanlarda yaşamış ilk insan ve ilk hükümdar Keyûmers ile başlar. Ancak çok uzak zamanlarda yaşamış olması, onun ezeli olduğunu göstermez. Kesinlikle yaratılış zamanıyla eş zamanlı ve ezeli değildir.[10]

İran mitolojik rivayetlerinde "ebedi: *ölümsüz*", olarak kabul edilen kişiliklerle karşılaşılır. Örneğin, **Goştâsp**'ın oğlu **Peşûten** Zerdüşt inanışına göre kıyamet gününe kadar **Gongdîj**'de kalacak olan kişiliklerdendir. Ancak kahramanlık anlatısında "ezelilik" söz konusu olmadığı gibi "ebedilik"ten de söz edilemez. Mitoljik ebedilik, burada uzun bir yaşama dönüşerek farklılık gösterir. Örneğin, Pehlevî metinlerinde ölümsüzler arasında yer alan **Tûs**, *Şahnâme*'de çok uzun bir yaşam sonucunda birkaç kahraman arkadaşıyla birlikte karların arasında kaybolur ve ölür gider. Bunun *Şahnâme*'de birkaç istisnası vardır: bunlardan biri, mitolojik rivayetlerde ölümsüz olarak kabul edilen Keyhüsrev'in, *Şahnâme*'de ölümünden söz edilmez ve Firdevsî'nin ifadesine göre, "*ölmeden Yezdan'ın huzuruna çıkarılır*." Öteki de *Şahnâme*'de çok uzun bir yaşamdan sonra ölümünden söz edilmeyen Zal'dır. İran kahramanlık anlatıları ve mitolojisinde üç farklı zamandan söz edilebilir:

1. Hiçbir sınırlaması olmayan, süreci kesinlikle bilinmeyen ve ezeli olan mitolojik zaman.

2. Mitolojik zamanla karşılaştırıldığında ona oranla belirli sınırları olan, çok çok eski ancak ezeli olmayan bir zaman.

3. Olayların tam ve kesin zamanlarının bilinmediği ya da bizler tarafından bilinmeyen, kesin gerçekleşmiş ancak zamanı tam bilinmeyen tarihsel zaman.

Örneğin, *Şahnâme*'de mitolojik olaylarla iç içe anlatılan, tarihsel gerçekliği bulunan **Behrâm Gûr**'un hükümdarlık dönemi gibi. Bu zaman türü kesin belirli çizgilerle sınırlı, hem mitolojik hem de hamasî zamanlardan farklı bir zaman sürecidir.[11]

2. Mekân sınırlaması: Mitolojide yer kavramı göksel ve fizikötesidir, belli sınırları yoktur. Bir bakıma mitsel olaylar yersizdirler. Mekân bağımlılıkları yoktur. Ancak kahramanlık anlatılarında mekân yerküredir ve bu evrendir, belli sınırları vardır. Elbette bu hamasî mekân sınırları zaman zaman bütün evreni kapsayacak, mitolojik mekâna erişebilecek kadar genişlemektedir. Örneğin, Elburz dağı *Avesta*'da belirgin bir coğrafî konuma sahip değildir. Buna karşın, aynı dağ *Şahnâme*'de birbirinden farklı yerlerde ancak yeri belli olarak geçer. Hamasî coğrafî özellikleri nedeniyle birkaç yerdedir ancak bu evrene ait bir mekândır. Bütün bunlarla birlikte mitolojidekinin tersine belli bir yeri vardır.[12]

---

[10] Aydınlı, *Ez Ustûre Tâ Hamâse*, s. 34.
[11] *A.g.e.*, s. 35-36.
[12] *A.g.e.*, s. 36.

3. Kutsal ve metafizik renklerin azalması/yerküreye ait olma: Mitolojinin kahramanlık anlatısına dönüşmesi sürecinde, mitlerin dinsel değerleri ve taşıdıkları inançsallık özellikleri ya büsbütün ortadan kaybolmakta ya da renkleri değişmektedir. Örneğin, **Cemşîd** ve **Kavûs** Hint-İran mitolojilerinde tanrısal makamlara ve kutsallıkla sahip iken, hatta ilk İslami dönemlerde İslam inanışını kabul etmiş bazı İranlı çevreler bile Cemşîd'e tanrı olarak taparlarken, bu iki kişilik İran kahramanlık anlatılarında fizikötesi kutsallıklarını kaybediyor ve Tanrı karşısında gururlarına kapılarak isyan ediyorlar.[13]

4. Değişim: Mitoloji ve ilgili değerler zamanla farklı yerlerde farklı toplumlarda değişik yapılara girmiş olabilirler. Bu değişimlere genellikle "mitolojilerin yer değiştirmesi" adı verilir. Söz konusu değişimler daha çok dinsel ve edebi alanlarda gelişir. Toplumun hayatında etkin değerlerden biri olan dinsel inanışın değişmesiyle birlikte ona bağlı mitsel ögeler de değişir ya da herhangi bir din süreklilik gösterebilmesi için başka birtakım mitlere gereksinim duyabilir.[14]

İran'da iki tür kahramanlık anlatısı görülür. Tarihsel ve sosyal açılardan bir bütünlük içerisinde olmayan bu rivayetlerden bir kısmı, eski pehlivanların hamasî hikâyelerini konu alan, yazılı şekilleri *Avesta*, Firdevsî'nin *Şahnâme*'si ve diğer bazı ikinci dereceden eserlerin oluşturduğu gruptur. Bu eserler gerçek tarihsel devirler ve gerçek olayları konu almaktadır. Temaları, savaşçılar, kumandanlar, ulusu ve topraklarını koruma ve kollama, ülke topraklarını geliştirme ve genişletme görevlerini yapanlar, mubedler ve çiftçiler gibi kesimlerdir. Bu tür özellikler, diğer Hind-Avrupa uluslarının, Hintliler ve Yunanlılar gibi toplumların kahramanlık hikâyelerinde de görülmektedir. Söz konusu anlatımlardaki hikâyeler, yaşandıkları çağların gerçek tarihsel gelişmelerini yansıtmalarıyla birlikte o çağların gerçek tarihleri değildir. Ancak bu kahramanlık destanlarının sahipleri olan ulusların tarihlerinde uzun yıllar süren belli devirlerinin sosyal ve kültürel gelişmelerinin canlı tanıkları olarak yerlerini almışlardır. İkinci tür kahramanlık rivayetleri, bir tür halk kahramanlık hikâyeleri olarak ifade edilir. Bu anlatıların kahramanları ileri düzey askeri yöneticiler ve kumandanlar değil, genellikle orta halli tüccarlardan oluşur. Bu sosyal yönleri, bu tür hikâyelerin şehirlerin kuruluşu, İran çöllerinde şehirleşme hareketleri, şehirlerde sosyal hayatın kurulması, çarşı-pazar eksenli ekonomik ilişkilerin yaşanmaya başlanmasıyla birlikte ortaya çıkmaktadır. Bu nitelikteki gelişmeler özellikle de Ahâmenişler döneminin sonlarından itibaren, kapsamlı olarak da ipek yolunun parlak devirlerini yaşadığı zamanlarda başlamakta ve yaygın olarak görülmektedir. Bu ticari özelliği ikinci tür anlatımları sadece sosyal açıdan değil, aynı zamanda tarihsel ve zamansal özelliklerinden dolayı da birinci tür kahramanlık hikâyelerinden ayırmaktadır. Birinci türün en ünlü örneği doğal olarak

[13] *A.g.e.*, s. 38.
[14] *A.g.e.*, s. 39.

Şahnâme, ikinci türün en ünlü, aynı zamanda muhtemelen en eski örneği *Semek-i Ayyâr*'dır.[15]

Zaman ve toplumsal yapılanma farklılıklarından dolayı her iki grubun bakış açıları ve değerlendirmeleri de birbirlerinden farklıdır. İdeolojik tutum, etik açıdan iki asır ve iki sosyal grup arasındaki farklılıklar da gözle görülebilir düzeyde belirgindir. *Şahnâme*'de dikkat çeken özelliklerden biri, ikinci grubun, yani halk kahramanlık hikâyelerinin onun belli bölümlerini de etkilemiş olmasıdır. Örneğin, Eşkanîler döneminde ticaret merkezlerinin ortaya çıkışı ve gelişmesi, İran topraklarında ticaret ve tüccarlığın yaygınlaşması devrelerinde oluşturulmuş **Kâve-yi Âhenger** destanı bunun en iyi örneklerinden biridir. Bu destan ikinci grupta yer alan halk kahramanlık hikâyelerinin hemen bütün özelliklerini içeren bir anlatıdır. Kâve, ticaretle uğraşan bir kişiliktir. Despot bir krala, isyan bayrağını çekerek karşı koymakta, Feridûn gibi adaletli bir hükümdar istemektedir. Burada *Avesta* ve İran ulusal tarihini konu alan *Bundehişn*'de Kâve ve ayaklanmasından söz edilmediğini de belirtmek gerekir. Bu durum, Kâve ve başkaldırısı ile ilgili rivayetlerin göreceli olarak daha sonraki devirlerde kaleme alındığının açık kanıtlarından biridir. En azından Kâve ve onunla ilgili rivayetlerin kutsal Zerdüşt kahramanlık anlatılarında bulunmadığı muhtemeldir. Öte yandan bu tür rivayetlerin *Şahnâme*'de yer alması şaşırtıcı değildir. Bunun dışında daha sonraki devirlere ait birtakım kültürel unsurlardaki rivayetler de *Şahnâme*'nin eski rivayetleri üzerinde etkili olmuştur. Bunlar arasında **Rüstem** ve **İsfendiyâr**'ın "Heft Hân"ları bir tür tasavvufi açıklamalarla insanın olgunluğa erişmesi, aşkın gizemli yedi şehrini geçerek o mesafeleri kat etmesi gibi özellikleriyle daha sonraki çağlara aittir.[16]

Bu iki tür kahramanlık hikâyeleri arasındaki önemli bir diğer fark da birinci türde şiirden de yararlanılarak edebi ve yüksek nitelikli dilin kullanılmasıyla hikâye anlatım sanatının üst düzey özellikleriyle sergilenmesidir. İkinci gruptaki anlatıların ise genellikle mensur, göreceli olarak da halk diline yakın bir dil ile anlatılması, normal ölçülerde sanatsal özelliklerle süslenmesidir. Ancak sonuçta her iki türün muhatabı da halk kitleleridir. Onlar için genellikle sade ve *Şahnâme*'den örnek beyitlerle anlatılan *Şahnâme* destanları, *Semek-i Ayyâr*'da anlatılan halk hikâyeleriyle aynı güzellikte ve aynı dereceden eğlendirici özellikleri taşımaktadır. Bu durum gerçekte İran sözlü edebiyatı ve çok geniş sözlü kültürel birikiminin klasik dönemlerde ne derece yaygın olduğunun da önemli göstergelerinden biridir. Bu bağlamda toplumun kültürel düzeyi daha yüksek kesimlerinin edebi özellikleri öne çıkan nitelikle eserlere daha çok önem verdiği de unutulmamalıdır.[17]

Mitoloji, "ezeli zamanlardan", hamâse "çok eski devirlerden" söz ederlerken, hikâyeler geçmişte belirli zamanları konu almazlar. Hikâyeler, aynı zamanda mitolojilerin kutsallıkları ve ataların tarihleri olarak kabul edilen kahramanlık destanlarının yüce konumlarından da yoksundurlar. Çok hare-

---

[15] Bahâr, *Costârî Çend Der Ferheng-i Îrân*, s. 77.
[16] *A.g.e.*, s. 78.
[17] *A.g.e.*, s. 78-79.

ketli oluşları ve sık sık yer değiştirmeleri gerekçesiyle hikâyeler oldukça akışkan bir yapıya sahip olmalarından rahatlıkla farklı yerler ve değişik zamanlarda uygun yeni şekillere girebilme özelliği gösterirler. Daha da ötesi, uygun şartlar, sosyal ve kültürel ortamlar bulmaları koşuluyla ulusal sınırları da aşarak uzak bölgeler, hatta ait oldukları millete düşman kavimlerin kültürlerine bile konuları ve ana temalarını koruyarak girebilme özelliği gösterirler. Halbuki kahramanlık destanları ulusal sınırlar, ulusal menfaatler çerçevesinde kalmayı esas alırlar. Hikâyeler gibi bir yaygınlaşma serbestisine sahip değillerdir.[18]

Hikâyelerin konuları da kahramanlık destanlarının konularından daha geniş, çok daha farklıdır. Hayatın hemen her yönüyle ilgili olabilmekte, dilenciden hükümdara kadar toplumun bütün kesimlerinin hayatlarından kesitleri yansıtabilmektedir. Bu yüzden hikâyelerde değişik çağlara ait sosyal ve kültürel birbirinden çok farklı olaylarla karşılaşılmaktadır. Hikâyeler de kahramanlık destanları gibi, ideolojik bakış açılarına sahiptirler. Kültürel dayanaklı birtakım modeller görünümünde davranış ve ahlaki bazı modeller eksenli anlatımlar aktarırlar.[19]

3. Kahramanlık Anlatıları ve Tarih

Kahramanlık destanları genellikle ait oldukları milletler tarafından uzak ve çok eski geçmiş devirlerin gerçek tarihsel olaylarını dile getiren rivayet dizileri olarak kabul edilen anlatımlardır. Gerçekte söz konusu rivayetler silsilesinin genellikle tarihle doğrudan ilgileri bulunmamaktadır. Ancak ait oldukları tarihsel devirlerdeki olaylardan az çok etkilenmiş dolaylı ilgileri bulunan rivayetler olarak bilinmektedirler. Bu grupta yer alan rivayetler, İran tarihinin Keyhüsrev dönemine kadar Pişdadîler ve Keyanîler devirlerine ait anlatımlar olarak *Şahnâme*'de de yer almaktadır. Ancak durum hep böyle değildir. Bazen kahramanlık destanları tarihin belli dönemlerine ait gelişmeleri yazıya geçirildikleri çağların en yüksek sanat ve yetenekleriyle kahramanlara olağanüstü özellikler kazandırılarak, abartının sınırları zorlanarak, hatta tarihsel gelişmelerin efsanelere boğulmasıyla mitolojik renkler içerisinde gerçeklerin kaybolacağı yoğunlukta da anlatılmaktadır. Bu tür anlatımlara örnek olarak Yunan mitolojisindeki *İlyada* destanı ve *Şahnâme*'deki Goştâsp destanı verilebilir. Bazen de kahramanlık destanları, yapılarında taşıdıkları ve hamasî yapılarının kanıtı olan abartı dolu ifadelerle daha yakın gerek dinsel, gerek dinsel-kahramanlık özellikleri gösteren tarihsel gelişmeleri bile temel konuları gibi ele alıp işleyebilirler. *Şahnâme*'de Sasanîler dönemi tarihinin belli birtakım devreleri buna örnek verilebilir.[20]

Kahramanlık hikâyeleriyle tarihsel rivayetler arasındaki kesin ve temel fark, değişik anlatım türlerinde aktarılan kahramanlık destanlarının genellikle ait oldukları milletlerin tanrısal kahramanlara ait eski "archetype: *ilk örn*

[18] *A.g.e.*, s. 79.
[19] *A.g.e.*, s. 80.
[20] *A.g.e.*, s. 80-81.

nek"leri[21] daha sonraki nesillere aktarmayı amaçlamalarıdır. Söz konusu ilk örnekler kahramanlık destanlarının temel sütunlarını oluşturur. Kahramanlık destanı bizzat tarih ve tarihsel gelişmelerle doğrudan ilgili değildir. Bütün çabası söz konusu bu sosyal, ahlaki, davranış ve düşünce modelleri ve örnekleri topluma ve bireylere benimsetmek, örnek alınmalarını sağlamaktır. Ancak tarih, gerçekten yaşanmış, belli dönemlerde gelişmiş gerçek olayları, oluştukları şekilleri ve özellikleriyle derleyip toparlamak ve eldeki belgelerin de incelenmesiyle milletlerin sosyo-tarihi gelişmelerinin araştırılarak tek tek olayların sebeplerini incelemekle uğraşmaktadır. Ancak ne yazık ki zaman zaman gerçek tarihi gelişmeler arasına sokuşturulan uydurma gelişmeler öylesine yaygın bil hal alır ki gerçeği, uydurma ve yanlıştan ayırmak mümkün olmayabilir. Bazı durumlarda tarihteki bu yoğun uydurma girişimleri, en azından doğru ve temiz, katıksız amaçlarla oluşturulan kahramanlık hikâyelerini tercih edilir duruma da getirmektedir.[22]

İran edebiyatında *Şahnâme*, çok eski kahramanlık çağlarının ordu mensupları ve saltanat hanedanları tabakalarından ünlü kişiliklerin kahramanlıklarından söz eden ilk grup kahramanlık destanları türünden bir eserdir. *Şahnâme*, aynı zamanda çok sayıda tarihsel gelişmeyi ve gerçek tarihsel çağların gerçek olayları hakkında bilgileri de kahramanlık efsaneleriyle karıştırarak ya da efsanevi bir dille ifade ederek anlatmaktadır. Önemli bir kısmı **Pişdadîler** ve **Keyanîler** dönemlerine ait anlatımlardan oluşan *Şahnâme*'nin Sasanîler dönemi ile ilgili anlatımları bu tanıma daha çok uymaktadır. *Şahnâme*'nin konuları elbette eski devirlerde bu şekilde değildir. İlerleyen zamanla önemli değişiklikler geçirmiştir. Gerek elde bulunan *Avesta*'da yer alan birtakım konular, gerekse bu kutsal metnin kaybolmuş, günümüze gelememiş, ancak bazı bölümleri *Dînkerd*'te yer alan ayrıntıları sadece Pişdadîler ve Keyanîler hanedanlarının Goştâsp devrine kadar hükümdarları hakkında bilgilere yer vermektedir. Sâm ailesi, Zâl ve Rüstem'in serüvenleriyle ilgili *Avesta*'da hiçbir bilgi yoktur. Buradan hareketle söz konusu hikâyelerin *Avesta* çağında oluşmamış oldukları sonucuna varılmaktadır. Çünkü *Şahnâme*'yi şaheser bir yapıt olarak ortaya çıkaran, söz konusu destanların varlığı ve bu eserde yer almasıdır. *Avesta* çağında bu hikâyeler oluşmuş olsalardı, mutlaka bir şekilde *Avesta*'da bunlardan az da olsa söz edilmiş olurdu. Bunun yanı sıra *Avesta* dışında kalan diğer Pehlevice metinlerde de Rüstem ya da Zâl'dan söz edilmez. Rüstem'in adının geçtiği Pehle-

---

[21] Arapça'da "**enmûzecu'l-evvelîn**", Farsça'da da: "**kohen-nemûd**" adıyla bilinen bu "**ilk örnek**"ler ya da "**ilk model**"ler, dini ayinlerin ilk örnekleri, klasik inanışlara göre; ilk devirlere yaşamış atalar ya da tanrılar tarafından gerçekleştirilmiş hareket ve davranışlardır. Bu ilk örneklerin insanlar tarafından tekrarlanması, o ilk çağ kutsalları ve çok önemli eski değerleri bize aktarabilir. Klasik çağ insanlarının hayatlarında önemli bir yere sahip olan en kutsal değerlerden biri de bu ilk örneklerin tekrarlanmasıdır. Kahramanlık destanlarında da söz konusu eski kahramanlık modelleri son derece önemlidir. Bunlar arasında öne çıkanlardan biri de, bu kahramanların ejderhalarla savaşlarıdır. Genellikle bütün büyük hükümdarlar ve ünlü kahramanlar bu örneği hayatlarında defalarca tekrar tekrar yaşarlar. Buradan hareketle Hint-İran mitolojisinde ejderha öldüren Indra bir sembol olarak örnek alınır (Bahâr, *Costârî Çend Der Ferheng-i İrân*, s. 122).

[22] Bahâr, *Costârî Çend Der Ferheng-i İrân*, s. 81.

vice kaleme alınmış bazı metinler ise çok sonraki devirlerde Doğu İran'da İslam sonrası dönemlerde yazılmış eserlerdir. Gerçekte *Şahnâme*, *Avesta* geleneğine, Zerdüşt inanışı eksenli metinlere bağlı olmasından daha çok Doğu İran'ın sözlü canlı, hareketli klasik geleneksel kültürel birikimini içeren rivayetleri bazen de Doğu İran'ın yazılı rivayetlerine dayanmaktadır. *Şahnâme*'nin, *Avesta*'daki kahramanlık içerikli anlatımlar ve Zerdüşt inanışı eksenli Pehlevice metinler ile ciddi farkı da buradan kaynaklanmaktadır. Sonuç olarak *Şahnâme* ile eski ve orta dönemlere ait Zerdüşt kahramanlık rivayetleri arasındaki tek temel benzerlik Pişdadî ve Keyanî hükümdarlarının isimleri konusundadır.[23]

Firdevsî, *Şahnâme*'de tarihsel gerçek varlıkları olan eski İran sülaleleri Medler ve Ahâmenişler hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir. Bunların yerine mitolojik varlıkları bulunan Pişdadîler ve Keyanîler hanedanları hakkında ayrıntılara, özet olarak da Mulûk-i tavâyif ve Eşkanîler konusunda bilgilere yer vermekte, bu bölümlerde mitolojik bilgilerden ve eldeki kaynaklardan yararlanarak yaşadığı dönemdeki Sasanîler hakkında yaygın bilgileri dizelerine aktarmaktadır. *Şahnâme*, gerçekte, mitolojik özellik taşıyan öğütler, tarihi olaylar, ahlaki öğretiler, hikmet, efsaneler ve şairsel tasvirler, bu arada Firdevsî'nin kendi hayat hikâyesiyle ilgili ayrıntılara yer veren bir mecmuadır. Bir diğer ifadeyle bu iki tasvir ve değerlendirmenin kişisel bakış açıları, sosyal ve ulusal birtakım etkenlerin yanı sıra zaman ve mekân faktörlerinin etkisinde kalsalar da Firdevsî'nin Sasanî hükümdarlarını tasviri, neredeyse Herodot'un Ahâmeniş krallarını tasviri gibi tarih yazımcılığının en iyi örnekleri arasında yer almaya adaydır.[24]

4. Efsâneler

Efsâne sözcüğü, "*vird*", "*büyü*", "*büyücüler*" ve "*sihirbazlar*" anlamlarını ifade eden, belli birtakım amaçlar için bir şeyler okuyan üfürükçülerin okuyup yazdığı, mecazi olarak "hile", "mekr" ve "tezvîr" anlamlarında kullanılan "efsûn" ve "fusûn" kelimeleriyle aynı kökten gelmektedir. Farsça sözlüklerde efsane, "*hikâye*", "*serüven*", "*eskilerin hikâyeleri*", "*aslı esası olmayan, ahlaki ya da eğlendirme amaçlı anlatılan hikâyeler*", "*çocuklar için anlatılan hikâyeler*"dir. Yine sözlüklerde bu kelime için "*ünlü*", "*herkesçe bilinen*", "*doğru olmayan, yalan söz*" anlamları da verilmektedir.[25]

Efsane kelimesinin İngilizce karşılığı "**legend**", Latince'de, "*okunacak şeyler*" karşılığında kullanılır. Aslında "*azizlerin hayat hikâyesi, serüvenleri, yaptıkları işler*" anlamındaki "legend", daha sonraları kiliselerde ya da bazı tapınaklarda okunan birtakım hikâyeleri içeren derlemeler ya da kitaplar için kullanılmaya başlanmıştır. Bu türün en iyi örnekleri arasında İtalyan yazar **Jakobis Devaracani**'nin (1230-1298), azizlerin hayat serüvenleri ve onlarla ilgili birtakım anlatımlara yer veren *Altın Efsaneler* adlı eseri yer almaktadır.

---

[23] Bahâr, *Costârî Çend Der Ferheng-i İrân*, s. 81-83.

[24] Eşref, Ahmed, "Târih, Hâtire, Efsâne", *İrânnâme*, XIV/4, (Bethesda 1996), s. 526.

[25] Berzger, Huseyn, "Efsâne", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, Tahran 1375, II, 106-107.

"Legend" kelimesi sonraları daha geniş bir alanda kullanılmaya başlanmış, "*hikâye, gerçek kişiliklerin hayatlarını konu alan ancak ütopik birtakım uzun ayrıntılarla süslenmiş hikâye ya da öykü*" anlamında kullanılmıştır. İngiliz şair **Geoffrey Chaucer**'in (1343-1400) eski dünyanın ünlü kadınlarının hayat hikâyelerini konu alan *Legend of Good Women* (1386) adlı ünlü eseri bu türün en önemli yapıtları arasındadır.[26]

Bütün bunlarla birlikte günümüzde "legend", "geçmişte sözlü olarak yaygın halk anlatımlarının yine sözlü anlatım yoluyla bir yer, gerçek kişi ya da tarihi kişilikler, daha çok azizler, krallar, kahramanlar ya da halk tarafından sevilen şahsiyetler ve olayları konu alan abartılı, inanılması oldukça zor anlatımlar şeklinde daha sonraki kuşaklara aktarılmış hikâye ya da hikâye mecmuaları" anlamında kullanılmaktadır. Avrupa'da yaygın olarak bilinen bu tür kişiliklerin en ünlüleri **Arthur ve Süvarileri, Rabinhuud, Yasonik İskender Beg** gibi isimlerdir. Gerçekte halkın ilgisini çeken ve halk tarafından sevilen her kahraman, devrimci, aziz, savaşçı ya da diğer kesimlerden kişilikler hakkında bu tür anlatımların oluşması eski dünyada yaygındır. Daha sonraları bu efsaneler zamanla genişleyerek, yazıya aktarılmakta manzum ya da mensûr bazen de şarkılar şeklinde ortaya çıkmaktadır.[27]

Efsane ile mitoloji arasındaki farka gelince: bazılarınca; "*mitler, tanrılar ve göksel güçleri*" konu alır, efsane ise; "*insanlar hakkında anlatılır ya da kaleme alınır*". Efsânelerin bir bakıma tarihi dayanakları vardır. Ancak mitlerin bu tür özellikleri bulunmamaktadır. Hatta bazıları *İlyada*'daki anlatıları, efsanevi kısımlarıyla (kahramanların normal insanların yaptıklarıyla benzerlik ya da aynılık gösteren özelliklerini) mitolojik yönlerinden (tanrılara ait hikâyeler) ayırırlar. Elbette bu iki tür arasındaki fark her zaman bu kesin çizgilerle belirtildiği kadar değildir. Bazen aradaki fark ayrılamayacak kadar belirsizleşmekte, "*efsane*" ve "*mit*" birbirine karıştırılmaktadır. Efsaneler içerikleri açısından halk hikâyeleriyle (folk tales) aynı özellikleri gösterirler. Bunlar doğaüstü kişilikler, mitolojik unsurlar ya da doğal olayları ayrıntılarıyla veren anlatımları içerebilirler. Ancak özel birtakım yer ya da kişilikleri konu alırlar ve tarihi rivayetler şeklide aktarılırlar. Daha önce de belirtildiği gibi, Batı edebiyatlarında ilk dönemlerde "legend", "*azizlerin ve dindar kişiliklerin serüvenleri ve hayat hikâyelerini*" konu alırken, günümüzde daha çok birtakım savaşçılar, kahramanlar ya da olaylar hakkında anlatılan ütopik aktarımları kapsamaktadır. Ancak Batı edebiyatında da "efsane" sözcüğü yukarıdaki tanımın sınırlarını aşmakta ve Batılı araştırmacılara göre "*eski hikâyeler ve öykülerin çoğu*" efsane olarak kabul edilmektedir.[28]

"*Efsane*", "*mitolojik rivayet*" ve "*halk hikâyeleri*" arasındaki fark, çoğu yerde belirgin olmamakla birlikte genellikle bunlar tanımlamalarıyla da birbirine karıştırılır. Yukarıda da belirtildiği gibi "efsane" sözcüğünün "fusûn" ile aynı kökten gelmiş olmasından hareketle "efsane: *dinleyicileri ya da okurları hayrete düşürücü, büyüleyici güç kazandırmak ve onu inandırmak için anlatılan, ger-*

[26] *A.g.e.*, II, 107.
[27] *A.g.e.*, II, 107.
[28] *A.g.e.*, II, 107.

çekle ilgisi bulunmayan hikâye ya da öyküdür" sonucuna varılabilir. Farsça'da "kıssa" kelimesi, *hikâye*", "*macera/serüven*" anlamlarında kullanılışı gerçeğinden hareketle daha çok olağanüstü olaylara vurgular yapılan anlatımları karşılar. "Halk hikâyeleri" ise, "*bir milletin eski hikâyelerini sözlü ya da yazılı anlatılar şeklinde sonraki kuşaklara aktardığı rivayetler*"dir. Bu tanımdan hareketle "efsane" de bir tür hikâyedir.[29]

Mitolojik rivayet, kahramanı insan ise *efsane*, insan dışı bir varlık ise *hikâye* adını alır. Farsça'da "efsane"; "*hikâye*" ve "*serüven*" anlamlarında üç ayrı türü ifade eder. Birincisi, çocukları eğlendirmek amacıyla söylenmiş birtakım şiirsel hikâyelerdir. İkinci türü, hayvanların dilinden anlatımlar içeren ve Farsça'da "efsane" ve "dâstân" adıyla bilinen mensur hikâyelerdir. Bu efsanelerin en önemli özellikleri, eski olmaları ve çocukları eğlendirmek için söylenmiş olmalarıdır. Bu tür efsanelere genelde "yekî bûd yekî nebûd: *bir varmış bir yokmuş*", "der rûzgârân-ı kadîm: *eski zamanlarda*" gibi ifadelerle başlanır. Bunlar genellikle "*halk edebiyatı*"nın ve "*ulusal mitoloji*"nin bir bölümünü oluştururlar. Üçüncü bir tür ise, edebi eserlerde görülen manzum ve mensûr hikâyelerdir. Bunlar arasında Hint kökenli *Kelîle ve Dimne*'deki hikâyeler, tamamen İran orijinli *Merzubânnâme* gibi eserler en güzel örneklerdir. Bu türden hikâyeler daha çok fabl özelliği gösterirler.[30]

Dünyanın yaratılışı, insanın ortaya çıkışı, doğal olayların oluşumları, milletlerin, kabileler ve şehirlerin kurucularının meydana çıkmaları, savaşlar, tanrılar, yarı tanrılar ve insanüstü güçler arasında gelişen olaylar, örneğin, Zerdüşt mitolojisinde insanın "rîvâs"[31] bitkisinden ortaya çıkışı, Yunan mitolojisinde ateşin **Prometheus**[32] tarafından tanrılardan çalınarak yeryüzüne getirilmesi, bu günahından dolayı da **Zeus**[33] tarafından cezalandırılarak kayalıklara zincirlenmesi ve sonunda ciğerinin kartal tarafından yenil-

---

[29] Berzger, Huseyn, "Efsâne", *Dânişnâme*, II, 108.

[30] Dâd, Simâ, *Ferheng-i İstilâhât-i Edebi*, "Ustûre", s. 27-32.

[31] "**Rîbâs**", "**rîvâc**", "**rîbâc**", "**rîvîc**", "**rîvâ**", "**rîvenc**" ve "**rîvend**" şekilleriyle de bilinen rivâs, klasik efsanelere göre, eski İran rivayetlerinde ilk insanlar olarak kabul edilen Meşy ile Meşyâne'nin kendisinden ortaya çıkmış olduğu bir bitkinin adıdır. Yiyecek olarak kullanıldığı gibi şerbeti de çıkartılır. (Amuzgâr, *Târîh-i Esâtîri-yi İrân*, s. 49; Komisyon, *Târîh-i İrân-i Bâstân*, I, 95; *Luğatnâme*, "rivâs", XXVI, 289).

[32] **Prometheus**, öteki kardeşleri gibi, tanrısal düzene kafa tutmuş, ne var ki kardeşlerinden farklı olarak sonunda insanoğlunu yaratarak ve onlara ateşi (yaratıcılığı, bilimi, uygarlığı) vererek bu düzeni değiştirmeyi başarmıştır. Olympos tanrılarının güçlerine karşılık, Prometheus'da kurnazlık ve zeka vardır. Titanların isyanları sırasında tarafsızlığını korumuş ve başkaldırmamış bir Titan oğlu olarak Zeus'un gözüne girmeyi başarmıştı. Zeus onu Olympos'daki ölümsüzlerin arasına aldı. Oysa o Zeus ve arkadaşlarına karşı kin besliyordu. Dedelerinin öcünü almak için, kendi gözyaşıyla yoğurduğu balçıktan ilk insanı yarattı. Sonra onun acizliğine acıyarak, Hephahistos (Ateş Tanrısı) alevler saçan ocağından bir kıvılcım çaldı ve insanlara armağan etti. Bunun için Tanrı Zeus tarafından Kafkas Dağında zincire vurulmuş ve Prometheus Desmotes (zincire vurulmuş Prometheus) adıyla anılmıştır.

[33] **Zeus**, eski Yunan mitolojisinde tanrıların kralı, en güçlü ve önemli tanrıdır. Gökyüzünün, şimşek ve gök gürültülerinin tanrısıdır. Çoğu zaman elinde bir şimşek ile gösterilmiştir. Bereket ile özdeşleşmiştir, yağmur ondan beklenir. Tanrıça Hera'nın kocasıdır. Simgesi şimşeğin yanında boğa, kartal ve meşe ağacıdır. Aynı zamanda tanrıların kralı olduğu için taht ve asa ile de sık sık betimlenir. En bilinen özelliklerinden biri çapkın oluşudur. Çapkınlığı yüzünden eşi Hera tarafından sürekli takip ettirilmektedir.

mesi gibi. Mitlerin önemli bir kısmında da insanların düzenledikleri törenler, inançlar, ayinler ele alınır. Dinlerin bazı konuları da bu tür mitolojinin kapsamına girmektedir.[34]

Son dönemlerde bu konularda yapılmış araştırmalara da dayanarak efsâne kelimesinin, "*yarı mitolojik kişilikler hakkında oluşturulmuş hikâye ve rivayetler*" anlamında kullanıldığı söylenebilir. Halkın sevdiği ve gönül verdiği her kişilik ya da değerin efsanevi bir kişiliğe dönüşmesi olağandır. Efsane ne tarihi bir rivayet ve ne de bir mitolojik anlatım değil, bu ikisi arasında yer alan nitelikler taşıyan bir anlatımdır. Kahramanları hayali de olabilen efsanelerin çoğu, insanın şaşırtıcı ve büyüleyici özelliklerini konu alırlar. Efsanenin kahramanı doğaüstü özellikler taşıyan bir varlık ancak mitolojik ve dini özellikler ya da renkler taşımıyorsa "folk tale: *halk hikâyesi*" adını alır. Efsanelerdeki kişilikler ya da kahramanlar bu dünyalılar ancak bildik ve normal dünyalılar değillerdir. Elbette ilkel kavimler mitolojik kişilikler (tanrılar ve göksel güçler) ile efsanevi kişilikler arasında temel farklılıklar bulunduğu bir gerçektir. Efsanevi olaylar, tarihsel, kutsal ve metafizik dünyaya ait değillerdir. Ancak kökleri tarihte olan birtakım hayal ürünü anlatımlardır. Bunlar toplumsal ya da ulusal çabaların ürünüdür. Bunlar doğaüstü güçler, tanrılar, devler, periler ve onların yardımları göz ardı edilerek oluşturulamaz. Bir efsanenin gücünün devamı, onu oluşturan ve besleyen kaynağın ya da yazarın başarısıyla yakından ilgilidir.[35]

Farsça bazı kaynaklarda yer alan tanımlara göre, "Kıssa: *hayali ya da gerçek kişiliklerin yarattığı birtakım maceralar, eski dünyadan aktarılan birtakım sözlü ya da yazılı anlatımlardır.*" Efsaneler, insanlar, canavarlar ya da hayali varlıkların yarattığı inanılamayacak, gerçek olmayan hikâyelerdir. Efsaneler bazen insanların arzuları, bazen de çalışmalarının karşılığı olarak ortaya çıkarlar. Bütün bunlardan hareketle iki ayrı efsane tanımı yapılabilir:

1. Tarihsel temeli olan, tarihsel bir kişi ya da yer eksenli, hayali, uyduruk birtakım ayrıntılarla süslenmiş hikâye ve rivayet. Bu tür efsaneler Fars edebiyatında *Hamzanâme*, *Semek-i Ayyâr*, *Ebû Muslimnâme*, *Muhtârnâme*, *İskendernâme*, *Timûrnâme*, *Rustemnâme*, *Hâvernâme* vb. örneklerle bilinir.

2. İnsanlar, canavarlar veya hayali bazı varlıkların kahramanlığında oluşan birtakım inanılamayacak hikâyeler. Bunlar Fars edebiyatında özellikle de daha çok hayali ve gerçekdışı halk hikâyeleri olarak da adlandırılan gerçek efsanelerdir. Efsâne denilince akla ilk gelen de bunlardır.[36]

İlk efsaneler, dünyalılar yani insanlar tarafından ortaya çıkarılmış, dilden dile aktarılagelmiş, yine insanların yaşam tarzları ve hayatlarının değişik aşamalarıyla aynı doğrultuda gelişip çeşitli değişim aşamalarından geçerek olgunlaşmıştır. Efsaneler çoğu zaman ait oldukları insanlar, toplumlar ve birlikte yaşadıkları bölgelerden ayrılarak değişik coğrafyalara gitmiş, oralar-

[34] Dâd, Simâ, *Ferheng-i Istılahât-i Edebi*, "Ustûre", Tahran 1375 hş., s. 32-33.
[35] Berzger, Huseyn, "Efsâne", *Dânişnâme*, II, 108.
[36] *A.g.e.*, II, 108.

da yerleşmiş, o bölgelerdeki insanların yaşam tarzları ve özelliklerinden de etkilenerek birtakım değişik renkler ve nitelikler kazanmışlardır.[37]

Dilleri oldukça sade, lafzî süslemelerden uzak olan efsanelerin her ülke ve millete göre özgün renkleri ve birtakım özellikleri bulunmaktadır. Çoğu, oldukça eski, unutulacak kadar uzak dönemlere ait efsaneler Avrupa'da "*günlerden bir gün*", "*şehrin birinde bir kral bir kraliçe vardı*" gibi ifadelerle başlar. İran efsaneleri bunlardan çok daha eski çağlara "*Allah'tan başka hiç kimsenin bulunmadığı*" dönemlere, insanların hayvanlarla konuşup anlaşabildikleri "*bir varmış bir yokmuş*" dönemlerine kadar uzanmaktadır. Efsanelerde sadece zaman değil, zamanla birlikte olayların geliştiği yerler de karanlıklar ve unutulmuşluk belirsizlikleri içerisinde kaybolup gitmektedir. Efsane kahramanları zaman gibi mekânları da bir göz açıp kapama süresinde kat etmekte, bilinmeyen tanınmayan en uzak bölgelere ulaşmaktadır. Bazı olaylar çok uzakta ve bilinmeyen bölgelerde Kaf Dağı'nda, Ruin Şehri'nde, İrem Bağlarında, harika ortamlarda, olağanüstü güzelliklere sahip gül bahçelerinde gerçekleşir, bazıları da bilinmeyen bir yerde ortaya çıkar.[38]

Birçok türü olan efsaneler şu ana gruplarda kategorize edilebilir:

1. Hayali efsaneler: Hayal ürünü efsaneler, şairsel hayal gücünün ürettiği ifadelerle dopdolu ilginç ve şaşırtıcı serüvenleri konu alır. Bu tür efsanelerde devler, cinler, periler, gulyabani ve şeytan etken rolleri paylaşırlar.

2. Gerçekçi efsaneler: İnsanların gerçek yaşantılarında gelişen birtakım olayların çeşitli açılardan abartılı ve bezemeli ifadelerle zenginleştirilmesi yoluyla oluşturulan efsanelerdir. Bu tür anlatımlarda; halkın normal yaşantısında görülen bazı olaylar tasvir edilerek insanların duygu ve düşünceleri, arzuları, sıkıntıları ve yaşadıkları çeşitli olumsuzluklar yansıtılmaktadır. Örneğin, kadınların aldatmacı hileleri, insanların aşkları, ticari seyahatlerde yaşanan birtakım hatıralar ve ilginç hikâyeler, hırsızlar, yol kesiciler, tüccarlar ve köylülerin serüvenleri vb. olaylar.

3. Tarihi Efsaneler: Bir dereceye kadar "legend" ile eş anlamlı olan bu tür efsaneler **Gazneli Mahmûd, Şâh Abbâs, Kayser, Aslan Yürekli Richard** gibi tarihi kişiliklerin ilginç birtakım serüvenlerini konu alır.

4. Şaka, mizah ve hiciv içerikli efsaneler: Şaka, alay ve mizah karışık birtakım ahlaki öğretileri de içeren efsanelerdir. Bu tür efsanelerde daha çok mizah ve alay öne çıkmaktadır. ***Şeyh-i Çoğender*** ve ***Hezâr u Yek Şeb*** efsanesindeki ***Hayyât ve Merd-i Ahdeb*** gibi.

5. Hayvanların dilinden hikâyelerin anlatıldığı efsaneler: Bunlarda birtakım hayvanlar, akıllı, zeki hileci ve düzenbaz olarak rol alırken birtakım hayvanlar da ahmak, basit ve değersiz olarak nitelenmektedir. Söz konusu efsanelerde hayvanların rolleri milletlerin ulusal değerleri ve efsanelerine göre değişebilmektedir.

---

[37] *A.g.e.*, II, 108.
[38] *A.g.e.*, II, 108-109.

6. Ahlaki ve öğüt içerikli efsaneler: Genellikle efsâne-yi temsîlî/fabl adıyla bilinen bu tür efsanelerin kahramanları hayvanlar ya da cansız birtakım varlıklar arasından seçilmektedir. Lokman Hekîm hikâyeleri gibi.[39]

Değişik yapılarda ve birbirinden oldukça farklı nitelikteki insanlar, hayvanlar, dev, cin, peri, ejderha gibi hayali yaratıklar hakkında sosyal içerikli rivayetler ve hikâyeler; geçim konulu, hiciv ağırlıklı, aşk içerikli, ibretli, öğüt verici anlatılar; olağanüstü ustalık, renkli düşünce ve duygular ile ilginç tarzlarda ortaya konulan büyü, sihirbazlık; oldukça çekici ve son derece heyecanlı hayallerle dinleyici ya da okuyucuya hoş gelen, dinlendirip eğlendiren, halkın arzu ve ideallerini yansıtan, merhamet, şefkat, mutluluk ve sevinç gibi iyilikler, nefret ve düşmanlık gibi kötülükleri uyandıran serüven ve maceralar efsane diye adlandırılır. Efsane, halk edebiyatının türlerinden biri olarak en eski ve en etkili, aynı zamanda sözlü ve yazılı edebiyatın özel konulu ve özgün içerikli, belli maksatları taşıyan en yaygın türlerden biridir. Efsane eski devirlerden beri eğitim ve öğretimde ahlaki örnekleme amaçlı olarak aynı zamanda folklorik özellikleri açısından da oldukça önemli araçlardan biri olarak kabul edilmektedir. Dilden dile sonraki kuşaklara aktarılarak günümüze kadar getirilmiştir. İşte bu gerekçeyle, birçok milletin ünlü şair ve yazarları bu son derece etkin aracı kullanarak duygularını öğretim ve eğitim amacıyla da dizelerine toplum yararına aktarmışlardır. Fars edebiyatında bu kategoride yer alan şairlerin başında **Firdevsî**, **Mevlanâ Celaluddîn**, **Nizamî-yi Gencevî**, **Abdurrahmân-i Camî** gibi çok sayıda dünya çapında ünlü şair ve yazar yer almaktadır.[40]

Ütopik olmalarına rağmen efsaneler, temelde toplumsal gelişmelerden kaynaklanmakta, temellerini ait oldukları milletlerin toplumsal yaşantılarından almaktadırlar. Bu yüzden, bu tür anlatımlarda toplumsal hayatın birtakım yönleri, insan eksenli olaylar önemli ölçüde yansımalarını bulmaktadır.[41]

Yakob Girim (1785-1863) ile kardeşi **Wilhelm** (1786-1859) halk efsanelerinin eski Arya efsanelerinden geriye kalmış birtakım değişik şekiller olarak nitelemektedirler. Öte yandan kahramanlık efsaneleriyle büyü içerikli hikâyelerin de Hint-Avrupa milletleri tarafından ortaya çıkarıldıkları, diğer milletlere de bu efsanelerin göç yoluyla ya da milletler arası çeşitli kültürel ilişkiler sebebiyle ulaştığı inancı yaygındır. Halk efsanelerinin mitolojik rivayetlerde tespit edilen doğal olayların görünümlerini yansıttığı kanısında olan Alman mitoloji bilimci **Max Muller,** (1823-1900) eski Arya efsanelerinin dönüşüm ve olgunlaşma yollarını ilkel Arya kavimlerinin günübirlik tecrübelerinden yansıyan kelimeler ve cümlelerle göstermektedir. İngiliz antropolog **Andre Lang** (1844-1912) Girim kardeşlerin öne sürdükleri görüşün tersine, efsanelerin temellerinin ve asıl kaynaklarının tarih öncesi çağlarda yaşamış insanların gelenek ve göreneklerine ve inançlarına dayandığı kanısındadır. **Theodor Bonfi** (1809-1881) bütün büyücülük ve periler dünyası-

[39] *A.g.e.*, II, 109.
[40] *A.g.e.*, II, 109.
[41] *A.g.e.*, II, 109.

na ait efsanelerin çıkış yerinin Hint-Buda didaktik edebiyatı olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, söz konusu efsaneler ve çeşitli hikâyeler, Müslümanların İspanya'ya egemen olmaları, tüccarlar ve alışveriş kervanlarının Akdeniz'in Doğu kıyıları ve Bizans coğrafyasına gidiş gelişleri, Moğol saldırıları gibi etkenlerle Batı Avrupa ve oradan da bütün Batı bölgelerine yayılmıştır.[42]

Her halükarda efsanelerin doğuş yerleri neresi olursa olsun, halk efsanelerinin yerleri ve ortaya çıkış tarihleri belli değildir. Hikâye anlatma, efsaneleri dilden dile aktarma sevdası insanlarda çok eski devirlerden bu yana yer almaktadır. Eski dünyanın kralları ve sultanları da diğer halk kesimlerinde olduğu gibi efsanelere gönül veren kişilerdi. Krallar için derlenmiş nice efsane kitapları vardır. Sasanîler döneminde *Hezâr Efsân(e)*, *Bahtiyârnâme*, *Kelîle ve Dimne* gibi eserlerin yaygınlaşması bu durumun açık bir kanıtıdır. Emevî ve Abbasî halifeleri de tarih kitaplarının verdikleri bilgilere göre bu tür efsaneleri dinlemek uğruna nice geceler sabahlara kadar uyanık kalmışlardır. Yine aynı kaynaklarda sultanları hikâyeler, şiir ve efsanelerle eğlendiren çok sayıda Arap şairden söz edilir. Ünlü *Bin bir Gece Masalları* da bu efsaneciliğin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.[43]

İran'da günümüzde de "kıssehân: *hikâye anlatan*" ve "nakılân-i ahbâr: *hikâye aktaran*", "tûtiyân-i şekkerşiken-i Şirîngoftâr: *şeker sözlü, tatlı sözlü papağanlar*" isimleriyle anılan hikâye anlatıcıları saraylar gibi resmi mahfillerde ve meclislerde, kahvehaneler gibi mekânlarda her tabakadan insanı eğlendirme görevini sürdürmektedirler. Bu tür efsanelere yer veren çok sayıda eser yayınlanmıştır. **İbn Nedîm**'e göre: IV./ X. yüzyılda **Ebû Abdullâh-i Cehşiyarî**, Arap, Fars ve Bizans efsaneleriyle ilgili bir çalışma yapmış, ölümü üzerine eser yarım kalmış, ancak 480 efsaneyi bir araya toplamayı başarmıştır. Başta *Kelîle ve Dinme*, *Cevâmi'u'l-hikâyât* olmak üzere, *Tercüme-yi el-Ferec Ba'de'ş-şidde*, *Hamzanâme/Cengnâme-yi Emîru'l-mu'minîn*, *Merzubânnâme*, *Tûtînâme*, *Bahâr-i Dâniş, Senûber u Gul/Gul u Senûber*, *Hikâyât-i Dilpesend*, *Dâstân-i Şâh-i Serendîb*, *Dâstân-i Çehâr Peser* ve *Çehâr Perîzâd* gibi çok sayıda eser Farsça efsaneleri bi araya toplayan önemli yapıtlar arasında yer alır.[44]

Çağdaş dönemde İran'da **Sâdık Hidâyet** (ö. 1330 hş), *Efsânehâ* (Tahran 1324-1325 hş., I-II) ve *Efsânehâ-yi Kohen* adlı eserlerin yazarı **Fazlullâh Subhi-yi Muhtedî** (ö. 1341 hş.) Efsanelerin bilimsel araştırmalar ölçütünde derleyen öncüler olarak bilinirler. Bazı yazarlar da eski efsaneleri yeniden düzenleyerek yeni versiyonları şeklinde yayınlamışlardır. **Mehdî-yi Âzeryezdî (ö. 1388 hş.)**, *Kıssahâ-yi Tâze Ez Kitâbhâ-yi Kohen*, *Kıssahâ-yi Hûb Berâ-yi Beççehâ-yi Hûb*, **Samed-i Behrengî**'nin (ö. 1347 hş.), *Mâhî-yi Siyâh-i Küçülü*'su da bu tür eserler arasında yer almaktadır.[45]

Efsaneler insan ömrünün tarihi kadar bir geçmişe sahiptirler. İnsanlar çalışıp bir şeyler üretmeye, düşünce yetilerini kullanmaya başladıklarından

---

[42] *A.g.e.*, II, 110.
[43] *A.g.e.*, II, 110.
[44] *A.g.e.*, II, 111.
[45] *A.g.e.*, II, 111-112.

bu yana doğadaki gelişmeler ve yaşadıkları toplumu yorumlamaya, birbirlerine anlatarak aktarmaya da başlamışlardır. Bu anlatılar, mitolojik rivayetler, resim, heykel, dans, folklorik değerler vb. şekillerle daha sonraki kuşaklara aktarılarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. İlk dönem insanlarının sanatsal ürünleri mağaralarda uygun bulunan her yere işlenmiş resimler olarak kendisini göstermektedir. İlkel çağların bu ilk sanat eserleri incelendiğinde ilk insanın sanatının onun normal işi olduğu, estetik bir sanat eseri ortaya koymak amaçlı olmadığı, sadece başarılı olma ön şartını taşıdığı anlaşılmaktadır. Ancak insanın ilerleyen zamanla özellikle de maddi alanlardaki gelişmesi normal işleriyle sanatsal yaratıcılığını birbirinden ayırmıştır. Artık resim yapmak sadece başarılı bir av sahnesini kalıcı çizgilerle bir yere aktarmaktan öte birtakım başka sebeplerle de oluşmaya başlamaktadır. Toplumların hızla gelişim sürecine girmesi, çeşitli iç ve dış etkenler nedeniyle birtakım tabakalara ayrılmaları ve insanların kendilerine yakın buldukları sınıflar içerisinde yer alarak birtakım sosyal grupları oluşturmasıyla kendilerince önemsedikleri manevi değerler ve maddi belli yararlı varlıkların korunması gereğini de ortaya koymuştur. Efsanelerin doğuşu ve ortaya çıkması da işte bu dönemlere rastlamaktadır. Bütün bu anlatılan süreç ve değişik bakış açıları da efsanelerde yer almaktadır.[46]

Efsane gerçekte, insanın etrafını çevreleyen, oluşumunda katkıda bulunsun ya da bulunmasın çevresinde gerçekleşen olayları yorumlamak için gösterdiği çabanın dışa vurması sonucu oluşmaktadır. Bu çaba, insanın kendisi için önemli konuların niçin ya da nasıllıklarının açıklanması ve gerekçelerinin ortaya konulmasını amaçlamaktadır. Gökler ve yerlerin ortaya çıkışı, bitkiler, hayvanlar ve insanların yaratılışı, gece ve gündüz, zaman gibi varlıkların meydana gelişleri efsanelerde geniş ve ayrıntılı ifadelerle anlatılır. Bu anlatılar gerçekte her zaman insanın dış etkenlerin baskısında bulunan inançlarıdır.[47]

Mitolojik bakış açısı, zamanın ilerlemesi ve insanın her açıdan hızla gelişmesiyle birlikte bütün bildikleri ve bilmedikleri özel bir düşünme düzeneğiyle mitolojik sanat kalıplarında şekillendiği zamana kadar olgunlaşmıştır. "Bilinmezlerin bilinmesi sanatı" olarak da tanımlanan, insanlar arasında çok yaygın ve etkili nitelikler taşıyan mitolojinin insanın ortaya koyduğu bir sanat olduğu iddia edilemez. Mitoloji genellikle yaratılış çerçevesinde dönüp dolaşmakta, gök ve yerin, güneş, ay, yıldızlar ve gezegenlerin, tanrılar ve insanların ortaya çıkışı ve varlıklarının hedeflerini açıklamaya çalışır. İran mitolojik efsanelerinde bu hedef, evrenin yaratılışı Ehrimen ile savaşma ve onu yenilgiye uğratmadır.[48]

Fars edebiyatında "efsâne-yi temsîlî" olarak adlandırılan fabl, manzum ya da mensur olarak kaleme alınır ve kahramanları tanrılar, insanlar, hayvanlar ve cansız nesneler arasından da olabilir. Bu tür efsanelerde varlıklar gerçek kimlikleri ve yapılarında hareket ederler. Gerçek yaratılışlarından

---

[46] Dervişiyân-Handân, *Ferheng-i Efsânehâ-yi Merdom-i Îrân*, Tahran 1388 hş., I, 13.
[47] *A.g.e.*, I, 13.
[48] *A.g.e.*, I, 14,16.

farklı olarak sadece insanların diliyle konuşmaları ve hikâyenin sonunda ahlaki bir nükteyi ifade etmeleri görülmektedir. Fars edebiyatında bu tür efsanelerin ilk manzum örneği bir ağaç ile bir keçinin münazarasını konu alan Pehlevî dilinde kaleme alınmış *Dıreht-i Asurik*'tir. *Kelîle ve Dimne*, **Pervîn-i İtisamî**'nin (ö. 1320 hş./1941) *Govher u Eşk*, **İrec-i Mirzâ**'nın (ö. 1303 hş./1925) *Rîbâh u Kelâğ* adlı eserleri de bu türün en iyi örnekleri arasında yer almaktadır. [49]

İran mitolojisi ve İran efsaneleriyle ilgili en eski bilgiler MÖ. XV. yüzyıla aittir. Arkeolojik verilerin yanı sıra İran ulusal tarihi ve tarihsel kişilikleri konusunda en eski işaretler *Rig Veda* ve *Avesta*'da yer almaktadır. Zerdüşt'ün kutsal kitabı *Avesta*, değişik tarihlerde kaleme alınmıştır. En eski bölümü *Gatalar* bu dinin peygamberi Zerdüşt'ün ilahileridir. Araştırmacıların çoğu söz konusu ilahilerin MÖ. VI. yüzyılda yazılmış olduğu kanısındadırlar. Ancak birtakım araştırmacılar ve uzmanlar da söz konusu bölümlerin yazılış tarihi olarak çok daha eskilere gitmekte, Zerdüşt'ün yaşadığı dönemlerin MÖ. 1100-1500-1700'lü yıllar olduğunu söylemektedirler. *Yaştlar*'da Zerdüşt'ten çok daha eski dönemlere ait birçok efsane ve hikâyeyi yok olmaktan kurtararak daha sonraki dönemlere aktarmaları bakımından önemli metinlerdir. Araştırmacılar, *Avesta* öncesi dönemlerde de İran mitolojisiyle ilgili veriler bulunduğu kanısındadırlar.[50]

İranlılar, Hint-İran birleşik kavminden ayrıldıklarında birtakım destanlar ve efsanevi rivayetleri beraberlerinde getirmişlerdir. Bu rivayetler ilerleyen zamanla onların yeni vatanlarına ve yeniden şekillenmiş yapılarına da uyum sağlamıştır. Bu yüzden Hint ve İran mitolojilerindeki ortak efsanelerin birbirinden farklı değişik versiyonlarına rastlanabilmektedir. Cemşîd'in ya da Feridûn'un ve babasının efsanelerle karışık destanları, Sanskritçe eserlerde birtakım farklılıklar ve değişik şekillerde aktarılmaktadır.[51]

Dinsel mitoloji konusunda da eski İran'daki dinsel yaşayışı ve ayinleri de içeren yaşanmış birtakım efsaneler bulunmaktadır. Zerdüşt'ün ortaya çıkmasından sonra bu rivayetler birer hatırat metni olarak kalmış, eski İranlıların dinsel efsaneleri olarak daha sonraki dönemlere aktarılmıştır. Bazen de bu rivayetler, ulusal tarihi destanlar, efsaneler ile birlikte kahramanların maceraları, İranlı komutanların ordu sevkiyatları ve İran milletinin mücadelelerini konu almakta ve en güzel şekliyle yansıtmaktadır. İranlıların Yunanlılarla savaşları, İskender'in İran'dan çekilmesinden sonra onun İran'daki derin ve etkin nüfuzuyla mücadeleleri, Bizanslılara ve o çağın Doğu imparatorluklarından gelen saldırılara karşı savunma faaliyetleri, birtakım hatıraların yaşanmasına ortam hazırlamış ve klasik efsanevi destanlarına hamasî

---

[49] Ferheng-i İstilâhât-i Edebi, "Efsâne-yi Temsilî", s. 33; Dervişiyân-Handân, *Ferheng-i Efsânehâ-yi Merdom-i Îrân*, I, 23.

[50] Komisyon, *Tarîh-i Îrân* (çev. Hasan-i Enûşe), Tahran 1368 hş., III/1, 522-523.

[51] Fâtımî, Said, "Cenbehâ-yi Esâtirî-yi Şâhnâme ve Tatbik-i An Bâ Esâtir-i Ğarbî", *Sohenrânî ve Bahs Der Bâre-yi Şâhnâme-yi Firdevsî*, Tahran 1349 hş., s.155.

bir renk kazandırmıştır. Buna; **Âreş-i Kemangîr**'in İran-Turan sınırlarını belirlemek amacıyla Amul'dan Merv'e ok atması örnek verilebilir.[52]

Bazı milletlerde yaygın efsaneler arasındaki benzerlik öylesine ileri boyutlardadır ki tarihçileri hayretler içerisinde bırakmaktadır. Söz konusu benzerlikler her zaman benzerlik taşıyan efsanelerin sahibi halklar arasında ortak bir kaynağın ya da değerin bulunmasına dayanmaz. Bazı durumlarda bu benzerliğin gerçek sebebi, yaşam ya da düşünce yakınlığından kaynaklanmaktadır. Birbirleriyle hiçbir ortak noktaları ya da yakınlıkları bulunmayan farklı milletlerin efsaneleri arasında da benzer faktörlerin etkisinde kalmaları ve aynı gelişim sürecinden geçmeleri gerekçesiyle benzer mitler ortaya çıkabilmektedir. Bu benzerlikler bazen yakın Doğu milletlerinin ya da Avrupalı milletlerin mitolojilerinde gözlenmektedir. Bunun gerçek sebebi de ya direkt etkileşim ya da tepki olarak ifade edilebilir.[53]

Gerçekte ilkel dinlerden tutun da ilahi dinlere kadar bütün dinler bütün mitolojik rivayetlerin oluşturulması konusunda birer araç bulmuşlardır. Sanki tanrıların varlıkları, ruhlar, insanların yetileriyle algılanamayan dünyalarla ilgili düşünceler ve tasavvurlar diğer bütün kalıplardan daha çok efsane ve mitolojik anlatımlar kalıplarında daha çok hareket alanı bulmaktadır. Altmış binden daha fazla tanrının bulunduğu eski Babil'de yaşayan insanların hayal güçleri öylesine derinlikli mitoslar üretti ki belki de günümüz dünyasında yaygın birtakım hurafelerin o dönemin efsanelerinden kaynaklandığını söylemek bile mümkün görülmektedir.[54]

Kaynakça

Amuzgâr, Jâle, *Târîh-i Esâtîrî-yi Îrân*, Tahran 1381 hş.

Aydınlû, Seccâd, *Ez Ustûre Tâ Hamâse*, Tahran 1388 hş.

Bahâr, Mihrdâd, *Costârî Çend Der Ferheng-i Îrân*, Tahran 1376 hş.

Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî, Komisyon, Tahran 1375-1378.

Dervîşiyân-Handân, *Ferheng-i Efsânehâ-yi Merdom-i Îrân*, Tahran 1388 hş.

Dihhudâ, Alî Ekber, *Luğatnâme-yi Dihhudâ*, Tahran 1346 hş.

Dihkânî, Muhammedî, *Ez Şehr-i Hodâ Tâ Şehr-i İnsân*, Tahran 1389 hş.

Eşref, Ahmed, "Târih, Hâtire, Efsâne", *Îrânnâme*, XIV/4, (Bethesda 1996).

Fâtımî, Saîd, "Cenbehâ-yi Esâtîrî-yi Şahnâme ve Tatbîk-i Ân Bâ Esâtîr-i Ğarbî", *Sohenrânî ve Bahs Der Bâre-yi Şahnâme-yi Firdevsî*, Tahran 1349 hş.

Şefîî-yi Kedkenî, Muhammed Rızâ, *Envâ-i Edebi ve Şi'r-i Fârsî*, Tahran 1387 hş.

Komisyon, *Tarîh-i Îrân* (çev. Hasan-i Enûşe), Tahran 1368 hş.

Dâd, Simâ, *Ferheng-i Istılahât-i Edebi*, Tahran 1375 hş.

Vâhiddûst, *Nihâdînehâ-yi Esâtîrî Der Şahnâme-yi Firdevsî*, Tahran 1379 hş.

Zerrînkûb, Abdulhuseyn, *Der Kalemrov-i Vicdân*, Tahran 1375 hş.

Zerrînkûb, Abdulhuseyn, *Târîh Der Terâzû*, Tahran 1375 hş.

[52] Fâtımî, Saîd, "Cenbehâ-yi Esâtîrî-yi Şâhnâme", s. 155.

[53] Zerrînkûb, Abdulhuseyn, *Târîh Der Terâzû*, Tahran 1375 hş., s. 33.

[54] Zerrînkûb, *Târîh Der Terâzû*, s. 35.

XXI
EBUBEKİR EHAVEYN -İ BUHARÎ VE HİDÂYETÜ'L-MÜTEALLİMÎN*

1. Eski İran'da Tıp Bilim Tarihine Kısa Bir Bakış

III/IX, IV/X. ve V/XI. yüzyıllarda İslam coğrafyasının değişik bölgeleri, bunlar arasında özellikle İran, bilim, felsefe, sanat ve bilginin önemli merkezlerinden biriydi.

Bu bölgede Müslüman halkların ortak dili olan Arapçanın yanı sıra, Farsça da Arapların İran'ı ele geçirmelerinin üzerinden geçen yaklaşık iki yüzyılın ardından yeniden şekillendi, her geçen gün artan bir yoğunlukta Arapça kelimeleri de bünyesine alarak daha da zenginleşip yaygınlaşarak hem din dili ve hem de gittikçe zenginleşen bir bilim ve edebiyat dili haline geldi.

O çağların hızla gelişme gösteren bilim dallarından biri de tıp idi. O dönemlerde diğer dallarda kaleme alınmış eserler gibi tıp konulu yapıtların da bir kısmı henüz kütüphane raflarında kalmış olmasına karşın günümüze erişmeyi başarmıştır.[1]

İran coğrafyasında tıp bilimi köklü bir geçmişe ve derin bir birikime sahiptir.[2] Eldeki kaynaklar ve tarihsel verilerin ortaya koyduğu kadarıyla İslam

---

* "Ebubekir Ehaveyn-i Buharî ve *Hidâyetü'l-Müteallimîn*", *Doğu Esintileri*, Sayı: 1 (Erzurum 2014), s. 121-144.

[1] Honer, Ali Muhammed, "Teemmulî Der *Hidâyetü'l-Müteallimîn Fi't-Tıbb*", *Âyîne-yi Pejûhiş*, Tahran 1375 hş., sayı: 45, s. 58.

[2] Başta Tıp bilimleri olmak üzere bilimler tarihi açısından Eski İran'da Cündişapur önemli bir merkezdi. Cündişapur Sasanî hükümdarı **I. Şapûr** (eg. 241-271) tarafından kuruldu ve kısa sürede bir bilim merkezi kimliği kazandı. Burada Şapûr'un emriyle önemli birtakım kitaplar daha ilk zamanlarında Pehlevî Dili'ne çevrildi. Değişik bölgelerden önemli eserler bu şehirdeki kütüphanelere toplandı. Cündişapur o dönemlerde Yunan tıp biliminin de merkezlerinden biri konumunu kazandı. **II. Şapûr** döneminde (eg. 310-379) hükümdarın tedavisi için saraya getirilen Yunanlı hekim Theodoros, Şapûr tarafından Cündişapur'a yerleştirildi. Bu şehirde hekimliği, tedavi yöntemleri ve bilgisiyle ün kazandı (Safâ, *Târîh-i Ulûm-i Aklî Der Temeddun-i İslamî*, Tahran 1368 hş., s. 21).

Cündişapur, asıl ününü bu şehirde kurulmuş olan tıp okulu ve hastaneyle kazandı, tıp merkeziyle diğer bilimsel ve kültürel kurumlarıyla yüzyıllarca Doğunun bilim merkezlerinden biri olma özelliğini korudu. **Enuşirvân** (eg. 531-579) döneminde de önemini her geçen gün artırmış, gelişimini ve genişlemesini de hızlandırarak sürdürmüştür. **İbn Kıftî**'nin bu şehrin kuruluşuyla ilgili aktardıklarına bakılırsa, Daha **I. Şapûr** döneminde bile bu şehirde o çağların ünlü hekimleri görev yapmıştır (Muhammedî, Muhammed, *Ferheng-i Îrânî Pîş Ez İslam*, Tahran 1372 hş., s. 231-232).

öncesi dönemlerde İran da diğer ülkeler gibi Yunan tıp bilimlerinin etkisinde kalmıştır. Nitekim İslam öncesi dönemlerde Pers İmparatorları Ahâmenişler, hükümdar saraylarında Yunanlı doktorlar bulundurmuşlar, çoğu zaman özel doktorları Yunanlı olmuştur. Örneğin, **I. Daryuş**'un (eg. MÖ. 522-486) özel saray doktoru Yunanlıydı. Ahâmenişlerden sonra Sasanî hükümdarları da dinsel yasaklamalara rağmen saraylarında Yunanlı Süryani doktorlar bulundurmuşlardır. Büyük Sasanî hükümdarlarından **I. Erdeşir** (eg. 224-241), **II. Şapur** (eg. 310-379), **II. Erdeşîr** (eg. 379-383) ve diğer bazı İran hükümdarları da saraylarında Yunanlı doktorlar görevlendirmişlerdi. Bu doktorlardan bir kısmı Eski İran'ın en büyük bilim ocağı Cündişapur Üniversitesi Tıp Merkezinde hoca ve hekim olarak görev yapıyorlardı.[3]

İslam sonrası ilk dönemlerden başlayarak daha sonraları Abbasîler döneminde ünlü hekimlerin kitapları, özellikle **Bokrat** (ö. MÖ. 460), **Calinus** (ö. 200) ve diğer ünlü hekimlerin tıp konulu çalışmaları Arapçaya çevrildi. Abbasî halifeleri de özel doktorlarını Hıristiyan ve Nasturî Süryaniler arasından seçiyorlardı.[4]

İslam sonrası çağlarda özellikle Abbasîler döneminde 320/932 yılından itibaren Tıp bilimi özellikle Bağdat ve Müslüman halkların yaşadıkları diğer coğrafyalarda altın günlerini yaşamaya başladı. O dönemlerde yaşamış İranlı çok sayıda hekim ve eserlerinin adları İbn Nedîm'in, *el-Fihrist*, İbn Kıftî'nin, *Târîhu'l-hukemâ*, İbn Ebi Useybia'nın, *Uyunu'l-enbâ Fî Tabakâti'l-etibbâ*, Kâtip Çelebî'nin, *Kesfüzzunûn* gibi eserlerde görülmektedir. Öte yandan, Müslümanlar ve bu arada İranlılar arasında da çok değerli çevirmenlerin diğer dillerden çevirdikleri tıp konulu eserler yanında tıp bilim dalında çok değerli araştırmalar yapan ve önemli eserler yazan derin bilgi ve deneyim sahibi hekimler, bilginler ortaya çıktı. Bunlardan biri, halife **el-Mütevekkil** döneminde yaşamış İslam dünyasının en büyük hekimi Muhammed b. Zekeriyya-yi Razî'nin hocası **Ali b. Rabben et-Taberî** (ö. 247/861) *Firdevsü'l-hikme* adlı önemli eserini 235/849 yılında kaleme almıştır.[5]

Bazı kaynaklarda Rey'in ünlü bilgesi **Zekeriyya-yi Razî**'nin, değişik konularda çok sayıda eser kaleme almış olduğu, bazı kaynaklarda 237 kitap yazdığı aktarılır. Razî'nin en önemli eseri eksiksiz ve kapsamlı bir tıp kaynağı olan *el-Hâvî*'dir. Ardından İslam coğrafyasının en önemli ve en büyük tıp bilgini kabul edilen **İbn Sina** gelmektedir. Çok sayıda önemli yapıtı bulunan İbn Sina'nın eserlerinden sadece iki tanesi Farsçadır. *Kanûn* adlı eseri yüzyıllar boyu alanında en önemli kitap olarak kabul edilegelmiş, 1473 yılında Latinceye çevrilmiş, 1650 yılına kadar da birçok Avrupa ülkesinde tıp okullarında ders kitabı olarak okutulmuştur.[6]

---

[3] Honer, Ali Muhammed, Teemmulî Der *Hidâyetü'l-Müteallimîn Fi't-Tıbb*, *Âyîne-yi Pejûhiş*, Tahran 1375 hş., sayı: 45, s. 58.

[4] *A.g.e.*, s. 58-59.

[5] Honer, Ali Muhammed, Teemmulî Der *Hidâyetü'l-Müteallimîn Fi't-Tıbb*, *Âyîne-yi Pejûhiş*, Tahran 1375 hş., sayı: 45, s. 59.

[6] *A.g.e.*, s. 59.

Farsça bilinen en eski tıp konulu kitap **Ebû Mansûr Muvaffak-i Herevî**'nin, *el-Ebniye an Hakâyıki'l-edviye/Ravdatu'l-üns ve Menfaatu'n-nefs*'in günümüze kadar gelen iki nüshası bilinmektedir. Bunlardan biri 447/1055 tarihlidir. Ünlü şair ve sözlük yazarı **Esedî-yi Tusî** tarafından yazılan bu nüsha 1859 yılında yayınlanmıştır.

Muvaffakuddîn Ebû Mansûr-i Herevî ile **Ebubekr Ehaveyn-i Buharî** IV./X-XI. yüzyıllarda yaşamış iki ünlü bilge hekim olarak İran coğrafyası tıp tarihinde önemli bir yere sahiptirler. Yaklaşık zamanlarda yaşamış bu iki büyük tıp bilgini, İran'ın Araplar tarafından işgal edilmesinin ardından geçen birkaç yüzyıl sonra bu alandaki sessizliği kırarak tıp ve eczacılık alanlarında son derece önemli eserler yazmışlardır.[7]

2. Ebubekir Ehaveyn-i Buharî

Ehaveyn-i Buharî'nin tam adı kaynaklarda, **Rebî b. Ahmed-i Ehaveyn-i Buharî** olarak geçer. Künyesi "**Ebû Hekîm**", "**Ebû Bekir**" olarak bilinir. "**Ahmed oğlu**" olarak da bilinen, Maveraünnehir bölgesi tıp bilginlerinden Ehaveyn-i Buharî'nin doğum ve ölüm tarihleri ile hayatı ve öğrenim durumu hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Kendisiyle ilgili bilgiler önemli ölçüde *Hidâyetü'l-Müteallimîn* adlı eserindeki ayrıntılarla sınırlıdır. Zamanımıza gelen bu tek eserinden anlaşıldığına göre, Ehaveyn-i Buharî daha çok tıp ve felsefe ile meşgul olmuştur. Tıp öğrenimini bitirdikten sonraki dönem hayatı boyunca doktorluk yapmış ve yaşadığı çağın önemli tıp bilimcileri arasında yer almıştır. Kendisiyle ilgili bilgilere yer veren eserlerde "**Ehaveyn**", "**Ahavî**", "**Ehaveynî**", "**Aharîn**" şekillerinde dört ayrı aidiyetinden söz edilir. Hem adındaki Buharî nisbesi ve hem de eserinin değişik bölümlerinde kullandığı Buhara lehçesinden dolayı Buharalı olduğunda şüphe yoktur. Buhara[8] ahalisinden olan Ehaveyn-i Buharî, ünlü hekim ve filozof Ebubekir **Muhammed b. Zekeriyyâ-yi Razî**'nin öğrencisi **Ebu'l-KâsımTahir b. Muhammed-i Mekânîî-yi Razî**'nin öğrencisidir. Bunu kendisi de eserinde belirtmektedir. Bu bakımdan İslam dünyasında Razî'nin başlattığı natüralist akımı IV./X. yüzyılın ikinci yarısında temsil eden bilgin-

---

[7] Hudadûst, Kâzım vdğr., "Goftarî Der Bâre-yi Zindegî ve Âsâr-i Ebû Bekr Ahaveynî-yi Buharî", *Journal o f Medical Ethics and History of Medicine*, (Tahran 2012), sy: 1, s. 2; Ensarî, Nuş Aferîn, "Berhî Ez Menabi-i Pizişkî ve Darûşinasî", *İttilaresâni ve Kitâbdârî*, Tahran 1369 hş., sy: 16, s. 78-79.

[8] Horasan eyaletinin önemli edebiyat ve bilim merkezlerinden Buhara, özellikle Samaniler döneminde son derece önem ve değer kazanmıştır. Orta Asya'nın en eski yerleşim bölgelerinden olan ve günümüzde Özbekistan sınırları içinde bulunan, tarih boyunca bölgenin önemli kültür ve ticaret merkezlerinden biri olan Buhara MÖ 500 yılında Pers imparatorluğuna bağlanmıştır. Bundan bir süre sonra Büyük İskender tarafından ele geçirilmiş, daha sonra İskender'in İran'da kurduğu Selevkiler Devleti'nin ve Kuşan imparatorluklarının egemenlikleri altına girmiştir. IX. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra X. yüzyıl sonuna kadar Buhara Samanilerin başkenti olmuş (819-1005); Samanilerin yıkılışından sonra Karahanlıların yönetimi altına girmiştir (999-1141). Samaniler döneminde son derece bayındır ve gelişmiş bir şehir olan Buhara, aynı zamanda bağımsız İran emirliğinin başkenti, o çağlarda İslam dünyasının bilim ve edebiyat merkezlerinden biridir.

lerden birinin de Ehaveynî olduğu söylenebilir.[9] Dolayısıyla Ehaveyn-i Buharî, Razî ekolünün önde gelen tıp bilim adamları arasında yer almaktadır. Eserinin bazı yerlerinde Zekeriyyâ-yi Razî'den "üstad" ve "üstadımız" gibi ifadelerle söz etmesinden dolayı bazı araştırmacılar onun doğrudan Razî'inin öğrenci olduğu kanısına varmışlardır. Ancak bu zamansal açıdan da mümkün değildir.[10]

Doğduğu şehirde başlamış olduğu tıp öğrenimini aynı yerde sürdürmüş, öğrenimini bitirdikten sonra yine doğduğu şehirde doktorluk görevine başlamış, eserindeki kayıtlardan da anlaşıldığı gibi hayatının tamamını yöre halkının tedavileriyle uğraşarak geçirmiştir. Ehaveyn-i Buharî'nin Buhara dışında herhangi bir şehre gidip gitmediği ya da diğer şehirlerdeki tıp bilim adamlarıyla görüşüp görüşmediği konusunda kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.[11]

Ruhsal ve bedensel yavaşlama ya da depresyon ağırlıklı melankoli hastalarını tedavi etmesi gerekçesiyle "delilerin doktoru" olarak da tanınan, tıp bilimleri dalında üstün yetenekli kişilikler arasında yer alan Ehaveyn-i Buharî, **Bokrat** (ö. MÖ. 460), **Calinus** (ö. 200), **İbn Sarabiyun** (ö. 857), **Sabit b. Kurra** (ö. 901), **Huneyn b. İshak** (ö. 910), **Zekeriyyâ-yi Razî** (ö. 925) ve daha başka ünlü hekimlerin deneyimlerinden de yararlanarak tıp dalında önemli bilgilere erişmiştir. *Hidâyetü'l-Müteallimîn* adlı eserinde otuz yıllık doktorluk tecrübelerini kullanarak elde ettiği önemli sonuçları aktarmıştır. **Nizamî-yi Aruzî**'nin *Çehâr Makâle*'sinde[12] hakkında fazla bilgi bulunmadığı için olsa gerek kendisinden "Eceveynî" diye de söz edilmiştir.[13]

---

[9] Ahaveyn-i Buharî, *Hidâyetü'l-Müteallimîn*, s. 303; Storey, C. *Persian Literature*, II/2, s. 199; Lazard, Jilbert, *La Langue Des Plus Anciens Monuments De La Prose Persane*, Paris 1963, s. 48-50; Ammarî, Meryem, "Ahaveynî-yi Buharî", *DMBİ*, VII, 286; Takizâde, Seyyid Huseyn, "Tevecculı-i İrâniyân Der Gozeşte Be Tıbb ve Etebbâ", *Yâdgâr*, sy. 46-47 (Tahran 1327 hş.), s. 22; Kerameti, Yunus, "Berresi-yi Menâbi-i Hidâyetü'l-Müteallimîn fi't-Tıbb, *Makâlât ve Berresîhâ*, Tahran 1380 hş., sy: 69, s. 179; Rızâyi-yi Bağbidi, Hasan, "Çehâr Vaje-yi Dahîl-i Soğdî Der Hidâyetü'l-Müteallimîn Fi't-Tıbb", *Nâme-yi Ferhengistân*, Tahran 1375 hş.; sy: 7, s. 61-64; Dâniş-pejûh, Muhammed, 'Târih-i Şınâht-i Destgâh-i Gerdiş-i Hûn ve Bimârî-yi Ân", *Mecelle-yi Târîh-i İlm*, sy: 4, Tahran 1384 hş., s. 111; Yazıcı, Tahsin, "Ehaveyn-i Buharî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, X, 497; Matini, Jalal, "Hedâyat Al-Mota'allemın Fı'l-Ṭebb", *Encyclopædia Iranica*, www.iranicaonline.org.

[10] Ahaveyn-i Buharî, *Hidâyetü'l-Müteallimîn*, s. 7-8; Safâ Zebihullâh, *Tarîh-i Edebiyyât Der İrân*, I, 621; Ammarî, Meryem, "Ahaveyn-i Buharî", *DMBİ*, VII, 268; Reşnevzâde, Babek, "Ahaveyn-i Buharî", *Danişnâme-yi Edeb-i Farsî*, I, 67.

[11] Hudadûst, Kâzım vdğr., "Goftarî Der Bâre-yi Zindegî ve Âsâr-i Ebû Bekr Ahaveynî-yi Buharî", *Journal of Medical Ethics and History of Medicine*, sayı: V/3 (Tahran 2012), sy:1, s. 2; Matini, Jalal, "Hedâyat Al-Mota'allemin Fi'l-Tebb", *Encydopædia Iranica*, http://www.iranicaonline.org.

[12] Nizamî-yi Aruzî, *Çehâr Makâle* (yay. Muhammed-i Kazvinî), 1372 hş., 110.

[13] Ammarî, Meryem, "Ahaveynî-yi Buharî", *DMBİ*, VII, 286; Reşnevzâde, Babek, "Ahaveyn-i Buharî", *Danişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, I, 68; Metinî; Celâl, "*Hidâyetü'l-Müteallimîn*, Kadîmiterin Kitâb-i Tıbbî-yi Fârsî"; *Mecelle-yi Dânişkede-yi Edebiyyât ve Ulûm-i İnsânî-yi Dânişgâh-i Meşhed*, sayı: 1 (Tahran 1344 hş., s. 49-50; Matini, Jalal, *Encyclopædia Iranica*, "Aḵawaynī Boḵārī" XII, 112; Lazard, Jilbert, "Metn-i Pizişki Ez Karn-i Çehârom-i Hicrî (çev. Leyla Askeri)", *Rûdekî ve Asr-i O*, 1958; Halidpûr Sirûs, Pâyegozâr-i Nemûdâr-i Teb Der Cihân-i Pizişki, Ahaveyn-i Buharî", *Mecelle-yi İrânşinâsî*, 1377 hş./ X/3, s. 589-90.

3. *Hidâyetü'l-Müteallimîn Fi't-Tıbb*

Ehaveyn-i Buharî'nin günümüze gelen tek yapıtı hem Yeni Farsçanın dil özellikleri hem de tıp dalındaki önemi açısından yazıldığı çağın en önemli metinlerinden biri olan *Hidâyetü'l-Müteallimîn fi't-tıb* adlı eseridir. Ehaveyn-i Buharî, Yeni Farsça en eski metinlerden biri olan bu eserini, oğlu için kaleme almıştır. Ehaveyn-i Buharî, *Karabadîn* ve *Kitâb-i Nabz* adlarındaki diğer iki önemli kitabından da bu eserinde söz eder. Ancak yazarın bu iki eseri günümüze kadar gelememiştir. Samanî dönemi nesir özelliklerini göstermesi, çok sayıda tıp terimi ve özel kavram içermesi açısından da oldukça önemli olan eser, **Celâl-i Metinî** tarafından Oxford Bodleian nüshası esas alınıp diğer en önemli nüshaları olan İstanbul Fatih Kütüphanesi nüshasıyla Tahran Melik Kütüphanesi nüshalarının karşılaştırılmalı değerlendirmeleriyle yayınlanmıştır (Meşhed 1344 hş.).[14]

Adından da anlaşılacağı gibi *Hidâyetü'l-Müteallimîn* tıp dalında öğrenim görenler için hazırlanmış orta düzeyde bir eserdir. Bu yüzden yazar çok derinlikli ve geniş bilgiler verdiği iddiasında değildir. En azından aynı dalda yazılmış daha geniş kapsamlı Arapça tıp kitaplarıyla rekabet edecek bir metin değildir. Aynı zamanda bu eser herhangi bir tıp kitabının özeti ya da daha dar kapsamlı bir şekli de değildir. Çünkü yazar daha önceleri aynı dalda eser vermiş yazarların görüşlerini tekrarlamamış, özgün tespitlerini kaleme almıştır.[15]

Celal Metinî, bu önemli metinle IV./X. yüzyılda kaleme alınmış Farsça mensur metinler üzerinde araştırma yaparken tanıştıktan sonra, Farsça dil özellikleri, dilbilgisi kuralları, kullanılan kelimeler ve tamlamalar ile tıp teknik terimlerinin birçoğunun özgünlüğü; aynı zamanda ilk Farsça mensur eserlerden biri olduğu tespitinin ardından eser üzerindeki çalışmalarını yoğunlaştırmıştır.

Ancak bu dönemlerde kaleme alınmış eser sayısının oldukça az olması gerekçesiyle daha sağlıklı sonuçlara ulaşabilmek için söz konusu dönemlerde yazılmış, başta İran ve değişik ülkelerin kütüphanelerinde bulunan; IV./X. yüzyılda yazılmış, farklı konuları ele alan önemli yapıtların da incelenmesi gerektiğini düşünmüş, bunlar arasında, İngiltere'de Cambridge Üniversitesi kütüphanesinde bulunan ve **Edward Granville Browne** tarafından[16] kapsamlı bir makaleyle bilim dünyasına tanıtılan *Kur'ân*'ın ikinci yarısının tefsiri konulu eser de yer almaktadır.[17]

---

[14] Efşâr, İrec, Omidsalâr, Mahmûd, Muttalabî-yi Kaşanî, Nâdir, *Hidâyetü'l-Müteallimîn Fi't-Tıbb*, Tahran 1389 hş., s. 8; Ammarî, Meryem, "Ahaveynî-yi Buharî", *DMBİ*, VII, 286; "Ahaveyn-i Buharî", *Danişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, I, 68; Matini, Jalal, *Encyclopædia Iranica*, "Alʒawaynī Boḵārī" XII, 112.

[15] Lazard, Jilbert, "Metn-i Pizişkî Ez karn-i Çehârom-i Hicrî (çev. Leyla Askerî)", *Rûdeki ve Asr-i O*, 1958.

[16] Browne, Edward Granville, *A Catalogue of The Persian Manuscripts in The Library of The University of Cambridge*, 1896, s. 13-37.

[17] Metini, Ahaveyn-i Buharî, *Hidâyetü'l-Müteallimîn* (yay. Celâl Metinî), Meşhed 1344 hş./1966, s. yek.

Tam da o günlerde bu döneme ait eserler konusunda yapılan araştırmalar kapsamında Tahran Üniversitesi öğretim üyelerinden **Mucteba-yi Minovî** IV./X. yüzyıla ait hem tıp açısından ve hem de edebi ağırlığı ve değeri açısından oldukça önemli bir metni, *Hidâyetü'l-Müteallimîn*'i gün yüzüne çıkardı, daha sonra da *Hidâyetü'l-Müteallimîn*'in İngiltere'de Oxford Bodleian kütüphanesindeki 478/1085 tarihli bu nüshasını bir makaleyle bilim dünyasına tanıttı.[18] Celâl-i Metinî bu makalenin yayınlanmasının ardından, Muhammed b. Zekeriyya-yi Razi'nin öğrencisi olan bir hekim tarafından Deri Dilinde tıp konulu kaleme alınmış, IV./X. yüzyıla ait oldukça önemli bu metnin mutlaka incelenmesi gerektiğini düşünerek işe başladı. O günlerde Tahran Milli Kütüphanesinde sadece bu eserin İstanbul Fatih kütüphanesinde bulunan yazma nüshasının fotoğraf baskısı bulunmaktaydı. Metinî bu nüsha üzerinde başlattığı çalışmalarıyla eserin önemli özelliklerini örnekleriyle notlar alarak değerlendirmeğe başladı. Daha sonra eser üzerinde yoğun çalışmalar ve derin araştırmalar yaptı. Bütün imkânlarını kullandı; günümüze kadar gelmeği başarmış Yeni Farsça en eski metin ve Farsça en değerli mensur yapıtlar arasında olma özelliği taşıyan bu kitabı yayınlamak için gece gündüz çalıştı.[19]

Meşhed Üniversitesi Yayınevi tarafından desteklenerek kendisine Oxford Bodleian Üniversitesi ile İstanbul Fatih kütüphanesindeki yazma nüshaların sağlanmasıyla Metinî, bu iki nüsha üzerinde çalışmaları ve karşılaştırmalı değerlendirmeleriyle 478/1085 tarihli Bodleian yazmasını esas almış, ikinci yazma olarak 520/1126 tarihli Fatih nüshasını özenle inceledikten sonra Fatih kütüphanesi nüshası farklılıklarını da ayrıntılı olarak dipnotlarda vermiştir. Metinî ayrıca Bodleian nüshasına VII./XIII. yüzyıl sonları ve VIII./XIV. yüzyıl başlarında ünlü bir hekim tarafından yapılan bir kısmı nüsha farklılıklarına ve bir kısmı da kitabın değişik konularında ayrıntılara yapılmış ekler, düzeltiler ve açıklamalara da yine eserin dipnotlarında tek tek yer vermiştir. Bodleian nüshasındaki birtakım açıklamalar da söz konusu hekim tarafından değil, **Şehzade Ferhad Mirza** tarafından eklenmiştir.[20]

Bu iki nüsha üzerinde değerlendirmelerini yaparken Metinî o zamana kadar bilinmeyen üçüncü önemli bir nüshanın da Tahran Melik Kütüphanesi'nde bulunduğunu tespit edip üç nüshayı karşılaştırmalı çalışmalarıyla değerlendirmiş, Yeni Farsça yazılmış ve günümüze kadar gelmiş ikinci ya da üçüncü metin olması gerekçesiyle özgün dili ve yazım kurallarıyla olduğu gibi yayınlamıştır.

Metinî'ye, *Hidâyetü'l-Müteallimîn*'i nüsha tespitleri aşamasından yayınlanmasına kadar dönemin büyük bilim ve edebiyat insanları **Bediüzzamân-i Furuzânfer** (ö. 1349 hş./1970), **Muctebâ-yi Minovî** (ö. 1355/1977), **Zebîhullâh-i Safâ** (ö. 1378 hş./1999), **İrec-i Efşâr** (ö. 1389/2011) ve

---

[18] Metinî; Celâl, "Hidâyetü'l-Müteallimîn, Kadîmîterîn Kitâb-i Tıbbî-yi Fârsî"; *Mecelle-yi Dânişkede-yi Edebiyyât ve Ulûm-i İnsânî-yi Dânişgâh-i Meşhed*, sy: 1 (Tahran 1344 hş., s. 49.

[19] Ahaveyn-i Buhari, *Hidâyetü'l-Müteallimîn* (Metinî), s. yek-do.

[20] Ahaveyn-i Buhari, *Hidâyetü'l-Müteallimîn* (Metinî), s. do-se.

Ğulamhuseyn-i Yusufî (ö. 1369 hş./1991) her konuda yoğun destek vermişlerdir. Metinî, bu bilim adamlarından gördüğü yardımın büyüklüğünü ve kendilerine duyduğu şükranı esere yazdığı giriş bölümünde dile getirir.[21]

Ehaveyn-i Buharî'nin *Hidâyetü'l-Müteallimîn* dışında bir eseri olup olmadığı kesin olarak bilinmemektedir. Bu eseri de kaynaklarda birkaç farklı isimde kayıtlıdır. Eldeki kaynakların çoğunda "*Kitâb-i Hidâye*" adıyla anılmaktadır.

Hidâyetü'l-Müteallimîn, yazıldığı günden itibaren hem tıp öğrencileri için önemli bir ders kitabı olarak hem de hastalık adları ve tanımları, değişik hastalıkların ilaçları konularında ilgililere önemli katkılar sağlamıştır. Büyük ihtimalle Yeni Farsça yazılmış ilk tıp konulu metindir. Eldeki en eski nüshası 478/1085 tarihlidir. Bu metinden daha eski tarihli bir tek Farsça mensur kitap günümüze kadar gelmiştir. Bütün bunlardan IV./X. yüzyıla ait Farsça mensur metinlerin son derece az olduğu anlaşılmaktadır. Her ikisi de büyük tefsir ve tarih bilimci **Muhammed b. Cerîr-i Taberî** (ö. 310/923) tarafından Arapça yazılan *Câmiu'l-beyân / Tefsîr-i Taberî* ile *Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk/ Tarih-i Taberî* adlı eserlerin çevirisi, coğrafya konulu *Hudûdu'l-âlem* (372/982) ile **Muhammed b. Eyyub-i Taberî**'nin (485/1092) astronomi konulu iki eseri ve *Hidâyetü'l-Müteallimîn* dışında o döneme ait mensur Farsça eserin var olduğunu bilmiyoruz. IV./X. yüzyıldan itibaren yeni birtakım eserler kaleme alınmıştır. Bunlar arasında; **İbn Sina**'nın (ö. 428/1037) iki risalesi, **Müstemlî-yi Buharî**'nin (ö. 434/1042) tasavvuf konulu *Şerh-i Taarruf* adlı önemi eseriyle Birunî'nin (ö. 440/1048) *et-Tefhîm* adlı eseri bu dönemlerde yazılmıştır. *Keşfü'z-zunun*'a göre Samanîler döneminde *Zafernâme-yi Bozorgmihr* adlı bir önemli eser daha Farsça'ya çevrilmiştir. Bunlara birlikte *Mukaddime-yi Şahnâme-yi Ebû Mansurî* de sayılacak olursa o çağlarda kaleme alınmış ve günümüze gelebilmiş sekiz mensur eserden söz edilebilir.[22]

Hidâyetü'l-Müteallimîn'in yazılış tarihi konusunda ne eserin kendisinde ne de bu eserden söz eden kaynaklarda bir bilgi verilmemektedir. İranlı edebiyat otoritelerinden Muctebâ-yi Minovî, Ehaveyn-i Buharî'nin hocalarının ölüm tarihlerinden ve o dönemle ilgili birtakım gelişmeler sürecinden hareketle yaklaşık bir tarih belirlemiş ve yazarın 373/983 yıllarında vefat ettiğini, dolayısıyla eserinin de bu tarihten önce yazılmış olduğunu söylemektedir. Ancak eserin IV./X yüzyılda yazıldığı ve ilk Farsça mensur eserlerden biri olduğu konusunda bir tartışma yoktur. Araştırmacıların ortak görüşüne göre, *Hidâyetü'l-Müteallimîn*'in kaleme alınışından yüz yıl sonra yazılmış nüshası elimizdedir.[23]

Yazıldığı çağda bilimsel ve edebi konularda kaleme alınan Farsça eserlerin, hükümdarlar ve emirlerin teşvikleriyle, onlar adına yazılmasına karşın

---

[21] *A.g.e.*, s. penc.

[22] Minovî, Muctebâ, "Hidâyetü'l-Müteallimin Der Tıbb", *Yağmâ*, sy: 34, s. 497-98.

[23] Ahaveyn-i Buharî, Hidâyetü'l-Müteallimin, (Metinî), s. 9; Efşâr, İrec vdğr., *Hidâyetü'l-Müteallimîn Fi't-Tıbb*, s. 19.

Hidâyetü'l-Müteallimîn'i yazar bizzat oğlu için kaleme almıştır. Ehaveyn-i Buharî, eserinin giriş bölümünde bu konuda şunları söyler: "*Şimdi sen benim oğlumsun, benden tıp konusunda kolay bir kitap yazmamı, benden sana hatıra kalmasını, insanlara da yararlı olmasını istedin.*"[24]

Hidâyetü'l-Müteallimîn, Razî ekolünün takipçilerinden bir tıp bilim adamının kaleminden çıkmasından ötürü aynı zamanda bu büyük doktorun tıp konusundaki geleneğini sürdüren bir eserdir. Yazarın kendisi de eserinden kolay ve tıp bilimiyle ilgilenenlerin başlangıç aşaması için anlaşılabilir bir eser olduğunu söyler.[25] Eser, İbn Sina'nın *Kanun*'undan sonra da önemini yitirmemiş, sonraki yüzyıllarda önemini korumuş ve ders kitabı olarak tıp öğretimi ve eğitiminde kullanılmıştır. Nitekim, **Nizamî-yi Aruzî**, VI./XII. yüzyıl ortalarında kaleme aldığı ünlü eseri *Çehâr Makâle*'de; *Hidâyetü'l-Müteallimîn*'i orta düzeyde bir tıp kitabı olarak, **Sabit b. Kurra**'nın, *Zahîre*; **Muhammed Zekeriyyâ-yi Razî**'nin, *et-Tıbbu'l-Mansurî*; **Seyyid İsmail-i Curcanî**'nin, *Ağrâz* adlı eserleriyle birlikte anmakta, her doktorun üzerlerinde yoğunlaşarak bu eserleri iyi bir hocadan okuması gerektiğini belirtmektedir.[26]

VII./XIII. yüzyılın ikinci yarısında **Ebû Talib Abdullah b. Ebû Zeyd Tabib**, yaşadığı çağda tıp konusunda yazılmış birçok kitabı okuyup incelemeler yaptıktan sonra *Hidâyetü'l-Müteallimîn* hakkında şu sözleri söylemektedir: "*Benim birçok hastalığın tedavisinde sık sık başvurduğum kitap Hidâyetü'l-Müteallimîn'di. Eserde verilen ilaç terkiplerinden benim uyguladıklarımın tamamı olumlu sonuçlar verdi.*"[27]

Söz konusu tıp eserlerinin yazarlarıyla doktorların bu eseri çok önemsemelerinin gerekçesi de yine eserin kendisinde aranmalıdır. Eserin ayrıntılı olarak incelenmesiyle şu sonuçlar elde edilir: Ehaveyn-i Buharî, kendi ifadesiyle otuz yıl süren doktorluğu döneminde tıp alanındaki bilinen buluşları ve tedavi yöntemlerinin dışında kendisi birtakım yenilikler ortaya koymuştur. Eserinde geniş ve derin görüş sahibi bir hekim olarak alanındaki eski uzmanların görüşlerini ve deneyimlerini gözden geçirmiş, doğruları yanlışlardan ayırarak eseri *Hidâyetü'l-Müteallimîn*'de bazı istisnalar hariç sadece kendi tecrübeleri ve kendi uygulamalarını aktarmıştır. Bu konuda oğluna hitaben şu sözleri söyler: "*Ben senin için bu kitapta sadece kendi denediklerimi aktardım. Başkalarından aktardığım konularda da kimden aktardığını söyledim ki sen yanlışlara düşmeyesin.*"[28] Eserinin bir başka bölümünde de şunları söyler: "*Ben birçok hastalık için kendi düşüncem ve deneyimlerimle çok sayıda ilaç yaptım. Bu kitapta bileşiklerini ve formüllerini verdiğim ilaçların tamamı bana aittir. Deneyip de başarılı bulmadığım hiçbir ilacın formülünü de vermedim.*" Yaşadığı çağda bağımsız

---

[24] Ahaveyn-i Buharî, *Hidâyetü'l-Müteallimîn*, (Metinî)s. 9, 14; Efşâr, İrec vdğr., *Hidâyetü'l-Müteallimîn Fi't-Tıbb*, s. 8.

[25] Ahaveyn-i Buharî, *Hidâyetü'l-Müteallimîn*, (Metinî), s. 14.

[26] Nizamî-yi Aruzî, *Çehâr Makâle*, s. 109-110; Biesterfeldt, H. H., "Aḳawaynī Boḳārī", *Encyclopædia Iranica*, http://www.iranicaonline.org.

[27] Ahaveyn-i Buharî, *Hidâyetü'l-Müteallimîn*, (Metinî), s. 10-11; Muhammed-i Kazvinî, *Yâddâşthâ-yi Kazvinî*, (yay. İrec-i Efşâr), IX, 95-98.

[28] Ahaveyn-i Buharî, *Hidâyetü'l-Müteallimîn*, (Metinî), s. 587.

bir bilim adamı olarak kendi çalışmaları sonucu eriştiği önemli sonuçlar ve öncekilerin deneyimleriyle yetinmemiş; değişik hasta, hastalık, ilaç ve onların özellikleriyle ilgili birikimlerinin yanısıra uzun ve aralıksız sürdürdüğü doktorluk mesleğindeki gözlem ve deneyimlerinden edindiği kazanımları da bu eserinde aktarmıştır.[29]

Ehaveyn-i Buharî, hem uzun tıp araştırmaları süresince ve hem de eserini kaleme alırken büyük hocası Zekeriyyâ-yi Razî'nin etkisinde kalmıştır. Melankoli hastalarıyla ilgili de; birçok türüyle uğraştığını, otuz yıl boyunca özgün yöntemleriyle onların tedavisine zaman ayırdığını söyler. Ehaveyn-i Buharî, yine kendi ifadeleriyle tedavisinde başarılı olamadığı hastalıkları belirtmekten çekinmemiştir. Öte yandan tedavi ettiği bazı hastaların ve kendisine yardımcı olan doktorların adlarını yer yer vermektedir. İlaçların az ya da çok kullanılmaları konusunda da ayrıntılara yer veren Buharî önemli ve etkili ilaçların isimleri ve etkinliklerini ayrıntılı olarak aktarmaktadır.[30]

Ehaveyn-i Buharî'nin tıp anlayışı doğal olarak hocasının hocası Zekeriyya-yi Razî'nin ekolüdür. İbn Sina tıp ekolününün dünyada henüz yaygınlaşmadığı çağlarda Razi ekolü yaygın olduğu bilinmektedir. Hatta İbn Sina'dan sonralarda bile birçok yerde ünlü tıp bilim adımları ve hekimler Razi kriterlerini alanlarında etkin ölçütler olarak kullanırlar, uygulamalarında ve eserlerinde onu örnek alırlar, İbn Sina'nın görüşleriyle Razî'nin görüşleri arasında bir karşıtlık ya da uyuşmazlık söz konusu olduğunda Razî'nin görüşlerini dikkate alırlardı.[31]

Hem yapısal ve hem de içerik açısından alabildiğine özgün bir eser olan *Hidâyetü'l-Müteallimîn*, Derî Farsçasıyla yazılmış en eski tıp konulu eserdir. Bu yeni Farsça metinden daha eski tarihli olan sadece iki eser vardır. Bunların biri **Muvaffak-i Herevî**'nin, *el-Ebniye An Hakâyıki'l-Edviye* adlı 447/1069 tarihli eser, bir diğer eser de **Müstemlî-yi Buharî**'nin, *Et-Taarruf li Mezheb-i ehli't-tasavvuf* adlı eserinin şerhidir (473/1095).

Eserin Dili: *Hidâyetü'l-Müteallimîn*'in dili aynı ya da yakın çağlarda kaleme alınan bir kısmı bu makalede anılan eserlere oranla hem özet ve hem de sadedir. Bunun temel gerekçesi, yazarın birinci bölümünde aktardığı gibi kitabını oğlunun öğrenimi amacıyla yazmış olması, bu yüzden de daha yararlı olması amacıyla özet ve sade bir dil kullanmış olmaya özen göstermiş olmasıdır. Eserin değişik yerlerinde kısa ve öz bilgilere yer verdiğini kendisi söyler.[32]

Bazı bölümlerde ise yazarın dili tıp öğrenimine yeni başlayanların anlayabileceği kadar sade ve özdür.[33] Öte yandan, yazarın yaşadığı çağların nesir tarzı gerçekte yeni oluşum dönemindeki Farsçanın daha sonraki dönemlere

---

[29] *A.g.e.*, s. 12.

[30] Ahaveyn-i Buharî, *Hidâyetü'l-Müteallimîn*, (Metinî), 12-13; Hudadûst, Kâzım vdğr., "Goftarî Der Bâre-yi Zindegi ve Âsâr-i Ebû Bekr Ahaveyni-yi Buharî", s. 3.

[31] Minovî, Muctebâ, "*Hidâyetü'l-Müteallimîn* Der Tıbb", *Yağmâ*, sy: 34, s. 502.

[32] Ahaveyn-i Buharî, *Hidâyetü'l-Müteallimîn*, (Metinî), s. 35, 38, 39, 41, 140.

[33] *A.g.e.*, s. 159,197.

oranla sade olması bu eserin dilinde etkili olmuştur. Yazarın seçkin bilimsel bir Farsça kullanma yetisi de bu esere özgün nitelik kazandırmıştır. Kullandığı nesir dili bazen şiir dilinden ayrılamayacak kadar sanatlı, ince ve akıcı; özellikle bölüm girişlerinde daha belirginleşmektedir.[34] Yazarın yaşadığı dönemin genel tarzı olan sadelik ve öz bilgi verme, onun seçkin söz sanatıyla da birleşince bu eser özgün bir tarz kazanmıştır. Eserin özellikle bölüm girişlerinde kullandığı dil zaman zaman şiirsel bir akış kazanmakta ve şiir tadı vermektedir.[35]

Eserde yazarın kullandığı bilimsel bazı kelimeler, kavramlar ve tamlamalar bu hekim tarafından ilk olarak kullanılmıştır. Eserin ve yazarının bir diğer önemli ve tarihsel değerlilik açısından dikkat çekici özelliği de; **Ebû Reyhan-i Birunî** ya da **Ebû Ali Sinâ**'nın ilk olarak kullandıkları varsayılan bazı Farsça tıp teknik terimleri ve kavramlarının, onların eserlerinden önce kaleme alınmış olan *Hidaye*'de yaygın olarak kullanılmış olduğudur. Bu bağlamda; bu eserde Farsça terim ve kavramların yoğunluğu nedeniyle üzerinde yapılacak ayrıntılı çalışmaların genel Farsça kadar Farsça tıp terimlerinin zenginleştirilmesi açısından da yararlı olacağı kanısındayız. Elbette ki bu eserde kullanılan ve günümüzde çoğu Latince olan çok sayıda tıp terimi ve tıpla ilgili özgün kavramlar Arapçadan ve bir kısmı da Yunancadan Farsçaya geçmiş kelimelerdir. Yazarın bu konudaki tarzı söz konusu terimlerin Farsça olanlarını ya da kendisinin ilk kez kullanmaya başladığı Farsça terimleri ya Farsça-Arapça veya Farsça-Latince olarak birlikte kullanmış olmasıdır.[36]

Genel olarak değerlendirildiğinde, *Hidâyetü'l-Müteallimîn*'in yazım tarzı ve imla özellikleri IV./X. yüzyıl mensur eserleriyle hemen hemen benzerdir. Ancak aynı çağlarda yazılmış diğer metinlerden en önemli farklarından biri, bu eserin bilimsel bir metin olması nedeniyle kelimelerin sadece bilimsel birtakım anlamlar karşılığında kullanılmış, herhangi bir sanatsal ya da edebi özelliğin göz önünde bulundurulmamış olmasıdır. Yazar bu konuya son derece özen göstermiş, eserini IV./X. yüzyıl bilimsel metinlerinin ortak özelliği olan son derece kısa, sade ve bilimsel eserlere özgü bir dilde kaleme almıştır.[37] Ehaveyn, anlatımında yer yer eş anlamlı kelimeler kullanmış, bazı yerlerde hastalık, ilaç veya bir organın adını aynı anlamlı Farsça ve Arapça sözcükle, bazı bölümlerde Yunancayı da ekleyerek üç dilde vermiştir.[38]

Kelimelerin çoğullarını kullandığında yaşadığı yüzyılın yaygın tarzına uyarak, Örneğin, çoğul kelime kullanma konusunda bazen Arapça çoğullar kuralıyla, bazen Farsça çoğul ekleriyle çoğul yapmıştır.[39] Eserde yine çağın yazım özelliklerini gösteren genel tarz önemli ölçüde görülür.[40] Belirli, be-

---

[34] Efşâr, İrec vdğr., *Hidâyetü'l-Müteallimîn Fi't-Tıbb*, s. 9.
[35] Ahaveyn-i Buhari, *Hidâyetü'l-Müteallimîn*, (Metini), s. 53, 73.
[36] Ahaveyn-i Buhari, *Hidâyetü'l-Müteallimîn* (Metini), s. şanzdeh;
[37] *A.g.e.*, s. şanzdeh
[38] *A.g.e.*, s. 457, 528.
[39] *A.g.e.*, s. 189, 374, 626.
[40] *A.g.e.*, s. 13, 19.

lirsiz isimler, edatlar, bağlaçlar, zamirler, ön ekler, orta ekler, sonekler, kelime türetme ekleri, sıfatlar, sayılar, fiil zamanları ve diğer klasik Farsça dil kuralları aynı çağın diğer Farsça metinleriyle yakın benzerlikler göstermektedir.[41]

Hidâyetü'l-Müteallimîn'de birçok konu başlığı ve bölüm adlarında Arapça kelimeler yoğun görülür. Eserin metninde yine yoğun olarak Arapça kelimeler, tamlamalar, kavramlar ve Arapça ifadeler yer alır. Tıp terimleri, hastalık ve ilaç adlarının önemli bir kısmı yine öncelikli Arapça olarak verilmiş bazen Farsçaları da yazılmıştır. Eser boyunca yer yer *Kur'ân* ayetleri, bazen tam ayet, bazen ayetlerden iktibaslar şeklinde, bazen de Arapça cümle ve tamlamalar orijinal metinleriyle, yer yer Arapça önemli kaynaklardan alıntılanan pasajlar hem Arapça aslı ve hem de Farsça çevirisiyle birlikte verilmiştir.[42]

Kaynakları: Ehaveyn-i Buharî, eserinin değişik yerlerinde gerekli gördüğü durumlarda yararlandığı kaynakların adını anarak, bir kısmına göndermelerde bulunmakta, bazı bölümlerde örneğin, ilaçlar kısmında başka doktor ve tıp uzmanlarının görüşlerini aktarmasının yanı sıra onların görüşlerini neden kabul ettiğini ya da reddettiğini gerekçeleriyle ortaya koyar. Bu tarzıyla ve bu bölümlerde kullandığı dille **Razî**'nin, *el-Havî* eserindeki dile ve tarza çok yaklaşmaktadır.[43]

İbn Sarabiyyûn'un *el-Konnaşu's-sağîr* adlı önemli tıp konulu eseri, Razî'nin eserlerinden sonra Ehaveyn-i Buharî'nin en önemli kaynaklarından biridir.[44]

Özellikleri: Eser her şeyden öte; bundan bin yıl önce Farsçanın bu kapsamda, derin dil özellikleriyle bir tıp kitabının yazılmasına ne denli uygun ve elverişli olduğunu göstermesi açısından da dikkate değerdir.

Bunun yanı sıra bu eser başka açılardan da örneğin, tıp tarihi, yazım tarzı özellikleri, Farsça tıp bilimleri teknik terimleri, özgün yazım tarzı, kuralları ve bazı kelime ve kavramların özgün okunuşları gibi konularda da alabildiğine önemlidir.[45]

Bu eser birçok açıdan çok önemli bir metindir:

1. *Hidâyetü'l-Müteallimîn* İslam öncesi ve İslam sonrası çağlardan günümüze gelen tıpla ilgili en eski Farsça metindir.
2. İslam sonrası dönemde Arapçadan da çok sayıda kelime alarak farklı özelliklerle yeniden oluşan Farsî-yi Derî: *Yeni Farsça* ile kaleme alınmış ilk eserlerden biridir.
3. Farsça dil kuralları, yazım tarzı, dilbilim ve edebiyat açısından çok önemli incelikler içermektedir.

---

[41] *A.g.e.*, s. hifdeh-çihil u Çehâr.

[42] Ahaveyn-i Buharî, *Hidâyetü'l-Müteallimîn* (Metinî), s. çihil u Çehâr- çihil u penc.

[43] Efşâr, İrec vdğr. *Hidâyetü'l-Müteallimîn fi't-tıb*, s. 8.

[44] Kerameti, Yunus, "Berresi-yi Menâbi-i Hidâyetü'l-Müteallimîn Fi't-tıbb", *Makâlât ve Berresîhâ*, Tahran 1380 hş., sy: 69, s. 178.

[45] Ahaveyn-i Buharî, *Hidâyetü'l-Müteallimîn* (Metinî), s. yek-do.

4. Tıp bilimi ve bilimsel açıdan klasik tıp kapsamında oldukça değerli içeriği kitaba iki kat daha değer kazandırmaktadır.
5. Çok sayıda ilaç, klasik dönem tıp bilimlerine ait kelime, kavram, terim ve bileşiğe yer vermektedir.
6. Klasik tıp alanında ün yapmış önemli kişiliklerin biyografileri hakkında bilgiler içerir.

Ehaveyn-i Buharî'nin, *Hidâyetü'l-Müteallimîn*'i yazdığı dönemlerde tıp dalındaki tercüme hareketleri artık iyice azalmış belli ölçülerde tamamlanmış ve Yunan tıp bilgileri o dönem tıp bilimlerinde artık yerleşmiş ve önemli çevrelerce kabul görmüş bulunuyordu. Bütün bunlar o çağların tıpla ilgili metinlerinde, özellikle de Razî'nin eserlerinde görülmektedir. Bu yüzden olsa gerek son birkaç onlu yılda, özellikle Celâl-i Metinî'nin, *Hidâyetü'l-Müteallimîn*'i yayınlamasından sonra klasik tıp bilimleri alanında araştırma yapan bilim adamları ve Fars dili ve edebiyatı araştırmacıları eskisinden daha çok bu eser üzerinde yoğunlaşmaktadırlar.[46]

Hidâyetü'l-Müteallimîn "üç bölüm"de toplam "yüz seksen iki bab"dan oluşur. Birinci bölüm: elli bir bab. İkinci bölüm: yüz otuz bab. Üçüncü bölüm: on dokuz bab.

Eserde en çok yer verilen konular şöyle sıralanabilir:

1. Sinir sistemi
2. Kaslar
3. Kalp ve damarlar
4. Kan dolaşımı
5. Spor
6. Sinirsel ve psikolojik hastalıklar
7. Göz hastalıkları
8. Sindirim sistemi ve karaciğer hastalıkları
9. Böbrek hastalıkları
10. Kadın hastalıkları
11. Yaralanmalar
12. Ameliyatlar
13. Nabız.

Ehaveyn-i Buharî, sinir ve ruh hastalıklarının muayenesi ve tedavisinde deneyimli bir uzman olduğu ve daha önce de belirtildiği gibi "delilerin doktoru" nitelenmesiyle anıldığı için eserde özellikle sinir ve ruh konuları ve bunlarla ilgili hastalıkların tedavi yöntemleriyle ilgili ayrıntılar daha fazla yer almaktadır. Örneğin, sayıklama hastalığı konusundaki önemli ayrıntıları, günümüz tıbbında menenjit hastalığının belirtileriyle çok yakınlık göstermektedir. Bunun yanında, yazarın yaşadığı dönemlerde göz hastalıkları önemsenen ve dikkat çeken boyutta olmasına rağmen Ehaveyn-i Buharî bu hastalıklarla ilgili bölümleri kısa ve özet olarak ele almış ve göz ameliyatlarına yer vermemiştir. Yine eserde yüz sayfadan fazla bir bölüm sindirim ve

[46] Hudadûst, Kâzım vdğr., "Goftari Der Bâre-yi Zindegî ve Âsâr-i Ebû Bekr Ahaveyni-yi Buharî", *Journal of Medical Ethics and History of Medicine*, s. 3.

sindirim yolu hastalıkları, karaciğer ve ilgili hastalıklara ayrılmış, karaciğer ve sarılık hastalıkları ayrıntılı olarak mercek altına alınmıştır. Bütün bunlar da yazarın bu dallardaki derin uzmanlığı bilgi ve tecrübe birikimini göstermektedir.[47]

Eserde cerrahi konular çok özet olarak anlatılmakta, ancak yaralar ve yaralanmalar konusunda önemli bilgiler vermektedir. Özellikle cilt hastalıkları ve cilt yaraları ile bunların ilaçları ve tedavi yöntemleri konusu ayrıntılarıyla işlenmektedir.

Nabız konusundan da söz edilen bu son bölümdeki bilgilerden de, Ehaveyn-i Buharî'nin nabız konusunda da bir eseri olduğu anlaşılmaktadır.

Hidâyetü'l-Müteallimîn'in Nüshaları

1. Oxford Bodleian Kütüphanesi[48] Nüshası

478/1085 tarihli bu nüsha, Celâl-i Metinî'nin yayınladığı çalışmada esas aldığı yazmadır. Yazım tarihi açısından 447/1055 tarihli *el-Ebniye an Hakâyıki'l-edviye*'den sonra kaleme alınmış ikinci kitaptır. Bu eser, Kaçar dönemi siyaset adamlarından **Şahzade Abbas Mirza**'nın oğlu şair, edebiyatçı ve siyasetçi **Ferhad Mirza**'nın (ö. 1305 hk./1888) kütüphanesindeki kitapları arasında bulunmuştur. 661 sayfa olan bu nüsha onun emriyle onarılmış, bazı bölümlerine birtakım eklemeler ve açıklamalar yapılmıştır. "İki yüz bölüm"den oluşan bu nüsha, VII./XIII. yüzyıl sonları ve VIII./XIV. yüzyıl başlarında **Ebû Talib Abdullah b. Muhammed** tarafından başka bir nüshayla karşılaştırılıp yeniden yazılmıştır.[49]

2. İstanbul Fatih Kütüphanesi Nüshası

Paul Horn tarafından, İstanbul'da bulunan Farsça yazmalar konulu bir çalışmada sözü edilen ve daha sonra da Alman Oryantalizm Birliği yayın organı *ZDMG*'de[50] de tanıtılan Fatih kütüphanesi nüshası[51] eserin en önemli yazmalarından biridir. "İki yüz bölüm"dür.[52]

3. Tahran Melik Kütüphanesi Nüshası

Bu nüsha önceki iki nüshadan daha kısa, özet ancak "iki yüz yedi bölüm"den oluşmaktadır.

Eserin Baskıları:

Hidâyetü'l-Müteallimîn, şimdiye dek üç kez basılmıştır:

---

[47] Hudadûst, Kâzım vdğr., "Goftarî Der Bâre-yi Zindegi ve Âsâr-i Ebû Bekr Ahaveynî-yi Buharî", *Journal of Medical Ethics and History of Medicine*, (Tahran 2012), sy: 1, s. 5.

[48] Bodleian Library University of Oxford

[49] Ahaveyn-i Buharî, *Hidâyetü'l-Müteallimîn*, (Metinî), s. çihil u penc-pencâhu heşt; Minovî, Muctebâ, "*Hidâyetü'l-Müteallimîn* Der Tıbb", Yağmâ, sy: 34, s. 499.

[50] Zeitschriften der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig 1900, sayı: 54.

[51] Bu çok değerli ve nefis yazmanın bir kopyası, kendisi de değerli bir hekim, aynı zamanda şair ve araştırmacı saygıdeğer bilim adamlarımızdan üniversitemiz Tıp Fakültesi öğretim üyesi **Prof. Dr. Hakan Kadıoğlu** tarafından bana verilmiş ve eser üzerinde çalışma yapmam istenmişti. Doğrusu birçok açıdan alabildiğine önemli bir metin üzerinde çalışmak beni çok heyecanlandırdı. Bilim ve edebiyat sevdalısı bu değerli büyüğümüze sonsuz şükranlarımı sunuyorum.

[52] Ahaveyn-i Buharî, *Hidâyetü'l-Müteallimîn*, (Metinî), s. şest.

1. Ehaveyn-i Buharî, *Hidâyetü'l-Müteallimîn* (yay. Celâl-i Metinî), Meşhed 1344 hş./1966.
2. Ehaveyn-i Buharî, *Hidâyetü'l-Müteallimîn* (yay. Îrec-i Efşâr-Mahmûd-i Umidsalâr), Tahran 1386 hş./2008
3. Ehaveyn-i Buharî, *Hidâyetü'l-Müteallimîn* (yay. Celâl-i Metinî), Meşhed 1371 hş./1993

Kaynakça

Ammarî, Meryem, "Ehaveynî-yi Buharî", *DMBİ*, VII, 286.

Biesterfeldt, H. H., "Aḵawaynī Boḵārī", *Encyclopædia Iranica*, www.iranicaonline.org.

Browne, Edward Granville, *A Catalogue of The Persian Manuscripts ir The Library of The University of Cambridge*, 1896.

Dânişpejûh, Muhammed, Târîh-i Şınâht-i Destgâh-i Gerdiş-i Hûn ve Bîmârî-yi Ân", *Mecelle-yi Târîh-i İlm*, sy: 4, Tahran 1384 hş.

Efşâr, Îrec, Omidsalâr, Mahmûd, Muttalabî-yi Kaşanî, Nâdir, *Hidâyetü'l-Müteallimîn Fi't-Tıbb*, Tahran 1389 hş.

Ehaveyn-i Buharî, *Hidâyetü'l-Müteallimîn Fi't-Tıbb* (yay. Celâl-i Metinî), Meşhed 1344 hş./1966.

Encyclopædia Iranica, www.iranicaonline.org

Ensarî, Nuş Aferîn, "Berhî Ez Menabi-i Pizişkî ve Darûşinasî", *İttilaresânî ve Kitâbdârî*, Tahran 1369 hş.

Halidpûr Sirûs, Pâyegozâr-i Nemûdâr-i Teb Der Cihân-i Pizişkî, Ehaveyn-i Buharî", *Mecelle-yi İrânşinâsî*, Tahran 1377 hş./ X/3.

Honer, Ali Muhammed, Teemmulî Der Hidâyetü'l-Müteallimîn Fi't-Tıbb, *Âyîne-yi Pejûhiş*, Tahran 1375 hş., sy: 45.

Hudadûst, Kâzım vdğr., "Goftarî Der Bâre-yi Zindegî ve Âsâr-i Ebû Bekr Ahaveynî-yi Buharî", *Journal of Medical Ethics and History of Medicine*, (Tahran 2012), sy: 1.

Kerametî, Yunus, "Berresî-yi Menâbî-i Hidâyetü'l-Müteallimîn fi't-Tıbb, *Makâlât ve Berresîhâ*, Tahran 1380 hş.

Lazardd, Gilbert, "Do Risale-yi Pizişkî Ez Sede-yi Çehârom-i Hicrî Be Zeban-i Farsî", *Nâme-yi Bahâristân*, Tahran 1368 hş.

Lazardd, Jilbert, "Metn-i Pizişkî Ez karn-i Çehârom-i Hicrî (çev. Leyla Askeri)", *Rudekî ve Asr-i O*, 1958.

Lazardd, Jilbert, *La Langue Des Plus Anciens Monuments De La Prose Persa-ne*, Paris 1963.

Matini, Jalal, "Hedâyat Al-Mota'allemın Fı'l-Ṭebb", *Encyclopædia Iranica*, www.iranicaonline.org;

Matini, Jalal, *Encyclopædia Iranica*, "Aḵawaynī Boḵārī" XII, 112.

Mecelle-yi Dânişkede-yi Edebiyyât ve Ulûm-i İnsânî-yi Dânişgâh-i Meşhed, sy: 1 (Tahran 1344 hş.)

Minovî, Muctebâ, "Hidâyetü'l-Müteallimîn Der Tıbb", Yağmâ, sy: 34.

Muhammedî, Muhammed, *Ferheng-i İrânî Pîş Ez İslam*, Tahran 1372 hş.

Nizamî-yi Aruzî, *Çehâr Makâle* (yay. Muhammed-i Kazvinî), 1372 hş.

Reşnevzâde, Bâbek, "Ehaveyn-i Buharî", *Danişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, I, 68.

Rızâyî-yi Bağbidî, Hasan, "Çehâr Vaje-yi Dahîl-i Soğdî Der *Hidâyetü'l-Müteallimîn Fi't-Tıbb*", *Nâme-yi Ferhengistân*, Tahran 1375 hş., sy: 7.

Safâ, Zebihullâh, *Tarîh-i Edebiyyât Der Îrân*, tahran 1368 hş.

Safâ, Zebihullâh, *Târîh-i Ulûm-i Aklî Der Temeddun-i İslamî*, Tahran 1368 hş.

Takîzâde, Seyyid Huseyn, "Teveccuh-i İrâniyân Der Gozeşte Be Tıbb ve Etebbâ", *Yâdgâr*, sy. 46-47 (Tahran 1327 hş.).

XXII
EDÎBÜ'L-MEMÂLİK-İ FERAHANÎ
(1277-1335/1860-1917)*

1. Hayatı

Meşrutiyet döneminin önde gelen şahsiyetlerinden "Emîruşşuarâ" lakabı ve "Emîrî" mahlasıyla bilinen şair, gazeteci ve yazar Edîbü'l-memâlik-i Ferahanî (Mirzâ Muhammed Sâdık Hân), Kaçarlar dönemi edip ve şairlerinden Kâimmakâm-i Ferahanî'nin (ö. 1251/1835) torunudur.[1] Son devir Kaçar şair ve yazarlarından, etkili kişiliklerinden aynı zamanda "uyanış çağı" olarak adlandırılan meşrutiyet döneminin önemli şahsiyetleri arasında yer alan, edebiyat ve gazetecilik alanlarında daha sonraları "Edîbü'l-memâlik" lakabıyla ün kazanan şair, 1277/1860 yılında Erak'a bağlı Kazeran köyünde dünyaya geldi. İlk öğrenimini aynı yerde tamamladı. Ailesinde bilim adamları, şairler ve devlet adamlarının bulunması da onun iyi bir eğitim almış olmasında etken faktörlerden olmuştur. Arap dili ve edebiyatı, tarih, felsefe, matematik ve astronomi öğrenimi yanında Avrupa edebiyatını da tanımaya çalışan Mirzâ Muhammed Sâdık, on altı yaşında (1291/1874) babasının ölümünden sonra maddî imkânsızlıklar nedeniyle Tahran'a gitmek zorunda kaldı.[2]

1307/1889 yılında Tebriz'de Kaçarların son dönem siyaset adamlarından, aynı zamanda bir edebiyatçı da olan **Hasan Alî Hân Emîr Nizâm-i Gerrûsî** (ö. 1317/1899) ile tanıştıktan sonra eski mahlası "Pervane" yerine "Emîrî" mahlasını kullanmaya başlayan Edîbü'l-memâlik, 1307-1309/1889-

---

* "Edibu'l-Memalik-i Ferahanî", *Nüsha*, Ankara 2002, Yıl: II/ sayı: 5, s. 7-21.

[1] Şair, aynı zamanda "Emîri-yi Ferâhânî" ve "Edîb-i Ferâhânî" diye de bilinmektedir.

[2] Browne, Edward Granville, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1924, IV, 347; Tehrânî, Ağâ Bozorg, *ez-Zerî'a ilâ Tesânîfi'ş-Şî'a*, Necef-Beyrut 1357-1397 hk. IX/1, 66; Rızâzâde-yi Şafak, Sâdık, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, Tahran 1352 hş., s. 631-632; Muhammed İshâk, *Sohenverân-i Nâmî-yi Îrân*, Tahran 1363 hş., II, 75-76; Âjend, Ya'kûb, *Edebiyyât-i Nevîn-i Îrân*, Tahran 1363 hş., s. 42; Aryenpûr, Yahyâ, *Ez Sabâ Tâ Nîmâ*, Tahran 1372 hş., II, 137; Burkai, Seyyid Muhammed Bâkır, *Sohenverân-i Nâmî-yi Mu'âsır-i Îrân*, Tahran 1373 hş., I, 376; Şekibâ, Pervîn, *Şi'r-i Fârsî Ez Âğâz Tâ İmrûz*, Tahran 1373 hş., s. 233; Zerrînkûb, Abdulhuseyn, *Ez Guzeşte-yi Edebî-yi Îrân*, Tahran 1375 hş. s. 505; Muhammedî, Hasan Alî, *Ez Bahâr Tâ Şehriyâr*, Tahran 1375 hş., I, 140; Hâkimî, İsmâ'îl, *Edebiyyât-i Mu'âsir-i Îrân*, Tahran 1375 hş., s. 23; Yahakkî, Muhammed Ca'fer, *Çun Sebû-yi Teşne*, Tahran 1374 hş., 24; Mîr Ensarî, Alî, *Esnâdî Ez Meşâhîr-i Edeb-i Mu'âsir-i Îrân*, Tahran 1376 hş., I, 75; Hidâyet, Mahmûd, *Gulzâr-i Câvîdân*, Tahran 1353 hş., I, 151; Tebrîzî, Nazmî, *Dîvân-i Sohenver*, Tahran 1363 hş., s. 35; Dihhudâ, Alî Ekber, "Edîb-i Ferâhânî", *Lügatnâme-yi Dihhudâ*, V, 1085; Kanar, Mehmet, *Çağdaş İran Edebiyatının Doğuşu ve Gelişmesi*, İstanbul 1999, s. 219-220; Muniburrahmân, "Adîb-al-mamâlek Farâhânî", *Encydopeadia Iranica/EIr*, I, 459; Keyvanî, Mecduddin, "Edibu'l-memâlik", *Dâ'iretu'l-ma'ârif-i Bozorg-i İslamî/DMBİ*, Tahran 1367 hş., VII, 374.

1891 yılları arasında Emîr Nizâm ile birlikte Azerbaycan'da kaldı. Emîr Nizâm, Kirmanşah yönetimine getirilince o da beraberinde 1309/1891'de o şehre gitti. Orada bir süre kaldıktan sonra 1313/1895 yılı sonlarında tekrar Tahran'a döndü. Muzafferuddîn Şâh kendisine 1314/1896 yılında "Edîbü'l-memâlik" lakabını verdi. 1312-1313/1894-1895 tarihleri arasında Tahran'da Dâru't-tercüme'de görev yaptı. 1314/1896'da Emîr Nizâm ile birlikte yeniden Azerbaycan'a gitti. 1316/1898 yılında bilimsel makalelere yer veren haftalık *Edeb* gazetesini yayınlamaya başladı.[3]

1317/1899 yılında yeni kurulan Tebriz Lokmâniyye Mektebi'nde müdür yardımcılığı görevine getirilen ve daha sonra 1318/1890 yılında Horasan'a giden Edîbü'l-memâlik, 1320/1902'den itibaren "*Edeb*" gazetesini Meşhed'te haftalık olarak yayınlamaya devam etti. 1321/1903 yılında bir daha Tahran'a döndü. Orada *Îrân-i Sûltânî* adlı gazeteyi çıkarmaya başladı. 1323/1905'e kadar söz konusu gazetenin idaresini yürüttü.[4]

1323/1905 yılında Badkube'ye giden Edîbü'l-memâlik, orada Türkçe yayınlanan *İrşâd* gazetesinde yazmaya başladı. Aynı zamanda söz konusu gazetenin Farsça ekinin hazırlanması sorumluluğunu da üstlendi. Bir müddet sonra Tahran'a dönen Edîbü'l-memâlik, meşrutiyetin ilanı ve millî meclisin açılmasıyla birlikte 1324/1906'da *Meclis* gazetesinin başyazarlığı görevine getirildi. Adı geçen gazeteler dışında 1325/1907 yılında *Irâk-i 'Acem* gazetesini de yayınlayan şair, 1327/1909 yılında silahlı kuvvetlere bağlı olarak Tahran'a gitti. 1328/1910'da meşrutiyet taraftarları arasına katıldı. 1329/1911'de Erak Adliyesi müdürlüğü görevine getirildi. Ömrünün son yıllarını adliye hizmetinde geçiren Edîbü'l-memâlik, bu arada 1332/1913 yılında yarı resmi *Âfitâb* gazetesinin müdürlüğünü de yürüttü. Bütün bu görevleri arasında asıl mesleği gazetecilik ve şairlikti. Şiirlerinin çoğunu o günlerde kaleme almış, dönemin gazeteleri ve dergilerinde yayınlamıştır. Adalet bakanlığına bağlı olarak Erak, Simnan ve Yezd gibi merkezlerde görevlerde bulunan, aynı zamanda resmi *Îrân* gazetesinin müdürlüğünü de yapan Edîbü'l-memâlik-i Ferahanî, 1335/1917 yılında Yezd şehrinde görevli bulunduğu sırada elli sekiz yaşında vefat etti. Tahran'ın güneyinde dini bir merkez olan Şâh Abdülazim'de toprağa verildi.[5]

---

[3] Edîbu'l-memâlik-i Ferâhânî, *Dîvân* (yay. Vahîd-i Destgirdî), Tahran 13 hş., Önsöz, yt; Browne, IV, 347; Rypka, Jan, *History of Iranian Literature*, Dordrecht 1968, s. 375-376; Tebrîzî, *Divîst Sohenver*, s. 35; Yasemî, Reşid, *Edebiyyât-i Mu'âsir*, Tahran 1352 hş., s. 20-21; Muhammed İshâk, *Sohenverân-i Nâmî-yi Îrân*, II, 75; Burkaî, I, 376-377; Aryenpûr, *Ez Sabâ Tâ Nîmâ*, II, 137; Muhammedî, *Ez Bahâr Tâ Şehriyâr*, I, 141; Hatemî, Ahmed, *Edebiyyât*, Tahran 1373 hş., II, 242; Âjend, *Edebiyyât-i Novîn-i Îrân*, s. 32-33; Yahakkî, *Çun Sebû-yi Teşne*, s. 24; Mîr Ensarî, *Esnâdî Ez Meşâhîr*, I, 75; Keyvanî, "Edîbu'l-memâlik", *DMBİ*, VII, 374.

[4] Browne, IV, 347; Haşimî, Muhammed Sadr, *Târîh-i Cerâyid ve Mecellât-i Îrân*, Tahran 1363 hş., I, 95-96; Aryenpûr, *Ez Sabâ Tâ Nîmâ*, I, 248; II, 137; Mîr Ensarî, *Esnâdî Ez Meşâhîr*, I, 75; "Edîb-i Ferahanî", *Luğatnâme*, V, 1085; Muniburrahmân, "Adîb-al-mamâlek Farâhânî", *EIr.*, I, 459; Keyvanî, "Edîbu'l-memâlik", *DMBİ*, VII, 374.

[5] Browne, IV, 347; Hidâyet, *Gul-zâr-i Câvîdân*, I, 151; Hâşimî, *Târîh-i Cerâyid*, I, 97; Aryenpûr, *Ez Sabâ Tâ Nîmâ*, II, 137; Muhammedî, *Ez Bahâr Tâ Şehriyâr*, I, 145-; Yahakkî, *Çun Sebû-yi Teşne*, 25; Mîr Ensarî, *Esnâdî Ez Meşâhîr*, I, 75; "Edîb-i Ferâhânî", *Luğatnâme*, V, 1085; Kanar, *Çağdaş İran Edebiyatının Doğuşu ve Gelişmesi*, s. 219-220; Keyvanî, "Edîbu'l-memâlik", *DMBİ*, VII, 374-375;

2. Şiiri/Şiir Tarzı

Tahran'da o dönemler eskilerin tarzını olduğu gibi devam ettiren, bu tarza kendi geliştirdikleri özellikleri de ekleyerek katkıda bulunan şairler arasında, dönemin iki ünlü "Edîb"i önemli rol oynamıştır. Bunlar: "Edîbü'l-memâlik" olarak bilinen **Edîbü'l-memâlik-i Ferahanî** ile "Edîb-i Pişaverî" diye tanınan **Seyyid Ahmed-i Razevî**'dir (1260-1349 hk./1844-1930) Bu ikiliden Edîbü'l-memâlik, Kâimmakâm-i Ferahanî'nin ailesinden gelmiş olması, gazeteci kişiliği ve dönemin yöneticileri ve ileri gelen çevreleriyle ilişkilerinden dolayı daha da önemli bir kişiliktir. Klasik tarzda şiir söyleyen şairler arasında yer alan, önceleri bir süre Kirmanşah'ta Emîr Nizâm ile birlikte bulunduktan sonra özellikle sosyal ve siyasi konulara eğilimi, bu konulara yakın ilgisi ve siyasi gelişmelerin içerisinde aktif rol almasının şairin duygu ve düşünceleri üzerinde de önemli etkileri olmuş, derin etkileri ve yansımaları şiirlerine özel bir renk kazandırmıştır.[6]

Fars edebiyatı tarihinde edebiyat ve özellikle de şiir, ilk kez meşrutiyet döneminde gerçek anlamıyla halkın malı olmaya başlamış, çeşitli halk kesimleri duygu ve düşüncelerini, problemleri ve çözüm yollarını dönemin ünlü kalemlerine ait edebi ürünlerde ve özellikle de şiirde görmeye başlamışlardır. Yoğun halk kitleleri, başta devrin önde gelen gazeteleri olmak üzere yaşadıkları çağın yenilikçi edebiyatıyla tanışmış ve onlarla kurdukları ilişkileri daha da derinleştirerek sürdürmüşlerdir. Bunun doğal sonucu olarak da şairler kalemlerini halkı çok yakından ilgilendiren siyasi ve sosyal konuları dile getirmede, halkın hizmetinde kullanmışlardır. **Eşrefuddîn-i Huseynî, Ârif-i Kazvinî, Mirzâde-yi Işkî, Îrec-i Mirzâ** gibi önemli isimlerle birlikte dönemin ünlü şairleri arasında yer alan Edîbü'l-memâlik-i Ferahanî, böylelikle daha sonraki devirlerde yaygınlaşacak olan şekil, içerik, tema ve motifleri açısından yeni şiirin temellerini de atmış olmaktadırlar.[7]

Kullandıkları dil açısından da söz konusu şairler, yaşadıkları dönemin anlayışından yararlanmış, klasik edebi dili belli ölçülerde bir tarafa bırakarak dizelerinde günümüzde olduğu gibi kolay ve anlaşılır cümleler kullanmaya başlamışlardır. İlerleyen zamanla başta yukarıda adı geçen şairler olmak üzere dönemin azımsanamayacak sayıda şairlerinin dizelerinde Batı dillerinden kelimelerin de yer almaya başladığı görülmektedir. Konuları açısından değerlendirildiğinde de, yine klasik dönem şiirlerinde yer alan aşk, tasavvuf ve övgü dolu dizelerin yerini önemli ölçüde sosyal, siyasi ve güncel konuların işlendiği şiirlerin aldığı gözlenmektedir. Eski İran'a duyulan özlem, kadın hakları ve kadın özgürlüğü, diktatör ve baskıcı yönetimlerden nefret, yenilik ve modern hayat tarzı dönem şiirinin rağbet gören konuları arasında yer almaktadır. Edebi açıdan bakılacak olursa, yine bu dönemde eski dönemler ve klasik şiir tarzlarıyla önemli farklar görülecektir. Örneğin, şairler eskisi gibi edebi sanatlara olağanüstü değer vermemektedirler. Klasik

---

Kanar, Mehmet, "Ferâhânî", *DİA*, XII, 356.

[6] Zerrinkûb, Abdulhuseyn, *Seyrî Der Şi'r-i Fârsî*, Tahran 1363 hş., s. 186.

[7] Şemisâ, Sirûs, *Sebkşinâsî-yi Şi'r*, Tahran 1373 hş., s. 341.

şekillerinde yapılan birtakım değişikliklerle tercî-i bend, mustezâd, musammat ve Çehârpare gibi kalıplar daha yaygındır.[8]

Meşrutiyet sonrası dönemde klasik dil özelliklerini esas alarak klasik şiir kalıplarında ve değişik şiir türlerinde ustaca eserler veren ilk şairlerden olan Edîbü'l-memâlik'in genel kültürü, kullandığı kelimeler ve terkipler açısından gösterdiği özellikler yanında şiiri; meşrutiyet dönemi İran halkının feryatları, çeşitli konulardaki problemlerini yansıtan dizelerle dopdoludur.[9]

Edîbü'l-memâlik, şiir dünyasına geleneksel kalıpları kullanıp yaşadığı çağın karakteristik özelliklerini taşıyan tarzda dizeler kaleme alarak girmiştir. Ancak İran'ın köklü sosyal ve siyasi değişimlere sahne olduğu, toplumun son derece önemli değişimler yaşadığı bir ortamda onun şiir tarzı da çeşitli faktörlerden etkilenerek farklılıklar göstermeğe başlamıştır. Meşrutiyet devriminden sonra yazdığı şiirlerinde de çok önemsediği ve kendine göre şiirin temel türü olarak kabul ettiği kaside den vazgeçmemiş, bu türde eserler vermeye devam etmiştir.[10]

Gençlik yıllarında söylemiş olduğu şiirlerinde saray ileri gelenlerini ve hükümdarları öven dizelere yer vermiş olan Ferahanî'nin gelişen ve değişen şartlar ile şiirinin teması da değişmiştir. İlk şiirlerindeki içerik ve birtakım özellikler, VI./XII. yüzyıl şairlerinden **Enverî**'nin (ö. 583/1187) şiirlerini andırmaktadır. O da, Enverî gibi bir methiye şairi olarak ortaya çıkmış, şiirlerinde çeşitli ilgilerle değişik kişilerin övgüsünü konu alan dizelere yer vermiştir. Ancak özellikle gazeteci de olması, sosyal ve siyasi gelişmeleri yakından izlemesi, şairin hayatında olduğu gibi şiirlerinde de önemli değişimlere neden olmuştur. Düşünce dünyasında yaşadığı köklü değişimler sonucu şair, artık millî duyguları harekete geçiren, toplumdaki uygunsuzlukları eleştiren şiirleriyle halkı uyandırmayı hedeflemekte, kalemini halkın problemlerini çözme, toplumun daha iyi bir düzeye gelmesine yardımcı olma amacıyla kullanmaktadır. Artık klasik şairlerin tarzlarını beğenmeyen şair, övgü dolu dizeler ve eski mazmûnlar yerine vatan, millet, ülke sevgisi gibi konuları dizelerine aktarmaktadır.[11]

Daha ne kadar ey güzel konuşan şair,
Sayıp dökeceksin özelliklerini dilberlerin.
Garazınla bazen yerersin övdüklerini,
Översin bazen hırsınla yerdiklerini.
Dem vurursun bazen irfandan,
Söz edersin hakikatten ve mecazdan.
Övgüsü uğruna belirsiz bir sevgilinin,

---

[8] *A.g.e.*, s. 341.

[9] Kedkenî, Muhammed Rızâ Şefîî, *Ez İnkılâb Tâ İnkılâb*, s. 341.

[10] Aryenpûr, *Ez Sabâ Tâ Nimâ*, II, 139; Keyvanî, "Edîbu'l-memâlik", *DMBİ*, VII, 375.

[11] Yusufî, Gulâmhuseyn, *Çeşme-yi Rûşen*, Tahran s. 348-349; Zerrinkûb, *Guzeşte-yi Edebi*, s. 505; Vezinpûr, Nâdir, *Medh, Dâğ-i Neng Ber Sîmâ-yi Edeb-i Fârsî*, Tahran 1374 hş., s. 518-519; Keyvanî, "Edîbu'l-memâlik", *DMBİ*, VII, 375.

Uzatırsın bazen, bazen kısa kesersin.
Eskidi bu efsaneler tümüyle,
Yeniden yeni bir söz söyle.
Eğer söz söylemek istiyorsan,
Bahset bundan sonra vatandan.
Yok vatandan daha güzel sevgili sana,
Muhtaç olduğun için gönül ver vatana.[12]

Bu dizeler, Edîbü'l-memâlik'in İranlı okumuş çevrelerin hemen hemen tamamının eskilerin tarzlarını devam ettirmek isteyen şairlerin tarzına karşı yürüttükleri propagandalara bir itiraz olarak duygularını aktarmaktadır. Onlar, sadece halkın ve toplumun yararına olacak konulara yöneltmeği amaçlamıyor, aynı zamanda bir adım daha ileri atıp sınırları zorlayarak İran kültüründe görülen büyük kültürel değişimin yanı sıra şiirde gelenekleşmiş, kuşaktan kuşağa aktarıla gelmiş birtakım köklü değerlerin de bir tarafa bırakılması ve yeni düşünce ve yeni duygularla yeni sözlerin söylenmesini istiyorlardı.[13]

Kaçarların son dönemlerinde yaşanan kargaşa dolu, çalkantılı günleri ve olumsuzlukları bizzat gözlemleyen Edîbü'l-memâlik, klasik tarzda yetişmiş olmasına rağmen klasik dönem şairlerinin düşüncelerini ve o düşünce yapılarından kaynaklanarak dizelerine aktardıkları yansımalarını, yersiz ve abartılı övgülerini zamanı geçmiş olarak değerlendiriyor, şiirlerinde onları eleştirme konusunda gerekli sözleri söyleyerek yaşadığı dönemde İran'ın önemli problemlerine parmak basıyordu.[14]

Şiirlerinin çoğu bir bakıma sosyal yaşantısı ve siyasi mücadelelerini gösteren dizelerden oluşan Edîbü'l-memâlik'in hayatı: biri, şairliğe başlamasından meşrutiyet devrimi öncesi yıllara kadar; diğeri de, meşrutiyet devriminden ölümüne kadar olmak üzere iki dönemde incelenebilir.[15]

İlk şiirlerinde "**Pervâne**" mahlasını kullanan şair, daha sonra Tebriz'de 1307/1889 yılında Emîr Nizâm'ın önerisiyle "**Emîruşşuara**" lakabını ve "**Emîrî**"mahlasını kullanmaya başlamıştır. Muzafferuddîn Şâh tarafından "**Edîbü'l-memâlik**" lakabının verilmesinden sonra kaleme almış olduğu şiirlerinde mahlas yerine "**Edîbü'l-memâlik**" ve "**Edîb**" kelimelerini kullandığı da görülmektedir.[16]

İyi bir edebiyatçı, hem Farsça ve hem Arapça'da otoriter, edebiyat, tarih, Arap ve İran tarihi konusunda yoğun bilgi ve birikim sahibi olan Edîbü'l-memâlik-i Ferahanî, şiirlerinde yer yer kullandığı ağır kelimeler ve ifadelerden dolayı sadece kasideleri değil, siyasi ve sosyal içerikli şiirleri de halkın önemli bir kısmı tarafından zor anlaşılabilecek tarzda kaleme almıştır.[17]

---

[12] Yusufî, *Çeşme-yi Rûşen*, s. 350.
[13] Komisyon, *İrânşehr*, Tahran 1342-1343 hş./1963-1964, I, 690.
[14] Muhammedî, *Ez Bahâr Tâ Şehriyâr*, I, 142.
[15] Keyvani, "Edibu'l-memâlik", *DMBİ*, VII, 375.
[16] *A.g.e.*, VII, 375.
[17] Aryenpûr, *Ez Sabâ Tâ Nimâ*, II, 139.

2.1- Şairliğinin Birinci Dönemi/Klasik Tarz Taraftarı

Eskilerin tarzıyla yetişmiş, bu dalda üstâd makamına erişmiş şairlerden olan[18], hayatına Emîr Nizâm-i Gerrûsî'nin hizmetinde saray şairi olarak Tebriz'de başlayan Edîbü'l-memâlik, Emîr Nizâm ile birlikte yürüttüğü çalışmaları boyunca birkaç kez meslek değiştirmiş, değişik dönemlerde öğretmen, devlet memuru, editör, gazeteci olarak görev yapmış, bir zamanlar meşrutiyetçilerin önde gelen tebliğcileri arasında yer almış, bir süre de yüksek mahkeme yargıçlığı görevinde bulunmuştur. [19]

Edîbü'l-memâlik, Fars edebiyatı tarihinde "bâzgeşt-i edebi/edebi: edebi geriye dönüş" ya da "edebiyatı yenileştirme" ekolü olarak adlandırılan akımın yetiştirdiği önemli kişiliklerden biridir. Bu ekolün göze çarpan en önemli özelliği, klasik söz ustalarının edebiyatta öngörmüş ve uygulamış oldukları tarzlarını devam ettirmektir. Edîbü'l-memâlik de bu ekolün son halkalarından biri olarak klasik Fars şiirinin şekil ve anlam özelliklerinin tümünü şiirlerinde esas almış, onların ölçüsünde, edebi sanatları, teşbîh, istiare gibi özellikleri kullanarak duygularını abartılı övgü dolu cümlelerle dizelerine aktarmıştır. Genellikle layık olmadıkları halde sultanları ve emirleri övmüş, bununla birlikte yer yer eskiler ve onların şiir tarzlarını eleştirmekten de geri durmamıştır. Daha önce de belirtildiği gibi gelişen şartlar, İran'ın sosyal ve siyasi değişimi yaşadığı o dönemler bu üslubu geri plana itmiş ve yeni söz söyleme zamanının geldiğini kavrayarak bu tarzı bırakmıştır.[20]

Meşrutiyet devrimi, İran'ın siyasi ve sosyal alanlarında çok önemli etkiler bırakmasına rağmen özellikle şiirde çok derin etkilenmeler söz konusu olmamıştır. Bu dönem ve daha sonraki devirlerde bazı şairler, klasik dönem şairlerinin tarzlarını devam ettirerek halkın ihtiyaçları bulunan alanlarda değil de yine klasik şairler tarzında övgüye de devam ettiler. Kaside tarzında şiir söylemeyi terk etmiş olan **Bahâr** ve **Edîbü'l-memâlik** bu konuda farklı bir konumda bulunuyorlardı. Ancak Edîbü'l-memâlik, methiye tarzında şiirleri yine de kaleme alıyordu.[21]

2.1.1. Şiirinin Türü

Şair bu dönemlerde daha çok kaside ve kıta türündeki şiirlere ağırlık vermiştir. Kasideleri Fars şiirinde alışılagelmiş kasidelerden genellikle daha uzundur. 30.000'i aşkın beyitten oluşan divanında 26 gazele karşın 132 kaside (yaklaşık 7.000 beyit), 300 kıta (3.000 beyitten fazla) yer almaktadır. Şairin mesnevileri de sade ve akıcı bir dilde kaleme alınmıştır. Bunların yanında terkîb-i bend, tercî-i bend ve musammat türünde şiirler de görülmektedir. Bütün bu şiir kalıplarını sosyal, millî ve siyasi duygu ve düşüncelerini dizelerine aktarmak için kullanmıştır. Divanında yer alan şiirlerinde; vatan sevgisi, toplumun çeşitli alanlarında gözlemlediği bozulmuşluk, köy-

---

[18] *İrânşehr*, I, 690.
[19] Âjend, *Edebiyyât-i Novîn-i Îrân*, s. 43.
[20] Keyvanî, "Edîbu'l-memâlik", *DMBİ*, VII, 375.
[21] Vezinpûr, *Medh, Dâğ-i Neng*, s. 489.

lülerin başta maddî problemleri olmak üzere sıkıntılı durumları, yenilikçilik, hiciv, bazı şahsiyetleri övgü, toplumsal eleştiri gibi konular işlemektedir. Bu tür şiir kalıpları Edîbü'l-memâlik'in hayatının ikinci devresinde daha çok görülmektedir.[22]

2.1.2. Kullandığı Dil

Edîbü'l-memâlik, Fars şiirinde geniş ve derin araştırmalar yapan şahsiyetlerden biri olarak lafzî ve manevî sanatları çok iyi kullanan şairlerdendir. Şiirlerinde klasik Fars şiirinin zengin kelime hazinesinden, özellikle Farsça eski kelimeler ve terkipler, o dönemler Farsça'da çok kullanılmayan Arapça ve Türkçe kelimelere yer vermektedir. Şairin şiirlerinde yer yer görülen anlaşılmasında güçlük çekilen beyitlerin zor olmalarının sebeplerinden biri de budur. Şiirlerinin bir diğer özelliği de başta *Kur'ân*, hadis, Arap ve Fars şairlerinin divanları, musiki, astronomi gibi bilim dalları olmak üzere geniş bilgi birikiminden kaynaklanan tarihi olaylara ve şahsiyetlere yapmış olduğu telmihler ve işaretlere geniş olarak yer vermesidir. Divanında kendini öven dizeler de görülmektedir. Şiirlerinde halkın kullandığı dilden kelimeler ve terkiplere yer vermesi de, divanının daha çok beğenilmesine neden olan faktörler arasında yer alır. Şiirlerinde Batı dillerinden Farsça'ya geçmiş kelimeler de kullanılmıştır.[23] Avrupa edebiyatlarına aşina olması, şiirinde Batı düşüncesi, ahlaki özellikleri ile Batı dillerinden kelimelerin girmesine sebep olmuştur. Bunlar da, şiirini daha da zorlaştıran faktörler arasında yer almaktadır.

2.1.3. Eski Şairleri Kendine Örnek Alması ve Nazireler Yazması

Birçok şair gibi, Edîbül-memâlik de klasik geleneklere uyarak Farsça ve Arapça ünlü manzumelere nazîre olarak kaside ve kıtalar söylemiştir. Şiirlerine nazîre yazdığı şairler arasında **Ğazayirî-yi Razî** (ö. 426/1035), **Ferruhî-yi Sistanî** (ö. 429/1037), **Menuçehrî-yi Damğanî** (ö. 432/1040), **Nâsır-i Hüsrev** (ö. 481/1088) gibi klasik dönem şairleriyle **Ebû Nasr Şeybanî-yi Kaşanî** (ö. 1308/1890), **Sâlik-i Kirmanşahî** (ö. 1285 hş./1906) gibi çağdaşları yer almaktadır. Bu şiirlerinde adı geçen şairlerin bazı terkip ve mazmûnlarını aynen aktarmış, bunun yanında bazen Arap şair ve yazarları, zaman zaman da diğer milletlerin şair ve yazarlarının mazmunları ve konularını örnek almıştır. İbn İbrî'nin *Târîhu Muhtasari'd-duvel* adlı eserinden yaptığı tercümeler, Avrupalı bazı yazarların aşk konulu şiirlerini Farsça'ya çevirisi bunlara örnek verilebilir.[24]

2.2. Şairliğinin İkinci Dönemi/Değişim Dönemi

İstibdâd döneminin etkisini ve şiddetini azalttığı Muzafferuddîn Şâh saltanatının son yıllarında özgürlük istekleri ve meşrutiyet söylentileri artık

---

[22] Muhammedî, *Ez Bahâr Tâ Şehriyâr*, I, 141-142; Hâkimî, *Edebiyyât-i Mu'âsir*, s. 23; Keyvanî, "Edîbu'l-memâlik", *DMBİ*, VII, 376.

[23] Yusufî, *Çeşme-yi Rûşen*, s. 350-351; Keyvanî, "Edîbu'l-memâlik", *DMBİ*, VII, 376.

[24] Keyvanî, "Edîbu'l-memâlik", *DMBİ*, VII, 375-376.

ortaya çıkmaya başlayınca Edîbü'l-memâlik de bu ortamı kendi açısından değerlendirerek şairliği ve diğer alanlardaki faaliyetlerine yeni boyutlar kazandırma gibi birtakım değişimler yaşadı. Yenilikçilik hevesinin kendisine Fransızca öğrenme, Farmasonluk akımına ilgi duyma, şiirlerinde öz Farsça'yı kullanma, halkın kültürüne ve diline yönelme, bütün bunların hepsinden daha da önemli olarak siyasi faaliyetlere katılma, gazeteciliği ve şiirlerinde zamanın siyasi ya da sosyal konularına yönelme gibi özellikler kazandırdığı gözlenmektedir. Şair bu dönemde de eski tarzında kaside kıta vb. klasik şiir kalıplarında şiirlerini devam ettirdi. Ancak daha çok yeni mazmûnlarla musammat, tercî-i bend ve terkîb-i bend türlerinde şiirler kaleme aldı. Bu dönemlerde yazdığı şiirlerin hemen hemen tamamı günlük siyasi ve sosyal konularla ilgilidir. "Surûd" türünü Fars edebiyatında ilk kez kullanan şair, Edîbü'l-memâlik-i Ferahanî'dir. Bu türü daha çok millî duyguları harekete geçirme amacıyla öne çıkarmıştır.[25]

XVIII. yüzyıldan itibaren edebi türler, birtakım sosyal ve siyasi değişimlerin etkisi altında büyük sarsıntılar geçirdi ve edebiyatta daha önceki dönemlerde görülmemiş yeni konular ortaya çıkmaya başladı. Siyasi, felsefi ve düşünsel tarzda edebiyatı sosyal alana doğru yönelten bu tarzlardan bazıları, "eleştirel edebiyat" adıyla bir yeni edebiyat ve şiir türü de ortaya çıkardı. Söz konusu edebiyat, bazen birtakım siyasi ya da sosyal kurumlar veya hareketleri desteklediği gibi bazen de onları etkinlikleri oranında eleştirmektedir. **Voltaire**[26], **Victor Hugo**[27], **Maksim Gorkiy**[28], **Vladimir Viladimirovich Mayakovskiy**[29], **Jean Paul Sartre**[30] gibi ünlü isimlerin eserlerinde bu konulara sık sık rastlanmaktadır. İran'da da o dönemler baskıcı yönetimlere karşı cephe alan, meşrutiyet ve özgürlük taraftarı olarak sahneye çıkan şairler arasında; **Muhammed Takî-yi Bahâr, Alî Ekber-i Dihhudâ, Edîbü'l-memâlik-i Ferahanî, Mirzâde-yi Işkî, Eşrefuddîn-i Huseynî/Nesîm-i Şimâl** aynı grupta yer almaktadırlar.[31]

Şiirinde edebi sanatlar ve tarzları kullanma taraftarı olan şair, şiirinde meşrutiyet dönemi şiirinin yaygın özelliklerinden olan şiir dilinin halkın diline yaklaşması ve halkın değerleriyle kültürünü esas alması tarzının etkisinde kalmış, böylece klasik şairlerin dizelerinde fazla görülmeyen çok sayıda kelime, terkip ve mazmûn Edîbü'l-memâlik'in şiirlerinde yer almaya başlamıştır. Şairin bu dönem şiirlerinde görülen önemli özelliklerden biri de, öz Farsça kelimeleri kullanmaya özel bir gayret göstermesidir.[32]

Batı kültürü ve medeniyetiyle tanışan ve Fransızca öğrenen şair, Avrupalı yazarların bazı eserleri üzerinde yaptığı çalışmalar sonucu Batı kültür ve

---

[25] *A.g.e.*, VII, 376.
[26] Voltaire, François-Maria (1694-1778): Fransız şair, yazar ve filozof.
[27] Hugo, Victor (1802-1885): Fransız şair, roman ve tiyatro yazarı.
[28] Maksim Gorkiy. (1868-1936): Rus roman ve tiyatro yazarı.
[29] Vladimir Viladimirovich Mayakovskiy(1894-1930): Rus şairi ve tiyatro yazarı.
[30] Jean Paul Sartre (1905-1980): Fransız filozof, eleştirmen, roman ve tiyatro yazarı.
[31] Ferşîdverd, Husrev, *Der Bâre-yi Edebiyyât ve Nakd-i Edebi*, Tahran 1373 hş., s. 77-78.
[32] Keyvanî, "Edibu'l-memâlik", *DMBİ*, VII, 376.

edebiyatından etkilenmiş, özellikle Fransız dili ve edebiyatının etkisinde kalmış, dizelerinde Fransızca kelime ve terkiplere yer vermiştir.[33]

O dönemler İran'da yeni başlayan siyasi ve sosyal birtakım hareketlerden etkilenen şairin şiirindeki klasik içerik gittikçe yerini siyasi ve sosyal ağırlıklı yeni temalara bırakmıştır. "Milliyetçilik", "vatan sevgisi", "vatanın kaybedilmemesi" şiirinin yeni konuları arasında yer almaya başlamış, özellikle bu konularda birtakım eleştirilere de yer veren dizeleri, meşrutiyet döneminin büyük şairlerinden biri olarak tanınmasında önemli rol oynamıştır.[34]

Şairin dizelerinde yer verdiği önemli konulardan biri de, yaşadığı dönemlerde İran'da yüz gösteren sosyal problemlerdir. Hukuk sistemi ve yargı organlarının bozulmuşluğu bunlar arasında yer alır. Bizzat içerisinde bulunduğu adliye teşkilatının çok iyi bildiği yolsuzlukları, şairin bu kurumda görev yapanları eleştirmeğe, adaletli davranmaya çağıran şiirler söylemesine, ilgililere sert çıkması ve hiciv içerikli mısralar kaleme almasına neden olmuştur. Meşrutiyet dönemi hiciv yazarları arasında Edîbü'l-memâlik-i Ferahanî'ye de yer verilmektedir. Şiire tamamıyla sosyal bir içerik kazandırmaya çalışan Bahâr, Işkî ve Edîbü'l-memâlik-i Ferahanî gibi şairler özgürlük, bağımsızlık ve hürriyet i överken baskı ve zulümleri de eleştirmekte ve yermektedirler.[35]

Klasik Fars edebiyatında özellikle **Nâsır-i Hüsrev** (ö. 481/1088) bazı kasidelerinde ağırlıklı olarak siyasi konulara yer vermiştir. Meşrutiyet dönemi Fars edebiyatının önemli temalarından biri de siyaset ve sosyal düşüncelerdir. Söz konusu dönemde bu tür kasidelerin en güzel örnekleri verilmiştir. Edîbü'l-memâlik ve Bahâr gibi şairlerin kasideleri, bu türün önde gelen örnekleri arasında yer almaktadır.[36] Klasik dönem söz ustalarının şiirlerinde yer almayan birtakım konular, bu dönemin başta **Edîbü'l-memâlik**, **Bahâr**, **Ferruhî-yi Yezdî** ve diğer şairleri tarafından dizelere aktarılmıştır. Aynı doğrultudaki dizeler daha sonraki dönemlerde **Furûğ-i Ferruhzâd** ve **Simîn-i Behbehanî** gibi kadın şairler tarafından da kaleme alınmıştır.[37]

2.3. Gazeteci Edîbü'l-memâlik

Edîbü'l-memâlik-i Ferahanî, İran'da gazetecilikle de uğraşan ilk şairdir. Bu yüzden **Muhammed Takî-yi Bahâr**, **Alî Ekber-i Dihhudâ**, **Ferruhî-yi Yezdî** ve **Mirzâde-yi Işkî** gibi gazeteci şairlerin öncüsü olarak kabul edilmektedir. İran'da bağımsız gazeteciliği başlatan şair, ilk olarak *Edeb* gazetesini kurmasıyla basın yayın alanına adım atarak ömrünün sonuna

---

[33] *A.g.e.*, VII, 377.
[34] *A.g.e.*, VII, 377.
[35] Kesrevî, Ahmed, *Târîh-i Meşrûte-yi Îrân*, Tahran 1376 hş., s. 161; Fesaî, Mansûr Restigâr, *Envâ-i Şi'r-i Fârsî*, Tahran 1373 hş., s. 253, 409, 684; Keyvanî, "Edîbu'l-memâlik", *DMBİ*, VII, 377.
[36] Ferşidverd, *Nakd-i Edebî*, I, 143.
[37] *A.g.e.*, I, 143.

kadar gazetecilik ile şairliği birlikte yürüttü. Gazeteciliğe başladığı günden itibaren yenilikçiler ve özgürlük taraftarları arasına katıldı.[38]

Edîbü'l-memâlik'in müdürlüğü ve başyazarlığında *Cerîde-yi Edeb* adıyla ilk sayıları 1316/1898 yılında Tebriz'de yayınlanan gazete, daha sonra *Edeb* adını almış haftalık olarak Tebriz, Tahran ve Meşhed'te üç ayrı dönemde yayınlanmıştır. Bu yayın organında Ferahanî, siyasi ve sosyal içerikli edebi makaleler yanında bazı şiirlerine de yer vermiştir. Gazetenin son sayısı 1324/1906 yılında yayınlanmış ve ondan sonra kapanmıştır. Bilimsel konular yanında siyasi haberler ve yorumlara da yer vermekte olan gazetenin İranlıların dünya olaylarını ve İran'daki gelişmelerden haberdar olmalarını sağlamış, uyanışlarında önemli görevler yapmıştır.[39]

1321/1903 yılında yayınlanmaya başlanan *Îrân-i Sultânî* adlı gazetenin başyazarlığına getirilen, 1322/1904 yılı sonlarına kadar bu görevini sürdüren Edîbü'l-memâlik, bir süre sonra 1323/1905 yılında Bâdkube'ye gitti ve orada **Ahmed Ağayof Karabağî** editörlüğünde Türkçe olarak yayınlanan günlük *İrşâd* gazetesinde haftada bir gün Farsça ek yayınladı. Bu Farsça ekte yazmaya başladı ve söz konusu gazetenin Farsça ekinin hazırlanması sorumluluğunu da üstlendi. 1323-1324/1905-1906 yılları arasında bu ek toplam 13 sayı olarak yayınlanmıştır. 1324/1906 yılında Millî şurâ meclisinin kurulmasıyla birlikte yayına başlayan, meşrutiyet sonrası İran'ın ilk gazetesi olan *Meclis* gazetesinin editörlüğüne Edîbü'l-memâlik getirildi. Şair, 1325/1907 yılında *Irâk-i 'Acem* adlı gazeteyi kurdu. Bilimsel, siyasi, sosyal, ahlaki ve millî konularda makalelere yer veren bu yayın organı yaklaşık bir yıl süreyle yayınını devam ettirdi. 1332/1914 yılından itibaren İçişleri Bakanlığı tarafından yayınlanan yarı resmi *Âfitâb* gazetesinin müdürlüğü Edîbü'l-memâlik-i Ferahanî ye verildi.[40]

2.4. Bilimsel ve Edebi Kişiliği

Siyasi hayatının ayrılmaz bir parçası olan gazetecilik dalında da yenilikçi ve özgürlük taraftarı olarak ortaya çıkan Edîbü'l-memâlik, meşrutiyet devrimini arzulamakta ve gerçekleşmesini sabırsızlıkla beklemektedir. Millî meclisin açılmasını sevinçle karşılayan şair, klasik bazı gelişmeleri eleştirmekte ve vatan sevgisini dizeleriyle toplumda derinleştirmeğe çalışmaktadır. Uyanış döneminin önemli şairlerinden çoğunun genel özelliği olduğu gibi onun şiiri de siyasi düşünceleri ve ideallerinin göstergeleri olarak önce gazetelerde yayınlanıp bu yolla halk kitlelerine ulaşıyor, daha sonra da bu şiirler bir araya toplanarak şiir mecmuaları halinde basılıyordu.[41]

---

[38] Şekibâ, s. 233-234; Keyvanî, "Edibu'l-memâlik", *DMBİ*, VII, 378.

[39] Browne, IV, 346; Haşimî, *Târîh-i Cerâyid*, I, 80-94; Yasemi, *Edebiyyât-i Mu'âsir*, s. 20; Kasımzâde, Muhammed, "Edeb", *DMBİ*, VII, 317-318.

[40] Browne, IV, 346; Haşimî, *Târîh-i Cerâyid*, I, 117-118; IV, 11-12, 183-188; Kesrevî, *Târîh-i Meşrûte-yi Îrân*, s. 183, 274; Medenî, Seyyid Celaluddîn, *Târîh-i Siyâsî-yi Mu'âsir-i Îrân*, Tahran 1360 hş., I, 83-84; Keyvani, "Edibu'l-memâlik", *DMBİ*, VII, 378; Muniburrahmân, "Adib-al-mamâlek Farâhânî", *EIr.*, I, 459.

[41] Aryenpûr, *Ez Sabâ Tâ Nîmâ*, II, 137; Yahakkî, *Çım Sebû-yi Teşne*, 25-26.

Arapça ve Farsça'yı ustaca kullanabilen şair, divanında Arapça serpiştirilmiş beyitler yanında tamamıyla Arapça olan kasidelere de yer vermiştir. Diğer taraftan felsefe, hikmet, astronomi gibi bilim dallarında birikim sahibi, Keldanî dili, Pehlevice, Türkçe, Fransızca ve İngilizce de bilmektedir. Çeşitli bilim dallarında eserler de kaleme almıştır. Coğrafya konulu, *Saykalu'l-mir'ât*; yeni astronomi konusunda, *Semâu'd-dunyâ*, Aruzla ilgili, *Tâbiş-i Mihr*, *Fulku'l-meşhûn*, *Tuhfetu'l-vâlî* gibi çalışmaları bunlara örnek verilebilir. Bu eserlerin çoğu günümüze kadar gelememiştir.[42]

Gazelden çok, başta kaside olmak üzere diğer şiir türlerinde eski şairleri taklit eden Edîbü'l-memâlik meşrutiyetten önce diğer şairler gibi Nâsıruddîn Şâh, Muzafferuddîn Şâh ve diğer emirleri övmüş, bunun karşılığında mükâfat beklemiştir. O, meşrutiyet döneminde yenilikçi ve meşrutiyetçi bir şair olarak karşımıza çıkar. Şiirlerinde meclisin açılışını överken eski yönetim şeklini eleştirir. Halka vatanseverlik duygularını aşılamaya çalışır. Çağdaşı olan diğer şairlerde olduğu gibi "vatan" teması kasidelerinde memduhun yerine geçer. Edîbü'l-memâlik'in vatan şiirleri dışındaki diğer şiirleri halkın anlayacağı kadar sade değildir. [43]

Dîvân; kasideler, musammatlar ve tercî-i bendlerden oluşmaktadır. Şiiri, açık bir şekilde yaşadığı dönemin siyasi olaylarından etkilenmiş olan Edîbü'l-memâlik, klasik İran edebiyatı konusundaki derin birikiminin de etkisiyle diğer şiir türlerinden çok kaside dalında daha ustadır. Kaside tarzında, kendisinden önce bu alanda ün yapmış şairleri, bunlar arasında özellikle de Enverî'yi izlemiştir. Arapça'yı iyi derecede bilmesinden dolayı şiirinde bazen terk edilmiş, artık kullanılmayan Arap atasözlerine de yer vermiştir. Bu özelliği şiirinin anlaşılmasını zorlaştırmış ve genele hitap eder özelliğini kaybetmiştir.[44]

Kasidelerinde Nâsıruddîn Şâh, Muzafferuddîn Şâh ve diğer sultanları övmüştür. Meşrutiyet dönemiyle birlikte şiire yeni giren önemli konulardan vatan sevgisinin öne çıktığı kasidelerinde siyasi konular da yer almaktadır. Halkı meşrutiyet ve özgürlük yolunda mücadeleye çağıran şair, özellikle genç şairleri halkın problemlerini dile getiren şiirler yazmaya teşvik eder. Vatan ve millet konulu şiirlerin ön plana çıkması için çalışmalarda bulunur. Meşrutiyet öncesi dönemde kaleme almış olduğu şiirlerinde anlaşılması zor kelimeler, ağdalı bir dil göze çarparken, sosyal içerikli şiirlerinde dili daha sade ve kolay anlaşılır bir yapı kazanmıştır. Meşrutiyet sonrası dönemde kaside türleri arasında yer alan sosyal ve siyasi içerikli kasidelerin öncüsü Edîbü'l-memâlik ile Bahâr gibi şairlerdir.[45]

---

[42] Edibu'l-memâlik-i Ferâhânî, *Dîvân* (yay. Vahid-i Destgirdi), Tahran 1345 hş., Önsöz, s. 7; Fereciyân Murtezâ-Barfurûş, Muhammed Bâkır-i Necefzâde, *Tanzserâyân-i İrân Ez Meşrûte Tâ İnkilâb*, Tahran 1370 hş., I, 49; Âjend, *Edebiyyât-i Novîn-i İrân*, s. 42; Kanar, *Çağdaş İran Edebiyatının Doğuşu ve Gelişmesi*, s. 220; Keyvani, "Edîbu'l-memâlik", *DMBİ*, VII, 378-379.

[43] Kanar, *Çağdaş İran Edebiyatının Doğuşu ve Gelişmesi*, s. 220.

[44] *ez-Zerî'a*, IX/1, 66; XXIV, 166; Zerrinkûb, *Seyrî Der Şi'r-i Fârsî*, s. 186-187; Yahakki, *Çun Sebûyi Teşne*, 25-26.

[45] Muhammedî, *Ez Bahâr Tâ Şehriyâr*, I, 142; ; Âjend, *Edebiyyât-i Novîn-i İrân*, s. 42; Fesaî, s. 522; Yahakkî, *Çun Sebû-yi Teşne*, 25-26.

Şiiri görünüşte zor ve anlaşılması güç bir tarzda olmasına rağmen konuları ve ana temaları, o dönemlerde hem halk kesimleri ve hem de siyasi çevreler tarafından genel kabul gören vatan şiirleri, siyasi ve sosyal konulardan oluşmaktadır. Bunlar dışında onun şiirlerinde ve özellikle de musammatları ya da tercî-i bendlerinde fazla önemli olmayan yenilik belirtileri de göze çarpmaktadır. Şiirinde başta Fransızca olmak üzere Farsça dışında diğer bazı dillerden de kelimeler görülmektedir. Yaşadığı dönemin sosyal yapısı ve siyasi mücadeleleri ile ilgili olayları yansıtması açısından da şiiri özel bir renk taşımaktadır. Musammat türündeki şiirler meşrutiyet dönemiyle birlikte yeniden ilgi görmeye başlamış ve Eşrefuddîn-i Gilanî, Edîbü'l-memâlik-i Ferahanî ile Bahâr gibi şairler bu türde şiirler söylemişlerdir.[46]

Peygamber'in doğum yıldönümü için kaleme almış olduğu ünlü musammatı, şiirinin genel özellikleri ve tarzı hakkında da önemli ayrıntılar vermektedir. 1320/1902 yılında musammat tarzında yazılan ve Meşhed'te yayın hayatını sürdüren *Edeb* gazetesinde yayınlanan bu şiirde müslüman milletlerin eski zafer dolu parlak günleri dile getirilir. İran halkının perişan durumu gözler önüne serilir. Son beyitlerinde ise İran'ın o dönemlerde içerisinde bulunduğu sıkıntılar dile getirilerek okuyucunun millî duygularının harekete geçirilmesi amaçlanır.[47] Otuz yedi bend halinde kaleme alınan söz konusu musammat'ın birkaç bendinin çevirisi aşağıda verilmektedir:

Kalk ey deveci yükle taht-ı revânı,
Ufuktan görülür oldu Kâve'nin sancağı.[48]
Yükseldi ağacın dalında sesi tarla kuşunun
Katladı hasretimi uzunluğu yolculuğun
Koşarak geç Semâve[49] *ırmağını*
Gözlerime bak da gör Sâve[50] *Gölü'nü*
Sinemde görünen de Pars Ateşkedesi[51].
Ey bilgiden daha parlak, akıldan daha arı,
Gördük seni, unuttuk biz bütün bunları.
Bilgi kölendir senin, kulağına küpe takmış,
Akıl etkisiyle düşüncenin sessiz kalmış.

---

[46] Şemisâ, Sirûs, *Envâ-'i Edebi*, Tahran 1373 hş., s. 293; Yahakkî, *Çun Sebû-yi Teşne*, 26-27.

[47] Yusufî, *Çeşme-yi Rûşen*, s. 352; Muhammedi, *Ez Bahâr Tâ Şehriyâr*, I, 154; Yahakkî, *Çun Sebû-yi Teşne*, 27.

[48] Rayet-i Kâve/Dırefş-i Kaviyân: Ünlü İran mitolojik kahramanlarından Kâve-yi Âhenger'in deriden yapılmış bayrağının adıdır. Sasanîlerin yıkılışına kadar kullanılmış olan ve "Dırefş-i Kaviyân" olarak da bilinen bu bayrak bazı tarihçilerin kayıtlarına ve İran rivayetlerine göre bir milyon altın değerindedir.

[49] Semâve: Fırat nehrinin Doğu kıyısında bulunan, Bağdat-Basra demiryolunun ana merkezlerinden biri olan şehir.

[50] Sâve Gölü: Irak'ta Sâve şehri yakınında bulunan gölün adı. Söz konusu gölün suyu, Peygamber'in doğduğu gece kurumuştur.

[51] Zerdüşt dininden olan hükümdarlar zamanında Fars bölgesinde yapılmış olan "Pars Âteşkede"si, hiç sönmeden bin yıl boyunca yanan ateşiyle ün kazanmıştır. İslami kaynaklarda, bu âteşkede'nin ateşi de Peygamber'in doğduğu gece kendiliğinden sönmüştür.

O yakut dudağından, o lezzetli badenden,
Bir bölük mahmûr olmuş, bir grup da şaşırmış.
Bir halk divane olmuş, bir şehir de uyanmış.

Bahçedeki kuşların gagalarını kırptılar.
Reyhan yapraklarının mektuplarını yırttılar.
Pisboğaz sığırlar gül bağında otladılar.
Kurtlar Yûsuf'un peşinden çok koştular.
Sonunda onu pazara saldılar.
Dostlar sattılar onu da, yadlar aldılar.
Yazıklar olsun satana; yazık, yazık alana.

Yazık, yazık bu tarlayı sel almış.
Felaketzede köylüyü uyku almış.
Yüreğimizdeki kan, saf şarap rengi almış.
Yanışından tenimizin ateş almış.
Marifet yanağı, mehtab görünümünü almış.
Akıl gözleri kanlı yaştan perde almış.
Servet sermayesini kaybetmiş; sıhhat hastalanmış.

Şairin klasik dönem kaside ustalarından **Menuçehrî-yi Damğanî**'nin (ö. 432/1040) ünlü musammatından[52] etkilenerek onunla aynı vezinde kaleme aldığı uzun ve oldukça etkili bu musammatında ilk beyitler oldukça duygulu ifadelere yer vermektedir. Daha sonra hamâsî bir renge bürünen şiir, geçmişteki zaferleri hatırlatmakta, Çin, Mısır, Anadolu, Aden, Endülüs, Gırnata, İşbîliyye gibi geniş coğrafyalardaki egemenlik günlerini hasret ve üzüntüyle dile getirmektedir. Bu şiir, şairin dile, sözcüklere ve terkiplere ne derece egemen olduğunun da göstergesidir. Şiirin son kısımlarında bütün bu mazîdeki parlak sayfaların nasıl solduğunu, mükemmel bir tabloyla tasvir edilerek dile getirilmektedir. Gökyüzü artık bulutlu, dumanlı ve karanlıktır. Yeri göğü ateş kaplamış, her şeyi kasıp kavurmuştur. Şair, bütün bunlardan herkesi kurtarması için peygamberi yardıma çağırmaktadır.[53]

Nesirde de güçlü ve dönemin önde gelen kalemleri arasında yer alan Edîbü'l-memâlik, eserlerini daha çok edebi bilgiler ve edebi sanatlar konularında yazmış, daha çok dedesi **Mirzâ Ebu'l-Kâsım Kâimmakâm**'ın sade yazım tarzını örnek almıştır. Nesir örnekleri çeşitli dönemlerde müdürlüğünü yapmış olduğu çeşitli gazeteler ve Emîr Bahâdır tarafından 1326/1908'de Tahran'da yayınlanan *Şahnâme*'nin önsözünde görülebilir. Söz

---

[52] Söz konusu kaside,
Hizid u hez ârid ki hengâm-i hezân est,
Bâd-i hunuk ez cânib-i Hârezm vezân est.
matla beytiyle başlamaktadır. (Menûçehrî-yi Damğâni, *Dîvân* (yay. Muhammed-i Debirsiyaki, Tahran 1375 hş., s. 153-158).
[53] Yusufi, *Çeşme-yi Rûşen*, s. 354-356.

konusu önsöz, aynı zamanda onun klasik dönemler İran tarihi konusundaki geniş bilgisini de göstermektedir.[54]

Edîbü'l-memâlik'in *Dîvân*'ı, bütün şiirlerini kapsayan şekliyle **Vahîd-i Destgirdî**'nin açıklamaları ve tashihiyle ilk olarak 1312 hş./1933 yılında Tahran'da yayınlanmıştır. 22.000 beyit civarında şiir içeren divanında şairin yaşadığı çağın sosyal, siyasi ve tarihi olaylarına da önemli ölçüde yer vermektedir. Şiirlerinden seçmeler, *Eş'âr-i Guzîn Ez Dîvân-i Edîb-i Ferahanî* adıyla **Mirzâ Muhammed Hân Bahâdır** (Tahran 1313 hş.); *Guzîde-yi Eş'âr-i Edîbü'l-Memâlik* adıyla **Ahmed-i Rencber** (Tahran 1355 hş.); *Berguzîde-yi Dîvân-i Edîbü'l-memâlik* adıyla da **İsmaîl-i Tâcbehş** tarafından (Tahran 1363 hş.) yayınlanmıştır. Farsça, Arapça ve Türkçe kelimelere yer veren ve Ebû Nasr-i Ferâhî'nin *Nisâbu's-sibyân*'ını örnek alan ***Peyveste Ferheng-i Fârsî*** adlı manzûm sözlüğü 1302 hş./1923 yılında **Ali Nakî-yi Alaussultân** tarafından Tahran'da yayınlanmıştır.[55]

Kaynakça

Ajend, Yakûb, *Edebiyyât-i Novîn-i Îrân*, Tahran 1363 hş.
Aryenpûr, Yahyâ, *Ez Sabâ Tâ Nîmâ*, Tahran 1372 hş., I-II.
Browne, Edward Granville, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1924, I-IV.
Burkaî, Seyyid Muhammed Bâkır, *Sohenverân-i Nâmî-yi Mu'âsır-i Îrân*, Tahran 1373 hş.
Dihhudâ, Ali Ekber, "Edîb-i Ferahanî", *Luğatnâme-yi Dihhudâ*, I-L.
Edîbu'l-memâlik-i Ferahanî, *Dîvân* (yay. Vahîd-i Destgirdî), Tahran 1345 hş.
Fereciyân Murtezâ-Barfurûş, Muhammed Bâkır-i Necefzâde, *Tanzserâyân-i Îrân Ez Meşrûte Tâ İnkilâb*, Tahran 1370 hş.
Ferşîdverd, Husrev, *Der Bâre-yi Edebiyyât ve Nakd-i Edebi*, Tahran 1373 hş.
Fesaî, Mansûr Restigâr, *Envâ-'i Şi'r-i Fârsî*, Tahran 1373 hş.
Hâkimî, İsmaîl, *Edebiyyât-i Mu'âsir-i Îrân*, Tahran 1375 hş.
Haşimî, Muhammed Sadr, *Târîh-i Cerâyid ve Mecellât-i Îrân*, Tahran 1363 hş.
Hidâyet, Mahmûd, *Gulzâr-i Câvîdân*, Tahran 1353 hş.
Kanar, Mehmet, *Çağdaş İran Edebiyatının Doğuşu ve Gelişmesi*, İstanbul 1999.
Kesrevî, Ahmed, *Târîh-i Meşrûte-yi Îrân*, Tahran 1376 hş.
Keyvanî, Mecduddîn, "Edîbu'l-memâlik", *Dâ'iretu'l-ma'ârif-i Bozorg-i İslami/DMBİ*, Tahran 1367 hş., VII, 374.
Komisyon, *Îrânşehr*, Tahran 1342-1343 hş./1963-1964, I, 690.
Mederrî, Seyyid Celaluddîn, *Târîh-i Siyâsî-yi Mu'âsir-i Îrân*, Tahran 1360 hş.
Menuçehrî-yi Damğanî, *Divân* (yay. Muhammed-i Debirsiyakî, Tahran 1375 hş.
Mir Ensarî, Alî, *Esnâdî Ez Meşâhîr-i Edeb-i Mu'âsir-i Îrân*, Tahran 1376 hş., I-VI.
Muhammed İshâk, *Sohenverân-i Nâmî-yi Îrân*, Tahran 1363 hş., I-VI.
Muhammedî, Hasan Alî, *Ez Bahâr Tâ Şehriyâr*, Tahran 1375 hş.
Muniburrahmân, "Adîb-al-mamâlek Farâhânî", *Encyclopeadia Iranica/EIr*, I, 459.
Rızazâde-yi Şafak, Sâdık, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, Tahran 1352 hş.
Rypka, Jan, *History of Iranian Literature*, Dordrecht 1968.
Şekibâ, Pervîn, *Şi'r-i Fârsî Ez Âğâz Tâ İmrûz*, Tahran 1373 hş.
Şemisâ, Sirûs, *Sehkşinâsî-yi Şi'r*, Tahran 1373 hş.
Tebrizî, Nazmî, *Divîst Sohenver*, Tahran 1363 hş.
Tehranî, Ağâ Bozorg, *ez-Zerî'a ilâ Tesânîfi'ş-Şî'a*, Necef-Beyrut 1357-1397 hk. IX/1, 66;

[54] Keyvanî, "Edîbu'l-memâlik", *DMBİ*, VII, 379.
[55] Hidâyet, Mahmûd, *Gulzâr-i Câvîdân*, I, 151; Keyvanî, "Edîbu'l-memâlik", *DMBİ*, VII, 379.

Vezinpûr, Nâdir, Medh, *Dâğ-i Neng Ber Sîmâ-yi Edeb-i Fârsî*, Tahran 1374 hş.
Yahakkî, Muhammed Cafer, *Çun Sebû-yi Teşne*, Tahran 1374 hş.
Yasemî, Reşîd, *Edebiyyât-i Mu'âsir*, Tahran 1352 hş.
Yusufî, Ğulâmhuseyn, *Çeşme-yi Rûşen*, Tahran 1385 hş.
Zerrînkûb, Abdulhuseyn, *Şeyrî Der Şi'r-i Fârsî*, Tahran 1363 hş.
Zerrînkûb, Abdulhuseyn, *Ez Guzeşte-yi Edebi-yi Îrân*, Tahran 1375 hş.

XXIII
EBU'L-KÂSIM-İ LAHUTÎ
(1266-1336 HŞ./1887-1957)*

1. Hayatı

Meşrutiyet dönemi İran edebiyatının önde gelen şairlerinden **Ebu'l-Kâsım-i Lahutî**'nin hayatı birbirinden tamamen farklı iki ayrı devrede incelenmektedir. Biyografisine yer veren kaynaklardaki bilgiler ve yazılış tarihlerine göre sıralanmış divanındaki şiirlerinin içerikleri de hayatının iki ayrı dönem olarak ele alınmasına ışık tutmaktadır. Şairin düşünce dünyasındaki hareketlilikte ve geçirdiği köklü değişimlerde güçlü etkenler olan iniş ve yokuşlarla dolu hayatının ilk dönemi, 1266 hş./1887 yılında dünyaya gelişinden İstanbul'da geçirmiş olduğu iki devresi dışında- 1300 hş./1921 yılına kadar tamamıyla İran'da geçmiştir. İkinci dönemi ise, 1300 hş./1921 yılında Sovyetler Birliği'ne gitmesiyle başlayıp 1336 hş./1957'de orada ölümüne kadar geçen devredir.[1]

1.1. Birinci Devre (1274-1300 hş./1895-1921)

Şiirlerinde "**Lahutî**" mahlasını kullanan **Ebu'l-Kâsım-i İlhamî**, 19 Mihr 1266 hş./1887'de Kirmanşâh'ta dar gelirli bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Hayatının önemli bir bölümü sürgünlerde geçti. Yıllarca ülkesinden uzaklarda, İstanbul'da, uzun süre Sovyetler Birliği'nde yaşadı. 1336 hş./1957 yılı Ferverdîn ayında yetmiş yaşındayken Moskova'da vefat etti ve aynı şehirde toprağa verildi.[2]

Ayakkabıcılıkla uğraşan, aynı zamanda şair de olan, özellikle tasavvuf konulu şiirlere ilgi duyan, dindar ve de özgürlük yanlısı babası **Ahmed-i İlhâmî** ile birlikte daha genç yaşlarında özgürlükçüler safında yer alan Lahutî, şiir ve edebiyat ile Kirmanşah'ta tanıştı. Maddî durumunun iyi olmaması nedeniyle on altı yaşlarında edebi yeteneğini keşfeden aile dostlarından

---

* "Ebu'l-Kasim-i Lahuti", *Nüsha*, Ankara 2002, Yıl: II, Sayı: 4, s. 17-34.

[1] İshâk, Muhammed, *Sohenverân-i Nâmi-yi İrân*, Tahran 1363 hş., II, 397-398; Sapanlû, Muhammed Alî, *Şehr-i Şi'r-i Lahutî*, Tahran 1376 hş., s. 10; Sadri Niyâ, Bâkır, "Mefhûm-i Milliyet Der Şi'r-i Ebu'l-Kâsım-i Lahutî", *İrânşınâht*, II/2 (Tahran 1996), s. 187.

[2] Bahâr, Melikuşşuarâ, *Târîh-i Ahzâb-i Sîjâsi-yi İrân*, Tahran 1357 hş., I, 169; Rypka, Jan, *History of Iranian Literature*, Dordrecht 1968, s. 564; Fereciyân, Murtazâ-Bârfurûş, Muhammed Bâkır-i Necefzâde, *Tanzserâyân-i İrân Ez Meşrûtiyet Tâ İnkilâb*, Tahran 1370 hş., II, 611; Lengrudi, Şems, *Târîh-i Tahlîlî-yi Şi'r-i Nov*, Tahran 1370 hş, I, 56; Burkaî, Seyyid Muhammed Bâkır, *Sohenverân-i Nâmî-yi Mu'âsir-i İrân*, V, 3113; Şekibâ, Pervîn, *Şi'r-i Fârsî Ez Âğâz Tâ İmrûz*, Tahran 1373 hş., s. 257; Âjend, Ya'kûb, *Edebiyyât-i Novîn-i İrân*, Tahran 1363 hş., s. 342; Yahakkî, Muhammed Cafer, *Çun Sebû-yi Teşne*, Tahran 1374 hş., s. 72; *Dânişnâme*, "Lahutî", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî (Âsyâ-yi Merkezî)*, Tahran 1375 hş., I, 746; Sapanlû, *Şehr-i Şi'r-i Lahutî*, s. 5.

birinin maddî yardımlarıyla öğrenimini tamamlamak üzere Tahran'a giden Lahutî, bu tarihten iki yıl sonra heyecanlı ve ateşli dizelerden oluşan özgürlük temalı "Ey Rencber" adlı ilk şiirini yazdı. Uyanış dönemi düşünce hareketliliği ortamında özgürlükçü edebiyat akımının yoğun etkisinde kalarak kaleme almış olduğu bu şiiri Kalküta'da ***Hablu'l-Metîn*** adlı gazetede çıktı. Bu şiiriyle ün kazanmaya başlayan şairin, daha önce bir kasidesi de, ***Terbiyet*** adlı haftalık bir gazetede yayınlanmıştır. Şairlik hayatına şiirlerini süreli yayın organlarında yayınlayarak başlayan Lahutî, meşrutiyet döneminde, milliyetçiliğini ön plana çıkararak İngiliz aleyhtarı hareketler içerisinde sosyalist düşünce taraftarı bir kişilik olarak yer alıyordu. Bütün bu düşünceleri ve resmi ideolojiye cephe almış olması sonuçta egemen siyasi rejimle ters düşmesine yol açacak 1299 hş./1920 yılında idama mahkûm edilmesine gerekçe olacaktır.[3]

Lahutî'nin hayatının ilk yıllarına ait bilgiler oldukça azdır. Öğrenimine nerede başladığı ve nasıl bir eğitimden geçtiği kesin olarak bilinmemektedir. Ancak küçük yaştan beri babasının da etkisiyle kendisini bilim ve edebiyata verdiği, iyi bir eğitim alarak önemli bir birikim kazandığı, döneminin önde gelen şairleri arasında yer aldığı bilinmektedir. "Lahutî" mahlası daha sonraları din karşıtı duygular ve düşüncelerini açıkladığı dönemlerde kendisi için birtakım sıkıntılara da yol açmıştır.[4]

Lahutî, 1283 hş./1904 yılında tasavvuf konulu şiirlerinin yer aldığı divanını yayınladı. Şiirlerinin yayınlanması üzerine bazı çevreler tarafından yoğun ilgi gören, 1284 hş./1905 yılında Tahran'da bir yandan da gece gazeteleri ve siyasi bildiriler dağıtan Lahutî, meşrutiyet devriminde özgürlük taraftarlarının saflarında yer aldı. İlk şiirlerinin yer aldığı yayın organları arasında ***Îrân-i Nov*** gazetesiyle, **Seyyid Ziyauddîn-i Tabatabaî** yönetimindeki ***Şark*** adlı dergi de yer almaktadır. Bu döneme ait şiirlerinden; Reşt'te bir süre özgürlükçüler safında istibdat taraftarlarıyla mücadelede bulunduğu da anlaşılmaktadır. 1287 hş./1908 yılında Reşt şehrinde istibdat yanlılarıyla savaşan şair, gösterdiği başarılarından dolayı "Sattarhân Nişanı"na layık görüldü. 1290 hş./1911 yılında bir grup özgürlükçüyle birlikte Kum'a sürgün edildiğinde Kum Jandarma Komutanın yaveri görevinde bulunmaktaydı. Yine bu dönemlerde mizah içerikli, sosyal eleştiri ve mücadele temalı şiirler de kaleme aldı.[5]

Daha sonraki yıllarda Tahran jandarma kuvvetlerine katılan Lahutî, dervişliğe eğilimli olmasına rağmen, devrimci ve meşrutiyetçi gruplarla birlikte

---

[3] Bahâr, *Târîh-i Ahzâb-i Siyâsî*, I, 169; Rypka, *History of Iranian Literature*, s. 564; Burkaî, *Sohenverân-i Nâmî*, V, 3113; Aryenpûr, Yahyâ, *Ez Nimâ Tâ Rûzgâr-i Mâ*, Tahran 1374 hş., s. 492; Aryenpûr, Yahyâ, *Ez Sabâ Tâ Nîmâ*, Tahran 1350 hş., II, 168-169; *Tanzserâyân-i Îrân*, II, 611; Àjend, *Edebiyyât-i Novîn-i Îrân*, s. 43; Şekibâ, *Şi'r-i Fârsî Ez Âğâz Tâ Îmrûz*, s. 257; *Dânişnâme*, I, 746; Yahakki, *Çun Sebkî-yi Teşne*, 72; Sapanlû, *Şehr-i Şi'r-i Lahutî*, s. 5-6; Sadri Niyâ, *Îrânşnâht*, II/2, s. 188.

[4] Lahuti, Ebu'l-Kâsım, *Şerh-i Zindegânî-yi Men*, ys. ts., s. 4; Muhammedi, Hasan Ali, *Ez Bahâr Tâ Şehrîyâr*, s. 246.

[5] Aryenpûr, *Ez Nimâ Tâ Rûzgâr-i Mâ*, s. 492; *Tanzserâyân-i Îrân*, II, 611-612; Lengrudi, *Târîh-i Tahlîlî-yi Şi'r-i Nov*, I, 56; Sadri Niyâ, *Îrânşnâht*, II/2, s. 189; Yahakki, *Çun Sebkî-yi Teşne*, s. 72; Sapanlû, *Şehr-i Şi'r-i Lahutî*, s. 6-8; *Dânişnâme*, I, 746.

devlet güçlerine karşı mücadeleler içerisinde yer aldı. O dönemlerde İran jandarmasının değişik birimlerinde gösterdiği üstün başarılardan dolayı kendisine Kum jandarma komutanlığı görevi de verildi. Siyasi mücadelelerde çok ektin rol oynayan Lahutî, 1293 hş./1914 yılında alt düzey komutanlarından birini işlediği bir suçtan dolayı hapse attırıp daha sonra da öldürtünce, hem devrimcilerin ve hem de diğer kesimlerin yoğun tepkisi ve itirazlarıyla karşı karşıya kaldı. Bu olaydan sonra yaşanan gerginlikler nedeniyle Lahutî yakalanarak hapse atıldı.[6]

Ancak Lahutî, bir yolunu bulup hapisten kaçarak Kirmanşah yoluyla Irak topraklarından geçip Osmanlı Devleti'ne sığındı. İstanbul'da İranlılar okulunda ders vererek geçimini sağlayan, hayatının bu döneminde bazen sıkıntılar içerisinde de bulunan Lahutî'nin Türkiye'ye gidiş sebebi olarak İran'da idama mahkûm edilmiş olması da söylenmektedir. Sebebi ne olursa olsun, Lahutî'nin Türkiye'ye gidişi hayatında çok önemli bir dönemeç ve kaderini etkileyen bir olay olmuştur. Çünkü o yıllarda Türkiye çeşitli gerekçelerle komşusu bulunan ülkelerin ve bunlar arasında da özellikle İranlı siyasi mültecilerin sığınak yeri haline gelmişti.[7]

"1914 yılında Hankîn'e gittim. Halep ve Musul yoluyla İstanbul'a ulaştım. Şansım yaver gitmişti. Bilim adamları ve şairlere ilgi gösteren insanlar vardı İstanbul'da. Vatanımdan uzaklarda korktuğum gibi geçim sıkıntısına düşmedim. Yardımda bulunuldu bana. Hatta bu yardımla küçük bir kitapçı dükkanı bile açtım. İşlerim de iyi gitti. Azerî dilini bildiğimden, İstanbul Türkçe'sini kolaylıkla kısa sürede öğrendim. Çok geçmeden iyi bir çevre edindim. Altı yıl boyunca bu şekilde yaşadım. Divânımda yer alan gazellerin çoğunu burada yazdım. Ancak yine de buralarda tam verimli olarak çalışamadığım kanısındaydım ve daha yararlı işler yapmamı gerektiği inancındaydım. İstanbul o zamanlar çeşitli ülkelerden yurtlarını terk edip gelen, her birinin başında ayrı bir sevda bulunan sığınmacıların merkezi durumundaydı.

Kitapçı dükkanım Türk, Arap, Fars ve Rus vatandaşı değişik çevrelerden insanların buluşma merkeziydi. Gerçek ve manevi eğitiminin de burada başladığını söylemezsem hakkı teslim etmiş olmam. Ben sosyalist adaletin eşiğini de bu şehirde öptüm. Bu şehirde Komünizme iman ettim.

O zamanlar İstanbul'da yaşayan devrimci İranlılardan sadece birkaçı yüksek makamlarda görev yapmaktaydı. Bir zamanlar ***Îrân-i Nûr*** *gazetesini yayınlayan* ***Muhammed Emîn-i Resûlzâde****, benim birtakım şiirlerime de söz konusu gazetesinin sayfalarında yer vermekteydi. Birkaç kez sürgün edilmiş ve bizimle birlikte kalmıştı. Bir süre sonra da ben resmen komünist harekete katılmıştım.*[8]

Lahutî'nin bu dönemlerde kaleme aldığı bazı şiirleri:

---

[6] Bahâr, *Târîh-i Ahzâb-i Siyâsî*, I, 170, 285; Burkaî, *Sohenverân-i Nâmî*, V, 3113; Lengrudi, *Târîh-i Tahlîlî-yi Şi'r-i Nov*, I, 56-57; Sapanlû, *Şehr-i Şi'r-i Lahutî*, s. 6.

[7] Bahâr, *Târîh-i Ahzâb-i Siyâsî*, I, 170; Sapanlû, *Şehr-i Şi'r-i Lahutî*, s. 8; Lahuti, *Şerh-i Zindegânî-yi Men*, s. 11.

[8] Lahuti, *Şerh-i Zindegânî-yi Men*, s. 10-13.

Utan be avcı!

Utan be avcı, incitme yarı canımı!
Kır kolumu kanadımı, yakma ne olur yuvamı.
Boğazımda ipin, ayağımda zincirin,
Yap bir mertlik, izin ver açayım ağzımı.
Gül uğruna ne dikenler battı ki ayağıma,
Gezdiğin her yer kanlıdır bahçede, görürsün izimi.
Gül bağından uzaklarda yandım bu kafeste öldüm.
Seher yeli haber ver bahçıvanıma acıklı halimi.
Kan kesildi gönlüm yalnızlıktan, yok bir sırdaşım ki
Yazsın dostlarıma hikâyemi.
Zavallı ben inandım öleceğime o gün,
Ahbaplık kurduğunu gördüğümde çobanla kurdun
İstanbul, Eylül 1918

İranlı kız

Kavuştu özgürlüğüne bütün dünya.
Geçti yüz bahar, perişansın sen henüz.
İlim, sanat sofrasından doyup kalktı halklar.
Bir lokma bu yemekten tatmadın sen henüz.
Dârulfunununu bitirdi başkaları,
Elif'e Ba'ya, Ta'ya başlamadın sen henüz.
Batının kadınları hep görev başındalar,
Köle gibisin elinde Doğulu erkeğin sen henüz.
Hem esirsin, hem kölesin sen elbette,
İnanmadın çünkü devrime sen henüz.
İstanbul, Nisan 1918.

Lahutî, I. Dünya Savaşı'nın başladığı ve İran'ın kargaşa dolu günlerini de içine alan dönemde yaklaşık üç yıl Türkiye'de kalmış, iç karışıklardan da yararlanıp ülkelerine dönen İranlılarla birlikte İran'a dönmüştür. İran topraklarının önemli bir bölümü gibi Kirmanşah da bu dönemlerde İngiliz, Alman ve Rus askerlerinin yoğun işgali altında bulunmakta, yabancı güçlerle yapılan savaşlar devam etmektedir. Lahutî, savaş günlerinde de boş durmaz. I. Dünya savaşının ilk iki yılı boyunca ***Bîsutûn*** gazetesini yayınlar.[9]

İstanbul'da ilk zamanlar birtakım sıkıntılar yaşayan şair, geçimini sağlamak amacıyla çaresiz kalınca bir süre İranlılara ait bir lokantada aşçılık yapmış, daha sonra yine İranlıların öğrenim gördüğü bir ilkokulda öğretmenliğe başlamıştır.[10]

Lahutî, itilaf devletlerinin yenilgiye uğraması, Kirmanşah'ın da bombardıman edilmesiyle birlikte yeniden Türkiye'ye yerleşir ve orada "Ca'fer Hân

[9] Bahâr, *Târîh-i Ahzâb-i Siyâsî*, I, 173; Lengrudî, *Târîh-i Tahlîlî-yi Şi'r-i Nov*, I, 57; Şekibâ, *Şi'r-i Fârsî Ez Âğâz Tâ İmrûz*, s. 258; Sadrî Niyâ, *İrânşnâht*, II/2, s. 190; Yahakkî, *Çun Sebû-yi Teşne*, s. 72.

[10] İshâk, Muhammed, *Sohenverân-i Nâmî-yi İrân*, II, 397.

Ez Fireng Ber Geşte" adlı piyesin yazarı **Hasan-i Mukaddem** (Ali-yi Novruzî) ile tanışır. 1300 hş./1921 yılından itibaren Farsça-Fransızca olarak on beş günde bir çıkan ***Pars*** adlı edebi dergiyi yayınlar. İran'ın yetiştirdiği ünlü tiyatro yazarları arasında yer alan Hasan-i Mukaddem, aynı zamanda *Pars* dergisinin Fransızca bölümünün de danışmanıdır. İstanbul'da ikameti sırasında zor günler geçiren Lahutî, eşinden, dostundan ve vatanından ayrı kalışı nedeniyle şiirlerinde vatan özlemi temasını işler durur. Bu dönem, onun en güzel şiirlerini kaleme aldığı devrelerden biridir. Komünistlerle tanışarak onların arasına katılması da aynı seferinde gerçekleşir.[11]

Lahutî, bir süre sonra yeniden İran'a döner ve daha önce bulunduğu yaverlik görevine getirilerek Tebriz'de jandarma güçlerine katılır. Azerbaycan özgürlük taraftarları Lahutî'nin emriyle Tebriz'de ayaklandıklarında, bizzat kendisi Azerbaycan valisini Jandarma komutanlığında tutuklar. Gelen destek kuvvetler jandarmayı bozguna uğratınca, Lahutî soğuk ve karanlık bir kış gecesi kaçarak bu defa Rusya'ya sığınır. Dizelerinden anlaşıldığı kadarıyla bu kez yaklaşık bir ay süreyle Nahcivan'da kalmış, daha sonra Tiflis, oradan da Badkube'ye gitmiştir. Kader onun hep ülkesinden uzaklarda başka devletlere sınarak yaşayacağını, ömrünün geriye kalan bölümünü bu ülkede geçireceğini yazmaktadır.[12]

Çok hareketli düşünce dünyasında, idealist dünya görüşüyle birbirini izleyen değişimler ve macera dolu bir hayat geçiren Ebu'l-Kâsım-i Lahutî, meşrutiyet dönemi şairleri arasında özgün bir yere sahiptir. Bu dönem şairleri arasında sözüyle yetinmeyerek sosyal hedeflerini gerçekleştirme yolunda silah da kullanmış bir kişiliktir. Bir zamanlar din kisvesiyle sahneye çıkmış, ehl-i beytin menkıbelerini, başlarına gelen musibetleri dile getirdiği dizeler kaleme almış; bir süre, bir derviş gibi yaşanmış olan Lahutî, siyasi arzularını ve sosyal hedeflerini gerçekleştirmek için jandarma kuvvetlerinde görev yaptığı dönemlerde darbe yapmış ve hayatının son perdesinde komünist hareketlere gönül bağlayarak Sovyetler Birliği'ne gitmiş, orada ateşli bir Stalin taraftarı olarak bütün varlığını ve şiirini Komünist Partisi'nin hedeflerini gerçekleştirme yolunda yaptığı çalışmalarda kullanmıştır. Hayatının fazla uzun sayılmayacak bir dönemine, yaklaşık yirmi yılına sığdırdığı bu hızlı değişimler, şairin iç dünyasındaki yatışmak bilmeyen arzularını gösterdiği gibi o dönem İran'ında eski düşünceyle yeni tarzın amansız mücadelesini, modern dönemde bu ülkenin içerisinde bulunduğu kararsızlığı ve yenileşme isteklerini de gözler önüne sermektedir.[13]

Hayatının 1297-1304 hş./1918-1925 yılları arasındaki dönemini içine alan birinci devrede Lahutî, genç bir kasabalı, yaşadığı toplumun sıkıntılı ve problemli kesimlerinin dertleriyle ilgilenen, vatan sevgisiyle dopdolu bir

---

[11] Bahâr, *Târîh-i Ahzâb-i Siyâsî*, I, 173; Rypka, *History of Iranian Literature*, s. 564; Lengrudi, *Târîh-i Tahlîlî-yi Şi'r-i Nov*, I, 57-58; Âjend, *Edebiyyât-i Novîn-i Îrân*, s. 43; Sapanlû, *Şehr-i Şi'r-i Lahutî*, s. 8.

[12] Aryenpûr, *Ez Nimâ Tâ Rûzgâr-i Mâ*, s. 493; Lengrudi, *Târîh-i Tahlîlî-yi Şi'r-i Nov*, I, 57-58; Şekibâ, *Şi'r-i Fârsî Ez Âğâz Tâ İmrûz*, s. 258; *Dânişnâme*, I, 746; Sadrî Niyâ, *Îrânşnâht*, II/2, s. 190-191; Sapanlû, *Şehr-i Şi'r-i Lahutî*, s. 8-9.

[13] Sadrî Niyâ, Bâkır, *Îrânşnâht*, II/2, s. 185-186.

yürek sahibi; dizelerinde aşkı, sevgiyi öven, adalet ve eşitlik ilkelerini dilinden düşürmeyen, ülkesinde hep bu üstün insanî değerlerin egemenliğini düşleyen, kalemiyle ve diliyle bütün olumsuzluklarla, halk karşıtı gizli ya da açıktan faaliyet gösteren akımlarla mücadele etmiş bir kişiliktir. Kirmanşah, Tahran, Bağdat ve İstanbul'da, daha sonraları Kafkasya ve Moskova'da bu mücadelelerini devam ettiren şair, **Rızâ Şâh**'ın İran'da egemen olmasıyla birlikte artık ülkesine dönme zamanının geldiğini düşünmüş, ancak olmayınca artık Sovyetler Birliği'nde sonuna kadar kalmaya karar vermiş, silahlı mücadelelerden uzak kalarak faaliyetlerini kalemiyle sürdürmekle yetinmiştir.[14]

Bu ilk dönemlerde Lahutî'nin şiirleri çoğunlukla gazel türündedir. Yeni bir tarzda, aşk, vatan ve halk sevgisi içerikli dizelerle doludur. Materyalizmle, özgün tanımlamasıyla irtica ve hurafelerle savaşa adar kendisini. Gazellerinde bunların yanı sıra; sermaye sahiplerine yöneltilmiş yerici ifadeler, işçileri birliği çağırma, partileşerek bir güç oluşturmalarına çağrıda bulunma, feodalite yanlıları ve zenginleri yerme, köylüleri ayaklanmaya, kader arkadaşları işçilerle birlikte olmaya teşvik, işçiler ve sessiz halk kesimlerinin haklarını koruma, kadınları bireysel ve toplumsal haklarını elde etmeye yöneltmeği amaçlayan ifadeler önemli ölçüde yer almaktadır.[15] Lahutî, gazellerinde aynı zamanda düşüncelerini dile getiren ifadelerini desteklemek amacıyla halk arasında yaygın atasözlerine de yer vermiştir.[16]

Bu dönemin ardından, yaklaşık beş-altı yıl süren bir geçiş süreci onun şiirinde değişim dönemi olarak bilinmektedir. Bu süre, şairin eski düşüncelerinin bir kısmından uzaklaştığı, bireysel kültürel özgün değerlerinin bazılarını terk ettiği dönemdir. Bu dönemin ilk devrelerinde de yine aynı çalışkanlığı, heyecanı ve derin arzularını hedefleyerek yaşamaktadır. Ancak ülkesindeki gelişmeler, bazı çevrelerin olumsuz tutumları onun umut kapılarını iyice kapatır.

İnsanın elinden,
Sabırsız, dayanıksız, huysuz bir hale geldim.
Günde bin kez arzuluyorum şimdi ölümü,
İki yüzlü insanlarla birlikte yaşıyorum diye.
Suçum şu benim bu kötülükler diyarında: Ben,
Hissediyor ve ayırıyorum iyi ile kötüyü.

1.2. İkinci Devre (1300-1336 hş./1921-1957)

1300 hş./1921 yılında Sovyetler Birliği'ne gitmesiyle birlikte Lahutî'nin hem siyasi ve hem de edebi hayatının ikinci dönemi başlamaktadır. Bu ülkeye gittikten sonra bir süre silahını bir tarafa bırakarak normal bir vatandaş gibi Bakü'de yaşamaya devam etmiş olan şairin dizelerinden anlaşıldığı

---

[14] Sapanlû, *Şehr-i Şi'r-i Lahutî*, s. 10.

[15] Yusufî, Gulâmhuseyn, *Çeşme-yi Rûşen*, Tahran 1373 hş., s. 470; Sapanlû, *Şehr-i Şi'r-i Lahutî*, s. 11.

[16] Fesaî, Mansûr Restigâr, *Envâ'-i Şi'r-i Fârsî*, Tahran 1373 hş., s. 617.

kadarıyla buradaki hayatının ilk dönemleri sıkıntılar içerisinde geçmiştir. Komünist Partisi üyesi olduktan sonra Tacikistan'a, şubesi açılan bu partinin ideallerini Farsça olarak tebliğ sorumluluğu verilerek gönderilen ve orada uzun süre kalan Lahutî, bir süre öğretmenlik görevinde bulunduktan sonra bir dönem de Rus-Çin sınırında gerçekleştirilen askeri operasyonlara görevli olarak katılmıştır. Daha sonra Tacikistan Bilimler Akademisi'nde göreve başlayan Lahutî, 1326 hş./1947 yılında aynı akademinin müdürlüğü görevine getirilmiş ve bir süre sonra da Tacikistan Kültür Bakanlığı görevine atanmıştır. Kültür bakanlığı vazifesi sona erdikten sonra Tacikistan'dan ayrılarak Moskova'ya yerleşen Lahutî, Moskova'da bulunduğu dönemlerde birkaç kez Kremlin'de Stalin'le görüşmüş ve onun yakın ilgisini kazanmıştır. Bizzat Stalin'in emriyle Rusya Yazarlar Birliği'nde önemli bir makama getirilmiş ve bir süre de bu görevi yürütmüştür. Ancak bir zaman sonra başbakanın hışmına uğramış, bir ara hayatından bile tehlikede olduğu korkulu bir dönem yaşamıştır.[17]

Sovyetler Birliği'ne gidişinden sonra ömrünün sonuna kadar Batı Avrupa'ya yaptığı bir seyahati hariç tutulursa bu ülkeden dışarı adım atmamış olan, burada çeşitli görevlerde devlet memuru olarak hizmette bulunan Lahutî, daha çok kültürel alanlarda çalışmalar yapmıştır. Önceleri Taşkent'te ve daha sonraki dönemlerde bir süre Tacikistan'ın başkenti Duşanbe'de ve son zamanlarında da Moskova'da resmi görevlerde bulunan, bundan sonra artık bir daha İran'a dönmeyen Lahutî, Tacikistan'da önceleri ilkokul öğretmenliği yapmış, Rusya Komünist Partisinin resmi bir üyesi olduktan sonra ilerlemesini adım adım sürdürmüştür.[18]

Lahutî, Rusya'da yaşadığı dönemlerde ayrıca yukarıda belirtilen alanlar dışında başka görevlerde de bulunmuştur. Bunlar arasında en önemlileri; Çin ve Rusya sınırlarında askeri operasyonlarda görevli memur olarak çalışması; 1314 hş./1935 yılında Paris'te düzenlenen "Faşizm ve Savaş Aleyhtarlığı" adlı kongreye Orta Asya özgürlükçülerinin resmi temsilcisi ve Tacikistan Akademisi'nin bir üyesi sıfatıyla katılması; yine 1935 yılında Paris'te gerçekleştirilen VII. Uluslararası Komünizm Kongresi'ne temsilci olarak katılması ve bir süre Moskova'daki bazı üniversitelerin değişik fakültelerde Farsça ders vermesi sayılabilir.[19]

Rusya'ya gidişinin ikinci yılında önemli şiirlerini içeren ilk şiir mecmuasını klasik Fars şiirinin önde gelen isimlerinden Hakanî-yi Şirvanî'nin (ö. 595/1195) "Harabehâ-yi Medâyin" adlı kasidesini andıran tarzda ***Kermel*** adıyla (1923), ikinci şiir kitabını ertesi yıl ***Ruba'iyyât*** adıyla yayınlayan şairin her iki eseri de Farsça okuyup yazan çevreler ve özellikle de Tacik halkı tarafından yoğun ilgiyle karşılanmıştır.[20] İlk şiirleri daha önce de belirtildiği gibi *Hablu'l-Metîn* ve *İrân-i Nov* gibi dönemin ünlü gazetelerinde yayınlanan Lahûti'nin son dönem şiirleri ***Avâz-i Tacik*** gazetesinde yer almıştır. La-

---

[17] Sadrî Niyâ, *İrânşınâht*, II/2, s. 192-193; Sapanlû, *Şehr-i Şi'r-i Lahutî*, s. 9.
[18] Aryenpûr, *Ez Nimâ Tâ Rûzgâr-i Mâ*, s. 493.
[19] Lengrudî, *Târîh-i Tahlîlî-yi Şi'r-i Nov*, I, 58-59.
[20] Aryenpûr, *Ez Nimâ Tâ Rûzgâr-i Mâ*, s. 493.

hutî'nin şiirleri 1923-1960 yılları arasında 31 defa Farsça, 32 defa Rusça, 3 defa Özbekçe, 2 defa Ukrayna dilinde, birkaç kez de Ermenice, Uygurca, Kırgızca ve diğer dillerde basılmıştır.[21]

Lahutî'nin şiirleri özellikle Tacikistan'da bulunduğu dönemlerde yöre halkı tarafından çok yoğun ilgi görmüş, o bölgelerde oldukça derin etki bırakmıştır. Lahutî'nin şiirleri, bu ülkede bulunduğu dönemlerde başta ***Berâyi Edebiyyât-i Sosyâlistî*** adlı dergi olmak üzere Tacik yayın organlarında sık sık yayınlanmıştır. Düşünceleri ve şiirleriyle Tacik halkının gönlünü öylesine kazanmıştır ki, o, Tacikistan'ın kurucusu olarak kabul edilmektedir. Öyle ki, günümüzde bile Tacikistan'da önde gelen bir edebi şahsiyet ve heyecanlı bir devrimci olarak tanınmakta ve ölümünden birkaç onlu yıl geçmiş olmasına rağmen hala saygınlığını korumaktadır.[22]

Ünü ve bıraktığı yoğun etkiden dolayı 1302 hş./1923 yılında başta Taşkent olmak üzere Özbekistan'ın çeşitli şehirlerinde Lahutî adına törenler düzenlenmiş ve Taşkent'in önemli caddelerinden birine onun adı verilmiştir. Daha sonraki yıllarda atağa kalkan sosyalist düşünce hareketiyle birlikte Lahutî'nin şiiri de bulunduğu ülkenin sınırlarını aşarak uluslararası bir nitelik kazanmış ve dünya edebiyatında kendine özgü yerini almıştır. Hem şiirleri, hem de hayatı ve düşünceleri hakkındaki yazılar ve araştırma konulu makaleler Asya ve Avrupa ülkelerinde yayınlanan eserlerde yer almaya başlamıştır.[23]

2. Lahutî'nin Sosyal ve Siyasi Düşünceleri

Lahutî-yi Kirmanşahî olarak da bilinen Ebu'l-Kâsım-i Lahutî'nin adı, çağdaş İran tarihinde siyasi ve sosyal faaliyetleri, çok hareketli hayat macerasıyla bilinmektedir. Özgürlükçülüğü, egemen rejim karşısındaki isyanları, İstanbul'a gidişi, gazeteciliği, sonuçsuz kalan askeri faaliyetleri ve devrimci girişimleri, sonunda da bütün bunların çoğunda başarısız oluşu ve Rusya'ya zorunlu kaçışı ömrünün sonuna kadar orada yaşaması, dopdolu ve çok renkli macerasının en önemli kesitleridir.[24]

Gençlik döneminin ilk yıllarından itibaren sosyal ve siyasi konulara yakın ilgi duyan Lahutî, Farmasonluk eğilimleri bulunan babasının arkadaşlarıyla sık sık birlikte bulunmuş, insanî değerlere önem vermeleri nedeniyle çoğu zaman toplantılarına katılmış, eşitlik, kardeşlik ve özgürlük sloganlarına bir süre kapılmıştır. Ancak onlarla birlikteliği fazla sürmemiş bir süre sonra dini ve tasavvufî konulara yönelmiştir. Çok heyecanlı ve devrimci görüşlere sahip olması nedeniyle bu harekete de ayak uyduramamış ve ayrılmak zorunda kalmıştır. Tasavvuf yolunu da denedikten sonra iç dünyası, düşünce ve idealleriyle uyum sağlayan siyasi hareketlere gönül bağlayan şair, solcu hareketlerin bir üyesi olur olmaz kendisini silahlı mücadeleler içeri-

---

[21] Rypka, *History of Iranian Literature*, s. 565; Yahakkî, *Çun Sebû-yi Teşne*, 73.
[22] Aryenpûr, *Ez Nîmâ Tâ Rizgâr-i Mâ*, s. 492; Yahakkî, *Çun Sebû-yi Teşne*, 73; *Dânişnâme*, I, 746.
[23] Aryenpûr, *Ez Nîmâ Tâ Rizgâr-i Mâ*, s. 493-494.
[24] Yusufî, *Çeşme-yi Rişen*, s. 469.

sinde bulmuş ve bu yolda ilerledikçe daha katı solcu bir görüşe ve özgün bir düşünceye sahip olmuştur.[25]

Osmanlı topraklarına geçerek bu devlete sığınmasından itibaren geçen sürede kaleme almış olduğu şiirler, mazmûn ve konuları açısından şairin modern çağın düşünce yapısı, siyasi ve sosyal değerlerinin oldukça yoğun etkisi altında kalmış olduğunu göstermektedir. İstibdat ile mücadeleye çağrı, vatan savunması, özgürlük düşüncelerini yerleştirme, kadın erkek eşitliği, kadınlara özgürlük verilmesi, kadının örtüsünü bir tarafa bırakarak sosyal hayatın her alanında etkili faaliyetlere katılması, onun bu döneme ait şiirlerinin önemli bir kısmının ana temalarını oluşturmaktadır. Bu dönemde yazdığı şiirlerinde daha çok Kafkasyalı ünlü şair **Mirzâ Alî Ekber-i Sâbir** ve **Seyyid Eşrefuddîn-i Gilanî**'nin etkisinde kalmıştır. İstanbul'da kaldığı üç yıl süren ilk dönemde modern düşüncenin yoğun etkisinde kalmış olması, kendisine yeni ufuklar açmış, daha önce de belirtildiği gibi sosyalist düşüncelerle de bu dönemde tanışmıştır. Bu dönemden sonra kaleme almış olduğu şiirlerinde yeni konular ve mazmunlar göze çarpmaktadır. Şiir temaları arasında en belirgin olarak; toplumun alt kesimleri ve sessiz kitlelerini himaye, dini tekellerinde tutmaya çalışan çevrelerle mücadele gibi konular ilk sıralarda yer almaktadır. Bu konular onun İstanbul'daki ikinci dönemiyle daha ileri noktalara varmış, Marksist düşünce sistemine inanmaya başlamıştır. İkinci Türkiye devresini sona ermesiyle birlikte Tebriz'e döndükten sonra kaleme aldığı şiirlerinde Marksist düşünce kendisini çok daha açık bir şekilde göstermektedir.[26]

İran'ı terk edip o dönemin tek sosyalist ülkesi olarak kabul edilen Sovyetler Birliği'ne geçtikten sonra Lahutî'nin Marksist eğilimi daha çok Stalinist bir renk almaya başlamıştır. Oraya yerleştikten sonraki iki-üç yıl içerisinde kaleme aldığı şiirlerinde din karşıtı manzûmeler ileri derecede kendisini göstermektedir. Ancak bu düşünceleri, Sovyetler Birliği'nin o dönemlerde orta Asya ülkelerinin halkları üzerinde uygulamaya koymuş olduğu yerli halkları dinlerinden ve öz kültürlerinden uzaklaştırma politikaları ve bu alandaki yoğun çalışmaların desteğiyle güç kazandığı gibi; bu hareketlerin etkilerini kaybetmesiyle birlikte önemli ölçüde azalmış ve daha sonraki eserlerinde yer almamıştır. Bu dönemlerde Lahutî'nin şiiri devletin söz konusu uygulamalarının paralelinde bir çizgi izlemiştir. Lahutî'nin, Komünist Partisi'ne girmesiyle birlikte şiiri de o partinin programındaki ideallerinin hizmetinde yerini almıştır. Şiirlerinden de anlaşıldığı kadarıyla siyasi görüşleri ve idealleri ömrünün sonuna kadar asla değişmemiştir.[27]

Lahutî'nin *Şerh-i Zindegânî-yi Men* adıyla kaleme aldığı hatıratının son sayfasında şairin dikkat çekici şu cümleleri yer almaktadır:

---

[25] Sadri Niyâ, *Îrânşınâht*, II/2, s. 195-196.

[26] Aryenpûr, *Ez Nimâ Tâ Râzgâr-i Mâ*, s. 496; Şekibâ, *Şi'r-i Fârsî Ez Âğâz Tâ Imrûz*, s. 257-258; Sadri Niyâ, *Îrânşınâht*, II/2 (1996), s. 196-197.

[27] Sadrî Niyâ, Bâkır, "Mefhûm-i Milliyet Der Şi'r-i Ebu'l-Kâsım-i Lahutî", *Îrânşınâht*, II/2 (1996) s. 197-198;

"Siz ey değerli okuyucular, kesinlikle dikkatinizi çekmiştir: Ben bu kitap boyunca bir kez dahi olsa bütün evreni ve insanı yaratan Allah'tan asla söz etmedim. Bu benim komünist sistemde yetişmiş ve o doğrultuda eğitim almış olmamdan kaynaklanmaktadır. Ancak gökyüzüne her başımı kaldırışımda, bütün benliğimi kaplayan bir utançla hemen yere eğmişimdir. Çünkü bu hayat macerasının inişlerinde ve yokuşlarında bizler, yaşadığımız zaman ve bulunduğumuz ortamların gereği olarak bazen gerçekleri inkâr etsek de, bu dünya ve içindekilerin sanatkâr parmaklarından çıkmış olduğu ustayı inkar etmemeliyiz. Edemeyiz de... Ey büyük Allah, bütün belalardan beni kurtaran sensin... Son arzumu ve son isteğimi de kabul et. Bir daha İran'ı görmeyi nasip et bana. Göreyim, toprağını öpeyim, kutsal eşiğinde can vereyim.[28]

Söz konusu eserin son cümlelerini şu iki beyit oluşturmaktadır:

Karanlığında gecemin yetişir sabah bir gün.
Kaybolmuş sevgiliden gelir haber bir gün.
Kuyuya sarkıttığım o boş kova,
Kesilmiş değil ümitlerim, dolu gelir bir gün.[29]

3. Lahutî'nin Şiiri

Dizelerinden hareketle yapılan değerlendirmeler, Lahutî'nin, şiirde birtakım yeniler ve önemli yenilikler ortaya koyan, birçok türden düşünce ve mazmunu şiirinde başkalarını etkileyecek güç ve tarzda işleme yeteneğine sahip kalemlerden bir şair olduğunu göstermektedir. Bu doğal gücü ve ifade güzelliği, on yedi yaşlarında yazılan ve *Terbiyet* dergisinde yayınlanan şiirlerinden, son dönemlerinde kaleme almış olduğu kasîde, gazel, mesnevi ve yeni tarzda söylenmiş olgunluk dönemi şiirlerine kadar bütün dizelerinde görülmektedir. Hemen her konuyu şiirsel kalıplara dökerek ifade etme edebi cesareti, yabancı dillerden çok sayıda siyasi, sosyal birçok kelime ve teknik terimin şiirine girmesine yol açmıştır.[30]

Divanında yer alan İran'dan ayrılmadan önceki dönemlerinde kaleme alınmış tevhîdiyye türü manzumeleri, Peygamber'in menkıbelerini içeren, İmam Ali'yi öven dizeler, İmam Hüseyin ve diğer din büyüklerini konu alan şiirleri, bunların dışında kalan din ve tasavvuf içerikli etkileyici dizeleri, daha sonraki dönemlerde yazdığı şiirleriyle karşılaştırıldığında, aynı kişinin düşünce dünyasındaki derin değişimi ve farklılaşımın boyutlarını açıkça göstermektedir.[31]

Meşrutiyet döneminde çağın siyasi ve sosyal gelişmelerinin de yoğun etkisinde kalınarak millî duygular, vatan sevgisi, milliyetçilik gibi konular hemen bütün şiir kalıplarında ana tema olarak yer almıştır. Bu amaçla en çok kullanılan şiir kalıbı gazel olmuştur. **Ârif-i Kazvinî**, **Ferruhî-yi Yezdî** ve **Ebu'l-Kâsım-i Lahutî** gibi dönemin önde gelen şairleri bu türde oldukça

[28] Lahutî, *Şerh-i Zindegânî-yi Men*, s. 271-272.
[29] Lahutî, *Şerh-i Zindegânî-yi Men*, s. 272.
[30] Yusufi, *Çeşme-yi Rûşen*, s. 469.
[31] Yusufi, *Çeşme-yi Rûşen*, s. 471.

anlam yüklü gazeller kaleme almışlardır. Özellikle **Ârif-i Kazvinî**'nin divanında bu tür şiirler daha fazladır. [32]

Lahutî'nin şiirlerindeki en heyecanlı dizeler vatan özlemi ve vatan sevgisi konulu şiirleridir. O, yıllarca ülkesinden uzaklarda kalması ve ateşli bir komünist olmasına rağmen ülkesini ve insanlarını asla aklından çıkarmamış, İranlı oluşuyla hep övünmüştür. İstanbul'da bulunduğu yıllarda diğer İranlıların ülkelerine dönmeleri anında kendisinin böyle bir imkândan yoksun olması şaire şu dizeleri söyletmektedir:

Sıla

Bağladı yüklerini yoldaşlar, sevgiliye, sılaya doğru,
Bir ben kaldım, ben uzaklarda yardan, vatandan.
Alevlerinde yanmaktayım hicranın, derler ki dostlar:
Kervandan geriye kalmaz bir avuç kordan başka şey.
Ey gönül ve can taşıyan kervan,
Ne güzel gidiyorsun git, Allah korusun seni!
Tut vatanın yolunu, bu garip yerin çünkü,
Uymaz sana suyu, havası, toprağı
Hatırlayın beni, yuvasını kaybetmişi
Hatırlayın beni, gönlü kan ağlayanı, yaralıyı[33]

Sevgilim benim

Duy uzaktan sesimi, sevgilim benim
Gözümden daha değerli, canımdan tatlı benim
İlk ilham kaynağım, son andım benim
Yaşlı ülkem, ama şanlı şerefli yaşlım benim
Tabiatım, tarihim, imanım, İran'ım benim.

Ayrı düşmüşüm senden, evladınım senin
Ruhum bağlı ama şefkatinle ve sevdanla senin
Her zaman sanki gönül çelen kucağındayım senin
Tutkunuyum eşi benzeri olmayan geçmişinin senin
Kölenim, aşığınım, özleminle yaşamaktayım senin

Bu dizeler, bir yüreğin, yirmi iki yıl vatanından uzaklarda kalıp yabancı topraklarda gurbet acılarına ve bin bir türlü sıkıntıya katlandıktan sonra vatanı hatırına iç derinliklerinden dizelerine aktardığı bağlılık ve sevda ifadeleri, otuz altı yıl ülkesine kavuşma özlemiyle yanıp tutuşan ve bu arzusuna kavuşamadan gurbette ölen bir şairin duygularıdır.[34]

Lahutî, Fars şiirine realizmi getiren şairler arasında yer almaktadır. Bu durumda ünlü Kafkas şairi **Sâbir** ve diğer Türk şairlerinin önemli etkisi olmuştur. Kadın hakları ve kadın erkek eşitliği konusunda da şiirler yazmış

[32] Şemisâ, Sirûs, *Seyr-i Ğazel Der Şi'r-i Fârsî*, Tahran 1370 hş., s. 204.
[33] Şekibâ, *Şi'r-i Fârsî Ez Âğâz Tâ İmrûz*, s. 260.
[34] Yusufî, *Çeşme-yi Rûşen*, s. 468-469.

bu haklara karşı olanlarla mücadele etmiştir.[35] Şiirleri bütün yönleriyle hayatının göstergesi olan Lahutî'nin şiirindeki diğer ana temalar gibi, milliyetçilik konusundaki bakış açıları ve bu konudaki düşünceleri de, dünya görüşü ve ideolojisindeki değişime paralel olarak farklı boyutlar kazanmıştır. İran'dan uzaklarda yabancı topraklarda bulunması, kendisini bulunduğu bu topraklara bağlayan duygusal düşünceleri onun değişimini hızlandırmakla kalmamış, aynı zamanda millet ve vatan duygularını başka taraflara da çekip götürmüştür. Bu yüzden şairin milliyetçilik ve vatan sevgisi duygularını da, düşünce dünyası ve siyasi hayatının iki ayrı dönemi gibi birbirinden ayrı olarak incelemek gerekir. Onun gizli duyguları, kalbinden geçenler değil de millî duyguları konusundaki şiiri esas alınacak olunursa, bu konuda da hayatının birbirinden tamamıyla farklı iki dönemi olduğu, iki ayrı Lahutî'nin varlığı açıkça görülecektir.[36]

Lahutî'nin şiirleri, onun fırtınalı ve bir yerde karar bulmamış hayatının en önemli göstergeleridir. Bu yüzden onun hayatı, edebi kişiliği ve düşünceleri hakkında biyografi kitaplarına ve edebiyat tarihlerine fazla ihtiyaç olmadan da şiirlerinden hareketle daha gerçekçi ipuçları ve bilgiler edinilebilir. Lahutî'nin şiirini ayrı ayrı dönemlerde gösterdiği birbirinden farklı özelliklerinden dolayı hayatında yapıldığı gibi genel olarak iki ayrı devreye ayırmak mümkündür. Birinci devresinde kaleme almış olduğu şiirleri; daha çok aşk gazelleri, siyasi içerikli ve vatan sevgisi, milliyetçilik gibi duyguları ön plana çıkarırken, ikinci devresindeki şiirleri tamamıyla sosyal içerikli ve devrimci şiirler olarak görülmektedir. Lahutî'nin en önemli özelliklerinden biri, Fars edebiyatında tebliğci şiir tarzının kurucusu olması, bir diğer önemli ayrıcalığı da Fars edebiyatı tarihinde ilk komünist şair olmasıdır. Çağdaş şairlerin önemli bir kısmının başını çektiği eski şiir ve modern şiir tarzları arasındaki mücadeleler konusunda tarafsız kalan Lahutî, şiir tarzları ve kalıplarına değil, bizzat şiirin konusuna ve içeriğine önem vermiş, bazen klasik kalıplar ve tarzlarında şiirlerini kaleme alırken, zaman zaman da yeni şiir türünde eser vermiştir.[37]

Lahutî'nin divanı sade ve akıcı bir dilde kaleme alınmış kıta, gazel, tasnif, terâne gibi türlerde şiirlerden oluşmaktadır. Duygu ve düşüncelerini değişik şiir kalıplarında dizelerine aktaran Lahutî, aruzun hemen bütün vezinlerini kullanmıştır. "Şi'r-i Sepîd" olarak bilinen tarzda da şiirler kaleme alan şair, hem aruz vezninde hem hece vezninde şiir yazmıştır. Sosyal şiirlerinin ana teması daha çok kahramanlık duygularını dile getiren dizelerden oluşurken zengin tasvirlere ve teşbihlere oldukça az yer verilmiştir. Başta Rus klasikleri olmak üzere ünlü isimlerden yaptığı çeviriler de önemli çalışmaları arasında yer almaktadır. Tacikistan millî marşının yazarı olan Lahutî, aynı zamanda Sovyetler Birliği milli marşını da Tacik diline çevirmiştir.[38]

---

[35] Kanar, Mehmet, *Çağdaş İran Edebiyatı*, İstanbul 1999, s. 236-237.
[36] Sadri Niyâ, *İrânşınâht*, II/2, s. 198-199.
[37] Âjend, *Edebiyyât-i Novîn-i İrân*, s. 44; *Dânişnâme*, I, 746; Sapanlû, *Şehr-i Şi'r-i Lahutî*, s. 5.
[38] Rypka, *History of Iranian Literature*, s. 566; *Dânişnâme*, I, 746.

Şiiri, bir bütün olarak değerlendirildiğinde Lahutî'nin maddeci ve Marksist bir şair olarak şiirini işçi sınıfının arzuları ve ideallerini, gerçekleştirme yolunda bir kalem olarak kullandığı görülecektir. Hiçbir zaman şiiri ve şairliği bir sanat ya da meslek olarak düşünmemiş olan Lahutî, bu alana gönlünü fazla da bağlamamıştır. O, sadece günlerini siyasi ve sosyal birtakım faaliyetlerde geçirirken şiirini de bu yolda kendisine bir yardımcı ve bir araç olarak kullanmıştır.[39]

Son dönemlerinde yazdığı şiirleri daha çok sosyalist toplum kurumlarını destekleme, dünya milletlerinin kardeşliği, bu kardeşlik yolundaki mücadeleleri konu alır. Hitler'in Rusya'ya saldırısıyla birlikte Lahutî'nin şiiri, antifaşist bir yapıya bürünmeye başlamaktadır. Bu dönemde kaleme almış olduğu şiirlerinde şair insanları fedakârlığa, sıkıntılara katlanarak değerlerini korumaya çağırmakta, onların millî duygularını harekete geçirmeği amaçlamaktadır.[40]

Gençliğinde yazdığı şiirleri daha sonraki dönemlerde özellikle de askeri faaliyetlerle yoğun olarak ilgilendiği dönemlerde kaleme almış olduğu şiirlerinden daha yüksek değerli şiirlerdir. Bu durumun sebepleri arasında Lahutî'nin ilgisinin şiirden askeri alana yönelmesi, estetik anlayışının değişmesi; klasik şiir tarzından uzaklaşıp kitlelere ulaşma amacı taşıyan gazete tarzına eğilmesi ve bütün gayretini bu yolda sarf etmesi sayılabilir. Bu durumu 1300 hş./1921 yılına kadar birlikte yaşadıkları Nusret isimli hanımı tarafından da onaylanmaktadır.[41]

Faaliyetlerinin son derece yoğunluğu sebebiyle ailesiyle oldukça az ilgilenme imkânı bulan birinin edebiyat ve şiirle yakından ilgilenmesi de söz konusu dönemlerde elbette çok zordu. Lahutî'nin en önemli ve edebi açıdan en değerli şiirleri, Türkiye'de her şeyiyle edebiyatta yoğunlaştığı dönemlerde kaleme almış olduğu dizeleridir. Diğer taraftan İran'da yeni tarzda ilk şiiri 1288 hş./1909 yılında Lahutî'nin kaleme almış olduğu konusunda bir şüphe bulunmamaktadır.[42]

Ahde vefa

At ve alaf'tan, ağaç yaprağı yemekten,
Azmiyle, iradesiyle o millet kurtulunca,
Ayakta, bir mezar başında özgür bir kadın,
Gözleri gözyaşıyla, eteği ekmekle dolu.

Dikip gözlerini bir zaman mezarın başına,
Sessiz, hareketsiz, çelikten bir heykel gibi,
Döktü sonra eteğinden o özgür kadın,
Ekmekleri başına mezarın ve aslan gibi kükreyerek:
Siperinde bedenin çırpındığında,

[39] Yahakki, *Çın Sebû-yi Teşne*, 73.
[40] Aryenpûr, *Ez Nîmâ Tâ Rûzgâr-i Mâ*, s. 497-498.
[41] Lengrudi, *Târih-i Tahlili-yi Şi'r-i Nov*, I, 63-64.
[42] Lengrudi, *Târih-i Tahlili-yi Şi'r-i Nov*, I, 64-65.

Sanmayasın ki vefasızım ben,
Evlât! Yemin senin canına, çok çalıştım, çabaladım.
Şahittir ruhun senin, yoktu kokusu bile ekmeğin.

Yaralıydın! Açtın! çekip gittin dünyadan.
Söz verdim sana ben, geçerse ekmek elime,
İlk önce aziz kabrine senin uğrayacağım.
Kalk! Ekmek vereceğim, sana can sunacağım.

Telaşlanma, kazandık zaferi yavrucuğum!
İşte sana müjdesi hem özgürlüğün hem ekmeğin.
Ve o yediğin helal süt memelerimden,
Ücretin senin. Can verdin, dönmedin ya sözünden.
Tahran 1288 hş./1909

Yukarıdaki şiir, 1288 hş./1909 yılında Lahutî'nin Tahran'da bulunduğu dönemlerde yazılmıştır. Kaçar şahı Muhammed Alî'nin meşrutiyetçileri Tebriz'de kuşatma altında tuttuğu, bu gerekçeyle halkın kıtlık ve geçim sıkıntısıyla, açlıkla yüz yüze bulunduğu, daha sonra da halkın zafer kazanarak bu sıkıntılardan kurtuluşa erdiği bir zamanda şairin duygularını ve sosyal gelişmelerin etkisinde kalışını göstermektedir.[43]

Lahutî'nin modern anlamdaki ikinci şiiri, "Vatana Dönüş" adını taşımaktadır. "Omr-i Gul: *Gülün Ömrü*" adlı bu kategorideki üçüncü şiirini Şems-i Kesmaî'nin oğlunun isyancılar tarafından öldürülmesi üzerine yazmıştır. Bu üç şiiri dışında Lahutî'nin elbette yeni tarzda söylemiş olduğu şiirleri bulunmaktadır. Ancak bunlar ya yayınlanmamış ya da tarihleri kaydedilmemiş olduğu için diğer şiirleri arasına da karışmış olabilir.[44]

Vatana Dönüş

Yaşlandım yuva üzüntüsüyle.
Bir tek isimdir varlığımdan geriye kalan.
Öldüm üzüntüden. Ne günlerdir bunlar?
Usandım ben bu hayattan.

Kolum kanadım yoksa da,
Çimenlere doğru uçamasam da,
Değil mi ki pençem, gagam, göğsüm ve başım var,
Sürüne sürüne giderim bahçeye kadar.

Uzaktan göründü çimen gözüme.
Güç geldi dizime ve belime.
Islak gözlerim gördü bir yuva.

---

[43] Lengrudi, *Târîh-i Tahlîlî-yi Şi'r-i Nov*, I, 66; Zâkir Huseyn, Abdurrahîm, *Edebiyyât-i Siyâsi-yi Îran Der 'Asr-i Meşrûtiyyet*, Tahran 1377 hş., I, 200.
[44] Lengrudi, *Târîh-i Tahlîlî-yi Şi'r-i Nov*, I, 65-67.

Yanıp kavruldu ciğerim vardığımda.
Baktım bu yuva değil, tuzakmış.
Ah...
Yine esir düştüm ben!
Hankîn/Nisan 1915

Lahutî, 1300 hş./1921 yılında Rıza Hân'a karşı başlayan ayaklanmanın başarısızlıkla sonuçlanmasının ardından Rusya'ya kaçar ve burada yaşadığı yıllarda Nimâ tarzında ilk şiirlerini kaleme alır. Lahutî'nin bu yeni tarzdaki ilk şiiri, 1302 hş./1923 yılında Moskova'da **Victor Hugo**'nun bir şiirinin Farsça çevirisidir. Bu tür şiirlerinden ikincisi de 1303 hş./1924 tarihinde yine Moskova'da kaleme almış olduğu "Vahdet ve Teşkîlât" adlı şiiridir. [45]

Lahutî'nin hece vezninde söylediği ilk şiir, 1304 hş./1925 yılında yazdığı ve son kısımlarında Lenin, Rusya ve komünizm'i hararetle öven dizeler içeren "Surûd-i Dihkân: *Köylünün Marşı*" adlı şiiridir.

Köylünün Marşı
Bir köylü çocuğuydum ben,
Tacikistan kışlaklarında.
Bir tarlamız vardı ekerdik onu.
Ekmeğimizi ondan kazanırdık biz.

Hatırlıyorum şimdi o kışlakta,
Bir zamanlar bahçıvanlık yapardık.
Bir kız kardeşim, ben, annem ve babam
Nasıl da yaşıyorduk.

Hatırlıyorum, açtık
Üzerimizde gömleğimiz de yoktu
Yaşlı bir göz, bir de baş ağrısından başka
Hiçbir şeyimiz bizim yoktu...[46]

Lahutî, yetmiş yıl süren ömrü boyunca elli kadar yeni şiir yazmıştır. Bunlardan yaklaşık on tanesi Nimâ tarzındadır.

Vefalı
Gece oldu, çöktü karanlık ay yüzlüm gelmedi.
Yoluma aydınlık saçan gelmedi.
İnlemek istedim ama yapamadım,
Gönlümden dilime ahım gelmedi.

Yorgunum, kırgınım, sıkıntılıyım ama,
Ondan uzaklarda ölmeği istemiyorum.

[45] Lengrudî, *Târîh-i Tahlîlî-yi Şi'r-i Nov*, I, 69-70; Yahakkî, *Çun Sebû-yi Teşne*, 73.
[46] Lengrudî, *Târîh-i Tahlîlî-yi Şi'r-i Nov*, I, 74.

Değilim avın senin, uzaklaş benden ecel!
Yar deyip ben güç kazanıyorum.

O gelmezse ben giderim.
Huzuruna kimin istersen giderim.
Feleklere uçar, gezegen olurum.
Denizlere dalar, balık olurum.

Bulurum, şüphem yok onu bulurum.
Azizim, canım, ay yüzlüm derim:
Öldüreceksen öldür beni önünde,
Artık ayrılıkla çektirme azap bana[47]

Yok Benim Gibi Gamlısı

Korkarım serbest bırakmaz beni kafesten avcım,
Unutturuncaya dek bahçenin yolunu.
Yeter kaldım kafeste, unuttum gülün rengini,
Aşkıyla doğdum onun bu dünya annesinden.
Geçirdimse de bir iyi gün hatırlamıyorum ki!
Sanki birden yuvadan tuzağa düşüverdim ben.
Salarım ateşleri sarayına ahımdan avcının,
Bırakmazsa bu esaret zindanından özgür beni.
Kaç kez tuttu yakamdan ecelin o elleri
Bırakmadım yine de eteklerini ellerimden aşkının
Artık rakiplerin yanında zulümdür benden şikâyetin
Sorgusuz sualsiz her dediğini verdim ya ben
Dolsa da sıkıntısı bir dünyanın gönlüme Lahutî
Yok benim gibi gamlısı ya bu benim mutluluğum[48]

Senden Uzaklarda

Uzaklarda senden ateşiyle tenimin elbise yandı
Gittim, yazayım bu haberi dedim, kalem yandı
Kalem yaptım parmağımı ve gönül sayfasına
İşledim adını, ah mektup yandı.[49]

Sensiz

Haberin var mı bir ateş yaktım gamından sensiz
Alevledim bütün varlığımı o ateşle sensiz
Binlerce ay yüzlü gördüm ben her şehirde ancak
Yemin gözlerine senin, kapadım hepsine gözlerimi sensiz
Dolu gözyaşlarıyla, ciğer parçalarıyla her zaman eteğim
Nice ey ay yüzlü yakut, mücevher biriktirdim sensiz

---

[47] Lengrudî, *Târih-i Tahlîlî-yi Şi'r-i Nov*, I, 80.
[48] Hakikat, Abdurrefî', *Nigâh-i Sohen*, Tahran 1363 hş., I, 434.
[49] Hakikat, Abdurrefî', *Nigâh-i Sohen*, Tahran 1370 hş., VII, 239.

Sayısız müşteriler ve hol sermayeleri, ama ben
Satmadım hayalinden başka hiçbir şeye kendini sensiz
Öldürdüler beni de, söylemedim sırlarını yad ellere
Ah bir değer versen, bak nasıl öğrendim senden vefayı sensiz
Anlattım sevgini, şefkatini Lahutî'ye senin
Diktim böylece yaralarını gönlümün sensiz.[50]

4. Eserleri

1- *Le'âli-yi Lahutî*, İstanbul ts. (Şairin kıtaları ve rubaileri)
2- *Çekâme*, İstanbul 1327 hk.
3- *İrânnâme*, İstanbul 1328 hk.
4- *Kermel* (Hakanî-yi Şirvanî'nin *Harâbehâ-yi Medâyin* adlı eserini örnek alarak kaleme almış olduğu kasidesi) Moskova 1923.
5- *Ruba'iyyât*, Moskova 1924.
6- *Hezâr Mısra'*, Moskova 1935.
7- *Ceng-i Ademîzâd Bâ Dîv*, Moskova 1946
9- *Dîvân*, Moskova 1946.

Lahutî'nin bütün şiirlerini içeren şekliyle, hayatı ve düşüncelerine yer veren bir önsözle birlikte **Ahmed-i Beşîrî** tarafından 1358 hş./1979 yılında Tahran'da yayınlanan *Dîvân*'ı defalarca Tahran'da ve Moskova'da basılmış, Türkmenistan'da da *Edebiyyât-i Sorh* adıyla yayınlanmıştır.

Kaynakça

Ajend, Yakûb, *Edebiyyât-i Novîn-i Îrân*, Tahran 1363 hş.
Aryenpûr, Yahyâ, *Ez Nimâ Tâ Rûzgâr-i Mâ*, Tahran 1374 hş.
Aryenpûr, Yahyâ, *Ez Sabâ Tâ Nîmâ*, Tahran 1350 hş.
Bahâr, Melikuşşuarâ, *Târîh-i Ahzâb-i Siyâsi-yi Îrân*, Tahran 1357 hş.
Burkaî, Seyyid Muhammed Bâkır, *Sohenverân-i Nâmî-yi Mu'âsir-i Îrân*, I-VI.
Dânişnâme, "Lahutî", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî (Âsyâ-yi Merkezî)*, Tahran 1375 hş.
Fereciyân, Murtazâ-Bârfurûş, Muhammed Bâkır-i Necefzâde, *Tanzserâyân-i Îrân Ez Meşrûtiyet Tâ İnkilâb*, Tahran 1370 hş.
Fesaî, Mansûr Restigâr, *Envâ'-i Şi'r-i Fârsî*, Tahran 1373 hş.
Hakîkat, Abdurrefî', *Nigîn-i Soheri*, Tahran 1363 hş.
İshâk, Muhammed, *Sohenverân-i Nâmî-yi Îrân*, Tahran 1363 hş., I-II.
Kanar, Mehmet, *Çağdaş İran Edebiyatı*, İstanbul 1999.
Lahutî, Ebu'l-Kâsım, *Şerh-i Zindegânî-yi Men*, ys. ts.
Lengrudî, Şems, *Târîh-i Tahlîlî-yi Şi'r-i Nov*, Tahran 1370 hş.
Rypka, Jan, *History of Iranian Literature*, Dordrecht 1968.
Sadrî Niyâ, Bâkır, "Mefhûm-i Milliyet Der Şi'r-i Ebu'l-Kâsım-i Lahutî", *İrânşınâht*, II/2 (Tahran 1996), s. 187.
Sadrî Niyâ, Bâkır, "Mefhûm-i Milliyet Der Şi'r-i Ebu'l-Kâsım-i Lahutî", *İrânşınâht*, II/2 (1996) s. 197-198.
Sapanlû, Muhammed Alî, *Şehr-i Şi'r-i Lahutî*, Tahran 1376 hş.
Şekibâ, Pervîn, *Şi'r-i Fârsî Ez Âğâz Tâ İmrûz*, Tahran 1373 hş.
Şemisâ, Sirûs, *Seyr-i Ğazel Der Şi'r-i Fârsî*, Tahran 1370 hş.
Yahakkî, Muhammed Cafer, *Çun Sebû-yi Teşne*, Tahran 1374 hş.

[50] Hakikat, Abdurrefî', *Nigîn-i Soheri*, Tahran 1363 hş., I, 76.

Yusufî, Ğulâmhuseyn, *Çeşme-yi Rûşen*, Tahran 1373 hş., s. 470; Sapanlû, *Şehr-i Şi'r-i Lahûtî*, s. 11.
Zâkir Huseyn, Abdurrahîm, *Edebiyyât-i Siyâsî-yi İran Der 'Asr-i Meşrûtiyyet*, Tahran 1377 hş., I, 200.

XXIV
ÖZGÜRLÜK ŞAİRİ MELİKUŞŞUARA BAHÂR
(1265-1330 Hş. /1887-1951)*

1. Hayatı ve Edebi Kişiliği

1304 hk./1887 yılında Horasan eyaletinin merkezi Meşhed'te dünyaya gelen "**Melikuşşuarâ**" lakaplı, "**Bahâr**" mahlaslı şair, yazar, gazeteci, siyaset adamı ve araştırmacı **Mirzâ Muhammed Takî**'nin, çocukluk ve gençlik dönemleri Şiîlerin sekizinci imamı, **İmam Rızâ**'nın (ö. 203/819) kutsal makamı "Astân-i Kuds-i Razevî" civarında geçmiştir. Ataları, Kaçar egemenliğinin ilk dönemlerinde Kaşan'dan göç ederek Horasan'a yerleşmiş olan Muhammed Takî'nin baba tarafından soyu **Feth Alî Şâh** (eg. 1212-1250/1798-1835) dönemi ünlü kaside ustalarından **Mirzâ Ahmed Saburî-yi Kaşanî** (ö. 1229/1814)'ye varmakta, bu nedenle babası "Sabûrî" mahlasıyla bilinmektedir. Dört yaşında ilköğrenimine başlayan Muhammed Takî, altı yaşında Farsça'yı ve *Kur'ân*'ı iyi düzeyde öğrenmişti. Çocukluk döneminden başlayarak Astân-i Kuds'un meliküşşuarası, Horasan'ın ileri gelen kişiliklerinden olan babası **Muhammed Kâzım-i Saburî**'nin[1] yanında edebi ve kültürel bilgiler alıyor, şiir öğreniyordu. Yedi yaşından itibaren babasından *Şahnâme* okumaya başladı. İlk şiirini de bu dönemde yazdı. Daha sonra babasından aldığı eğitim yanında öğrenimini dönemin ünlü şahsiyetlerinden **Edîb-i Nişaburî** olarak bilinen Mirzâ Abdulcevâd'tan (ö. 1305 hş./1926) Arapça, Farsça ve diğer çeşitli konularda eğitim görerek tamamladı. Babasının ölümünde (1322 hk./1904) on sekiz yaşında olan Muhammed Takî'ye "Meliküşşuaralık" makamı ve unvanı **Muzafferuddîn Şâh** (eg. 1313-1324/1896-1906) tarafından verildi.[2]

---

* "Özgürlük Şairi Meliküşşuarâ Bahâr, *Doğu Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2011, Sayı: 8, s. 93-106.

[1] **Saburî**, 1257 hk. yılında Horasan'da dünyaya gelmiştir. Babası Kaşan ahalisinden önde gelen bir kişiliktir. Gençlik yıllarından itibaren bilim ve edebiyatla ilgilenmiş, **Muzafferuddîn Şâh** tarafından da Astân-i Kuds-i Razevî'nin meliküşşuaralık unvanı verilmiştir. Kaside türünde klasik dönem şairlerinin tarzını izlemiştir. 3.000 beyit şiir içeren divanı vardır.

[2] Burkaî, Seyyid Muhammed Bâkır, *Sohenverân-i Nâmî-yi Mu'âsır*, Tahran 1373 hş., I, 585; Aryenpûr, Yahyâ, *Ez Sabâ Tâ Nîmâ*, Tahran II, 123-124; Aryenpûr, Yahyâ, *Ez Nîmâ Tâ Rûzgâr-i Mâ*, Tahran 1374 hş., III, 473; Muhammed İshâk, *Sohenverân-i Nâmî-yi İrân Der Târîh-i Mu'âsir*, Tahran 1363 hş. I, 439; Fereciyân, Murtazâ-Necefzâde, Barfurûş Muhammed Bâkır, *Tanzserâyân-i İrân*, Tahran 1378 hş., I, 116; Muhammedî, Hasan Alî, *Ez Bahâr Tâ Şehriyâr*, Tahran 1375 hş., I, 116-117; Yahakkî, Muhammed Cafer, *Çun Sebû-yi Teşne/Edebiyyât-i Mu'âsır-i Fârsî*,

Muhammed Takî'nin diğer hocaları arasında o dönemlerde Meşhed'in ünlü matematikçileri ve astronomlarından, aynı zamanda önde gelen filozoflarından **Mirzâ Abdurrahmân-i Bedrî**, **Âsıfuddevle Ğulamrızâ Hân Şahsûn** da yer almaktadır.[3]

Bahâr, Horasan tarzını da yine hocası Edîb'in teşvikleriyle benimsemişti. Ancak Tahran'a gelip yerleştikten sonra, yeni, güncel ve modern çağın gelişmelerini klasik şiir kalıpları ve tarzında ifade edebilmesi gerektiği inancındaydı. Horasan tarzını sadece şekil açısından önemsiyor, şiirin içeriğinin asra uygun bir şekilde döşenmesi gerektiğini savunuyordu. "Kılıçtan, okluktan, zırh, miğfer gibi savaş araçlarından, artık şimdi İran'ın elinde olmayan birtakım ünlü şehirlerden söz etmenin, klasik söz ustaları **Ferruhî** (ö. 429/1037) ya da **Unsurî** (ö. 431/1039) gibi şairlerin yaptıklarını kelime kelime taklit etmenin artık demokratik dünya çağına ve bilimsel yeni gelişmelere uygun olmayacağı kanısındaydı.[4]

Babasının hayatta bulunduğu dönemlerde kendisi on dört yaşlarındayken onunla birlikte devam ettiği birtakım siyasi mahfiller ve özgürlükçü grupların faaliyetlerine katılması nedeniyle dönemin siyasi ve sosyal gelişmelerini yakından izleme fırsatını yakalayan ve olayları bizzat yaşayan Bahâr, özgürlük temalı şiirlerini ve düşüncelerini dönemin yüksek tirajlı gazetelerinde yayınlama imkânı buldu. İlk edebi-siyasi yazılarını imzasız ve gizli olarak ***Horasan*** gazetesinde yayınladı. 1284 hş./1905 yılında Kaçar hükümdarlarından **Muhammed Alî Şâh**'a (eg. 1324-1327 hk./1906-1909) hitaben kaleme almış olduğu,

"*Hatadır İran şahına özgürlükten söz etmek;*
Allah'a kalmıştır artık İran'ın işi"

matla'lı müstezâdıyla büyük ün kazandı. Yirmi yaşından itibaren siyasal mücadeleler içerisinde yer almaya başlayan şair, Horasan bölgesinden meşrutiyetçiler safına katılmış, Horasanlı olmasına rağmen meşrutiyet fermanının özgürlük rüzgarları kendisi çekip Tahran'a götürmüştür. Bahâr, siyasi faaliyetlerine başladığı bu dönemlerde ilk adımlarını da siyasi, eleştirel ve diğer konulardaki şiirleriyle **Mirzâ Hâşim Hân Kazvinî** yönetiminde çıkan ***Horâsân*** ve ***Tûs*** adlı gizli hazırlanan gazetelerde yayınlamaya başladı.[5]

İstanbul'da faaliyetlerini sürdürün "Saâdet" adlı cemiyetle, Bakü'de bulunan özgürlükçüler encümeniyle irtiBatı olan aynı doğrultudaki Meşhed Saâdet encümeninde görev alarak 1326 hk./1908 ayaklanmasından 1327 hk./1909 yılında meclisin topa tutulması dönemine kadar devam eden "Küçük İstibdat Dönemi" olarak adlandırılan dönemde arkadaşlarıyla bir-

---

Tahran 1379 hş., s. 31; Zerrinkûb, Abdulhuseyn, *Ez Guzeşte-yi Edebi-yi İrân*, Tahran 1375 hş, s. 506-507; Hatibî, Hasan, "Bahâr Muhammed Taki", *Dânişnâme-yi Cihân-i İslam*, B/IV, 698; Kanar, Mehmet, *Çağdaş İran Edebiyatının Doğuşu ve Gelişmesi*, İstanbul 1999, s. 233-234; Kanar, Mehmet, "Bahâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, IV, 469.

[3] Muhammed İshâk, *Sohenverân-i Nâmî-yi İrân*, I, 439.

[4] İttihâd, Hûşeng, *Peşühişgerân-i Muâsir i İrân*, Tahran 1379 hş., II, 108.

[5] Aryenpûr, *Ez Sabâ Tâ Nîmâ*, II, 123-124; *Tanzserâyân*, I, 116; Yahakkî, *Çun Sebû-yi Teşne*, 31; Hatibî, Hasan, "Bahâr Muhammed Taki", *Dânişnâme-yi Cihân-i İslam*, Tahran 1384 hş., B/IV, 698.

likte ***Horasan*** gazetesini gizlice yayınlamaya başladı. İlk ulusal şiirlerini bu gazetede yayınladı.[6]

1328 hk./1910 yılında İran Demokrat Partisi ulusal hareketi öncülerinden **Haydar Ammuoğli**'nin liderliğinde kurulduğunda bu partinin eyalet komiteleri arasına bulunan Bahâr, 1288 hş./1909 yılında bu partinin yayın organı niteliğindeki *Novbehâr* gazetesini yayınlamaya başladı. İran halkının gerçekleri görmesinde, uyanarak kimliğini kazanmasında önemli etkileri bulunan *Novbehâr* gazetesi, Söz konusu partinin siyasi görüşlerini yansıtan bir yayın organı olarak Rusya aleyhinde bir çizgi izlemesi nedeniyle bir yıl süren bir yayın hayatından sonra kapatıldı. Ancak Bahâr, söz konusu gazeteyi bu defasında 1290 hş./1911 yılında *Tâze Bahâr* adıyla yeniden yayınlamayı sürdürdü. 1330 hk./1912 yılında meclisin kapatılmasıyla birlikte bu yeni gazetesi de kapatıldı ve Bahâr, dokuz arkadaşıyla birlikte Tahran'a sürgün edildi.[7]

O günlerde "Peyâm Be Vezîr-i Hârice-yi İngilistân: *İngiliz Dışişleri Bakanına Mesaj*" adlı kasidesini ***Hablu'l-Metîn***" adlı gazetede yayınlattı. 1294 hş./1915 yılında **Muhammed Velî Hân** kabinesinin yönetimde bulunduğu dönemde Bocnord'ta sürgünde kaldı. Aynı yılın son günlerinde Kum'a gitti ve oradan da Tahran'a gönderildi.[8]

Tahran'a sürgün edilişinden bir yıl sonra Horasan halkı tarafından meclis üyeliğine seçilen Bahâr, hem mecliste ve hem de diğer siyasi çevrelerde özgürlük ve sosyal adaleti savunan yenilikçilik taraftarı arzularını dile getiriyor ve bu yoldaki çalışmalarını yoğun bir tempoyla sürdürüyordu. Son derece yetenekli olduğu gazetecilik birikimi de bu alandaki becerilerini artırıyor, kendisine yeni yollar açıyor, yeni pencereler aralıyordu. Tahran'da 1334 hk./1916 yılında "**Dânişkede**" adında bir cemiyet kurarak genç şair ve yazarları etrafında toplayan Bahâr, onlara kendi izlediği edebi tarzı benimsetti ve kendi ifadesiyle Farsça nazım ve nesirde kendine özgü bir ekol oluşturdu. Aynı zamanda *Novbehâr* dergisinin yayınını üçüncü dönem olarak Tahran'da zaman zaman kapatılması yeniden açılması şeklinde sürdürdü. 1336 hk./1918 yılında cemiyetle aynı adı taşıyan ***Dânişkede*** dergisini çıkararak özellikle edebiyat alanındaki çalışmalarını daha da hızlandırdı. Söz konusu dergide cemiyete üye olan şair ve yazarların şiirleri, makaleleri ve onların görüşleri doğrultusunda yazılar yayınlanıyordu. İran edebiyat tarihinde önemli yeri olan bu dergi bir yıl kadar yayın hayatını sürdürmesine rağmen edebi çevreler, şair ve yazarlar üzerinde önemli ve yoğun bir etki bırakmıştır.[9]

---

[6] Aryenpûr, *Ez Sabâ Tâ Nîmâ*, II, 124-125; Fereciyân, *Tanzserâyân*, I, 116; Muhammedî, *Ez Bahâr Tâ Şehriyâr*, I. 117; Yahakkî, *Çın Sebû-yi Teşne*, s. 31.

[7] Burkaî, *Sohenverân-i Nâmî*, I, 585; Aryenpûr, *Ez Sabâ Tâ Nîmâ*, II, 124-125; Muhammed İshâk, *Sohenverân*, I, 440; Fereciyân, *Tanzserâyân*, I, 116; Yahakkî, *Çın Sebû-yi Teşne*, 31; Kanar, *Çağdaş İran Edebiyatı*, 233-234; Hatibî, Hasan, "Bahâr Muhammed Takî", *Dânişnâme-yi Cihân-i İslam*, B/IV, 698.

[8] Fereciyân, *Tanzserâyân*, I, 117.

[9] Burkaî, *Sohenverân-i Nâmî*, I, 585; Aryenpûr, *Ez Sabâ Tâ Nîmâ*, II, 332-333; Fereciyân, *Tanzserâyân*, I, 116; Aryenpûr, *Ez Nîmâ Tâ Rûzgâr-i Mâ*, III, 473-474; Yahakkî, *Çın Sebû-yi Teşne*, 31;

1299 hş./1920 ayaklanmasından sonra Bahâr, üç ay ev hapsinde tutuldu ve daha sonra da dördüncü dönem meclisine temsilci olarak seçildi. Bu dönemde ünlü din bilgini ve bir azınlık gurubu lideri **Seyyid Hasan-i Muderris** ile birlikte aynı saflarda mücadele veriyordu. Temel amaçları meşrutiyeti korumaktı. Öte yandan o günlerde Bahâr, Alman bilim adamı **Ernst Emil Herzfeld**'ten (ö. 1948) Pehlevice öğreniyordu. Yine bu dönemde önemli makaleleri ve şiirlerinin yanı sıra dördüncü dönem meclisinin tarihçesini de kaleme aldı. Beşinci mecliste, **Rızâ Hân** yönetiminin karşıtları arasında yer aldı. Onlar ve halkın önemli bir kısmı böyle bir cumhuriyetin sonuçta Rızâ Şâh diktatörlüğüne varacağı inancını taşımaktaydılar.[10]

Tahran polisinin gizli raporlarına göre, Bahâr, 1301 hş./1922 yılında gözetim altında tutulmakta ve yönetim tarafından İngiliz hayranı olarak bilinmektedir.[11] 1303 hş./1924 yılında mecliste yaptığı çok ateşli bir konuşma sonrasında meclisten çıkarken kendisini ortadan kaldırmak isteyenlerin suikastine hedef olmaktan kurtulmuş, bu olayda kendisine çok benzeyen Kazvîn *Ra'd* gazetesi sahibi **Vâiz Kazvinî** kurşunlara hedef olmuştur. Bahâr'ın bundan sonraki hayatı zorluklarla geçmiş, hem siyasi ve hem de diğer alanlarda çeşitli sıkıntılarla yüz yüze gelmiştir. Defalarca hapse atılmış, sık sık olumsuzluklar yaşamış, ancak başı hep dik kalmış, bilim ve edebiyat alanında önemli eserlerini kaleme almaktan geri durmamıştır.[12]

Beşinci dönem meclisine Turşîz milletvekili olarak katılmış olan Bahâr, altıncı dönemde de Tahran'dan vekil seçilmiştir. Ancak bu dönemlerde meclisteki azınlık gruplar ile devlet arasında mücadeleler çok ileri boyutlara varmış ve tek başına bu azınlıktaki partilerin sözcülüğünü basın yoluyla yürüten Bahâr, zorunlu olarak siyasi arenadan çekilmek zorunda kalmıştır. Altıncı dönemin sonlarından itibaren Bahâr'ın bu alanda faaliyetleri tamamen kesilmiştir.[13]

Hapisten çıktıktan sonra Bahâr, bilimsel ve edebi çalışmalarını yoğunlaştırmış ve eserler vermeye başlamıştır. 1307 hş./1928 yılında Tahran Dâru'l-Muallimîn'de İslam öncesi İran edebiyatı dersi vermeye başlamış, ancak birtakım çevrelerin kışkırtmalarıyla yine başlayan hapis ve sürgün hayatı bunu engellemişti. Bu dönemde hapiste yazdığı kasidelerinde şiddetli eleştirilerde bulunmuş ve hapisten çıkartılmasını istemiştir. Bu derslerine 1313 hş./1934 yılında yeniden dönme imkânı bulan Bahâr'ın ekonomik açıdan iyi bir durumda olmadığını gören kültür bakanı Yahyâ Hân İtimâduddevle Karagozlu kültür bakanlığı için evinde birtakım çalışmalar yapmasını önermiş ve o da bunu kabul ederek önce *Târîh-i Sîstân*'ı daha sonra da *Mucmelu't-tevârîh vel-kasas* ile **Muhammed-i Avfî**'nin (ö. 635/1238) *Cevâmi'u'l-hikâyât*'ını çok güzel bir şekilde tashih ve şerh ederek kültür bakanlığına sunmuştur. Bu dönemde metin tashihleri, Pehlevî dilinden Farsça'ya çeviri-

---

Hatibi, Hasan, "Bahâr Muhammed Taki", *Dânişnâme-yi Cihân-i İslam*, B/IV, 699.

[10] Hatibi, Hasan, "Bahâr Muhammed Takî", *Dânişnâme-yi Cihân-i İslam*, B/IV, 299.

[11] *A.g.e.*, B/IV, 699.

[12] Fereciyân, *Tarcserâyân*, I, 116-117.

[13] Aryenpûr, *Ez Nimâ Tâ Rizgâr-i Mâ*, III, 474.

ler, ***Sebkşinâsî*** adlı ünlü eseriyle, *Şahnâme*'ye dayalı olarak kaleme aldığı ***Ahvâl-i Firdevsî***yi hazırladı. 1316 hş./1937 yılında Fars edebiyatı doktora dönemi dersleri okutma görevini aldı. Daha sonra hem Dânişserâ-yi Âlî'de ve hem de Edebiyat Fakültesi'nde Fars dilinin geçirdiği evreler ve gelişimi hakkında dersler vermeye başladı. Bir süre sonra da edebiyat fakültesinde resmen ders vermeye başladı ve ömrünün sonuna kadar da bu dersleri devam etti.[14]

Aynı dönemlerde divanını yayınlama amacıyla başladığı çalışmalarının bir kısmını tamamlayıp ilk cildini matbaaya verdiğinde yine birtakım çevreler Bahâr'ın divanını gizli bir şekilde basmaya çalıştığı, içerisinde genel huzur ve devlet aleyhinde birtakım kısımlar bulunduğu şikâyetiyle baskı altında ve psikolojik açıdan rahatsız ettiler. Divanın basılan kısmına el konuldu ve baskısı yarıda durduruldu. 1312 hş./1933 yılı Nevruz günü sabahı hiç gerekçesiz olarak şair, evinde tutuklanarak hapse gönderildi. Beş ay hapiste kaldıktan sonra İsfahan'a sürgüne gönderildi. Orada bir yıl en kötü şartlarda hapis hayatı yaşadı. [15]

Bahâr, bu hapis ve sürgün yılları döneminde çok sayıda şiir yazdı. Gördüğü zulümleri ve haksızlıkları kalemiyle okurlarına aktardı. Bunlara: "Heft Sîn", "Şekve ve Tefâhur", "Ez Zindân", "Nâle-yi Bahâr der Zindân", "Bahâr-i İsfahan", "Şekvâiyye, "Peyâm Be Yârân-i Tahrân" ve "Heber Nedârî" isimli kasideleri örnek verilebilir. Ancak bunların hiçbiri şairin kurtuluşuna sebep olamadı. Bununla birlikte dostlarının tavsiyeleriyle yazmış olduğu bir şiiri Şah'a gönderince bu kez de Şah tarafından Tahran'a geri çağrıldı. [16]

Rızâ Şah'ın henüz görevde bulunduğu 1318 hş./1939 yılında Bahâr'ın en yakın dostları güncel olaylar ve ülkenin gelişmesi yolundaki çalışmaları dile getiren şiirler yazmasını istediler o da bu isteği yerine getirdi. Söz konusu şiirler çok beğenildi, en önemli yayın organlarında yayınlandı. Bahâr hakkında yetkililerin düşüncelerini de önemli ölçüde değiştirdi. Rızâ Şâh hayatta olduğu sürece Bahâr hem mensur ve hem de şiir dalında eser vermeye devam etti. Siyasi kargaşaların olmadığı, huzurun egemen olduğu bu dönemler Bahâr'ın en verimli çağı olarak görülmektedir. Yine bu dönemde klasik dönemlerde yazılmış önemli Farsça eserleri tashih ederek yayınladı. Bunlar arasında; *Şerh-i Hâl-i Mânî*, *Yâdgâr-i Zerîrân*, *Dıreht-i Âsûrîk* gibi eserleri Farsça'ya çevirdi. Kendi ifadeleriyle de bu dönemlerde kaleme almış olduğu en önemli eseri üniversitede ders verdiği notlarını da içerisine alarak hazırladığı *Sebkşinâsî* adli üç ciltlik eseridir. [17]

Bu dönemde Tahran ve İsfahan'da söylemiş olduğu "habsiyye" ve "şekvâiyye" türündeki şiirleri dışında kaleme almış olduğu şiirlerinin çoğu, gün-

---

[14] Aryenpûr, *Ez Nimâ Tâ Rûzgâr-i Mâ*, III, 475; Sapanlû Muhammed Ali, *Çehar Şair-i Âzâdî*, Tahran 1369 hş., s. 353-360; Hatibî, Hasan, "Bahâr Muhammed Taki", *Dânişnâme-yi Cihân-i İslam*, B/IV, 700.

[15] Aryenpûr, Ez Nimâ Tâ Rûzgâr-i Mâ, III, 475.

[16] *A.g.e.*, III, 475.

[17] *A.g.e.*, III, 476.

cel gelişmeler, hasbıhaller ve tabiat tasvirlerini konu almaktadır. Şair bu dönemde edebi faaliyetlerini sürdürmüş ve siyasi içerikli olmayan eserler vermiştir. Bu dönemde kaleme almış olduğu güzel şiirler arasında; "Râz-i Tebîet", "Morğ-i Şebâheng", "Kârnâme-yi zindân" ve birkaç gazeli örnek olarak verilebilir. Özellikle çağdaş Fars şiirinin en iyi sanat eseri örneklerinden biri olarak kabul edilen Morğ-i Şebâheng'de şair, korkunç karanlık bir geceyi tasvir etmektedir. Bu gece bütün ülkeyi gölgesi altına almış, şair de çocuklarına bu karanlıktan korkmamaları gerektiğini aydınlık sabahlar ve korkusuz gelecekler ümidiyle onunla mücadele etmeleri gerektiğini salık vermektedir.[18]

1320 hş./1941 yılı Şehrîver ayında **Rızâ Şâh**'ın yönetimden uzaklaşmasıyla kendisi için sanat ve sosyal alanda yepyeni bir dönemin başladığı inancını edinen Bahâr, yeniden siyasi ve sosyal faaliyetlerine başladı. 1308-1320 yılları arasında on iki yıl köşesine çekilip edebiyat araştırmalarına zaman ayırdıktan sonra yeniden siyaset ve edebiyat dünyasına döndü. Yeni Şâh'a öğütler de içeren "Hubbu'l-vatan: *Vatan Sevgisi*" adlı kasidesini yazdı. *Nov-behâr* gazetesini yeniden yayınladı. Önceleri *Mehr-i Îrân* gazetesinde tefrika halinde yayınlayarak daha sonra bastırdığı *Târîh-i Muhtasar-i Ahzâb-i Sîyâsî adlı* eseriyle *Şerh-i Hâl-i Muderris'i* kaleme aldı. Eleştirel ve reform içerikli makalelerini *Yağmâ* dergisinde yayınladı.

Ömrünün son döneminde hararetli bir Rusya taraftarı olan Bahâr, 1322 hş./1943 yılında İran-Rusya Kültürel İlişkiler Encümeni kurulur kurulmaz onun üyesi oldu. Uzun süre bu encümenin edebiyat şubesinin müdürlüğünü yaptı. Encümenin ilk kongresi nedeniyle yazdığı bir şiirinde Sovyetler Birliğine olan ilgisini dile getirmekten çekinmedi:

Bari gizlemeyeyim bize doğru
Gelen her feyz kuzeyden gelir.[19]

1324 hş./1945 yılında Rus Azerbaycanı'na bir seyahatte bulunan Bahâr, söz konusu ülkenin yirmi beşinci bağımsızlık yıldönümü kutlamalarına katıldı. Duygularını "Bahâr-i Baku" adli ünlü kasidesinde dile getirdi. Birinci İran Yazarları ve Şairleri Kongresi'nde kültür bakanı olarak bulanan Bahâr, 1328 hş./1949 yılı Mordâd ayında Barış taraftarları Encümeni'nin başkanlığına getirildi. Hasta olduğu o günlerde Menuçehrî'nin ünlü bir kasidesini örnek alarak dünya milletlerinin barış ve kardeşlik özlemiyle dopdolu "Ceğd-i Ceng" adlı kasidesini yazdı.[20]

1322-1326 hş./1943-1947 yılları arasında İran-Rusya kültürel ilişkiler kurumu edebi komisyonu başkanlığı görevini yürüten Bahâr başkanlığında İran yazarları ilk kongresi 1324 hş./1945 yılında yapıldı. Aynı zamanda bu dönemde **Kıvâmussaltana** (ö 1334/1955) hükumetinin kültür bakanlığı görevini de yaptı. Ancak birkaç ay sonra Azerbaycan konusunda aralarında

[18] *A.g.e.*, III, 476-477.
[19] *A.g.e.*, III, 480.
[20] *A.g.e.*, III, 480-481.

çıkan anlaşmazlık gerekçesiyle bakanlık görevinden istifa etti. 1326 hş./1947 yılında tahran milletvekili seçildi. Demokrat Parti genel başkanı oldu. Ancak yakalandığı hastalık sebebiyle bu görevlerini yürütemedi ve tedavi için İsviçre'nin Lozan şehrine gitti. "Lozaniyye" adlı ünlü kasidesini orada kaleme aldı. Buradan yazdığı hatıraları ve özellikle **Muctebâ-yi Minovî**'ye gönderdiği mektupları önemlidir. 1329 hş./1950 yılında Barış yanlısı İranlılar cemiyeti Bahâr'ın başkanlığında toplandı. 1330 hş./1951 yılında hayata veda etti.[21]

Bahâr'ın meşrutiyet dönemi sosyal içerikli kasideler yazan, milli duyguları dizelerine aktaran, özgürlük taraftarı şiirler yazan, Fars şiirine ve özellikle de kaside yazımcılığına yeni bir kan veren en büyük şair olduğu kabul edilmektedir. Onun "Demavend" adlı kasidesi Fars şiirinin şaheserleri arasında yer almaktadır. Ancak klasik dönem Horasan şairleri tarzındaki dizeleri yer yer gündemde olmayan, artık kullanılmayan kelime ve terkiplere yer vermesi nedeniyle şiirinin akıcılığı ve sadeliğini gölgelemektedir.[22]

Bahâr kendisi de "Demavend" adlı kasidesini yazmakla ne denli büyük, zor ve zor bir iş yaptığının farkındaydı. Bu şiirini kaleme alırken Selçuklu döneminin ünlü şairi **Nâsır Hüsrev**'i (ö. 481/1089) ve onun "**Zend u Pâzend**" adıyla ün kazanmış olan kasidesini örnek almıştı. Nâsır Hüsrev de gücü yettiğince kasidelerini hem bahirleri, hem kafiyeleri hem de anlamsal özellikleri ve kullandığı kavramlar ve kelimeler açısından başkalarının şiirlerinden seçilir olabilmesine son derece gayret eden şairlerdendi. Bu konuda önemli ölçüde başarılı olmuştur.[23]

Edebi eleştirmenler tarafından çağdaş Fars şiirinin en büyük şairi olarak kabul *edilen* Bahâr, hem manzum ve hem mensur eserler dalındaki üstün yetenekleri, metin tashihi ve makaleleri, yazma nüshalar üzerindeki çalışmalarıyla çağdaş İran edebiyatının en parlak yıldızlarından biridir de.

Saîd-i Nefisî, Bahâr ile ilgili olarak şunları söyler: "*Ben yaklaşık otuz yılı Bahâr ile çeşitli konularda ilişkilerde bulundum. Çoğu zaman birlikte edebi ve sosyal içerikli ortak çalışmalarımız ve araştırmalarımız, sosyal faaliyetlerimiz oldu. Cesaretle söyleyebilirim ki, o çağımızın en güzel ve isabetli tespitlerde bulunabilen, yaratılıştan yenilikçi bir yapıda bulunuyordu. Gönlü ülkesinin ve halkının gelişen dünyadan, ileri medeniyetlerden geride kalmamasını en derinliklerinden istiyor bütün çalışmalarını bu doğrultuda gerçekleştiriyordu.*"[24]

2. Eserleri

Bahâr, daha önce sözü edilen gazeteler ve dergilere ek olarak hem manzum ve hem mensur önemli eserler kaleme almıştır.

1- *Çehâr Hitâbe*, Tahran 1305 hş.
2- *Zindegâni-yi Mânî*, Tahran 1313 hş.

---

[21] Aryenpûr, *Ez Nîmâ Tâ Rûzgâr-i Mâ*, III, 477; Hatibi, Hasan, "Bahâr Muhammed Taki", *Dânişnâme-yi Cihân-i İslam*, B/IV, 700.
[22] Ferşidverd, Husrev, *Der Bâre-yi Edebiyyât ve Nakd-i Edebi*, Tahran 1363 hş., s. 143.
[23] İttihâd, Hûşeng, *Peşnihişgerân-i Muâsir i İrân*, Tahran 1379 hş., II, 107.
[24] Burkaî, *Sohenverân-i Nâmî*, I, 585.

3- *Ahvâl-i Firdevsî*, İsfahan 1313 hş.
4- *Sebkşinâsî/Târîh-i Tatavvur-i Nesr-i Fârsî,* Tahran 1326 hş., I-III.
5- *Târîh-i Muhtasar-i Ahzâb-i Sîyâsî,* Tahran 1321hş., I-II.
6- *Destûr-i Penc Ustâd*, Tahran 1329 hş.
7- *Şi'r Der Îrân*, Tahran 1333 hş.
8- *Târîh-i Tatavvur Der Şi'r-i Fârsî*, Tahran 1334 hş.
9- *Dîvân-i Eş'âr*, Tahran 1335 hş.
10- *Firdevsînâme-yi Bahâr*, Tahran 1345 hş.
11- *Risâleî der Ahvâl-i Muhammed b. Cerîr-i Taberî*
12- *Bahâr Ve Edeb-i Fârsî* (Bahâr'ın çeşitli gazetelerde ve dergilerde yayınlanmış yüz makale).
13- *Gulşen-i Sabâ*, Tahran 1313 hş.
14- *Târîh-i Sîstân*, Tahran 1314 hş.
15- *Mucmelu't-tevârîh ve'l-Kasas*, Tahran 1318 hş.
16- *Cevâmi'u'l-hikâyât*, Tahran 1324 hş.
17- *Târîh-i Bel'amî*, Tahran 1341 hş.

Bunların dışında Bahâr, ***Enderzhâ-yi Mârispendân*** ile ***Yâdgâr-i Zerîrân*** adlı klasik dönemlerin önemli yapıtını Pehlevice'den Farsça'ya çevirmiştir.

3. Bahâr'ın Düşüncesi ve Şiiri

Bahâr, Abdulhuseyn-i Zerrînkûb'a göre, düşüncelerinde değişken bir yapıya sahip, birbirinden farklı tavırlar gösteren ve sabit düşüncesi olmayan biridir. Meşrutiyet devrimi sürecinde çok parlak bir geçmişiyle, kalemiyle ya da diliyle çok önemli hizmetlerde bulunmuş olmasına ve yenilikçilik düşüncelerine sahip olmasına rağmen, meşrutiyetin ikinci döneminden itibaren özellikle partileşme sürecinin başlamasıyla birlikte özgürlükçüleri etkisiz hale getirmeyi, İngiliz nüfuzunu İran'da güçlendirmeyi hedefleyen **Vusûkuddevle**'nin (ö. 1329 hş./1950) ciddi taraftarları arasında yer almaya başladı. Divanındaki çok sayıda şiir onun övgüsünde yazılmıştır.[25]

Kendi ifadeleriyle Bahâr, yirmi yıl Kıvâmussaltana'yı öven şiirler yazmış, hatta onun övgüsünü konu alan bağımsız bir kitap kaleme almıştır. 1324 hş./1945 yılında da onun kabinesinde bakan olarak görev almıştır. Bahâr'ın bu iki kardeş ile geçmişe dayanan dostlukları korumak amacıyla bazı gerçekleri bile tahrifi ve özgürlükçüler hareketinin değerini düşürmesi, edebiyat eleştirmenlerine göre, İran'ın bu özgür şairinin hayatında kara leke olarak kalmıştır.

Bir "bazgeşt-i edebi: *geriye dönüş tarzı*" şairi olarak daha çok eski şairlerin üslubunu taklit etmiş ve onların dilini kullanmış olan Bahâr'ın *Divan*'ı 1956-1957'de iki cilt halinde basılmıştır. Bahâr'ın şiiri iki devreye ayrılabilir: Gençlik yıllarında Horasan büyüklerini, din adamlarını, **Muzafferüddîn Şah** ve **Muhammed Şah**'ı övmüş, **Ferruhî**, **Menuçehrî**, **Muizzî**, **Rudekî** ve **Nâsır-ı Hüsrev** gibi şairlerin tarzını izlemiştir. Meşrutiyetten sonra

[25] Aryenpûr, *Ez Nimâ Tâ Rûzgâr-i Mâ*, III, 478.

özgürlükçülerin safına katılınca şiirlerinde "özgürlük" ve "vatan" konuları da yer almaya başlamıştır. Bahâr'ın Tahran'ın fethinden birkaç hafta önce müstezad kalıbında yazdığı ve *Horâsân* gazetesinde yayınladığı şu şiiri İran toplumunun sosyal durumunu göstermesi bakımından önemlidir:[26]

"İran şahına özgürlükten söz etmek hatadır.
İran'ın işi Allah'a kalmış.
İran şehinşahının dini, dinlerden ayrı!
İran'ın işi Allah'a kalmış.
Şah sarhoş, emir sarhoş, zabit sarhoş, şeyh sarhoş.
Memleket elden gitmiş.
Her an sarhoşların yüzünden fitne ve kargaşa çıkmada.
İran'ın işi Allah'a kalmış.
Her an istibdat denizinden yükselmede.
Can yakıcı dalgalar.
Bu dalgalanmadan halkın gemisi bela girdabında.
İran'ın işi Allah'a kalmış.
Ne varsa bizim gösterişsiz, yakışıksız boyumuzdandır.
İran'ın işi Allah'a kalmış.[27]

Vatan kavramı Bahâr'ın şiirlerinde önemli bir yer tutar. 1910 yılında şu tasnifinde vatan kavramını işlemiştir:

"Bilmiyorum neden harap oldun vatan?
Yabancı askerin yeri oldun vatan.
Sen hepimizin mumuydun vatan can.
Neden diğerlerinin mumuna kelebek oldun vatan?
Sen benim azizimsin; sen gül bahçesinin gülüsün.
Neden böyle düşkünce efsaneleştin vatan?
O ne güzel gündü! Sevinçliydin; gülüyordun vatan.
Düşmanın pençesini, dişini kırdın vatan?!
Başın yüceydi. Yazık, yazık vatan!
Zavallıların haline düştün vatan!
Vatan can! Ey vatan can! Ey vatan!
Canım benim. Gönlümün şifası, yanan kalbimin devası.
Benim cefakar, inleyen ve perişan anam.
Hemşirem, sallanan beşiğim.
Ana şefkatli, ruhun aşinası vatan.
Neden çocuklarına yabancı kaldın vatan?
Rus ve İngiliz'den bize zulüm gelir.
Her taraftan üzüntü ve dert saldırmakta bize:
Kinlerinden toprağımıza ayak bastılar."

---

[26] Aryenpûr, *Ez Sabâ Tâ Nimâ*, II, 129-130; Kanar, *Çağdaş İran Edebiyatı*, s. 234.
[27] Aryenpûr, *Ez Sabâ Tâ Nimâ*, II, 129-130; Kanar, *Çağdaş İran Edebiyatı*, s. 234-235.

Bahâr şiirde her türlü yeniliği kabul eder, ancak eski usul ve ölçülerin kalmasını şart koşar. Böylece eski ile yeniyi birbirine bağdaştırmaya çalışır. Eski şiirde kullanılan bütün kelime, deyim ve mazmûnları yeni şiirlerinde de kullanır. Ama bunun yanında şiir alanında meydana gelen yeniliklere de yabancı kalmaz.[28]

Saîd-i Nefisî'ye göre Bahâr'ın şairlik dönemi üç ayrı devrede incelenebilir. İlk devrede, daha çok klasik dönem şairlerini taklit etmiştir. İkinci devresinde, klasik tarzdan ayrılmak, eski şiir tarzıyla bağlarını koparmak istemiştir. Şiddetli bir sarsıntı geçirmiş ve bütün bunlar yenilikçilik ideali ve bu yoldaki faaliyetlerinin etkisinde gerçekleşmiştir. Ancak bu tarzda önemli eserler ortaya koyamamıştır. Daha sonraları aşırı yenilikçilik tarzını bırakarak şaheser yapıtlar ortaya koymuştur. Üçüncü devresinde bütün bu amaçlarına sonuçta ulaşmış ve özgün tarzını bulmuştur.[29]

Bazı edebiyat eleştirmenleri, **Abdurrahmân-i Camî**'den sonra Fars edebiyatında sözün akıcılığı, insicamı, doğallık ve kapsamlılığı açısından Bahâr gibi bir şair yetişmediğini iddia ederler. Eğitimini modern tarzda almamış olmasına rağmen Bahâr, eski edebi ve bilimsel miras üzerindeki derin inceleme yeteneği, güçlü hafızası ve üstün yetenekleri yardımıyla yaşadığı ve daha sonraki dönemlerde en büyük araştırmacıların sözlerine ve yazılarına güvenecekleri seviyede eserler verdi. Arapça'yı çok iyi bir düzeyde, Fransızca ve İngilizce'yi de çeviriler yapacak düzeyde bilmekteydi. Klasik dönem şairlerinin divanlarını dikkatle okuması zihin dünyasında, şiirlerinde kullanacağı kelimeler ve bileşiklerde mazmûn üretmede kendisine önemli ölçüde yardımcı olmuştur. İrticali konuşmada son derece yetenekli olan şairin çocuk denecek yaşlarda şiir yazmaya başlaması da birtakım çevrelerde kıskanılacak derecelerde bir rekabet oluşmasına neden olmuştur.[30]

Bahâr, şiirde asıl önemli olması gerekenin içerik ve mazmûnlar olduğunu, lafız ve kalıpların ikinci dereceden önemli olduğunu benimseyen sairlerdendir. Klasik Fars şiirinin vezinleri ve şiir kalıplarına son derece bağlıdır. Şiirlerini her zaman aruza bağlı olarak kaleme almıştır. Daha çok kaside dalında duygularını dizelerine aktarmıştır. Özel yetenekleri ve tarzına göre birtakım değişiklikler yapsa da kasideleri genellikle Horasan tarzında dır. Bazı kasidelerinde klasik Fars şairlerinden ünlü kaside ustaları arasında yer alan **Ferruhî**, **Cemâluddîn Abdurrezzâk**, **Menuçehrî** ve **Senaî** gibi ünlü isimleri vezin ve kafiyede taklit etmiştir. Ancak bu tür şiirlerinde de yenilikler yapmış, birtakım yabancı kelimeleri şiirin klasik özellikleri ve genel dokusuna zarar vermeden yeni anlamlarla işlemiştir. [31]

Kasideleri; siyasi ya da sosyal eleştiri, Peygamber ve ehl-i beytinin övgüleri, menkıbeleri ve onları konu alan mersiyeler, tasvir, öğüt ve nasihat, tasavvuf gibi konulara yer vermektedir. Bazen de zaman ya da ortamın gereğince veya hapisten kurtulmak için övgü konulu şiirler yazmış, onlarda

---

[28] Kanar, *Çağdaş İran Edebiyatı*, s. 235-236.
[29] Burkai, *Sohenverân-i Nâmî*, I, 586
[30] Hatibi, Hasan, "Bahâr Muhammed Takî", *Dânişnâme-yi Cihân-i İslam*, B/IV, 700.
[31] *A.g.e.*, B/IV, 701.

da Ferruhî tarzında çok güzel teşbibler ve tağazzüller ortaya koymuştur. Kasidelerinde bunlar dışında konulara da yer veren Bahâr'ın dili oldukça sade, kolay anlaşılır ve akıcıdır.[32]

Mesnevilerinde de özgün tarzı kendisini belirgin olarak göstermektedir. Kısa ve uzun şiirlerden oluşan mesnevilerinin sayısı seksenden fazladır. Bunlar arasında **Senaî**'nin ***Hadîka***'sı, **Firdevsî**'nin ***Şahnâme***'si ve **Camî**'nin ***Sabhetu'l-ebrâr***'ı vezninde söylemiş olduğu mesnevileri, daha çok dikkat çekmektedir. Söz konusu mesnevilerinde bu şairlerin tarzlarına oldukça yaklaşmaktadır. Mesnevilerinde daha çok; dini temalar, öğüt, nasihat, vatan, millet, eleştiri, tartışma, övgü ve yergi, şekvaiyye, kısa öyküler yer almaktadır. Bu eserlerinde bazı yabancı şairlerden çevirilere de yer vermektedir. "**Sakinâme**", "**Enderz be Şâh**", "**Goftugû**", "**Kulbe-yi Bînevâ-yi Bahâr**", adlı mesnevileri çok ünlüdür. [33]

Bir gazel şairi olmayan, bu konuda iddiası da bulunmayan Bahâr, gazellerini bir hobi olarak yazmıştır. Gazelleri arasında ünlü Fars gazel ustalarının aynı türdeki şiirleriyle mukayese edilebilecek olanlar çok değildir.[34]

Diğer şiir türlerinde de yeteneklerini denemiş olan Bahâr, o türlerde de önemli eserler kaleme almıştır. Bunlar arasında; musammatlar, terkib-i bendler, terci-i bendler, kıt'a ve dobeytiler yer almaktadır. Bunların bir kısmında mazmûn ve kalıpları açısından klasik tarzın biraz dışına çıkmış ve birtakım yenilikler eklemiştir.[35]

Bahâr'ın şiirlerinde göze çarpan önemli özelliklerden biri de tazmîn'dir. Bu konuda da çağdaşlarından önde yer almaktadır. "Morğ-i Seher" gibi tasnifleri, Horasan lehçesinde kaleme almış olduğu "Behişt" ve mustezâtları şairin şaheser yapıtları arasında yer almakta, şiirin hemen her türünde üstün yeteneklerini sergilemektedir.

Hiçbir edebi ekolle sınırlandırılamayacak bir tarza sahip olan Bahâr, gazeteci, yazar, şair, tarihçi, araştırmacı, çevirmen, siyasi ve sosyal eleştirmendir. Edebiyatın çeşitli alanlarında birtakım eserleri Farsça'ya çevirmiş, çeşitli bilim dallarında araştırmalarda bulunmuş, değişik konularda çok sayıda makale; kaside müstezad, gazel, kıta, mesnevi, rubai gibi kalıplarda şiirler yazmıştır.

Ölümünden birkaç yıl sonra Tahran'da basılan divanı kaside, gazel, mesnevi, musammat, terci-i bend, terkib-i bend, mustezad, tasnif ve diğer bazı türlerde kaleme alınmış şiirlerinden oluşmaktadır. Şiirleri, eski-yeni, klasik-modern, sosyal, vatan sevgisi, ahlaki şiirler olmak üzere çok renkli ve çok türlülük arz eder.[36]

Astân-i Kuds'un melikuşşuarası olduğu gençlik dönemlerdeki şiirleri daha çok dini günlerde ve törenlerde söylenmiş olan övgü, menkıbe ve mersiye konulu dizelerden oluşur. Bu şiirlerinde şair kendisinden önceki

---

[32] *A.g.e.*, B/IV, 701.
[33] *A.g.e.*, B/IV, 701.
[34] *A.g.e.*, B/IV, 701.
[35] *A.g.e.*, B/IV, 701.
[36] Yahakki, *Çun Sehû-yi Teşne*, s. 34.

ünlü şairlerin yolunu izlemiştir. Divanında **Ferruhî, Menuçehrî, Nâsır-i Hüsrev, Mesûd-i Sad, Zahîr-i Faryabî** ve **Enverî** gibi şairlerin aynı vezin ve kafiyelerinde şiirler göze çarpmaktadır. Özellikle kıtalarında ahlaki ve sosyal konulu dizeler yer almaktadır. Bu tür şiirlerinde de daha çok **Nizamî, Abdurrahmân-i Camî** ve **Senaî** gibi şairlerin şiir tarzları taklit edilmiştir. Ancak bu şiirlerde görülen birtakım yenilikler ve sadelikler, kalıpların ve vezinlerin eskiliğini bir dereceye kadar perdelemektedir. Musammatları, Menuçehrî'nin aynı türdeki şiirlerinin başarılı örneği olarak kabul edilirken, habsiyye türündeki şiirleri de Mesûd-i Sad-i Selmân'ın acı dolu habsiyye şiirlerini andırmaktadır. [37]

Bahâr, aşk ve gazel şairi olmadığı için Aşk şiirleri ve gazel tarzında o kadar başarılı değildir. O, her şeyden önce bir kaside şairi olarak bilinmelidir. Hatta o, Fars şiiri mazmûnlarının, içeriği ve tarzlarının büyük ve köklü zorunlu bir değişimle karşı karşıya olduğu bir dönemde kasidenin unutulmaya yüz tutmuş kalıplarını yeniden Horasan tarzı şairleri tarzlarıyla canlandırmış en son başarılı söz ustasıdır.[38]

Ancak meşrutiyetten sonra kendisinin de özgürlükçüler safında yer almasıyla birlikte artık şairlik yeteneğini, kaside ve diğer şiir türlerinde kaleme aldığı şiirlerini yeni şekilleriyle devrim ve özgürlüğün hizmetine adamıştır. Bu dönemde kaleme almış olduğu şiirler oldukça heyecanlı, sıcak ve samimi duygularla doludur. Şair mesaj yüklü bu şiirlerinde sömürgeci siyaset izleyen güçlerle amansız bir mücadeleye girişir ve İran halkının yaşadığı sıkıntıları, dertleri, kızgınlığı, kendisine kastedenlere karşı beslediği kini, nefreti ve bütün bunların karşısında eli bağlı olarak çaresiz kalışı gibi konuları ön plana çıkararak halkının sıkıntılarını dizeleriyle paylaşmaya çalışır. Devrimi ve özgürlük taraftarlarını şiirlerinde över. Halkına ve devletine ihanet içerisinde bulunanları eleştirerek halkın bizzat sosyal ve siyasi konularla ilgilenmesini ve davasına sahip çıkarak sahneye inmesini vurgular.[39]

Bahâr'ın bir diğer önemli özelliği de klasik şairlerin yolunu izlemesine rağmen şiirini halkının istekleri ve arzuları doğrultusunda kullanabilmiş olması ve sesini yaşadığı çağın sıkıntıları ve problemleriyle karşı karşıya bulunan halkının bu sorunlarını çözme yolunda yükseltebilmiş olmasıdır.

Şiirlerinin özellikle de gençlik yıllarında Meşhed'de kaleme almış olduğu bir bölümünde dini temalar kendisini göstermektedir. Bu tür şiirlerinde hurafelerle yoğun bir mücadele içerisinde bulunurken, hurafecileri alaya almaktadır. Onun **"Nekîr u Munker"** ve **"Cehennem"** adlı şiirleri bu türdendir. Bahâr, **Arif-i Kazvinî**'nin ünlü olduğu bir tarz olan Tasnif'de de denemeler yapmış ve bu alanda **da "Morğ-i Seher Nâle Ser Kon"** gibi başarılı örnekler vermiştir.[40]

Bahâr'ın şiirlerinde en güzel iki konu olarak neler seçilebilir sorusuna verilecek cevap **Özgürlük** ve **vatan** kelimeleridir. Onun İran kültürü ve

---

[37] Yahakkî, *Çun Sebû-yi Teşne*, s. 34.
[38] Aryenpûr, *Ez Sabâ Tâ Nimâ*, II, 125-126; Yahakkî, *Çun Sebû-yi Teşne*, s. 34-35.
[39] Aryenpûr, *Ez Sabâ Tâ Nimâ*, II, 126-127.
[40] Yahakkî, *Çun Sebû-yi Teşne*, s. 35.

tarihine olan yakın ilgisi ve bu alandaki yoğun birikimi, eski İran'a bağlılığını son derece artırmıştır. Pehlevî dilini öğrenmesinin amacı da bu arzusu olsa gerek. Divanı kısaca özetlenecek olursa klasik Fars edebiyatının en son değerli örneğidir denilebilir. [41]

Bahâr'ın şiirlerinde çeşitli vesilelerle İranla ilgili vermiş olduğu bilgiler, İran'ın hem kültürel, sosyal adalet, siyasi ve sosyal açılardan parlak dönemlerini, mutluluklarını ve zaferlerini ve hem de talihsizliklerle karşı karşıya bulunduğu dönemleri ele almaktadır. Bahâr'ın şiirlerinin yazıldığı tarihlerde divanında belirtilmektedir. Bu durum araştırmacıların işini kolaylaştırmakla birlikte tarih sırasına göre kronolojik olarak dizildiklerinde şairin düşünce dünyasındaki iniş-çıkışları kolayca gözler önüne sermektedir.

Çağdaş Fars edebiyatının en büyük özgürlük şairleri arasında yer alan Bahâr'ın şairlik dönemi, ülkesini ve halkını kurtarmak için birtakım vatansever özgürlükçü tarafından heyecanlı çalışmaların yürütüldüğü çağlara rastlar. Yabancı nüfuzu ve tecavüzüyle, haddini aşan despot, kendinden başkasını düşünmeyen yöneticilerin zulümleriyle, İran'ı yoksulluk, bozgunculuk ve gerilemeye mahkûm etmiş çevrelerle mücadeleyi hedef edinmiş, Tebriz, Tahran, İsfahan ve Meşhed olmak üzere her bölgede zorbalarla mücadeleye adamış gruplardır bunlar. İşte tam bu dönemde gençlik dönemini yaşayan Bahâr da milleti ve vatanının haysiyetini, bağımsızlığını savunmak için ayağa kalkmış ve bağımsızlığın milleti için tek kurtuluş yolu olduğunu haykırmaya başlamıştır. [42]

Kaynakça

Aryenpûr, Yahyâ, *Ez Sabâ Tâ Nimâ*, Tahran 1372 hş. I-II.

Aryenpûr, Yahyâ, *Ez Nimâ Tâ Rûzgâr-i Mâ*, Tahran 1374 hş.

Burkaî, Seyyid Muhammed Bâkır, *Sohenverân-i Nâmî-yi Mu'âsır*, Tahran 1373 hş., I-VI.

Fereciyân, Murtazâ-Necefzâde, Bârfurûş Muhammed Bâkır, *Tanzserâyân-i Îrân*, Tahran 1378 hş., I-III.

Muhammedi, Hasan Ali, *Ez Bahâr Tâ Şehriyâr*, Tahran 1375 hş.

Ferşidverd, Husrev, *Der Bâre-yi Edebiyyât ve Nakd-i Edebi*, Tahran 1363 hş.

Hatibî, Hasan, "Bahâr Muhammed Takî", *Dânişnâme-yi Cihân-i İslam*, Tahran 1384 hş., B/IV, 698.

Sapanlû Muhammed Ali, *Çehar Şair-i Âzâdî*, Tahran 1369 hş.

İttihâd, Hûşeng, *Peşûhişgerân-i Muâsir i Îrân*, Tahran 1379 hş., I-VI.

Kanar, Mehmet, "Bahâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, IV, 469-470.

Kanar, Mehmet, *Çağdaş İran Edebiyatının Doğuşu ve Gelişmesi*, İstanbul 1999.

Muhammed İshâk, *Sohenverân-i Nâmî-yi Îrân Der Târîh-i Mu'âsir*, Tahran 1363 hş. I-VI.

Yahakkî, Muhammed Ca'fer, *Çun Sebî-yi Teşne/Edebiyyât-i Mu'âsır-i Fârsî*, Tahran 1379 hş.

[41] Yahakkî, *Çun Sebî-yi Teşne*, s. 35.

[42] Zerrînkûb, *Bâ Kârvân-i Hulle*, s. 373.

XXV

FARS ŞİİRİNDE NİMÂ ÇAĞININ DEVRELERİ *

Günümüzde yenilikçi Fars şiiri, hem kalıp ve tarz ve hem de içerik, dil dokusu, bakış açısı, ifade tarzı ve yapısal bakımdan klasik şiirle farklılıklar gösterir. Yeni Fars şiirinin temellerini atan bilindiği gibi Nimâ Yuşîc'dir (ö. 1338 hş./1959). Nimâ, modern Fars şiirinde yaygın olarak bilinen son derece ünlü şiiri "Efsane" (1301 hş./1922) ile İran toplumuna yeni bir anlam dünyasıyla dopdolu dizeler, yepyeni içerikte bir şiir anlayışı sundu. Bu tarz onun duyguları ve düşünce dünyasında uzun yıllar süren olgunlaşma sürecinin sonucu olarak 1316 hş./1937 yılında gerçekte ikinci şiiri, ancak kendi yenilikçi tarzının ilk örneği olarak kabul edilen görece uzunca yazdığı "Ğurâb" adlı şiiriyle daha da olgunlaştı. Söz konusu ünlü şiiri *Musikî* dergisinin X. sayısında yayınlandı (1318 hş./1939). Bu yol her geçen gün çok daha fazla taraftar bulup genişleyerek, yeni yolcularıyla yoğun kitlelere ulaşıp yeni Fars şiiri tarzı olarak yerleşti. Nimâ Yuşîc zamanla tarzını geliştirdi, bakış açılarını, değerlendirmelerini genişleterek yoğun kitlelere ulaştı.

Nimâ yeni bir düşünce ve yeni bir bakış açısıyla, eşine az rastlanabilen bir cesaretle farklı bir pencereden bakarak yeni kavramlar, yeni kelimeler ve ifadeler, kelimeler ve ifadeler arasında farklı ilgiler, değişik teşbih tarzları, tamamen farklı yeni ifade tarzları ile şiirin tarzını değiştirmede oldukça başarılı oldu. Yeni bir tarzın hem içyapı ve hem de fiziksel açıdan nasıl yapılması gerektiğini detaylarıyla son derece yeterli bir şekilde kavramış olması onun bu alandaki başarısının temel etkenlerindendir. O, bu çağda yenilikçiliğin ve yeni şiirin; zaman zaman yeni medeniyetin ve gereklerinin sadece bazı teşbih ve istiarelerin de yardımıyla birtakım tasvirler ve yeni ifadelerle vb. dile getirmekle yetinilerek yapılamayacağını, yenilikçiliğin; yeni düşünceyi, yeni bakış açılarını, yeni ifadeler ve kavramları, bütün bunların yanında yepyeni bir yapısal dokuyu tam anlamıyla yansıtmaktan geçtiğini çok iyi biliyordu. Bütün bu yenilikler onun, sonunda eski şiir kalıplarını ve tarzlarını kırıp sınırlarını aşarak yeniye yönelmesini zorunlu hale getirdi. Çünkü o bunların birbirini gerektiren, bir bütünün parçaları olan ögeler olduğunu düşünüyordu. Gerçekte yeni düşünce, yeni kavramlar ve mazmunlar; tamamen yeni tasvirler, yeni kendilerine uygun atmosfer, tamamen yeni çerçeveler, yeni bir dil ve ifade tarzı gerektiriyordu. Nitekim öyle de oldu ve günümüz yeni gerçekçi şiiri de Nimâ'nın şiirleriyle ilk adımını ata-

* "Fars Şiirinde Nimâ Çağının Devreleri/Circuits of The Area of Nima in Persian Literature", *Şarkiyat Mecmuası*, XIX, İstanbul 2011, s.143-170.

rak yola çıktı, onun tarzıyla doğdu ve gelişti. Bu yeni tarzın yanında elbette bir taraftan da klasik Fars şiiri özgün şekliyle yoluna devam etti.

Meşrutiyet sonrası dönem Fars şiirinde ulusal içerikli kavramlar ve siyasi ifadeler gittikçe yerini eleştirel, sosyal konulara bırakmaya başladı. Göreceli olarak yeni yaşam tarzları, Batı medeniyetinin kültür, edebiyat ve diğer alanlardaki değişik birtakım yansımaları, şairlerin bu iki yoldan birinde yürümeleri ve o yolun tarzlarını benimsemelerini zorunlu kıldı.

Yaklaşık olarak altmış yıl süren ve "Nimâ Çağı" olarak adlandırılan bu dönem, zaman açısından kısa ve sınırlı olmasına rağmen, her devresi Fars dili ve edebiyatı üzerinde önemli etkiler bırakan olaylara sahne olması bakımından dikkate değer bir süreçtir. Bu dönemi kendi içerisinde birtakım devrelere ayırarak incelemek daha yararlı olacaktır:

I. Devre: 1304 hş./1925 yılında Rıza Şah'ın yönetime gelmesiyle başlayıp 1320 hş./1941 yılına kadar sürer.

II. Devre: 1320 hş./1941 yılından 1332 hş. hş./1953 yılında gerçekleşen 28 Mordad ayaklanmasına kadar.

III. Devre 1332 hş./1953 yılından 1342 hş. hş./1963 15 Hordad ayaklanmasına kadar.

IV. Devre: 1342 hş./1963 yılından 1357 hş. 1979 yılındaki İslam devrimine kadar olan dönem.

1) 1. Devre (1304-1320 hş./1925-1941)

1304 hş./1925 yılında meclisin onayıyla saltanat Kaçarlar'dan Pehlevî hanedanına devredildi. Başbakanlık görevinde bulunan Rızâ Hân, Rıza Şah/Büyük Rıza Şah, resmen Pehlevî hanedanının ilk hükümdarı olarak bu tarihten itibaren 1320 hş./1941 yılı Şehrîver ayına kadar yönetimi elinde tuttu. Nimâ çağının ilk devresi olarak nitelediğimiz bu dönemin tarihi ve sosyal olayları şu şekilde özetlenebilir:

1. Bütün ülke yönetiminde siyasi despotizm egemendir.

2. Toplumun sahip olduğu ve üzerinde titizlikle durduğu dinsel inançlar ve klasik geleneklere, eskiye dönüş ile mücadele perdesi altında karşıtlık gösterip bu değerlerle mücadeleye girişme. Bu tutumlar daha sonra bizzat İslam dininin kendisine cephe alınması ve onunla savaşılması, din adamlarına karşı mücadele başlatılmasıyla sonuçlanmıştır. Seyyid Hân-i Muderris'in (ö. 1316 hş./1937) dinsel temelli siyasi mücadeleleri de bu döneme rastlamaktadır.

3. İran'ın her yönden Batılılaştırılması. Klasik gelenekler ve dinsel inançların arka plana ve sahne gerisine itilmesiyle birlikte bu uygulamanın ilk örnekleri hem kadınların ve hem de erkeklerin giyim tarzlarını değiştirmeleri şeklinde kendini göstermiştir. Giyim kuşamın değişmesi ve bu uygulamanın bizzat devlet güçleri tarafından zorla yürütülmesi ve örneğin, kadınların örtünmelerinin engellenmesiyle, gerçekte yaşam tarzının farklılaşacağı ve sonuçta da toplumun görüş açıları ve değer yargılarının değişeceğine ve toplumun ilerleyeceğine inanılıyordu.

4. Bireyciliğin öne çıkarılması, saltanatın kutsanması, bütün bunlardan hareketle Şah'ın kutsanması, İslam öncesi tarihine ve ulusal övünç konularına aşırı önem verilmesi, öte yandan Batı taklitçiliğine aşırı eğilim de dikkat çekmekteydi.

5. Bütün bunlarla birlikte söz konusu dönemde eğitim ve öğretim, kültür, ekonomi ve toplumu ilgilendiren diğer alanlarda gözle görülür önemli değişimlerin gerçekleşmesi.

1.1. "Efsâne" ve Yenilikçilik Esintileri

İlk yenileşme kıpırdanışları ve belirtilerinin ortaya çıkması ardından yenilikçiler ile gelenekçiler arasındaki karşılaşmanın ileri boyutlara varmasıyla birlikte Nimâ, sessiz ve bütün bu gelişmelerle gürültülerden uzakta oldukça uzun şiiri, "Kıssa-yi Reng-i Perîde" adlı manzumesini 1299 yılında kaleme aldı. İlk eserleri arasında yer alan, güçlü dizeleri çoğunlukta olmasına rağmen zayıf noktaları da bulunan bu manzumesini mesnevi türünde yazmış olan Nimâ, dünyayı bir şair gözüyle seyretmekte ve her olayı kendi gözüyle değerlendirmektedir. Onun bu tarzı çok etkili olmuş, şiirinin geleneksel klasik şiir tarzına tercih edilmesi sonucunu Doğurmuştur. Nimâ'nın bu ilk mesnevisinde Mevlanâ Celaluddîn'i (ö. 672/1273) örnek aldığı ve onun ünlü mesnevisindeki ilk on sekiz beytinin etkisinde kalarak bu şiirini kaleme aldığı değerlendirmesi de yapılmaktadır. Herhalde Mesnevi tarzında Mevlanâ gibi yeni bir tarz oluşturma çabasında bulunmuştur. Şair bu mesnevisinde; gerçekleştiremediği arzularını, üzüntülerini ve genel olarak toplumunun içerisinde bulunduğu sıkıntılardan duyduğu rahatsızlıkları dile getirmeğe çalışmıştır. Mevlanâ'nın Mesnevi'siyle aynı vezinde yazılan şiirin aşağıdaki başlangıç beyitlerindeki kelimeler ve şiirin temasıyla Mevlanâ'nın başlangıç beyitleri arasındaki yakınlık açıkça görülmektedir:

Kime anlatayım derdimi bilmem;
Uçuk rengin, soğuk kanın hikâyesini?
Benimle yoldaş, benimle sırdaş olan herkes,
Sonunda tutkun aşık ve deli oldu.
Hikâyem aşıkların yüreklerini kan ağlatır,
Sonunda okuyanı mecnun eder.
Bu bir aşk ateşidir ve alevlendiği kişi,
Aşk ateşinden yanar yanar durur.
.....
Böyle bir çerçevede kararsız olan ben,
Sonunda seçiverdim bir güzeli.
Gücüm de, sabrım da kararım da kalmadı,
Hep sevgiliye erişmek için koştum durdum.
Nerede olsam, nereye gitsem o eski yoldaş hep arkamdaydı,
Bu yoldaş kim? Bilmiyordum.
Benimle arkadaşlıktaki amacı ne bilmiyordum.
"Ey nazlı, güzel sevgili" dedim ona:

"Arkadaş sen kimsin? Artık söyle!"
"Kimsin? Adın ne?": "Aşk" dedi.
"Kimsin ki kararsızsın?": "Aşk" dedi...

Nimâ, bu dizelerini kaleme aldığı dönemlerde yirmi üç yaşlarındaydı. Hem bu manzumesinde, hem diğer şiirlerinde ve aynı yıllarda kaleme almış olduğu "Efsâne" adlı şiirinde duygusal maceralara aldırmadan şair muhatabı olarak aşkı almış ve sırlarını onunla birlikte ortaya koymaya, paylaşmaya çalışmıştır.

Bu girişinden sonra Nimâ, kendisini tanımayan ve kendisiyle aynı değerleri, zevkleri ve üzüntüleri paylaşmayan kitlelerden şikâyetlerde bulunmaktadır. Ancak onlardan bir fayda gelemeyeceğini düşünmüş olacak ki sonunda onlardan yüz çevirmekte ve kendi sade ve köylü yapısına yönelmektedir. Sora da sanki Mevlanâ'nın "neyistân" arzusuyla yanıp kavrulan "ney"i gibi o da "gurbet" ve "ayrılık"tan dert yanmaktadır. Hem Kıssa-yi Reng-i Perîde ve hem de 1301 hş./1922 yılında edebi bir yayın organı olan Novbehâr dergisinde yayınlanan Ey Şeb kıtası, Nimâ'nın şairlik heyecanının ilk tezahürleri, aynı zamanda Nimâ tarzının müjdecileri olarak kabul edilen Efsâne manzumesinin ilk adımları olarak ortaya çıkmışlardır.

Nimâ Yûşic olarak ün kazanan ve çağdaş Fars şiirinin babası ve kurucusu; Yeni Fars edebiyatının sembollerinden biri olarak kabul edilen İbrahim Han'ın oğlu olan Alî-yi İsfendiyarî, Mazenderan'da, Yuş köyünde 1276 hş./1897'de dünyaya geldi. Babası Mazenderan'ın eski ve köklü ailelerinden birinden çiftçilik ve hayvancılıkla uğraşan bir şahsiyet olduğu için onun çocukluğu doğduğu köyde çobanlarla birlikte ve doğayla iç içe geçti. Dağların vahşiliğiyle ünsiyet kurmuş, çobanların ve çiftçilerin macera dolu hayatlarıyla ortak olmuş, onlarla birlikte köy ve yayla hayatının incelikleriyle tanışmıştır. Okuma yazmayı klasik tarzda köy imamından öğrenmiş, gençliğine adım attığı ilk yıllarda, on iki yaşlarında ailesiyle birlikte Tahran'a gitmiş ve ilk öğrenimini tamamladıktan sonra orta öğrenimi sürdürmek ve Fransızca öğrenmek için Sen Lui Mektebi'ne başlamıştır. Burada Alî-yi İsfendiyarî'nin yeteneklerinin farkına varan öğretmenlerinden Nizâm-i Vefâ onun yeteneklerini şairlik ve edebiyat çizgisine çekmeyi başarmıştır. I. Dünya savaşı yıllarına rastlayan o günlerde Alî-yi İsfendiyârî savaş haberlerini Fransızca kaynaklardan okumakta ve takip etmektedir.

I. Dünya savaşı onun hem düşünce dünyasında ve hem de sosyal hayatında önemli etkiler bıraktı. Zamanın yaygın dillerinden Fransızca'yı bilmesi ve başta Fransız edebiyatı ve şairleriyle olmak üzere Avrupa edebiyatlarıyla yakından ilgilenmesi de onun dünyasına dış dünyadan yeni pencereler açmıştır. Sadece İran edebiyatıyla ilgili çalışmalarıyla sınırlı kalmayan Nimâ, imkânları ölçüsünde dünya edebiyatıyla da yakından ilgilenerek bir kısım edebiyatlarla derinlemesine ilgilenirken bazı milletlerin edebiyatını da sadece yüzeysel olarak tanıma imkânı bulmuştur. Fransız edebiyatı dışında Arapça ve Türkçe de bilmesi avantajıyla Türk ve Rus edebiyatlarına da ilgi duymuş ve yakından tanımış, aynı zamanda eski Kafkas şairlerinin eserleri

üzerinde de incelemelerde bulunmuştur. Daha sonra kaleme almış olduğu hatıralarında da bu konulara detaylarıyla değinmektedir. Serkeş ruhi yapısı şehirde yaşamasına izin vermeyen ve kendisini oldukça sıkan şair, özgür bir dünyayı hararetle istediğinden şehir hayatı ona bir kafes gibi dar ve sıkıcı gelmiştir. Nimâ, Doğup büyüdüğü köyden ve doğal çevreden asla kopamamış, kendisi Tahran'da bulunsa da gönlü hep köyünde ve büyüdüğü, çocukluğunu geçirdiği çevrelerde dolaşıp durmuştur. Yılın belli bir süresini özellikle de yaz mevsimini her zaman o çevrelerde geçirmeği adet haline getirmiştir. Her fırsatta doğum yeri olan köyüne dönmeyi arzulamıştır.

1298 hş./1919 yılında 22 yaşlarında maliye bakanlığında görev alan Nimâ, Tahran'da edebi ve bilimsel çevrelerle çok yakından ilişkiler kurarak edebi faaliyetlerini sürdürmüştür. Haydar Ali Kemalî'nin kıraathanesinde dönemin zevk sahibi ünlü söz ustaları Bahâr ve Ali Asğar-i Hikmet'in edebiyat konulu sohbetlerine kulak verir, onların sanatlarından, şairliklerinden ve hikmetli sözlerinden yararlanırdı. Nimâ'nın bir diğer eseri olan "Ey Şeb" adlı şiiri de yine eski kalıplarda kaleme alınmış olarak daha ciddi ve daha parlak bir dönemin başlangıcını gösteriyordu. Novbehâr adlı yayın organında yayınlandıktan sonra da dillere destan oldu. O yıllarda *Muntahabât-i Asâr* adıyla derlemede "Kıssa-yi Reng-i Peride"nin bazı bölümleri yayınlanınca edebi çevreler ve edebiyat otoritelerinin tepkilerini de üzerine çekti.

Daha sonraları gerçekleşen darbenin siyasal ve sosyal sonuçları ve etkileri, gönlü kırık Yûş'lu şairin toplumsal hayattan kenara çekilmesini ve Tahran'ın iyi olmayan ortamından uzaklaşmasını zorunlu kılıyordu. El değmemiş ormanlar ve göğe yükselen dağların eteklerindeki inanılmaz manzaralar onu tabiata çekmekteydi. Özgürlüğü tercih etti ve o ortamda yeni tarzdaki şiirlerinin önemlilerinden birini yine eski vezinlerde kaleme alınmış Efsâne'yi okuyucularına sundu. Bu önemli şiirinin ilk parçalarını meşrutiyet döneminin en fanatik ve en ileri uçta yer alan edebi-siyasi gazetelerden olan Mirzade-yi Işkî'nin Karn-i Bîstom adlı gazetesinde birbiri ardınca birkaç gün yayınladı. Önemli ölçüde kendisine ün kazandıran bu şiirinden dolayı Nimâ, "Efsâne Şairi" olarak da bilinmektedir. Nimâ'nın bu şiiri aslında edebi açıdan ve şiir sanatı bakımından değerlendirildiğinde fazla olgun ve öne çıkmış bir şiir değildir. Ancak içeriğinde yer verdiği hayalci tasvirler, kendisinden önceki şairlerin kullanmamış olduğu birtakım mazmunlar, tasvirler ve kelimeler ya da terkipler açısından bakıldığında benzersiz ve yeni olarak kabul edilmektedir.

1301 hş./1922 yılından itibaren Nimâ'nın Efsâne adlı şiiriyle birlikte Muhammed Ali Cemâlzâde'nin Yekî Bûd Yekî Nebûd adlı öyküsü, Muşfik-i Kâzımî'nin *Tahrân-i Mahûf* adlı romanı ve aynı zamanda Hasan-i Mukaddem'in Ca'fer Hân Ez Fireng Âmede adlı tiyatrosu gibi çağdaş İran edebiyatının çeşitli dallarında modern nitelikte eserler kaleme alınmaya başlıyor. Efsâne, bir deyişle yeni Fars şiirinin temel kaşı olarak İran edebiyat tarihinde yerini almıştır. Efsâne adlı şiirin yayınlanması, edebi çevrelerin itirazlarını, eleştirilerini ve hışımlarını üzerlerine çekti. Ancak Nimâ hiçbir zaman bu eleştirilerden ve kusur aramalardan incinmedi, sıkılmadı ve kendi idealleri

uğrunda sanatını icraya devam etti. O, muhaliflerini hemen ilk adımlarında kendinden ürkütmek ve uzaklaştırmak istemiyordu. Bu yüzden Efsâne adlı şiirinde Fars şiirinin temel esaslarından ve unsurlarından o kadar uzaklaşmadı. Vezin ve kafiyeyi yerinde kullandı. Ancak art arda tekrarlanmalarını önlemek için aralarına birer mısra koydu. Böylece yaşadığı toplumun ve kendinin dertleri ve yalnızlıklarını en iyi şekilde ifade etme özelliğini taşıyan bir "tagazzül" türü ortaya çıkardı. Nimâ'nın, yeni şiirin başlangıcı olan şiirlerinden biri olan "Efsâne"nin özellikleri şu şekilde sıralanabilir.

1. Bir tür serbest tagazzül türündedir.

2. Uzun ve vezinli bir manzumedir ve kafiye problemi, her dört mısradan sonra serbest bir mısrayla çözülmüştür.

3. Şair bu eserinde somut gerçeklere eğilmiş, duygusal bakışlarını, nesnelere ve olaylara yöneltmiştir.

4. Şairin klasik dönem şairlerine bakışı, yeni tarzda şiir yazması ve taklitten uzak olması.

5. Şiirinde kullandığı dilin konuşma diline yakın olması, dramatik edebiyat tarzına benzemesi.

6. Şairin özgür bir tahayyüle sahip oluşu.

7. Şairin geçmiş hayatında arzularına kavuşamamış olmasını ifade etmesi, bu alın yazısının yaşadığı toplumun kaderiyle ortak olması.

Efsâne, hem şair ve hem de modern Fars şiiri için gerilerde bırakılması gereken bir şiirdir. Ancak hiç kimse Nimâ'nın bizzat kendisi gibi bu manzumenin mutlu sonu hakkında o kadar ümitli değildi. O, eleştirmenlerin ve liyakatsiz muhaliflerin tavırlarından rahatsız olmadan, şiirde kalıp ve içeriğin değişmesi için uygun bulduğu yaklaşık on beş yıl sonrasına kadar tamamen serbest bir şiir söylemediyse de bu tür şairlik tarzına devam etti. Nimâ'nın vezinden, kafiyeden tam serbest bir tarzda olarak kaleme almış olduğu ilk şiir, 1316 hş./1937 yılında kaleme almış olduğu Koknos adlı şiiridir.

Fars edebiyatında Takî Ref'et (ö. 1299 hş./1920), Nimâ'dan bir süre önce Fars şiirinde yeni bir estetik tarz ortaya koymaya çalışmış, ancak bu düşüncelerini hiçbir zaman teoriden pratiğe dökme imkânı ve fırsatını bulamamıştır. Aynı yıllarda Mirzâde-yi Işkî (ö. 1303 hş./1924) ve Ebu'l-Kâsım-i Lahutî (ö. 1336 hş./1957) gibi şairlerin kendilerine özgü tahayyül tarzları, yeni bir form ve tarzda Fars şiirinde yeni bir tarzın zorunlu olduğuna inanarak şiir kaleme aldıkları bir gerçektir. Fakat onların başaramadığını Nimâ, 1316 hş./1937 yılında başarmış ve "Koknos" adlı şiiriyle bu yolda çığır açmıştır.

Koknos, şairin kendi hayatının geçmiş dönemini konu alan temsili bir şiirdir. Bu şiirden sonra temsili şiir Nimâ çağında yaygınlaşarak devam etmiş, hem Nimâ ve hem de kendisinden sonra onun tarzını takip edenler bu tür şiire önem vermişlerdir. Morğ-i Ğam, Vây Ber Men, Hâb-i Zimistânî ve Morğ-i Amîn gibi şiirler hep Nimâ'nın bu yeni tarzda kaleme almış olduğu şiirlerdendir. Nimâ'nın Fars şiirindeki köklü bilgisi yeni şiir tarzının bu türdeki estetiğine inancı da bu şiirleriyle denenme imkânı bulmuştur.

1.2. Nimâ'ya Göre Değişim

Nimâ da kendisinden önce yeni tarzda şiir yazmış şairler gibi, serbest şiire Fransızca öğrenerek Avrupa şiirleriyle tanıştıktan sonra yönelmiştir. Ancak Nimâ ile onlar arasındaki temel fark, Takî Refet dışındaki yeni şairlerin temelde işin felsefesine, derinliklerine ve içeriğine eğilmeden sadece şekilsel özelliklere, düşünce özgürlüğüne ve Batıdan esen yenilik rüzgarlarına takılıp kalmaları ve yeniliği sadece vezin ve kafiyeyi bir tarafa bırakarak şiirin kalıplarında dış yapısında algılanış olmalardır. Oysa Nimâ, şiirin iç dünyasına inmeyi de başarmıştır.

Yeni Nimâ tarzında değişim üç temel konuda göze çarpmaktadır.

1.2.1. İçerik Açısından Değişim

Nimâ şiiri bir tür yaşam olarak kabul etmektedir. Ona göre şair, yaşadığı zamanın bütün özelliklerini taşıyan, içerisinde yaşadığı toplumun bireylerini, onların problemlerini, üzüntü ve dertlerini, zevklerini ve diğer değer yargılarını yakından bilen ve bütün bunları şiirine yansıtan, diğer bir ifadeyle "zamanının adamı" olan kişidir. Bu temel özellikten hareketle Nimâ, zamanının şiiri için tamamen sosyal bir içerik önermektedir.

1.2.2. Zihinsel Şekillenme

Şair, somut ve bizzat yaşanan olayları zihinsel boyutlandırma süzgecinden geçirmeli ve bu işlevi gerçekleştirebilmek için de "görme" yerine "duyma"yı koyabilmelidir. Ona göre gerçek sanatkâr olayları zihninde olgunlaştırıp canlı tasvirlerle dizelerinE aktarandır. Bu yüzden de kalıplaşmış şekillerden ve tekrarlanan ifadelerden şiiri arındırmak gerekir.

1.2.3. Şekilsel Değişim

İçerik ve şairin bakış açısı dışında kalıp ve şekilde de anlam ve zihinsel kavrayışa uygun ve paralel olarak bir değişim söz konusu olmalıdır. Vezinlerin değişmesi, mısraların birbirinden farklı ölçülerde bulunmaları, kafiyeye önem verilmemesi, vezin ve kalıpların şiirsel duygulara, heyecanlara ve iç yapıya çekilmesi sonucunu Doğuracak ve böylece bu değişimin gereklerine uygun ortam hazırlayacaktır. Nimâ vezin ve kafiyeyi şiir için zorunlu ve doğal unsurlar olarak görmektedir. Kafiye de onun için önemli bir özelliktir. Kafiyesiz şiir kemiksiz bir vücut gibidir. Kafiye cümleye cümle de içeriğe bağlı unsurlardır. Her yeni cümle kafiyeyi ve her kafiye de kendine uygun bir yeri gerektirir. Bu özellik belli aralıklarla sınırlı değildir.

Nimâ şiirinde aruz da göz ardı edilmemiştir. Ona göre kendisi Halil b. Ahmed'in aruzunu daha da ileri boyutlara vardırmış, genişletmiş ve insanoğlunun doğal konuşma tarzını aruza uyarlamış, ancak vezin ve kafiyeyi şiirin bizzat kendisi değil, araçları olarak kabul etmiştir.

2) 2. Devre (1320-1332 hş./1941-1953)

1320 hş/1941 Şehriver ayında İran, II. Dünya savaşının şiddetlenmesiyle birlikte hem kuzeyden ve hem de güneyden Rus ve İngiliz güçlerinden oluşan müttefiklerin işgaliyle karşı karşıya kaldı.

Rıza Şah'ın diktatör yönetiminin sona ermesiyle birlikte İran üzerindeki Amerikan ve İngiliz menfaat çatışması daha da şiddetlenmeye başladı. İran içerisindeki Rusya yanlıları bu kargaşadan yararlanarak Tudeh Partisi'ni kurdular.

Kararlı bir yönetim ve güçlü bir idare merkezinin bulunmayışı öte yandan şahın tecrübesizliği nedeniyle yabancı güçlerİN de bu durumdan yararlanarak kargaşa çıkarmaları, ortamı birtakım siyasal ve sosyal özgürlükler için hazırladı.

Tudeh Partisi'nin varlığı tehlikeli olarak algılanmaya başlandığı için Şah'a karşı düzenlenen başarısız suikast olayı bahane edilerek bu parti kanunlara aykırı bulundu, yöneticileri ve genel başkanı tutuklanarak hapse atıldı.

1328 hş./1949 yılında Tudeh Partisi'nin etkisiz hale getirilmesinden kısa bir süre sonra Muhammed-i Musaddık liderliğinde Cebhe-yi Millî-yi Îrân: İran Ulusal Cephesi adında bir siyasi birlik oluşturuldu ve temel hedef olarak İran Petrolünü ulusallaştırma amacıyla ortaya çıktı. Bu siyasi hareket kısa bir süre sonra ülkenin yönetimini ele aldı ve Musaddık başbakan oldu. Her şey yabancıların İran'dan ellerini kesmeye yönelik olarak seyrediyordu. Amerika 28 Mordad 1332 hş./1953 yılında gerçekleştirdiği bir darbeyle ordunun yönetime el koymasını ve zorunlu olarak ülkesini terk etmiş bulunan Şah'ın İran'a getirilmesini sağladı.

İran'ın zaten çok kötü ve karmaşık bir yapıya sahip olan ekonomisi daha da kötüleşti. Petrol konusundaki gelişmeler de İran halkı ve milli istekler doğrultusunda bir sonuca ulaşamadı. İngiltere'nin Amerika lehine yerini terk ederek geriye çekildi ve bunun doğal sonucu olarak da Amerika diktatoryası İran'a egemen olmaya başladı. Bütün bu gelişmeler; sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel alanlarda İran edebiyatı üzerinde uzun ve derin etkiler bıraktı.

2.1. İkinci Devrede Etkin Olan Edebi Gelişmeler/Ekoller

1320 hş./1941 Şehriver ayından sonra Rıza Şah döneminin birtakım sınırlandırmalarının ortadan kalkmasıyla birlikte yayın hayatına başlayan birtakım yayın organları, gazeteler, dergiler hem bu dönemin edebiyatı ve şiir tarzı üzerinde önemli etkiler bırakmış ve hem de Nimâ tarzının yaygınlaşmasına önemli katkılarda bulunmuşlardır. Bu yayın organları arasında İran dışında, İngiltere'de yaşamakta olan İranlı yazar ve şairlerin çıkardıkları *Rûzgâr-i Now* en önemlilerinden biridir. O dönemler Londra'da yaşayan Mecduddîn Mîr Fahrayî/Gulçîn-i Gilanî'nin (ö. 1351 hş./1972) yeni şiirlerinden bir kısmı da bu dergide yayınlanmıştır. Tahran'da yayınlanmakta olan *Peyâm-i Now*, İran-Rus kültürel ilişkileri kurumun çıkardığı bir yayın organı olarak şiirlere ve makalelere yer veriyordu. Bunlar arasında Nimâ'nın bazı şiirleri de yer almaktadır. Bu dönemin en önemli dergileri arasında

Sohen özel bir yere sahiptir. Bu dergi, eski ve yeni tarzlar arasında orta yolu izleyen yenilikçi şair ve yazarlardan olan Pervîz Nâtil-i Hanlerî (ö. 1369 hş./1990) yönetiminde yayın hayatını sürdürüyordu. *Sohen* dergisinde yayınlanan makaleler ve şiirlerin konuları daha çok eleştiri ve önemli edebi değerlendirmelerdi. Derginin önemli yazarları arasında bizzat Hanlerî ve diğer yenilikçi tarzı benimseyen kişiler yer almakta olduğundan bu dönem edebi hayatında önemli etkileri olmuş bir yayın organı olarak İran edebiyatındaki yerini almıştır.

Hanlerî, şairliğine ek olarak lirik şiiri ilk yorumlayan ve eleştiri konusu yapan, yeni şiir tarzında edebi eleştiriyi bilimsel boyutlarıyla yerleştiren ve önemli kapılar açan edebiyat eleştirmenlerden ve dilcilerdendir. Özellikle Alman şair ve eleştirmenlerinden Rainer Maria Rilke'nin (ö. 1926) etkisinde kalarak yeni şiiri konu alan yorumlar ve eleştirilere yer veren önemli birkaç makale kaleme almış ve Sohen dergisinde yayınlamış, şairlik tecrübesiyle yeni şiire yeni bakış açıları kazandırmıştır.

Hanlerî bu tarzı okuyucularına sondu ve bir süre sonra 1321 hş./1942 yılında mesnevi türünde klasik tarzın yeni bir versiyonu olarak "Okâb" adlı şiirini kaleme alan Hanlerî o günden sonra artık tamamıyla şiir eleştirisine yöneldi ve *Sohen* dergisini eleştiri ve dilbilim konularının detaylarıyla, bütün boyutlarıyla ele alınmaya çalışıldığı bir ortam haline getirdi. *Sohen* dergisi, o dönemin Fars dili ve edebiyatı alanlarında önemli gelişmeler sağlanmasına yardımcı olmuş, edebi yeteneklerin gelişmesini sağlamış ve Fars dilinin gelişmesine önemli ölçüde katkılarda bulunmuştur. Önemli kişilikler arasında yer alan Feridun-i Tevellelî, Gulçîn-i Gilanî gibi şairler, *Sohen* dergisinin geliştirdiği ortamda edebi yeteneklerini sergileyerek kendilerini ortaya koydular. Daha çok Hanlerî'yi izleyen bu isimler, onun tarzına bağlı kalarak klasik tarzdan fazla uzaklaşmamaya gayret ediyor ve yenilikçiliği eskiyi tamamen terk etmeme olarak değerlendiriyorlardı.

2.2. Nimâ Tarzında İlk Şiir Mecmuası

Nimâ ve diğer yeni tarz yanlısı şairlerin şiirleri, İran matbuatında dergi ve gazetelerde yayınlanmaktaydı. *Cerakka*, 1324 hş./1945 yılının sonlarında yayın hayatına başlayan Nimâ tarzında şiirlerin yayınlandığı bir yayın organıdır. Bu mecmua o yılların genç şairlerinden Menûçehr-i Şeybanî'nin (ö. 1370 hş./1991) otuz üç parça şiirine yer vermekteydi.

Şeybanî, 1303 hş./1924 yılında Kaşan'da dünyaya geldi. İlköğrenimini Tahran'da tamamladı. O zamanlar Sovyetler Birliği'nde bulunan yenilikçi şairlerden Ebu'l-Kâsım-i Lahutî'nin (ö. 1336 hş./1957) eserlerini okuyup şiir tarzına aşina olduktan sonra şiir yazmaya başladı. Daha sonra ressamlığa da zaman ayıran Şeybanî, Sadık Hidayet (ö. 1330/1951) ile tanıştı. Şeybanî'nin yeni tarz şiire Nimâ tarzına ek olarak kazandırdığı yenilikler arasında; kendisinden önce şiirde az kullanılmış olan konuşma dilinde yer alan kelimeleri sokmasıdır. Bu mecmuada yayınlanan şiirlerinin çoğu ekonomik konulara, işçilerin problemlerine ve toplumun yoksul bırakılmış, ezilmiş kesimleriyle yakından ilgili meselelere ayrılmıştır. Çünkü bu yıllarda şair,

daha çok toplumun içerisinde bulunduğu sıkıntıları onlarla birlikte yaşamakta, işçiler ve toplumun diğer bireyleri ve bunların oluşturduğu grupların problemlerini bizzat görerek yaşamaktaydı. Tudeh Partisi'nin ileri gelenleriyle de tanışan Şeybanî kendisi de bir fabrika işçisiydi.

2.3. I. İran Yazarları ve Şairleri Kongresi

Bu yılların en önemli edebi olayları arasında İran şairleri ve yazarlarının 1325 hş./1946 yılı Tir ayında gerçekleştirdikleri I. Yazarlar ve Şairler Kongresi'dir. Bu kongre İran-Rus Kültürel İlişkiler Kurumu tarafından onun gayretleriyle gerçekleştirildi. Söz konusu kongreye yaklaşık 60 şair, edebiyatçı ve araştırmacı katıldı. Bunlar arasında sadece dört tanesi Nimâ tarzında yeni şiire ve edebiyata yeni bir açıdan yaklaşan yenilikçi şairler arasındaydı. Nimâ, Tevellelî, Şeybanî ile fazla tanınmayan ve "Revahîc" adıyla bilinen Muhammed Ali Cevahirî idi. Nimâ bu kongrede dikkatleri çeken ve eleştirilere sebep olan "Ey Âdemhâ", "Mâderî" ve "Peserî" gibi şiirlerini okudu. Özellikle bu kongreden sonra Nimâ tarzı şiirler klasik tarz Fars şiirleri yanında yer almaya başladı. 1320 yılında kaleme alınan "Ey Âdemhâ: *Ey insanlar*" adlı şiirin ilk dizeleri:

Ey sahilde oturmuş, mutlu ve gülümseyen insanlar,
Baksanıza bir adam suda can çekişmekte?!
Bir adam durmadan el ayak çırpmakta,
Bildiğiniz bu çetin, bu kapkaranlık ve ağır denizde!

2.4. Feridûn-i Tevellelî

Feridûn-i Tevellelî, 1298 hş./1919 yılında Şiraz'da dünyaya geldi. Orta öğrenimini orada bitirdikten sonra Tahran'a gitti. Yüksek öğrenimini Tahran'da tamamladı. Daha sonra Şiraz'a döndü ve Milli Eğitim'de göreve başladı. İlk şiirleri Şiraz'da Ferverdîn adlı mecmuada yayınlandı. Manzum ve mensur olarak Gulistân tarzında kaleme almış olduğu mizah içerikli şiirleri daha sonraları et-Tefâsîl adıyla yayınlandı. Tevellelî'nin ilk şiirleri *Rehâ* adlı şiir mecmuasında yer almıştır. Kendi ifadesiyle hayalci bir yaklaşımdan efsane türü şiir kalıbından hoşlanan şair, bu tarzı takip etmeye çalışmıştır. Bu kitabın önsözünde klasik şiir tarzı klasik tahayyül ve klasizm taraftarlarını eleştirmekte ve kendisinin yeni tarzlar yolunda olduğunu iddia etmektedir. Bu mecmuasında yer alan şiirlerin genel olarak içeriği; şairin baştan başa bütün hayatını kaplamış olan aşk, sevgiliye kavuşamama, sessiz kalış, üzüntü ve ümitsizliktir.

"Efsâne" ile birlikte başlayan yeni tarz gazel, sadece Tevellelî'ye özgü bir tarz değildi. Bu dalda Pervîz Nâtil-i Hanlerî de önemli adımlar atmıştır. Ancak Hanlerî, klasik edebiyata ve klasik Farsça'ya olan yoğun ilgisinden dolayı eski edebi özelliklerden ve şiir tarzından kopamadığı için yenilikçi şiir tarzına katkı olarak sadece bazı mazmunlar ortaya koymuştur.

Yeni gazel tarzı, daha sonraki dönemlerde de yeni şairlerin yoğun ilgisini çekti. Nusret-i Rahmanî (ö. 1379 hş./2000), *Kûç* (1333 hş.), *Kevîr* (1335 hş.)

Terme (1336 hş.) adlarını taşıyan üç şiir mecmuası; Furûğ-i Ferruhzâd (ö. 1345 hş./1966), *Esîr* (1331 hş.), *Dîvâr* (1335 hş.) *İsyân* (1336 hş.) adlı ilk şiir mecmualarıyla ve Hasan-i Hunermendî (ö. 1381 hş./ 2002), Herâs (1337) adlı şiir kitabıyla bu tarzı devam ettirdiler. Daha sonraki dönemlerde *Hûşeng-i İbtihâc* ve diğer şairler, şiire getirdikleri yenilikler ve kazandırdıkları yeni güçle bazı eserlerinde bu tarzın ve yenilikçi ekolün gelişmesinde önemli katkılarda bulundular. Daha sonraki dönemlerde bu tarzda kaleme alınmış eserlerden ön sıralarda *Nebustîn Nağmehâ*, *Serâb*, *Siyâh Meşk*, *Şebgîr u Zemîn*, *Duhter-i Câm u Şi'r-i Engûr* gibi mecmular yer almaktadır.

Hûşeng-i İbtihâc/Sâye'nin şiirleri ve özellikle de gazelleri, oldukça açık ve şiir musikisi açısından seçkin, aynı zamanda başarılı eserlerdir. Eserlerinde iç dünyasının derinlikleri ve lirik tarzı dalgalanmaktadır. 1337 hş. yılında yayınladığı *Surme-yi Hûrşîd* adlı şiir mecmuasıyla birlikte eski dönemine ait birtakım deneyimleri başarıyla sonuçlandırdığını ve bütün bunlara dayanarak iyi bir birikim elde edip kahramanlık şiirleri ve sosyal içerikli şiirler dalında belli düzeylerde varan çizgiler yakalamıştır. Feridûn-i Muşirî (ö. 1379 hş./2000) ve Muhammed-i Zuherî (1373 hş./1994 de ilk eserlerinde lirik tarzın ve gazel türünün örneklerine yer vermişlerdir.

2.5. Ahmed-i Şamlû ve Şi'r-i sepid

Çağdaş İran şairleri arasında sadece Nimâ'nın bir ekol öncüsü olduğuna inanan Şamlû, diğer şairleri onun ya da daha önceki dönemlerde yaşamış şairlerin takipçisi olarak kabul etmektedir. Ona göre şiir, tamamıyla sanatçının duyguları ve iç dünyasında oluşturduğu düşüncelerinden dizelerine yansımasıdır. Bu şekilde ortaya çıkan sanat eseri de, sanatçının içerisinde yaşadığı toplumun bizzat değerlerinden çekip alarak, özümseyerek dizelerine aktardığı zaman değer kazanmaktadır.

Şamlû'nun, "Morğ-i Bârân", "Sabr-i Telh" gibi şiirlerinde Nimâ tarzının özellikleri ve "Dohterhâ-yi Nene Deryâ", "Periyâ" gibi isimleri taşıyan şiirlerinde de halk şiiri tarzı öne çıkmaktadır. Bu şiirleri yanında her türlü vezin kafiye ve ölçüden arı "Ayda Der Âyîne" ve "Surûd-i An Kes ki be Reft" adlı şiirlerinde olduğu gibi serbest şiirleri de vardır. *Âhenghâ-yi Ferâmûş Şode* adlı ilk şiir mecmuasını yayınladığı 1326 hş./1947 yılından *Deşne Der Dîs* adını taşıyan son şiir kitabına tarihe kadar Şamlû modern Fars edebiyatında hep gündemde olmuştur.

Gençlik döneminin heyecanlı yıllarında sosyal konulara ağırlık veren bir halk şairi olarak öne çıkan, her türlü imkândan yoksun yoğun halk kesimlerinin problemlerini ve sıkıntılarını yakından gözetleyen ve onlarla birlikte feryad ederek bu sorunları ortadan kaldırmaya çalışan şair, bir süre sonra ümitsizliğe kapılır ve halktan kaçmaya, gizlenmeye başlar. Bu tedavisi mümkün görünmeyen hastalığının ilacını en güzel şekilde, aşkta bulan şair, siyasi ve sosyal faaliyetlerini bir tarafa bırakır; sonu belli olmayan siyasi mücadeleler, sosyal konulu şiirler yerine gönlünü güzellerin zülüflerinin kıvrımlarına kaptırır, kendisini aşkın ve sevginin kollarına atar. Şamlû'nun şiirleri asıl bu dönemde toparlanarak daha olgun bir yapıya kavuşur. Onun

gerçek ilham kaynağı ve öğretmeni bu aşktır. Üç defa evlenmiş olan Şamlû'nun son eşi Ayda, onun aşk konulu şiirlerinin ilham kaynağı olmuştur. Eserlerinden birkaçını şiir ve şairliği seven Ayda'ya adamıştır. Şamlû, Ayda'nın ve Ayda da Şamlû'nun tutkunudur.

Yeni şiir tarzının yaygınlaşmasında, onun çalışmaları, dergi ve gazetelerdeki faaliyetleri, yeni şiir ve sanata yer ayıran kitaplara katkıları önemli rol oynamıştır. Bir süre *Sohen-i Nov*, *Huner-i Nov*, *Rovzene* ile *Mecelle-yi İlmî* dergilerinin editörlüğünü yürütmüş, *Âheng-i Sobh* adlı yayın organının yayınında da katkıda bulunmuştur.

Pehlevî hanedanı döneminde öne çıkan ve taraftar toplayan iki önemli şiir ekolünden birisinde şiir tarzı klasik dönemlerle karşılaştırıldığında tamamıyla gerçek anlamda değişime uğramış olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tarzın öncüsü çağdaş Fars şiirinin babası olarak bilinen Nimâ'dır. Bu tarzda şiir, düşünce, dil ve edebiyat düzeyinde köklü değişimler geçirdi. Klasik şiirden büsbütün ayrıldı. Bunun yanında klasik Fars şiirinde yaygın tarzlardan Horasân tarzının izleri, Nimâ, Ahmed-i Şamlû ve Mehdî Ehevân-i Sâlis'in şiirlerinde; Irak tarzının izleri, Furûğ-i Ferruhzâd ve Sohrâb-i Sipehrî; Hint tarzının birtakım özellikleri de yeni şiir dalgasında görülmektedir. Özetle: Fars şiirinin hiçbir döneminde çeşitli devirleri arasında farklılığın yeni dönem şiiri ile klasik dönem şiiri arasında olduğu kadar olmadığını söyleyebiliriz. Teoride bu farklılığın ve değişimin gerçekte düşünce bazında ya da bakış açılarında olduğu söylense de realitede bu tarzda yazılmış şiirlerin çoğunda farklılık daha çok kalıplar ve vezinlerde ortaya çıkmaktadır.

Bu dönemin sonlarına doğru Nimâ tarzının takipçileri olarak yeni bir grup daha ortaya çıktı. Eserlerini çeşitli yayınlarda yayınlayan bu şairler, Nimâ tarzı şiiri daha da geliştirdiler. Bu şairler arasında Sohrâb-i Sipehrî (ö. 1359 hş./1980), Siyâveş-i Kesrayî (ö. 1375 hş./1996 ve İsmaîl-i Şahrudî (ö. 1360 hş. /1981) isimleri sayılabilir.

3) 3. Devre (1332-1342 hş./1953-1963)

Bu dönem Fars şiirinde etkili olan siyasal ve sosyal gelişmeler şöyle sıralanabilir: İran kültürü üzerinde hemen hemen her yönden kuşatıcı özellikleriyle çoğu alanda yer alan Amerika ve Amerikan kültürünün yoğun etkinliği. Bir taraftan İran istihbarat kurumu Savak'ın faaliyetleri. Diğer taraftan siyasal-ekonomik bir mesele olarak ülke içerisine sermaye girişine uygun ortam hazırlayan petrol ve son olarak da İran'ın hemen hemen bütün önemli işlerinde Amerika'nın dehalet etmesi. Bu dönemde öne çıkan siyasi gelişmelerden bir diğeri de dini güçlerin oluşması ve yabancı güçlerin ülke içerisinde yaygınlaşması, yabancıların ulusal sermayeyi yağmalamalarına karşı olarak dini hareketlerin güçlenmesiydi.

3.1. Bu Dönemde Nimâ Tarzı Şiirin Akımları

Yeni tagazzül tarzı şiir bir önceki dönemden başlayarak bu devrede Nimâ tarzının ana dallarından biri olarak gelişmesini sürdürmekteydi. Git-

gide yolunu Nimâ tarzından ayırarak kendine özgü bir tarzda ilerlemesini sürdürdü ve bu alanda da önemli eserler kaleme alındı.

O yıllarda toplumun içerisinde bulunduğu durumu ve toplum içerisindeki çeşitli akımların ve görüşlerin desteğinde bulunan ve onların görüşlerini yansıtan Nimâ tarzının temel özellikleri şu şekilde özetlenebilir:

1. Toplumdaki birtakım gelişmeler nedeniyle düşünce, felsefi arka plan ve destek yerine daha çok siyasi ve sosyal gerekçelerden kaynaklanan bir tür ümitsizlik bazı kesimleri etkisi altına almaya başladı.

2. Sosyal birtakım değerlerin kayboluşundan dolayı ortaya çıkmış olan yeni bir tür tagazzül tarzının devam etmesi.

3. Din dışı düşüncelerin ve laik ya da seküler olarak nitelendirilebilecek bir düşünce tarzının tamamen maddeci bir dünya görüşünün ortaya çıkması.

4. Şiir ufuklarının İran sınırları dışındaki birtakım konuları da içerecek kadar yaygınlaşması ve insani değerlerin öne çıkması, şiirde savaş cinayetlerinin yer alması; Vietnam konusu, ırk ayrımı, siyah ırkın ve dünyanın her köşesinde yoksun bırakılmış kesimlerin problemlerini çözme hedefi... genel olarak Fars şiirinin o dönemdeki parlak konuları olarak kabul edilmektedir.

3.2. Yeni Kahramanlık Şiiri

Yeni tagazzül tarzındaki şiire paralel olarak gelişen yeni kahramanlık şiiri, bireysel tasvirlerin ve duyguların ürünü olarak bireyin kendi tasvir gücünden kaynaklanan şiirlerin tersine topluma ve halka yöneldi. Dönemin yoksun bırakılmış ve zulme uğramış insanının yabancılar ve yabancı hayranları karşısında mücadeleyi gerektiren kahramanlık duygularını dile getiren şiirleri konu aldı. Bu kahramanlık duygusu ve halk taraftarlığı İran tarihinde Firdevsî (ö. 411/1020) ve Nâsır-i Hüsrev (ö. 481/1088) dönemlerine kadar geri gitmesiyle birlikte yeni Nimâ tarzında da birtakım yeni içerik ve özelliklerle ortaya çıktı. Nimâ'nın ciddi olarak yeni tarzıyla birlikte ortaya çıkmasıyla Nimâ tarzının en önemli dallarından biri olarak kendini gösterdi.

Nimâ 1338 hş./1959 yılında öldü. Ancak onun geliştirdiği bu tarz Ahmed-i Şamlû, Menûçehr-i Şeybanî, İsmail-i Şahrudî, Mehdî Ehevân-i Sâlis, Furûğ-i Ferruhzâd ve o dönemin genç şairlerinden Menûçehr-i Ateşî, Siyâveş-i Kesrâyî, Muhammed-i Zuherî ve Yedullâh-i Ruyayî bu yeni tarzı benimseyerek onun yolunu devam ettirdiler.

Bu dönemde Şahrudî'nin *Âyende* adlı mecmuasıyla; Ahmed-i Şamlû ise *Hevây-i Tâze* ve *Bâğ-i Âyîne* ile bu tarzı önemli ölçüde ileri noktalara taşıdılar. Özellikle Şamlû, "Şi'rî ki Zindegî Est: *Şiir hayatın kendisidir*" şiiriyle kendi tarzının sosyal boyutlarını da sergilemeyi başardı. Yine bu şiiriyle klasik geleneklerin yanı sıra modern dönem şairinin yeni birtakım ödevleri olduğunu da ihsas ettirmeye çalıştı.

Şi'rî ki Zindegî Est

Önceki şairin şiirinin konusu,
Hayat değildi.
Kuru hayal dünyasında o,
Şarap ve sevgili dışında bir şeyden söz etmezdi.
Gece gündüz hayal eder dururdu:
sevgilinin komik zülüflerinin ağına düşmüş,
öte yandan başkaları da;
bir elde şarap kadehi, bir el sevgilinin zülfünde
sarhoşça Allah'ın mülkünde nara atıyorlardı!
Bugünün
şiirinin konusu
bambaşka bir konudur...
Süngüsüdür şiir bugün halkın!
Çünkü şairler,
Daldırlar halk ormanının
Gül bahçesinin yasemin ve sümbülü değiller falanların!
Yabancı değil bugünün şairi
Halkın ortak dertlerine:
O, halkın dudaklarıyla birlikte güler,
Halkın derdini ve umudunu
İliklerine kadar hisseder...

3.3. Furûğ-i Ferruhzâd

Çağdaş Fars şiirinde romantizm, Nimâ'nın "Efsâne" adlı şiiriyle başlamış, gelişerek devam etmiştir. Batı romantizminin etkileri Nimâ ve geliştirdiği tarzın takipçileri arasında yer alan şairlerin eserlerinde yer yer görülmektedir. Toplumdan ayrılarak bir kenara çekilme anlamına gelen inziva, sosyal faaliyetleri bir tarafa bırakıp doğaya sığınma ve yalnızlık Efsâne'de kendini göstermektedir. Efsâne, bir bakıma romantik şairin bir manifestosudur. Daha sonraları çağdaş Fars şairlerinden Pervîz Nâtil-i Hanlerî, Feridûn-i Tevellelî ve Ahmed Gulçîn-i Maanî bu tarzı devam ettiren şairler arasında yer almışlardır. Furûğ-i Ferruhzâd ilk üç şiir mecmuasındaki şiirlerini bu tarzın yoğun etkisi altında kaleme almıştır.

Furûğ'un özellikle ilk şiir mecmuası *Esîr*, İran'daki bireyin görünürde birtakım değerlere bağlı ancak asıl anlamını kaybetmiş sayısız sosyal kurallar ve geleneklere uymak zorunda olduğu kurallar ve sosyal hayat hakkında önemli bilgiler vermektedir. Şair kendisini bir hapishaneye benzettiği toplumun duvarları arasında tutuklu olarak görmekte, bu kalın duvarlar arasından sadece aşk ile kurtarabileceğini düşünmektedir. Bu mecmuada yer alan şiirlerden biri olan "İsyân", Furûğ'un hayatında karşılaştığı sıkıntılarından ve kendine yüklediği problemlerden dolayı iniltilerini dile getiren en güzel örneklerden biridir. O bu şiirinde kendisini klasik geleneklerin ve geleneksel yaşam tarzının kafesinde esir kalmış bir kuş gibi nitelemekte ve kurtulmaya, özgür atmosferde kanat çırpmaya çalışmaktadır.

Özellikle bu eserlerini kaleme almış olduğu dönemlerde Furûğ, son derece açık, duygularını içten geldiği gibi perdelemeden dizelerine aktarmış, kendine özgü başkalarının el atamadığı bir dünyada yaşadığından bu şiirleri toplum tarafından kolay bir şekilde kabul edilememiş, bazı gruplar tarafından geleneklere aykırı davrandığı, İran klasik tarzını adet ve törelerini hiçe saydığı, ahlaki geleneklere ve toplumsal kurallara uymadığı gerekçesiyle şiddetli eleştirilerle karşı karşıya kalmıştır.

İsyân

Dudaklarıma suskunluk kilidi vurma
Söylenmemiş hikâyem var gönlümde
Ayağımdan ağır bağları çöz
Bu sevdadan dolayı perişan gönlüm

Gel ey adam, ey bencil yaratık
Gel, aç kafesin kapılarını
Bir ömür boyu beni zindana tıktıysan da
Şu bir nefes için salıver artık beni

Ben o kuşum
Çoktan beri kafasında uçma sevdası olan o kuş
Daracık göğsümde inilti'ye dönüştü şarkım
Tükendi hasretle günlerim

Dudaklarıma suskunluk kilidi vurma
Söylemem gerekir sırlarımı
Duyurmam gerekir bütün dünya insanlarına
Ateşli sesimin yankılarını

Meltem öpücük aldı benden binlerce
Binlerce öpücük bağışladım güneşe
Senin gardiyan olduğun o zindanda
Bir tek öpücükle sarsıldı bir gece varlığım

Gel aç kapıyı, kanat çırpayım
Şiirin aydınlık gökyüzünde
Bırakırsan beni uçmaya
Bir gül olacağım şiir bahçesinde

3.4. Mehdî Ehevân-i Sâlis

Mehdî Ehevân-i Sâlis, bu dönemin ilk devresinde Horasan tarzında şiirlerine başlamıştı. Horasan bölgesinden olmasına ve klasik Fars şiiri geleneklerine bağlı olan klasik tarz taraftarlığına rağmen kısa sürede Nimâ tarzının ateşli bağlılarında biri haline geldi ve onun en vefalı arkadaşlarından biri olarak 1335 yılında yayınlanan *Zimistân* adlı şiir mecmuasıyla kahramanlık

ve sosyal konulu şiirin yeni tarzında söz sahibi olduğunu ortaya koyarken *Âhir-i Şâhnâme* adlı şiir mecmuasıyla da Nimâ'nın hayatının son dönemlerinde hem şiirinin ve hem de şairliğinin zirvede olduğunu gösterdi. Horasan tarzı şiirinin güçlülüğü ve ağırlığı, klasik edebiyata yüzünü çevirmiş olması, kendine özgü edebi dili, bütün bunlarla birlikte klasik ve geleneksel kahramanlık öyküleri ve çeşitli tarihi olaylara işaretlerle karışık kendine özgü dopdolu bir hayal dünyası olması, kahramanlık şiiri tarzına ve Firdevsî'ye gösterdiği özel ilgi onun şairlik tarzının ve şiirinin kalitesinin ayırıcı özeliklerini oluşturmaktadır. Ehevân şairliğine ek olarak o dönemde siyasi ve sosyal alanlardaki eleştirmenliğiyle de dikkat çekmiştir. Nimâ tarzını kalıp ve vezin açısından ilk olarak eleştiren ve daha sonraki dönemlerde bu alanda birkaç eser de yazan kendisidir. Ehevân'ın "Zimistân" şiiri yaşadığı dönem halkının durumunu en iyi şekilde yansıtan ve aynı zamanda Nimâ tarzının en üst dereceden şiirleri arasında yer alan, baskı rejiminin halk üzerindeki etkilerini siyasi kâbusun toplum üzerindeki sonuçlarını en güzel şekilde dile getiren bir eserdir.

Zimistan

Selamına cevap vermeyecekler,
Başlar öne eğik,
Kimse cevap vermeye ve dostları görmeye cesaret edemez
Bakışlar ayakların önünden başka yeri göremez,
Çünkü yol karanlık ve kaygan.
Birine sevgi elini uzatsan,
İstemeyerek ellerini göğsünden çıkarır
Çünkü soğuk çok yakıcıdır...

Nimâ gibi şiir için kafiye ve veznin gerekli olduğu inancını taşıyan Ehevân, her iki özelliğin de gelişmeye açık olması ve zamana göre açılım yapması ve zenginleştirilmesi görüşündedir. Yine o, bu şiirsel özelliklerin dilin doğasıyla da uyuşması gerektiğini savunmaktadır. Ahir-i Şâhnâme başta olmak üzere daha sonraki dönemlerde kaleme almış olduğu diğer şiirlerinin önemli bir bölümünde de onun kahramanlık şiirlerine ve genel olarak değerlendirildiğinde İslam öncesi İran kültür ve düşünce yapısına aşırı derecede bağlı olduğu gözlenmektedir. Bu yüzden *Şâhnâme*'nin etkisi şiirlerinin çoğunda göze çarpmaktadır. Bu özellikler şiirini o kadar kaplamıştır ki onun tarzı bir tür "Yeni Horasan Tarzı" olarak da adlandırılabilir. Şairin yaşadığı dönemin siyasi ve sosyal konulardaki ümitsizliğini dile getiren dizelerinden oluşan *Ahir-i Şâhnâme* adlı şiir mecmuası son derece önemlidir.

Sosyal şiirin İçeriğindeki değişimi etkileyen faktörler:

1. Edebi ortamı edebi eleştiriye ve şairlere yol gösterecek bir hale getiren Sohen ve Sedef gibi edebi konulu dergilerin yayın hayatına girmesi.

2. İranlı aydınlar ve şairlerin Marks'ın sosyal-ekonomik düşüncesiyle tanışmaları ve birçok şairin bu görüşlerin taraftarı haline gelmiş olması.

3. Eserleri o günlerde yeni yeni Farsça'ya çevrilmeğe başlanan ünlü Fransız yazar ve düşünür Jean-Paul Sartre (ö. 1980) gibi Avrupalı felsefe otoritelerinin humanist düşünceleriyle tanışma; Fars şiirinde kökleri çok eskilere dayanan Allah'a güvenme duygusunun yerine dünyevi değerlerin yerleşmesi.

4. Fars şiirinin evrensel boyutları ve felsefi açıdan öneminin daha da artmış olmasını sağlayabilecek özelikler taşıyan İngiliz şair Thomas Stearns Eliot (ö. 1965), yine İngiliz şair ve araştırmacı Louis MacNeice (ö. 1963) yine ünlü Rus şair ve eleştirmen Vladimir Vladimirovich Mayakovsky (ö. 1930) gibi kişiliklerin şiir tarzlarından etkilenme.

5. Bu Batılı faktörün etkisi ve özellikle aydın kesimlerin gayretleriyle modern şiirde ve yeni edebi eleştiri tarzında birtakım yeniliklerin öne çıkması.

1334 yılında ilk olarak Eliot'un XX. yüzyılın en tanınmış ve en önemli şiir mecmualarından biri The Waste Land: Serzemîn-i Bî Hâsil: *Çorak Ülke* adıyla Farsça'ya çevrildi. Bu önemli eserin Farsça'ya kazandırılması hem o dönemde ve hem de daha sonraki dönemlerde Fars şiirini önemli ölçüde etkiledi. İranlı şairler Avrupa edebiyatından bu ve benzeri eserlerin aynı zamanda Avrupalı şairlerin düşünce yapılarından da etkilenerek şiirlerini daha çok o tarz şiir türüne yaklaştırdılar. Eliot'tan etkilenen genç şairler, sosyal kavramlarda derinleşmeyle birlikte aynı zamanda bireysel duygulardan bencillikten ve şahsi düşüncelerden uzaklaşma ve derin insani değerlerden faydalanma yollarını araştırmaya başladılar. Şiiri halkın kullandığı canlı dile yaklaştırarak daha sağlam ve daha uzun süreli bir dereceye yükselttiler.

4) 4. Devre (1342-1357hş./1963-1979)

Bu dönem hem tarihi ve sosyal açıdan hem de Nimâ tarzı şiir açısından Çağdaş Fars Edebiyatının en önemli devrelerinden biri olarak kabul edilmektedir. Pehlevî yönetimi ABD'nin onayıyla 1341 hş./1962 yılında İnkılâb-i Sefîd: Beyaz Devrim adı altında birtakım yüzeysel sosyal ve ekonomik reformları gerçekleştirmeğe başladı. Bazı yenilikleri yürürlüğe koydu. Söz konusu uygulamalar Ayetullâh Humeynî önderliğindeki gruplar tarafından yoğun tepkiyle karşılandı. 1342 hş./1963 yılında 15 Hordâd ayaklanması gerçekleşti. Humeynî bu olay sonrasında ülke dışına sürgün edildi. Başta dini gruplar olmak üzere onun mücadelesinin haklı olduğuna inanan genellikle orta halli kesimlerden, ticaret çevrelerinden ta sokaktaki insanlara kadar, köylülerden, çiftçilerden ta şehirlerde yaşayan çeşitli kesimlere ait insanlara kadar, temel çekirdeğini özellikle eğitim görmüş, okuryazar grupların oluşturduğu kitleler, yoğun bir baskı altına alınmaya başladılar. Savak birimleri ve güvenlik kuvvetleri güçlendirildi. Bu birimlerde çalışan görevlilerin sayısı önemli ölçüde artırıldı. Bunun karşısında Pehlevî rejimine karşı tepkiler ve karşı cephe almalar hem dini çevrelerden hem de Avrupa yanlısı çeşitli kurumlarda eğitim görmüş ya da öğrenimini sürdüren aydın çevrelerde gittikçe artmaya, sesler yükselmeye başladı.

Pehlevî rejiminin Batılı devletlerle özellikle de Amerika ile sıkı ilişkilere girmesi, Batı bilim ve kültürünün, teknik ve sanatının İran'da yaygınlaşması, bu dönemde hatta bir önceki dönemin sonlarından itibaren dini inançlarına daha çok bağlı dindar ve geleneksel tarzı benimseyen kesimlerde Batı aleyhtarı bir muhalefetin oluşmasına neden oldu. Bu muhalefet hareketi içerisinde yer alan toplum kesimleri Batı kültürünün ve Batı değerlerinin İran toplumu içerisinde yaygınlaşmasını istemiyorlardı. Söz konusu dindar ve gelenekçi kesimler içerisinde okumuş ve aydın gruplar Batı karşıtı bu hareketin ön saflarında yer alıyor ve halkın temsilcisi olarak onların sesini duyurmaya çalışıyorlardı. Dindar aydınlar arasından Celâl Al-i Ahmed (ö. 1348 hş./1969) bu duyguları 1341 hş./1962 yılında yayınlanan *Ğarbzedegî* adlı eserinde dile getirmeğe ve dış dünyaya yansıtmaya çalışıyordu. Ğarbzedegî yayınlanıp halkın eline ulaşınca yönetimin dikkatlerini ve şiddetli tepkilerini çekti. "Öze dönüş" hareketi olarak adlandırılan bu faaliyetlerin devamında aynı düşünceleri ve duyguları dile getiren bir diğer eserler dizisi daha sonraki dönemlerde Ali Şeriatî (ö. 1356 hş./1977 tarafından birbiri ardından kaleme alınmaya başladı, özellikle genç kuşak üzerinde ve geleneksel anlamda bir hayat tarzı sürdüren ya da dini eğitim ve öğretim gören çevreler üzerinde çok yoğun etkiler bıraktı. Bu arada Humeynî'nin çalışmaları da birinci dereceden etkili faaliyetler arasında yer almaktaydı. İran dışına sürgün edildikten sonra önceleri Türkiye'de ve daha sonraki yıllarda Necef ve Paris'te bildirileri ve konferanslarıyla İran halkının ve söz konusu kesimlerin istibdat olarak adlandırdıkları yönetime karşı halkın ve özellikle de genç kesimlerin desteğini almak ve Pehlevî rejimine karşı etkin bir muhalefet oluşturmak için yoğun çalışmalar yapmaktaydı. Bütün bu faaliyetler 1357 yılı Behmen ayında yönetim değişikliğiyle Pehlevî rejiminin yıkılması ve İslam Cumhuriyetinin kurulmasıyla sonuçlandı.

Nimâ çağının dördüncü devresinde de önemli edebi ürünler alındı. Nimâ şiir tarzı çerçevesinde bu devre daha önceki üç dönemdeki edebi faaliyetlerin ve aktivitelerin en zirveye ulaştığı ve olgunlaştığı dönem olarak kabul edilmektedir. Şiirin ana temaları yine sosyal konular ve kahramanlık içerikli dizelerdir. Şairler geçmiş dönemlerden daha çok ve daha sanatlı bir şekilde şiir yazmış ve sosyal konuları daha açık ve daha geniş bir şekilde dile getirmişlerdir. Halkın problemlerinin çözülmesi yolunda kalemlerini daha çok kullanan şairler ve yazarların ele aldıkları en temel konu sosyal eleştiri olmuştur. Bireysel ve aynı zamanda biraz da yüzeysel heyecanlar yerini duygusallığa bırakmıştır. Bu dönemde şiirde kullanılan dil daha önce kullanılmakta olan dilin biraz daha fazla anlam yüklenmiş, biraz daha parlaklaşmış şekillerinden oluşmaktadır. Kelimelerin birbirleri ve kavramlar arasında daha fazla ilgileri artmış birtakım kelimeler için yeni anlamlar bulunurken bir kısım kelimeler de yeni türetilmiştir. Kelimelerle aynı doğrultuda olarak şiir tasvirleri de belli ölçülerde değişime uğramış ve daha derin boyutlar kazanmıştır.

Ahmed-i Şamlû bir devre tagazzül ile sosyal içerikli şiir arasında geçirdiği tereddüt döneminden sonra bu yıllarda *Lahzahâ ve Endîşehâ*, *Ahenhâ ve*

İhsâs, Koknos Der Bârân, Mersiyehâ-yi Hâk, Şukuften Der Meh, İbrâhîm Der Âteş, Deşne Der Dîs....gibi eserleriyle sahneye çıkmıştır. Bütün bu eserlerinin değerlendirilmesi sonucu Şamlû'nun bağımsız bir bakış açısıyla olayları değerlendirdiği ve duygularını düşüncelerini özgür bir tarzda dizelerine aktardığı görülmektedir.

Şamlû'nun şiirlerinin içerik açısından temel özelliği sosyal-felsefi bir özellik taşımalardır. O, Batı edebiyatından ve insanî değerlerden aldığı örneklerle aynı zamanda Hıristiyanlık temelli örneklerle birtakım olaylara işaretlerde bulunmuştur. Yapı ve kalıp açısından ise Şamlû'nun şiiri Nimâ' tarzını izleyen şairlerin hepsinden daha çok nesre yakındır. Klasik kalıplara bağlılık ve her türlü kayıttan özgür olarak şiir yazmıştır. Bu tarz günümüz İran şiirinde fazla tutulmayan ve şairlerin pek de önemsemediği bir tarz olarak hemen hemen sadece Şamlû'nin şiirlerinde göze çarpmaktadır. Dizeleri bazen IV. ve V. yüzyıllarda yaygın olan nesir tarzına daha yakın, o dönemlerde yapılan Tevrat ve İncil tercümelerinin tarzını andırmaktadır.

Bu devrede Ehevân da, gerçek anlamda yeni kahramanlık şiiri tarzının öncülerinden biri olarak kabul etmek gerekir. Zimistân ve *Ahir-i Şâhnâme* adlı şiir mecmualarından sonra *Pâyîz der Zindân*, her ikisi de aynı yıl içerisinde yayınlanan; *Dûzeh Ammâ Serd, Zindegî Mî Gûyed*: Ammâ Bâyed Zîst, Bâyed Zîst, Bâyed Zîst eserleriyle aynı yolu sürdürmüş ve o dönem şairleri arasında güçlü ve ayrıcalıklı bir şair olarak ortaya çıkmıştır. Bir önceki dönemde ileri çıkmış olan Menûçehr-i Şeybanî, Siyâveş-i Kesrayî, Menûçehr-i Ateşî, İsmâil-i Şahrudî de kendi tarzlarını devam ettirmiş ve şiirlerini olgunlaştırma yolunda önemli ilerlemeler sağlamışlardır. Bu tarzlarını devam ettirmeleriyle aynı zamanda Nimâ tarzının yaygınlaşması ve güçlenmesi yolunda da önemli adımlar atmışlardır. Daha önceki dönemde daha çok gazel tarzında şiirler yazmış olan Nusret-i Rahmanî (ö. 1379 hş./ 2000) ve bir dereceye kadar Feridûn-i Muşirî (ö. 1379 hş./2000) gibi birtakım şairler, bazı şiirlerinde sosyal konulara yönelmişlerdir.

Nimâ ile başlayan ve Ehevân ile devam eden yeni şiir tarzı güneyli şairlerden Menûçehr-i Ateşî'nin (ö. 1384 hş./2005) şiirlerinde daha duygusal ve daha ince değerlerin işlendiği dizelerden oluşan şiirlerle devam etti. Ateşî'nin şiirlerinde özellikle de *Aheng-i Dîger, Avâz-i Hâk* ve *Dîdâr Der Falak* adlı mecmualarında güneyin ve özellikle de Buşehr'in kokuları hissedilmektedir.

Kaynakça

Ajend, Yakub, *Edebiyyât-i Novîn-i Îrân*, Tahran 1368 hş.

Berûmend, Mehrduht, "Pervîn ve Dîger Şâ'irân-i Zen-i Îrânî Der Yek Karn-i Ahîr", *Yâdmân-i Pervîn* s. 22.

Binayî, Kıvâmuddîn, "Nimâ Yûşic", *Golçerh*, Tahran 1371/1993, I/5, s. 55.

Burka'î, Seyyid Muhammed Bâkır, *Sohenverân-i Nâmî-yi Mu'âsır*, Tahran 1373 hş., I-VI.

Ehevân-i Sâlis, Mehdî, *Zimistân*, Tahran 1384 hş.

Ferruhzâd, Furûğ, *Dîvân-i Eş'âr-i Furûğ-i Ferruhzâd*,Tahran 1385 hş.

Hâkimî, İsmâîl, *Edebiyyât-i Muâsir-i Îrân*, 1373 hş.

Hukûkî, Muhammed, *Edebiyyât-i İmrûz-i Îrân*, Tahran 1377 hş.

Kıvâmuddîn, "Nimâ Yûşic", *Golçerh*, Tahran 1371/1993, I/5, s. 55.

Lengrûdî, Şems, *Târîh-i Tahlîli-yi Şi'r-i Nov*, Tahran 1384 hş.
Mecmu'a-yi Kâmil-i Eş'âr-i Nimâ Yûşic (yay. Sirûs-i Tâhbâz), Tahran 1375 hş.
Mes'ûdî, "Cilvehâ-yi Mektebhâ-yi Edebi Der Şi'r-i Furûğ", *Edebiyyât-i Mu'âsir*, s. 54-55.
Muhammedî, Hasan Alî, *Ez Bahâr Tâ Şehriyâr*, Tahran 1375 hş.
Novruzi, Cihânbehş, *Edebiyyât-i Mu'âsir*, Tahran 1375 hş.
Pornâmdâriyân, Takî, *Sefer Der Mih*, Tahran 1374 hş.
Şamlû Ahmed, *Hevâ-yi Tâze*, www.shamlu.com
Şekîbâ, Pervîn, *Şi'r-i Fârsî Ez Âğâz Tâ İmrûz*, Tahran 1373 hş.
Şemîsâ, Sirûs, *Sebkşinâsî-yi Şi'r*, Tahran 1374 hş.
Yahakkî, Muhammed Cafer, *Çun Sebû-yi Teşne, Edebiyyât-i Muâsir-i Îrân*, Tahran 1375 hş.

XXVI
AHMED-İ ŞAMLÛ VE ŞİʾR-İ SEPÎD
(1304-1379 HŞ./1925 2000)*

1. Hayatı ve Şiiri

21 Azer 1304 hş./12 Aralık 1925 tarihinde Tahran'da dünyaya gelen Ahmed-i Şamlû, bir subay olan babasının görevi nedeniyle çocukluk dönemini başta Zahidan ve Meşhed olmak üzere kuzeyDoğu ve güneyDoğu İran'da geçirdi. Orta öğrenimini programlı bir şekilde yürütemeyen Şamlû liseyi Tahran'da tamamladı.

1331/1952'den itibaren iki yıl Macaristan elçiliği kültür müşavirliği görevinde bulundu. 1333/1954 yılında siyasi tutuklu olarak on dört ay hapis yattı. Daha sonra sinemaya yönelen Şamlû, Sistan ve Beluçistan belgesellerini hazırladı, çeşitli senaryolar yazdı. 1351/1972 yılında tedavi amacıyla Almanya'ya oradan Amerika'ya gitti. 1356/1977'de siyasi nedenlerle bir yıl Amerika'da ikamet etti. Ardından İran'a döndü. 1367/1988'de İkinci Uluslararası Edebiyat Kongresinin davetiyle Almanya'ya gitti. Değişik Avrupa ülkelerinde kültürel ve edebi faaliyetlerin ardından İran'a döndü. 1369/1990'da Amerika'da çeşitli edebi etkinliklere katılan Şamlû, Berkeley Üniversitesinde çağdaş İran edebiyatı dersleri vermek üzere misafir öğretim üyesi olarak bir dönem görev yaptı. Orada Human Rights Watch'ın "Free Expression" ödülünü aldı. 1370/1991'de İran'a döndü.

1373/1994 yılında, İsveç'teki İranlıların davetiyle İsveç'e giden Şamlû adına 1374/1994'te 21-22 Ekim'de Kanada Toronto Üniversitesi'nde bir kongre düzenlendi. Daha sonra İran'a dönen şairin hastalığının ilerlemesiyle Tahran'da sağ bacağı dizinden kesildi. 2000 yılında 75 yaşında Tahran'da vefat etti.

Asıl ilgi alanı şairlik ve yazarlıktı. 1319 hş./1940 yılından itibaren şiirlerini çeşitli yayın organlarında yayınlanmaya başladı. Ahmed-i Şamlû, çağdaş Fars şiirinin önemli şairlerinden biri, "Şi'r-i sepîd: Serbest Şiir" diye bilinen aynı zamanda "Şi'r-i Şamlûyî" adı da verilen tarzın öncüsü ve sosyal içerikli çağdaş şiirin güçlü kalemlerindendir. Bu şiir türünde şair, aruz musikisini bir tarafa bırakmakta, kelimelerin musikisini kullanmaktadır. Şamlû, gençlik döneminin heyecanlı yıllarında sosyal konulara ağırlık veren bir halk şairi

---

* Ahmed-i Şamlu ve Şir-i Sepid/Ahmad e Shamlu and Blank Verse", *Şarkiyat Mecmuası*, XX, İstanbul 2012, s. 115-144.

olarak öne çıkmış, özellikle eserlerinden birkaçını adadığı son eşi Aydâ aşk konulu şiirlerinin ilham kaynağı olmuştur.

Aşıkça

Seviyorum seni diyen,
Üzüntüye boğulmuş
Sesini kaybetmiş bir şarkıcıdır.
Keşke dili aşkın olsaydı.

Binlerce mutlu kakül,
Gözlerindedir senin.
Binlerce suskun kanarya,
Boğazımda benim.
Keşke dili olsaydı aşkın.

Seviyorum seni diyen,
Mehtabını arayan gönlüdür
Gam yüklü bir gecenin.
Keşke dili olsaydı aşkın.

Gülümseyen binlerce güneş,
Salınıp yürümenle ışıldar senin.
Binlerce ağlayan yıldız,
Arzularımda benim.
Keşke dili olsaydı aşkın.

1320 hş./1941 yılında müttefik güçlerin İran'a yoğun saldırıları günlerinde ateşli nasyonalistler arasında yer alan ve Alman Nazilerinin görüşlerine ilgi duyan Şamlû, müttefiklere karşı mücadelelerini sürdürdü ve yakalanarak hapse atıldı. Bir yıl kadar hapishanede kalıp 1323 hş./1944 yılında hapisten çıktıktan sonra artık geri kalan öğrenimini tamamlamak için son kez şansını denemek istedi ve Rızaiyye'de birtakım özel gayretlerde bulunduysa da başarılı olamadı. Bu son teşebbüsünde de başarısız olunca artık kendisini bir bireyi olduğu toplumun içerisine bıraktı.

Bundan sonraki hayatının önemli bir bölümü, gazetecilik, yazarlık ve araştırmalarla geçti. Bütün bu çalışmalarının ürünü olarak da çok sayıda makale, tercüme, roman, hikâye ve hepsinden daha önemli olarak halk kültürünü yakından ilgilendiren konularda inceleme ve şiirleri kendisinden sonraki nesillere armağan olarak kaldı. 1351 hş./1972 yılı Dey ayından itibaren *Keyhân* gazetesinin "Huner ve Endîşe" adlı bölümünde Perşembe günleri yazmaya başladı. Bu yazılarının içerisinde kendi biyografisiyle ilgili yazıları da bulunmakta, hayatı hakkında en önemli biyografik bilgilerinin bir kısmı da bizzat şiirlerinde yer almakta, düşünceleri ve duyguları, dizelerinin arasından süzülüp gelmektedir. O yıllarda Pûlâd adlı gazetenin başyazarlığının yanı sıra *İttilâ'ât-i Mâhâne* ve *Hûşe* adlı dergilerin editörlüğünü üstlendi.

Bir ulusalcı şair olarak çağdaş Fars edebiyatında yerini alan Ahmed-i Şamlû, İran'daki İngiliz petrol tesislerini millileştiren ve 1951-1953 yılları arasında başbakanlık görevinde bulunan Muhammed Musaddık (ö. 1967) hükumetinin derinden bağlı taraftarlarından biriydi. Musaddık'ın işbaşından çekilmesinden sonra altı ay daha hapiste kaldı. Daha sonra tekrar tutuklandı ve bir yıldan daha fazla süreyle hapis yattı. Hayatının bu dönemlerinde yazılarını, çevirilerini ve Nimâ tarzındaki şiirlerini yazmaktan geri durmadı. Özellikle Fransız yazarların eserlerinden Farsça'ya çeviriler yapan, birtakım eserleri de önemli dünya dillerine çevrilmiş olan, aynı zamanda birkaç tiyatro da kaleme almış olan Şamlû, Hâfız-i Şirazî ve Mevlanâ başta olmak üzere bazı ünlü şairlerin seçme şiirlerini de seslendirmiştir.

Gençlik döneminin heyecanlı yıllarında sosyal konulara ağırlık veren bir halk şairi olarak öne çıkan, her türlü imkândan yoksun yoğun halk kesimlerinin problemlerini ve sıkıntılarını yakından gözetleyen, onlarla birlikte feryad ederek bu sorunları ortadan kaldırmaya çalışan şair, bir süre sonra ümitsizliğe kapılır ve halktan kaçmaya, gizlenmeye başlar. Bu tedavisi mümkün görünmeyen hastalığının ilacını en güzel şekilde aşkta bulan şair, siyasi ve sosyal faaliyetlerini bir tarafa bırakır; sonu belli olmayan siyasi mücadeleler, sosyal konulu şiirler yerine gönlünü güzellerin zülüflerinin kıvrımlarına kaptırır, kendisini aşkın ve sevginin kollarına atar. Şamlû'nun şiirleri asıl bu dönemde toparlanarak daha olgun bir yapıya kavuşur. Onun gerçek ilham kaynağı ve öğretmeni bu aşktır. Üç defa evlenmiş olan Şamlû'nun son eşi Ayda, onun aşk konulu şiirlerinin ilham kaynağı olmuştur. Eserlerinden birkaçını şiir ve şairliği seven Ayda'ya adamıştır. Şamlû, Ayda'nın ve Ayda da Şamlû'nun tutkunudur.

Yeni şiir tarzının yaygınlaşmasında, onun çalışmaları, dergi ve gazetelerdeki faaliyetleri, yeni şiir ve sanata yer ayıran kitaplara katkıları önemli rol oynamıştır. Bir süre *Sohen-i Nov*, *Huner-i Nov*, *Rovzene* ile *Mecelle-yi İlmî* dergilerinin editörlüğünü yürütmüş, *Âheng-i Sobh*'un yayınında da katkıda bulunmuştur.

Çağdaş İran şairleri arasında sadece Nimâ'nın bir tarz sahibi ve ekol öncüsü olduğuna inanan Şamlû, diğer şairleri onun ya da daha önceki dönemlerde yaşamış şairlerin takipçisi olarak kabul etmektedir. Ona göre şiir, tamamıyla sanatçının duyguları ve iç dünyasında oluşturduğu düşüncelerinden dizelerine yansımasıdır. Bu şekilde ortaya çıkan sanat eseri de, sanatçının içerisinde yaşadığı toplumun bizzat değerlerinden çekip alarak, özümseyerek dizelerine aktardığı zaman değer kazanmaktadır.

"Şebgîr", "Berf", "Şi'r-i Nâtemâm" gibi şiirlerinde klasik tarzın örnekleri hem kalıp ve hem de şekil açısından göze çarpmakta, "Morğ-i Bârân", "Sabr-i Telh" gibi şiirlerinde Nimâ tarzının özellikleri ve "Dohterhâ-yi Nene Deryâ", "Periyâ" gibi isimleri taşıyan şiirlerinde de halk şiiri tarzı öne çıkmaktadır. Bu şiirleri yanında her türlü vezin kafiye ve ölçüden arı "Ayda Der Âyîne" ve "Surûd-i An Kes ki be Reft"adlı şiirlerinde olduğu gibi serbest şiirleri de vardır. *Âhenghâ-yi Ferâmûş Şode* adlı ilk şiir mecmuasını yayın-

ladığı 1326 hş./1947 yılından *Deşne Der Dîs* adını taşıyan son şiir kitabına tarihe kadar Şamlû modern Fars edebiyatında hep gündemde olmuştur.

Pehlevî hanedanı döneminde öne çıkan ve taraftar toplayan iki önemli şiir ekolünden birisinde şiir tarzı klasik dönemlerle karşılaştırıldığında tamamıyla gerçek anlamda değişime uğramış olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tarzın öncüsü çağdaş Fars şiirinin babası olarak bilinen Nimâ'dır. Bu tarzda şiir, düşünce, dil ve edebiyat düzeyinde köklü değişimler geçirdi. Klasik şiirden büsbütün ayrıldı. Bunun yanında klasik Fars şiirinde yaygın tarzlardan Horasân tarzının izleri, Nimâ, Ahmed-i Şamlû ve Mehdî Ehevân-i Sâlis'in şiirlerinde; Irak tarzının izleri, Furûğ-i Ferruhzâd ve Sohrâb-i Sipehrî; Hint tarzının birtakım özellikleri de yeni şiir dalgasında görülmektedir. Özetle: Fars şiirinin hiçbir döneminde çeşitli devirleri arasında farklılığın yeni dönem şiiri ile klasik dönem şiiri arasında olduğu kadar olmadığını söyleyebiliriz. Teoride bu farklılığın ve değişimin gerçekte düşünce bazında ya da bakış açılarında olduğu söylense de realitede bu tarzda yazılmış şiirlerin çoğunda farklılık daha çok kalıplar ve vezinlerde ortaya çıkmaktadır.

Ahmed-i Şamlû, çağdaş İran edebiyatının en büyük şairlerinden biri olarak bilinmektedir. Gerçekte bir halk şairi olan Şamlû bütün hayatı boyunca halkının özgürlüğü için, halkının olumsuzluklar karşısında direnişini övgüyle dile getirmek için elinden geleni yapmış ve şiirlerini de bu konularla ilgili olarak kaleme almıştır.

Şiirlerini "İ. Bamdâd", "İ. Subh" ya da "Bamdâd" mahlaslarıyla kaleme alan Ahmed-i Şamlû, roman, hikâye ve tiyatro dallarında da eserler vermiş, klasik metinlerin tashihiyle de uğraşmış, çocuklar için yabancı dillerden hikâye çevirileri yapmış, çeşitli konularda araştırmalarda bulunmuş, değişik konularda makaleler kaleme almıştır.

Yazık, Bamdâd
Böylesine bir özlemle
Bırakıp yeşil vadiyi de
Yine geldi şehre.

Gerçek anlamıyla modern İran şiiri 1940'lı yıllarda başladı. Nimâ'nın etkisinde kalan Feridûn-i Tevellelî yeni tasvirler ve terkipler yapmak için çaba gösterdi. Muhammed Alî-yi İslami daha çok birbirine bağlı dobeytîler kalıbında şiirler yazdı. Hûşeng-i İbtihâc ve Feridûn-i Muşirî bazen klasik, bazen de serbest şiirler yazdılar. 1941-1951 yıllarında egemen olan lirizmden sonra 1951-1961 arasında aşkın yanı sıra cinsel konular da şiirde ilgi görmeye başladı. İlk şiirlerinde tabiat, kadın ve aşk üzerinde duran Nâdir-i Nâdirpûr daha sonra toplumsal sorunlara yöneldi. Mehdî Ehevân-i Sâlis. Horasan tarzı özelliklerinin bir kısmını Nimâ'nın şiirlerindeki özelliklerle kaynaştırdı. Siyâveş-i Kesrayî, toplumsal düşünce çerçevesinde hem aşk şiirleri hem kahramanlık şiirleri söyledi. Furûğ-i Ferruhzâd şiirlerinde ölüm ve yokluk, aşk ve hayata ağırlık verdi. Kadın-erkek eşitsizliği karşısındaki isyanını şiirlerine yansıttı. Ahmed-i Şamlû, Nimâ'dan sonra şairane duyarlık üzerinde en çok duran şair oldu. Şamlû, mesnevi ve dörtlük kalıplarını kul-

landığı şiirlerinin yanı sıra vezinsiz aşk ve kahramanlık şiirleri de yazdı. Sohrâb-ı Sipehrî, yeni İran şiirinde metafizik duyarlığa dayanan şiirin temsilcisi olarak ortaya çıktı.

Şamlû için telmîh, şiirin içyapısında bulunması gereken önemli unsurlardandır. Şamlû'nun şiirleri dizelerinde yer verdiği telmîhlerin çeşitliliği ve zenginliğiyle dikkat çekmekte, farklı ve çeşitli milliyetlerden kişiliklerdeki tiplemeleri içermektedir. Koknos Der Bârân adlı mecmuasında yer alan "Merg-i Nâsırî" adlı şiiri baştan sona İsa Peygamber'in çarmıha gerilişi olayını anlatmaktadır.

Aşağıdaki dizelerinde Hz. Ali'nin Medine hurmalıklarındaki bir kuyu hakkındaki şikâyetine işarette bulunmaktadır:

Kalmak
-Evet-
ve üzüntüsünü
akşamları
ıssız kuyuluklara
ısmarlamak...

Genel olarak bir değerlendirme yapıldığında Şamlû'nun şiirlerinde klasik Fars şiirinin yaygın telmîhleri ender olarak görülür. O da bazı dizelerinde eski İran destanlarına örneğin, İsfendiyâr destanına telmihlerde bulunmuştur.

Ahmed-i Şamlû şiirlerinde telmîhi daha çok siyasi ve sosyal duygularını, bu duygularından kaynaklanan düşüncelerini dile getirmek için kullanmıştır. Bu yüzden onun şiirlerindeki telmîh sadece telmîh olsun amacıyla değil, arkasında başka birtakım görünmeyen amaçlar da taşımaktadır ve asıl hedeflenen de budur.

Aydınlık ufuk

Bulacağız bizgüvercinlerimizi yeniden bir gün
Ve tutacak güzelliğin elinden sevgi.

Bir gün en küçük şarkı öpücük olacak;
Ve her insan,
Her insan için
Kardeş olacak

Artık insanların kapılarını kilitlemedikleri bir gün,
Karışmıştır kilit efsanelere
Ve gönül
Yeterlidir yaşamak için.

Her sözün anlamının, "sevmek" olduğu bir gün
Son söz için söz peşinde koşmayasın diye.
Her sözün ahenginin "yaşamak" olduğu bir gün
Ben son şiir için kafiye arama sıkıntısına düşmeyeyim diye.

Her dudağın bir "şarkı" olduğu bir gün
En küçük şarkı öpücük olsun diye.

Senin geldiğin, gitmemek üzere geldiğin bir gün
Ve sevginin güzellikle bir olduğu gün.

Güvercinlerimize yeniden yem serptiğimiz bir gün
Ve ben o günü bekliyorum,
Artık
Olmayacağım
O günü.

Şamlû, başarısızlıkları ve mağlubiyetleri mersiyeler yazarak dile getirmiş, zincirleri kırmak için yaptıkları mücadeleleri, ayakta kalışlarını da en güzel dizelerle ifade etmeye çalışmıştır:
Tandırın karşısında ayakta duruyorlar.
Evi aydınlatıyorlar.
Ve ölüyorlar....

Şamlû'ya göre şiir bir süngüdür. Onu düşmanlarla mücadelesinde bir darağacı olarak kullanmaktadır. Her zaman baskıcı ve despot rejimler karşısında dimdik ayakta durmuş, asla cellatların kanlı çizmelerini öpmeğe yanaşıp da yüzsuyunu dökmemiştir. Halkıyla aynı kaderi paylaşmış, onlarla aynı yolda yürümeği tercih etmiştir. Sadece kendi ülkesi ve halkının problemleriyle değil dünya halklarının problemleriyle ilgilenmekten har zaman zevk almış, insanlığın ortak problemlerini haykırmıştır dizelerinde. Dünyanın her köşesinde direnişçilerin başarısızlıkların durumlarında öylesine can alıcı mersiyeler yazmıştır ki şüphesiz Fars edebiyatında bunun benzeri az görülür.

"Şi'r-i sepîd" tarzının öncüsü ve sosyal içerikli çağdaş şiirin güçlü kalemlerinden biri olarak şiiri halkın hizmetinde halk için bir araç gibi gören Ahmed-i Şamlû, kendisi de halkını çok seven bir kişiliğe sahiptir. Şairliğinin önemli bölümünde zorluklar, karanlıklar, acılar içerisinde ümitsizliği asla kendisine yaklaştırmaz ve gelecek aydınlık yarınlarına ümit besler. Karanlığın ortasında aydınlığı ve sabahı arar. Aydınlığı bekleme çilesi fazla sürmez ve şair karanlıklarla mücadeleye başlar:

Gece değil bu taraflar;
Güçsüz burada
çakmaklar fitillerin yanında.
Sokağın hışmı
senin avuçlarında,
Seviyorum seni ben
ve
gece kendi karanlığından
korkmakta...

Nimâ'dan sonra modern Fars şiirinin en iyi örneklerini veren şairler arasında yüzyıl er alan Şamlû, aynı zamanda şairce düşünce dünyasını önemli ölçüde etkilemiş kişiliklerden biridir de. Şiirsel özelliklerini bir tarafa bırakmadan, insanın zulüm, karanlık ve baskıcı yönetimler karşısında ayakta duruşunu, tavırlarını karşı koyuşunu da simgelemektedir. Kendisinin ortaya koyduğu ve geliştirdiği Şi'r-i Sepîd ekolünde oluşturduğu ve doruğa çıkardığı kelimeler dünyasında gerçek yaşamanı sürdürdüğü evini inşa etmiştir.

Ahmed-i Şamlû bir devre tagazzül ile sosyal içerikli şiir arasında geçirdiği tereddüt döneminden sonra "Lahzahâ ve Endîşehâ", "Ahenhâ ve İhsâs", "Koknos Der Bârân", "Mersiyehâ-yi Hâk", "Şukuften der Mih", "İbrâhîm Der Ateş", "Deşne Der Dîs"... gibi eserleriyle sahneye çıkmıştır. Bütün bu eserlerinin değerlendirilmesi sonucu Şamlû'nun bağımsız bir bakış açısıyla olayları ele aldığı ve duygularını, düşüncelerini özgür bir tarzda dizelerine aktardığı görülmektedir. Yenilikçi şairler arasında ve Batı taraftarı çevrelerde ve özellikle de okuryazar kesimlerde bu özelliğiyle önemli bir yer kazandı.

Şamlû'nun şiirleri sosyal-felsefi özellikleriyle öne çıkmaktadır. Batı edebiyatından ve insanî değerlerden aldığı örneklerle aynı zamanda Hıristiyanlık temelli örneklerle birtakım olaylara işaretlerde bulunmuştur. Şamlû, Nimâ'dan sonra şairane duyarlık üzerinde en çok duran şairdir. Şamlû, mesnevi ve dörtlük kalıplarını kullandığı şiirlerinin yanı sıra vezinsiz aşk ve kahramanlık şiirleri de yazmıştır.

Yapı ve kalıp açısından ise Şamlû'nun şiiri Nimâ tarzını izleyen şairlerin hepsinden daha çok nesre yakındır. Klasik kalıplara bağlılık ve her türlü kayıttan özgür olarak şiir yazmıştır. Bu tarz günümüz İran şiirinde fazla tutulmayan ve şairlerin pek de önemsemediği bir tarz olarak hemen hemen sadece Şamlû'nin şiirlerinde göze çarpmaktadır. Dizeleri bazen IV. ve V. yüzyıllarda yaygın olan nesir tarzına daha yakın, o dönemlerde yapılan Tevrat ve İncil tercümelerinin tarzını andırmaktadır.

2. Şi'r-i Sepîd ve Şamlû

Avrupa edebiyatlarında da bir tarz olarak benimsenmiş olan, Blank Verse adıyla bilinen, vezni olan ama kafiyesi bulunmayan bu tarz, İran'da Ahmed-i Şamlû öncülüğünde ortaya çıkmıştır. Ancak biraz Avrupa'daki şeklinden farklı olarak Fars versiyonunda vezinden de kaçılmaktadır. Bu türde şiir yazanlar ne vezin ve ne de kafiyeyi göz önünde bulundurmamaktadırlar. Bizzat Şamlû'nun ifadelerine göre bu tarz şiir vezin ve kafiyeden illa da uzak olmak zorunda değildir. Tem tersine bu özelliklere ihtiyacı bile vardır. Yine onun ifadesiyle bu tarz şiire bir tür demek biraz da güçtür. Aruz vezninde yazılmayan bu tarz şiirlerde kafiyeler de belirgin değildir. Bu türde başarılı eser veren şairlerin sayısı çok azdır.

Muhammed Rıza Şefîî-yi Kedkenî, Fars şiirini dönemlere ayırırken 1340'lı yılların başlamasıyla birlikte şiir tarzında önemli yenilikler ve köklü değişimlerin yaşandığını belirtmektedir. Bir kısmı bir önceki dönemin de önemli şairleri arasında yer alan, o dönemde daha yeni şiirlerini kaleme

almaya başlamış, gençlik dönemlerindeki bu dönem şairleri arasında: Mehdî Ehevân-i Sâlis (ö. 1369 hş./1990), Ahmed-i Şamlû (ö. 1379 hş./2000), Nâdir-i Nadirpûr (ö. 1379 hş./2000), Feridûn-i Muşirî (ö. 1379 hş./2000), Hûşeng-i İbtihâc, Siyâveş-i Kesrâyî bu dönemin ortalarından kadar çalışmalarını sürdüren Nimâ (ö. 1338 hş./1959), Muhammed-i Zuherî, Hasan-i Honermendî ve şairliğinin ilk dönemi, bu dönemle birlikte başlayan, tecrübe birikimi devresini yaşayan Furûğ-i Ferruhzâd, Feridûn-i Tevellelî (ö. 1364 hş./1985), Gulçîn-i Gilanî (ö. 1351 hş./1972), Pervîz Nâtil-i Hanlerî (ö. 1369 hş./1990), Nusret-i Rahmanî ve İsmail-i Şahrudî yer almaktadır.

Söz konusu dönemde ileri çıkmış olan şiir ekolleri birkaç temel tarzı geçmez. Bunlar arasında romantizm, taraftarı şairlerin bir bakıma tamamlayıcısı bir ses olarak kabul edilir. Bu ekolün öncüsü ise Nimâ'nın Efsâne'sidir. Bu tarz daha sonra Tevellelî tarafından devam ettirilmiş ve II. Dünya Savaşı sonrasında onun şiiriyle gelişmiş ve yaygınlaşmıştır. Ancak bu dönemde yükselen ses daha çok Tevellelî, Gulçîn-i Giylanî ya da Hanlerî'nin değil daha genç romantik şiir yazarları olan ve ancak Tevellelî'yi örnek alan özgün birtakım yenilikleri de bulunan Nâdirpûr, adı geçen bu şairlerin yolunu sürdürmüş ve bu tarzı geliştirmiştir. Daha sonraki dönemlerde bizzat kendisi romantizmin merkezi ve öncüsü olarak sahneye çıkmıştır. Bu dönemin ortalarında ise Ahmed-i Şamlû'nun sesi daha gür çıkmaya başlamıştır: Bu türde şair, aruz musikisini bir tarafa bırakmakta, onun yerini, yokluğundan oluşan boşluğu doldurmak için kelimelerin musikisini kullanmaktadır. Bir başka açıdan bakıldığında Nimâ tarzındaki şiirde görülen vezin bu tarzda görülmemektedir.

Bu dönem şiirlerinde sevgili daha belirgin ve daha açık bir şekilde kendisini göstermektedir. Şairler sadece kuruntu ve hayali varlık taşıyan sevgili formatını bir tarafa bırakarak artık daha yakından ve somut olarak algılanabilen bir şekilde sevgiliye ve iki insan arasındaki duygusal ilişkiye yer vermeye başladılar dizelerinde. Bu dönem şairlerinden aşk konulu olarak okunan şiirlerde, gerek kadın bir şairin erkek sevgilisine olan duyguları ve aşk konusundaki hisleri Furûğ-i Ferruhzâd, gerek kadın sevgilisinden söz eden Ahmed-i Şamlû'nun ifadeleri göz önüne alınacak olursa bunların dizelerinde yer verdiklerdi sevgili artık klasik şiirdeki gibi hayali ve soyut bir nesne olmaktan çıkmış ve gerçek olmaya başlanmıştır. Aşık ve sevgili arasındaki ilişkiler olağan, günlük yaşantının parçası olarak görülmektedir. Bir bakıma günlük hayat olarak dizelere yansımaktadır. Feodal dönemlerin hayali ve sadece genel anlamda şiirde sözü edilen bireye özgü olmayan sevgilisi artık Fars şiiri sahnesinden uzaklaşmıştır. Aşk şiiri yeni bir şekle bürünmekte ve farklı bir içerik kazanmaktadır. Sevgili aşığıyla kafede buluşmakta, sohbet etmekte, derin dünyalara dalmakta ve gelecek planları kurmaktadır:

Her gün selam, soru, cevap ve gülümseme,
Her gün geleceğin planı...

Bu dönem şiirinin temalarından biri de, ümit ve ümitsizlik düşüncesi ve her birinde yer alan taraflar arasındaki mücadele, bir bakıma ümit ve ümitsizliğin mücadelesidir. Şairler arasında ayırıcı bir çizgi konulabilir ve şairle-

rin bir kısmının dizelerinde ümitsizlik ifadelerine yer verdiği söylenebilir. Bu tarz ifadelere şiirlerinde yer veren şairlerin bayraktarı Mehdî Ehevân-i Sâlis'tir. Yine şairlerden önemli bir grubun yaşadıkları dönemdeki birtakım olumsuz etkenler nedeniyle acı ve ölümsü bir ümitsizlik şiirlerinde egemendir. Sadece birtakım kültürel ya da sosyal gerekçelerle kendilerini ümitsizliklere kaptırmamış olan şairler çoğunluğun düştüğü ümitsizlikten kendilerini kurtarmışlardır. Bu nesil şairlerinden Mehdî Ehevân-i Sâlis ve Ahmed-i Şamlû gibi öncü şairlerin (Ahmed-i Şamlû, bu konuda da orta yolu izlemiş çok ümitsizliğe kapılmamıştır) şiirlerinde ümitsizliğe kapılmayı gösteren ifadelere yer vermelerine rağmen azınlıkta kalan şairler dizelerinde ümitsizlik belirtilerine yer vermemişlerdir. Bunlar arasında Siyâveş-i Kesrâyî önde gelenlerden biridir. Şiirlerinde ümit dolu ifadeler çok yoğun olarak görülmektedir. Özellikle Kesrâyî'nin "Âreş-i Kemânger" adlı şiirinde bu özellik çok çok güzel bir efsane gibi görülmektedir:

Git, git uyanık adam! Yoksa eğer kimse,
Gönlü seninle olan o tek nefeste!
Geçti ömrün hep acılarla,
Daha ne kadar şeker arayacaksın bu acı çölde?
Dolaşarak boşuna kaldın çaresiz,
Süsledin tenini yorgunluk abasıyla!
Baştan başa yamalı bir aba,
Astarı nefretten örülmüş bir aba.
Yorgunluktan hep yara hep yara ayaklarım!
Ne bir yol, ne bir canlı, arkadan önden,
Ne zaman var döneyim gittiğim yolu,
Ne talih?
Ne korku, ne ümit ve... geçmişten gelecekten?!
Çöl, çöl dikeni ve... o kadar.
Ne faydası var, sessizliği parçalasam:
"Dostlar; bu çölde yalnız benim?"

Bu mücadele, o dönem edebiyat ve şiir teorisyenleri arasında da az çok gözlemlenmektedir. Ümitsizlik teorisyenlerine örnek olarak Mehdî Ehevân-i Sâlis'in, "Zimistân"ının önsözündeki sözleri alınabilir. Ona göre ümitsizler bir çoğunluk ve ümitli olanlar azınlıktır. Bu çatışma ve ikilem hem şairler ve hem de edebiyatçılar arasında görülmektedir. Her halûklarda bu dönemin önemli şiir temalarından biri, ümit ile ümitsizlik, hayat ile ölüm arasındaki amansız mücadeledir.

Yine bu dönem şiiri, çok karmaşık teknik gelişmelerin olağanüstü etkisinde kalarak sonuçta hem psikolojik deneyimler, sanatkârların bireysel ve özel girişimleriyle önemsenecek kazanımlar elde etmiştir. Değişimin kültürel etkenleri, yabancı dillerden (Avrupa dilleri ya da Doğu dillerinden) yapılan şiir çevirileridir. Fransız direniş şiirinin izleri ve etkileri de bu dönem şiirinde gözlemlenmektedir. Fransız direniş şiirinin önde gelen isimlerinden **Paul Eluard** (ö. 1952) ile **Louis Aragon** (ö. 1982), Şamlû'yu yoğun etkilerinde bırakan kişilikler arasında yer alırlar. Bu etki özellikle de onun aşk

konulu şiirlerinde kendisini açıkça göstermektedir. Şamlû'nun, "Ayda Der Âyine"si Aragon'un, "Elsa Der Âyine"sini anımsatır.

Daha sonraki dönemlerde başta Ahmed-i Şamlû olmak üzere diğer bazı genç şairlerin de dikkatini çeken ve bir tarz olarak yayılmaya başlayan "şi'r-i sepîd" veya diğer adıyla "mansur şiir", bu başlangıçlarla yol almaya ve belli mesafeler kat ederek gelişme göstermeye başladı. Ancak bu iyi kuruluşuna ve rağbet görmesine rağmen daha sonraki dönemlerde devam edememiş ve Ahmed-i Şamlû'nun bazı eserleri dışında Fars edebiyatında taraftar bulamamıştır. Vezin ve kafiyeye çok az yer veren Nimâ tarzının bile genel bir kabul göremediği bir toplumda, tamamıyla Batılı bir tarz olan ve her tür vezin ve ahenkten yoksun olan mensur şiirin başarılı olmasını beklemek boşunaydı.

Ahmed-i Şamlû'nun Kore savaşından etkilenerek kaleme aldığı, Koreli devrimcileri överek onları desteklediğini ve Amerikan güçlerinin topraklarına saldırdığı Kuzey Kore halkıyla bir tür bağlılık ifadesini dile getirerek tanımadığı bir Koreliye sunduğu "Surûd-i Bozorg" adlı mensur şiiri de önemlidir.

Bu dönemin sonlarına doğru Nimâ tarzının takipçileri olarak yeni bir grup daha ortaya çıktı. Eserlerini çeşitli yayın organlarında yayınlayan bu şairler, Nimâ tarzı şiiri daha da geliştirdiler. Bu şairler arasında Sohrâb-i Sipehrî, Siyâveş-i Kesrayî ve İsmail-i Şahrûdî isimleri sayılabilir. Bu şairlerin eserleri o dönemlerde henüz olgunluk düzeyine ulaşamamış olduklarından pişkinlik ve güçlülük açısından Nimâ'nın şiirleriyle aynı derecede elbette değillerdi.

3. Eserleri

1. *Âhenghâ-yi Ferâmûş Şode* (1326 hş.)
2. *Âhenhâ ve İhsâs* (1327 hş.)
3. *23* (1330 hş.)
4. *Kat'nâme* (1330 hş.)
5. *Havâ-yi Tâze* (1336 hş.)
6. *Bâğ-i Âyîne* (1338 hş.)
7. *Âydâ der Âyine* (1343 hş.)
8. *Aydâ, Dureht, Hancere ve Hâture* (1344 hş.)
9. *Koknos Der Bârân* (1345 hş.)
10. *Lahzehâ ve Hemîşe* (1347 hş.)
11. *Mersiyyehâ-yi Hâk* (1348 hş.)
12. *Şukuften Der Meh* (1349 hş.)
13. *İbrâhîm Der Âteş* (1352 hş.)
14. *Deşne Der Dîs* (1356 hş.)
15. *Terânehâ-yi Kûçek-i Ğarb* (1359 hş.)
16. *Medâyih-i Bî Sıle*
17. *Der Âstâne*
18. *Hadîs-i Bî Karârî-yi Mâhân*
19. *Kitâb-i Kûçe*

Ahmed-i Şamlû'nun İslam devrimi öncesine kadar on iki şiir mecmuası yayınlanmıştır. Aynı zamanda güçlü bir yazar da olan Şamlû'nun özellikle roman türünde eserleri, makaleleri, daha çok yabancı yazarlardan olmak üzere tercümeleri ve telif eserleri vardır.

Şamlû'nun şiirleri konusunda değerlendirmelerde bulunanlar, çeşitli yönlerden onun dizelerini eleştirmiş, bazıları bu eleştirilerinin dozunu oldukça artırmıştır. Şiirlerini ilk eleştiren kendisidir. *Âhenghâ-yi Ferâmûş Şode* adlı ilk eserini eleştirirken "Gerçekte daha yakıcı ve içten şiirlerle dolu olmalıydı, okuyucu bunda yeni bir şeyler bulamayacaktır. Bu yürümeye başlayan çocuğun ilk adımlarıdır" ifadelerini kullanmaktadır. Şamlû'nun eserleri ve tarzı hakkında görüşlerini açıklayanlardan Abdulalî-yi Destgayb ve Muhammed-i Hukukî, aynı noktalardan ve aynı kaynaklar üzerinde eleştirilerde bulunmaktadırlar: Tekrarlar, lafzî ve manevî takidler, zincirleme tamlamalar, sıfatların art arda kullanılması, cümlelerin uzatılması gibi konular.

3.1.1. *Âhenghâ-yi Ferâmûş Şode (1326 hş./1946)*

Yeni Nimâ tarzı şiirde 1326 hş./1946 yılında ortaya çıkan eserlerden biri de Ahmed-i Şamlû'nun *Âhenghâ-yi Ferâmûş Şode* adlı ilk şiir mecmuasıdır. *Âhenghâ-yi Ferâmûş Şode*, Ahmed-i Şamlû'nun klasik şiirlerden tutun Nimâ tarzı şiirlere, hatta daha sonraları şi'r-i sepîd adıyla bilinen bir tarz olan tamamen vezinsiz, kafiyesiz bir tarzda kaleme alınmış şiirlere varıncaya kadar yer verdiği şiir mecmuasıdır. Bu mecmuanın yayınlanmasının Ahmed-i Şamlû'nun şiir hayatında o kadar önemi yoktur, kendi ifadesi ve önsezisiyle böyle vezinsiz, kafiyesiz şiirlerin insanların zihinlerinde kalıcı bir yer bulmaları mümkün değildir. Ancak bu tarzın ilk örneklerinden olması açısından önemlidir.

Âhenghâ-yi Ferâmûş Şode de şairin manzum ve mensur şiirleri yer almaktadır. Eserin önsözünde bizzat kendisi bu mecmuada yer alan cümlelerin yakılması ve atılması gerektiği söylemektedir. Bu eserini şair, ilk hanımı Eşref'e takdim etmiş ve önsözünde şunları söylemiştir: "Bunlar yürümeğe daha yeni başlamasını öğrenen bir çocuğun yürüme çırpınışları ve ilk adımlarıdır. Yürümek isteyen ancak desteksiz kalkamayan, duvarlardan tutunan, ayakları titreyen, zayıf, adım atmaya tereddütlü, plansız programsız yürüyen çocuk..."

Romantik bir atmosferde yazıldığı anlaşılan bu mecmuadaki şiirler okuyucuyu da derinden etkileyecek bir tarzda kaleme alınmıştır. İfadelerin keskinliği ve yakıcılığı şairin özel hayatındaki sıkıntılarından ve yaşam tarzından kaynaklanmaktadır. Yine şairin özel hayatı ve içinde bulunduğu toplumun yansımaları açıkça kendini göstermektedir. Sürekli iç dünyasındaki sıkıntılardan dolayı ah çeken şair, dizelerinin kelimeleri arasından sızıp akan iniltileri, hayatın çarpıklıkları, sevgilinin vefasızlıkları, dünyanın gaddarlığı, bizzat yaşadığı sıkıntılar onun dünyasını karartan etkenler arasında yer almakta, yer yer aşktan ve ölümden de söz etmektedir. Ancak bu konular onun şiirinde yüzeysel, geçici ve derinliği olmayan bahisler olarak görünmektedir.

Daha sonraki dönemlerinde Ahmed-i Şamlû, bu eserden hiç söz etmemiş, kendi eserleri arasında da kabul etmemiştir. Kat'nâme adlı eserinde bu mecmuasıyla ilgili şunları ifade etmektedir: "Bu şiir (Tâ Şukûfe-yi Sorh-i Yek Pirâhen) ile ikinci şiir (Surûd-i Merdî ki Hod râ Koşte est) benim pişmanlıklarım ve ruhi dünyamın sıkıntılardan direkt etkileşiminden kaynaklanmaktadır. Bunları, çocukça yanılgılar nedeniyle bir avuç zayıf, romantik, değeri fazla olmayan ve ömrümün sonuna kadar ağırlıklarını omuzlarımda hissedeceğim *Âhenghâ-yi Ferâmûş Şode* adlı şiir kitabımda yayınladım. Bu mahcubiyet daha sonraki eserlerimde *Âhenhâ ve İhsâs* ile *Hevâ-yi Tâze*'de yer alan birçok şiirde yansımalarını bulmuştur. *Âhenghâ-yi Ferâmûş Şode*, 1326 hş. yılında yayınlanmış ve sonradan baskısı yenilenmemiştir."

Âhenghâ-yi Ferâmûş Şode ile şiir dünyasına ayak basmış olan şairin bu eseri bir taraftan Fransız şairlerin romantik şiirlerini ham bir taklit, bir taraftan da yenilikçi İranlı şairlerin etkisinde kalarak kaleme almış olduğu dizelerinden oluşmaktadır.

Âhenghâ-yi Ferâmûş Şode'nin mensur kısımlarında şairin şu cümleleri oldukça dikkat çekici ifadelere yer vermektedir: "Hayatımda bir tek mutlu günüm bile yoktur, şaşkın bir ruh gibi bir gerçekleşmez hayal olan bu isteğimin (mutluluğun) peşinde hayatın mezarlıklarında dolaşıyordum. Ne yazık ki artık ten lambamda yanmamı sürdürecek bir damla bile yağ kalmamıştı." Bu eserde egemen atmosfer hep böylesine karanlık, ümitsizlik doludur. Hep şairin hayata, dünyaya ve içindekilere bakış açısından kaynaklanan bu ifadeler, dünyanın alçak, değersiz ve zalim oluşu inancına dayanmaktadır.

Şamlû, *Âhenghâ-yi Ferâmûş Şode*'den sonra bir taraftan Nimâ ve şiir tarzına ilgi duymaya başlar ve eğilim gösterirken diğer taraftan da özgün düşünce dünyasında sosyal ve siyasi bakış açıları ve faaliyetleriyle dikkat çeker. *Âhenhâ ve İhsâs*, onun Nimâ'ye eğiliminin, *Kat'nâme* de onun şairliğinin bağımsızlığının göstergesi olarak kabul edilmektedir.

Şi'r-i Kûçek: *Küçük şiir*

Bir şiir söyleyeyim sana gel, küçük ve kafiyesiz bir şiir.

Ne şairdir ne de şair yaradılışlı biri bu şiiri söyleyen.

Fakat gönül ateşinin canını yaktığı bir gün aldı bir kalem ve bu birkaç dizeyi karaladı. Ondan sonra da terk etti bu dünyayı.

Hayır ölmedi. Henüz de hayatta. Yani çarpıyor yine kalbi, yazıyor eliyle kağıtlar üzerine küçük ve kafiyesiz şiirler. Birbiri içerisinde kaybolan girdaplarda yok olduğundan arzularının gemisi, kurtulmak için çırpınmıyor artık.

Deli olduğu söyleniyor. Belki de doğru söyleniyor. Ancak arzu ve ümitlerinden ayrı kaldığı günden beri artık söylenenleri içine almıyor ve incinmiyor. 1322 hş./1943 yılında şovenlik suçuyla hapse atıldığında, orada kızıl ordu askerleri arasında Moskovalı bir kıza gönül kaptırdı. Aşkı, diğer mahpusların o koğuştan çıkarılmasına neden oldu. O ikilinin aşkı dillere destan oldu. Öylesine ilerledi ki aşkları, aşk ateşinden yataklara düştüğü, bazen de davranışlarında delilik belirtileri var olduğu söyleniyordu.

Artık bilmiyorum doğru mu, söylüyorlardı yoksa yalan hikâyeler mi anlatıyorlardı. Ancak şu kadarı gerçekti ki; Mecnûn bile o heyecanla çöllere düşmemişti... Ancak günün birinde kızın dilinden ateş alev bir söz çıktı ve zaten yanık gönlünü küle çevirdi zindandaki şairin. O zaman önce bu küçük şiiri yazdı. Sonra da başka arzusu olmadığı için terk etti dünyayı.

Yok ... Yok... o ölmedi. Henüz o şekilde yaşamakta, oturup ölümü beklemekte. Kağıtları çizmekte, mensur şiir yazmakta. Sadece ümidi olmadığı için ölmüş sanmakta kendisini.

Şuydu o Moskovalı kızın dilinden dökülen ve onu yakıp küle çeviren ateşli cümleler. Şuydu büyüklüğü ve etkileyiciliği karşısında bu küçük şairi yok eden. Şuydu yine şairin kendi dilinden:

Dedim: Biliyor musun kız!; büyük ve yok eden aşkın, küçük bedenimi içerisinde boğdu?

Dedi: Biliyor musun oğlan! Senin küçük ve güçsüz aşkından başka hiçbir şey büyük ve güçlü gönlümü titretemedi, canım yakamadı?

Dedim: Gel terk et Moskova'yı, kal benimle İranımızda, iyileşsin gönül yaralarımız ikimizin de.

O zaman Smolensk kahramanları gibi gururla bakarak, Stalingrad savaşçılarının kükreyişi gibi bir kükreyişle beni korkuturcasına şöyle haykırdı:

Ateş!... yakıncaya kadar senin yeryüzü kokan aşkın gönül hanemi, gökten gelen vatan aşkı küle çevirdi gönlümü.

Derd-i İntizâr: *Bekleyiş derdi*

Geçti gece yarısı ve gelmedi sevgilim...

Yandı gönlüm bekleyiş ateşiyle, yükseldi göğüs kafesimden dumanı. Doldu kadehim gözyaşımla, aldı aklımı üzüntü şarabı. Gelmedi ama ince belli sakim, oturmadı yanıma.

Gelirim dedi... sabah oldu gelmedi!

Gelmedi ve gelmeyecek çünkü yok hiç verip de durduğu söz... Yanmamış o hiç, ne bilsin yanmayı. Çekmemiş hiç sıkıntı, ne bilsin derdi. Beklememiş hiç o nereden anlasın bekleyişin acılığını.

Yâd: *Hatıra*

Burasıydı işte, yarı sarhoş gözden ateşin fırladığı ve gönlüme sıçradığı yer.

Burasıydı işte, son gücümü kullandığım ve konuşabileceğimi sezer sezmez hasta, yaralı gönlümün derdini anlattığım, kırmızı dudaklarından ilaç istediğim yer.

Burasıydı işte, merhametli bakışlarını bana esirgemediği, elimi sıktığı, ve bilmem hangi duygularla beni titrettiği yer.

Burasıydı işte, lutfunu da kahrını da gösterdiği, mutluluğa boğduğu ve ağlattığı yer.

Burasıydı işte söz verdiği ve sözünde durmadığı yer.

Dâmen Dâmen eşk: *Etek etek gözyaşı*

Gündüzümsün benim ey karanlık gece!
İki kara gözüsün ya da sevgilimin
Uzunluğun siyah zülüfleri gibi

Siyahlığın gönlü gibi sevgilimin

Kucağına onun hayaliyle nice
Gözyaşı dökmüşüm gözlerimden
Gönül sırrımı söylemişim nice
Uyanık kalmışım seninle birlikte nice

Bilirsin kan döktüğümü gözümden
Habersiz değilsin nasıl olduğumdan
Dimdik bir servi gibiydi boyum
O servi boy eğildi şimdi

Dimdik idim servi gibi bir zamanlar
Dayanılmaz şerhine bu hikâyenin
Uçarken arşın pervazlarında
Kırdı aşk kanadımı, düşürdü değerimi

Yıkıldım dayanamam artık, eyvah
Kararda hayatım aşktan kararda
Yandım, yandım, yazık, yazık
Ey şeyh, yoksa günah mıydı aşk?

3.1.2. *Kat'nâme* (1330 hş./1951)

Ahmed-i Şamlû'nun bir diğer şiir mecmuası da 1330 hş./1951 yılında yayınladığı *Kat'nâme*'dir. Bu mecmua, "Şukûfehâ-yi Sorh-i Yek Pîrâhen", "Surûd-i Merdî ki hodeş râ koşte est", "Surûd-i Bozorg" ve "Kasîde Berâyi İnsân-i Mâh-i Behmen" adlarını taşıyan dört uzun şiiri içerirken, aynı zamanda Ahmed-i Şamlû'nun Nimâ tarzını da geride bırakarak bu yolda kendisine Nimâ ve taraftarı ya da takipçilerinin o kadar önem vermedikleri yeni bir cadde açma sevdasını gösterir.

Kat'nâme için Feridûn-i Rehnumâ geniş ve uzun bir önsöz yazmıştır. *Kat'nâme*, bir bakıma şairin bir özeleştiri bildirgesi, aynı zamanda geçmişinde bir şekilde işlemiş olduğu suçlardan dolayı istiğfar ve bağışlanma isteğidir. Gençlik dönemlerindeki yaşadığı bazı olaylar Hakkında (on dokuz yaşında) Hitler'i savunmasından dolayı müttefiklerin hapislerinde geçirdiği dönemler hakkında kendisini eleştirmesidir. Geçmişini eleştiri ve bundan sonra artık her alanda hizmetinde bulunacağı toplumuna bağlılığını göstermesidir. Bu yüzden şair bu mecmuasındaki ilk şiirini "Şi'r-i Sefîd-i Ğofrân" adıyla kaleme almıştır.

İntihar eden adamın şarkısı

Ne suyunu verdim
Ne bir dua okudum
Dayadım boğazına hançeri
Uzun bir can çekişmeden sonra

Öldürdüm onu.
Ona : "düşmanın diliyle
konuşuyorsun" dedim
Ve
Öldürdüm onu...
Franko'yu gösterdim ona
Ve Lorka'nın tabutunu....
Öldürdüm onu
-Kendimi-
Unutulmuş nağmesinde
Kefenledim onu.
Şimdi bu, benim
Ve siz iş hastaları!
Grevin kızıl zehrini
Ücret ilacınız yerine koyuyorsunuz çaresiz
Şimdi bu, benim...

Bu mecmuanın üçüncü şiiri de, Ahmed-i Şamlû'nun Kore savaşından etkilenerek kaleme aldığı, Koreli devrimcileri överek onları desteklediğini ve Amerikan güçlerinin topraklarına saldırdığı Kuzey Kore halkıyla bir tür bağlılık ifadesini dile getirerek tanımadığı bir Koreliye sunduğu "Surûd-i Bozorg: *Büyük Şarkı*" adlı bir mensur şiirdir. Eserdeki dördüncü şiir de, "Kasîde Berâyi İnsân-i Mâh-i Behmen" adıyla 14 Behmen'de, Rızâ Şâh zindanlarında öldürülen Dr. Takî-yi Erranî'nin ölüm yıldönümü dolayısıyla kaleme almış olduğu kasidedir.

3.1.3. *Hevâ-yi Tâze* (1336 hş./1957)

Ahmed-i Şamlû'nun hayatının üçüncü onlu yılının sonlarında kaleme almış olduğu şiirlerinden oluşan bu kitabı; korkunç bir tufan, kızgın bir sel içerisinde sinirli isyankâr ve kışkırtıcı bir çehre, asi bir toplum, gelenekler,daha da ötesi şiirin karşısına asi bir çehreyle ortaya çıkmaktadır. Elbette bütün bunlar o dönemlerin hizipleşmeleri, yoğun hareketliliğinden kaynaklanmaktadır. Her mısra bütün imkânları kullanarak son hızla kat edilmesi gereken bir caddeye benzemekte, her mısra, isyan, kızgınlık mücadele ve çatışma dolu. Şamlû bu eseriyle gerçek kimliği, bağımsız ve özgün tarzı olan bir şair olarak çağdaş Fars şiirindeki yerini almaktadır.

Ahmed-i Şamlû, her ne kadar *Hevâ-yi Tâze* adlı şiir mecmuasından daha önce *Âhenghâ-yi Ferâmûş Şode*, *Âhenhâ ve İhsâs* ve *Kat'nâme* adlı eserlerini kaleme almış olsa da onun en köklü ve en başarılı şiirlerine yer veren eseri, *Hevâ-yi Tâze*'dir. *Hevâ-yi Tâze*, 1336 hş yılında yayınlanmıştır ve şairin on yıllık çalışmalarının sermayesi ve en güzel kazanımı olarak bilinmektedir. Bu eseriyle şair, yenilikçi, aydın, çok çalışkan ve araştırmacılığıyla da ortaya çıkmış olmaktadır. O, bu eseriyle gerçek şiirin onun bakış açısıyla belli ve sınırlı kalıplar, çerçeveler dar kalıplar içerisinde sıkışıp kalmayan, vezne dayanmayan ama vezinsiz de olmayan söz olduğunu göstermektedir. Ona

göre şiir hiçbir kayıt hiçbir müdahale tanımaz. Şairin iç dünyası, ilham kaynakları ve duyguları kendisine şiir sözcüklerini aktarmasını istediğinde bütün sınırlamalardan uzak kalmalıdır.

Bu yüzden şairin *Hevâ-yi Tâze* adlı eserinde bu açıdan çeşitlilik gözlemlenmekte, şiirlerini çok sayıda kalıpta dizelere aktardığı görülmektedir. Hem mesnevi, hem kıta ve hem de serbest Nimâ kalıplarında bazı şiirleri aruz vezinlerinde bazıları da serbest vezinlerde. "Şi'rî ki Zindegî est" adlı şiirinde kendi açısından şiirin konusu ve hedefini belirtmekte, şiirin hayatın bizzat kendisinden kaynaklandığını ifade etmektedir:

Süngüsüdür şiir bugün halkın!
Çünkü şairler,
Daldırlar halk ormanının
Gül bahçesinin yasemin ve sümbülü değiller falanların!
Herkesin aşkı
Gözyaşı sır,
Gülümseyiş sır,
Aşk sır.

Aşkının gülümsemesiydi o geceki gözyaşı.

Anlatacağın bir hikâye değilim.
Söyleyeceğin bir şarkı değilim
Duyacağın bir ses değilim
Göreceğin bir şey değilim.
Bileceğin bir şey değilim...

Ortak bir derdim ben,
Çağır beni.

Ağaç ormanla konuşur
Bitkiler toprakla
Yıldızlar büyük gezegenlerle
Ben seninle konuşurum.
Adını söyle bana.
Elini ver bana.
Sözünü söyle bana.
Kalbini ver bana
Ben anlamışım senin yaralarını
Senin dudaklarınla konuşmuşum bütün dudaklar için
Benim ellerim tanır ellerini sadece.

Aydınlık yalnızlığında seninle ağlamışım.
Dirilerin hatırı için.

Karanlık mezarlıkta seninle birlikte okumuşum,
En güzel şarkıları.
Çünkü bu yılın ölüleri,
En aşık dirilerdi.

Ver ellerini bana
Alışıktır ellerin bana.
Ey geç bulunan, seninle konuşuyorum
Bulutun tufanla konuştuğu gibi
Yağmurun denizle konuştuğu gibi
Kuşun baharla konuştuğu gibi
Ağacın ormanla konuştuğu gibi

Çünkü ben anlamışım senin yaralarını
Çünkü sesim
Alışıktır sesine.

Aşktan istediklerini zamanla unutup geçenlerin sayısı az değildir. Ancak Şamlû, aşkta da isteklerini elde etme konusunda son derece ısrarlı olmuştur.

İki gönül gerekir yaşamak için;
Seven bir gönül ve sevilen bir gönül:
Biri benim için, istediğim insan için bir diğeri.
Yanımda hissetmek için insanı,
Kurur bir gün göz denizlerin de.
Bir çeşme istiyorum ben coşkun,
Küçük yıldızlar misali göğüslerin,
Yıldızların ötesinde ben bir insan istiyorum
Beni seçen bir insan,
Benim seçtiğim bir insan,
Ellerime bakan bir insan,
Ellerine baktığım bir insan...
Hep yanımda bir insan,
Bakalım birlikte insanların ellerine diye.

3.1.4. *Bâğ-i Âyîne* (1338 hş./1959)

1338 hş./1959 yılında yayınlanan Ahmed-i Şamlû'nun *Bâğ-i Âyîne* adlı şiir mecmuası, şairin henüz ümitlerini kaybetmemiş olduğu gösteren dizelere yer vermektedir. Ancak tanımadık dostlarının birer birer etrafından yanık yıldızlar gibi soğuyarak ayrıldıklarını kara toprağa döküldüklerini görünce sessizlik köşesinden çıkıp fanusunu eline alarak halkın arasında olanca gücüyle feryadını yükseltmektedir:

Hey!?
Bakın caddeye camların arkasından

Bu sabah kanıdır, sanki kaldırımda
Böylesine çarpıyor kalbi güneşin
Damlalarında yağmurun

Döndüm yoldan ben
Ümit dolu bütün ruhum
Çarpıntı dolu kalbim çatlarcasına

Hey!?
Bu sabah kanıdır, sanki kaldırımda
Böylesine çarpıyor kalbi güneşin
Damlalarında yağmurun

Bakın caddeye camların arkasından!
Görün kaldırımda kanı!

Şairin gönlü bazen de sıkıntılardan dolayı ümitsizliğe yenik düşer ve üzüntüyle birlikte yoğun bir ümitsizlik dalgası alır götürür sisli ufuklara onu:

Ben, yaşlı çam ağaçları gibi öylesine
Karanlıklar içerisindeyim ki;
Sanki uzun zamandır güneş tenimi ve ruhumu aydınlatmamış,
Durmadan koşuyorum üzüntü kulübemin
kapısına...

Ancak şair yetenekleriyle yiğitçe bütün bu karanlıkları ve sisleri parçalayıp üzüntüler ve ümitsizlikleri yerlere sererek karanlıklarla mücadeleye girişir:

Ben kalkıyorum!
Elimde bir kandil, gönlümde bir kandil
Ruhumun paslarını siliyorum.
Senden
sonsuz bir dünya kurmak için
Senin aynanın karşısına bir ayna koyuyorum...

3.1.5. *Âyda der Âyine* (1343 hş./1964)

1343 hş./1964 yılında yayınlanan *Âydâ der Âyine* adlı şiir mecmuasıyla Ahmed-i Şamlû, insanlara olan aşkının biraz soğumaya yüz tutuğunu, onlara kızgın ve kırgın olduğunu dizeleriyle ifade etmektedir. Onlara yıllardır beslediği sevgisini azaltmış başka bir tarafa, sevgilisi Ayda'ya sıkı bir aşkla bağlanmıştır.

Gidelim ey sevgili, ey biricik sevgili!
Tut benim elimi!...

Ayda, Şamlû'nun üçüncü hanımıdır. Ahmed-i Şamlû, ondan önce sırasıyla 1947 yılında Eşref-i İslamiyye, ve 1957 yılında Tusî-yi Hairî adında iki hanımla daha evlenmiştir. Şamlû'nun 1341 hş./1964 yılında evlenmiş olduğu Ayda'nın gerçek adı, Rita Atans Serkisiyân'dır. Şamlû, şiirlerinde Ayda adına çok yer vermektedir. Bu da onun bu hanımına ne kadar önem verdiğini göstermektedir. Ayda'nın Ahmed-i Şamlû'nun şiirindeki etkisi o kadar güçlüdür ki, şair her şeyini, bütün varlığını ondan bilmektedir. Şiir mecmualarından ikisini de onun adına kaleme almıştır. *Ayda Der Âyine* (1343 hş.) ve *Ayda, Dıreht ve Hençere ve Hâtire* (1344 hş.).

Hayatımın peri yüzlüsü
Ayda
Bir bağışlama gülümseyişidir...

Siyasi kargaşa, huzursuz bir atmosfer ve birtakım olumsuz durumlar gerekçesiyle hanımı Ayda ile birlikte Ahmed-i Şamlû İran'dan ayrılarak Amerika'ya geçmiş, orada Princeton ve New Jersey'de bir süre kaldıktan sonra İngiltere'ye gitmiş daha sonra 1979 İslam devrimiyle birlikte İran'da yeni bir sayfa açıldığında Şamlû da ülkesine dönmüş ve *Kitâb-i Cum'a* adlı yayın organının editörlüğü görevini üstlenmiştir.

Ahmed-i Şamlû, aşağıdaki şiirinde fizikte önemli bir kuralı dile getirircesine ona işaret ederek "Aynaların Kanunu" adı altında iki aynanın karşı karşıya konulduklarında bu aynalarda görünecek olanların sonsuz olacakları kuralını ifade etmiştir.

Senden
sonsuz bir dünya kurmak için
Senin aynanın karşısına bir ayna koyuyorum...

Böylece Ahmed-i Şamlû'nun şiirleri; sosyal, siyasi özelliklerini kaybedip Ayda ile birlikte yön değiştirerek içerik değiştirerek aşk şiirlerine dönüşürler. Şair, aşklarını ve duygularını yansıtan dizeleriyle lirik Fars şiirini zirveye yükseltir. Ancak onun bu lirik şiirleri de felsefi boyutlarını asla yitirmemiştir.

3.1.6. Ayda, Dıreht, Hancere ve Hâtıre (1344 hş./1965)

Âyda Der Âyine'nin bir devamı olan bu şiir mecmuası, 1344 hş./1965 yılında yayınlanmıştır. Buradaki şiirlerinden birinde şair, halka karşı olan kızgınlık ve kırgınlığını felsefi bir tarzda dile getirerek insanların ruhlarına kadar bozgunculuk, alçaklık ve diğer kötü huyların nasıl işlediğini, insanı yücelten değerlerin nasıl da yerlerini namertliğe ve insanlık dışı çirkinliklere bıraktığını vurgulamaktadır. Geçmiş dönemlerde bu insanlar için vermiş olduğu emekler ve çabalarının bir işe yaramadığını acılar ve üzüntülerle hatırlamakta, geçmişini yakınarak tasvir etmektedir.

3.1.7. *Kitâb-i Kûçe*

Ahmed-i Şamlû'nun en önemli eserlerinden biri olan *Kitâb-i Kûçe*, kelimeler, çeşitli konulardaki deyimler ve atasözlerine yer veren bir sözlük niteliğindedir. Konularına göre kategorize edilmiş olan eserde; konu başlıklarıyla ilgili madde başları belli gruplar halinde toplanmaktadır. İran toplumunun inançları, gelenek ve görenekleri, oyunları, halk şarkıları ve türküleri, terane, tasnif, atasözleri, dualar, nefretler, yeminler, övgü ve yergiler, cümleler ya da cümlecikler halindeki ifadeler, şiir ve mısralar türünde halk sözleri, ve diğer türlerden madde başı olarak alınan kelimeler ve açıklamalarına yer verilmektedir. Eserin ilk cildi 1357 hş. yılında Tahran'da edebiyat dünyasına sunulurken, 1390 hş. yılında XI. cildi yayınlanmıştır.

Kaynakça

Burkaî, Seyyid Muhammed Bâkır, *Sohenverân-i Nâmî-yi Mu'âsır*, Tahran 1373 hş., I-VI.

Fesayî, Mansûr Restigâr, *Envâ-i Şi'r-i Fârsî*, Tahran 1372 hş.

Hâkimî, İsmaîl, *Edebiyyât-i Muâsir-i İrân*, 1373 hş.

Hukukî, Muhammed, *Şi'r-i Zemân-i Mâ*, Ahmed-i Şamlû, Tahran 1384 hş.

Kanar, Mehmet, "İran", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, XXII, s. 426-427.

Kedkenî, Muhammed Rızâ Şefîî, *Edvâr-i Şi'r-i Fârsî*, Tahran 1359 hş.

Kedkenî, Muhammed Rızâ Şefîî, *Müsiki-yi Şi'r*, Tahran 1358 hş.

Kırlangıç, Hicabi, "Ahmed-i Şâmlu, Hayat Hikâyesi Ve Eserleri", *Nüsha*, 1/3, (Ankara 2001), s. 153-172.

Lengrûdî, Şems, *Târîh-i Tahlîli-yi Şi'r-i Nov*, tahran 1385 hş., I-IV.

Muhammedî, *Ferheng-i Telmîhât-i Şi'r-i Mu'âsir*, Tahran 1372 hş.

Muhammedî, Hasan Alî, *Ez Bahâr Tâ Şehriyâr*, Tahran 1375 hş.

Novrûzî, Cihânbehş, *Edebiyyât-i Mu'âsir*, Tahran 1375 hş.

Pornâmdâriyân, Takî, *Sefer Der Mih*, Tahran 1374 hş.

Şamlû, Ahmed, *Âhenghâ-yi Ferâmûş Şode*, www.shamlou.org

Şamlû, Ahmed, *Ayda, Dıreht ve Hençere ve Hâtire*, www.shamlou.org

Şamlû, Ahmed, *Kat'nâme*, www.shamlou.org

Şekîbâ, Pervîn, *Şi'r-i Fârsî Ez Âğâz Tâ İmrûz*, Tahran 1373 hş.

Şemîsâ, Sîrûs, *Sebkşinâsî-yi Şi'r*, Tahran 1374 hş.

www.shamlou.org

www.shamlu.com

Yakûbşâhî, Niyâz, *Âşıkânehâ*, Tahran 1373 hş.

Yahakkî, Muhammed Cafer, *Çun Sebû-yi Teşne, Edebiyyât-i Muâsir-i Îrân*, Tahran 1375 hş.

XXVII

FARS EDEBİYATINDA METAFİZİK YOLCULUKLAR*

Mitolojik simgesel yorumlama örnekleri, dinsel inanışların mitolojik rivayetler karşısında güç kaybettiği, azalarak zayıflamaya yüz tuttuğu, bilginler ve düşünürlerin gitgide dinsel inanışların gerçekliklerinde şüpheye düştükleri zamanlarda başlamış olmalıdır. Yine klasik dönemlerde benzeri gerekçelerden hareketle klasik kahramanlık şiirlerinin bir gereği olarak benzeri gerekçelerle başta cennet ve cehennem olmak üzere fizikötesi evrenlerde birtakım seyahatler de gerçekleştirilmiştir. Peygamberlerin kutsal görevlerini yerine getirirken verdikleri mücadeleler de bu tür rivayetlerin temel dayanaklarını ve çekirdeklerini oluşturmuştur.[1]

Bu türden önemli anlatımların temel kısmı ya da büyük bir bölümü gezgine (sâlik/mürit) yol gösterecek kılavuz rolündeki meleğin onun seyahatinde güçlükleri aşmada ve yaşadığı bölgeye geri dönüşünde yardımcı olacak talimatlarıdır. Kılavuz melekle görüşme ve ondan bilgi alma ***Hay b. Yakzân, Âvâz-i Per-i Cibrîl, Akl-i Sorh, Rûzî Bâ Cemâât-i Sûfiyân*** gibi önemli anlatımların ana temaları arasında yer alır. Öte yandan meleğin direktifleri gerçekte seyahatin başlangıcı olarak kabul edilir. Sâlik yolda karşılaşacağı engelleri öğrendikten ve gerekli hazırlıkları yaptıktan sonra ten karanlığından, aynı zamanda görülen evrenin zindanından çıkabilecek, kanat çırpmaya çalışacak ve ilahi yolculuğuna başlayabilecektir.[2]

Göklere yolculuk çok eski zamanlardan beri çeşitli kültürlerde edebi bir tema olarak kullanılmıştır. Zerdüşt geleneğinin *Ardavirâfnâme*'si, Ardavirâf'ın Ahura Mazda'nın huzuruna kadar eriştiği bir seyahati anlatır. Benzer eserler eski Çin, Mısır ve Yunan kültürlerinde de vardır. İslam'daki miraç motifinin, çeşitli Müslüman yazarların bu konudaki eserleri yanında, **Ebu'l-Alâ el-Maarrî** ve **İbn Arabî**'nin eserleri vasıtasıyla bu alanın en ünlü eserlerinden biri olan **Dante Alighieri**'nin *İlahi Komedya*'sına ilham kaynağı olduğu **Asin Palacious** ve **Enrica Cerulli** gibi araştırmacılar tarafından kanıtlanmıştır. **Goethe**'nin *Faust*'u da bu alanın önemli eserlerinden sayılır. **Muhammed İkbal**'in *Cavîdnâme* adlı önemli eseri bu geleneğin son ve yüksek örneklerinden biri olup göklere yükseliş, çeşitli gezegenlerde veya gök tabakalarında iyi ve kötü ruhlarla, şeytan ve meleklerle karşılaşıp konuşma, cennet, cehennem, ilahi huzura ve en yüksek mutluluk ülkesine kavuşma gibi bu türün başlıca ortak konuları bu eserde de vardır. Ayrıca

---

* "Fars Edebiyatında Metafizik Yolculuklar", *Doğu Esintileri*, Sayı: II (Erzurum 2014), s. 177-212.

[1] Purnamdariyân, *Remz ve Dâstânhâ-yi Remzî Der Edeb-i Farsî*, Tahran 1389 hş., s. 176-178.

[2] Purnamdariyân, *Remz ve Dâstânhâ-yi Remzî*, s. 290.

Cavîdnâme ile *İlahi Komedya* arasında meselâ Utarid, Merih, Müşteri ile ilgili gözlemlerde, yine *Cavîdnâme* ile *Faust* arasında özellikle Allah-İblis diyaloguyla ilgili ifadelerde benzerlikler görülmektedir. Ancak bunlar söz konusu edebi türün geleneksel tarzı olup *Cavîdnâme*'nin orijinalitesini zedelemez.[3]

Değişik eserler karşılaştırmalı olarak incelendiğinde, birçok konuda hem tür ve hem de içerik açısından birçok benzerlikler görülmez. Farklı kültürler arasındaki bu benzerlikleri ortaya çıkaran düşünsel ya da diğer etkenleri ikna edici kanıtlar bulmak da son derece zor ve belki de yoktur. Bu tür anlatılara örnek olarak İngiliz yazar **Daniel De Fo**'nun, ***Robinson Crusoe*** adlı eseriyle Endülüslü ünlü yazar **İbn Tufeyl**'in, ***Hay b. Yakzân*** adlı felsefi eseri arasında son derece yakınlıklar ve inanılmayacak derecedeki benzerlikler, İngiliz yazarın Doğup büyüdüğü ve yaşadığı ortam ile **İbn Tufeyl**'in yaşadığı bölgede bir takım görülmeyen etkenlerin varlığını akla getirir. Bu benzerlik bir bakıma **Dante**'nin, *İlahi Komedya*'sı ile İslam literatüründeki Miraçnâmeler arasındaki ileri düzeylerdeki benzerlikleri çağrıştırmaktadır. *Hay b. Yakzân*'ın Farsça'ya *Zinde-yi Bîdâr* adıyla çevrilmiş hikâyesi felsefi bir anlatıdır. İsimlerinin aynı oluşu dışında aralarında dikkate değer bir benzerlik ya da ortak nokta bulunmayan **İbn Sinâ**'nın, aynı adlı eserindeki hikâyenin temelleri üzerine kurulduğu sanılan bu hikâyede İbn Tufeyl, fiziki gelişimiyle birlikte insan düşüncesinin olgunlaşmasından ve bunun evrelerinden söz etmekte, inançlı insanın arayışının kendisini bilgi ve mistisizmin kaynağına doğru yönlendirdiğini vurgulamaktadır. Tek başına uzaklarda bulunan bir adada kalmış, dış dünyadan hiçbir yardım almadan sadece kendisini çevreleyen doğayı gözlemleri ve düşüncelerine dayanarak yaratıcı gücü tanımakta ve kendi yetileri ölçüsünde olgunluğa erişmekte olan bir insanı konu almaktadır.[4]

Felsefi içerikli *Hay b. Yakzân*, *Robinson* ile karşılaştırmada herhangi bir ilgiden söz edilmemekte; ancak, yazarının, İbn Tufeyl'in eserinin bir çevirisi ya da bir özetinden etkilenmiş olabileceği imkân dışı görülmemektedir. Özellikle de *Robinson* da, İbn Tufeyl'in kahramanı gibi, hayat tecrübelerini biriktirme yolunda ilerlerken, doğanın olağan sınırlarından çıkıp, bir hastalık ve ümitsizlik döneminin ardından dine yönelerek ümitlerine ve sağlığına kavuşması bu ihtimali daha da güçlendirmektedir.[5]

1. Kerdîr Kitabeleri

Fars edebiyatında ilk fizikötesi yolculuk olarak kabul edilen *Kerdir Kitabeleri*, ünlü Sasanî din adamı ve azizi olarak kabul edilen **Mubed Kerdîr** tarafından gerçekleştirilmiş bir yolculuk sonrası kaleme alınmıştır. Son derece nüfuz sahibi, Sasanî yönetimde birinci dereceden etkin kişiliklerden Sasanî mubedi Kerdîr, yaşadığı dönemde, Zerdüşt dinini yenileyerek yeniden güçlü bir konuma getirmek için çalışmış, bu çalışmalarında önemli ölçüde ba-

[3] Aydın, Mehmet S., "Câvîdnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi/DİA*, İstanbul 1993, VII, 180.

[4] Zerrînkûb, Abdulhuseyn, *Nakş Ber Âb*, Tahran 1374 hş., s. 349.

[5] Zerrînkûb, *Nakş Ber Âb*, s. 349.

şarılı olmuş, kendisi de en yüksek dini makamlara erişmiştir. Onun bıkıp usanmadan yaptığı yoğun çalışmalar sonucu Sasanî devletinde, din ve devlet birbirine çok yaklaşmış, din ve devlet işleri birleştirilmiş, Zerdüştîlik devletin resmi dini haline gelmiştir.[6]

Sasanî hükümdarlarından **I. Şapûr** (eg. 241-272) zamanından **Nersî** (eg. 293-302) dönemine kadar yaşamış çok önemli kişiliklerden Kerdîr, Sasanî dini teşkilatında en üst makamlarda bulunmuştur. Kerdîr ile *Nâme-yi Tansar* yazarı **Tansar**'ın aynı kişilik olduğu, ancak Sasanî dönemi tarihinde ayrı ayrı kişilikler gibi tanıtıldığı bir gerçektir. Kerdîr, Kabe-yi Zerdüşt: *Zerdüşt'ün Kabesi*'nde yer alan ve günümüze kadar gelmiş olan kitabesinde; yaptığı önemli hizmetlerini de aktarmaktadır. Söz konusu kitabede; Kabe-yi Zerdüşt adlı yapı da, "bon hâne: *resmi evrak ve dini emirlerin saklandığı arşiv*" olarak anılır. Kaynaklar ve arkeolojik araştırma verilerine göre bu binada *Avesta*'nın orijinal bir nüshasıyla birlikte devlete ait resmi ve dini belgeler korunmaktaydı.[7]

Mubed Kerdîr hakkında 1926 yılına kadar herhangi bir bilgi bulunmamaktaydı. Ancak anılan tarihte Nakş-i Receb bölgesinde bulunan üç kitabede; Kerdîr'in resimleri ve kendisiyle ilgili birtakım ayrıntılar ile kişiliği ve görevleriyle ilgili bilgiler gün yüzüne çıkmış oldu. Söz konusu kitabeler, Sasanîler dönemi tarihi ve özellikle de iç siyasi gelişmeleri konusunda da önemli ayrıntılara yer vermeleri bakımından önemsenen belgeler arasında yer alırlar. Ayrıca bu kitabelerden anlaşıldığı kadarıyla Kerdîr, Zerdüştîlik dışındaki Hıristiyanlık, Yahudilik, Budizm gibi inanışlarla şiddetli mücadelelere girişmiş, onları zayıflatmak, ortadan kaldırmak için çalışmalarda bulunmuştur.[8]

Sasanî devletini hızla teokratik bir anlayışa götüren önemli faktörlerden biri de, onun çok katı din anlayışıdır. Ateşkedelerin yanlarında resmi devlet tapınakları megustân ile mubedlere ait birtakım kurumlar oluşturmuştur. Öte yandan **I. Behrâm**, Mani'yi öldürmesi için Kerdîr'e teslim etmiş, bu olayla eş zamanlı olarak da ülke çapında Mani tapınakları ortadan kaldırılmıştır. Mani'nin korkunç bir şekilde idam edilmesi de, açıkça devletin yeni dini Zerdüştîliğin gücünü ve aynı zamanda Kerdîr'in hükümdarlık makamındaki etkisini de göstermektedir. Bu dönemle ilgili günümüze gelebilmiş kitabelerin tamamında; ortak olarak vurgulanan en önemli özellik; Kerdîr'in büyük bir din önderi olduğu ve aynı zamanda genç Sasanî hükümdarının ruhani rehberliğini de yaptığıdır. Kitabelerini dört ayrı bölgede, hükümdar kitabelerinin bulunduğu yerlere diktirmiş olması da, onun Sasanî sarayındaki nüfuzunu ve etkinliğini göstermektedir. Kerdîr, önceleri **II. Behrâm** döneminde Sasanî ruhlarının özel tapınakları kabul edilen **İstahr Anahita Tapınağı**'nın hizmetlerini yürütmekteydi.[9]

---

[6] Hanleri, Pervîz Nâtil, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, Tahran 1324 hş., 1, 217.
[7] Meşkûr, Muhammed Cevâd, "Kerdir Yâ Tansar", *Nâme-yi Bastân*, (Tahran 1378 hş., s. 202.
[8] *A.g.e.*, 211.
[9] *A.g.e.*, 211.

Sasanî hükümdarlarından Nersî dönemi dışında, I. ve II. Şapûr dönemleri arasında hükümdarların siyasi iktidarsızlıkları nedeniyle ileri gelen birtakım çevreler, büyük kişilikler ve özellikle de mubedler devlet yönetiminde alabildiğine güç kazanmış, yüce makamlar elde etmişlerdir. Mubedler ve Zerdüşt rahiplerinin bu çok yönlü nüfuzları, Kerdîr simgesel ismiyle ön plana çıkmıştır. Bazılarınca; Kerdîr, bu ünlü din adamının unvanı ya da lakabıdır. Bazı araştırmacılar da, onun Tansar ile aynı kişi olduğu kanısındadır. Ancak bu konuyu kesinleştirecek kanıtlar söz konusu değildir.[10]

Sasanîler döneminden kalan, hayali bir ortamda tamamıyla bu dünya hayatının dışında fizikötesi evrende gerçekleşmiş iki seyahatten söz edilir. Bunlardan birincisinin gerçekleştiği zaman hakkında, daha sınırlı ve gerçeğe yakın belirlemelerde bulunulabilir. Çünkü onunla ilgili önemli kanıt olan yazı araçları, kitabeler günümüze kadar gelmeği başarmıştır. Söz konusu tanıklar birbirine yakın içeriklere sahip, Sasanî mubedlerinden **Kerdîr** tarafından ve onun emriyle III. yüzyıl sonlarına doğru İran'ın merkez bölgelerinde bir dağın kayalıklarına kazılarak işlenmiş dört yazıttan oluşmaktadır. İkincisi, Sasanî döneminde yaşamış önde gelen Zerdüşt din adamı, ünlü mubed **Ardavirâf**'ın; "cennet, cehennem, berzah", iyilere ödüllerinin; kötülere cezalarının verildiği yerleri gördüğü seferini konu alan Pehlevice önemli bir eserdir. Bu seyahatte yaşananlar, Pehlevî dilinde kaleme alınmış *Ardavirâfnâme*'de anlatılır. Yazılışı konusunda Pehlevice kaynaklarda kesin bir tarih verilmez. Ancak bu eserin, Sasanîler döneminin sonlarına doğru kaleme alınmış eldeki ilk nüshaları IX. ya da X. yüzyıllarda istinsah edilmiştir.[11]

"Kerdīr", "Kertīr" ya da "Kirdīr" şekillerinde de telaffuz edilen adının en doğru okunuşu Kerdîr şeklindedir. Kerdîr, Sasanîler döneminin önde gelen mubedlerinden biri, büyük bir din önderiydi. O, ilk büyük Sasanî imparatorlarından **I. Erdeşîr**'den, **Nersî**'ye kadar altı hükümdarın tahtta bulunduğu süre boyunca alabildiğine aktif bir kişilik olarak gerçekten şaheser boyutlu dört kitabeyi kendinden sonra gelecek kuşaklara hatıra olarak bırakmıştır.[12] **Nakş-i Receb** kitabesinde; "*Bu, Yezdân'ın mubedi Kerdîr'dir. Hükümdarlar hükümdarı Erdeşîr'in, yüce hükümdar Şapûr'un mubedi,...*" şeklinde başlayan ifadeleriyle Kerdîr, Sasanî yönetiminde olağanüstü yetkilere sahip bir mubed olarak görev yapmış ve toplam yetmiş yıl alabildiğine etkin roller üstlenmiş olduğunu aktarmaktadır. Kerdîr, I. Erdeşîr döneminin sonlarına doğru gençlik çağında bulunuyordu ve o dönemler dini öğrenimini daha yeni tamamlamıştı. Yine onun zamanında ya da I. Şapûr döneminde "Hîrbed" unvanının almıştı. I. Şapûr'un yerine geçen oğlu I. Hürmüz döneminde (eg. 272-273) Kerdîr, "Mubed-i Urmuzd/Mubed-i Ahura Mazda" unva-

---

[10] Zerrinkûb, Abdulhüseyn, *Târih-i İrân-i Bâstân*, Tahran 1381 s. 32; Kerdir ile Tansar'ın aynı kişilikler olduğu konusunda ayrıntılar için Meşkûr, Muhammed Cevâd, "Kerdir Yâ Tansar", *Nâme-yi Bastân*, s. 202-224.

[11] Utas, Bo, "Sefer Be Cihân-i Diger, Der Surâyiş-i Kohen-i Pârsî" (çev. Dâryûş-i Kârger), *İrânşinâsî*, Rockville, Maryland 1377 hş., X/2, s. 311.

[12] Utas, Bo, "Sefer Be Cihân-i Diger, *İrânşinâsî*, X/2, s. 312.

nının aldı. I. Hürmüz'ün kardeşi I. Behrâm'ın (eg. 273-276) yönetimde bulunduğu zamanlarda Kerdîr şöhretinin doruklarına çıkmış ve muhtemelen Mani de, onun tahrikleriyle öldürülmüştür. Bu olay, onun dini siyaset alanındaki gücünü de göstermektedir. I. Behrâm'dan sonra tahta çıkan II. Behrâm döneminde (eg. 276-293) bu ünlü mubed, en güçlü dönemlerini yaşadı. Başka dinlerle mücadeleye başladı. Yeni ateşkedeler yaptırdı. Yaptırdığı tapınakların harcamalarının karşılanması amacıyla değişik alanlarda faaliyet gösteren birtakım vakıflar oluşturdu. Özellikle din adamlarının refah içinde bir hayat geçirmeleri için elinden geleni yaptı. II. Behrâm İstahr'daki kutsal Anahita Tapınağı'nı onun idaresine verdi ve kendisini de hem ülkenin baş mubedi hem de adalet bakanı, din ve saray teşrîfat reisi olarak atadı.[13] Yine çok önemli dört kitabesini de bu hükümdar döneminde yazdı. Kerdîr'in kitabeleri, genelde iki an konuya yer verir: 1. Otobiyografisi, lakapları, muasırı olduğu her hükümdar döneminde yürüttüğü faaliyetler ve görevleri. 2. Miraçının, göklere yükselişinin ayrıntıları.[14]

Kerdîr'in dört kitabesinin bulunduğu yerler: 1. Nakş-i Receb. 2. Zerdüşt'ün Kabe'si. 3. Ser Meşhed. 4. Nakş-i Rüstem.

1.1. Kerdîr'in Nakş-i Receb'teki Kitabesi

Rahmet Dağı eteklerinde Nakş-i Receb'te, Taht-i Cemşid'in 3 km kuzeyinde günümüzde Taht-i Tavûs adıyla bilinen yerde bulunan bu kitabe, 31 satır olarak yazılmıştır. Kitabede; Nakş-i Rustem'deki kitabede yer alan bilgilerin bir özeti nakledilirken, yukarıda sözü edilen iki konuya da yer verilmekte, Kerdîr'in miraçı ile ilgili önemli bilgiler aktarılmaktadır. Kerdîr, bu kitabede okuyucularından kendisi gibi dini konularda hassas olmalarını, dine sıkı sıkıya bağlanmalarını istemektedir. Daha sonra ateşkedeler ve mubedler için çok sayıda önemli kararı imzaladığını, birçok vakıflar oluşturduğunu söylemekte ve son olarak da kendisine verilen unvanlar ve lakaplardan söz etmektedir. Kitabenin sonunda da "Kırtīr-i Bōxtag" imzası bulunur.[15]

1.2. Kerdîr'in Zerdüşt'ün Kabesi'ndeki Kitabesi

Zerdüşt'ün Kabesi'nin duvarında yer alan bu kitabe, 19 satırdan oluşur. Burada da Kerdîr, önce kendisini tanıtır. Bir önceki kitabede olduğu gibi; yaşadığı hükümdarlar döneminde almış olduğu unvan ve lakaplardan söz eder. Kitabenin geriye kalan kısmında Kerdîr; yaptırdığı ateşkedeler ve oluşturduğu vakıflar ile Şapûr döneminde İran'ın egemen olduğu bölgeler ve eyaletler konusunda bilgiler verir. Kitabe, bir duayla sona erer.[16]

---

[13] Meşkûr, Muhammed Cevâd, "Kerdir Yâ Tansar", *Nâme-yi Bastân*, s. 211-213; Tefezzuli, Ahmed, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân Piş Ez İslam*, Tahran 1376 hş., s. 89-90; Zerrînkûb, *Târîh-i İrân-i Bâstân*, s. 34-35; Mohessil, Muhammed Râşid, *Ketîbehâ-yi İrân-i Bastân*, Tahran 1381 hş., s. 91.

[14] Tefezzuli, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân Piş Ez İslam*, s. 89-90.

[15] Tefezzuli, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân Piş Ez İslam*, s. 90; Mohessil, *Ketîbehâ-yi İrân-i Bastân*, s. 91; Ekberzâde, Dâryûş, *Ketîbehâ-yi Pehlevî*, Tahran 1381 hş., s. 17.

[16] Tefezzuli, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân Piş Ez İslam*, s. 90; Mohessil, *Ketîbehâ-yi İrân-i Bastân*, s. 91; Ekberzâde, Dâryûş, *Ketîbehâ-yi Pehlevî*, s. 17.

1.3. Kerdîr'in Ser Meşhed'deki Kitabesi

Kazerun'un 36 km. güneyinde bulunan Ser Meşhed'teki kitabe; 58 satırdır. Kitabe, iki ana konuya yer verir ve iki bölümden oluşur. Birinci bölümde; Kerdîr, yaşadığı hükümdarlar döneminde almış olduğu unvan ve lakaplar ile yaptırdığı ateşkedeler ve oluşturduğu vakıflardan söz eder, Şapûr döneminde İran'ın egemen olduğu bölgeler ve eyaletler hakkında bilgiler verir. Bu bölüm, Nakş-i Receb ve Zerdüşt'ün Kabesi'ndeki kitabelerle aynı bilgileri içerir. Kitabenin ikinci bölümü ise (26-58. satırlar); Kerdîr'in miraçını konu alır.[17] Söz konusu kitabeler, ne yazık ki biraz tahrip olmuş ve içerdikleri bilgileri, ikisinin de son kısımları bu yüzden noksandır. Ancak anlaşıldığı kadarıyla her ikisinde de aynı metinler yer alır.

Bu ikinci bölümün başında, Kerdîr: "*Başlangıçtan beri tanrıların ve kutsalların hizmetlerinde bulunduğunu, onlara saygı duyup kendilerini kutsadığı için kutsal ve yüce makamlara layık görüldüğü ve saygın bir konum elde ettiğini; tanrılardan, kendisine; ölümünden sonra ruhunun hangi durumlarda ve makamlarda bulunabileceğini göstermelerini istediğini, bu isteğini gerçekleştirdiklerinde, hem kendisinin ve hem de anlattığında ya da yazdığında okuyanlar ve dinleyenlerin bu konudaki inanışlarının daha derin boyutlar kazanacağını, tanrıya inançlarının daha da güçleneceğini*" ifade etmektedir.[18]

Kitabede bundan sonrasında Kerdîr'in öteler dünyasına gitmesini sağlamak için bir tür ölüme benzer bir hale girdiği aktarılır. Bundan sonrası muhtemelen bu kutsal miraç yolculuğunda Kerdîr'e yoldaşlık yapmış kişilerin, Ferveherler[19] ya da kutsalların ruhları ağzından aktarılır:

"Kerdîr, asîl bir beyaz at üzerinde bir süvari görür. Elinde bir bayrak vardır. Muhtemelen bu, Tanrı Behrâm'dır. Doğu tarafından kendisine doğru gelen güzel bir kadınla karşılaşır. Kerdîr görünümünde tasvir edilen süvari, kadının elinden tutar. Kadın onu, parıldayan, aydınlık bir yoldan Doğuya doğru götürür. Birlikte beyazlar giyinmiş, altın taht üzerinde oturan bir hükümdara giderler. Daha sonra yine beyazlar giyinmiş, taht üzerinde oturan bir başka hükümdarın huzuruna çıkarlar. Bunun elinde kadehe benzer ilginç bir nesne vardır. Orada, içerisi; yılanlar, akrepler ve diğer zararlı sürüngenlerle dopdolu dipleri görünmeyecek kadar derin ve geniş bir kuyu

---

[17] Tefezzuli, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân Piş Ez İslam*, s. 91; Mohessil, *Ketîbehâ-yi Îrân-i Bastân*, s. 91; Ekberzâde, Dâryûş, *Ketîbehâ-yi Pehlevî*, s. 17.

[18] Utas, Bo, "Sefer Be Cihân-i Diger, *İrânşinâsî*, X/2, s. 91.

[19] **Ferveherler**, ataların ruhlarına, onların kutsallığına ve insanların yardımlarına yetişmelerine inanmanın gelişmiş ve değişime uğramış şekilleridir. Bu inanış, Zerdüşt sonrası dönemlerde yeni oluşan inanış sistemlerinde yaygın olarak yerini bulmuştur. Arya toplumlarında ataların ruhları, tanrılarla birlikte anılır. Tanrılar gibi onlar da, kurbanlıklar ve adaklar ister; bireyin, kabilenin ve toplumun hayatında etkin roller üstlenirlerdi. Yaştlarda onlardan söz edilir. Ferverdin Yaşt'ta; insanın yapısında bulunan beş güçten bir tanesi ferveherlerdir. Bunlar, insanın henüz yaratılmadığı, dünyada hiçbir varlığın bulunmadığı ilk günde var edilmişlerdir. Ahura Mazda, bunları yarattı ve bunlar da onun tanrılığını kabul ettiler. Ferveherler ölümsüzdürler. Bedenler öldükten sonra da onlar yaşarlar. Ahura Mazda, imşâspendler, diğer tanrılar ve bütün iyi insanların ferveherleri vardır. Bunların görevleri; savaşçılara, adaletli ve iyi hükümdarlara yardım etmektir. (İftiharzâde, Mahmûd Rızâ, *Îrân, Âyîn ve Ferheng*, Tahran 1377 hş., s. 175. Vahiddûst, *Nihâdînehâ-yi Esâtîrî Der Şâhnâme-yi Firdevsî*, Tahran 1379 hş., s. 425-426).

ya da dereler yer almaktadır. Bu dipsiz derelerin üzerinde, çok keskin bir kılıç köprü şeklinde uzatılmış, bu yolcuların (Kerdîr ve kılavuz kadın) karşısında alabildiğine genişleyen köprüden, ötelerden bir görevli daha gelerek Kerdîr ile kadının ellerinden tutup onları köprüden geçirir. Köprüden geçtikten sonra onlar Doğu tarafına doğru yolculuklarını sürdürürler. Buradan sonra, her iki kitabe de okunamayacak halde olduğundan bu kutsal seferin sonraki kısmı hakkında bilgi edinilememektedir.[20]

Burada kılavuzluk yapan Ferveher, onu; elinde terazisi olan Reşn[21], elinde kadehi olan Yam'a (*Avesta*'da Yima) iki egemen güce götürür. İkisi birlikte yanlarına diğer kutsalı, Surûş'u[22] da alarak cehennemin korkunç dereleri üzerine kurulmuş kılıçtan keskin Çînvâd[23] köprüsünden geçip göklerin yüce makamlarına erişirler.[24]

1.4. Kerdîr'in Nakş-i Rüstem'deki Kitabesi

Bu kitabe, Kerdîr'in resmi altında yer almakta ve 79 satırdan oluşmaktadır. Diğer kitabeler gibi bir kısmı zarar görmüş bu kitabe de iki bölümden oluşur. Yukarıda tanıtılan dört kitabeden, en eski tarihli olanı Ser Meşhed'teki kitabedir. [25]

---

[20] Utas, Bo, "Sefer Be Cihân-i Diger, *İrânşinâsî*, X/2, s. 92.

[21] **Reşn**; "*sakınan, parlaklık, adaletli* ve *hak hukuk gözeten*" anlamındadır. Terim olarak da; "*mizan ve tartı işlerinden sorumlu melek*" olarak bilinir ve eski İran'ın adalet dağıtan tanrısı ya da meleği olarak inanılır. Adı her zaman "rastter: *daha doğru*", "râstterîn: *en doğru*" nitelemeleriyle birlikte anılır. Ardavirâf da, cennet ile cehenneme yaptığı seyahatinde, Çînvâd Köprüsü'nden geçtikten sonra onu elinde bir teraziyle insanların amellerini tarttığını görmüştür. O her yerde bulunur, yerkürenin yedi bölgesinde, dağların başında, denizlerde, güneşte, ayda her yerde her zaman vardır ve onun adaleti her tarafa huzur saçmaktadır. (Dusthâh, Celîl, *Avesta*, Tahran 1381 hş., II, 992; Yahakki, Muhammed Cafer, *Ferheng-i Esâtîr ve İşârât-i Dâstânî der Edebiyyât-i Fârsî, Tahran 1375 hş.*, s. 215; Oşideri, Cihangir, *Dânişnâme-yi Mezdiyesnâ*, Tahran 1371 hş., s. 295; Afifi, Rahîm, *Esâtir ve Ferheng-i İrân Der Nivîştehâ-yi Pehlevî*, Tahran 1374 hş., s. 530; Amuzgâr, Jâle, *Târîh-i Esâtîrî-yi İrân*, Tahran 1381 hş., s. 29; *Lugatnâme*, "reşn", reşnu", XXV, 462-463.

[22] Mazdeist inanışın en sevimli yüzlerinden olan Surûş, bütün dini ayinlerde hazır bulunur. Surûş ya da *Avesta*'daki şekliyle "Sraosha: *itaat etme, emirleri yerine getirme*" anlamında bir sözcüktür. Mezdiyesnâ inancının temel tanrılarından biri olarak "*kutsal*", "*iyi*", "*ödüllendiren*", "*güçlü*", "*galip*" ve "*cesaretli*" sıfatlarıyla nitelenir. Bu tanrının temel görevi, insanlara kulluğu nasıl yapmaları gerektiğini öğretmek, Ahura Mazda'ya karşı görevlerini yerine getirmelerini sağlamaktır. Dûsthâh, *Avesta*, II, 1007; Oşideri, *Dânişnâme*, s. 326; Mazenderani, Huseyn Şehidi, *Ferheng-i Şâhnâme/Nâm-i Kesân ve Câyhâ*, Tahran 1377 hş., s. 395; Kezzâzî, Mîr Celaluddin, *Nâme-yi Bâstân*, Tahran 1381-1382 hş., I, 241; Hinnells, John Russells, *Şnâht-i Esâtîr-i İrân* (çev. Amûzgâr, Jâle-Tefezzulî, Ahmed), Tahran 1382 hş., s. 75.

[23] İslam öncesi dönem İran inanışlarında sırat köprüsü karşılığı olarak Pol-i Çînvâd ya da Çînvâd Pol: *Çînvâd Köprüsü*" inanışı yaygındır. "Çînvâd: *ayıran*" adıyla bilinir. Orada iyiler ve kötüler birbirlerinden ayrılırlar. Herkes dünyada kendisi için hazırladığı ve yürüdüğü yoldan gider. Çînvâd Köprüsü Elburz Dağı'ndan başlar ve İranvîc'de yer alan, yakınlarından aynı adla bir ırmağın geçtiği Daitik Dağı'na kadar uzanır. Köprünün diğer ucu cennete yol veren bir geçittir. İyilerin ruhları bu köprüden rahatlıkla geçerken, kötülerin ruhları köprüye yaklaştığında köprü alabildiğine daralır ve bir kılıç gibi ince ve keskin bir hal alır (Yahakki, *Ferheng-i Esâtir*, s. 286; Şemisâ, Sirûs, *Ferheng-i İşârât-i Edebiyyât-i Farsî*, Tahran 1375 hş., I, 239-240; Kerimân, Huseyn, *Pejûhişi Der Şâhnâme* (yay. Ali-yi Mîr Ensarî), Tahran 1375 hş., s. 101, 102; Hinnells, John Russells, *Şnâht-i Esâtîr-i İrân*, s. 97; Dihhudâ, *Lugatnâme*, "Çîneved", XVII, 482).

[24] Utas, Bo, "Sefer Be Cihân-i Diger, *İrânşinâsî*, X/2, s. 313.

[25] Tefezzulî, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân Pîş Ez İslam*, s. 93.

İslam öncesi dönem Fars edebiyatının en önemli eserlerinden olan *Kerdîr Kitabeleri*'nde de benzeri öğütler dikkat çeker. Zerdüşt'ün Kabesi'ndeki *Kerdir Kitabesi*'nde; Kerdîr, hayatı boyunca yürüttüğü faaliyetleri özetledikten sonra şu ifadelere yer vermektedir: "*Herkes, benim gibi, Allah'a yöneticilere ve kendine karşı doğru olmalı. Elinden geldikçe fani tenini iyiliklerle donatmalı; iyi bir ad ve iyi bir yazgı ortaya koyarak, nefsin esiri olan ruhunu kurtuluşa eriştirmeli.*"[26]

2. Ardavirâfnâme

Ardavirâfnâme, büyük Zerdüşt mubedi Ardavirâf tarafından metafizik dünyaya gerçekleştirilmiş bir cennet ve cehennem yolculuğu, göklere yükseliş macerası, iyiler ve kötülerin ruhlarının öteki alemlerdeki makamları ve konumları konusunda ayrıntılı rivayetlerine yer veren, İslam öncesi çağlarda egemenlik sürmüş son İran devleti Sasanîler döneminde Pehlevî dilinde kaleme alınmış bir eserdir.[27]

3. *Seyru'l-'İbâd ile'l-me'âd*

Kerdîr Kitabeleri ve ***Ardavirâfnâme***'den sonra, Fars edebiyatının değişik dönemlerde kaleme alınmış klasik örnekleriyle bu tarz edebi gelişim aydınlığa kavuşturulabilir: Bunlardan birincisi, **Hekîm Senaî-yi Ğaznevî**'nin (ö. 525/1130) önemli ölçüde bilinen ***Seyrü'l-İbâd ile'l-meâd*** adlı ünlü manzumesidir. İran'ın Doğu bölgelerinde Gazne, Belh ve Serahs gibi şehirlerde yaşamış Senaî, İran edebiyatında ahlaki-didaktik eserlerin yazarı olarak bilinir. Onun, Serahs'ta kaleme almış olduğu ilk eseri *Seyrü'l-İbâd* mesnevisi, tamamıyla ahlaki temalara yer vermektedir. Bu mesnevide ilk olarak insanoğlunun yaratılış süreci ele alınmakta, çocukluk devresinin ardından aklını kullanabileceği çağa gelinmekte, daha sonra ruhani araştırmacının ilahi kaynağı/çeşmeyi araştıran ve şiirin asıl konusunu oluşturan seyahati başlamaktadır. Bu araştırma, ilkin genel bilgilenme çerçevesinde gelişmekte, önce metafiziği de kapsayan büyük dünyayı yansıtan insanın kendine özgü küçük dünyası sunulmakta, daha sonra da bu iki dünya arasındaki ilişkiler ölüm sonrası alemlere bir yolculuk yapılarak tasvir edilmektedir:[28]

Bireysel olgunlaşma yolunda yolculuğa çıkan, bir kılavuzun arkasında yoluna devam etmekte olan şair, sonunda güzel yüzlü, dünyanın ve hayatın karanlıklarını yırtıp dağıtabilecek, sıkıntılarını ortadan kaldırabilecek bir yaşlı bilgeyle karşılaşır. Anlaşıldığına göre; bu bilge yaşlı, aklın kılık değiştirmiş şekli "**akl-i kül**: ***ortak akıl***'dır. Söz konusu bilge yaşlı, insanlara "**mead**: ***dönüş yeri***'ne gidecek en aydınlık yolu göstermek için gönderil-

---

[26] Zerrinkûb, Abdulhuseyn, *Ez Guzeşte-yi Edebi-yi İran*, Tahran 1375 hş., s. 45.

[27] *Ardavirâfnâme* ile ilgili ayrıntılı bilgiler, eserin yazıldığı dönem, yazarı ve çevirisi için bkz. Yıldırım, Nimet, *Ardavirâfnâme*, İstanbul 2012.

[28] Utas, Bo, "Sefer Be Cihân-i Diger, *İranşinasi*, X/2, s. 317.

miştir. Böylece ikisi birlikte dünyayı gezerler. Kılavuz, şaire bilmediklerini öğretirken, onu çok daha büyük bilgilere eriştirir.[29]

Senaî'nin, *Hadîkatu'l-hakîka* adlı ünlü eseriyle aynı vezinde, 506/1112 yılında Serahs'ta bulunduğu dönemlerde "Mufti-yi Şark: *Doğunun Müftüsü*" diye tanınan Serahs kadısı **Seyfuddîn Muhammed b. Mansûr** adına yazdığı, genellikle ahlaki konuları ele alan *Seyrü'l-İbâd ile'l-meâd* adlı bu tasavvuf konulu mesnevinin beyit sayısı 799'dur. **Saîd-i Nefisî**'nin (ö. 1895/1966) tashihleriyle 1316 hş. yılında Tahran'da yayınlanan eserin ana teması; örneklendirme yoluyla insanın yaratılışı, nefsin çeşitleri, akıl ve ahlak eksenli konulardır. *Seyrü'l-İbâd,* sonraları bu dalda yazılmış **Feridüddîn-i Attâr**'ın *Mantıku't-tayr*, **Berdsirî**'nin, *Misbâhu'l-ervâh*; **Bahaullâh**'ın, *Heft Vâdî* adlı önemli eserlerine örnek ve kaynak olmuştur. Avrupalı İranologlar ve araştırmacıların önemli bir bölümü, Dante'nin (ö. 1321) *İlahi Komedya*'sını bu eserin etkisinde kalarak kaleme almış olduğu kanısındadır.[30]

Felsefi ve tasavvufi içerikli bir eser olan *Seyrü'l-İbâd* adlı manzumede Senaî, ruhun mertebelerini betimledikten sonra "akıl piri"nin yardımıyla çıkmış olduğu ruhani seyahatinde gördüklerini ayrıntılarıyla anlatır. Bu düşünce, Senaî-yi Ğaznevî'den önce **Ebu'l-Alâ el-Maarrî** tarafından *Risâletü'l-ğufrân*'da işlenmiş, Ondan daha önce *Ardavirâfnâme*'de ve hepsinden önce de Babil efsanesi *Gılgamış Destanı*'nda ele alınmıştır. Senaî-yi Ğaznevî'den sonra da Dante tarafından, *İlahi Komedya*'nın özellikle de "Cehennem" bölümünde ayrıntılı anlatımlarla konu edilmiştir.[31]

Yolculuk şöyle başlar:

Şair ile kılavuzu, ilk gün toprağın kötülükler ve temiz olmayanlarla dolu olduğu, kan içen yaratıkların ülkesi bir bölgeye giderler. Orada insanların değişik kötü özellikleri birbirinden farklı iğrenç ve sevimsiz görünümlerle onları karşılar. Yaptıkları kötülüklerin karşılığı olarak çarptırıldıkları cezalar da onların gezileriyle eş zamanlı olarak gözleri önünde sergilenir. Örneğin, cimrilik reyonunda bir tek başlı, ancak yedi yüzlü dört ağızlı yılanlar yer almaktadır. Arzular ve tükenmek bilmeyen istekler bölümünde bulunanlar, cehennem ateşinden duman olmaktadırlar. Bundan sonra da yolcular aynı şekilde su, hava, ateş makamlarına uğrarlar. Oralar da yırtıcı yaratıklarla, devler, büyücüler, dayanılamayacak derecede korkunç şeylerle dolup taşan manzaralarla karşılaşırlar. Bütün bunların ardından yolcular zaman sınırlarını ve zamanla ilgili kavramları aşarak zaman ülkesini terk edip çok dar ve derin bir geçitten başarıyla geçtikten sonra karşılarında görünen alabildiğine yüksek bir dağın karşısında bulurlar kendilerini. Dağın eteklerinde koşuşturan insan kalabalıklarını görürler. İşledikleri değişik

---

[29] Utas, Bo, "Sefer Be Cihân-i Diger, *İrânşinâsi*, X/2, s. 317.

[30] Rypka, Jan, *History of Iranian Literature*, Dordrecht 1956, s. 237; Furuzânfer, Bediüzzamân, *Sohen ve Sohenverân*, Tahran 1369 hş., s. 259; Safâ, Zebihullâh, *Târih-i Edebiyyât Der İrân*, Tahran 1371 hş., II, 563; Şekibâ, Pervin, *Şi'r-i Fârsî Ez Âğâz Tâ Imrûz*, Tahran 1373 hş., s. 97; Mojdehi, Sâmiye-yi Besîr, "Senâî-yi Ğaznevî", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî, Komisyon,* Tahran 1378, III, 546.

[31] Browne, Edward Granville, *Ez Firdevsî Ta Sa'dî* (çev. Fethullâh-i Muctebâyi), Tahran 1373 hş., s. 231.

günahlar nedeniyle çeşitli cezalara çarptırılmış insanlar arasından geçerek yedi kat gökleri ve felekleri gezerler.[32]

Ötelere seyahate çıkan yolcuların bir sonraki durakları burçlar mıntıkasıdır. İnsanların daha güzel ve daha parlak oldukları yerdir. Burası meleklerin yaşadıkları bölgedir. Kendilerine emredilenleri yapan ve yasaklardan kaçan yaratıkların yeri. Biraz daha ötede yolcular karşılarında daha da parlak bir yeri bulurlar. En yükseklerdeki felek, göklerin en üst noktası, ışığın, nurun makamıdır orası. Ona doğru yönelirler. Orada en iyi insanlarla görüşmelerde bulunurlar. Şair çok derin bir azimle yolculuğuna devam eder: "*Çocuktum, daha yeni büyüdüm adam oldum*" der. Yıllarca şaşkın şaşkın dolaşır, açılmamış en son perdeleri de aralayıncaya kadar yolculuğunu sürdürür. Orada sâlikleri görür. Allah'a erişenleri, onun diyarında bulunanları, "*fenâ fillâh*" makamında olanları. İşte tam orada kılavuzluk yapan nuru görür. O kutlulardan biri, bir aşık ona bu nurun onun olgunluk mertebelerini aşmasında yapacağı yolculukta kendisine yol gösteren bir yıldız olacağını söyler. Kısaca özetlenen bu seyahatte şair Zerdüşt inanışı geleneğine ait bir çok rengin yanı sıra Yeni Eflatunculuk da dahil çok sayıda değişik kaynaklardan aldığı unsurları bir potada eriterek bir karışım oluşturmuştur.[33]

Senai'nin hangi yollardan bu unsurlara ulaştığı konusunda tespitlerde bulunmak oldukça zordur. Ancak önemli kaynaklardan biri muhtemelen felsefi-temsilî içerikli bir eser olan **İbn Sinâ**'nın, *Hay b. Yakzân* adlı esridir. Bu eser, Senaî'nin söz konusu manzûmesinden yaklaşık bir yüzyıl önce yazılmıştır. Senaî'ye ilham veren bir diğer önemli kaynak da Peygamber'in göklere seferini konu alan miraçıdır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Senaî'nin şiirinin gerçekte başka bir dünyaya yaptığı düşünsel seyahatin aktarılması, belki zihinsel bir yolculuk olarak da adlandırılabilecek bir seyahat olmasıdır. O, asla insanların ruhlarıyla karşılaştığını iddia etmez. Belki o genel anlamda gerek Ehrimen yapılı gerek ilahi çizgide yürüyen gerçek insanlarla karşılaşmıştır.[34]

Senaî-yi Ğaznevî'den sonra onun tasavvuf ve ahlak karışımı konulara yer veren yeni tarzında çok sayıda şair tarafından mesneviler kaleme alınmıştır. Söz konusu eserlerde; genellikle ahlaki tavsiyeler, sosyal konulu öğütler ve teşbihlerle dolu hikâyelere yer verilir. Senaî ilk dönemlerinde **Ferruhî-yi Sistanî** (ö. 429/1037), **Menuçehrî-yi Damganî** (ö. 432/1040) ve **Mesûd-i Sad-i Selmân** (ö. 515/1121) gibi şairlerin tarzında şiir yazmakta, söz konusu şairlerin divanlarını sürekli olarak el altında bulundurarak onlardan aldığı mazmunları şiirlerinde kullanmaktadır. Özellikle tagazzüllerinde Ferruhî tarzına çok daha yakındır. Ancak şair bu tür şiirlerinde çok büyük bir başarı elde edememiştir. Ona şöhretin kapılarını aralayan asıl etken yeni şiirleridir. Dış dünyayı elinin tersiyle iterek iç dünyasına yönelişinden, kendisi için uçsuz bucaksız yeni düşünce atmosferleri, bitmeyen hayat kapılarının açılışından sonra şiirlerinde şairi Fars şiir tarihinde üst

[32] Utas, Bo, "Sefer Be Cihân-i Diger, *İrânşinâsî*, X/2, s. 318.
[33] Utas, Bo, "Sefer Be Cihân-i Diger, *İrânşinâsî*, X/2, s. 318-319.
[34] Utas, Bo, "Sefer Be Cihân-i Diger, *İrânşinâsî*, X/2, s. 319.

sıralara yükseltecek özellikler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bütün düşünceleri köklü bir değişim sürecinden geçmiş, sözleri yeni anlamlar, derinlikler ve farklı boyutlar kazanmıştır.[35] Bütün bu gelişmeler şairin hayatında önemli dönüm noktaları olarak yerini almış, şiirinde, başkalarından etkilenme ve taklidi bir tarafa bırakarak artık bir şeyler ortaya koyması gerektiği sonucunu Doğurmuş, özgün bir tarz oluşturması yolunu açmıştır.[36]

Senaî'nin kısa mesnevileri arasında yer alan "*Seyrü'l-İbâd ile'meâd: Kulların Dönüş Yerine Yolculukları*" hayli ilham vericidir. Şair bu eserinde ruhun, hayatın çeşitli aşamalarından geçerek ilk kaynağına dönüşü konusundaki tasavvufi kuramları anlatır. Bu düşünceler Senaî'den yüz yıl önce yurttaşı **İbn Sinâ** (ö. 428/1037) tarafından da dile getirilmişti. Ancak burada ilk kez bir şiir halinde ele alınmakta ve şair bildiği bütün felsefi ve tasavvufi kuramları sergilemektedir. Birtakım araştırmacılar bu mesneviyi **Feridüddîn-i Attâr**'ın (ö. 618/1221), *Mantuku't-tayr* adlı eserinin örneği saymışlardır. Hatta bu eserin *Divina Komedia*'nın temasının habercisi olduğundan da söz edenler vardır. Müslüman gizemciler için gözde olan ve en güzel şiirsel anlatımını Attâr'ın eserlerinde bulan yolculuk ve miraç düşüncesinin dile getirildiği eserlerden birisidir.

Ummandan gelen yağmur bulutları gibi var da sefere çık,
Seyahat etmeden inci olamazsın.
Feridüddîn-i Attâr

Pek çok edebiyat eleştirmeninin; İran tasavvuf şiirindeki mesnevi yazarlarının en büyüğü olarak kabul ettiği Feridüddîn-i Attâr'ın bu ifadeleri oldukça dikkat çekicidir. Attar'ın şiirleri özellikle de *Mantıku't-tayr*'ı içerik ve etkisi açısından tasavvuf edebiyatının temel yapıtlarından biri haline gelmiştir. Mutasavvıflar ve şairler kuşaklar boyu onun eserlerinden ilham almışlardır.[37]

Kendisinden yaşça büyük çağdaşı **Rûzbihân-i Baklî** (ö. 606/1209) gibi Attâr'ın tasavvufi anlayışının da en ilginç yönlerinden biri **Hallâc-i Mansûr** (ö. 309/921) ile olan çok yakın ilişkisidir. Feridüddîn-i Attâr, Hallâc'ın ruhundan manevî alemlerde el almıştır. Onunla ilgili olarak yazdıkları *Tezkiretü'l-evliyâ*'nın en dokunaklı bölümleri arasında yer almakla birlikte, sonraki kuşakların zihinlerindeki Hallâc imgesini de önemli ölçüde şekillendirmiştir. Attâr, "mihnet tasavvufunu", kötülüklerden korunmak için en etkili çare olarak "sürekli zahmet çekmeği" ondan öğrenmiştir:

---

[35] Senaî-yi Ğaznevi, *Dîvân-i Hekîm Senaî-yi Ğazneví* (yay. Perviz-i Babayî) Tahran 1375 hş./Önsöz, s. 15-16; Furuzânfer, *Sohen ve Sohenve-rân*, s. 256; Zerrînkûb, Abdulhuseyn, *Bâ Kârvân-i Hulle*, Tahran 1372 hş., s. 167.

[36] Senâî-yi Ğaznevi, *Dîvân*/Önsöz, s. 17.

[37] Schimmel, Annemarie, *İslam'ın Mistik boyutları*, (çev. Ergun kocabıyık), İstanbul 2001, s. 297-297.

Aşk acısı her kalbe ilaç oldu,
Zorluklar asla aşksız aşılamaz.
Feridüddîn-i Attâr[38]

Sonsuz bir hayat arayışı eski dünya milletlerinin edebiyatlarında dikkat çekici konular arasında yer alır. Bu konuya da yer veren manzûm ya da mensûr eserlerin ortaya çıkmasında ve halk arasında oluşturulmuş efsanelerden tutun da ince sûfî düşüncelerine kadar izleri bulunan bu konuda dini yaşantının temel rolü göz ardı edilemez. Mevlanâ'nın *Mesnevî*'sinde meyvesinin insanları yaşlanmaktan ve ölümden kurtardığı ağaç sonunda bilim olarak ifade edilmektedir. Attâr'ın, *İlâhînâme*'sinde sonsuz hayatı arayan oğlu için hükümdar tarafından söylenen sözler yine böylesine tasavvufi yorumları içerir.[39]

Miraç hadisesinde ilgili kişi hayatının bir kesitinde yeryüzünden alınarak fizikötesi evrene götürülür. Bu olay kişinin yeryüzü yaşantısında yani henüz hayattayken cereyan eder. İlgili kişi, bazı ilahi varlıklar ya da araçlar vasıtasıyla maddî alemden ayrılarak ilahi evrene, göklere yükselir. Dolayısıyla miraç olayı tamamıyla yeryüzünden bağımsız olarak ayrı bir mekânda, doğaüstü evrenlerde gerçekleşir. Örneğin, sonraki döneme ait metinlerde Musa Peygamber yeryüzünden tamamıyla ayrılarak göklere yükselir. Yine Şaman geleneğinde Şaman rahipleri kurban törenleri esnasında yeryüzünden ayrılarak göksel katmanları birer birer geçer ve yüce Tanrı'nın huzuruna erişirler. Mazdeizm'de Zerdüşt yeryüzünden alınıp yine göklere yükseltilir.[40]

Miraç tecrübesinde yeryüzünden ayrılırken ulaşılacak hedef ilahi fizikötesi evrendir, ilahi evrenin ise genellikle yukarılarda, dolayısıyla gökte olduğuna inanılır. Bu nedenle dini geleneklerde yer alan miraç motifinde çoğu zaman göğe doğru bir yükseliş ya da çıkış söz konusudur. Örneğin, Sâbiîlik ve Maniheizm gibi gnostik dinlerde, yönlerden kuzeyde yer aldığına inanılan ilahi ışık alemi süfli yeryüzünün üzerinde düşünülür. Yeryüzüyle ışık alemi arasında ise yeryüzünü kuşatmış durumda olan gezegenler bulunur. Dolayısıyla gerek ölümle cesetten ayrıldığında ruh, gerekse miraç tecrübesini yaşayan seçkin kişiler yeryüzünden ayrıldıklarında önce bu gezegenlere birer birer tırmanmak ve daha sonra tanrısal aleme ulaşmak durumundadırlar. Diğer bazı dinsel geleneklerde ise ilahi makam yedi ya da daha fazla katmandan oluşan bir alem olarak değerlendirilir ve yedi gezegenden bağımsız olarak düşünülür. Yahudi ve İslami miraç motiflerinde miraç tecrübesini geçiren kişi, bu yedi veya daha fazla göklere doğru bir yükseliş olayını yaşar.[41]

---

[38] Schimmel, *İslam'ın Mistik boyutları*, s. 299.
[39] Zerrinkûb, Abdulhuseyn, *Der Kalemrov-i Vicdân*, Tahran 1375 hş., s. 485.
[40] Gündüz, Şinasi, *Dinlerde Yükseliş Motifleri*, Ankara 1996., s. 15 .
[41] Gündüz, *Dinlerde Yükseliş Motifleri*, s. 15-16.

4. Misbahu'l-ervâh

Aynı konuya yer veren bir diğer eser, bazılarınca ünlü rubai şairi Evhaduddîn-i Kirmanî'ye ait olduğu söylenen, ancak yaygın görüşe göre onunla aynı çağda yaşamış, hemşehrisi **Şemsuddîn Muhammed-i Berdsirî**'nin (ö. 635/1238) kaleme almış olduğu *Misbâhu'l-ervâh*'tır.[42] Eser hiçbir giriş açıklamasına yer vermeden doğrudan konuya girmektedir:

Şair bir gün sabahın ilk ışıklarıyla birlikte bulunduğu şehirden çıkıp sufîlerden bir grupla birtakım aşamaları kat ederek değişik makamlardan geçer ve bir dağın zirvesine ulaşır. Muhtemelen bilinmeyen bir yerden beliren yaşlı birinin işaretiyle hemen orada bir sema düzenlenir. Pîr, yüz türlü şarapla onları tek tek ağırlar. Şair dışında beraberinde bulunanların tamamı kana kana şaraplarını içtikten sonra saraylarına dönerler. Yaşlı bilge ve şair baş başa kalırlar. Pîr, Hızır gibi karanlıklar ülkesinde hayat suyunu gösteren, ruh balığını dirilten biri olarak şaire ilahi bilgileri öğretir. Belki de Hızır'ın kendisidir o. Şair ona değişik konularda birçok soru sorar. "*Kimim ben?*" "*Nereden gelmişim?*" "*Nereye gideceğim?*" "*Hayatın anlamı nedir?*" "*Yol, aşamalar, kılavuz hangileridir?*"... Bu soruların cevaplarını aldıktan sonra da şair Kirman teninden (muhtemelen yaşadığı şehir Kirman'dan) ayrılarak Mısır'a doğru yola çıkar. Beraberindeki kılavuzla birlikte önce en "alçak nefis" olarak adlandırılan "nefs-i emmâre: *egemen ruh*" bölgesine giderler. Burası cehennemdir. Korkunç ve dehşetli bir çevre, duman ve ateşle dopdoludur. Şeytanlar ve yırtıcı canavarların ülkesidir. Oradan sonra kıraç bir bölgeden geçerek gece-gündüz ara vermeden yolculuklarına devam ederler. Yeni bir şehre giderler. Cennet gibi geniş, ferah bir şehirdir orası. "Nefs-i levvâme: *kınayan ruh*" adıyla anılır. Üzüntüsü, sıkıntısı olmayan insanlarla doludur. Ancak yine de kendilerini kınamaktadırlar. Burası zahidler ve kutsal amaçlarla savaşan savaşçıların yurdudur. Kılavuz şaire; "Burasıdır işte sonsuz cennet, ancak durma senin yerin değil burası" der. İlerlemelerine devam ederler. Vardıkları yer, "nefs-i mutmeinne: *sakinleşmiş ruh*" makamıdır. Daha güzel bir şehirdir. İnsanları bilge kişilerdir. Buradan da geçer giderler. Uçsuz bucaksız bahçelerin bulunduğu, kırmızı güllerle, laleler, yemyeşil ovalar, bülbüller, sürekli şarap sunan sakilerle dolu bir şehir. İşte burada kılavuz pîr, şaire artık bundan sonrasını tek başına gitmesi gerektiğini söyler. Şair korkar. Ancak kılavuz buranın "Sidre-yi muntehâ" olduğunu ne kadar çalışıp çabalasa da buradan öteye bir adım atamayacağını söyler.[43]

Çok çalışsam da yapamam,
Bütün gücümü, çabamı harcasam da,
Kendi ülkemin çizilmiş sınırından,
Bir parmak ucu dahi ilerleyemem.

---

[42] Eser, Bediüzzaman Furuzânfer tarafından yayınlanmıştır (Tahran 1349 hş.)
[43] Utas, Bo, "Sefer Be Cihân-i Dîger, *İrânşinâsî*, X/2, s. 320-321.

Bunun üzerine seyahati anlatan şair, tek başına devam etmek zorunda kalır. Başka bir ülkeye varır. Buranın adı "nefs-i râziye: *hoşnud ruh*"tur. Dört temel ögenin artık etkin olmadığı bir bölgedir. Burada çok sınırlı sayıda, dört yüz kadar insanla karşılaşır. Bu insanlar bir yerde oturuyorlar ama gelen bu misafire hiç önem vermiyorlar, selamını bile almıyor, sorularını bile duymuyorlar. Şair ilerlemeğe devam ediyor. Kusursuz, noksansız bir şehre varıyor. Bu şehrin adı "nefs-i marziyye: *kanaatkar ruh*"tur. Burada karşılaştıkları bir tek can ve kırk bedenden oluşan kişilerdir. Aralarında gizemli bir ilişki vardır. Sadece gönül dilleriyle konuşup anlaşmaktadırlar. Bir sonraki aşamada "nefs-i âşika: *aşık ruh*" şehrine girer. Orada dört halife yaşamaktadır. Peygamber'i canları pahasına kabul edip koruyan insanların ülkesidir orası. Oradan geçtikten sonra "nefs-i fakîre: *yoksul ruh*" adındaki şehre varır. Hiçbir varlığı bulunmayan, ama gerçeklerle dopdolu bir şehir. Peygamber'in yaşadığı şehir. Hızır'ın da İlyâs'ın da kılavuzu. Şair işte burada Peygamber Mustafa ile görüşür. Daha önce kılavuzu olan pîr'in sözlerini andıran cümlelerle onunla derin derin sohbet eder. En son olarak şair, "nefs-i fâniye: *yok olacak ruh*" adıyla bilinen son şehre girer ve hikâye buranın tasviriyle sona erer.[44]

5. *Salaman ve Absal*

Arapça kaleme alınmış felsefi ve tasavvufi içerikli eserlerden biri de *Salaman ve Absal*'dır. İbn Sinâ bu eserden *Hay b. Yakzân*'da söz etmektedir. Muhtemelen Yunan kökenli olan bu hikâye, **Huneyn b. İshâk** (ö. 298/910) tarafından Yunanca'dan Arapça'ya çevrilmiştir.[45]

İbn Sinâ'nın *el-İşârât* ile *Kaza ve Kader* risalesi adlı yapıtlarında söz ettiği *Salaman ve Absal* adlı eserinin herhangi bir nüshası günümüze kadar gelememiştir. Ancak **Sohreverdî** (ö. 587/1191), *Ğurbet-i Ğarbî* adlı eserinin girişinde bu eserin İbn Sinâ'aya ait olduğunu açık olarak ifade eder. Öte yandan **Nasîruddîn-i Tusî** (ö. 672/ 1274), *el-İşârât* adlı eserinde bu eserin bir özetini, tasavvufi pasajları ve simgelerini aktarmıştır. Bu hikâye de, İbn Sinâ'nın, *Hay b. Yakzân* adlı eserinin ana temasını oluşturan hikâyeye çok benzer. Ruhun tende tutsaklığı, uyanık olma, insanların doğruluğa ve iyiliğe yönlendirilmeleri, mücadele, erginliğe yol alma, sonunda da nihaî kurtuluş, gerçeğe erişme ve hedeflenen arzulara ulaşma gibi konulara yer verir. İbn Sinâ'nın, *Salaman ve Absal* adlı eseri **Huneyn b. İshâk** (ö. 259/873) tarafından Yunanca'dan Arapça'ya çevrilmiş, **Abdurrahmân-i Camî** (ö. 898/1492) tarafından açıklamalarla Farsça manzum olarak düzenlenmiştir. Bu hikâye öte yandan **İbn Tufeyl**'in (ö. 581/1185), *Hay b. Yakzân* adlı hikâyesine girmiş olan *Salaman ve Absal*'dan tamamen ayrıdır. Her üç hikâye de sembolik ve simgesel anlatımlara yer vermeleri açısından benzerlikler gösterseler de isimleri ve konuları dışında bir ortak noktaları yoktur.[46]

---

[44] Utas, Bo, "Sefer Be Cihân-i Diger, *İrânşinâsî*, X/2, s. 321-323.

[45] Ğanimi, Hilâl, M., *Edebiyyât-i Tatbîkî*, (çev. M. Ayetullâh-i Şirazî), Tahran 1373 hş., s. 309.

[46] Moctebâyî, Fethullâh, "İbn Sinâ", *Dâ'iretu'l-ma'ârif-i Bozorg-i İslami, DMBİ*, Tahran 1367 hş., IV, 45.

Müslüman yazarlar tarafından kaleme alınmış felsefi, tasavvufi ve ahlaki içerikli simgesel anlatımlı hikâyeler gerçekte tarihin eski devirlerinde yaşamış milletler arasında yaygın edebi türlerden, Yunan, İran ve Hint örneklerinden etkilenmiş olsalar da daha sonraki çağlarda Batı coğrafyasına kadar gitmiş, Hıristiyan ve Yahudi yazarların eserlerine ilham kaynağı olmuşlardır. Örneğin, **Dante**, *İlahi komedya*'sını kaleme alırken bu tür eserleri göz önünde bulundurmuştur.[47]

Hikâyenin özeti **Huneyn b. İshâk** rivayetindeki versiyonunda şu şekilde aktarılır: Yunan hükümdarlarından Hermanus adlı birinin herhangi bir kadınla ilişkiye girmeden saray doktorlarından birinin özel bir programıyla bir oğlu olur. Salaman adı verilen çocuk on sekiz yaşında Absal adında çok güzel bir kızdan süt emer ve onun yanında büyür. Büyüyünce de o kıza gönlünü kaptırır. Salaman babasının ve hekimlerin öğütlerine ve tehditlerine aldırmadan aşkını sürdürmede ısrar eder. Babası oğlunu bu kadının ve iflah olmaz aşkının pençesinden kurtarmak için elinden geleni yapar. Bir türlü başarılı olamayınca bir hile düşünür ve bunu gerçekleştirmeğe niyetlenir. Ancak Salaman, babasının bu girişiminden haberdar olunca, Absal ile birlikte mağrip denizi ötelerine kaçar. Ancak aşıklar Salaman'ın babası hükümdarın elinden kurtulamazlar. Hükümdar bir yolunu bulur ve onların arzularına erişmelerini engeller. Birbirlerine kavuşamayan aşıklar sürekli sıkıntı ve aşkın şiddetli ateşiyle yanıp kavrulup dururlar.

Bir yandan da baba oğluna yaptıklarıyla yetinmez ve onu bir de mirasından, hükümdarlıktan, tacı ve tahtından yoksun bırakır. Sonunda Salaman babasından bağışlanmasını dilemeği göze alır. Başına gelen bütün sıkıntıların babasının kızgınlığından kaynaklandığını çok iyi bilmektedir. Ancak babası oğlunun isteklerini kabul etmeği, sevgilisi Absal'ın aşkını terk etmesine, ondan ayrılmasına bağlar. Salaman tutulduğu bu şiddetli aşkta sevgilisini terk etmeye bir türlü yanaşmaz ve sonunda iki sevgili el ele tutuşarak kendilerini denizin derin ve karanlık dalgaları arasına bırakırlar. Bunun üzerine hükümdar bütün gücünü kullanarak oğlunu kurtarır. Ancak sevgilisi Absal karanlık sularda boğulmuştur.

Salaman çok sevdiği aşkının ölümüne dayanamaz ve hastalanarak yataklara düşer. Babası yine devreye girer ve oğlunun tedavisi için bütün imkânlarını seferber eder. Hekimlerden biri onun iyileşmesi için özel tedavi yöntemleri uygular. Kırk gün dua okur. Her gün dua okunduktan sonra Salaman, Absal'ın resmini görerek teselli olurdu. Nihayet kırkıncı gün geldiğinde hekim Zöhre'nin resmini Salaman'a gösterir. Zöhre, Absal'dan çok daha güzel ve alımlı olduğu için Salaman görür görmez ona aşık olur ve eski sevgilisi Absal'ı unutur. Bir süre sonra iyileşir ve babasının yerine hükümdarlık tahtına çıkar. Ardından da yaşadığı bütün bu maceraların yazılmasını emreder.

[47] Moctebâyî, Fethullâh, "İbn Sînâ", *DMBİ*, IV, 45.

Hikâye yazılıp tamamlandıktan sonra son cümle olarak da şu kaydedilir: "*Bilgi ve hükümdarlığı en yüce makamdan iste. Noksan varlıklar olgunluğa eriştiremezler.*"[48]

Nasîruddîn-i Tusî (ö. 672/ 1274) *Şerh-i İşârât* adıl eserinde bu hikâyedeki simgeleri ve şifreleri şöyle çözümler: Salaman, "nefs-i nâtıke"yi; Absal ise "gücü ve tenin yetileri"ni simgeler. Bu ikilinin aşkları "nefislerin tenin arzularına eğilimlerini, okyanuslar ötesine gidişleri, "gerçekten uzaklaşıp, geçici şeylere dalmaları", kendilerini denize atmaları da, "kendilerini yokluk denizine atmalarını", Salaman'ın kurtuluşu, "ruhun tenden ayrıldıktan sonra da tek başına yaşayacağını" simgelemektedir. Öte yandan Zöhre'nin resminin görünmesi, "nefsin aklî erginliklerden zevk alması ve sevinmesi"ni, hükümdarlık tahtına oturması, "gerçek "nefsin erginliğe ulaşması"nı sembolize eder.[49]

Abdurrahmân-i Camî bu rivayeti tasavvufi açıklamalar ve yorumlarla Mevlanâ'nın mesnevisi bahrinde nazmetmiştir.

Salaman ve Absal hikâyesinin **İbn Sinâ** rivayetindeki versiyonu da şu şekildedir:

Salaman ve Absal iki kardeştir. Küçük kardeş Absal, Salaman'dan daha güzel, daha yakışıklı, daha akıllı, edepli, bilgili, namuslu ve cesurdur. Salaman'ın eşi, Absal'a aşık olur ve muradına ermek için Salaman'a: "*Benim kız kardeşimi Absal ile evlendir*" der. Salaman ile Absal anlaşırlar. Düğün yapılıp da zifaf gecesi olunca Salaman'ın karısı karanlıktan yararlanarak kız kardeşinin yerine Absal'ın yatağına kendisi gidip girer. Yağmurlu bir gecedir ve çakan şimşeklerin ışığıyla aydınlanan odada Absal olayı fark eder. Kardeşinin karısı olduğunu fark eder. Bin bir zorlukla kendisinden uzaklaştırır. Kendisi de orayı terk eder. Kendisini kardeşinin karısının kötülüğünden korur. Artık o şehirde kalmaktan sıkılarak Salaman'ın karısının da kendisini unutması için başka ülkelere gitmeğe karar verir. Uzun süre uzak bölgelerde yaşadıktan sonra memleketine geri döner. Ancak kardeşinin karısı kendisine karşı beslediği eski şiddetli aşkından hiçbir şey kaybetmemiştir. Bunu gören Absal, kadından hep uzak durur. Ancak kadın bu defa da arzularına erişmesine olumlu cevap vermeyen Absal'ı öldürmeye niyetlenir. Bu hedefine erişmek için değişik hileler kurar ve onu savaş meydanına gönderir. Savaşta yaralanır. Ordudaki yetkililer Salaman'ın karısının tavsiyesiyle hiç müdahale edilmeden onu kendi haline bırakırlar. Kadın onun bu şekilde öleceğini düşünür. Ancak onu tek başına yaralı halde gören bir hayvan sütünü emzirerek besler. Günün birinde iyileşen Absal, memleketine geri döner. Ancak kötü düşünceli kadın bu defasında da onu öldürtmek için aşçısıyla ilişki kurar ve yemeğine zehir konularak öldürülmesini planlar. Bu kez başarılı olur ve Absal ölür. Durumu öğrenen ve kardeşinin ölümüne son derece üzülen Salaman, insanlardan uzak bir yerde tek başına yaşamaya başlar. Bu şekilde yaşamını sürdürürken bir taraftan da sürekli Allah'a yaka-

[48] Ğanimî, Hilâl, *Edebiyyât-i Tatbikî*, s. 309.
[49] *A.g.e.*, s. 310.

rışlarda bulunarak kardeşinin başından geçenleri ve ölüm sebebini öğretmesi için yalvarır durur. Sonunda gerçeği öğrenir ve kardeşine verilen zehirden karısının, aşçısının ve hizmetçilerinin yemeklerine katılmasını emreder.[50]

Hikâyenin bu versiyonundaki semboller de şu şekilde kurgulanır: Salaman, "*nefs-i natıka*", tasavvuf makamlarında erginliğe erişmiş akıl; Salaman'ın karısı, "*şehvet ve gazabı tahrik eden ten yetileri*"; Absal'ın namusluluğu, "*aklın ulu evrenin cazibesine kapılması*"; Salaman'ın karısının kız kardeşi, "*hikmet*"; Salaman'ın karısının yoldan çıkarmaları, "*nefs-i emarenin doğru yoldan saptırmaları*"; karanlık gecede bulutların arasından çakan şimşek ışıldamaları, "*hakkın insanı kendine getiren cilveleri*"; kadının, aşçısının ve hizmetçilerinin ölmesi, "*sonunda insan nefsinin tensel yetilerini terk etmek zorunda olduğu*", Salaman'ın taht ve taçtan uzak durması, bütün bunları başkalarına terk etmesi, "*tensel ve nefsinin isteklerini kesmeği*" simgelemektedir.[51]

Ebû Ali Sinâ, *İşârât* adlı eserinde Salaman ve Absal hikâyesine değinerek şöyle demektedir: "Salaman ve Absal hikâyesini duyduğunda, okuduğunda şunları göz önünde bulundur: Bu hikâye marifet konusunda dikkatle irdelemen gereken simgesel bir örnektir. Bu hikâyedeki olaylardan hareketle birtakım gizemleri ve şifreleri çözebilirsin." Yine *Risâletü'l-kader* adlı eserinde de söz konusu hikâyeye değinmektedir.

Fars edebiyatında *Salaman ve Absal* hikâyesi özellikle ana kahramanları Salaman ile Absal'ın sembolik tiplemeleri şeklinde İran şairlerinin dizelerinde tasavvufi ve felsefi renkleriyle yer almıştır. Örneğin, Abdurrahmân-i Camî'nin, manzum *Salaman ve Absal*'ı bu hikâyenin en güzel anlatıldığı eserlerden biridir.

6. *Akl-i Sorh*

Şihabuddîn Yahyâ b. Habeş **Sohreverdî**'nin (ö. 587/1191) Allah'a övgü ile başlayan *Akl-i Sorh* adlı bu eserinin tamamı kendisine birtakım sorular soran yakın bir arkadaşının sorularına vermiş olduğu cevaplardan oluşmaktadır. Eser Sohreverdî'nin söz konusu arkadaşının: "*Kuşlar birbirlerinin dillerinden anlarlar mı?* sorusuna eserin kahramanı ya da yazarının verdiği olumlu cevapla başlar. Ardından "*Sen nereden biliyorsun?*" sorusu ve cevabıyla devam eder. Hikâye gerçekte bu soruya birinci şahıs dilinden verilen cevaplarla devam edip gitmektedir:

"*Şöyle dedim: yaratıcı, özelliklerimi ortaya koymak için ilk yaratılışta beni şahin görünümünde yarattı. Benim yaşamakta olduğum şehirde başka şahinler de vardı. Biz birbirimizle sohbet ediyor ve birbirimizin söylediklerini de anlıyorduk.*

Peki bu hale nasıl geldiniz? diye sordu. Ben de şöyle cevap verdim: günün birinde kaza ve kader avcıları yazgı ağını gerdiler ve üzerine irade danelerini yaydılar böylece beni bu yolla esir aldılar. Yuvamın bulunduğu şehirden, kendi şehrimden alarak beni başka bir şehre götürdüler. Ardından iki gözümü de bağladılar, dört ayrı bağla sıkıca bağladılar ve on kişi yi de beni korumakla görevlendirdiler. Bunlardan beş tanesinin

[50] *A.g.e.*, s. 311.
[51] *A.g.e.*, s. 312.

yüzleri bana sırtları dışarıya dönük, diğer beş tanesinin de sırtları bana, yüzleri dışarıya dönüktü. Yüzleri bana dönük olan bu beş kişi beni öylesine hayretler alemine daldırdılar ki yuvamı, yaşadığım şehri, bildiğim her şeyi unuttum. Ben her zaman böyle bir yaratılışta olduğumu sanıyordum."

Bir süre geçtikten sonra dünyayı olduğu gibi kendisine göstermek amacıyla esir alınmış şahinin gözlerini aşamalı olarak yavaş yavaş açarlar. Şahin sürekli olarak kendisini korumakla görevli olan korumaların bir an bir gaflette bulunup gözlerini açmalarını ve bir süre havada özgürce uçmayı arzular. Günün birinde bekçileri bir dalgınlık anında yakalayıp sürünerek bir köşeye çekilir ve üzerindeki bağların ağırlıklarından dolayı aksaya aksaya çöllere doğru kaçıp gider. Çölde kendisine doğru yaklaşan bir adamla karşılaşır. Bu adam güzel görünümlü, iyi huylu, kırmızı benizli biridir. Hikâyenin kahramanının sandığı gibi genç yaştadır. "Sen nereden geliyorsun ey genç?" diye sordum. "Ey evlat bu şekilde hitap etmen hatalıdır. Ben yaratılışım ilk çocuğuyum. Sen bana genç diye hitab ediyorsun." dedi. Bütün bunların ardından söz konusu genç güzel özellikleri ve yüzünün kızıllığı konusunda birtakım şeyler anlatır: ben nur yüzlü bir ihtiyardım. Ancak senin tuzağındaki yemlerle ağına düşüren ve üzerinde görülen bu ağır bağları yükleyen, etrafına bu kadar bekçi yerleştirerek seni korumakla görevlendiren adam beni de bir süreden beri karanlık bir kuyuya attı. Tenimin renginde gördüğün bu kızıllık oradan kaynaklanmaktadır. Yoksa ben ak tenli ve nurlu biriydim. Işığın ilişkili olduğu her beyazlık siyahla karışınca kızıl renkte görünür...

Daha sonra o yaşlı adama: "Nereden geliyorsun?" diye sorar o da makamının bulunduğu Kaf Dağı'nın ardından gelmekte olduğunu söyler. Bu arada şahinin makamı da oradadır. Ama o yuvasının nerede bulunduğunu unutmuş durumdadır. Ardından yaşlı adam; gezgin olduğunu ve dünyanın her tarafını gezmekte olduğunu ve bu gezisi esnasında son derece ilginçlikler gördüğünü söyler. Hikâyenin kahramanı yaşlı adama gördüğü ilginçlikleri sorar. Yaşlı adam ilginç yedi şeyden söz eder:

1. Bizim yurdumuz olan Kâf Dağı.
2. Geceleyin ışık saçan mücevher.
3. Tûba Ağacı.
4. On iki makam.
5. Davud'un zırhı.
6. Mücevher işlemeli kılıcı.
7. Hayat çeşmesi.

Bütün bunlardan sonra yaşlı adamdan bu ilginç şeylerle ilgili bilgi vermesini ister. O da bunlardan teker teker ayrıntılarıyla söz eder. Örneğin, Kaf Dağı'yla ilgili şunları anlatır: Kaf Dağı dünyanın etrafını çevrelemektedir. Toplam on iki dağdan oluşmaktadır. Sen bu üzerindeki yüklerden ve bela sıkıntılarından kurtulduğunda yeniden o yurduna döneceksin. Çünkü seni oradan yakalayıp buralara getirdiler. Her şey sonunda ilk yaratıldığı şekle dönüştürülecektir. Yaşlı adam bu şekilde bu yedi şey hakkında simgesel birtakım ifadelerle ayrıntılı açıklamalarda bulunur ve bu arada dikkat ve hayretlerle kendisini dinlemekte olan hikâyenin kahramanının aralarda sabırsızlanmasına gerekçe olan konularda sorduğu soruların da tek tek cevap-

larını verir. Tûba ağacıyla ilgili açıklamalarda bulunurken Simorğ'dan da söz eder: onun Tuba ağacı'nın dalında yuvası olduğu belirtir. Bu bölüm hikâyenin kahramanına Zâl ile Sîmorğ ve Rüstem ile İsfendiyâr hikâyelerini hatırlatır. Yaşlı adama bu konuları da sorar. Yaşlı adam bu konuda kendine özgü birtakım rivayetleri anlatır. Bu rivayetlerin bir kısmı *Şâhnâme*'de anlatılan şekilleriyle uyumlu, bir kısmı da önemli ölçüde farklıdır: Zal dünyaya geldikten sonra çölde bir yere bırakılır. Mevsim kış ve hayat çok çetindir. Annesi çocuğunun durumunu öğrenmek için birkaç gün sonra çöle gider. Çocuğunu Simorğ'un kanatlarının altına almış olduğunu, onu koruduğunu görür. Çocuk annesini görür görmez gülümsemeye başlar. Annesi de onu alarak kendisine süt emzirir. Ardından da evladının nasıl bir zarar görmeden kaldığını ve bu iyilik sever kuşun onu nasıl koruduğunu görmek amacıyla onu yine Simorğ'un kanatları altına koyar ve kendisi de yakınlarda bir yere saklanarak onu izlemeğe başlar. Birazdan gecenin karanlığı her tarafı kuşatır ve Simorğ oradan hemen uzaklaşır. Biraz sonra oraya bir ceylan gelir. Memelerini Zâl'ın ağzına vererek sütünü emzirir ve onu doyurur. Ardından da onu bırakıp gitmez ve başucunda bekleyerek kimseden zarar görmemesini sağlar. Bunun üzerine annesi kalkar ve ceylanı çocuğundan uzaklaştırarak alıp evine götürür. Burada hikâyenin kahramanı yaşlı adama: "*Bunun sırrı nedir?*" diye sorar. Yaşlı adam bunun üzerine: "*Ben bu durumu Simorğ'a sordum. Simorğ Zâl'ın Tuba Ağacı'nın önünde dünyaya geldiğini, kendilerinin onu yok olmaktan kurtarıp korumaları altına aldıklarını, ceylanın yavrusunu bu çocuğun yerine avcıya verdiklerini, ceylanın gönlüne de bu çocuğun sevgisini yerleştirdiklerini, gece karanlık çökünceye kadar bakıp büyüttüğünü, emzirdiğini, gece de kendisinin sabaha kadar kanatları altında onu koruduğunu*" söyledi.

Yaşlı adam daha sonra diğer ilginçlikler konusunda da birtakım açıklamalarda bulunur ve son olarak da hayat çeşmesi hakkında bilgiler verir: bu çeşmede yıkanan hiçbir kötülükten etkilenmez. Gerçeğe erişen kişi bu çeşmeye ulaşır ve çeşmenin suyundan içtiğinde üstün özellikler kazanır. "Eğer Hızır olursan Kâf Dağı'ndan kolayca geçersin."

Yaşlı adamın sözleri burada sona erer ve hikâyenin kahramanı bu sözlere şunları da ekler: O değerli dosta bu serüveni aktardığımda: "*Sen tuzakta olan şahinsin ve av peşindesin. At beni de av torbana fena av değilimdir ben.*" diye söylendi.[52]

7. *Cavîdnâme*

Hindistanlı Müslüman düşünür, şair Muhammed İkbâl'in (ö. 1938) *Cavîdnâme*'si, ruh ile çıkılan manevî miraçnâme'dir. Şair bu eserini, oğlu **Cavîd İkbâl** için kaleme almıştır. Genellikle İkbâl'in en önemli edebi-felsefi eseri olarak kabul edilir. Bu eserinde İkbâl, kendisinden önce kaleme alınmış miraçnâmelerden özellikle Dante'nin *İlahi Komedya*'sından yararlanmıştır. O da Dante gibi bir "pîr"in, bir "mürşid"in, Mevlanâ Celaluddîn'in kılavuzluğunda feleklerde bir seyahate çıkmıştır. Allah'a yakın makamlara

[52] Purnamdariyân, *Remz ve Dâstânhâ-yi Remzî*, s. 447-449.

erişmiş olduğu bu seyahatinde İkbâl, Doğunun ve Batının **Hegel, Neitzhe, Tolstoy, Zerdüşt, Buda, Hallâc, Ebu Cehîl, Cemaluddîn Esedabadî**'nin yanı sıra İran dinsel ögeleri **Zervân, Surûş** ve **Marduk** gibi birtakım mitolojik, birçok büyük kişiliklerle görüşmüş ve konuşmuş, bu görüşmelerinde birçok felsefi ve tarihi konuyu tartışma imkânı bulmuştur. Eser ilk olarak **Alessandro Baussani** tarafından İtalyanca'ya (1952) ve daha sonra da İngilizce, Almanca, Fransızca'ya çevrilmiştir. Türkçemize ilk çevirisi **Annamarie Schimmel** tarafından yapılmış (İstanbul 2010), daha sonra **Ahmet Metin Şahin** (İstanbul 1996) ve **Halil Toker** (İstanbul 2002) tarafından iki yeni çevirisi daha yapılmıştır.[53]

Şair bu eserinde kendisinden önce yaşamış ünlü Zerdüşt azizi Ardâvîraf (*Ardavirâfnâme*'de), Senaî-yi Gaznevî (*Seyrü'l-İbâd ile'l-meâd*'ta), Ebu'l-Alâ el-Maarrî (*Risâletu'l-ğufrân*'da), İbn Arabî (*Futûhât-i Mekkiyye*'de), Dânte (*İlahi Komedya*'da) gibi şairsel duygularıyla manevi bir seyahate, bir miraça çıkmış, izlenimlerini döndüğünde miraçnâme tarzında oğlu Cavîd adına Müslüman gençlere hitaben kaleme almıştır. Eserin yazılışında önemli ölçüde Peygamber'in miraçı ve Dante'nin *İlahi Komedya*'sı etkili olmuştur.[54]

Muhammed İkbâl'in Aruzun remel bahriyle kaleme aldığı 1965 dizelik felsefi-tasavvufi bir mesnevi *Cavîdnâme: Ezelilik Kitabı*, kendi deyimiyle "miraçın bir çeşit felsefesi" mahiyetindedir. Bu felsefenin gerisinde ise İslam inancının evrenselliği yatar. İkbâl kitabın son bölümünde oğlu Cavid'e seslenerek eseri ona ithaf etmekte ve onun şahsında sonsuza doğru akıp giden İslam gençliğine bu dinin ezeli mesajını duyurmak istemektedir. *Cavîdnâme,* gerçek peşinde koşan maneviyat yolcusunun bir tür miraçını terennüm etmektedir. Bu yolcu, gökleri dolaşan "zerre"dir. Fakat onun kalbi çeşitli duygu, düşünce ve tasalarla yanıp tutuşmaktadır. O, "gönlünü kimseye kaptırmamış olan hür insan"dır. Şüphesiz yolcu İkbâl'in kendisidir. Onu **Cemaluddîn-i Efganî**'ye takdim eden de **Mevlanâ**'dır.[55]

Cavîdnâme'nin ana senaryosunu İkbâl'in bizzat kendisi özet halinde bir hayranına yazdırmıştır. Eser klasik edebi geleneğe bağlı olarak bir münacât ile başlar. Bunu altı feleğe yapılan yolculuk takip eder ve felekler ötesi alemde karşılaşılan olayların tasviriyle son bulur. Münacât esere ve yolculuğa bir başlangıçtır. Vakit akşamdır; şair deniz kenarında Mevlanâ'dan dizeler okumaktadır. Sonunda gerçek rehber Mevlanâ, mana aleminde kendini gösterir. Şair büyük bir edep içinde mürşidi soru yağmuruna tutar. Bunların bir kısmı miraçın sırları ile ilgilidir. Asıl öğrenmek istediği de insan ruhunun zaman ve mekânın ötesine nasıl geçebildiğidir. Burada zaman-mekân kavramları "Zervân"[56] adı altında kişileştirilmiştir. Zervân şaire zaman-mekân kaydından kurtulmanın şart olduğunu anlatır. Bir müddet sonra şair, Mev-

---

[53] Muctebâyî, Fethullâh, "İkbâl-i Lâhorî", *DMBİ*, IX, 631; Eşkurî, Hasan Yusufi, "Câvidnâme", *Dânişnâme*, IV/1, 847-848.

[54] Eşkûrî, Hasan Yusufi, "Câvidnâme", *Dânişnâme*, IV/1, 848.

[55] Aydın, Mehmet S., "Câvidnâme", *DİA*, VII, 179.

[56] Eski İran'da zaman tanrısı.

lanâ'nın refakatinde göklere doğru yükselmeye başlar. Bu yolculuk esnasında feleklerden geçilir[57]:

1. **Ay feleği**. Manevî yolculuğun bu ilk basamağında bir Hint arifi olan **Cihan Dost** ile karşılaşılır. Tefekkür aleminde bulunan Cihan Dost, Mevlanâ'dan yeni gelenin kim olduğunu öğrenip onunla tanıştıktan sonra şaire çeşitli sorular sorar. Maksat onun ruhani olgunluk seviyesini ölçmektir. Şair bu mülakattan başarı ile çıkar. Daha sonra "Tavasîn Deresi"ne ulaşılır. Burada Buda, Zerdüşt, İsa ve Hz. Muhammed'in "Tasînler"iyle, yani bu kişileri ve onların insanlığa getirdiklerini özlü biçimde anlatan "levhalar"la karşılaşılır. İkbâl bu levhaları tasvir etmekte, onların arasında karşılaştırmalar yapmaktadır. Bu dört büyük levha ile dört büyük sima, dört büyük medeniyetin temsilcileridir. İkbâl gerek burada gerekse daha sonraki bölümlerde adı geçen medeniyetleri eleştirerek manevî yolculuğuna devam eder.[58]

2. **Utârid** (**Merkür**) **feleği**. Burada bir yandan Cemaluddîn Efganî, Said Halim Paşa gibi İslam dünyasının ünlü fikir ve aksiyon adamlarıyla, bir yandan da Cüneyd-i Bağdadî, Bayezîd-i Bestamî gibi büyük sufilerle karşılaşılır. Bu durum İkbâl'e İslam medeniyetini bir süzgeçten geçirme fırsatı verir. Efganî, Rus halkına bir mesaj gönderir ve emperyalizmin gayri insanî yönlerini gördüğü için Marks'ı över ancak "meleksiz bir peygamber" olduğu için de onu yerer. Said Halim Paşa ile konuşulacak en önemli konu, İslam'ın Batı dünyasına doğru hızla koşmasının ortaya çıkardığı problemlerdir. İkbâl bu alemden itibaren artık Mevlanâ'nın kendisine verdiği "Zinderûd: *Yaşayan ırmak*" adıyla bilinecektir.[59]

3. **Zühre** (**Venüs**) **feleği**. Burası eski İran tanrısı Marduk ve Araplar'ın tanrısı Baal gibi putların diyarıdır. Zulmün büyük temsilcileri firavunlar, Lord Kitchener'ler de (Sudan'da Mehdî hareketini bastıran İngiliz) burada ikamet etmektedirler. Putlar memnundurlar, çünkü insanlar yeniden "görünen"e tapmaya başlamışlardır. Firavunların, yani kudret sarhoşu olup gaybı hesaba katmayanların sayısında da bir artış vardır. Bu alemde egemen düşünce, "Fesat çıkar, böl ve egemen ol" zihniyetidir. Şair burada İslam dünyasının böyle bir siyasete mâruz kaldığını belirtir ve ırkçılık, maddî gelişme, makam ve şöhret gibi "putlar" uğruna muhteşem iman ve ahlâk binasının feda edilmekte olduğundan yakınır.[60]

4. **Merih** (**Mars**) **feleği**. İkbâl manevî yolculuğunun bu safhasında, bugün Batı aleminde görülen teknoloji ağırlıklı medeniyetten çok üstün bir medeniyetle karşılaşır. Buranın sakinleri henüz ruhlarını bedenlerine satmamışlardır. Fakat onların da başlarında büyük bir bela vardır. Şeytan İngiltere'den bir kadın kaçırmış ve "siyaset" adı altında ne kadar hile ve kurnazlık varsa hepsini ona öğretmiştir. Kadın peygamberlik iddiasındadır. *Cavîdnâme'nin* bu kısmında aslında faydalı olan bilim ve teknolojinin kurnaz

---

[57] Aydın, Mehmet S., "Câvidnâme", *DİA*, VII, 179.
[58] *A.g.e.*, VII, 179.
[59] *A.g.e.*, VII, 179.
[60] *A.g.e.*, VII, 179.

ve hilekâr siyaset yüzünden yıkıcı hale sokulduğu anlatılır ve özellikle Mevlanâ'nın diliyle Batı medeniyeti derin bir tahlil ve tenkitten geçirilir.[61]

5. **Müşteri (Jüpiter) feleği**. Şair burada Hallâc, "Gâlib" mahlasıyla tanınan Türk asıllı İranlı şair Mirza Esedullah Han ve 1852'de İran'da idam edilen Kurretülayn Tâhire gibi büyük sûfî ve şairlerle karşılaşır. Gâlib ile şiir üstüne konuşulur. Hallâc, ayağının altında ateş bulunan aşıkların önderidir. Onlara cennette emin bir yer teklif edilmiş, fakat onlar kâinatın sonsuzluğu içinde daimî bir hareket halini tercih etmişlerdir. Bu arada şeytanla karşılaşılır; onun da derdi, büyük bir kolaylıkla zafer üstüne zafer kazanmanın getirdiği bıkkınlıktır. İnsanlar artık onu yormamakta, her istediğini yapmaktadırlar. Şeytan derdini şöyle anlatır: "Boynumu bükecek yiğit istiyorum; her emrimi yerine getiren kullardan bıktım". İkbâl'in bu alemi anlatırken işlediği tema, acı çekmenin benliğin idrak ve takviyesi üzerindeki derin etkileridir.[62]

6. **Zühal (Satürn) feleği**. Cehennemin bile kabul etmediği hainler ve sefiller bu felekte dolaşmaktadırlar. Bunlar arasında önde gelen iki kişi Mîr Sâdık ve Mîr Cafer'dir. Her ikisi de düşmanla iş birliği yapmış, vatanlarına ihanet etmişlerdir. Daha sonra Hindistan'ın ruhu ile karşılaşılır. İkbâl burada Hint cemiyetini öne sürerek bütün Doğu topluluklarının mazilerine körü körüne bağlılıklarını tenkit eder. Katı gelenekçilik fanuslarındaki alevi söndürmüş ve onlara "eski örneklerden bir hapishane yapmıştır" Onlar kendi sırlarını (imkân ve kabiliyetlerini) unuttukları için artık kendi sazlarını çalamamaktadırlar. "Sabır ve cebir" onların hayat felsefesi olmuştur.[63]

Felekler ötesi. Burada karşılaşılan en önemli sima, kalbi mümin kafası kafir olan Alman filozofu Nietzsche'dir. O "darağacı olmayan Hallâc"dır. Bu filozof her şeyi akılla ölçen, aşkı kapıdan içeri sokmak istemeyen, dini bile bir törenden ibaret sayan Avrupa'nın kafasına tokmak indirdi. Ne yazık ki İkbâl'e göre kendisi de "lâ"da kaldı ve "illâ"yı söyleyip tevhide varamadı.[64]

Daha sonra "cennet-i Firdevs"e hareket edilir. Şair burada mâna aleminin uzun bir tasvirini yapar, akıl ile kalbi karşılaştırır. Bu arada Şerefünnisâ'nın (Keşmir halkının manevî önderi ve Lahor Valisi Abdüssamed Han'ın kızı) sarayına gidilir ve orada Keşmir'in dertleri dile getirilir. Kılıç (maddî güç) ve *Kur'ân*'ın birlikte bulunmasının şart olduğu ifade edilir. Burada ayrıca Ali Hemedanî. Molla Tâhir Ganî, Nâdir Şah ve Tipû Sultan'la da sohbet edilir. Özellikle devlet adamlarıyla yapılan konuşmalarda Türkler, İranlılar ve Arapların Batı medeniyetinin cazibesine kapılmalarının tehlikelerine işaret edilir. İkbâl çok meşhur olan şu beytini burada söyler:

Daha çabuk ol, vuruşun daha sert olsun;
yoksa iki cihanda bedbaht olursun.

---

[61] *A.g.e.*, VII, 179.
[62] *A.g.e.*, VII, 179.
[63] *A.g.e.*, VII, 179-180.
[64] *A.g.e.*, VII, 180.

Huriler Zinderûd'tan bir süre kendileriyle kalmasını rica ederler. Ateş ve şiir sahibi Zinderûd kalamayacağını söyler; çünkü o aşıktır ve aşık "ibn sebil" dir (gezgin). Nihayet huzura doğru yolculuk başlar. Cebrail miraçın son halkasında Peygamber'i nasıl yalnız bıraktıysa Mevlanâ da Zinderûd'u yalnız bırakır. İnsan ilahi huzura tek başına gitmek durumundadır. Burada cemâl in nidasını duyar. Kendisine ilahi tecelli, Allah-insan ilişkisi, insanın nasıl bir varlık olması gerektiği hususunda bilgiler verilir. Sonra celâl in tecellisine nail olur. İkbâl'in iman, ahlâk, aşk ve kudrete dayanan "ene" felsefesinin bir özeti eserin bu son kısmında yer alır.[65]

İslam dünyasında Farsça olarak yazılmış manzum eserler zincirinin çok önemli bir halkasını oluşturan *Cavîdnâme*, Muhammed İkbâl'in şiir hayatının bir şaheseri sayılır. Eser yayınlandığı zaman (Lahor 1932), İkbâl daha önce kaleme aldığı *Esrâr-ı* Hodî (Lahor 1915), *Rumûz-ı Bîhodî* (Lahor 1918), *Peyâm-ı Meşrık* (Lahor 1923), *Zebûr-ı Acem* (Lahor 1927) gibi şiir kitaplarıyla düşünür-şair olarak ününün doruğundaydı. Gerek bu Farsça eserlerde, gerekse Urduca yazılmış başka eserlerindeki duygu ve düşüncelerin önemli bir kısmı, *Cavîdnâme*'de parlak bir dil ve düşünce seviyesiyle tekrar ortaya konmuştur.[66]

Kaynakça

Afifî, Rahîm, *Esâtîr ve Ferheng-i Îrân Der Nivîştehâ-yi Pehlevî*, Tahran 1374 hş.

Amuzgâr, Jâle, *Târîh-i Esâtîrî-yi Îrân*, Tahran 1381 hş.

Aydın, Mehmet S., "Câvîdnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*/DİA, İstanbul 1993.

Browne, Edward Granville, *Ez Firdevsî Ta Sadî* (çev. Fethullâh-i Muc-tebâyî), Tahran 1373 hş.

Dihhudâ, Ali Ekber, *Luğatnâme*, "Çîneved", XVII, 482).

Dusthâh, Celîl, *Avesta*, Tahran 1381 hş.

Ekberzâde, Daryûş, *Ketîbehâ-yi Pehlevî*, Tahran 1381 hş.

Eşkurî, Hasan Yusufî, "Câvîdnâme", *Dânişnâme*, IV/1, 847-848.

Eşkûri, Hasan Yûsufî, "Câvîdnâme", *Dânişnâme*, IV/1, 848.

Furûzanfer, Bedîuzzamân, *Sohen u Sohenverân*, Tahran 1369 hş.

Gündüz, Şinasi, *Dinlerde Yükseliş Motifleri*, Ankara 1996., s. 15

Ğanimî Hilâl, M., *Edebiyyât-i Tatbîkî* (çev. M. Ayetullâh-i Şirazî), Tahran 1373 hş.

Hanlerî, Pervîz Nâtil, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, Tahran 1324 hş.

Hinnells, John Russells, *Şınâht-i Esâtîr-i Îrân* (çev. Amûzgâr, Jâle-Tefezzulî, Ahmed), Tahran 1382 hş.

İftiharzâde, Mahmûd Rızâ, *Îrân, Âyîn ve Ferheng*, Tahran 1377 hş., s. 175.

Kerimân, Huseyn, *Pejûhişî Der Şâhnâme* (yay. Alî-yi Mîr Ensarî), Tahran 1375 hş.

Kezzâzî, Mir Celaluddîn, *Nâme-yi Bâstân*, Tahran 1381-1382 hş.

Mazenderanî, Huseyn Şehîdî, Ferheng-i Şâhnâme/Nâm-i Kesân ve Câyhâ, Tahran 1377 hş.

Meşkûr, Muhammed Cevâd, "Kerdîr Yâ Tansar", *Nâme-yi Bastân*, (Tahran 1378 hş.

Moctebayî, Fethullâh, "İbn Sina", *Dâ'iretu'l-ma'ârif-i Bozorg-i İslami*/DMBİ, Tahran 1367 hş., IV, 45.

Mohessil, Muhammed Râşid, *Ketîbehâ-yi Îrân-i Bastân*, Tahran 1381 hş.

[65] *A.g.e.*, VII, 180.

[66] *A.g.e.*, VII, 180.

Mojdehî, Sâmiye-yi Besîr, "Senaî-yi Ğaznevî", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, Komisyon, Tahran 1378 hş.
Muctebâyî, Fethullâh, "İkbâl-i Lâhorî", *Dâ'iretu'l-ma'ârif-i Bozorg-i İslami/DMBİ*, IX, 631;
Oşîderî, Cihangîr, *Dânişnâme-yi Mezdiyesnâ*, Tahran 1371 hş., s. 295;
Purnamdariyân, *Remz ve Dâstânhâ-yi Remzî Der Edeb-i Farsî*, Tahran 1389 hş.
Rypka, Jan, *History of Iranian Literature*, Dordrecht 1956.
Safâ, Zebîhullâh, *Târîh-i Edebiyyât Der Îrân*, Tahran 1371 hş.
Schimmel, Annemarie, *İslam'ın Mistik boyutları* (çev. Ergun Kocabıyık), İstanbul 2001.
Senaî-yi Ğaznevî, *Dîvân-i Hekîm Senaî-yi Ğazņevî* (yay. Pervîz-i Babayî) Tahran 1375 hş./Önsöz, s. 15-16;
Şekibâ, Pervîn, *Şir-i Fârsî Ez Âğâz Tâ İmrûz*, Tahran 1373 hş.
Şemisâ, Sirûs, *Ferheng-i İşârât-i Edebiyyât-i Farsî*, Tahran 1375 hş.
Tefezzulî, Ahmed, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân Pîş Ez İslam*, Tahran 1376 hş.
Utas, Bo, "Sefer Be Cihân-i Dîger, Der Surâyiş-i Kohen-i Pârsî" (çev. Daryûş-i Kârger), *İrânşinâsî*, Rockville, Maryland 1377 hş., X/2, s. 311.
Vahiddûst, Mehveş, *Nihâdînehâ-yi Esâtîrî Der Şâhnâme-yi Firdevsî*, Tahran 1379 hş.
Yahakkî, Muhammed Cafer, *Ferheng-i Esâtîr ve İşârât-i Dâstânî der Edebiyyât-i Fârsî*, Tahran 1375 hş.
Zerrinkûb, Abdulhuseyn, *Bâ Kârvân-i Hulle*, Tahran 1372 hş.
Zerrinkûb, Abdulhuseyn, *Der Kalemrov-i Vicdân*, Tahran 1375 hş.
Zerrinkûb, Abdulhuseyn, *Ez Guzeşte-yi Edebi-yi Îrân*, Tahran 1375 hş.
Zerrinkûb, Abdulhuseyn, *Nakş Ber Âb*, Tahran 1374 hş.
Zerrînkûb, Abdulhüseyn, *Târih-i Îrân-i Bâstân*, Tahran 1381 hş.

XXVIII
FARS EDEBİYATI TARİHİNDE ÇOCUK EDEBİYATININ YERİ*

Edebi geçmişinin çok eskilere dayanması, çok zengin bir kültürel ve edebi mirasa sahip olmasına rağmen modern İran edebiyatında çocuklara özellikle zel bir edebiyatın geçmişi o kadar eskilere gitmez. Ancak efsaneler, destanlar, öyküler ve dilden dile dolaşan halk hikâyeleri esas alınarak böyle bir tasnife gidilecek olursa, İranlı çocukların ve genç yaş gruplarının kendilerine hitap eden, kolaylıkla anlayabilecekleri edebi eserler çok eski dönemlerden beri kaleme alına gelmiştir. İran'ın edebi geçmişinde çocukların kendilerine özgü, bağımsız yazılı bir edebiyatları olmamıştır. Ancak bu topraklarda yaşayan çocuklar kendileri için özel olarak kaleme alınmış olmasa bile, bir edebiyat mirasından tamamıyla yoksun değillerdir. Fars edebiyatının zengin arşivinde çocukları ilgilendiren hikâyeler, öyküler, destanlar her zaman var olagelmiştir.[1]

Klasik dönemde İran topraklarında Doğup büyüyen çocuklar, daha çocukluklarının ilk yıllarından itibaren büyükleriyle birlikte aynı hayat şartlarını paylaşarak ormanlarda tarlalarda onlarla birlikte çalışmışlar, onlarla birlikte ***Kur'ân*** okumuşlar; ***Sad Kelime***, ***Hafız Divanı***, ***Gulistân*** ve ***Nisâbu's-Sıbyân*** alfabeleri olmuş, okumaya bu eserlerle başlamışlar bu eserleri bitirerek okur yazarlar grubunda yer almışlardır. Hedef kitlesi sadece çocuklar olan eserler kaleme alınmasa da, o dönemlerde çocuk edebiyatının olmadığı ve edebiyatın kapılarının çocuklara kapalı olduğu söylenemez. [2]

Arkasında çok değerli bir kültür, kökleri oldukça eskilere dayanan bir medeniyet ve edebiyatın tarihi değerlerini taşıyan bir kültürün sahiplerinin çocuklarının eğitimlerinde onların yeteneklerini geliştirecek, zihinsel güçlerini artıracak, bilgi düzeylerini yükseltecek ve her açıdan kendilerini besleyecek bir unsura önem vermemeleri bu konuda dikkatsiz ve duyarsız davranmaları elbette düşünülemez. Geçmiş nesiller, bilimsel tecrübelerini elde ettikleri değerleri kültürel sosyal verileri kendilerinden sonraki nesillere aktarmayı hep ilk planda tutmuş ve bu yolda çaba sarf etmişlerdir. Bilgi ve

---

* "Fars Edebiyatı Tarihinde Çocuk Edebiyatının Yeri", *Ekev Akademi Dergisi*, 1/2 Ankara 1998, s. 321-340.

[1] Hicâzî, Benefşe, *Edebiyât-i Kûdekân ve Nevcevânân*, Tahran 1374 hş., s. 32.

[2] Yahakki, Muhammed Cafer, *Çun Sebû-yi Teşne/Edebiyât-i Mu'âsir- i İrân*, Tahran 1375 hş., s. 238;

tecrübe aktarımının en önemli yollarından biri de edebiyat, dil ve kültür birikimini taşıyan bilimsel çalışmaların yazılı şekilleridir.[3]

Edebi öğretilerin ve bu alanda çeşitli türlerde kaleme alınmış metinlerin daha sonraki dönemlere aktarılması genellikle yazılı ve sözlü olmak üzere iki yoldan biriyle olmuştur. Fars toplumunda çocuklar kendilerine yönelik sözlü edebiyatla daha hayata adım attıkları ilk günden itibaren tanışmaktadırlar. Tarih öncesinden başlayarak devam eden dönemlerde İran edebiyatında yer alan hikâyelerin ve efsanelerin çoğu, halk edebiyatının ürünü, resmi klasik edebiyatın hikâyeleri olarak elimize ulaşmış ve günümüze kadar gelebilmiştir. Bunlardan başka öyküler, ninniler, bilmeceler, bulmacalar, deyişler ve müzikal oyunlar çocuklar ve gençlerin hayatında kendilerine özel yerlerini her zaman almışlardır. Öyle ki, resmi İran edebiyatı daha çok yetişkinler ve ileri yaş gruplarına özgüdür denilirse, Fars halk edebiyatının da temelde çocuklara özel olduğu söylenebilir.[4]

Eski İran dillerinde ya da Arapça ve Farsça olarak kaleme alınmış klasik Fars edebiyatı ürünleri çeşitli kaynaklardan beslenmektedir:

1- Hint ve İran kavimlerinin birlikte yaşadıkları dönemlerde ortaya çıkmaya başlayan ve Sasanîler döneminin sona erdiği devreye kadar varlığını sürdüren kahramanlık hikâyeleri. Bu tür hikâyeler, İslam öncesi dönemlerde de halkın yoğun ilgisini kazanmıştır. Farsça'ya eski İran dillerinden ya da Arapça'dan çevrilmiş bu eserlerin diğer önemli bir özellikleri de; bazı bölümlerinin edebiyat ve tarih araştırmacıları için tarihi ve sosyal konularda birer belge özelliği de taşımalarıdır. Bunlar arasında Abdullâh b. Mukaffa'nın Arapça'ya çevirip ***Siyeru'l-mulûk*** adını verdiği ***Hudaynâmek-i Pehlevî*** adlı eser önemli yer tutmaktadır. Kahramanlık destanlarının çocukların diline uyarlanarak yeniden kaleme alınması, hem edebi ve hem de tarihi açıdan çocukların bilgi dağarcıklarını önemli ölçüde zenginleştirmekte, birikimlerini artırmaktır. Çünkü çocuklar, çocukluk dönemlerini geçirdikten sonra manzum ve mensur edebi metinlerle eserlerle tanıştıklarında daha önce gerek sözlü ve gerek yazılı olarak edinmiş oldukları birtakım milli, tarihi ve dini altyapıların da desteğiyle bu eserlerde yer alan işaretleri, kinayeleri ve atasözlerini daha kolay kavramakta ve dolayısıyla okuma zevkleri ve tutkuları artmaktadır. [5]

2- İslam öncesi İran edebiyatından günümüze kadar gelen eserler arasında Manî edebiyatına dair rivayetler ve efsaneler. ***Hudâynâme***ler, ***Yâdgâr-i Zerîrân, Dâstân-i Behrâm-i Çûbîn, Rustem u İsfendiyâr*** gibi yarı tarihi kitaplar ve daha başka bir takım yapıtlar bir anlamda çocuklara ait eserler olarak kabul edilebilirler. Özellikle İslam sonrası dönemde ***Hezâr u Yek Şeb*** adıyla bilinen ***Hezâr Efsâne*** gibi eserler, çocukların kavrayış

---

[3] *Çun Sebû-yi Teşne*, s. 238.

[4] *A.g.e.*, s. 238-239.

[5] Attârî, Mehsân, "Edebiyât-i Kûdekân ve Novcevânân", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsi*, Tahran 1375 hş., I, 79.

düzeyine uygun hikâyelerdir. Bu tür kitaplar günümüzde bile yeniden ele alınıp çocuklara uyarlanabilecek niteliktedir. [6]

İslam sonrası dönemde kaleme alınan kahramanlık destanları; ***Semek-i Ayyâr, Dârâbnâme, Tûtînâme, Kelîle ve Dimne, Cevâmi'u'l-hikâyât, Gulistân*** gibi her biri öğretici ve ahlaki pasajlarla dopdolu hikâye ağırlıklı mecmualar ve tamamen ahlaki, eğitim amacıyla özel olarak hazırlanmış ***Kâbûsnâme, Bahru'l-ferâid, Kimyây-i Sa'âdet*** ve ***Ahlâk-i Nâsırî*** gibi eserler.

V./XI. yüzyılın ünlü düşünürleri arasında yer alan **Gazzalî**, çocukların ve gençlerin hakikat yolunu görüp doğruya ve güzele ulaşabilmeleri, birtakım bilgileri edinerek kötülüklerden korunabilmeleri amacıyla sade bir dilde kaleme alınmış, kolayca anlayabilecekleri düzeydeki kitapları okumaları gerektiği görüşündedir. Yine Gazzalî, bu amaçla kötülüklerden sakınan iyi ahlaklı kişilerin kaleme almış oldukları hikâyeler ve şiirlerin çocuklara okutulmasının çocuk eğitiminde psikolojik ve pedagojik açıdan oldukça yararlı olacağını dile getirmektedir. Gazzalî, çocukların çocukluk dönemindeki oyunlarla da belli oranlarda kazanımlar elde ettiklerini dile getirmektedir. [7]

Nasîruddîn-i Tusî, ***Ahlâk-i Nâsırî*** adlı eserinde çocuk eğitimini toplumsal eğitim çerçevesi içerisinde önemli bir yere oturtarak çocukların eğitiminde okumalarının son derece önemli olduğunu vurgularken, **Sadî-yi Şirazî**, çocuk zihninin yeni ufuklara varabilmesi ve kabiliyetlerinin geliştirilmesi için iyi bir eğitimden geçirilmesi gerektiğinden bahsetmekte; **Mevlanâ Celaluddîn** ise, bu konuda daha ileri adımlar atarak çocuğun psikolojik ve pedagojik konularında eğitiminin çok önemli olduğunu, çocuğa anladığı dilde hitap edilmesi ve yaşının kaldırabileceği şekilde muamele yapılması gerektiğini ifade ederek eserlerinde bu konularla ilgili örneklere yer vermektedir.[8]

İnsanoğlunun eğitimi için psikolojik ve ruhsal açıdan çocuğa uygun eğitim programlarının uygulanmasının son derece önemli olduğunu, çocukların kendilerine özgü, zorlanmadan kolayca anlayabilecekleri bir dilde eğitim görmeleri gerektiği tezini savunmaktadır. Mevlanâ'nın eserlerinde yer yer bu konularla ilgili önemli tespitler örnekleriyle birlikte yer almaktadır. [9]

Fars düşünürleri çocukları ve gençleri bir tarafa bırakmamışlar, ancak çocuklar için de faydalı olabilecek önemli eserlerin halk kesimlerine ulaştırılması konusunda çoğu zaman problemler yaşanması bu konudaki programların belli dönemlerde ertelenmesine neden olmuştur. Örneğin, Gazzalî ve diğer bilginlerin eserleri herkese ulaşamadığı için içerisinde yer alan önemli konular, bütün toplum kesimleri tarafından öğrenilememiş, Gazzalî'nin ve Mevlanâ'nın etrafında bulunan insanlar da toplumum tümünün yapısını değiştirebilecek kadar fazlalığa ve etkinliğe sahip olmamıştır. Dolayısıyla asırlarca çocuklar, babalarının yaşadığı hayat tarzlarını taklit ediyor,

---

[6] *Çın Sebû-yi Teşne*, s. 239.

[7] İsti'lâmi, Muhammed, *Berresi-yi Edebiyât-i İmrûz-i İrân*, Tahran 1352 hş., s. 194.

[8] *Berresi-yi Edebiyât-i İmrûz-i İrân*, s. 194.

[9] *A.g.e.*, s. 194.

zorunlu olarak onların okudukları kitapları okuyor, ya da hiçbir şey okumuyorlardı. [10]

Avrupa'da da son yüzyıllara kadar çocuk edebiyatı ya da çocuklara yönelik eğitim programları alanındaki durum parlak bir görünüm arz etmiyordu. XIX. yüzyılda ilk olarak İngiliz düşünürler, çocukları, ileri yaş gruplarından ayırmaya başladılar. Bu açıdan bakıldığında 1861 yılının eğitim ve öğretim alanında çok parlak bir dönüm noktası olduğu söylenebilir. Söz konusu yılda Avrupa'da ilk çocuk kütüphanesinin kurulmasıyla çeşitli Avrupa ülkelerinde bu alanda önemli adımlar atılmaya başlandı. Çocuklara yönelik yayınlar, çocuk edebiyatı alanındaki bu hızlı, heyecanlı ve önemli çalışmalar, hızla Avrupa ülkelerinde yaygınlaştı ve kısa sürede kıtanın sosyal ve kültürel çehresinde önemli değişimler yaşandı. Bu yıllarla ilgili yayınlanan istatistiki bilgiler de bu çalışmaların ne denli ileri boyutlara vardığını göstermektedir. 1934-1954 yılları arasında Sovyetler Birliği'nde 4.500 yazar sadece çocuklar için çeşitli dallarda farklı konuları içeren kitaplar yazmışlardır. Bu kitapların 1 milyar tanesi satılmış ve okurlarıyla buluşmuştur. 1954 yılında satılan çocuk kitaplarının sayısı; 119.656 iken bir yıl sonrasında bu sayı; 133 milyona ulaşmıştır. İngiltere de sadece 1953 yılında çocuklar için 1960 yeni kitap kaleme alınmış, 1954 yılında bu rakam; 2316 yeni kitaba ulaşmıştır. Batı dünyasında bu çalışmalar gittikçe önem kazanmış ve çocuklar için özel öğretmenler, özel eğitin ve öğretim merkezleri, her türlü donanıma sahip özel kütüphaneler oluşturulmuş, çocuklar ile gençlere rehberlik yapacak özel kitapçılar kurulmuştur. [11]

Dünyadaki gelişmelere paralel olarak İran'da da özellikle eğitim ve öğretim alanında birtakım yeniliklerin gündeme geldiği Kaçarlar döneminde öğretici birtakım hikâyeler kaleme alan ve **Tâlibof** olarak bilinen **Abdurrahim Tebrizî** gibi yazarlar **Îrec Mirzâ** gibi şairler çocuklara özel olarak kaleme almış oldukları eserleriyle yeni çocuk edebiyatı alanında oldukça önemli adımlar atmışlardır. [12]

Çocuk edebiyatı kendine özgü anlamı ve boyutlarıyla roman, öykü, tiyatro ve makale gibi yeni dallarında olduğu gibi son dönemlerde Batılı örneklerinin de etkisinde kalarak daha da önem kazanmaya başladı. Bu değerlendirmeyle çocuk edebiyatı, hikâye, şiir, basit bilimsel kitaplar, senaryo, çocuklar için özel hazırlanan öğretici ve eğitici tiyatrolar, çocuklarla gençlerin ruhsal yapıları ve bilgi düzeyleriyle uyum sağlayan her tür zevk verici, eğlendirici, aynı zamanda düşünce dünyalarıyla da yakından ilgili yayınların tümünü kapsamına almaktadır. İleri yaş gruplarının bilgi seviyeleriyle oldukça farklı olan çocuk ve genç edebiyatının bazı özellikleri şu şekilde sıralanabilir:

1- Çocukların ve gençlerin araştırmacı duygularını doyurucu, bilimsel, dini, edebi ve sosyal alanlardaki yeni gelişmeler doğrultusunda ihtiyaçlarını giderici özelliklere sahip olmalı.

---

[10] *A.g.e.*, s. 194-195

[11] *A.g.e.*, s. 195.

[12] *Çend Sehn-yi Teşne*, s. 239.

2- Hayatın çeşitli yönleriyle ilgili tecrübeleri genç nesillere aktarabilmeli.
3- Gençlerin ve çocukların bilgi dağarcıklarını özellikle ders kitaplarında yer almayan ve ulaşma imkânı bulamadıkları konularda genişletici özelliklerde bulunmalı.
4- Çocuklara dünya görüşlerini geliştirici ve zenginleştirici, sosyal hayatlarında ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik bilgiler vermeli.
5- Çocuğun şahsiyetinin oluşmasında oldukça etken olan duygusal ve ruhsal ihtiyaçlarını cevaplandırmalı.
6- Çocukların boş vakitlerini faydalı şekilde doldurarak, onlara başarılı şahsiyetlerin, din büyüklerinin, edebiyat ve bilim alanlarında hem kendi ülkelerinde ve hem diğer bölgelerde ün yapmış, başarılı şahsiyetleri örnek modeller olarak sunmalı. [13]

Yeni okulların kurulması ve İran üniversitelerinde pedagoji ve psikoloji ile ilgili bölümlerin açılmasıyla birlikte bu konuda yeni kapılar açıldı ve çocukların kitap istekleri, kendilerine özgü hikâyeler, destanlar bilmecelere ihtiyaç duydukları gerçeği artık açıkça kendini göstermeğe başladı. Çocuklara tarih aktarılmalıydı. Efsaneler iletilmeliydi. Gelişmiş teknoloji kendilerine basit ve anlaşılır ifadelerle anlatılmalıydı. İhtiyaçlarına cevap verilmeliydi. Ancak uzun yıllar bu konulardaki feryatları cevapsız kalmıştı. [14]

Bu konuda bazı edebiyat eleştirmenlerinin yapmış oldukları şu tespit de bir gerçektir: Fars folklorik edebiyatından aşk konulu halk hikâyeleri, halk şiirleri, birtakım dini içerikli rivayetler ve şiirler, kahramanlık destanları çıkartılıp bir tarafa bırakılınca, geriye kalanların tamamı, çocuk edebiyatından başka hiçbir şey değildir. Halk arasında yaygın olarak bilenen hikâyeler, destanlar, efsaneler, ninniler, bilmeceler, bulmacalar ve halk deyişlerinin tamamı, çocuklar için söylenmiştir. Resmi edebiyat, daha çok büyükler ve ileri yaştakilere hitap ederken, halk edebiyatının önemli bir kısmı, çocuklara ve gençlere daha yakın bir dilde kaleme alınmış eserlerden oluşmaktadır.[15]

İran edebiyatı tarihinde halk hikâyeleriyle şair ve yazarların düşüncelerinin karışımından meydana gelmiş çok değerli şaheserler de ortaya çıkmıştır. Bu türün ilk sıradaki örnekleri arasında ***Merzubânnâme***, ***Şahnâme***, ***Mesnevî*** gibi dünya çapında ünlü yapıtlar yer almaktadır. Bunların yanında halk arasında yaygın olarak anlatılan öykülerin ve hikâyelerin bir araya toplanarak derlenmesi yoluyla oluşan asırlarca önemlerini korumuş değerli eserler de vardır. Bu tür eserlere örnek olarak ***Çihil Tûtî*** adlı eseri verebiliriz. [16]

Çocuk edebiyatı konusunda halk edebiyatından söz ederken halkın manevi hayatıyla çok yakından ilgisi olan dini temalı hikâyelerden de bahsetmek gerekir. Özellikle de köylerde ve geri kalmış bölgelerde yaygın bir şekilde dilden dile dolaşan bu tür hikâyelerin bir kısmı hurafelerle dolu olma-

---

[13] *A.g.e.*, s. 240.
[14] *Berresî-yi Edebiyât-i İmrûz-i İrân*, s. 196.
[15] *Edebiyât-i Kûdekân ve Novcevânân*, s. 33; "Sehm-i Kûdekân Der Edebiyât-i Gozeşte-yi İrân", *Kânûn*, I/2, Tahran 1353 hş., s. 46.
[16] *Edebiyât-i Kûdekân ve Novceeânân*, s. 34.

sına rağmen, İslam tarihinin çeşitli dönemlerinde meydana gelmiş çeşitli olaylardan, din büyüklerinden, onların İslami değerleri, dini inançları, topluma yön veren inançları ve kutsanan değerleri korumada gösterdikleri fedakârlıklarını, olağanüstü yaşantılarını, hayat serüvenlerini, onlara nispet edilen olayları, *Kur'ân*'da geçen eski kavimlerle ilgili kıssaları ve peygamberlerin tevhit yolundaki mücadelelerini konu alan kısmı da oldukça zengindir.[17]

Yukarıda ifade edilen özelliklerinden dolayı İran edebiyatının çocuklarla ilgili bölümünde yapacağımız değerlendirmeyi, birkaç ayrı bölümde çeşitli dallarda ele alarak incelememiz daha da faydalı olacaktır.

1. Halk Edebiyatı

Geçmişinin çok eskilere dayanması, Fars edebiyatının doğal olarak çok zengin olmasını gerektirmektedir. Özellikle de tarihin çok eski devirlerinden beri bu bölgelerde birbirinden oldukça farklı yaşam tarzlarına, gelenek ve göreneklere, tamamen ayrı kültürel değerlere ve inançlara sahip kavimlerin çeşitli milletlerin yaşamış olması, dolayısıyla birbirinden farklı medeniyetlerin bu geniş coğrafyada ortaya çıkarak belli dönemlerde hayat sürdürmüş olması da İran edebiyatının başta içerik ve mazmunları açısından olmak üzere zenginleşmesinin önemli etkenleri arasında yer almaktadır. Farklı kültür ve medeniyetlerin bu bölgelerde yakın temaslar kurarak iç içe yaşamış olmaları, düşünce dünyaları, hayat tarzları, gelenekleri ve göreneklerinin doğrudan ya da birtakım dolaylı yollarla birbirlerinin edebiyatlarında önemli izler bırakması ve bu etkileşimler sonucu farklı kültürlerin de İran edebiyatının zenginleşmesine olumlu katkılarda bulunmuş olduğu bir gerçektir. Dünyanın diğer bölgelerinde çeşitli halkların edebiyatlarında olduğu gibi, İran edebiyatı da, İran bölgesinde yaşayan halkların tarihin çeşitli devrelerine ait tarihi değerlerini, hayat tarzlarını, kültürel ve edebi miraslarını köklü olarak içermektedir. [18]

İran halk edebiyatı, dünyanın diğer edebiyatlarında yoğun olarak görüldüğü gibi köklü medeniyetlerin kültürlerini, ahlaki, sosyal, geleneksel yapılarını ve özelliklerini gösteren, tarihi günümüze yansıtan bir ayna görevini yapmaktadır. Annelerin dillerinden dökülen ninnilerin sözlerinde ayrılık, hasret ve yalnızlık ifadeleri görülse de genel olarak İran toplumunun şakacı, eğlenceli ifadelerle dolu konuşmaları seven, nükteci bir tarza sahip olduğu görülmektedir. Toplumları oluşturan bireylerin ortak özellikleri arasında ön sırada yer alan özgürlük istekleri, geleneklere bağlılık, birtakım zorba ve dikta güçlerinin baskılarından kaçış; varlıklarını, kendi kimliklerini korumaya olan yoğun talepleri, zengin halk edebiyatlarının nesilden nesile aktarılmasında asıl önemli unsuru oluşturmuştur. Zengin edebiyat hazineleri bu

[17] *A.g.e.*, s. 35; *Gozeri Der Edebiyât-i Kúdekán*, 21.
[18] *Edebiyât-i Kúdekán ve Nevcevánán*, s. 34.

yolla ağızdan ağıza, ninelerin, dedelerin, annelerin babaların dillerinden daha sonraki kuşaklara aktarılmıştır.[19]

Çok eski dönemlerde bile "çocuk efsaneleri", kendisine özgü özel kavramıyla birtakım eserlerde ve bazı şairlerin divanlarında göze çarpmaktadır. IV./X. Yüzyıl şairlerinden **Kisaî-yi Mervezî**'nin aşağıdaki beytini bu konuda örnek olarak verebiliriz:

Bıraktık ve geçtik, olacakların hepsi oldu.
Gittik, sözümüz çocukların dilinde efsane oldu.[20]

İran edebiyatı tarihinde halk hikâyeleriyle şairler ve yazarların düşüncelerinin karışımından oluşan şaheserler de ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında ***Merzubânnâme***, ***Şâhnâme***, ***Mesnevî*** vb. eserler sıralanabilir.

Modern dönemde yeni okulların açılması, psikoloji ve pedagoji bilimlerinin üniversitelerin müfredat programları arasına girmesi, bu alanda birtakım ihtiyaçlar olduğunu da ortaya çıkarıyordu. Çocuklar ve gençler çeşitli konularda bilgi edinecekleri, kültürlerini geliştirecek, birikimlerini artıracak kitaplar istiyorlardı. Hikâyelere, romanlara ihtiyaç duyuyorlardı. Kendilerine kendi dillerinde tarihlerini anlatacak efsaneler gerekiyordu. Modern bilimler, anlayabilecekleri sade bir dilde yazılmalıydı. Eserler kaleme alınırken çocuklar da önemli bir potansiyel okuyucu kitlesi olarak göz önünde bulundurulmalıydı. Ancak bu istekleri hemen cevap bulamadı.

XIV./XX. yüzyılın ilk dönemlerinde İran'da çocuklara yönelik yayınlar henüz yeni yeni başlamaktaydı. **Talibof**'un ***Kitâb-i Ahmed*** adlı eseri, Kafkasya'da Farsça konuşan çocuklar için kaleme alınmıştı. Tahran Üniversitesinde Eğitim Bilimleri Bölümü kuruluncaya kadar da bu alanda önemli gelişmeler görülemedi. Eğitimi ileri düzeylere ulaştırmak ve öğrencilerin boş vakitlerini doldurarak değerlendirmek şeklinde bir etken faktör olarak çocuk edebiyatının alınması da aynı dönemlerde birtakım yetkili çevrelerin dikkatlerini çekmiş ve bilimsel çevrelerin de teşvikleriyle müfredat programlarına alınmıştır. [21]

Kabiliyetli ve dinamik bir şahsiyet olan Şirazlı **Muhammed Bâkır-i Huşyâr**, Münih Üniversitesinde Psikoloji eğitimi gördükten sonra İran'a döndükten sonra hem psikoloji alanında ve hem de İran ve Alman edebiyatı alanlarında uzmanlık görevinde bulundu. Huşyâr, İranlı çocuklar için çeşitli alanlarda ve birbirinden farklı konularda kitaplar yazılmasını, kütüphaneler kurulmasını arzulayan ve çocuklara çok önem veren bir bilim adamıydı. Onlara hayatın güzelliklerini tanıtacak, geleceklerinin aydınlık olmasını sağlayacak bilgilerle donatılmış kaynaklar hazırlanmalıydı. Ülkesine ve vatandaşlarına son derece bağlı bir şahsiyet olan Hûşyâr, hep çalışan her geçen gün daha da olgunlaşmayı hedefleyen bir öğretmendi. 1282-1336/1903-1957 yılları arasında yaşamış olan Hûşyâr hayatı boyunca öğ-

[19] *A.g.e.*, s. 33; Eymen, Leylâ ve Digerân, *Gozerî Der Edebiyât-i Kûdekân*, Tahran 1353 hş., s. 37.
[20] *Edebiyât-i Kûdekân ve Nowcevânân*, s. 34.
[21] *Çun Sebû-yi Teşne*, s. 242; *Berresî-yi Edebiyât-i İmrûz-i İrân*, s. 196.

renciliğini sürdürdü. Kendisi de 7-12 yaşları arasındaki yaş grubu çocuklar için irili ufaklı yaklaşık 50 kitap kaleme almıştır. Bütün bu eserlerini çocukların rahatlıkla anlayabilecekleri sade ve akıcı bir dilde, ilkokul öğrencileri seviyesinde bir dilde yazmış, kullandığı kelimelerin seçiminde çok özen göstermiştir.[22]

İran'da halk hikâyelerini çocukların anlayacağı dile uyarlayıp yeniden düzenleyerek derleyen ilk yazar, **Fazlullâh Subhî-yi Muhtedî**'dir. Kaşanlı olan Fazlullâh Subhî, çocuk edebiyatı alanında yoğun gayretleriyle tanınmakta ve daha çok klasik İran edebiyatı alanındaki çalışmalarıyla bilinmektedir. Aynı zamanda ünlü bir hikâyeci de olan Fazlullâh Subhî, daha çok 1320 hş./1941 yılından önce radyo programlarında anlatmış olduğu tatlı, çekici, aynı zamanda öğretici ve eğitici hikâyeleriyle oldukça beğeni kazanmıştır. Bu programlarında çocuklarla çok yakın ilişkiler kurmuş olan yazar, aynı zamanda halk arasında yaygın hikâyelerin toplanarak bir araya getirilmesi ve böylece hem daha geniş kitlelere ulaştırılması, hem de kalıcı olmalarını sağlamak amacıyla çocuklardan da yardım istemiş, çocuklar da onun bu isteğine hemen cevap vermiş ve topladıkları yüzlerce hikâyeyi kendisine göndererek yazıya aktarılmasında yardımcı olmuşlardır.

Oldukça sade ve akıcı bir dilde yazan **Muhtedî**'nin dili konuşma diline çok yakındır. Hikâyelerine "**Beççehâ Selâm** = *Çocuklar selamı*" diye başladığından "**Peder-i Beççehâ** = *Çocukların babası*" olarak tanınmıştır.[23]

Çocuk hikâyelerinden oluşan eserleri arasında en önemlileri şunlardır:

Efsânehâ-yi Kohen, Ammu Novrûz, Efsânehâ-yi Ebû 'Alî Sînâ, Peyâm-i Peder. [24]

Ünlü yazarlardan olan ve halk hikâyelerini Fazlullâh Subhî'den önce toparlayarak bir araya getirme amacıyla önemli çalışmalarda bulunmuş **Sâdık Hidâyet** de çocuklar için öyküler ve hikâyeler kaleme almıştır. Bunlar arasında ***Agâ Mûşe***, ***Şengul u Mengûl*** en önemlileridir.[25]

İran edebiyatında özellikle çocuklara yönelik çalışmaları olan yazarlardan biri de, **Abbâs Yeminî Şerîf**'tir. Sade ve akıcı bir dilde kaleme almış olduğu eserlerinde daha çok öğretici ve eğitici özellikler ağır basmaktadır. Hikâyelerinde zaman zaman şiirlere de yer vermekte olan yazar, diğer milletlerin aynı alandaki eserlerinden de Farsça'ya çeviriler yapmıştır. Abbâs Yemînî Şerîf çocuklar için çok güzel şiirler de kaleme almıştır. Bu şiirlerinden bir kısmı yıllarca ders kitaplarını süslemiştir. Abbâs Yemînî Şerîf sadece çocuklar için hikâye ya da şiir yazan bir yazar değildir. Aynı zamanda çocuklar için özel dergi çıkaran bir eğitimcidir. Yıllarca ***Dâniş Amûz***, ve ***Keyhân-i Beççehâ*** adlı dergilerin idaresini üstlenmiş ve bu dergiler aracılığıyla çocukların düşünce dünyasına ulaşmayı başarmıştır.

---

[22] *Berresî-yi Edebiyât-i İmrûz-i İrân*, s. 196; Hâtemî, Ahmed, "Cereyânhâ-yi Muhimm-i Edebi-yi Mu'âsir-i İrân" *Edebiyât-i Mu'âsir*, I/1, s. 25.

[23] "Cereyânhâ-yi Muhimm-i Edebi-yi Mu'âsir-i İrân" I/1, s. 23.

[24] *Edebiyât-i Kûdekân ve Nocevânân*, s. 35; *Berresî-yi Edebiyât-i İmrûz-i İrân*, s. 200.

[25] *Berresî-yi Edebiyât-i İmrûz-i İrân*, s. 201.

Bâzî Bâ elifbâ, Kıssehâ-yi Şirîn, Do Kedhudâ, Âvâz-i Ferişteğân adlı hikâye kitapları, eserleri arasında en önemlileridir.[26]

Bir diğer çocuk edebiyatçısı da, **Samed Behrengî**'dir. 1318 hş./1939 yılında Tebriz'de dünyaya gelmiş olan Behrengî, 18 yaşında köy öğretmenliği görevine başlamıştı. Köy halkına olan sevgisi ve Azerbaycanlı çocukları eğitme sevdası, kısa ömrünün sonuna kadar orada kalmasına neden oldu. Kitap okumayı sevdirmek amacıyla çocukların anlayacağı bir dilde hikâye kitapları yazdı. Yoksul ailelerin çocuklarına ulaşması amacıyla kitaplarını çok ucuz fiyatlarla sattırdı. Diğer taraftan Azerbaycan halk edebiyatını dört büyük cilt halinde kaleme aldığı eserinde topladı. Eserlerinde yer verdiği hikâyelerden bir kısmı, asırlarca dilden dile dolaşan kıssaların günümüz Farsça'sına uyarlanarak yeniden kaleme alınmasıyla ortaya çıkmıştır. Eserlerinden bazıları:

Mâhî-yî Siyâh-i Kûçulû, Peserek-i Lobofurûş, Sergozeşt-i Dâne-yi Berf, Bîst u Çehâr Sâ'at Der Hâb u Bîdârî, Koroğlu ve Keçel Hamza. [27]

İran çocuk edebiyatından bahsederken **Sâdık Çûbek**'ten bahsetmemek uygun olmaz. Onun ***Ademek-i Çubî*** adlı tercümesi çocuklara özgü bir dilde düzenlenmiş okunmaya değer önemli eserlerden biridir. Bu eser, akıcı nesri ile çok tatlı ve beğenilen bir tarzda kaleme alınmıştır. [28]

2. Yüksek Zümre Edebiyatı

İran tarihi boyunca bilgin ve edebiyatçı yazarlar, daha sonraki dönemlerde ülkelerin yönetimlerini elde tutacak olan şehzadelerin ve sultan çocuklarının eğitimi görevini de üstlenmişler ve başta bu söz konusu çevreler olmak üzere eğitimde ve öğretimde kullanılması amacıyla birtakım eserler kaleme almışlardır. Bu tür eserlerin en önemlileri arasında ***Kâbusnâme, Siyâsetnâme, Kâmâme-yi Erdeşîr Bâbekân*** vb. değerli yapıtlar yer almaktadır. Kaleme alınışlarından asırlar geçmiş olmasına rağmen bu tür eserler henüz sadece ileri yaştaki kesimlerin eğitiminde kullanılmakta olduklarından halkın kullanımına sunulamamış, taşıdıkları edebi özelliklerinden dolayı yüksek zümre edebiyatı eserleri arasında yer almışlardır. Şimdi klasik Fars edebiyatının önemli eserleri arasında yer almakta olan bu tür eserler, belki de İran edebiyat tarihinde gençler için kaleme alınmış olan ilk eserler olarak ortaya çıkmışlardır. [29]

3. Klasik Edebiyat

İran toplumunun sadece bazı tabakalarına mensup kitlelerin okuma yazma bilen ve öğrenim görme imkânları bulunan çocuklarının klasik edebiyattan, yani belli tarzlarda yazılan ve önemli yazarların kaleme almış bu-

---

[26] *Çun Sebû-yi Teşne*, s. 241-242; *Berresî-yi Edebiyât-i İmrûz-i İrân*, 203; "Cereyânhâ-yi Muhimm-i Edebi-yi Mu'âsir-i İrân" *Edebiyât-i Mu'âsir*, I/1, Tahran s. 23.

[27] *Çun Sebû-yi Teşne*, s., 245; *Berresî-yi Edebiyât-i İmrûz-i İrân*, s. 205.

[28] *Berresî-yi Edebiyât-i İmrûz-i İrân*, s. 209.

[29] *Edebiyât-i Kûdekân ve Nocevânân*, s. 36.

lundukları yazılı edebiyattan yaralanma imkânları vardı. Bu çevreler edebi eserlerle değişik yollarla ilgi kuruyorlardı. Ya edebi eserler kendileri için öğretmenleri, şair ya da yazarlar tarafından okunuyordu ya da kendileri Fars edebiyatının şaheserleri olan ***Şâhnâme***, ***Mesnevî*** gibi tamamı şiir olan eserleri veya hem manzum hem mensur karışık bir şekilde yazılmış ***Gulistân*** gibi eserlerin bazı bölümlerini ezberliyorlardı. Bu gelenek günümüzde de hem klasik edebiyat ürünleri ve hem de bu türden olan modern eserlerin bazılarının ezberlenmesi şeklinde devam etmektedir. Okur yazar çevreler ve aydın kesimler de benzeri faaliyetleriyle çocukların eğitimleri konusunda oldukça titiz davranmışlardır.[30]

4. Meşrutiyet ve Çocuk edebiyatı

İrec Mirzâ (1253-1304/1874-1925) Fars dilinde çocukların anlayacakları dilde şiir yazan ilk şair olarak kabul edilmektedir. Şairin bu konudaki eserleri arasında özellikle de oğlu Husrev ve genelde bütün çocuklar için kaleme almış olduğu önemli şiirleri yer almaktadır. Tebriz'de dünyaya gelmiş olan **İrec Mirzâ**, Arapça'yı, Fransızca'yı ve edebiyat bilimlerini zamanının alanlarında otoriter hocalarından almıştır. Fransızca'yı iyi derecede bilen **İrec Mirzâ** Rusça, Arapça ve Türkçe'yi de bilmektedir. [31]

İrec Mirzâ'nın çocuklar için kaleme almış olduğu en güzel şiir, **Nasîhat Be Ferzend** adıyla bilinmektedir. Bu şiir, iki bölümden oluşmaktadır. Şair ilk bölümünde kendi çocuğuna hitap ederek bütün çocukları önce fiziki temizliğe, giyim kuşamlarına dikkat etmeye, düzenli olmaya çağırırken; ikinci bölümde çocuklara terbiyeli, ahlaklı ve saygılı olmalarını tavsiye ederek manevi açıdan kendilerine dikkat etmelerini, iç dünyalarını kirletmemelerini, safiyetlerini korumalarını, ve bozulmamalarını salık vermektedir. Söz konusu şiirin bazı bölümlerini burada vermemiz yerinde olacaktır:

Ey değerli ve sevimli oğul, uyanık ol!
Babandan biraz öğüt dinle:
Bu sözlerle senin mutluluğunu arıyorum.
O halde her söylediğimi iyi dinle ve aklında tut.
Ömrün oldukça sabahları erken kalk.
Seher vaktinde uyumaktan kaçın.
Seher esintilerinde sevinç vardır.
Seher esintilerinin ruhla yakın ilgisi vardır.
Babana karşı son derece saygılı ol.
Onun sözünden hiç ayrılma.
Terbiyeli ve temiz olursan,
herkesin yanında değerli olursun.
Hocanın her söylediğini dikkatle dinle,
Tamamını anında öğrenmeğe çalış.

---

[30] *A.g.e.*, s. 37.
[31] Burkaî, Seyyid Muhammed Bakır, *Sohenverân-i Nâmi-yi Mu'âsir-i İrân*, Tahran 1373 hş., I, 422.

Az konuş ve her bildiğini söyleme.
Yapabiliyorsan dudaklarını bile açma.
Cahil içindekilerin tamamını dile döker.
Akıllının dili kalbinde olur.
Etrafındaki insanlar konuşurlarken,
sen asla ağzını açıp söz etme.
Doğru konuştuğunda zararı sana bile dönse,
sakın doğrudan başka bir şey söyleme.
Yalan sözün etkisi yoktur.
Yalandan daha kötü şey yoktur.
.....
Değersiz kişilerle oturup kalkma,
Doğal olarak değersizliğe meyledersin.

Yukarıdaki şiirinde de görüldüğü **İrec Mirzâ**'nın şiirleri sade bir dilde kaleme alınmış, anlam yüklü cümlelerden oluşmaktadır. Onun dillere destan ünlü "**Mâder =*Anne*"** şiiri, gerçekte bütün İranlı çocuklara hitap eden, sade, derin anlamlı ve mesaj yüklü bir şiirdir.

Meşrutiyet dönemi aydınlarından biri olarak modern eğitim kurumlarının, kültürel müesseselerin oluşmasında ve yaygınlaşmasında önemli katkıları bulunmuş bir şahsiyet de, **Hacî Mirzâ Yahya Devletabadî**'dir. Aynı zamanda ders kitaplarının hazırlanmasında ve müfredat programlarının belirlenerek uygulamaya konulmasında da önemli çalışmaları ve değerli katkıları bulunan, eğitim ve öğretimdeki modernizasyon çalışmalarında ilk adımları atan şahsiyetler arasında yer alan ve çocuklar için çok güzel şiirler kaleme almış olan **Devletabadî**'nin bazı şiirleri yıllarca ders kitaplarında yer almıştır.

Meşrutiyet döneminin ünlü yazarlarından biri de, **Mehdî Kulî Hân Hidâyet**'dir. Eğitim komisyonu tarafından çocuklar için okuma kitapları adı altında bir dizi çocuk kitabı hazırlanması ve yayınlanmasıyla görevlendirilmiştir.

Meşrutiyet döneminin önemli yazarları ve şairleri arasında yer alan **Muhammed Takî Hân Bahâr,** Çocuk şiiri alanında "Biz hepimiz İran'ın çocuklarıyız, Annemizin bekçisiyiz" okul şiiriyle tanınmaktadır. Çocuklar için kaleme almış olduğu şiir mecmuaları arasında:

Enderz Be Cevânân, Tenbelî Akıbeteş Hemmâlist, Renc u Genc, Hoda Ve Vâlideyn, Mûnis-i Peder... gibi eserler ilk sıralarda yer almaktadır.

Bu dönemin en ünlü şairleri arasında yer almakta olan **Nimâ Yûşic**'in de çocuklara yönelik önemli çalışmaları olmuştur. Çocuklar için çok güzel, akıcı ve sade bir dilde şiirler kaleme almıştır.

Mahmud Hân Sabâ ve ***Hophopnâme*** adlı eserin yazarı **Muhammed Ali Sâbir** de, İran çocuk edebiyatı tarihinde adları geçen önemli yazarlar arasında yer almaktadırlar.

Bu dönem şairleri, özellikle çocuklara hitap eden ve onlara özgü olarak kaleme alınan şiirlerde ağır kelimelerin, zor ve anlaşılması güç terkiplerin ve çocukların anlayamayacakları cümlelerin kullanılmasından kaçınılması gerektiğini biliyorlardı. Bu durumu önemli ölçüde eserlerinde göz önünde bulundurdular. Şiirlerinin bir kısmında da görüldüğü gibi öğüt verme ve mesajı aracısız olarak iletme gibi durumlar göze çarpmaktadır.

O dönemlerde bir edebi eserin çocuk okuyucular üzerinde etkili olabilmesinin sırrının dolaylı anlatımla aktarılmasında gizli olduğu inancı henüz yaygınlaşmamıştı. Yine bu dönem şairlerinin çocuklara yönelik kaleme almış oldukları şiirlerinden onların çocuk şairi olmalarından daha çok birer öğütçü oldukları anlaşılmaktadır.

İran'ın ilk çocuk şairi **Cabbâr Bağçebân/Askerzâde** ile birlikte bu alanda önemli değişimler ve yapılanmalar, vezin seçimi, halk diline yakın kalıpların kullanılması dönemi başlamış oluyordu.[32]

Nesir alanında adı çocuklar ve gençler için eserler kaleme almış olan ilkler arasında geçen **Tebrizli Talibof**'tan bahsedilir. Talibof'un en önemli eseri, ***Kitâb-i Ahmed*** ya da diğer adıyla ***Sefîne-yi Tâlibî*** olarak bilinen kitabıdır. Bu eserin kahramanı olan Ahmed, J.J. Russo'nun Emil'i gibi hayali bir kahramandır.[33]

5. Yeni Çocuk Edebiyatının Kurucuları

XIX. yüzyılda ve XX. yüzyılın ilk dönemlerinde dünyanın çeşitli bölgelerinde hızla gelişme gösteren bilimsel ve teknik hareketlilik, İran'da da birtakım yetkili çevrelerin çocuk edebiyatına zorunlu olarak yönelmesini gerektirmiştir. Özellikle de eğitim ve öğretimin gelişen çağın gereklerine uygun olarak yaygınlaşması ve daha geniş kitlelere ve halk kesimlerine kadar yayılmasıyla birlikte böyle bir edebiyatın büyüyüp gelişmesi için uygun ortamlar hazırlandığı bir dönemde İran halk edebiyatı, ninnileriyle gerçek ya da hayali hikâyeleriyle çocuk eğitiminde, çocukların düşünce dünyasında, okuma ihtiyaçlarını gidermede önemli ve dolu bir hazine olarak her zaman bu ülkenin kültür ve eğitim hayatındaki yerini almıştır. [34]

İran edebiyatının çok geniş sınırları ve zengin repertuarı kapsamında temelde yazılış amaçları arasında çocuklara hitab etme, hedef kitleleri arasında onları da amaçlama gibi bir niyet bulunmasa da, rahatlıkla ve önemli değişiklikler yapılmadan onlara da uyarlanabilecek ve kolaylıkla anlayabilecekleri önemli eserler, klasik dönemlerden günümüze kadar derlenmiş olup bunların bir kısmı günümüzde de önemini henüz korumaktadır. [35]

İran'da yeni çocuk edebiyatıyla ilgili ilk hareketler, Azerbaycanlı yazar **Cabbâr Bağçebân**'ın bu alandaki çalışmalarıyla başladı. Bağçebân, 1264 hş./1885 yılında dünyaya geldi. Onun en önemli özelliği ve sanatının dışa yansıyan en belirgin çizgileri, dünyayı çocukların gözüyle seyretmesi ve yine

---

[32] *Edebiyât-i Kûdekân ve Nevcevânân*, s. 43.
[33] *A.g.e.*, s. 45.
[34] *Çun Sebû-yi Teşne*, s. 240-241.
[35] *A.g.e.*, s. 241.

onların gözüyle ve onların bakış açılarıyla değerlendirmesiydi. Bağçebân, 1300 hş./1920'li yıllarda çocuklara özgün, onların anlayabileceği dilde şiir ve tiyatro yazarak eserlerini kaleme almaya başladı. Şiirler ve romanlar yazdı. Çocukları çok iyi tanıyan onların dilinden anlayan ve çocuk psikolojisini yakından bilen Bağçebân, şiirlerini bir araya toplayan antolojilerini ***Men Hem Der Dünyâ Arzû Dârem*** ve ***Efsâne-yi Bâbâ Berfî*** adlarıyla yayınladı. Eserlerinin çoğu daha kendisi hayattayken basıldı.[36]

İran millî kültürüne önemli hizmetlerde bulunan, yeni ve modern düşünceli bir nesil yetişmesi yolunda ileri adımlar atılmasında katkıları bulunan Bağçebân, İran halkına çok yakın sevgisi ve gönülden bağlılığı nedeniyle bütün ömrünü özellikle çocuk edebiyatı alanında yeni ve farklı tarzlar oluşturma ve çocuklar için öğretici, eğitici nükteler ve hikâyeler yazmada geçirmiş yazarlardan biridir. ***Kıssehâ-yi Gorg u Çûpân, Pîr u Tereb, Arûsan-i Kûh, Bâdkonek***, ve ***Zindegî-yi Kûdekân*** adlı değerli eserleri onun bu alandaki çalışmalarının göstergesidir. Bağçebân çocuklar için çekici ve zevkle okuyacakları güzel şiirler de kaleme almıştır.[37]

Risâm Erjengî de ***Horos u Rûbâh*** ve ***Agâ Mûşe*** adlı eserlerini çocuklar için yazmıştır. Yine bu alanda kaleme almış olduğu diğer bir eser de ***Beççe Hırshâ Firâr Mî Konnend*** adını taşımaktadır.[38]

Kuhî-yi Kirmanî de biri ***Çehâr Efsâne-yi Rûstâî-yi Îrân*** diğeri de ***Pânzdeh Efsâne-yi Rûstâî*** adıyla bilinen iki eser kaleme almıştır. Bu iki eserde yer alan efsanelerin akıcılığı eserleri çekici hale getirmektedir.

1300-1320/1920-1941 yılları arasında edebiyat alanında kendilerini görülmeye başlayan birtakım şairler, özellikle gençlerin dikkatlerini çeken eserler kaleme almaya başladılar. Bu dönemde ünlü ve üretken yazarlar arasında yer alan ***Şehrnâz*** adlı eserin yazarı **Yahya Devletabadî** gibi yazarlara ve şiir mecmuaları yayınlanan birtakım şairlere ek olarak ***Rustem Der Kam-i Bîst u Dovvom*** adlı eseriyle ün kazanan **Sanatî Zade Kirmanî**, den de bahsetmek gerekir. Aynı dönemlerde **Abbâs Yeminî Şerîf** de çocuklara hitab eden kitaplar ve şiirler kaleme almaya başladı. Bir öğretmen olan Abbâs Yemînî Şerîf, çocuk edebiyatı alanında kaleme almış olduğu eserleriyle defalarca çeşitli ödüller almıştır. Abbâs Yemînî Şerîf'in önemli özelliklerinden biri de aynı zamanda çocuklar için ilk dergi çıkaran yazarlardan biri olmasıdır.[39]

Yine bu dönemlerde çeşitli dillerde kaleme alınmış olan çocuk edebiyatıyla ilgili kaynaklar ve çocuk kitapları Farsça'ya tercüme edilmeye başlandı. **Alî Nakî-yi Vezirî**, **Ruhî-yi Erbâb** ve **Mihrî-yi Ahî** gibi önemli mütercimler, İranlı çocuklar için dünya çocuk edebiyatının çok değerli kitaplarını tercüme ettiler. Böylece İranlı çocukların birbirinden farklı çeşitli halkların

---

[36] *Kûdekân ve Edebiyât-i Resmi-yi Îrân*, Tahran 1371 hş., s. 22; *Edebiyât-i Kûdekân ve Novcevânân*, s. 45.

[37] *Berresî-yi Edebiyât-i İmrûz-i Îrân*, s. 209.

[38] *A.g.e.*, s. 209.

[39] *Kûdekân ve Edebiyât-i Resmi-yi Îrân*, s. 22; *Edebiyât-i Kûdekân ve Novcevânân*, s. 45.

hikâyelerinden oluşan zengin bir edebiyatla tanışmalarını da sağlamış oldular. [40]

Bu dönem çocuk edebiyatı alanında gözlenen bir diğer gelişme de resimli kitapların da artık çocuklara hitap eden eserler arasında yer almaya başlamasıydı. 1330 hş./1950'li yılların sonlarında ***Kedû-yi Galgalezen*** ve ***Arûsek-i Mû Telâyî*** adlı eserler resimli olarak basıldı. Çocuk okurlarıyla buluşmalarıyla birlikte bu tür kitaplara yoğun ilgi gösterilmeğe başlandı. Daha sonraki dönemlerde bu alanda **Ferşîd Miskalî** gibi değerli ressamlar da yetişti. [41]

1320 hş./1951 yılından itibaren İran yayıncılık tarihinde çok kapsamlı ve köklü değişimler yaşandı. Birbirinden farklı, değişik görüşleri temsil eden sayıları oldukça fazla gazeteler ve dergiler, halk kitlelerine ulaşmaya başladı. Söz konusu gazetelerin ve dergilerin çocuklar için özel olarak hazırlamış oldukları sayfaları bulunmaktaydı. Bu gazetelerden ve dergilerden bazıları da çocuklar ve gençlerle ilgili konularda eleştiriler ve araştırmalar yayınlamaya başladılar. Bu gruptan olarak 1332 hş./1953 yılında yayın dünyasına giren ***Sepîde Ferdâ*** adlı dergi, İran eğitim ve öğretim tarihinde önemli gelişmelere öncülük yapmıştır.

Bu dergide eğitim ve öğretim konusunda yayınlanan bilimsel ve teknik konulu makalelerin yanında çocuk edebiyatına da yer verilmiş, çocukları ilgilendiren hikâyelere ve öykülere, delikanlılık çağındakilere özel olarak hitab eden konulara da yer verilmiştir. Çocukların ve gençlerin çeşitli konulardaki sorularına cevap vermeye, onların problemlerine çözüm bulmaya çalışan, gençlerin ve çocukların kitap seçmelerine ve okumalarına yardımcı olmak amacıyla ilk olarak bu yaşlara hitap eden çeşitli alanlarda kaleme alınmış kitapların 1337 hş./1958 yılında bir katalogunu yayınlayan da yine bu dergidir.[42]

Sepîde Ferdâ dergisini yayınlayan ekip çocuk edebiyatının resmi ders olarak okullarda okutulmasını da sağlayarak bu alanda önemli bir gelişmeye imza atmış oldular. 1340 hş./1961 yılında ***Edebiyât-i Kûdekân*** adlı bir de ders kitabı yayınlandı. Yeniden düzenlenmekte olan eğitim sisteminde bu ders de müfredata alındı. Aynı zamanda çocuklara yönelik, çocuk edebiyatını konu alan önemli kitaplar yayınlandı.[43]

Çocuklara yönelik tercüme yayınlar alanında ise **Nûr Cihân Yayınları**'ndan bahsetmek gerekir. Özellikle dini konularda çocukların okuyabileceği kitap ihtiyacını karşılamada önemli adımlar atan bu yayınevi, din büyüklerinden bahseden birkaç biyografi ve birkaç dini kıssa kitabı yayınlamıştır. Yine tercüme çocuk kitapları alanında **İntişârât-i Franklin** ve

---

[40] *Edebiyât-i Kûdekân ve Novcevânân*, s. 47; *Kûdekân ve Edebiyât-i Resmi-yi İrân*, s., 23; *Çun Sebû-yi Teşne*, s., 242; *Berresi-yi Edebiyât-i İmrûz-i İrân*, s. 209.

[41] *Çun Sebû-yi Teşne*, s., 242.

[42] *Kûdekân ve Edebiyât-i Resmi-yi İrân*, s., 23; *Edebiyât-i Kûdekân ve Novcevânân*, s. 47.

[43] *Kûdekân ve Edebiyât-i Resmi-yi İrân*, s. 23.

Bongâh-i Tercüme ve Neşri-Kitâb [44] yayınevlerinin önemli faaliyetlerinden bahsetmek gerekir.[45]

Bongâh-i Tercüme ve Neşr-i Kitâb daha çok Fransızca ve Rusça kitapların tercümesini İranlı çocuklara sunarken, **İntişârât-i Franklin** ağırlıklı olarak Amerikan kökenli kitapları tercüme edip çocuk okuyucularına ulaştırmaktaydı. Bütün bu çalışmaların sonucunda çocuklar Farsça dışında diğer dünya dillerinde yazılmış ve daha sonra Farsça'ya kazandırılmış güzel ve değişik kitaplara kavuşmuşlardır. Ancak bu gibi tercümeler özellikle Batı kaynaklı eserlerden yapılmış olduklarından dolayı çocuklara tek taraflı bir bakış açısı kazandırması açısından iyi bir gelişme olarak kabul edilmemektedir.[46]

Özellikle de romanlar dışındaki eserlerin tercüme edilmesi birtakım zorunluluklar Doğuruyordu. Tercümanların birçoğunun Farsça'ya aşina olmalarına rağmen çocukları ve gençleri iyi tanıyamamaları, dolayısıyla çocuklar düzeyinde düşünebilme, onların dünyasına girebilme, onlara uygun dil kullanabilme yeteneğine sahip olmamaları nedeniyle onlara hitap edecek konularda fazla yetenekli olamayışları ortada bir uyuşmazlığın bulunmasına neden oluyordu. Söz konusu uyuşmazlık, uygun olmayan tercüman seçimi özellikle roman dışında kalan türler ve bilimsel değer taşıyan eserlerin okuyucu bulamaması sonucunu Doğuruyordu. Bazı eserler çocuklar için çok çekici geliyordu. Ancak dillerinin ağırlığı, tercümelerinde çocukların seviyesine inilmemiş olması, çocuk okuyucular için bu tür eserleri zorlaştırıyor ve anlamalarında zorluklar çıkarıyordu. Bazı yaş gruplarında yer alan çocuk okuyucular için söz konusu eserlerin bir kısmının dili uygun görünüyordu. Ancak onlar da konuları çekici bulmadıkları için bu tür kitapları okumuyorlardı.

Bütün bunlara rağmen çocuk edebiyatı alanında o dönemlerde yayınlanan hemen hemen bütün eserlerin ortak özelliklerinden biri, dünya çocuk edebiyatı birikiminden önemli eserlerin tercüme edilerek İranlı çocuklara kazandırılması ve buna ek olarak genç İranlı yazarları çocuklara yönelik eserler yazmaya teşvik etmeleri açısından ileri adımlar olarak kabul edilmektedir. Özellikle İranlı yazarların bu alanda teşvik edilmeleri Genç yazarların İranlı çocukların kendi dillerinde orijinal eserler kaleme alınmasına ortam hazırlanması konusunda olumlu etkileri olmuştur. Bu çalışmalar ilerleyen zamanla birlikte meyve vermeye başlamış ve önemli eserler ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında ***Kedû-yi Galgalezen***, ***Nergis u Arusek-i Mû Telayî*** gibi resimli ve renkli eserler meydana gelmiştir. **Emîr Kebîr Yayınevi'**nin **Altın Kitaplar** adıyla yayınlamış olduğu dizi kitapların da çocuklar ve gençlere yönelik okunacak en iyi yayınlar arasında önemli bir yere sahip olduğu-

---

[44] Söz konusu yayınevleri 1979 İslam devrimi sonrasında hem isimlerinin değişmesi ve hem de yeni birtakım faaliyetleri de hedefleyerek yeni bir yapılanmayla sırasıyla: **Sâzmân-i İntişârât ve Âmûziş-i İnkılâb-i İslami** ve **Şirket-i İntişârât-i İlmî ve Ferhengî** adlarıyla faaliyetlerini sürdürmektedirler.

[45] *Edebiyât-i Kûdekân ve Nocevânân*, s. 47; *Berresî-yi Edebiyât-i İmrûz-i İrân*, s. 209.

[46] *Berresî-yi Edebiyât-i İmrûz-i İrân*, s. 210.

nu belirtmek gerekir. Bu diziden olan eserleri kaleme alanlar arasında önemli yazarlar ve tercümanlar da bulunmaktadır. [47]

Çocukların okuyabilecekleri kitaplar sadece roman ve hikâye türü eserlerle sınırlı kalmamıştır. Modern çağda İran edebiyatının önemli bir türü olan tiyatro alanında da önemli yazarlar tarafından tiyatrolar yazılmış ve yine İranlı sanatkârlar tarafından bu oyunlar çocuklar için sahnelenmiştir. **Ali Nakî-yi Vezirî**'nin yazmış olduğu **Rûz-i Pezîrâyî** adlı oyunlar bunlar arasında en önemlilerindendir. **Ebû'l-Kâsım Cennetî** de **Ali Bâbâ ve Çihil Dozd-i Bağdâd, Ğurûr-i Millî** ve **Beççe-yi Şeytân** adlı tiyatrolarıyla bu alanda eser veren yazarlar arasında yerini almıştır. Cennetî aynı zamanda **Ubeyd-i Zakanî**'nin **Mûş u Gurbe** adlı hikâyesini de çekici bir şeklide tiyatroya uyarlayarak bu alandaki çalışmalara katkıda bulunmuştur.[48]

6. 1340'lı Yıllarda Çocuk Edebiyatı (1340-1350/1961-1971)

1340 hş./1961 yılı İran çocuk edebiyatında önemli bir dönemeç noktası olarak kabul edilmektedir. Bu yılda ders kitapları konusunda köklü değişimler uygulamaya konuldu. Eğitim ve öğretim sistemlerinin yenilenmesi ve yeni ders kitaplarının eğitimde müfredat programlarına alınmasıyla birlikte okuma yaşı yaklaşık üç yıl daha erkene alınınca okur yazar nüfus, kitap okuyan kitle birdenbire birkaç kat arttı. Çocuk edebiyatı alanında ***Mecelle-yi Sepîd*** adlı dergide birkaç yıl öncesinden yayınlanan makalelerle başlayan çocuk edebiyatıyla ilgili eleştirel yazılar, daha da artarak yoğunluk kazandı. ***Sohen, Rahnomâ-yi Kitâb*** ve daha sonraki yıllarda da ***Nigîn, Firdevsî*** ve ***Temâşâ*** adlı yayın organları bu alandaki eserler arasına katıldı. Dolayısıyla çocuk edebiyatı alanında eleştirel bir bakış açısından kendilerine düşen görevi yerine getirmeğe çalışan yayın organlarının sayısı önemli ölçüde artmış oldu. [49]

İlerleyen zamanla birlikte çocuk kitapları, incelenmeye ve hassas noktalardan ele alınmaya başlandı. 1341 yılında **Çocuk Kitapları Şurası** çalışmalarına başlayarak birtakım oturumlar ve konferanslar düzenleme yoluyla bu alanda ileri adımlar attı. Temel yükümlülüğü çocuklar ve gençler için uygun kitaplar üzerinde araştırma yaparak seçici kurul görevinde bulunma olan bu şura, çocuk kitapları fuarları ve kitap haftaları düzenleme; çocuklar için kaleme alınmış kitap katalogları hazırlayarak yayınlama ve her yıl düzenlenen çeşitli etkinliklerle yılın en iyi kitaplarını seçerek, daha başka birtakım önemli faaliyetlerde bulunarak belki de ilk defa bu alanda ciddi bir yaklaşım ve sürekli bir çalışmayla çocuk edebiyatı alanında önemli mesafeler kat eden ilk kurum olma özelliğini göstermiştir. Bu faaliyetlerine örnek olarak

---

[47] *A.g.e.*, s. 210.

[48] *Berresî-yi Edebiyât-i İmrûz-i Îrân*, s. 211.

[49] *Çun Sebû-yi Teşne*, s. 243; *Edebiyât-i Kûdekân ve Nevcevânân*, s. 48.

1341 hş./1962 yılı İsfend ayında Hayyâm Parkı'nda düzenledikleri kitap fuarını verebiliriz.[50]

Bu dönemde hareketlilik kazanan ve yaygınlaşan yeni şiir aracılığıyla da **Mahmûd-i Kiyanûş, Pervîn-i Devletabadî, M. Azâd** ve daha başka şairler üstün yetenekleriyle çocuklara yeni kavramlar ve kelimeler kazandırdılar.[51]

Söz konusu çocuk kitapları şurası, üç yıl sonra çocuk edebiyatıyla ilgili yazıların yayınlanacağı, çocukların bu alandaki problemlerine çözümlerin aranacağı ***Mâhnâme-yi Şûrâ-yi Kûdek*** adlı bir de dergi daha yayınladı. Söz konusu dergi yayın hayatını yıllarca sürdürdü ve başta şura üyeleri olmak üzere çocuklar ve gençlerle ilgili çalışmaları bulunan çeşitli alanlardaki bilim adamları ve edebiyatçıların makaleleri, şairlerin şiirleri bu dergi aracılığıyla çocuk ve genç okurlara ulaştırıldı.[52]

Çocuk kitapları şurası faaliyetlerini 1357 hş./1979 devriminden sonra da kesintiye uğratmadan devam ettirerek son yıllarda ***Ferhengnâme-yi Kûdekân ve Novcevânân*** adlı bir kitapla da çalışma ve yayın alanını genişletti. Bu kitabın şimdiye kadar (1374 hş.) iki cildi yayınlanmıştır.

1334 hş./1955 yılında **Kânûn-i Perveriş-i Fikrî-yi Kûdekân ve Novcevânân** adlı kurum oluşturuldu. Bu kurum çocuklara yönelik çalışmaları ve çocuk edebiyatının daha ileri noktalara taşınmasını sağlayan faktörlerden birisi olarak çalışmalarını devam ettirdi. Sınırları çok geniş bir alanda çocuklar ve gençler için özellikle de düşünce dünyalarını geliştirici yayınlara imzasını attı. Çocuklara hizmet veren genel kütüphaneler dışında yazarların, tercümanların ve yetenekli ressamların da bizzat desteklerini arkasına alarak çok sayıda kaliteli ve aynı zamanda bir kısmı renkli resimlerle süslü kitabı çocuk okurların hizmetine sundu. Yine aynı dergi, kitap fuarları düzenleme, çocuklar için tiyatrolar ve özel sinema filmleri hazırlama gibi modern çağın çok önemli eğitim araçlarından da faydalanarak önemli faaliyetlerde katkılarını hiç esirgemedi.

Bütün bu teşebbüslerinin yanı sıra söz konusu kurum, İranlı çocukları kitap okumaya teşvik etmede direkt etkisi olan en önemli etkenlerden biri olan kütüphanelerin ülkenin çeşitli yörelerinde ve özellikle de geri kalmış yoksul halkın yaşamakta olduğu, kalabalık bir nüfusa sahip olan bölgelerde yaygınlaştırılmasında önemli rol oynamıştır. Tahran dışında diğer şehirlerde de çalışmalar başlatan kurum, kütüphanelerin kurulması, kitabın kitap almaya para ayıramayan gelir düzeyi düşük ailelerin çocuklarına kadar ulaşmasını sağladı. Artık bu kütüphanelerin bulunduğu bölgelerde kitap almak için bu kesimden olan ailelerin para ayırmalarına ihtiyaç da kalmamış oluyor ve yoksul halk çocukları, pahalı oluşları nedeniyle alamadıkları değerli kitaplara da böylelikle kavuşmuş oluyordu. Çoğu bu kurumla bağlantılı olarak çalışmalarda bulunarak çocuk edebiyatının gelişmesinde yararları olmuş önemli şahsiyetler arasında **Nâdir-i İbrahimî, Mahmûd-i Azâd, Cabbâr**

---

[50] *Kûdekân ve Edebiyât-i Resmi-yi Îrân*, s. 23; *Edebiyât-i Kûdekân ve Novcevânân*, s. 49.

[51] *Kûdekân ve Edebiyât-i Resmi-yi Îrân*, s. 24.

[52] *Çun Sebû-yi Teşne*, s. 243.

Bağçebân, Ahmed-i Şamlû, Sirûs Tahbâz, Mahmûd-i Kiyanûş, Abbâs Yeminî Şerîf...gibi isimler ilk sıralarda yer almaktadırlar. Aynı yıllarda **Azer-i Yezdî**, tek başına klasik İran edebiyatının önemli eserlerini yeniden çocukların diline uyarlayarak önemli bir çalışmayı başlattı ve çok değerli ve çekici İran hikâyelerini ***Kıssehâ-yi Hûb Berâyi Beççehâ-yi Hûb*** adını verdiği dizi eserleriyle yayınladı.[53]

Aynı yıllarda çocuklara ve gençlere hitab eden dini yayınlar alanında hissedilen boşluğu doldurmak amacıyla **Murtaza Mutahharî** belli hedefler ve amaçlarla din büyüklerinin hayatların ve din yolundaki mücadelelerini konu alan ***Dâstân-i Râstân*** adlı iki ciltlik eserini kaleme alarak yayınladı. Bu eseri daha çok genç neslin yoğun ilgisini kazandı ve Unesco tarafından o yılın en iyi kitabı ödülüyle ödüllendirildi. Bu eserle birlikte ve daha sonra gelişen siyasi ve sosyal önemli değişimler nedeniyle çocuk edebiyatında dini ağırlıklı kitaplar da kendilerine yer bulmaya başladılar. Bu eğilim yaygınlaşarak devrim yıllarına kadar da devam etti. [54]

7. 1350'li ve 1360'lı Yıllarda Çocuk Edebiyatı (1350-1369/1971-1980)

Bu yıllarda çocuk edebiyatı alanındaki faaliyetler önemli ölçüde yoğunlaştı. Her geçen gün artan nüfus içerisindeki genç nüfus oranının gittikçe fazlalaşması, öğrenci sayısının hızla çoğalması, iktisadî altyapının oluşturulmaya başlaması, çocuklara ve gençlere daha fazla ilgi gösterilmesini ve çocuklara yönelik eğitimde daha geniş ve daha uygun ortamların hazırlanması sonucunu Doğurdu. Bu alandaki gelişmelerin yanı sıra Tahran Üniversitesi edebiyat fakültesinde Abbâs Yeminî Şerîf öncülüğünde lisans düzeyinde çocuk edebiyatı dersleri de okutulmaya başlandı. 1356 hş./1977 yılından itibaren diğer bazı üniversiteler de müfredatlarına aynı alanda dersler koymaya başladılar. 1357 hş./1978 yılında gerçekleşen İslam devriminden sonra İranlı çocukların bu alandaki ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla daha ileri adımlar atılarak çocukların tecrübelerini geliştirecek faaliyetler yoğunlaştırılmış, şairler ve yazarlar için kalem oynatacakları yeni ortamlar hazırlanmıştır.[55]

Bu dönemlerde **Ali Eşref-i Dervişiyân, Feridûn-i Dustdâr, Rızâ Rehgozer, Menûçehr-i Kerimzâde** ve özellikle ***Mecîd*** ve ***Kâlîbâfhâne*** adlı eserleriyle bilinen **Hûşeng Murâdî-yi Kirmanî** gibi isimler göze çarpmaktadır.

Bu dönemde daha da gelişen tercüme faaliyetleri ve tercümanların yoğun çalışmaları sonucu önemli eserler İranlı çocukların hizmetine sunulmuş oldu. Bunlar arasında **Erdeşîr Nikpûr, Gulam Rıza İmamî, Muham-**

---

[53] *A.g.e.*, s. 245.
[54] *A.g.e.*, s. 245-246.
[55] *Edebiyât-i Kûdekân ve Nevcevânân*, s. 50.

med-i Kazî, Pervîz-i Daryûş, Îrec-i Cihanşahî önemli yazarlar arasında yer almaktadır.[56]

Çocuklara yönelik eserler yayınlayan yayınevleri arasında bu alanda uzun süre yaptıkları çalışmalarla önemli merhaleler kat etmiş olan **Sâzmân-i Hemgâm Bâ Kûdekân u Novcevânân** ve **Surûş**'tan da bahsetmek gerekir.

Bu dönemde yapılan çalışmaları şu şekilde özetleyebiliriz.

1- Çocuklara ve gençlere hitap eden güzel kitapların yayınlanması.
2- Özellikle yazım tarzı göz önünde bulundurularak çocukların anlayacağı eserlerin ortaya konulması.
3- Çocuk ressamların eserlerinin sergilendiği resim sergilerinin düzenlenmesi.
4- Tahran'da uluslararası fotoğraf sergisi düzenlenmesi.
5- Film festivalleri tertiplenmesi.
6- Çeşitli konularda tiyatro oyunları sergilenmesi.
7- Yazarların ve şairlerin katıldığı seminerler düzenlenmesi.
8- Uluslararası sanat fuarlarına katılmak.
9- Çocuk yayınlarının kataloglarını yayınlamak. [57]

8. 1357 hş./1979 İslam Devrimi Sonrası Çocuk Edebiyatı

İran'da devrim sonrası çocuk edebiyatı da edebi ve kültürel alanlardaki diğer faaliyetler gibi dini atmosferin yoğun etkisi altında kaldı. Edebiyat, oldukça farklı bir şekil alıp daha değişik birtakım yapılanmalar kazanarak dini duyguların ve değerlerin öne çıktığı bir edebiyat halini almaya başladı. **Kânûn-i Perveriş-i Fikrî-yi Kûdekân ve Novcevânân** devrim yıllarında kısa bir duraklamadan sonra faaliyetlerini yeniden yoğun bir şekilde başlatıp arkasına gençlerin ve bu alanda çalışmalarda bulunan birtakım kurumların da desteklerini alıp yeni yeteneklerin ve genç yazarların da bu alanı seçmeleriyle birlikte Batı dilleri başta olmak üzere diğer dillerden tercümeler yapmak yerine bizzat İranlı yazarlar tarafından kaleme alınan yeni eserler yayınlamaya başladı. [58]

Bunlara ek olarak yazarların ve yayınevlerinin çoğu, bu alandaki çalışmalara önem vererek devrim öncesi fazla ilgilenilmeme ve desteklenmeme nedeniyle geri kalmış olan dini değerleri öne çıkaran eserler hızla ve yoğun bir şekilde yayınlandı. İran-Irak savaşını izleyen yıllarda kahramanlık duygularının ve tasavvuf ağırlıklı düşüncelerin ön plana çıkması, birçok yazarın bu alanlarla ilgilenmelerine, özellikle de çocuk edebiyatıyla ilgili edebi eserlerde bu gibi duyguların yer almasına neden oldu. [59]

---

[56] *A.g.e.*, s. 52.
[57] *A.g.e.*, s. 54.
[58] *Çun Sebû-yi Teşne*, s. 273.
[59] *A.g.e.*, s. 273.

Son yıllarda Eğitim ve Öğretim Bakanlığına bağlı olarak kurulmuş olan **İntişârât-i Medrese** adlı yayınevi, farklı yaş gruplarından çocuk okurların ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla oldukça nitelikli, kaliteli, çocuklara özel kitaplar ve dergiler yayınlamakta, bu alanda önemli adımlar atmaktadır. **Hovze-yi Hunerî-yi Sâzmân-i Teblîğât-i İslami'**nin çalışmaları çocuklara ve gençlere yönelik eserlerin basımında ve yayınlanmasında önemli imkânlar hazırlamıştır. Bu kurumun çalışmaları 1360 hş./1981'li yıllardan itibaren daha da yoğunluk kazanarak devam etmektedir.[60]

Genel olarak bakıldığında çocuk edebiyatı alanında devrim sonrası dönemde önemli gelişmeler kaydedilmiş olup bu alanda dini geleneklere ve klasik törelere dayanan klasik İran edebi geleneğine dönüş hissedilmekte, özellikle dini konulu eserlerin çocukların anlayabileceği bir dile uyarlanarak kaleme alınması, klasik İran kültür mirasının yeniden özellikle çocuk okurların istifadesine sunulması çocuk edebiyatı alanındaki olumlu gelişmelere katkıda bulunmaktadır.[61]

Kaynakça

Attârî, Mehsân, "Edebiyât-i Kûdekân ve Novcevânân", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, Tahran 1375 hş., I, 79.

Burkaî, Seyyid Muhammed Bakır, *Sohenverân-i Nâmi-yi Mu'âsir-i Îrân*, Tahran 1373 hş.

Eymen, Leylâ ve Digerân, *Gozerî Der Edebiyât-i Kûdekân*, Tahran 1353 hş.

Hâtemi, Ahmed, "Cereyânhâ-yi Muhimm-i Edebi-yi Mu'âsir-i Îrân" *Edebiyât-i Mu'âsir*, I/1, s. 25.

Hicâzî, Benefşe, *Edebiyât-i Kûdekân ve Novcevânân*, Tahran 1374 hş.

İsti'lâmî, Muhammed, *Berresî-yi Edebiyât-i İmrûz-i Îrân*, Tahran 1352 hş.

Yahakkî, Muhammed Cafer, *Çun Sebû-yi Teşne/Edebiyât-i Mu'âsir- i Îrân*, Tahran 1375 hş.

[60] *A.g.e.*, s. 273-274.

[61] *A.g.e.*, s. 274.

XXIX

FARSÇA GRAMERİNİN TARİHİ SEYRİ*

I/VII. yüzyılın ilk yarısında dünya, tarihin en önemli olaylarından birine tanık oldu. Yeni ve son din olan İslam'dan aldıkları büyük güçle Müslüman Araplar, İran'ı baştan başa fethederek Sasanî devletini bütün askeri ve siyasi üstünlüğüne rağmen ortadan kaldırdılar.

Araplar, yeni bir din, yeni bir yaşam tarzı aynı zamanda hem bu dinin hem de kendilerinin dili olan Arapça ile birlikte geliyorlardı. İslam'ı kabul eden İranlılar, bu yeni dini öğrenebilmek, onun kutsal kitabı olan *Kur'ân*'ın getirdiği kuralları eksiksiz bir şekilde kavrayarak günlük hayata uygulayabilmek maksadıyla İslam'a olduğu gibi Arapçaya da son derece önem vererek saygı gösterdiler, II. halife Ömer döneminde İran'ın İslam topraklarına katılmasıyla birlikte başlayan yeni dönemde İran'da Arapça'dan başka her dil ve İslam'dan başka her din artık fazla olarak kabul ediliyor ve rağbet görmüyordu. Bu ve daha başka etkenler nedeniyle, İran'ın Müslümanlar tarafından fethini izleyen iki asır boyunca bu ülkede Arapça çok yaygın olarak kullanılmaya ve bu dilde eserler kaleme alınmaya başlandı. Sonuçta Arapça, İran'ın konuşma dili olan Farsçanın yanında kullanılan dini, resmi ve ilmi dili haline geldi. İranlı ilim ve edebiyat çevreleri, kısacası okuma yazma ile ilgilenen herkes için Arapça, Batı Avrupa'daki Latince gibi değer kazandı.[1]

Arapçanın son derece hızla yaygınlaşması, ilim ve edebiyat mahfillerinde büyük önem kazanması, İranlıların kendi dilleri Farsçayı önemli ölçüde bir tarafa bırakmaları, Farsça konusundaki çalışmalarını azaltmaları sonucunu Doğurdu. İranlı bilim çevreleri, Farsça'ya gereken önemi verememeleri gerçeğinin yanında, Arap dili konusunda yaptıkları değerli çalışmalarıyla büyük bir üne kavuştular. Nitekim bu topraklarda II./VIII. yüzyılda yaşamış ve Arapça gramerini konu alan *el-Kitâb* adlı çok önemli eseriyle tanınmış olan büyük dilbilimci **Sîbeveyh** gibi ünlü gramerciler yetişti. Arap diline ve gramerine o kadar önem verildi ki daha sonraki dönemlerde Farsça grameriyle ilgili olarak ortaya konulan önemli eserlerin bir bölümü bile Arapça olarak kaleme alındı. Arapça olmayanların, Farsça olarak yazılanların ise daha çok edebi sanatları konu aldığı, bu konular işlenirken, bazı bölümlerde yer yer Farsça gramerinin morfoloji bölümüne ilişkin konuların-

---

* "Farsça Gramerinin Tarihi seyri", *Akademik Araştırmalar*, I/2, Erzurum 1996, s. 180-186.

[1] Waterman, J.T., *Seyrî Der Zebânşinâsî* (çev. Feridun Bedrei), Tahran 1347 hş., s. 48; Bâtınî, Muhammed Rızâ, *Nigâhî Tâze Be Destûr-i Zebân-i Fârsî*, s. 20. Şafak, Rızâzâde, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, Tahran 1347 hş., s. 30.

dan olan "kelime türleri ve yapıları", "kelime türetilmesi" gibi konulara da yer verildiği görülmektedir. Sonuç olarak, gerçekte Farsça dilbilgisi kurallarını bir araya toplayarak bağımsız bir gramer oluşturma çalışmalarının yeni olduğunu ve bu tür faaliyetlerin ömrünün bir yüzyılı bile aşmadığını söylemek mümkündür.

Burada dikkat edilmesi gereken en önemli nokta, İranlıların Arapça grameri konusunda yoğun çalışmalar yapmaları, bütün çabalarını bu alanda sarf etmeleri, Farsça gramer yazımı ve bu daldaki çalışmaları da daha çok Türkler ve Hintlilerin gerçekleştirmiş olmalarıdır.

1. İlk Farsça Gramerler

Fars dilinin kuralları hakkında eski dönemlerden beri hem İran'da ve hem de İran dışında İranlı ya da İranlı olmayan dilciler tarafından önemli çalışmalar yapılmıştır. Ancak bir taraftan bu kuralları derleyen yazar ve araştırmacıların asıl amaçlarının birbirinden farklı ve daha çok gramer dışı konulara yönelik oluşu, dolayısıyla gramere ait konuların ikinci planda kalması; diğer taraftan değişik çalışma imkânlarına ve ortamlarına sahip oluşları nedeniyle doğal olarak aldıkları sonuçlar da birbirinden farklı olmuştur. Birkaç istisna dışında genellikle İranlı araştırmacıların Farsça dilbilgisiyle ilgili çalışmaları, edebi bilgiler ve edebiyatın diğer alanlarını konu alan çalışmalarının gölgesinde kalmış, bu yüzden de Farsça grameri, bağımsız bir araştırma alanı olarak dikkat çekmemiştir. [2]

Farsça gramerini, daha doğrusu Farsça gramerinin sarf bölümünü oluşturan kelime türleri ve türeme ile ilgili birtakım konuları içeren ve günümüze kadar gelebilmiş olan eserlerden en eski tarihli olanı, Şemseddin **Muhammed b. Kays-i Razî**'nin VII./XIII. yüzyılın ilk dönemlerinde Farsça olarak kaleme almış olduğu ***el-Mu'cem fî me'âyir-i Eş'âri'l-'Acem*** adlı eseridir. Bu eser, aslında bir gramer kitabı olarak yazılmamıştır. Ana konuları aruz, kafiye ve diğer edebi bilgilerden oluşan bölümler ve şiir tenkidini konu alan kısımlardan oluşmaktadır. Ancak bu konular anlatılırken eserin bir bölümünde de "mastar", "sıfat-i fâilî", "sıfat-i mef'ûlî", "ism-i tasğir" ve "zamir" gibi gramere ait bahislere, kelime yapısı ve kelime türetilmesi konularına yer verilmektedir.[3]

Az da olsa Farsça gramerine ait bazı bilgiler içeren bu eserden sonra Fars dili kurallarını bir araya toplayan diğer önemli bir eser de **Ebû Hayyân Nahvî**'nin (h. 654-745) kaleme almış olduğu ***Mantıktı'l-hurs fî lisâni'l-Furs*** adlı eseridir. Arapça gramerinin etkisi altında kalınarak yazılmış olan bu eser, Farsça gramer kurallarını Arapça olarak anlatmakta ve kelime türleri de Arapçada olduğu gibi tasnif edilmektedir. Ancak bu eser

---

[2] Nigâhî Tâze Be Destûr-i Zebân-i Fârsî, s. 21; Sâğervaniyân, Seyyid Celil, *Ferheng-i İstılâhât-i Zebânşinâsî*, Meşhed 1369 hş., s. 186.

[3] Safa, Zebihullah, *Târih-i Edebiyyât Der Îrân*, Tahran 1371 hş., V/l, 396.

[4] Şifâî, Ahmed, *Mebâni-yi İlmî-yi Destûr-i Zebân-i Fârsî*, Tahran 1363 hş., s. 1-2.

[3] *Lugatnâme*, I, 122; Hânleri, Zehrâ, *Ferheng-i Edebiyyât-i Fârsî*, Tahran 1348 hş., s. 469.

günümüze kadar gelememiştir. Yazarın bu eseri dışında hem Arapça ve hem de Türkçe grameriyle ilgili eserleri de vardır. Bu konuda yazılmış diğer bir çalışma da Moğol döneminde yaşamış İbn Mehnâ adlı bir dilcinin Arapça olarak kaleme almış olduğu ***Hilyetu'l-insân fî hulbeti'l-lisân*** adlı eserdir. Bu eser, Arapça, Farsça ve Moğol Türkçesine ait gramer kurallarını içermektedir.

Öte yandan Türkler ve Hintlilerin Farsçayı ileri düzeyde öğrenebilmeleri için, Farsça gramer kurallarını iyi derecede bilmeleri gerekiyordu. Bu yüzden, özellikle X./XI. ve XI./XVII. yüzyıllarda başlı başına grameri konu almamakla birlikte bu alanda kaleme alınmış birtakım önemli sayılabilecek eserlere rastlamaktayız.

Bu dönemde Farsça sözlük yazan dilciler, hazırlamış oldukları sözlükler için yazdıkları mukaddimelerde Fars dili ve Farsça grameri konularına ilişkin birtakım bilgiler vermişlerdir. Bu kısa ama değerli bilgileri, Farsça gramerinin temelleri olarak kabul edebiliriz. Bu mukaddimelerin kendisinden önce yazılmış olanlardan daha kapsamlı ve daha düzenli olanı, **Cemaluddîn Huseyn İncûy-i Şirazî**'nin 1017/1609 yılında tamamladığı ***Ferheng-i Cihângîrî*** adlı sözlüğün mukaddimesidir. Farsça gramer kuralları konusunda içerdiği önemli ve detaylı bilgiler dolayısıyla daha sonraki dönemlerde yazılan sözlüklerin yazarları tarafından da örnek alınmış ve bazı bölümleri iktibas edilmiştir. ***Ferheng-i Cihângîrî***'nin mukaddimesi, "12 Ayin"den oluşmakta ve her ayinde belli konulara yer verilmektedir. Daha çok "**Burhan**" adıyla bilinen **Muhammed Huseyn b. Halef-i Tebrizî**'nin 1062/1652 yılında kaleme aldığı ***Burhân-i Kâti'*** adlı sözlüğünün mukaddime bölümünde de Farsça gramerinin sadece morfoloji kısmına ait kurallarıyla ilgili birtakım bilgiler bulunmaktadır. 20.000 maddeden oluşan Farsçadan-Farsçaya bir sözlük niteliğindeki bu eser, Kalküta, Bombay Lekhenov ve Tahran'da defalarca basılmıştır. Bu ve benzeri eserlerde Nahiv konusunda herhangi bir bilgiye yer verilmemiştir.[4] Bu iki sözlükten daha sonra 1286/1869 yılında kaleme alınmış olan ***Ferheng-i Ercümenârây-i Nâsırî*** adlı eserin yine mukaddimesinde aynı şekilde Farsça gramerinin kelime yapıları ve türlerine ilişkin bazı bilgiler verilmiştir. Bu eserdeki gramere ait bilgiler, daha öncekilere oranla daha detaylıdır.

Görüldüğü gibi, Farsça grameri yazımı konusunda ilk adımları atanlar arasında, Farsça sözlük yazarları da önemli ölçüde yer almaktadır. Bu alanda ilk adımı atanlardan diğer bir kısmı da Farsça edebi bilgiler alanında eser veren edebiyatçılar ve dilcilerdir. Asıl çalışma sahaları edebi bilgiler olup da Farsça grameriyle ilgili bilgiler de veren bu gruptan yazarların başında ***Destûr-i Debîr*** adlı eserin yazarı **Muhammed Mihenî** ve daha önce de kendisinden bahsedilen ***el-Mu'cem Fî Me'âyir-i Eş'âri'l-'Acem*** adlı eseriyle **Şems-i Kays-i Razî** yer almaktadır. Ancak burada yine tekrarlamak

[4] *Nigâhî Tâze Be Destûr-i Zebân-i Fârsî*, s. 20; *Lugatnâme*, I, 124; *Ferheng-i Edebiyyât-i Fârsî*, s. 376; Taberî, Muhammed Ali, *Zuhdetü'l-âsâr*, Tahran 1372 hş., s. 98.

gerekir ki bu sahada asıl önemli çalışmaları yapanlar, Farsça öğrenimine son derece önem veren Türkler ve Hintlilerdir.[5]

Bu dönemde Farsça gramerini konu alan eserler arasında *Dakâiku'l-hakâyık* adlı sözlüğün ve *Nigâristân* adlı eserin de yazarı olan İbn Kemâl Paşazâde'nin (ö. 940/1534) ***Risâle-i Yâiyye*** adlı eseri de bulunmaktadır. Bu eserinde yazar, Farsça kelimelerin sonuna eklenen ve "yây-i zâyid" olarak adlandırılan "ya"lar üzerinde durarak bu "ya"ların yirmi çeşidi olduğunu, Farsça şiir ve nesirden örnekleriyle birlikte ortaya koymaktadır. İbn Kemâl Paşazade, hem *Dakâiku'l-hakâyık* adlı eserinde hem de bu eserinde kelimelerin kullanılışları üzerinde de durmaktadır."

Osmanlı yazarlarından Farsça grameri konusunda eseri olan bir diğer yazar da X./XVI. yüzyılda yaşamış Muhammed b. Hacı İlyas'tır. Hacı İlyas, Farsça gramerini çocuklara öğretmek amacıyla ***et-Tuhfetu'l-hâdiye*** ya da Farsça'da "*bilmek*" anlamına gelen "dânisten" kelimesiyle başladığı için ***Dânisten*** adıyla bir gramer kitabı kaleme almıştır, Bu eserin on bölümü fiil çekimleri, dört bölümü de Farsça diğer kelime türlerinden bahsetmektedir. Bu konuda yazılmış diğer bir eser de 1172/1759 yılında hem grameri hem de edebi bilgilerle ilgili konuları ihtiva eden "Muhib" mahlaslı **Muhammed Kulî Hân** tarafından kaleme alınmış olan ve ***Câmi'ul-Kavâid*** adıyla bilinen eserdir. Bu eserin de, ilk dört babında harf, kelime, kelime türleri, cümle, mastar, mastar türleri, fiil yapıları ve çekimleri, nahiv, türeme gibi gramer konularına yer verilirken son iki babı, aruz ve kafiye konularına ayrılmıştır.

Osmanlı topraklarında Farsça grameri konusunda kaleme alınmış olan ve yukarıda sadece birkaç tanesinin adı zikredilen çok sayıda eser dışında Farsçanın bir şiir ve edebiyat dili olarak yaygın olduğu Hindistan'da da Farsça grameri konusunda irili ufaklı birtakım eserler yazılmıştır. Bu eserlerden bir kısmı basılmış, bir diğer kısmı da yazmalar halinde kütüphanelerde bulunmaktadır. Bunlardan **Safder Ali**'nin, ***Kânûn-i Nâsırî,*** **Nizâmeddin Ahmed**'in 1188/1774, **Şeyh Abdulbâsit**'in 1099/1688 yıllarında yazmış oldukları eserleriyle, Farsça fiiller konusunda kaleme alınmış ***Elfâz-i 'Acem, Tahkîku'l-Kavânîn*** ve ***Risâle-yi Şerh-i Âmeden*** adlı gramerle ilgili eserler, önemli Farsça dilbilgisi kitapları arasında yer almaktadır.[13]

2. XIII./XIX. Yüzyılda Yazılmış Önemli Farsça Gramer Kitapları

1- Abdulkerîm b. Ebu'l-Kâsım Eyrevanî, *Kavâid-i Sarf u Nahv-i Fârsî*

Bu eser, Farsça grameri konusunda bu dönemde yazılmış olan ilk eserdir. Kesin olmamakla birlikte 1260/1844'lı yıllarda yazılmış olduğu tahmin edilen bu kitap, dört bölümden oluşmakta, gramer kuralları, yer yer şiirlerle örneklendirilmektedir. Tebriz'de birkaç defa basılmıştır.[6]

---

[5] Safa, *Târih-i Edebiyyât Der İrân*, V/I, 395; *Zubdetu'l-âsâr*, s. 277; *Ferheng-i Edebiyyât-i Fârsî*, s. 377.
[6] *Lügatnâme*, I, 126.

2- Muhammed Kerîm Hân, *Sarf u Nahv-i Fârsî*

Yazarın bu kitabı kaleme almadaki asıl amacı, Arapça gramerini anlatmak ise de yer yer bazı bölümlerinde Farsça grameri ile ilgili konuları da işlemiştir. 1275/1859 yılında yazılmış olan eser, dönemin önemli gramer kitaplarından biridir.[7]

3- Muhammed Huseyn b. Mesûd Ensarî, *Tenbîhu's-sıbyân*

Bu üç eser, h. XIII. yüzyılda Farsça grameri konusunda kaleme alınmış olan en önemli eserlerdir.[8]

3. XIV./XX. Yüzyılda Yazılmış Önemli Eserler

XIII. yüzyılda yazılmış olan Farsça grameri ile ilgili kaynaklar, kendi ölçülerinde faydalı eserlere olsalar da sadece Farsça gramerini konu alan ve bu konuda yoğunlaşan eserler değillerdi. Daha çok Avrupa dillerinin gramerleri etkisinde kalınarak kaleme alınmış olan bu eserler Avrupa dillerinde yazılmış gramerlerin tercüme edilerek Farsçanın onlara uyarlanmasıyla ortaya çıkmışlardır.

1- Mirzâ Habîb-i İsfahanî, *Destûr-i Sohen*

Farsça gramerinin temellerini atan kişi olarak kabul edilen Mirzâ Habîb, bu eserini, 1289/1872 yılında İstanbul'da yazmıştır. İstanbul'da öğrenim gördüğü dönemlerde, Farsçanın gramerini derli toplu bir şekilde ele alan bir gramer kitabı ihtiyacı hisseden yazar, ilk defa gramer kelimesi karşılığında Farsça **"Destur"** kelimesini kullandı ve bu dilin gramer kurallarını içeren eserine de ***Destûr-i Sohen*** adını verdi. Daha sonra yine grameri konu alan *Debistân-i Edeb* adlı eserini kaleme aldı. Mirzâ Habîb'in bu her iki eseri de, ders kitabı niteliğinde olup bilimsel detaylara fazla değinilmeden gramer kurallarının basit bir dille anlatılmasına yer vermiştir. Yine her iki eserin diğer bir ortak özelliği de Farsça gramerinin sadece sarf bölümü ile ilgili konularına yer vermeleri ve nahiv konusuna hiç değinmemeleridir.[9]

2- Mirzâ Hasan b. Takî-yi Talekanî, *Lisânu'l-'Acem*

Arapça sarf ve nahiv kitapları örnek alınarak yazılmış olan bu eserin önemli bölümleri, yine Arapça gramerinin anlatıldığı birtakım kitapların tercümesi yoluyla yazılmış bir kitabı andırmaktadır. Bu eserde Farsça kelimeler, Arapça sarf bilgisi usulleri esas alınıp isim, fiil ve harf şeklinde üç kışıma ayrılarak incelenmiştir.[10]

3- Gulam Huseyn-i Kâşif, *Destûr-i Kâşif*

Bu eserin daha öncekilerden önemli bir farkı, hazırlanışında yazarın Arapçanın değil de Türkçe gramer kitaplarının ve Türkçe dilbilgisi kurallarının etkisi altında kalarak bu eserini kaleme almış olmasıdır.[11]

---

[7] *A.g.e.*, I, 124.
[8] *A.g.e.*, I, 124
[9] *A.g.e.*, I, 126; *Mebânî-yi İlmî-yi Destûr-i Zebân-i Fârsî*, s. 2; *Ferheng-i İstilâhât-i Zebânşinâsî*, s. 187.
[10] *Lugatnâme*, I, 128; *Ferheng-i İstilâhât-i Zebânşinâsî*, s. 187.
[11] *Lugatnâme*, I, 128.

4- Mirzâ Ali Ekber Hân, *Zebân Âmûz-i Fârsî*

Bu gramer kitabı da aslında Arapça grameri kurallarını öğretmek amacıyla yazılmıştır ancak 1316/1899 yılında kaleme alınmış olan bu eserin önemli bölümleri, Farsça gramerine ait kurallara ayrılmış ve genelde kitabın tamamında Farsça gramerine ait bilgilere daha çok yer verilmiştir.

5- Mirzâ Abdulazîm Hân Karîb, *Destûr-i Fârsî*

Son dönemin İran'da yetişmiş önemli dilcilerinden Mirzâ Abdulazîm'in bu eseri, kendisinden önce yazılmış olan Farsça gramer kitaplarından daha fazla ve daha önemli bilgiler içermektedir. Yazar, Mirzâ Habîb'in yolunu ve tarzını devam ettirmekle birlikte çeşitli Avrupa dillerinin gramerlerini anlatan birtakım kitapları da inceledikten sonra eserini kaleme almıştır. İran'da son asırda yazılmış önemli gramer kitapları arasında yer almakta olan bu eserde daha çok Fransız gramerinin etkileri göze çarpmaktadır.[12]

İran okullarında ders kitabı olarak uzun yıllar okutulmuş olan Abdulazîm Karîb, Muhammed Takî Bahar, Bediüzzamân Furûzanfer, Celaluddîn Humayî, Reşîd Yasemî adlı yazarlar tarafından oluşturulan bir komisyonun kaleme almış olduğu daha çok *Penc Ustâd* adıyla bilinen *Destûr-i Zebân-i Fârsî* adlı eser de, bu alanda önemli adımlar atılmasını sağlamıştır.[13]

6- Abdurrahîm Humayûnferrûh, *Destûr-i Câmi-i Zebân-i Fârsî*

Bu dönemde yazılmış önemli eserler arasında son olarak şimdiye kadar kaleme alınmış Farsça gramerleri içerisinde Fars klasiklerinin en önemlilerinden seçmiş olduğu oldukça zengin örnekleri ile gramer kurallarını detaylarıyla ele alarak incelemiş olan ünlü İran'lı dilci Abdurrahîm Humayûnferrûh'un *Destûr-i Câmi-i Zebân-i Fârsî* adlı eserinden söz etmemiz gerekmektedir. Bu eser, ünlü dilci Ahmed Şifaî'nin ifadesiyle, özellikle örnekleri bakımından sahili olmayan bir derya gibidir. Yukarıda da ifade edildiği gibi Fars dili ve edebiyatının çok değerli şaheserlerinden toplanmış olan örnekleriyle bu alandaki önemli bir açığı kapatmıştır.

4. Modern Dilbilgisi Çalışmaları

Farsça grameri ile ilgili olarak kaleme alınmış olup kendilerinden önce bu konuda yazılmış olanlara oranla daha kapsamlı ve modern bir dil mantığı yaklaşımıyla hazırlanmış eserler, son dönemde ortaya çıkmıştır. Bu dönemde İranlı dilciler tarafından yazılmış olan ve hemen hemen ortak özellikler taşıyan Farsça grameri konulu kitaplar. Bu alanda şimdiye kadar yapılmış en önemli çalışmalardır. Ancak henüz ne bilimsel açıdan ve ne de içerik bakımından mükemmeli yakalayamamışlardır. Bütün bu eserlerin ortak özelliği, dile ya da dilbilgisine ait özel birtakım teknik kavram ya da terimleri sadece tasvir etmeleri, özelliklerini sıralamaları, ancak dilbilgisinin asıl önemli konusu olan tahlile, özellikle de cümle, cümle türleri ve yapılarına çok az yer vermeleridir.

---

[12] *A.g.e.*, I, 128

[13] *Mebânî-yi İlmî-yi Destûr-i Zebân-i Fârsî*, s. 2; *Ferheng-i İstilâhât-i Zebânşinâsî*, s. 187.

Bütün bunlara rağmen son yıllarda İranlı dilciler, dilbilgisi alanındaki çalışmalarına yeni ve olumlu bir boyut kazandırarak eski tarzlarını bir tarafa bırakmışlar ve böylece başlatmış oldukları dikkatli ve titiz çalışmaları sonucunda Farsça gramerini bilimsel ve modern bir düzeye çıkarma yolunda önemli mesafeler almışlardır.

Modern anlamda bir dilbilgisi kitabı hazırlamak için, bir altyapı oluşturmak ve klasik Farsça eserlerin taranması yoluyla Farsçanın klasik gramerini ortaya çıkararak bundan elde edilecek verileri tam ve kapsamlı bir gramer hazırlamada kullanmak için bazı İranlı dilciler ve edebiyatçılar birtakım teşebbüslerde bulunmuşlardır. Bu anlamda yapılan ilk çalışmalar, bağımsız olarak sadece grameri konu almamış, daha çok bazı edebi eserlerin şerhleri içerisinde yer alan gramere ait kısmî birtakım çalışmalar olarak ortaya çıkmışlardır. Bu tür çalışmalara örnek olarak Bediüzzamân Furûzanfer'in, Mevlanâ'nın ***Fîhi Mâ Fîh*** adlı eserini şerh ederken izahları arasında değinmiş olduğu birtakım gramer kurallarının yer aldığı bölümleri, Celâl Hümayî'nin yayınlamış olduğu ***et-Tefhîm*** ve ***Misbâhu'l-hidâye*** adlı eserlerin mukaddime bölümlerinde ele almış olduğu kelime yapısıyla ilgili bahisleri, Saîd Nefisî'nin ***Şahnâme'nin*** ilk bin beytini şerh ederken yer yer değinmiş olduğu yine sarfa ait bazı bilgilerin yer aldığı bölümleri verebiliriz. Bunlar dışında aynı doğrultuda diğer bazı eserler de vardır. Ancak asıl ilgi alanları, edebiyat ve edebi bilgiler olduğu için bunların tamamının ortak özelliği, gramer konusuna fazla yer ayırmamaları, sarf ve nahivle ilgili bütün konulara yer vermemeleridir.[14]

Farsça yazılmış edebi eserlerin çeşitli açılardan edebi özelliklerini ele alarak onların üslup ve tarzlarını araştıran, ancak sadece bununla kalmayıp aynı zamanda bu edebi eserlerin gramere ait özelliklerini de inceleyen ve kendisinden önce bu alanda yapılmış çalışmalardan çok daha farklı bir yaklaşımla gramer konularına daha fazla değinen Meliküş-şuarâ Bahar, ***Sebk-şinâsî*** adlı üç ciltten oluşan eseriyle gerçekten bu alanda önemli adımlar atmıştır.[15]

Alî Ekber-i Dihhudâ'nın bütün bir ömrünü harcayarak hazırladığı Farsçanın elli ciltlik bibliyografik sözlüğü ***Luğatnâme***'ye olan katkılarıyla ve çok değerli sözlüğü ***Ferheng-i Muîn*** ve daha başka eserleriyle Muhammed Muîn, gramer alanında da **"Târîh-i Destûr-i Zebân"** adı altında Fars dilinin gramerini kapsamlı bir şekilde ve bütün konularıyla kaleme almak için çok önemli bir çalışma başlatmıştır. Klasik Fars edebiyatının hem dil ve hem de edebi özellikleri açısından en önemli eserlerini bu çerçevede ele alıp gramatikal özellikleri açısından tarayarak bu dizinin ilk bölümlerini ***İsm-i Cins, Marife ve Nekre, İsm-i Masdar, Hâsıl-i Masdar, İzâfe*** adlarıyla ayrı ayrı kitaplar halinde kaleme almış ve yayınlamış, ne yazık ki bu projesini tamamlayamamıştır. Fakat bu eserler bile, daha sonraki

---

[14] Şefîî, Mahmûd, *Şâhnâme Ve Destûr*, Tahran 1343 hş., s, 10; *Mebânî-yi İlmî-yi Destûr-i Zebân-i Fârsî*, s. 2.

[15] *Mebânî-yi İlmî-yi Destûr-i Zebân-i Fârsî*, s. 3.

dönemlerde yapılan gramerle ilgili çalışmalara önemli ölçüde ışık tutmuşlardır.

Muhammed Muîn'in gramer alanındaki çalışmalarına benzer bir çalışmayı, aynı amaçla yine İranlı edebiyatçı ve dilcilerden Mahmûd Şefîî gerçekleştirmiştir. Uzun yıllar süren çalışmaları sonucu ***Şâhnâme ve Destur*** adıyla hazırlamış olduğu çok değerli eserinde Fars dili ve edebiyatının şaheseri olarak kabul edilen *Şâhnâme*'yi Farsça dilbilgisi kuralları açısından incelemiş, dilbilgisinin sarf bölümüne ait kuralları bakımından ele alarak her konuyu ayrı ayrı başlıklar altında zengin örneklerle tanzim etmiştir. Bu çalışmasıyla *Şâhnâme* gibi değerli bir yapıtın gramatikal özelliklerini ortaya koymuş ve bu alanda çalışma yapacak olan dilcilere ö-nemli tespitler sunmuştur. Eserin diğer önemli bir özelliği de, örneklendirmede sadece ***Şâhnâme'yi*** esas almakla yetinmemesi, Klasik Farsçanın diğer önemli eserlerinden de örneklere yer veren mukayeseli bir çalışma olmasıdır.

Burada bağımsız olarak, sadece Farsça dilbilgisini konu alan ve modern dönemde yazılmış olan eserlere geçmeden önce Farsça grameri konusunda yazılmış ve hem İran'da hem de İran dışında yayınlanmış olan birçok dergide yer almış bulunan Farsça grameriyle ilgili çok sayıdaki değerli makalelere de değinmemiz gerekecektir.

İran'da 1979 devrimine kadar uzun yıllar düzenli olarak yayınını sürdürmüş olan ***Sohen, Armağan, Yağmâ, Govher***... gibi dergiler ve başta Tahran Tebriz, Meşhed ve İsfahan üniversitelerine bağlı olmak üzere çeşitli üniversitelerdeki edebiyat fakültelerinin yayın organı niteliğindeki dergiler olmak üzere birçok dergide ilgili alanın güçlü uzmanları olan başta Pervîz Nâtil-i Hanlerî, Mahmûd-i Şefîî, Husrev-i Ferşîdverd, Muhammed Rızâ-yi Batınî, Ali Eşref-i Sadıkî ve daha birçok dilci tarafından kaleme alınmış Farsça gramerinin değişik konularının ele alınarak ayrıntılarıyla incelenmeye çalışıldığı makaleler, önemli bir yekun oluşturmaktadır. Bu alandaki çalışmalar, devrim sonrası da devam ederek yukarıda adı geçen dergiler yerine ***Mecelle-yi Zebânşinâsî, Edebistân, Âyende, Neşr-i Dâniş***... vb. dergiler yayına başlamış ve bu dergilerde de diğer konular yanında Farsça gramerini konu alan önemli çalışmalar yayınlanmıştır.

Farça grameri alanında modern anlamda ilk çalışmaları, ünlü dilci Pervîz Nâtil-i Hanlerî başlatmıştır. Fars dilinin tarihi seyri ve yapısı ile grameri hakkında kaleme almış olduğu ***Târih-i Zebân-i Fârsî*** adlı dört ciltlik hacimli eseri dışında bu konudaki makalelerinin bir araya toplanmasıyla oluşturulan ***Zebânşinâsî ve Zebân-i Fârsî*** ve biri İran orta dereceli okullarında diğeri de üniversitelerde ders kitabı olarak okutulmak üzere hazırladığı gramer kitapları Farsça dilbilgisine özgü ve kendisinden sonra bu alanda çalışmalarda bulunan dilcilerin de beğeniyle karşıladıkları ve kullandıkları birtakım yeni dilbilgisi kavramları ve terimleri oluşturarak kaleme almış olduğu ***Destûr-i Zebân-i Fârsî*** adlı eseri ile yukarıda adı geçen dergilerle birlikte, diğer edebi dergilerde yayınlamış olduğu Farsça gramerini konu alan makaleleriyle Farsça grameri alanında otoriter olan Hanlerî, Bu alandaki çalışmaların öncüsü olarak kabul edilmektedir.

Farsça gramerini, bu alanda uzun yıllar sürdürdüğü ciddi ve akademik çalışmalarının bir sonucu olarak Farsça'ya özgü kavramlar, özellikle de cümle yapıları ve cümle türleri konusunda özel ıstılahlarıyla kaleme alan; modern anlamda bilimsel bir anlayışla klasik ve modern edebi eserlerin bir kısmını da tarayarak hem dil hem dilbilgisi hem de dil felsefesini içi içe kaynaştırarak anlatan, tespitlerimize göre şimdiye kadar hem İran da hem de İran dışında yazılmış Farsça gramer kitaplarının hem gramatikal bilgi düzeyi ve örneklendirme sistemi ve hem de konularının düzenliliği açısından en kapsamlısı, Ahmed Şifaî'nin ***Mebânî-yi İlmî-yi Destûr-i Zebân-i Fârsî*** adlı eseridir. Hanlerî'nin Farsça grameri için geliştirmiş olduğu Farsça gramerine ait kavramları ve terimleri takdir ederek kullanan Şifaî'den sonra Farsça dilbilgisi kitabı yazan ya da bu konuda çalışması bulunan dilciler de, kendisini örnek alarak özellikle cümle ve bileşik cümleler konusunda hep onun tespitlerini ve tasniflerini esas almışlardır.

Ahmed Şifaî, kendisinden önceki Farsça gramerlerini konu alan eserleri dikkatle incelemiş, başta ünlü Azerî dilci Hasan Mahmudzâde'nin ***Fars Dilinde Sade Cümle Sentaksısı*** adlı eseri olmak üzere özellikle Rus dilinde yazılmış ve çoğu Rus dilinin gramerini konu alan eserleri inceleyerek kendi bilgileriyle sentezlemiş ve 650 sayfalık eserini kaleme almıştır. Eserinin birinci bölümünde Farsça gramerinin sarf kısmını ele almış, asıl detaylı çalışmasını ikinci bölümde cümle, cümle türleri, cümle yapıları üzerinde yapmıştır. Eserin en önemli bölümleri Farsça bağımlı bileşik cümlelerin olanca ayrıntılarıyla ve zengin örneklerle ele alındığı, doyurucu tespitler ve değerlendirmelerle işlendiği kısmıdır. Yazar bu konuda söylenmesi gerekenlerin hemen hemen tamamına yakınını söylemiştir.

Farsça gramerine büyük hizmeti geçmiş bir diğer önemli dilci de Farsçanın basit cümleleri konusundaki tespitleriyle dikkat çeken Hasan Mahmudzâde'dir. Özellikle Farsçanın tek öğeli cümleleri ve bu cümlelerin türleri, kelimelerin cümlede aldıkları görevleri açısından değerlendirilmesi konularındaki orijinal tespitleriyle bu alanda önemli adımlar atmıştır. Yaklaşık 35 yılını bu çalışmalarına adayan Mahmudzâde, Farsça grameriyle ilgili olarak biri, 1354/1975 yılında Kril harfleriyle Azerî Türkçesinde ders kitabı olarak ***Fars Dilinde Sade Cümle Sentaksısı*** adıyla; diğeri de, bu eserin Farsça gramerinin diğer konularını da içine alacak şekliyle ilavelerle Farsça olarak yeniden hazırladığı çok önemli iki eser kaleme almıştır. Ahmed Şifaî, söz konusu eserini hazırlarken özellikle Hasan Mahmudzâde'nin bu alandaki eserlerinden basit cümleler konusunda oldukça yoğun bir şekilde yararlanmıştır.

İranlı dilciler arasında son yıllarda yapmış olduktan başarılı çalışmalarıyla öne çıkan Hasan-i Enverî ve Hasan Ahmedî-yi Givî, Farsça dilbilgisine kendilerinden önce bu alanda çalışma yapmış olan dilcilerin tecrübelerinden de yararlanarak yeni boyutlar kazandırmışlardır, hem İran okullarının değişik kademelerinde okutulmak üzere hazırladıkları Farsça dilbilgisiyle ilgili ders kitapları hem de daha sonra birlikte hazırlamış oldukları ve bazı İran üniversitelerinde ders kitabı olarak okutulan ***Destûr-i Zebân-i Fârsî***

adlı eserleriyle Farsça gramerini modern anlamda bir dil mantığıyla yeniden ele almış ve düzenlemişlerdir.

5. Farsça Grameri Konusunda Yazılmış Diğer Önemli Eserler

Batınî, Muhammed Rızâ, *Tovsîf-i Sâhtumânî-yi Destûr-i Zebân-i Fârsî,* Tahran 1348 hş.

Enverî, Hasan-Givî, Ahmed, *Destûr-i Zebân-i Fârsî,* Tahran 1373 hş.

Ferşîdverd, Hüsrev, *Destûr-i İmrûz,* Tahran 1348 hş.

Hanlerî, Pervîz Nâtil, *Destûr-i Zebân-i Fârsî,* Tahran 1363 hş.

Hanlerî, Pervîz Nâtil, *Destûr-î Zebân-i Fârsî,* Tahran 1363 hş.

Hayyâmpûr, Abdurresûl, *Destûr-i Zebân-i Fârsî*, Tahran 1372 hş.

Humayûnferrûh, Abdurrahîm, *Destûr-i Cami'i Zebân-i Fârsî,* Tahran 1339 hş.

İlham Muhammed Rahim, *Revîş-i Cedîd Der Tahkîk-i Destûr-i Zebân-i Fârsî,* Akreb 1349 hş.

Kaşanî, Hüsrev, *İştikâk-i Pesvendî Der Destûr-i Zebân-i Fârsî,* Tahran 1371 hş.

Meşkûr, Cevâd, *Destûrnâme,* Tahran 1342 hş.

Mişkâtuddinî, Mehdî, *Destûr-i Zebân-i Fârsî,* Meşhed 1373 hş.

Muhteşemî, Behmen, *Destûr-i Kâmil-i Zebân-i Fârsî,* Tahran 1370 hş.

Mukarrebî, Mustafâ, *Terkîb Der Zebân-i Fârsî,* Tahran 1373 hş.

Novbehâr, Mihrengîz, *Destûr-i Kârbordî-yi Zebân-i Fârsî,* Tahran 1373 hş.

Rehber, Halîl Hatîb, *Destûr-i Zebân-i Fârsî (Hurûf-i İzafe ve Rabt),* Tahran 1367 hş.

Sadıkî, Alî Eşref, *Destûr-i Zebân-i Fârsî,* Tahran 1372 hş.

Şeriat, Muhammed Cevâd, *Destûr-i Zebân-i Fârsî,* Tahran 1370 hş.

Şifaî, Ahmed, *Mebânî-yi İlmî-yi Destûr-i Zebân-i Fârsî,* Tahran 1363 hş.

Bu bağımsız gramer kitapları dışında daha birçok yazarın kaleme almış oldukları Farsça dilbilgisini konu alan eserler ve yukarıda adları sıralanan yazarların çeşitli dergilerde yine gramer konusunda kaleme almış oldukları makaleler, bu konuda son yıllarda yapılan çalışmaların ne denli bilimsel ve ileri boyutlara doğru ilerleme kaydetme yolunda olduğunu ve aldıkları mesafenin önemini göstermektedir.

Kaynakça

Bâtınî, Muhammed Rızâ, *Nigâhî Tâze Be Destûr-i Zebân-i Fârsî*, Tahran 1378 hş.

Dihhudâ, Ali Ekber, *Luğatnâme*, Tahran 1346 hş., I-L.

Hânleri, Zehrâ, *Ferheng-i Edebiyyât-i Fârsî,* Tahran 1348 hş.

Safa, Zebîhullâh, *Târîh-i Edebiyyât Der İrân,* Tahran 1371 hş.

Sâğervaniyân, Seyyid Celîl, *Ferheng-i İstılâhât-i Zebânşinâsî,* Meşhed 1369 hş.

Şafak, Rızâzâde, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân,* Tahran 1347 hş.

Şefîî, Mahmûd, *Şâhnâme Ve Destûr,* Tahran 1343 hş.

Şifâî, Ahmed, *Mebâni-yi İlmî-yi Destûr-i Zebân-i Fârsî*, Tahran 1363 hş.

Taberî, Muhammed Ali, *Zubdetu'l-âsâr*, Tahran 1372 hş.

Waterman, J.T., *Seyrî Der Zebânşinâsî* (çev. Feridun Bedrei), Tahran 1347 hş.

XXX

GRAMER TARİHİNE GENEL BİR BAKIŞ*

Dil ve dilbilgisini konu alan çalışmaların bilinen en eskileri, Eski Yunan'a ve Eski Hind'e kadar uzanır. İnsanların dil ve dilin işlenmesi konularına yönelmelerinde ve bu konularda çalışma yapmalarında başlıca iki önemli faktör rol oynamıştır. Bu faktörlerden birincisi dindir. Dinlerle ilgili kutsal metinler ve dualara gösterilen özenin, dil ve gramer alanındaki çalışmaları kamçıladığı tarihi kaynaklardan anlaşılmaktadır. Kutsal kitapların, dine ilişkin metinlerin kuşaktan kuşağa, yanlışlardan arındırılmış olarak doğru bir şekilde aktarılabilmesi ve böylece dinlerin sâfiyetini koruması amacıyla ta klasik ilk devirlerden bu yana birtakım yazım ve okuma kurallarının konulmasına çalışılmış ve sonuçta da birtakım dilbilgisi kuralları belirlenerek bunların üzerinde durmak gerekmiştir.

Hint edebi dilinin en eski ürünleri arasında yer alan ve MÖ. X. yüzyıldan öncelere ait olduğu tahmin edilen dini metinler olan ***Vedalar***'ın[1] daha sonraki nesillere yanlış aktarılmasını önlemek ve hatasız okunmalarını sağlamak amacıyla Hintli bilim adamları tarafından dilbilgisi kuralları derlenmiştir. MÖ. V. yüzyılda yaşamış olduğu söylenen ünlü Hint dilbilimcisi **Panini**'nin **Sanskrit**'le ilgili dört bin civarında kuralı ve kelime varlığını bir

---

* "Gramer Tarihine Genel Bir Bakış", *Akademik Araştırmalar*, I/3, Erzurum 1996, s. 172-177.

[1] *Veda, Rig Veda* Hint-Avrupa kültürünün en eski eseridir. Yazılış tarihi, MÖ. 1500-1200'lü yıllara kadar gitmektedir. O çağlarda Hintliler ile İranlılar henüz birbirlerinden tamamen ayrılmamışlar, tek bir ırk halinde yaşamaktadırlar. *Rig Veda* tamamı dini ilahilerden oluşan on kitap halindedir. Söz konusu ilahiler arasında dini rivayetler, kutsal kahramanların kişilikleri, onlarla ilgili hikâyeler, kahramanların birbirleriyle ilişkileri, kötüler ve kötülüklerle mücadeleleri, tanrılar dünyası, yaratılış ve daha birçok anlatımlara yer verilmiştir. (Bahâr, *Ez Ustûre Tâ Târîh*, s. 559.)
"**Veda**" sözcüğü "*bilgi*" ve "*kültür* anlamlarındaki "vîd"in türevidir. Dört ayrı bölümden oluşan *Veda*, aynı zamanda ve tek bir kişi tarafından kaleme alınmamıştır. Tam tersine ilk bölümü ile son bölümünün yazılış tarihleri arasında birkaç yüzyıl, bazı kaynaklara göre de bin yıl kadar uzun bir zaman dilimi vardır. Dini ilahilerden oluşan *Veda*, eski Hint bilginlerine göre 300 Hint-Arya şairi tarafından yazılmıştır. Eserde Brahmanizm inanışının dini temelleri, inanç esasları, dince ilginç kabul edilen şeyler ve ilahilere yer verilir, birlikte yaşadıkları çağlarda İran Aryaları ile Hint Aryaları arasında yaşanmış hatıralardan da söz edilir. (Meşkûr, *Nâme-yi Bâstân*, s. 433-434.)
İran ve Hint Aryaları'nın birlikte yaşadıkları ya da birbirlerinden yeni ayrılmış oldukları çağın adı olan "Veda Çağı", adını Hintlilerin tarihi geçmişini MÖ. 4500-4000, Avrupalı araştırmacıların ise MÖ. 1400-1000 yıllarına kadar dayandırdıkları kutsal *Veda* kitabından almaktadır. Eldeki verilerde henüz bu çağın yaşandığı coğrafya hakkında kesin bilgiler bulunmamaktadır. Bazılarınca bu bölge, kutsal kitapları *Avesta*'da İranlıların anayurdu olarak belirtilen "**İranvic**" ile aynı yerdir. Birtakım araştırmacılar da İranlı ve Hintli Aryalar'ın yerleşik hayat sürdükleri yörenin Hindukuş dağlarının kuzey kesimlerinde Hârizm bölgesinde bulunan Ceyhun havzası olduğu kanısındadırlar. Hint Aryaları, İranlı kardeşlerinden ayrılıp giderek Hindistan'a yerleştiler. Daha sonra Hint ve İran Aryalarının bir bakıma aralarındaki sınırları olan büyük "Sind Irmağı"ndan esinlenerek başındaki harfi de değiştirip "**Hind**" adıyla anmaya başladılar. (Meşkûr, *Nâme-yi Bâstân*, s. 433)

araya toplayarak bir gramer kitabı oluşturmuş olması, bu alandaki çalışmalar için önemli bir adımdır.

MÖ. IV. yüzyılda yaşamış olan diğer ünlü bir Hintli dilci **Yaska** ise, ***Niruka*** adlı ünlü eserinde dilbilgisinin bir bölümünü oluşturan köken bilgisi üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu iki dilbilimciden çok daha önceleri Eski Hint'te birçok kimsenin bu alanda çalışmalar yaptığı, bu çalışmalar dolayısıyla köklü bir dil geleneğinin yerleştiği ve biri kuzeyde, diğeri de güneyde olmak üzere iki dil okulunun uzun süre varlığını sürdürdüğü de tarihi kaynaklardan anlaşılmaktadır.

Felsefe alanı içerisinde bir gramer anlayışının yeşermesi, Sokrat dönemine rastlamaktadır. MÖ. V. yüzyıl ortalarında ortaya çıkan ve kendilerine Sofist adı verilen konuşma ve söz ustaları, dili pratik açıdan incelemeye aldılar. En etkili şekilde konuşmak için dilin kullanılışını ve bunun kurallarını bilmek gerektiğinden başka bir amaçla da olsa, gramer çalışmaları başlamış oluyordu. Ancak Sofistler, dilin sadece belli kullanım yönlerini ele aldıklarından dolayı grameri ilgilendiren konuların detaylarına ve özellikle de cümle yapısına ulaşmak için çaba göstermemişler ve gramer bakımından önemli sayılabilecek sonuçlara varamamışlardı.[2]

Eski Yunan'da MÖ. VI. yüzyıldan başlayarak dil, dilbilgisi ve dilbilimle ilgili birtakım çalışmalar, incelemeler ve araştırmalarla aydınlatılmaya çalışılmıştır. **Platon** (MÖ. 427-347) dil felsefesinin önemli konularından birini; dilin doğal mı, yoksa insanlar tarafından konulma mı olduğu sorununu ele almış ve bu alanda iki eser yazarak kelimelerin kökenleri konusunu da ayrıntılarıyla incelemiştir.

Yunan gramerinde kuralların belirlenmesi, birtakım kuralların konulması, daha çok Batı dünyasında yüzyıllar boyu gramerin babası olarak bilinen Aristo'nun yaşadığı çağda olmuştur. **Aristo**, ***Poetika*** adlı eserinde dilin önemli konularını ele alarak incelemiş ve kelimeleri, yapılarına göre sınıflandırmıştır. Böylece Sofistlerin çekirdek olarak ortaya atmış oldukları gramer çalışmaları, Aristo ile daha da gelişmiş ve ileri noktalara doğru ilerlemiştir. Aristo'nun günümüzde *isim*, *fiil* ve *harf* diye bilinen kelime türlerini ilk saptayan kişi olduğu söylenir. Daha sonra üzerinde durulacağı gibi, Arapça gramerinde de kelimenin; isim, fiil ve harf olarak üç ana türe ayrılması, bu açıdan dikkat çekicidir. Kelime çeşitleri arasında isim ve fiil diğerlerinden ayrı tutulmuştur. Çünkü bu kelime türleri, başka kelimelere ihtiyaç duymadan kendiliklerinden anlamları olan bağımsız sözcüklerdir.

Aristo her ne kadar ismin halleri konusundaki çalışmaları başlatan ilk bilim adamlarından biri olarak kabul edilse bile, ismin "nominatife/fâil"; "accusatife/mef'ûl"; "datife/tümleç ve genetife/izâfet" hallerini tespit edip ortaya çıkaranlar, daha sonraki dönemlerde yaşamış olan **Revâkiler**'dir.[3]

---

[2] Başkan, Özcan, *Linguistik Metodu*, İstanbul 1967, s. 10; Dihhudâ, Ali Ekber, *Lugatnâme*, Tahran, 1346 hş., I, 110-111.

[3] Bâtınî, Muhammed Rızâ, *Nigâhî Tâze be Destûrzebân-i Fârsî*, Tahran 1373 hş., s. 18; Aksan, Doğan, *Her yönüyle Dil* (Ana Çizgileriyle Dilbilim), Ankara 1990. s. 18.

Büyük İskender'in biri, **İskenderiye**'de; diğeri de **Bergama**'da kurmuş olduğu iki kültür merkezi, dil alanındaki çalışmalara da önemli bir ivme kazandırmıştı. **İskenderiye okulu,** MÖ. III. ve II. yüzyılda Yunanca metinler üzerinde incelemeler yapmaya başlamış, bu arada gramer alanında da önemli çalışmalar gerçekleştirmiştir. Bu okuldaki gramer çalışmaları, MÖ. 180 yılları civarında **Aristarchos** ile önemli sıçramalar yapmış, ancak en parlak dönemini, MÖ. 100 tarihlerinde Trakyalı ünlü dilci **Dionysios** ile yakalamıştır.[4]

Bu çevrede yetişmiş olan önemli dilcilerden **Dionysios Thrax**, gerçekte yeni bir dil teorisi ortaya koymamış, sadece kendisinden önce yapılmış olan çalışmaları kendi metoduna göre düzenleyerek yeni bir tarzda kullanıma sunmuştur. Dionysios'un gramer çalışmaları, daha çok edebiyat ve filolojiye yönelik olmuştur. Asıl amacı, edebiyat Grekçesinin zaman aşımıyla bozulmasını ve içten ya da dıştan gelecek etkilerle yozlaşmasını önlemek için dil kurallarını belirlemek gibi birtakım tedbirler almaktan ibaretti. Bu yolda yaptığı uzun çalışmalar sonucunda Grekçenin ilk defa gerçek ve kapsamlı bir grameri ortaya çıkarmıştır.[5]

Dionysios, Batı gramerinin geleneksel bir örneği sayılan ***Tekne Gramattika*** adlı Grekçe bir dilbilgisi kitabı hazırlamıştır. Bu kitap, hem kendisinden önce ve hem de daha sonraki çalışmaların sonuçlarını bir araya getiren ve bu alandaki yaklaşık dört yüz yıllık çalışmaların ürünü olarak kabul edilebilen bir yapıttır. Kitabında Aristo'nun yaptığı gibi kelimeleri, sadece üç ana türe ayırmakla kalmamış, daha geniş bir ayrımla kelimeleri; *isim*, *sıfat*, *zamir*, *fiil*, *zarf*, *edat*, *bağlaç* ve *ünlem* olmak üzere sekiz ayrı grupta toplamıştır. Buna karşılık cümle yapısı ve cümle türleri hakkında hiçbir şey söylememiştir. Ancak kelime türleri hakkındaki tespitleri gerçekten önemlidir. Dionysios'un asıl önemli yönü, gramerinde biçimsel bir yol izlemesidir. Mesela: *fiil* gibi bir kelime türü anlamına göre değil, bunun yerine şahıs ve sayı bakımından çekilişine göre tanımlanmıştır.[6]

Daha sonraları MÖ. II. yüzyılda İskenderiyeli **Apollonius Dyskolos**'un sözdizimini konu alan önemli bir gramer kitabı hazırladığı görülmektedir. [7]

Grek medeniyetini benimseyen Romalılar, dil alanında Grekleri taklit etmekte öteye gidememişlerdir. Romalı gramercilerin ve dilbilimcilerin yaptıkları ilk iş, Grek gramerini Latince'ye uyarlamak olmuştur. İkinci önemli işleri de Latince'nin ışığı altında Grek dilinin ve gramerinin yeniden incelenmesi olmuştur. Böylelikle Greklerin gözden kaçırmış oldukları bazı ayrıntılar da, Romalı gramerciler tarafından ortaya çıkarılmıştır. Sonuç olarak Romalı dilciler ve gramerciler toplu bir değerlendirmeğe tabi tutulacak olurlarsa, dil alanında hiçbir yenilik sahibi olmadıkları ve Grekçe için hazır-

---

[4] Bayrav, Süheyla, *Filolojinin Oluşumu,* İstanbul 1975, s. 83; *Linguistik Metodu*, s. 13.
[5] *Linguistik Metodu*, s.13; *Filolojinin Oluşumu,* s. 83.
[6] *Nigâhî Tâze be Destûrzebân-i Fârsî*, s. 18.
[7] *Linguistik Metodu*, s. 13.

lanmış kalıpları Latince'ye uyarlamaktan başka bir şey yapamadıkları söylenebilir.[8]

Romalıların gramer alanındaki çalışmaları, daha çok Yunanlıların etkisinde kalmış, kendilerinin yaptığı birtakım ilavelerle oluşmuştur. Romalı gramerciler arasında özellikle MÖ. I. yüzyılda yaşamış olan **Varro**, grameri bir bilim dalı haline getirmek için büyük çaba sarf etmiştir. Yazdığı Latince grameri, zaman zaman Greklerin gramerlerinden daha fazla bir berraklık göstermektedir. Varro, ***De Lingua Latina*** adlı eseriyle ün yapmıştır. Bu eserin konuları arasında köken bilgisi de yer almaktadır.[9]

IV. yüzyılda Roma İmparatorluğunun iniş devrinde yaşamış olduğundan dolayı dil çalışmaları bütünüyle çözülmekte olan bir kültürün eseri olarak ortaya çıkmıştır. Bu dönemde yaşamış olan ünlü dilci, **Donatus**'un ***Ars Minor*** adıyla kaleme almış olduğu gramer konusundaki eseri, daha sonraları İngilizcenin gramerini ilk defa yazmaya başlayanları önemli ölçüde etkilediği için Batı dünyasında çok tanınmıştır.[10]

V. yüzyılda yaşamış olan **Priscanus**'un kaleme almış olduğu gramer, bütün ortaçağ boyunca binlerce elyazması halinde dolaşmaya devam etmiştir. Bu da, eserin önemini, ne kadar geniş çevrelerde tutulmuş olduğunu göstermektedir. **Priscanus**, gramerini yazarken Dionysius'un aynı konudaki eserini örnek almıştır. Fakat bu eserini Latince'ye uyarlarken Dionysius'un Grekçe'de kullandığı biçim ölçüsünü bırakmış, bunun yerine anlam ölçüsünü esas almıştır. Bu uygulama, Batı Avrupa gramerlerinin yüzyıllar boyunca anlam temellerine dayandırılarak yazılmasına sebep olmuş ve öncülük yapmıştır. Buna rağmen Priscanus'un grameri, Latince'yi anadili olarak konuşan bir gramerci tarafından yazılmış en doğru ve eksiksiz bir gramer kitabı olarak kabul edilmektedir.

Eski ve yeni çağlar arasında köprü görevi yapmış olan gramerle ilgili önemli eserler arasında Donatus'un (IV. yüzyıl) ***Ars Gramatica*** adlı eseriyle Priscianus'un ***İnstitutiones Reum Grammatice Rum*** adlı eseri anılamaya değer. Her iki eser de ortaçağ boyunca uzun süre kullanımda kalmışlardır.[11]

Hint dilleri, MÖ. 300 yıllarında yaşamış olan ünlü ve en büyük dil bilginleri Panini, belli bir gramer geleneği içerisinde yetişmiştir. ***Öğretiler*** adlı eseri, Sanskritçe'nin en önemli ve en güvenilir grameri olup yüzyıllar boyunca önemini korumuş ve Batılıların modern gramer anlayışlarına da ışık tutmuştur. Kutsal ***Veda*** metinlerinin dili olan Sanskritçe üzerinde yapmış olduğu çalışmalarla tanınmış ve bu dilin en önemli gramerini kaleme almıştır. Kendisinden önce bu konuda yazılmış gramer ve dil ile ilgili çalışmaları özetleyen Panini, ***Sutralar*** adlı eserinde Sanskritçe'nin gramerini dört bin

---

[8] *Filolojinin Oluşumu*, s. 83; *Linguistik Metodu*, s. 14.

[9] *Linguistik Metodu*, s. 13; *Her yönüyle Dil*, s. 14.

[10] *Nigâhî Tâze be Destûrzebân-i Fârsî*, s. 18; Waterman, J.T., *Seyrî Der Zebânşinâsî* (çev. Feridûn Bedrei),Tahran 1347 hş., s. 43; *Linguistik Metodu*, s. 15.

[11] *Her yönüyle Dil*, s. 19; *Linguistik Metodu*, s. 16; *Nigâhî Tâze be Destûrzebân-i Fârsî*, s. 19; *Seyrî Der Zebânşinâsî*, s. 44.

kadar kısa cümle ile anlatmayı başarmıştır. Panini, kelimeleri anlamlar yerine, gözle görülen şekillerine dayanarak analiz etmiştir.[12]

Ortaçağ boyunca Avrupa'daki dil çalışmaları alanında bir canlılık görülmemiş, gramer ile ilgili çalışmalar, kısır kalmıştır. Bir kilise dili olan Latince'nin çok geniş alanlarda ve geniş çapta öğretilmesi sonucu bu çağdaki dilciliğin daha çok Latince okuma kitaplarına sözlüklerine ve dilbilgisi kitaplarına ağırlık verildiği gözlemlenmektedir. Bu konuda hazırlanan en önemli gramer kitabı, **Alexander de Villa Dei**'nin 1199 tarihini taşıyan eseridir. Bunun dışında yapılan birçok çalışma da Latince'nin etkisinden sıyrılıp kurtularak bağımsız bir alan oluşturma yolundaki bazı adımlardan öteye varılamamıştır. Yeniçağa doğru ilerlerken Batı dünyasında göze çarpan ön en önemli gramer kitabı, yine Latince için kaleme alınmıştır. Villa Dei'nin 1199 yılındaki kalem almış olduğu eseri, rahiplik okullarında öğrenim gören öğrencilerin Latince öğrenmeleri amacıyla hazırlanmıştır. Latince ve Grekçe'den bağımsız olarak yazılan ilk gramerler, İzlandaca için yazılmıştır. İzlanda dilini konu alan ve **Snorri** tarafından hazırlanmış olan ***Edda*** adlı gramer kitabı, o çağlardan kalmış önemli bir eserdir.

Ortaçağda Latince eski şeklini ve yapısını değiştirip Fransızca, İtalyanca, İspanyolca ve daha başka birtakım diller ortaya çıkınca klasik Latince yine aynı şekilde bilim ve edebiyat dili olarak kullanılmaya ve hayatını sürdürmeğe devam ederek, artık okullarda ikinci dil/edebiyat dili olarak yerini aldı. Latince'ye olan bu ilgi, XX. yüzyıla kadar devam ederken sadece Batı üniversitelerinin ikinci olmakla kalmadı, aynı zamanda daha geniş bir alanda edebiyat ve araştırma dili olma özelliğini de sürdürdü. Dünyanın önemli üniversiteleri arasında yer alan Sorbonne Üniversitesinde XIX. yüzyılın ortalarına kadar öğretim dili olarak kullanıldı.[13]

Yeni çağa yaklaşırken Latince'nin boyunduruğundan kurtulmak için kaleme alınan ve önemli eserler arasında yer alan gramerle ilgili kaynaklardan biri de, ünlü İtalyan şairi **Dante Alighieri**'nin bu konuda kaleme almış olduğu ***De Vulgari Eloquentia*** adlı yapıttır. Bu eser, dilin ufuklarını önemli boyutlarda genişletmiştir. Konuşan ilk insanın dudaklarından çıkan ilk kelimenin İbranice olduğu inancını taşıyan Dante, kendisinden sonra yaşamış birçok dilbilimcinin yaptığı gibi dillerin çeşitliliği ve yoğun olarak da Avrupa dilleri üzerinde yoğunlaşmıştır.[14]

Ortaçağ boyunca yeni birtakım ülkelerin ve dolayısıyla da yeri dillerin otaya çıktığı gözlenmiş, bu dillere olan ilgi ve bu diller konusunda yapılan çalışmalar, artarak gelişme göstermiş ve hem dil, hem de gramer alanında kitaplar basılmış, yeni dillerle ilgili gramer kurallarını konu alan kitapların sayısı hızla artmıştır. Bilim adamları ve özellikle dilcilerin yanı sıra gezginler ve misyonerlik faaliyetlerinde görev alan çevreler de bu alanlarda önemli rol oynamışlardır.

---

[12] *Linguistik Metodu*, s. 16.

[13] *Linguistik Metodu*, s. 16-17; *Her yönüyle Dil*, s. 19; *Seyri Der Zebânşinâsî*, s. 44; *Nigâhî Tâze be Desttûrzebân-i Fârsî*, s. 19.

[14] *Her yönüyle Dil*, s. 20.

XII. yüzyılda gramer alanındaki çalışmalar, yankıları duyulabilecek kadar gelişme göstermiş ve bu konuda önemli ilerleme sağlanmıştır. Fransa'da Paris Port Royal okulu öğrencilerine konuşma ve yazma kurallarını öğretmek amacıyla hazırlanan ***Port Royal Grameri***, Fransızca gramer kurallarını bir araya topluyordu. Bu eserin dikkat çeken yönü, birtakım dillerde ortak olan mantık temellerinin tespit etmeye çalışmış olmasıdır. Bu eser çerçevesinde oluşturan çevreler, özellikle dili mantıkla bağdaştırmaya çalışarak başka diller için de bazı geçerli ilkeler belirlemeğe gayret etmişlerdir. [15]

Yine aynı yüzyıldan başlayarak dilin insan ruhu ve düşüncesiyle olan yakın ilgisi konusu önem kazanmış, dilciler ve düşünce adamları dikkate değer önemli tespitlerde bulunmuşlardır. İngiliz düşünür, Francis Bacon (XVII. yüzyıl), Alman düşünürleri, **Leibniz, Herder** (XVIII. yüzyıl) ve daha sonraki dönemlerde yaşamış olan **Wilhelm Von Humbolt,** bu alandaki önemli isimlerdir. Bu dönemde önem kazanan diğer bir konu da, felsefe ve dil arasındaki ilgi konusunda yapılan çalışmalardır. Dilin ve gramerin kaynakları hakkında ortaya atılan birtakım sorulara cevaplar alınmaya başlayınca felsefecilerden bazı kesimler, dili; insanların düşüncelerini yansıtmaya yarayan bir araç olarak kabul ettikleri görüşlerini ortaya attılar ve dilin de yine akıl aracıyla geliştiren bir mekânizma olduğu sonucuna vardılar. Bu görüşler, daha sonraki dönemlerde gramer alanında yapılan çalışmaları da etkilemiş oldu. Sonradan gelen gramercilerden bir kesimi de gramerin mantıkî birtakım temellere dayanması gerektiğini, gramer kurallarıyla mantık kurallarının birbiriyle asla çelişki içerisinde olamayacağını, gramer kurallarının mantık ile iç içe bulunmasının zorunlu olduğu tezini savundular.[16]

XIX. yüzyılda dil ve dilbilim çalışmaları, önemli ölçüde uzun merhaleler kat etmiş ve karşılaştırmalı dilbilim **Franz Bopp** tarafından bir bilim dalı olarak ortaya çıkarılmıştır. Yine aynı yüzyılda dünyadaki birçok dilin bağlı bulunduğu Hind-Avrupa dil ailesi, Altay dilleri grubunun varlığı belirlenmiş, bu grupla Ural dilleri arasındaki ilgiler incelenerek birtakım sonuçlara varılmıştır.

Avrupa dilleri için ilk gramerler, bu dillerin millî, resmi ve edebi dil olabilme özelliklerini taşıyabilecekleri bir dönemde yazılmaya başladı.

Mesela: Fransızca için yazılan ilk gramer, Rönesans döneminde kaleme alındı. O dönemin milliyetçi Fransız dilcileri, Fransızca'nın değerini artırabilmek ve bir kültür ve edebiyat dili olan Latince'nin taşıdığı bütün üstün özelliklere sahip bulunduğunu ispat etmek için birtakım çalışmalar yaptılar. İngilizce'nin ilk gramerleri, XVIII. yüzyılda yazılmaya başladı. Elbette daha önceki dönemlerde hazırlanmış olan İngilizce gramerler de vardır. Ancak burada kastedilen dilbilim ölçülerinde kaleme alınanlardır.[17]

XX. yüzyıl, dil ve gramerle ilgili konularda çok önemli gelişmelerin yaşandığı bir dönemin başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Bu yüzyılda dilbi-

---

[15] *Filolojinin Oluşumu*, s. 84; *Her yönüyle Dil*, s. 20.

[16] *Nigâhî Tâze be Destûrzebân-i Fârsî*, s. 21; *Her yönüyle Dil*, s. 20.

[17] *Seyri Der Zebânşinâsî*, s. 48; *Nigâhî Tâze be Destûrzebân-i Fârsî*, s. 20; *Filolojinin Oluşumu*, s. 84.

lim alanında en önemli çalışmaları, **Ferdinand de Saussure** gerçekleştirmiştir. Dili başlıca niteliklerine sağlam tespitleriyle yaklaşmış ve çözüm önerileri getirmiş olan, Saussure, 1907-1911 yılları arasında Cenevre Üniversitesinde verdiği derslerinde tespitlerinin olgunlaştırmış ve notları daha sonra iki öğrencisi tarafından yayınlanmıştır. Saussure'den sonra yeni ufuklara doğru ilerleyen dilbilim, günümüzde büyük önem kazanmış, dilcilik çok geniş alanlara yayılmış ve kendi içerisinde birçok dallara ayrılmıştır.[18]

Doğu dünyasındaki dil ve gramer çalışmalarının da eski devirlerden beri başlayarak önemli gelişmeler gösterdiği ve çok kabiliyetli seçkin gramerciler ve dilbilimciler yetiştiği tarihi kaynaklarca belgelenmektedir.

Doğuda Hintli dilcilerden başka Arap dilcilerinin de köklü çalışmalar yaptığı ve özellikle dilbilgisinin sesbilim, sözlük bilgisi ve metin açıklamaları/şerhler; diğer taraftan da cümleler ve cümle türlerini konu alan nahiv dalında yoğunlaşıldığı ve bu alanlarda önemle çalışmalar yapıldığını görüyoruz.[19]

Doğu dünyasında VIII. yüzyıldan öncelerde köklü bir dilbilgisi ve dilbilim geleneğinin varlığı anlaşılmaktadır. VIII. yüzyılda Basra ekolünün en önemli dilcilerinden olan **Sîbeveyh**, Arapçanın en önemli grameri olan ***el-Kitab*** adlı eserini kaleme almıştır. Bu yapıt, günümüzde bile önemini ve değerini olduğu gibi korumaktadır. [20]

XI. yüzyılda Karahanlı Türkleri arasında yetişen **Kaşgarlı Mahmut** günümüz ölçülerine göre çok değerli bir sözlük bilimci olarak kabul edilmektedir. Kaleme almış olduğu ***Dîvânu Lugâti't-Türk*** adlı şaheseri, sadece yazıldığı ve elden ele dolaştığı günlerde diğer Türk lehçelerinin kurallarını titizce düzenlemesi, örneklerle onlara canlılık kazandırması ve aynı zamanda Türkçe'nin Arapça karşısındaki gücünü göstermesiyle asıl işlevini yerine getirmiştir.[21]

İslamiyet'ten sonra Doğu dünyasındaki filoloji ve gramer konulu çalışmalar da, çok erken bir dönemde çok çeşitli sebeplerle başlayarak son derece hızlı bir şekilde gelişme sürecine girmiştir. Son din olan İslamiyet'in kutsal kitabı *Kur'ân*'ın yeni müslüman olan halklar tarafından doğru olarak anlaşılması, her türlü bozulma tehlikelerine karşı korunabilmesi, daha sonraki nesillere aslının ve sâfiyetinin bozulmadan aktarılabilmesi, Klasik Arapçanın kelime hazinesinin derlenerek sınırlarının belirlenmesini ve bu suretle kavranmasını daha da kolay bir hale getirmesini hedeflerken aynı zamanda Arapça gramerinin tespit edilmesini ve hatta dil, gramer ve dilbilim alanında önemli üslup araştırmalarını gerekli ve zorunlu kılmıştır. Bu sebeplere dayanılarak Arap edebiyatında dil ve dilbilim ile ilgili çalışmalar, *Kur'ân-ı Kerîm*'in indirilmesi ve bir kitap haline getirilmesiyle başlamış ve bu arada özellikle gramer alanındaki çalışmalar da *Kur'ân-ı Kerîm*'de yazının ıslahı çalışmalarına bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Gramerle çok yakından

---

[18] *Her yönüyle Dil*, s. 22; *Filolojinin Oluşumu*, s. 88.
[19] *Her yönüyle Dil*, s. 19.
[20] *TDV İslam Ansiklopedisi*, III, 296.
[21] *Her yönüyle Dil*, s. 20.

ilişkili olan ilk önemli çalışma, **Ebu'l-Esved** tarafından *Kur'ân-ı Kerîm*'in kelimelerinin harekelenmesi şeklinde olmuştur. [22]

Arapça grameri alanında nahiv kelimesi, ilk dönemlerde morfoloji ve sentaksı içine alan ve geniş anlamıyla gramer kelimesini ifade edecek bir anlamda kullanılıyordu. Ancak III./IX. yüzyılda dilbilgisinin morfoloji dalı, sarf adı altında tamamen ayrı bir ihtisas alanı haline geldi ve nahiv kelimesi, daha çok kelimelerin cümle içerisindeki görevlerinin tespit edilmesi, cümle bilgisi ve cümle türlerini konu alan bir dilbilgisi alanı halini aldı. İslamiyet'in hızla yayılması sonucu yeni yeni bu dini kabul ederek büyüyen İslam dünyasında yaşayan çeşitli ırklara mensup olup ayrı ayrı dilleri konuşan topluluklar arasında bu yeni dini öğrenme ihtiyacı, Arap diline ve gramerine yakın ilgi gösterilmesine neden oldu.

Arapça nahiv, bazı bilgilere göre **Hz. Ali**'nin verdiği talimat üzerine Ebu'l-Esved'in bu konuda kısa bir taslak hazırladığı ileri sürülmektedir. [23]

Arap dili ve dilbilim ile ilgili çalışmalar, klasik dil, sözlük çalışmaları ve edebiyat malzemelerini derlenmesi gayretleriyle bir arada Hicri I. yüzyılın başlarında kurulan iki yeni şehirde, önce Basra'da daha sonra da Kufe'de gerçekleşti. Birbirinden farklılıkları bulunan bu iki çevredeki filoloji çalışmaları, kendilerine özgü görüşleri, farklı inceleme tarzları, dil konusundaki tartışmaları ve mücadeleleriyle iki farklı filoloji ekolünün doğmasını sonuç verdi.

Hazırlık dönemleri bir tarafa bırakılacak olursa, Nahiv konusunda eser yazmış olan ilk dilci, büyük bir ihtimalle **Abdullah b. Ebî İshâk**'tır. (ö. 127/745). Bu konularda kaleme alınmış olan klasik eserlerde ondan ve **İsâ b. Ömer es-Sekafî**'den (ö. II./VII. yüzyılın ortaları) alıntılar yapılmıştır. Bu alanda kaleme alınmış ve isimleri tespit edilebilen en eski iki eserin yazarı da, İsâ b. Ömer es-Sekafî'dir. Bunlardan hemen sonraki dönemde yaşamış olan bir dil dahisi olan **Halîl b. Ahmed el-Ferahidî**, Arap dilbilgisine en az yüz yıllık bir merhale kazandırmıştır. Halîl, hem Arap dili ve hem de grameri çalışmalarına yön veren bir dilci olarak kabul edilmektedir. Talebesi Sîbeveyh, (ö. 180/796) Arapça gramerini en ince ayrıntılarına kadar ele aldığı ünlü eseri ***el-Kitâb***'ında **İsa b. Ömer**'in ve hocası Halîl b. Ahmed'in eserlerinin muhtevalarını bir bakıma esas alarak kendi bilgileriyle harmanlamış ve bu ünlü eserini geniş bir şekilde kaleme almıştır.

Arapça grameri alanında önemli eserler vermiş olan Basra ekolüne bağlı dilciler arasında Sîbeveyh'den sonra büyük bilginler birbirini takip etmiştir. **el-Ahfeş** (ö. 207/822), **Ebû Ubeyde** (ö. 210/825), **el-Esmaî** (ö. 216/831), Sarf ile nahiv dallarını kesin çizgilerle birbirinden ayırmış olan **el-Mâzinî** (ö. 249/863), **İbn Dureyd** ve yukarıda adı geçenler bunlardandır. Genellikle **er-Rusaî** (ö. 187/803) ile başlatılan Kufe ekolü temsilcileri ise, **el-Kisaî** (ö. 189/805), onun önemli talebeleri arasında yer alan **el-Ferrâ** (ö.

---

[22] "Ebu'l-Esved ed-Dueli", *Dâiretu'l-ma'ârif-i Bozorg-i İslami*, Tahran 1372 hş., V, 183-184; Çetin, Nihad M. , "Arap", *TDV İslam Ansiklopedisi*, III, 296.

[23] *Lugatnâme*, I, 111; *TDV İslam Ansiklopedisi*, III, 296.

207/823), **Ebû Âmir eş-Şeybanî** (ö. 213/828), **İbn Sikkît** (ö. 244/858) ve daha başka dilcilerdir.

Basra ve Kufe ekollerinin hararetli çalışmaları, Arapçanın edebi ürünlerinin değerlendirilmesi ve derlenmesi ve kurallarının oluşturulmasında büyük rol oynamış, aynı zamanda Bağdat'ta oluşan Ebû Alî el-Farisî (ö. 377/987), İbn Cinnî (ö. 392/1001) gibi bilginlerin temsil ettikleri yeni ve üçüncü bir ekolün çalışmalarına uzlaştırıcı bir yön kazandırmıştır. Bu üçüncü ekole bağlı bulunan dilciler ile daha sonraki dönemlerde Mısır, Endülüs ve daha başka bölgelerde oluşan ekollerde bulunan dilciler, daha çok hicri IV. yüzyılın sonlarına kadar yazılmış olan eserleri ve Arapça grameri konusundaki malzemeyi kaynak alıp bunlardaki bilgilere kendi görüşlerini ve izahlarını da ekleyerek birtakım şerhler ya da özetler kaleme almışlardır. Türkçe konusunda da eserler de kaleme almış olan Gırnatalı **Ebû Hayyân** (ö. 745/1345) ile çok ünlü gramer kitabı ***el-Elfiyye***'nin yazarı **İbn Mâlik** de (ö. 672/1274) Endülüs ekolü bağlılarındandır.

Mısır ekolüne bağlı olan dilciler arasında yine ünlü nahiv kitabı ***el-Kafiye***'nin yazarı **İbn Hâcib** (ö. 646/1249), ***Muğni'l-lebîb*** adlı eserin yazarı **İbn Hişâm** (ö. 761/1360) gibi şöhretler bulunmaktadır. [24]

Kaynakça

Aksan, Doğan, *Her yönüyle Dil* (Ana Çizgileriyle Dilbilim), Ankara 1990.

Azernûş, Azertâş, "Ebu'l-Esved ed-Dueli", *Dâiretü'l-ma'ârif-i Bozorg-i İslâmî*, Tahran 1372 hş., V, 183-184.

Başkan, Özcan, *Linguistik Metodu*, İstanbul 1967.

Bâtınî, Muhammed Rızâ, *Nigâhî Tâze be Destûr-i zebân-i Fârsî*, Tahran 1373 hş.

Bayrav, Süheyla, *Filolojinin Oluşumu*, İstanbul 1975.

Çetin, Nihad M., "Arap", *TDV İslam Ansiklopedisi*, III, 296.

Dihhudâ, Ali Ekber, *Luğatnâme*, Tahran, 1346 hş., I-L.

Waterman, J.T., *Seyrî Der Zebânşinâsî* (çev. Feridûn Bedrei),Tahran 1347 hş.

[24] *TDV İslam Ansiklopedisi*, III, 297.

XXXI

FERİDÛN-İ MUŞİRÎ VE ŞİİRİ*

Feridûn-i Muşirî, 1305 hş./1926 yılında Tahran'da dünyaya geldi. İlk ve orta öğrenimini Meşhed ve Tahran'da tamamladı. Edebiyatla iç içe bulunan bir ailede büyüyen ve çocukluk yaşlarından itibaren şiire yakın ilgi duyan Feridûn-i Muşirî, okuma yazmayı öğrendikten sonra İran edebiyatının en önemli simaları arasında yer alan **Hâfız-i Şirazî, Sadî-yi Şirazî, Nizamî-yi Gencevî** ve **Firdevsî** gibi şairlerin eserlerini okumaya başladı. Zamanının çoğunu ünlü Fars şairlerinin eserleri ve divanları üzerinde mütalaalarıyla geçiriyordu. Lise yıllarında şiir hayatına başlayan Feridûn-i Muşirî, üniversitenin ilk yıllarından itibaren de gazellerini ve mesnevilerini kaleme almaya başladı.[1]

Muşirî, Tahran Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde başladığı yükseköğrenimini bir süre devam ettirdikten sonra yarıda bırakarak 1324 hş./1945 yılında Tahran'da Posta Telefon-Telgraf İdaresi'nde göreve başladı. 1350 hş./1971 yılında emekli oldu. On sekiz yaşından itibaren aralarında edebiyat bölümünün sorumluluğunu üstlenmiş olduğu ***Rûşenfikr,*** yayın kurulu üyeleri arasında yer aldığı ***Sohen, Sepîd u Siyâh*** gibi dergilerde şiirlerini yayınlamaya başladı. Aynı zamanda gazetecilik mesleği ile de yoğun olarak ilgilendi. Gazetecilik ve basın-yayın alanındaki bilgisini artırmak amacıyla Tahran Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Gazetecilik Bölümü'nü de bitirdi.[2]

İlk şiir mecmuasını 1334 hş./1955 yılında ***Nâ Yâfte*** (şairin bu eseri daha sonraki baskılarında ***Teşne-yi Tûfân*** adıyla yayınlanmıştır.) adıyla yayınlayan Muşirî, ***Gonâh-i Deryâ*** adlı ikinci eserini 1335 hş./1956 yılında kaleme almıştır. Diğer şiirleri, ***Ebr*** (1340 hş./1961), ***Bahâr Râ Bâver Kon*** (1347 hş./1968), ***Pervâz Bâ Hûrşîd*** (1347 hş./1968), ***Ez Hâmûşî*** (1364 hş./1985***), Morvarîd-i Mihr*** (1365 hş./1986), ***Âh Bârân*** (1367 hş./1988) adlı şiir mecmualarında yayınlanmıştır. ***Ez Diyâr-i Âştî, Ebr u Kûçe*** ve ***Âvâz-i Ân Perende-yi Ğamgîn*** adlı mecmuaları da şairin önemli eserleri arasındadır.

---

* "Feridûn-i Muşirî ve Şiiri", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Erzurum 1998, X, 47-63.

[1] Hasan Ali Muhammedî, *Ez Bahâr Tâ Şehriyâr*, Tahran 1374 hş., s. 555; Şekibâ, Pervîn, *Şi'r-i Fârsî Ez Âğâz Tâ İmrûz*, Tahran 1373 hş., s. 368; Hâkimî, İsmâil, *Edebiyât-i Mu'âsır-i Îrân*, Tahran 1374 hş., s. 143; Borka'î, Seyyid Muhammed, *Sohenverân-i Nâmî-yi Mu'âsir-i Îrân*, Tahran 1373 hş., V, 3310.

[2] *Ez Bahâr Tâ Şehriyâr*, s. 555; *Şi'r-i Fârsî Ez Âğâz Tâ İmrûz*, s. 368; *Edebiyât-i Mu'âsır-i Îrân*, s. 143; Yakubşahi, Niyâz, *'Âşıkânehâ*, Tahran 1373 hş., s. 113; Novrûzî, Cihânbehş, *Edebiyât-i Mu'âsir*, Tahran 1376 hş., s. 347.

Feridûn-i Muşirî'nin 1334 hş./1955 yılında yayınlanan ***Nâ Yâfte/Teşne-yi Tûfân*** adlı şiir mecmuasında yer alan şiirlerinin önemli bir bölümü gençlik dönemine ait şiirleridir. Bu eseri, genellikle heyecan, aşk ve duygu yüklü şiirlerden oluşmaktadır.

Şiiri yer yer romantik özellikler taşıyan Feridûn-i Muşirî, eserlerinde bazen üzüntülere boğulmuş dizelere, zaman zaman aşk ve duygusallıktan, yüce değerlerden bahseden oldukça samimi ifadelerle dolu mısralara yer vermektedir. Genel bir değerlendirmeyle şiiri, eski ve yeni tarz arasında ancak yönü daha çok yeniye doğru olan bir tarza sahiptir. Muşirî'nin şiiri, taşıdığı bu özelliklerden ve sade bir tarzda kaleme alınmasından dolayı şiir okurları tarafından olduğu gibi halk kesimlerince de yoğun ilgiyle karşılanmıştır. Muşirî, şiir mecmuaları dışında Şeyh Ebû Saîd Ebu'l-Hayr'ın sözlerinden yapmış olduğu bir derlemesini de ***Yeksû Nigeristen Yeksân Nigeristen*** adıyla yayınlamıştır.[3]

Çağdaş İran edebiyatının yeni tarzı benimseyen şairleri arasında yer almakta olan Muşirî, bu ekolün ünlü kalemlerinden biri olarak kabul edilmektedir. ***Nâ Yâfte*** ve ***Gonâh-i Deryâ*** adlı eserlerinde aşk ve sevgiyi konu alan gazeller önemli yer tutmaktadır. Şiirlerinde kullanmış olduğu kelimeler dikkatle ve özenle seçilmiş, kullandığı dil genelde sade ve akıcıdır. Terk edilmiş ya da az kullanılan lafızları ve vezinleri kullanmaktan kaçınan şair, düşüncelerini samimiyetle ve gerçeklerden yola çıkarak mısralara aktarmaya çalışmıştır.

Şiirlerinin önemli bir bölümü içerisinde yaşadığı dönemin ve bir bireyi olduğu toplumun özelliklerini yansıtan ifadelerin yer aldığı, sosyal hayatın, toplumsal değerlerin yansımalarının geniş olarak görüldüğü dizelerden oluşmaktadır.[4]

Muşirî'nin şiiri, klasik tarza yakın bir dille söylenmiş şiirleri andırmaktadır. Özellikle 1348 hş./1969 yılından itibaren kaleme almış olduğu şiirlerde hem içerik açısından hem de lafız ve şekil bakımından birtakım önemli değişiklikler göze çarpmakta, hayatının son dönemlerine ait şiirlerinde felsefi kavramlar, felsefesi ve düşünce yapısı ile ilgili konular yer almakta, sosyal olayları, toplumsal problemleri yansıtan pasajlar görülmektedir. Bütün bunlar, onun felsefe ve düşünce alanındaki makamının yüksekliğinin ve olgunlaşma yolunda kat ettiği mesafenin göstergesi olarak kabul edilebilir.[5]

Feridûn-i Muşirî, diğer birçok muasırı gibi siyasetle yakından ilgilenmemiş ve siyasi çevrelere fazla ilgi duymamıştır. Siyasetten ve toplumun siyasi yapısıyla ilgili konulardan oldukça az bahsetmiştir. Mutasavvıf olmamasına rağmen şiirlerinde yer yer tasavvuftan bahsetmiş ve bazen de tasavvufi şiirler kaleme almıştır. Şiiri lirik tarzda kaleme alınmış dizelerden, aşk şiirlerinden oluşan Muşirî, çok hassas ve ince düşünceli bir şahsiyettir. Bir gülün pörsümesinden, bir çocuğun sessiz ve çaresiz bakışlarından, kafesteki bir kanaryanın feryadından, zincirlere, prangalara vurulmuş birinin üzüntüsün-

---

[3] *Ez Bahâr Tâ Şehriyâr*, s. 555; *Şi'r-i Fârsî Ez Ağâz Tâ İmrûz*, s. 368; *'Âşıkâne- hâ*, s. 116.
[4] *Şi'r-i Fârsî Ez Ağâz Tâ İmrûz*, s. 368.
[5] *Ez Bahâr Tâ Şehriyâr*, s. 555; *Şi'r-i Fârsî Ez Ağâz Tâ İmrûz*, s. 368.

den gözleri yaşaran, duygusal bir yapıya sahiptir. Oldukça sade bir dille akıcı bir tarzda kaleme alınmış, tatlı şiirleri daha çok gençlere yöneliktir. Özellikle "**Kûçe**: *sokak*" adlı şiiri aşk şiirleri arasında en güzel şiir olma rekoru kırmıştır. Şiirinde sosyal konulara yer vermesinin yanında lirik şiirler de eserlerinin önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. [6]

Kullandığı dilin akıcılığı, sadeliği aynı zamanda konu ve şekil açısından taşıdığı birtakım özelliklerden dolayı **Ebu'l-Kâsım-i Lahutî, Pejmân-i Bahtiyarî, Furûğ-i Ferruhzâd, Şehriyâr**... gibi şairler grubunda yer alan Muşirî, aynı zamanda **Rehî-yi Muayyerî, Mehdî Ehevân-i Sâlis** gibi ünlü şahsiyetlerin de içerisinde yer aldığı üst tabakadan şairler arasında bulunmaktadır.[7]

1320 hş./1941 yılı Şehrîver ayından sonra sansürün kaldırılması ve basın özgürlüğünün belli ölçülerde elde edilmesiyle birlikte, İran diğer alanlarda olduğu gibi basın-yayın alanlarında da rahat bir nefes aldı. Eskiye oranla özgürleşen bu ortamdan cesaret alınarak bilimsel ve edebiyat konulu bazı süreli yayın organları çıkmaya başladı. Bunlar arasında en önemlileri olarak İranlı yenilikçi aydınların çıkarmış oldukları ***Sohen*** (1322 hş./1943), ***Peyâm-i Nov*** (1323 hş./1944), ***Nâme-yi Merdom*** (1325 hş./1946) gibi dergiler örnek olarak verilebilir.[8]

Ancak ***Sohen*** dışındaki diğer periyodiklerin yayın hayatları fazla uzun sürmedi. Bu tür dergilerin İran edebiyatı ve şiir tarihindeki en büyük önemi, birtakım özgürlüklerin de elde edildiği ilk devirler olarak kabul edilen bu dönemlerde yeni yetişmekte olan ve meşrutiyet sonrası yıllarda İran edebiyatının önemli şahsiyetleri arasında yer alacak şairlerin eserlerine yayın ortamı sağlamaları, onların yeteneklerini geliştirmelerine katkıda bulunmalarıydı. Söz konusu dergilerde daha çok **Nimâ Yûşic, Feridûn-i Muşirî, Gulçîn-i Gilanî, Feridûn-i Tevellelî, Bahâr, Şehriyâr** gibi şairlerin eserlerine rastlanır.[9]

Feridûn-i Muşirî'nin de içerisinde yer aldığı bu dönem şiir dünyasında üç ayrı ses duyulmakta, üç ayrı tarz göze çarpmaktadır.

Birinci tarz, işçilerin öncülüğünde oluşan, işçi kesiminin problemlerini ve faaliyetlerini konu alan ve o dönemin çeşitli dergileri ve daha başka yayın organlarıyla kendini ifade yollarını bulan işçi edebiyatının sesi.

İkinci tarz, özellikle **Feridûn-i Tevellelî**'nin önderliğinde, kendine özgü tarzıyla topluma ulaşmaya çalışan romantizm edebi tarzı.

Üçüncü, en önemli ve en yaygın tarz ise, çağdaş İran şiirinin babası olarak bilinen **Nimâ Yûşic**'in 1301 hş./1922 yılında yirmi beş yaşındayken kaleme alıp dönemin önemli edebi periyodiklerinden olan ***Novbahâr*** adlı dergide yayınladığı, kendisine ün kazandıran **Şeb** adlı şiiriyle başlattığı yeni

---

[6] Yusufî, Gulamhuseyn, *Çeşme-yi Rûşen*, Tahran 1373 hş., s. 744; *Edebiyât-i Mu'âsir*, s. 347-348;
[7] Ferşîdverd, Husrev, "Zebân u Edebiyât-i Mu'âsir", *Keyhân-i Ferhengî*, X/5 (100), Tahran 1372 hş., s. 100.
[8] Lengrudî, Şems, *Târîh-i Tahlîli-yi Şi'r-i Nov*, Tahran 1370 hş., I, 244; Âjend, Yakûb, *Edebiyât-i Novîn-i Îrân*, Tahran 1363, s. 354
[9] *Edebiyât-i Novîn-i Îrân*, s. 354.

tarzda gelişen ve tamamen sosyal ve yer yer siyasi içerik taşıyan şiir tarzıdır. Bu tarzda ilk dönemlerde, **İmâd-i Horasanî, Feridûn-i Muşirî Şehriyâr** ve daha sonraki dönemlerde 1979 İslam devrimine kadar devam eden sürede ise **Mehdî Ehevân-i Sâlis** ve diğer bazı şairler modern ve yeni İran şiirinin önemli şahsiyetleri arasında yerlerini almışlardır.[10]

Nimâ, **Efsâne** adlı şiiriyle, bazı şairler de kendilerine özgü tarzda kaleme almış oldukları eserlerinde lirik tarzda başarılı eserler vermişlerdir. **Nâdir-i Nâdirpûr, Sohrâb-i Sipehrî, Ahmed-i Şamlû, Furûğ-i Ferruhzâd, Feridûn-i Tevellelî, Feridûn-i Muşirî, Simîn Bihbehanî** modern dönemde İran lirik şiir tarzında değerli eserlere imza atmışlardır.[11]

Sohen dergisi yayın dünyasına adım attığı ilk günden yayınlanan son sayısına kadar modern Fars edebiyatının ve özellikle de yeni Fars şiirinin ve Farsça söyleyen şairlerin hizmetinde önemli görevlerde bulunmuştur. Yeni şiir adıyla bilinen serbest tarzdaki şiirlerin en iyileri ilk olarak bu dergi aracılığıyla şiir okurlarının ve edebiyatla ilgilenenlerin ellerine ulaşır, okuyucularla tanışarak daha sonra Fars edebiyatında kendilerine özgü yüksek yerlerini alırlardı. **Gulçîn-i Gilanî, Feridûn-i Tevellelî, Feridûn-i Muşirî, Nâdir-i Nâdirpûr** ve dönemin diğer bazı şairlerinin eserleri hep bu ve benzeri dergilerin sayfalarını süslemiştir. Bütün bu şairlere sayfalarını açması ve serbest şiirin öncüleri olan şairlerin eserlerine sayfalarında yer vermesiyle şairlere ve şiire önemli katkıda bulunan ***Sohen***, modern Fars edebiyatının daha geniş alanlara açılmasını sağlamıştır.[12]

Fars şiirinin güzelliklerinin ve çekiciliğinin temelinde yatan önemli unsurlardan biri de şiirin akıcılığı, kelimeler ve terkipler arasındaki uyumluluktur. Klasik dönem Fars şairlerinden **Firdevsî, Sadî** ve **Hâfız**'ın Fars edebiyatında birer şaheser olarak kabul edilen en üst dereceden şiirlerinde kendini gösteren bu ve benzeri üstün edebi özellikler, modern şiirde de **İrec, Feridûn-i Muşirî, Furûğ-i Ferruhzâd** ve diğer ünlü şairlerin eserlerinde en güzel şekilleriyle göze çarpmaktadır. Fars şiirinin öncelikle edebi çevrelerin ve daha sonra da halk kitlelerin yoğun ilgisini çekmesinde önemli rol oynayan özelliklerden biri de şüphesiz bu tarafıdır.[13]

Feridûn-i Muşirî'nin şiirlerinde kullandığı kalıp, genellikle Nimâ kalıpları adı verilen, vezinle yazılmış ancak mısraları eşit olmayan kalıplardır. Bazı mısraları uzun, bazıları da kısa olan bu kalıplarda değişken mısra ölçüleri kullanılmaktadır. Bu kalıplarda yazılmış önemli şiirler arasında. **Gülçîn-i Gilanî, Feridûn-i Tevellelî, Feridûn-i Muşirî, Nâdir-i Nâdirpûr** ve **Furûğ-i Ferruhzâd**'ın şiirlerinin önemli bir kısmı yer almaktadır.[14]

Muşirî, sosyal konularla yakından ilgilenmiş, içerisinde yaşadığı ve bir bireyi olduğu toplumu yakından izleyerek gözlemlediği olayları, insanların

---

[10] *Târîh-i Tahlîli-yi Şi'r-i Nov*, I, 244; Hâkimî, İsmâil, "Nukâti Pîrâmûn-i Şi'r-i Nîmâ", *Edebiyât-i Mu'âsir*, I/8, Tahran 1375 hş., s. 10.

[11] Fesaî, Mansûr Restigâr, *Envâ-i Şi'r-i Fârsi*, Tahran 1372 hş. s. 178;

[12] Ferşidverd, Husrev, *Der Bâre-yi Edebiyât u Nakd-i Edebi*, Tahran 1373 hş. I, s. 257.

[13] *Der Bâre-yi Edebiyât u Nakd-i Edebi*, I, s. 125.

[14] *Der Bâre-yi Edebiyât u Nakd-i Edebi*, I, s. 145.

birbirlerine karşı tavırlarını, özellikle de topluma yön veren değerlerin, günden güne tek tek ortadan kayboluşunu üzüntüyle izleyip bu konuları kendine özgü, bir kısmı daha önceden diğer şairler tarafından kullanılmamış tasvirler, zengin anlamlı terkipler, oldukça güzel ve uygun nitelemelerle dolu, beliğ bir dille ifade etmiştir.[15]

Dönemin şiir tarzında geçmiş devirlere oranla önemli değişimler sonucu meydana gelen yeni şiir konuları arasında özellikle de sosyal konuları seçerek sosyal içerikli şiirler yazan bu dönem şairleri arasında **Feridûn-i Muşirî, Gulçîn-i Gilanî, Nusret-i Rahmânî**, gibi şairler de yer almaktadır.[16]

Bütün şiir mecmuaları değerlendirilecek olursa Muşirî'nin şiirinin, tamamen okuyucusuna ve bütün insanlara saygın bir dille, ahlaki sınırlar içerisinde kaleme alınmış sözlerden oluştuğu görülecektir. Edebiyatçı bir şair oluşunun da bu özelliğe sahip olması konusunda önemli katkısı olmuştur.[17]

Feridûn-i Muşirî'nin şiirlerinde yer verdiği ana temalardan biri ve en önemlisi, insanlıktır. İnsanlığın, insani değerlerin ölümünü gözleriyle gördüğü, bizzat yaşadığı dönemlerde, bütün gücüyle, bütün şairlik kabiliyeti ve söz ustalığıyla sonuna kadar yeteneklerini kullanarak sevgi ve vefanın mucizesini gösterme, iyilikleri ve insanlar arasındaki şefkat ve doğruluk gibi değerleri yaygınlaştırma yolunda yoğun çaba sarf etmiştir. Feridûn-i Muşirî, insanlığın bugün her şeyden daha çok insanlığa, insani değerlere susamış olduğunu ve günümüzde en çok bu değerlere ihtiyaç duyduğunu çok iyi bilmektedir. İnsanlığın bütün problemlerinin tek bir kelimede, "dostluk" kelimesinde olduğunu her zaman vurgulamaktadır. Aşağıdaki mısralarında bu konudaki tasvirlerini çok açık olarak görmek mümkündür:

Dünya halklarının sonsuza kadar birbirleriyle dost olmalarını isteyen bizler,
İyilik ve şefkatin omuz omuza egemen olmasını arzulayan bizler,
Talihsizliğimize bakın ki, bir ömür geçti de,
Birbirimize karşı şefkat gösteremedik [18]

1347 hş. yılında yayınladığı ***Bahâr Râ Bâver Kon*** adlı şiir mecmuası, içerisinde yaşamakta olduğu toplumun sosyal bozulmuşluklarını, insanların karşı karşıya bulundukları birtakım problemleri dile getirmeyi konu alan şiirlerinden oluşmaktadır. Çok hassas bir yaratılışa sahip olan şair, olayları bizzat yaşayarak değerlendiren bir bakış açısıyla duygularını dile getirmektedir. Çevresinde gelişen bütün olumsuzluklardan son derece rahatsızlık duymakta olan şair bütün bu etkenlerden kaynaklanan iç sıkıntılarını sosyal bir renk kazanmış olan dizeleri aracılığıyla ifade etmektedir.

Sutûh adlı şiirinde bu duygularının ve toplumsal sıkıntılarının dile getirildiğini açık bir şekilde görmek mümkündür. Bu şiirinde tasvir ettiği ve

---

[15] *Edebiyât-i Mu'âsır-i İrân*, s. 143.
[16] Yahakki, Muhammed Cafer, *Çın Sebû-yi Teşne*, Tahran 1375 hş., s. 120, 162.
[17] Muşirî, Mahşid, *Çihil Sâl Şâirî*, Tahran 1375 hş., s. 31.
[18] *Çihil Sâl Şâ'irî*, s. 12; Muşirî, Feridûn, *Guzîne-yi Eş'âr*, Tahran 1369 hş., s.83.

baştan başa sıkıntılarla dopdolu şehir, şaire göre durgun ve ölü bir denizi andırmaktadır. Bu şehir hayattan hiçbir eser taşımaz. Bu şehirde hayat sessiz bir düşünceye dalmıştır. Zaman durmuş, dakikalar ise kıpırdamaz haldeki dallara, kanatları bağlanarak uçamaz hale getirilmiş bir kuşa benzetilmektedir. Şiirin bazı beyitlerinde hayatı en tatlı nesneye benzeten şair, bütün bu anların uçup gidişini, birdenbire kayboluşunu dönüşü olmayan bir kuşun uçup gidişine benzetir:

Zamanın kanatları bağlanmış
Ses verecek her şeyin dili tutulmuş
Hayat durmuş
Bu sessiz, daracık fezanın neresinde
Ben şiir güvercinlerimi uçurabilirim?![19]

Muşirî'nin şiirlerinin çoğu umut dolu mesajlarla yüklüdür. O, şiirlerinde hep ümitsizliğin uçsuz bucaksız karanlık gecelerinde seher aydınlıklarını hatırlatır. Düşmanlıkların, kin ve nefretin kol gezdiği dikenliklerde her zaman dostluk ve sevgi çiçeklerinden bahseder. Sıkıntılar ve üzüntüler içerisinde ümit tomurcuklarının açacağını müjdeler:

Şimdi gönül gözün her şeye ümit penceresinden bakar.
Bu daracık kulübede ne bu ihtişam!
Bu karanlık gecede bu ne aydınlık! [20]
Her zaman her bulutun arkasından parlak bir güneş gelir.
O ümitsizlik duvarlarının arkasından hep
Umut ve uçsuz bucaksız aydınlık ufuklar açılır.[21]

Gel üzüntü dikenlerini gönlünden çıkar at ey sevgili.
Bugün umut çiçeklerinin açma zamanıdır.[22]

Ansızın yoluma bir yıldız doğar.
Bana "Umutlu ol gelecek aydınlıktır" der.
Ben çok iyi biliyorum ki, gecenin bir vaktinde
Aydınlık saçan bir güneş doğar,
Zafer çiçeklerinin gülücükleriyle gülümser.[23]

Fars şiirinin klasik örneklerinden bu yana bir gezinti yaptığımızda, hemen hemen her dönemde şairleri şiir yazmaya sürükleyen sebepler arasında iyiliklerin, yüce değerlerin, doğruluğun, genel kabul gören değer yargılarının

---

[19] *Guzîne-yi Eş'âr*, s. 96.
[20] Muşîri, Feridûn, *Ez Diyâr-i Âşti*, Tahran 1373 hş., s. 144.
[21] *Ez Diyâr-i Âşti*, s. 33.
[22] *Ez Diyâr-i Âşti*, s. 99.
[23] *Guzîne-yi Eş'âr*, s. 220.

ortadan kalkması, kaybolması ve özellikle de bunların yerini çirkinliklerin, gayr-i insanî davranışların, kötülüklerin ve düşmanlıkların almış olması gibi etkenlerin ilk sıralarda yer almış olduğu görülecektir. Aynı etkenler, Muşirî'nin şiirinde de göze çapmaktadır. O, insani değerlerin ortadan kaybolmasıyla her şeyin anlamını yitireceğine inanmış ve bütün şairlik gücünü, yeteneğini kullanarak sevginin değerini, kaynaşmanın yüceliğini, iyilikleri, güzellikleri, şefkati ve sevgiyi yaygınlaştırmaya çalışmıştır:

Asırlardır iyilik uykuda,
Kötülük her tarafta kol gezmekte...

Ne oldu? Ne oldu?
İyilik gülleri birdenbire soluverdi.
Yoksa gizli bir el,
Gecenin bir yarısında sevgiyi ve şefkati çalıp da beraberinde mi götürdü.
O devirlere nasıl inanırlar?
Çocukları buna inandırmak için yemin etmek gerekecek.

Bu dünyada iyi olmak, yemin olsun ki, işlerin en kolayıdır,
İyi olmak, yemin olsun ki işlerin en kolayıdır.
Bilmiyorum, neden insan, bu derece, iyiliklere yabancadır?[24]

Şairin şiirlerinde ele almış olduğu ana temalardan biri de, geçmişte yaşanmış olan hatıralar ve aşklardır:

Yazık, vuslat günleri kısa; ayrılık günleri uzun!
Yazık, ömür kısa; ayrılık geceleri uzun!
Yazık, aşk gazellerini, aşk hikâyelerini kavuşma günlerinde okuduk.
Ancak vuslatın değerini bilemedik.[25]

Şaire göre, günümüz modern insanının her şeyden çok ihtiyaç duyduğu, susadığı ve zaman kaybetmeden elde etmesi gereken değer insanlıktır. Evrendeki bütün problemlerin çözümü için gerekli olan ilaç, insanlığı kurtaracak iksir dostluk ve sevgidir.

İran edebiyatı tarihinin son devirlerinde, özellikle de 1357 hş./1979 devrimi öncesi dönemde bazı şairlerin sembolik birtakım gizemli kelimeler ve terkipler de kullanarak hürriyet, özgürlük, insanlık, adalet, insaf, merhamet, cömertlik... gibi toplumlara yön veren değerlerin ortadan kaybolması ya da birtakım değerli şahsiyetlerin ölümü üzerine kaleme almış oldukları, siyasi ve sosyal mersiye olarak da adlandırılabilecek yeni bir mersiye türü ortaya çıkmış oldu. Bu tarzda şiir yazanlar arasında, **Feridûn-i Muşirî, Muham-**

[24] *Bahâr Râ Bâver Kon*, s. 23; *Çihil Sâl Şâ'irî*, s. 122.
[25] *Çihil Sâl Şâirî*, s. 135.

med Rızâ Şefîî-yi Kedkenî, Nasrullâh-i Merdanî gibi isimler ön sıralarda yer almaktadır.[26]

Muşirî'nin **Eşkî Der Gozergâh-i Târîh** adlı aşağıdaki şiiri, insani değerlerin kaybedilişi, dünyanın ebedi olmadığı, sadece iyiliklerin ve dostlukların kalıcı olduğu gibi yüce duyguları ve bu çerçevede daha başka değerlendirmeleri içeren oldukça anlam yüklü dizelerden oluşmaktadır:

Tarih Geçidinde Bir Damla Gözyaşı

Kâbil'in eli, Hâbil'in kanına bulandığı günden beri,
Adem'in çocuklarının damarlarındaki kanda,
acı düşmanlık zehri dolaşmaya başlayalıdan beri,
insanlık öldü!
Adem diri olsa da..!

Kardeşleri, Yusuf'u karanlık kuyuya atalıdan beri,
Baskı, zulüm ve kanla Çin Seddi'nin duvarları yükseleltden beri,
insanlık ölmüştü!

Sonra dünya insanlarla doldu...
Ve bu değirmen döndü, döndü...
Adem'in ölümünden sonra asırlar, asırlar geçti.
Yazık!
İnsanlık bir daha geri dönmedi!

Asrımız,
insanlığın ölüm çağıdır!
Dünyanın sinesi iyiliklere kapalıdır!
Özgürlükten, doğruluktan, vefadan... söz etmek aptallıktır.
Musa'dan, İsa'dan, Muhammed @'dan söz etmek yersizdir?!

Asrımız,
insanlığın ölüm çağıdır!
Ben, bir gül dalının solmasından,
hasta bir çocuğun sessiz bakışından,
kafesteki bir kanaryanın inleyip sızlamasından,
zincirlere, prangalara vurulmuş birinin üzüntüsü yüzünden
-idam sehpasında asılmak üzere olan bir katilin bile-
gözleri yaşlı, kızgınlığı boğazında düğümlenen biriyim.

Bir yaprağın kurumasından bahsetmiyorum.
Ah, yazık; ormanları çöle çeviriyorlar!
Kanlı ellerini,
halkın gözleri önünde saklıyorlar!

[26] Rezmcû, Huseyn, *Enwâ-'i Edebi Ve Âsâr-i Ân Der Zebân-i Fârsî*, Tahran 1374 hş., s. 102;

Bu namertlerin insana reva gördüklerini,
hiçbir hayvan diğerine yakıştıramaz!

Bir yaprağın solup pörsümesinden bahsetmiyorum.
Kanaryanın kafeste can verişinin ölüm olmadığını farz et.
Dünya üzerinde bir gül dalının bile yetişmediğini farz et.
Ormanların ta yaratılıştan beri çöl olduğunu farz et.

Bütün bu musibetlere, sabırla direnen insanlar arasında,
sevginin ölümünden, aşkın tükenişinden söz edilmektedir.
Dillerde dolaşan, insanlığın ölümüdür![27]

Barış Diyarından Bir Esinti

Birisi günün birinde bana:
"Bunca yaşadın. Ne yaptın?" diye sorarsa,
Ben, defterimi gözlerinin önünde açıp ağlayarak,
gülerek başımı kaldırırım:
"Yeni bir tohum attım toprağa,
dirilip boy atacak, meyve verecek.
Ancak, çok bekledi, geç kaldı."

"O uçsuz bucaksız masmavi gökyüzünün altında,
avazımın çıktığı kadar her yerde aşkın yüce adını tekrarladım, durdum.
Bu yorgun, bu kısık sesimle,
dünyanın bir köşesinde uykuda kalmış birini uyandırırım diye.

Ben şefkati övdüm.
Ben kötülükle savaştım.

Bir gül dalının, bir çiçeğin solmasına üzüldüm.[28]
Kafesteki kanaryanın ölümüyle yasa boğuldum.
Halkımın sıkıntılarından dolayı
bir gecede yüz defa öldüm.

Ancak, akılsızlarla savaşmak gerektiğinde,
kılıç bile kullandım.
Beni kınama.
Ben, sevda yolunda yürüdüm.

Yürüdüğümüz daracık ve upuzun yolda,
cehalet karanlıkları kol geziyordu.
İnsana inanmak, insana güvenmek yolumun kandiliydi.

---

[27] *Guzîne-yi Eş'âr*, s. 113.
[28] Şair, burada *Bahâr ra Bâver Kon* adlı şiir mecmuasında yer alan Eşkî Der Gozergâh-i Târîh adlı şiirine işaret etmektedir.

Kılıç Ehrimen[29]*'in elindeydi!*
Bu meydanda benim tek silahım vardı.
O da, sözdü.

Şiirim, gönüllere ateş salmakta.
Gönlüm kuru bir ağaç gibi her tarafından alevlenip yanmakta.
Bu defterin tek bir sayfasını olsun oku, belki;
"Acaba bundan daha fazla yanılır mıymış?!" dersin.
Sabahı olmayan gecelerde hiç uyku tutmadım.
İnsanın mesajını, insana ulaştırmaya çalıştım.

Sözüm, barış diyarından bir esintiydi.
Düşmanlıklar dikenliğinde bütün bu şeytanlıkları kökünden kazımak için
belki de şiddetli bir tufan vardı.

Bizden önceki bilge yaşlılar, öğüt verircesine:
Geç kaldık... Geç kaldık..." dedi durdular.
Bizim gibi binlercesinin sözü çöllerde yankılanmakta:
"Başka bir ses olmalı, başka bir tufan"[30]

"Başka bir dünya kurulmalı!
O dünyada,
yeniden
yeni bir insan yaratılmalı."[31]

Misafir

Dünya, hiç durmadan seferde olan bir tren gibidir.
Zaman raylarının üzerinde, süzülen yıldız gibi akar geçer.
Ezelin karanlık derinliklerinden,
ebedin bilinmeyen yarı aydınlık çöllerine
ne haberler götürüyor da, böyle acelesi var?!
Trenin yolcuları, ezelden ebede değil, ah, kısa bir fırsatta,
bu upuzun yolun iki durağı arasında
isteseler de, istemeseler de ilerliyorlar.

---

[29] Ehrimen: Zerdüşt dininde kötülük, şer ve karanlık tanrısı.
[30] Nîmtâc-i Selmâsî'nin
"Novh-i dîger be bâyed u tûfân-i dîgerî
Tâ lekkehâ-yi neng-i şoma şost u şû koned
Ayıplarınızın lekelerini temizlemek için
Başka bir ses, başka bir tufan gerekir."
beytinden iktibas edilmiştir.
[31] Hafız-i Şîrâzî'nin aynı duyguları dile getiren aşağıdaki mısralarından iktibas edilmiştir:
"Âdemî der âlem-i hâkî ne mî âyed be dest
Âlemî dîger be bâyed sâht vez nov âdemî
Topraktan yaratılan bu alemde bir tek insan bile bulunamıyor.
Yeni bir dünya ve yeniden bir insan yaratılmalı."

İki durak,
tanıdığın iki durak:
Doğum ve ölüm;
iki yokluk arasında kısa bir varlık
Adı ömür ki o da, rüya gibi geçer gider.

Pencerenin kenarında, diğer yolcular gibi
bakış sürem içerisinde seyrediyorum:
bu ölü tabiatı, evreni, hayatı,
insanlığın kaderini,
bu hayat adı verilen yanık şarkıyı,
bir hiç uğruna delicesine kavgayı,
bu zulüm pazarında
insanın sığınaksız kalışını,
aileyi,
anneyi,
babayı,
vatanı,
evladı,
bizden önce o uçsuz bucaksız yollarda ömür tüketmiş yoldaşları...

Pencerenin kenarında, kendi hayalimle meşgulken
ansızın durak sesi, süremin bittiğini salık verir.
Yarım nefes alacak kadar beklemeyecektir,
inmek gerekir.[32]

Dünya Geçidinde

Gül seyrinden doyulur mu?
Gül ile arkadaş olan yaşlanır mı?

Yüzlerce dağ büyüklüğünde üzüntün
bir arpa kadar mutluluğun olsa bile
onu karanlığın derinliklerine at, bunu koru.

Dünya bir geçittir.
Başlangıcı ve sonu belirsiz.
Yol, ama düzgün değil.
O yoldan bir defa geçeceksin
Ah, bir defa...
Bir defa...
Bir defa...

Görürsün, bir gün seni gülden daha nazik bir şekilde Doğurur,

[32] *Çihil Sâl Şâirî*, s. 189-191.

sıkıntılarla besler büyütür,
ertesi gün soldurur ve yapraklarını yerlere serer!
Toprağını çöl kasırgalarının pençesine teslim eder!

Dünya bir geçittir.
Yüz yıl ömrünü tüketsen de,
Yüz asır üzerinde yürüsen de, varlığının sırrını anlayamazsın.

Karanlık ve aydınlık,
çirkinlik ve güzellik,
acı ve tatlı,
gözyaşından ve gülümsemeden oluşmuş bir karışım.
İnsan bu geçitte bir şaşkın;
bir an üzüntülü,
bir an mutlu.

Hem Hafız'ın şiirleri var, hem Cengiz'in kılıcı.
Hem benim tozlu köşem, hem Perviz'in sarayı.

Hem tatlısı var, hem acısı;
Hem baykuşu var, hem kanaryası;
Hem düşmanın kini, hem dostun iyiliği.
Buna sımsıkı tutun, ondan sakın.

Ölüm, görünüşte çirkin ve acı olsa da,
dünyaya gelmek, tatlı ve güzeldir.
Yükselmek, dal budak salmak,
meyve vermek,
çiçek açmak,
her an bir dünya dolusu manzaradır.

Üzüntüyü eğer iyi tanırsan, mutluluğun var oluşunun sırrıdır.
Gam olmazsa, dünyada mutluluk olmaz.
Gam, bu alın yazısıyla her zaman yoldaştır.
Boş yere üzülmek, boşunadır.

Dünya, bir aynadır.
Onda ne görmek istiyorsun?
Bu aynadaki iyilik de kötülük de bizdendir.
Sen hangisini istersen, onu seçebilirsin.

Dünya bir geçittir.
Bu geçitte,
Senin işin, iyilik ordusuna katılmandır.
Senin işin, güzelliklere gönül bağlamaktır.

Senin işin, sert taştan mücevher üretmektir.
Senin işin, ömrün her anından zevk almaktır.
Senin işin, karanlıklarla mücadeledir.
Senin işin, dünden daha iyi olabilmektir.
Senin işin, yarını güzelleştirmektir.

Ben, güzelliklere gönül veriyorum, inancım budur.
Ben, şefkati övüyorum, yolum budur.
Ben, sıkıntıları sabırla karşılıyorum.
Ben, yaşamayı seviyorum.
İnsanı, yağmuru, yeşili övüyorum.
İnsanı, yağmuru, yeşili söylüyorum.

Bu geçitte, bırak kendimi kaybedeyim.
Bırak bu yoldan dostumla, dostumla geçeyim...

Ey dünyanın en güzel çiçekleri,
Ey varlığın en tatlı gülüciğü,
Ey bu geçitte benim yolumun şefkati ve ışığı,
her zaman senin yüzüne dikeceğim doyum bilmeyen gözlerimi.
Senin adını tekrarlamam,
içimdeki ölü sahrayı Gulistâna çevirmiştir.

Ben seni seyretmekle, yemyeşil kaldım bir genç gibi.
Ben seninle yepyeni, ebedi bir ruha kavuştum.
Gül seyrinden doyulur mu?
Gül ile birlikte bulunan yaşlanır mı?[33]

Baştan başa mesaj ve anlam yüklü ve seçkin tasavvufi şiirlerinden biri olan "Kurt" aldı şiirinde şair, nefis kurdundan bahsetmektedir. Doymak bilmeyen arsız kurt, insanoğlunun yaratılışından içerisinde gizli olarak hayat sürmektedir. Bu kurdu alt edebilmenin güçle, bilek zoruyla olmadığı ortadadır. Bu kurt ile iyi geçinen ve onun dediklerini yerine getiren onun huyunu öğrenir. Ancak ve ancak o kurdun kafasını koparark bir tarafa atabildiği durumda insan temizliğe ve yüceliğe kavuşur:

Gençliğinde kurdunun başını kopar,
Bu kurt seninle birlikte büyür ve yaşlanırsa vay haline.
Yaşlandığında aslan gibi güçlü olsan bile
Yaşlı kurdun karşısında güçsüzsün.
İnsanlar birbirlerini parçalıyorlarsa,
Kurtlarını kılavuz ve rehber edinmişlerdir.
İnsan böyle dertler ve sıkıntılar içerisindeyse,

[33] Muşîrî, Ferîdûn, *Âb Bârân*, Tahran 1373 hş., s. 89-95.

Kurtlar egemenlik sürüyorlardır.
Kurtlar birbirleriyle dost, insanlar birbirine yabancı
Bu garip durum kime söylenmeli?![34]

Feridûn-i Muşirî'nin şiirinde her zaman bu ve benzeri beyitler onun insanlığa verdiği değeri göstermektedir. Şairin hayatının her döneminde ve hemen hemen bütün şiirlerinde ana tema olarak bu gibi değerler en ön sırada yer almaktadır.

Feridûn-i Muşirî'ye göre; dünyaya adım atan her çocuk insanlığın kurtuluş ümidini elinde taşıyan birer umut kaynağıdır.

Ey dünyaya gelmemiş çocuk,
Ey uzak arzu,
Ne zaman yüzünü göstereceksin?
Ey belirgin olmayan nur, seni iyi göremiyorum.
Ne zaman perde açıyorsun?
Bu günü yakala
Çünkü dün çoktan elden gitti.
Yorgun insanın kurtuluşu senin elindedir.[35]

Fars edebiyatında ve özellikle de tasavvuf edebiyatında kûçe=*sokak* kelimesi yoğun olarak kullanılmaktadır. Sokak herkese açık olan genel bir güzergâh olmasına rağmen onun da mahremleri vardır.

Attâr yedi aşk şehrini gezdi.
Biz henüz bir ***sokağın*** *kıvrımındayız.*
Mevlanâ

Ey sevgilimizin ***sokağından*** *geçen,*
Haberin olsun sevgilimizin duvarı kafaları yarar.[36]

Feridûn-i Muşirî'nin **Kûçe** adlı şiirinin konusu, diğer eserlerinden biraz farklıdır. Kûçe dışında da aşk konulu çok üst dereceden şiirler kaleme almıştır. Ancak bu şiire bu kadar önem verilmesi ve öne çıkarılmasının sebebi, daha çok utangaçlıkla karışık, tatlı, üzüntü verici, tehlikesiz, zararsız, masumane ve ebedi duygular taşıyan ifadelerle dolu olmasıdır.

Sensiz mehtaplı bir gecede yine o sokaktan geçtim,
Bütün bedenim göz kesildi şaşkın şaşkın senin ardından baktım.
Ruhumun derinliklerinde senin hatıranın gülü parıldadı.
Yüzlerce hatıranın kokusu yayıldı.

---

[34] *Ez Diyâr-i Âşti*, s. 110;
[35] *Ez Diyâr-i Âşti*, s. 129.
[36] Hafız-i Şirâzî, *Divan* (yay. Muhammed-i Kazvini-Kâsım-i Ğanî) Tahran 1375 hş., s. 153.

Şair, bu ilk mısralarıyla okuyucuyu kendisine alıştırmaya çalışıyor. Bu mısraları bir ip gibi okuyucunun boynuna atarak onu sokağın kıvrımlarında kendisiyle birlikte devam etmeye çağırıyor.

Birlikte o sokaktan geçtiğimizi,
kanatlanıp o muhteşem halvette gezindiğimizi hatırladım.

Gönlümün senin arzunla kanat çırptığı ilk gün,
Bir güvercin gibi çatının saçağına kondum.
Sen beni taşladın! Ben ne ürktüm ne de kopup gittim.

O gece ve diğer bütün geceler üzüntünün karanlıkları arasında geçti gitti!
Ne incittiğin aşıktan artık bir haber aldın!
Ne de o sokaktan artık geçiyorsun!

Sensiz, ancak ne hallerde ben o sokaktan geçtim...[37]

Kaynakça

Âjend, Yakûb, *Edebiyât-i Novîn-i Îrân*, Tahran 1363 hş.
Borkaî, Seyyid Muhammed, *Sohenverân-i Nâmî-yi Mu'âsir-i Îrân*, Tahran 1373 hş.
Ferşîdverd, Husrev, "Zebân u EdebiyYât-i Mu'âsir", *Keyhân-i Ferhengi*, X/5 (100), Tahran 1372 hş., s. 100.
Ferşîdverd, Husrev, *Der Bâre-yi EdebiyYât ve Nakd-i Edebî*, Tahran 1373 hş.
Fesaî, Mansûr Restigâr, *Envâ-i Şi'r-i Fârsî*, Tahran 1372 hş.
Hafiz-i Şirâzî, *Divan* (yay. Muhammed-i Kazvînî-Kâsım-i Ğanî) Tahran 1375 hş.
Hâkimî, İsmâîl, "Nukâtî Pirâmûn-i Şi'r-i Nimâ", *Edebiyyât-i Mu'âsir*, I/8, Tahran 1375 hş., s. 10.
Hâkimî, İsmâîl, *Edebiyyât-i Mu'âsır-i Îrân*, Tahran 1374 hş.
Lengrudî, Şems, *Târîh-i Tahlîlî-yi Şi'r-i Nov*, Tahran 1370 hş.
Muhammedî, Hasan Alî, *Ez Bahâr Tâ Şehriyâr*, Tahran 1374 hş.
Muşîrî, Ferîdûn, *Ez Diyâr-i Âştî*, Tahran 1373 hş., s. 144.
Muşîrî, Ferîdûn, *Guzîne-yi Eş'âr*, Tahran 1369 hş.
Muşîrî, Mahşîd, *Çihil Sâl Şâirî*, Tahran 1375 hş.
Novrûzî, Cihânbehş, *Edebiyât-i Mu'âsir*, Tahran 1376 hş.
Rezmcû, Huseyn, *Envâ-'i Edebi ve Âsâr-i Ân Der Zebân-i Fârsî*, Tahran 1374 hş.
Şekibâ, Pervîn, *Şi'r-i Fârsî Ez Âğâz Tâ İmrûz*, Tahran 1373 hş.
Yahakkî, Muhammed Cafer, *Çun Sebû-yi Teşne*, Tahran 1375 hş.
Yakubşahî, Niyâz, *Âşıkânehâ*, Tahran 1373 hş.
Yusufî, Gulamhuseyn, *Çeşme-yi Rûşen*, Tahran 1373 hş.

[37] Ferîdûn-i Muşîrî'nin,
Bî to mehtâb-şebî ház ez ân kûçe gozeştem
Heme ten çeşm şodem u hîre he donbâl-i to geştem
beytiyle başlayan ünlü Kûçe şiiri, Gazel ustası Hâfiz-i Şirâzî'nin
Zulf âşufte vu hey kerde vu handân leb u mest
Pîrehen çâk u ğazelhân u surâhî der dest
Nergiseş arbede cûy u lebeş efsûs konân
Nîmşeb dûş be hâlîn-i men âmed u nişest [37]
şiiriyle aynı vezinde yazılmıştır.

XXXII
FURÛĞ-İ FERRUHZÂD VE ŞİİRİ
(1313-1345 HŞ. /1934-1966)*

1. Hayatı

İranlı kadın şairler arasında Pervîn-i İtisamî'den sonra ikinci sırada yer alan Furûğ-i Ferruhzâd, 1313 hş./1934 yılında Tahran'da dünyaya geldi. Çocukluk ve gençlik dönemlerini orta halli bir aile ortamında geçirdi. Bir ordu görevlisi olan babası **Muhammed-i Ferruhzâd**, çocuklarının eğitiminde kendine özgü bir tarz izleyerek, Furûğ'un ifadesiyle onları askeri disiplinle yetiştirmeye çalışıyordu. Furûğ, ilkokulun ardından Hüsrev-i Hâver Lisesi'nin orta kısmını bitirdikten sonra Kız Sanat Mektebi'ne devam etti. Daha sonra Güzel Sanatlar Akademisi'nde ressamlık eğitimi gördü. Bu sanatların etkileri şiirlerinde de göze çarpmaktadır. On altı yaşındayken (1329 hş./1950) anne tarafından akrabalarından o dönemler İran'ın hiciv yazarları arasında yer alan kendisinden on beş yaş daha büyük **Pervîz-i Şapûr** ile ailelerinin karşı çıkmalarına rağmen evlenen Furûğ, bir süre sonra (1332 hş./1953) eşinin görevi nedeniyle onunla birlikte Ahvaz'a gitti. Ancak evlilik hayatı fazla uzun sürmedi ve anlaşmazlık gerekçesiyle hem eşinden ve hem de Kamyâr adlı oğlundan ayrılmak zorunda kaldı.[1]

On üç-on dört yaşlarında şiir yazmaya gazel ile başlayan Furûğ, şairliğinin ilk yıllarına ait bu gazellerinin hiçbirini neşretmedi. İlk şiirleri *Hândenîhâ* adlı dergide yayınlandı. Sanat hayatının kapılarını bir şair ve ressam olarak aralayan Furûğ, 1333 hş./1954 yılından itibaren şiir kitaplarını yayınlamaya başladı. Daha sonraları bu iki uğraşına yedinci sanat olarak adlandırılan sinemayı da ekledi. 1337 hş./1958 yılından itibaren film teknikleri ve sinemayla da yakından ilgilenmeye başlayan Furûğ'un hayatında yedinci sanatın da oldukça önemli yeri vardı. Dönemin ünlü sanatkârları ve yazarları arasında yer alan **İbrahîm-i Gulistân** ile birlikte başta sinema olmak üzere

---

* "Furûğ-i Ferruhzâd ve Şiiri", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Erzurum, XII, s. 193-214.

[1] Burkaî, Muhammed Bâkır, *Sohenverân-i Nâmî-yi Mu'âsir-i Îrân*, Tahran 1373 hş., IV, 2683; Yakubşahi, Niyâz, *'Âşıkâneha*, Tahran 1373 hş., s. 223-224; Muhammedî, Hasan Ali, *Ez Bahâr Tâ Şehriyâr*, Tahran 1375 hş., s. 637; Yahakkî, Muhammed Cafer, *Çun Sebû-yi Teşne*, Tahran 1375 hş., s. 129; Hâkimî, İsmail, *Edebiyyât-i Mu'âsir*, Tahran 1375 hş., s. 78; Novruzî, Cihânbahş, *Edebiyyât-i Mu'âsir*, Tahran 1375 hş., s. 395; Turabî, Ziyâuddin, *Furûğî Diger*, Tahran 1375 hş., s. 9; Tahbâz, Sirûs, *Zen-i Tenhâ/ Zindegî ve Şi'r-i Furûğ-i Ferruhzâd*, Tahran 1376 hş., s. 71; Celali, Behrûz, *Furûğ, Der Kalemrov-i Şi'r ve Zindegî*, Tahran 1376 hş., s. 10-15; Ferruhzâd, Pûrân, *Evhâm-i Sørh-i Şakâyık*, Tahran 1376 hş., s. 287; Mesudî, Celîl, "Cilvehâ-yi Mektebhâ-yi Edebi Der Şi'r-i Furûğ", *Edebiyyât-i Mu'âsir*, XIX-XX (Tahran 1376 hş.), s. 55; Berûmend, Mehrduht, "Pervîn ve Diger Şâ'irân-i Zen-i İrânî Der Yek Karn-i Ahir", *Yâdmân-i Pervîn*, Tahran 1376 hş., s. 20.

çeşitli alanlarda çalışmalarda bulundu. "Gulistân Film"de onunla birlikte yıllarca çalıştı. 1338 hş./1959 yılında ilk olarak sinema alanında araştırmalar yapmak, film teknolojisiyle yakından tanışmak ve projelerini gerçekleştirme için ortam hazırlama amacıyla İngiltere'ye gitti. 1339 hş./1960'da İngiltere'den döndükten sonra sinemayla daha yakından ilgilenmeye başladı. İbrahîm-i Gulistân ile birlikte birkaç kısa metrajlı filme imza attı. Daha sonra sinema dünyasıyla ilgili çalışmalar için tekrar İngiltere'ye gitti. 1341 hş./1962'de cüzamlılar ile ilgili bir belgesel yapımı için Tebriz'de çalışmalara başladı. Bu dönemin hatırası Tebriz'de çekimlerini gerçekleştirdiği **Hâne Siyâh Est** adlı filmidir. Söz konusu film, 1342 hş./1963 yılında Batı Almanya'da düzenlenen bir film festivalinde en iyi belgesel ödülüne layık görüldü. Aynı yıl, *Keyhân* gazetesi için gazete yayını konulu bir tanıtım filmi hazırladı. Furûğ'un, tiyatro alanında da birtakım çalışmaları bulunmaktadır.[2]

Daha sonraki yıllarda İbrahim-i Gulistân ile başta **Hışt u Âyine** olmak üzere birkaç film daha yapan Furûğ, 1343 hş./1964 yılında İtalya, Almanya ve Fransa'yı kapsayan bir seyahatte bulundu. Avrupa'da kaldığı sürede Almanca ve İtalyanca öğrendi. 1344 hş./1965 yılında Unesco Kültür Birimi tarafından Furûğ'un hayatını konu alan otuz dakikalık bir belgesel film hazırlandı. Aynı yıl İtalyan bir yönetmen Furûğ-i Ferruhzâd'ın hayatını konu alan on beş dakikalık bir film hazırladı.[3]

Her büyük şairin en etkili şiiri, ölümüdür. Bu en son ve en üzücü şiirini söylemesinden sonra bir bakıma şairin diğer eserleri de olgunluk derecesine erişmiş, tam anlamını bulmuş olur. Kendi ifadesiyle yalnız bir kadın olan, kocasından ayrılmasıyla daha da yalnızlaşan, şiiri ve sinemayı sanat hayatının bir sırdaşı, bir yoldaşı olarak algılayan Furûğ-i Ferruhzâd, 4 Behmen 1345 hş./1966 yılında otomobiliyle geçirdiği bir trafik kazasında 32 yaşında vefat etti.[4]

Furûğ-i Ferruhzâd'ın hayatı, iki döneme ayrılarak incelenmektedir.

1.1. Dönem (1331-1338 hş./1952-1959)

Şairin *Esîr*, (1331 hş.), *Dîvâr* (1336 hş.) ve *İsyân* (1338 hş.) adlı şiir mecmualarını yazmış olduğu devirleri de içine alan bu dönem Furûğ'un romantizmin etkisinde bulunduğu ve eserlerini de bu tarzın etkisinde kaleme almış olduğu dönemdir. Çağdaş Fars şiirinde romantizm, Nimâ'nın "Efsâne" adlı şiiriyle başlamış, gelişerek devam etmiştir. Batı romantizminin etkileri

---

[2] Şâh-Huseynî, Mihrî, *Zenân-i Şâ'ir*, Tahran 1374 hş., s. 630; Burkai, *Sohenverân-i Nâmî-yi Mu'âsir-i Îrân*, IV, 2683; Yakubşahî, *'Âşıkânehâ*, s. 224; Muhammedî, *Ez Bahâr Tâ Şehriyâr*, s. 637-638; Yahakkî, *Çun Sebû-yi Teşne*, s. 130; Turabî, *Furûğî Diger*, s. 10; Celâlî, *Furûğ, Der Kalemrov-i Şi'r ve Zindegî*, s. 29-30; Tahbâz, *Zen-i Tenhâ/Zindegî ve Şi'r-i Furûğ-i Ferruhzâd*, s. 72; Ferruhzâd, *Evhâm-i Sorh-i Şakâyık*, s. 15-16; Hukukî, Muhammed, *Edebiyyât-i Imrûz-i Îrân*, Tahran 1377 hş., II, 570-571; Berûmend, "Pervîn ve Diger Şâ'irân-i Zen-i Îrânî Der Yek Karn-i Ahir", *Yâdmân-i Pervîn* s. 21.

[3] Yahakkî, *Çun Sebû-yi Teşne*, s. 130; Hukukî, *Şi'r u Şâ'irân*, Tahran 1368 hş., s. 218; Hukukî, Muhammed, *Şi'r-i Zemân-i Mâ/Furûğ-i Ferruhzâd*, Tahran 1376 hş., s. 181; Celâlî, *Furûğ, Der Kalemrov-i Şi'r ve Zindegî*, s. 33; Tahbâz, *Zen-i Tenhâ/Zindegî ve Şi'r-i Furûğ-i Ferruhzâd*, s. 73.

[4] Yakubşahî, *'Âşıkânehâ*, s. 224; Turabî, *Furûğî Diger*, s. 11.

Nimâ ve geliştirdiği tarzın takipçileri arasında yer alan şairlerin eserlerinde yer yer görülmektedir. Toplumdan ayrılarak bir kenara çekilme anlamına gelen inziva, sosyal faaliyetleri bir tarafa bırakıp doğaya sığınma ve yalnızlık Efsâne'de kendini göstermektedir. Efsâne, bir bakıma romantik şairin bir manifestosudur. Daha sonraları çağdaş Fars şairlerinden **Perviz Nâtil-i Hanlerî, Feridûn-i Tevellelî** ve **Ahmed Gulçîn-i Maanî** bu tarzı devam ettiren şairler arasında yer almışlardır. Furûğ, ilk üç şiir mecmuasındaki şiirlerini bu tarzın yoğun etkisi altında kalarak kaleme almıştır.[5]

Romantizmde üç önemli temel çizgi özgürlük, şahsiyet ve duygusallıktır. Victor Hugo ve taraftarları romantizmi özgür sanat ve özgür şahsiyet ekolü olarak kabul etmektedirler. Romantik sanatçı iç dünyasının isteklerine ve ihtiyaçlarına çok önem vermekte, sanatı aracılığıyla isteklerini ve ruhi problemlerini dile getirmektedir.

Furûğ'un özellikle ilk şiir mecmuası *Esîr*, İran'daki bireyin görünürde birtakım değerlere bağlı ancak asıl anlamını kaybetmiş sayısız sosyal kurallar ve geleneklere uymak zorunda olduğu kurallar ve sosyal hayat hakkında önemli bilgiler vermektedir. Şair kendisini bir hapishaneye benzettiği toplumun duvarları arasında tutuklu olarak görmekte, bu kalın duvarlar arasından sadece aşk ile kurtarabileceğini düşünmektedir. Bu mecmuada yer alan şiirlerden biri olan *İsyân*, Furûğ'un hayatında karşılaştığı sıkıntılarından ve kendine yüklediği problemlerden dolayı iniltilerini dile getiren en güzel örneklerden biridir. O bu şiirinde kendisini klasik geleneklerin ve geleneksel yaşam tarzının kafesinde esir kalmış bir kuş gibi nitelemekte ve kurtulmaya, özgür atmosferde kanat çırpmaya çalışmaktadır.[6]

Özellikle bu eserlerini kaleme almış olduğu dönemlerde Furûğ, son derece açık, duygularını içten geldiği gibi perdelemeden dizelerine aktarmış, kendine özgü başkalarının el atamadığı bir dünyada yaşadığından bu şiirleri toplum tarafından kolay bir şekilde kabul edilememiş, bazı gruplar tarafından geleneklere aykırı davrandığı, İran klasik tarzını adet ve törelerini hiçe saydığı, ahlaki geleneklere ve toplumsal kurallara uymadığı gerekçesiyle şiddetli eleştirilerle karşı karşıya kalmıştır.[7]

İsyân

Dudaklarıma suskunluk kilidi vurma
Söylenmemiş hikâyem var gönlümde
Ayağımdan ağır bağları çöz
Bu sevdadan dolayı perişan gönlüm
Gel ey adam, ey bencil yaratık

---

[5] Âjend, *Edebiyyât-i Novîn-i Îrân*, Tahran 1368 hş., s. 195; Muhammedî, Hasan Alî, *Ez Bahâr Tâ Şehriyâr*, Tahran 1375 hş., s. 638; Şekibâ, *Şi'r-i Fârsî Ez Âğâz Tâ Îmrûz*, s. 359; Hâkimî, *Edebiyyât-i Mu'âsir*, s. 78-79; Berûmend, Mehrduht, "Pervîn ve Dîger Şâ'irân-i Zen-i Îrânî Der Yek Karn-i Ahîr", *Yâdmân-i Pervîn* s. 22; Mesudî, "Cilvehâ-yi Mektebhâ-yi Edebi Der Şi'r-i Furûğ", *Edebiyyât-i Mu'âsir*, s. 54-55.

[6] Âjend, *Edebiyât-i Novîn-i Îrân*, s. 210; Mesudî, "Cilvehâ-yi Mektebhâ-yi Edebi Der Şi'r-i Furûğ", *Edebiyyât-i Mu'âsir*, s. 55.

[7] Novrûzî, *Edebiyyât-i Mu'âsir*, s. 396.

Gel, aç kafesin kapılarını
Bir ömür boyu beni zindana tıktıysan da
Şu bir nefes için salıver artık beni

Ben o kuşum
Çoktan beri kafasında uçma sevdası olan o kuş
Daracık göğsümde iniltiye dönüştü şarkım
Tükendi hasretle günlerim

Dudaklarıma suskunluk kilidi vurma
Söylemem gerekir sırlarımı
Duyurmam gerekir bütün dünya insanlarına
Ateşli sesimin yankılarını
Meltem öpücük aldı benden binlerce

Binlerce öpücük bağışladım güneşe
Senin gardiyan olduğun o zindanda
Bir tek öpücükle sarsıldı bir gece varlığım

Gel aç kapıyı, kanat çırpayım
Şiirin aydınlık gökyüzünde
Bırakırsan beni uçmaya
Bir gül olacağım şiir bahçesinde[8]

Ahvâz, Sonbahar 1333 hş.

Furûğ'un aşağıdaki şiirinde temel konusu sevgilisiyle aralarındaki anlaşmazlıktan dolayı ayrılmasıdır:

Vefa gösterdim bir adama
Ancak ayağının tersiyle vurdu o aşkıma ve umutlarıma
Verdiğim her şey helal olsun ona
Ancak karşılıksız verdiğim gönlüm müstesna

Sessiz bakışlarımda yine
Söylenmemiş hikâyelerim var
Giyinip kuşandığımda yine
Gizli fitnelerim var
Ona verdiğim şeyden dolayı üzüntülü değilim
Hasretli, üzüntülü ve matemli değilim
Yeri dolmayan o gönülden başka
Yemin olsun Allah'a yoktur eksiğim[9]

Ahvâz, Dey 1333 hş.

---

[8] Furûğ-i Ferruhzâd, *Dîvân*, (*Esîr*/İsyân) s. 93-96.
[9] Furûğ-i Ferruhzâd, *Dîvân*, (*Esîr*/Gomgeşte) s. 104.

Kocasından ayrıldıktan sonraki dönemde kaleme almış olduğu ikinci eseri *Dîvâr*, yine bir kadının ince duygusallığından, kadınsı duygularından bahsetmektedir. Bu mecmuasının ilk şiiri olan "Ruyâ"da artık yorulduğu ve usandığı hayatın acı dolu dünyasından bahsetmekte ve gece yarısı oturup yalnız bir ortamda arzularını dile getiren mısralar kaleme almaktadır. Ancak bütün bu arzular, rüyadaki olaylar gerçekleşme imkânı bulamaz ve şair gerçek hayatta ihanet ve soğukluktan başka nasip alamaz, yine şiirin sıcak kanatları altına sığınır[10]

Üçüncü şiir mecmuası *İsyân*'da Furûğ, bütün şairlik tecrübelerini kullanarak özgün şiir atmosferini yakalamaya çalışır. Bu eserinde de yine yalnızlık, ayrılık, şaşkınlık ve ıstıraptan, yorgunluk ve güçsüzlükten, bir tür hastalığa benzeyen rüyamsı bir hayattan şikâyette bulunmakta ve her şeye karşı isyan bayrağını çekmektedir. Bu eserini kaleme aldığı dönem, onun Avrupa seyahatinde bulunduğu günlere de rastlamaktadır. Şair bazı şiirlerini de İtalya ve Almanya'da yazmıştır.

1.2. İkinci Dönem (1338-1345 hş./ 1959-1966)

Birinci dönemin sonlarına doğru önemli ruhi değişimler geçiren Furûğ, dördüncü şiir mecmuası *Tevellud-i Dîger*'in yayınlanmasından sonra daha önce kaleme almış olduğu şiirlerinden dolayı üzüldüğünü ve o şiirlerin sadece dış dünyayı gören birinin değerlendirmeleri, derinlik boyutlarının bulunmayan gençlik duygularının birer ürünü olduğunu belirtmektedir. Bu durum, Nimâ çağında Nimâ tarzının takipçileri arasında görülen en önemli dönüşümlerden biri olarak kabul edilmektedir. Daha çok maddî arzularına eğilimi olan birinin felsefi, sosyal, genel kamuoyunu ilgilendiren konulara doğru yön değiştirmesi ve dış dünyanın yüz yüze bulunduğu, halkı ilgilendiren konuların ön plana çıktığı yeni bir tarza yönelmesi önemli bir değişim olarak onun hayatında yerini almıştır. O yazılarında açıkça kötü diye nitelendirdiği çok sayıda şiir kaleme almış olduğunu dile getirmektedir.[11]

"Tevellud-i Dîger", *Tevellud-i Dîger* adlı şiir mecmuasının son şiiridir. Furûğ'un eski tarz şiirlerinden sıyrılarak önde gelen çağdaş Fars şairleri büyükler arasına girmesinin nedenlerinden biri de bu şiiridir. Söz konusu mecmuanın bazı şiirleri zayıf olsa da içerisinde yer alan şiirlerin önemli bir bölümü güzel ve güçlü şiirlerden oluşmaktadır. Şiirine bu adı vermesinde Furûğ için özel ve ayrı bir önem vardır. O, bu şiiriyle yeni bir hayata, özellikle şairlik dünyasında yeni bir tarza kavuşmuştur. Bu şiirinde kendisini uçsuz bucaksız okyanusların yalnızlığında yaşayan bir periye benzetmekte ve insanın çok uzun süreler geçmişte gizli ve yalnız yaşayabileceğini ve bunun anlamının da ölüm olduğunu ifade etmektedir. Kendisi de çok uzun süren böyle bir hayat sonucu, çok uzun çok tehlikeli yalnızlık yolculuğundan hatıralarla döndükten sonra yaşamakta olduğu zamana dönmekte ve eskiyi değerlendirirken geçmişin bir çukur olduğunu ancak içerisinde inci

---

[10] Mesudî, "Cilvehâ-yi Mektebhâ-yi Edebi Der Şi'r-i Furûğ", *Edebiyyât-i Mu'âsir*, s. 56.
[11] Yahakki, *Çun Sebû-yi Teşne*, s. 131-132.

aranmaması gerektiğini, eğer böyle olsaydı kendisinin de oradan dönmeyeceğini dile getirmektedir.[12]

> *Tevellud-i Dîger adlı şiiriyle bütün bu geçmişin üzerinde bıraktığı etkilerden, dağınık ve sıkıntılı hayat tarzından kurtularak yeniden dünyaya gelmiş olduğunu dizelerine aktaran şair bu şiiriyle İran çağdaş edebiyatı üzerinde önemli etkiler bırakmıştır. Çağdaş şairlerden Sohrâb-i Sipehrî de, bu şiiri öven ifadelerde bulunmuştur.*

Furûğ'un şiiri özellikle de *Tevellud-i Dîger* ve ölümünden sonra yayınlanan *Îmân Beyâverîm Be Âğâz-i Fasl-i Serd* adlı son iki şiir mecmuasında özgün bir tarzdadır. Kendisinden önceki ya da çağdaşı şairlerden oldukça az oranda etkilenmiş olan Furûğ, olgunlaşma yolunda felsefi ve sosyal konulara eğilmiş ve şiirlerini bu konularda kaleme almıştır.[13]

2. Eserleri

1- ***Esîr*** (Tahran 1331 hş.) 2- ***Dîvâr*** (Tahran 1335 hş.) 3- ***İsyân*** (Tahran 1336 hş.) 4- ***Tevellud-i Dîger*** (Tahran 1342 hş.) 5- ***Îmân Beyâverîm Be Âğâz Fasl-i Serd***, (Tahran 1352 hş.), ***Berguzîde-yi Eş'âr*** (Tahran 1353 hş.), ***Guzîne-yi Eş'âr*** (Tahran 1364 hş.).

Furûğ'un yukarıda adı geçen eserlerindeki şiirlerinin tamamı *Dîvân-i Kâmil-i Eş'âr-i Furûğ*, daha sonraları da *Dîvân-i Eş'âr-i Furûğ-i Ferruhzâd* adıyla (Tahran 1376 hş., Beşinci baskı) yayınlanmıştır. Şiirleri dışında eserleri arasında birkaç tiyatro çevirisi ve film senaryosu yer almaktadır.

1- *Esîr*

Furûğ-i Ferruhzâd'ın ilk şiir mecmuası, *Esîr* adıyla 1331 hş./1952 yılında Tahran'da yayınlandı. Şairin kendi ifadesiyle bu eseri dış dünyasındaki sosyal değerlere, toplumun geleneksel yapısına ve törelerine aldırmadan bir kadın olarak, gençlik dönemindeki durumunu ve duygularını tasvir eder. *Esîr*'de yer alan şiirler daha çok şairin şahsî hayatındaki olumsuzluklar, özellikle başlamasından kısa bir süre sonra ayrılıkla sona eren evliliği, sıkıntıları, ümitsizlikleri ve yalnızlıkla kararmış hayatında gelişen olayların etkisinde kaleme alınmıştır. Bu şiir mecmuasında Furûğ, ahlaki kuralları da bir kenara bırakmış, o döneme kadar şiir söylemiş İranlı kadın şairlerin geleneklerinde bulunmayan yeni mazmunlar, terkipler ve kelimeler de kullanmıştır. Bu eserindeki şiirlerinde şair gerçekten neyin peşinde dolaştığını bilmemektedir. Aile hayatının karanlık duvarlarından, dar sınırlarından kurtulmak için bir pencere aramakta ve kendi diliyle bu karanlık zindandan çıkmak için yoğun çaba göstermektedir. Furûğ, bu ve daha sonra kaleme almış olduğu *Dîvâr* adlı eserlerindeki bazı şiirlerini o dönemlerde birtakım eserleri Farsça'ya tercüme edilmiş Amerikalı kadın şairlerin şiirlerinden etkilenerek yazmıştır.

---

[12] Şemisâ, *Nigâhî Be Furûğ-i Ferruhzâd*, s. 150-151.

[13] Yahakki, *Çun Sebû-yi Teşne*, s. 137.

Genel olarak değerlendirildiğinde, Furûğ-i Ferruhzâd'ın şiirleri Fransız yazar George Sand'ı (1804-1876) hatırlatmaktadır. George Sand'ın da ilk romanları duygusal, aşk konulu ve romantiktir. Hayatının daha sonraki dönemlerinde daha ciddi, toplumu yakından ilgilendiren sosyal konulara yönelerek eserlerini bu alanlarda kaleme almıştır. O da yaşadığı dönemlerde erkeklerin sahip olduğu bütün hakların ve özgürlüklerin kadınlara da verilmesi taraftarı olduğu için eserlerinde kadın hakları konusunda korkusuz ve cesurca ifadelerde bulunmaktadır. Furûğ-i Ferruhzâd'ın ilk üç eseri de daha çok serkeş, heyecanlı, isyankâr ve romantik bir kadının duygularını yansıtırken, hayatının daha sonraki devirlerinde özellikle birlikte sinema çalışmaları yapmış oldukları çağdaş yazarlardan İbrahîm-i Gulistân, çevresindeki edebiyatçılar ve düşünce adamlarıyla birlikte bulunmaya başlamasıyla hayatında önemli değişimler olmuş, sanata, şiire ve topluma yönelmiştir. Bu yüzden sosyal, eleştirel ve toplumu bazı konularda uyarmayı hedef alan şiirlerle dolu dördüncü eseri, *Tevellud-i Dîger* diğerleriyle oldukça farklılık arz etmekte, daha başka bir atmosferi yansıtmakta, adıyla da yeni bir doğuşu çağrıştırmaktadır. *Esîr*, yirmi dokuz şiirden oluşmaktadır.[14]

Bâ Kodâm Dest? : *Hangi El İle?*

Seviyorum onu...
Tohumun ışığı sevdiği gibi
Tarlanın rüzgarı sevdiği gibi
Kayığın dalgayı sevdiği gibi
Kuşun yüksekleri sevdiği gibi
Seviyorum onu...

Aşk ne ile
Ebedileştirilebilir?
Hangi öpücükle, hangi dudakla?
Ne zaman, Hangi gecede?

Yok olup giden ben gibi...
Günler gibi...
Mevsimler gibi...
Yuvalar gibi...
Evlerin damındaki karlar gibi...
O da sonunda
Gölgeler arasında toz olacaktır
Eski bir fotoğraf gibi
Yırtılıp kaybolacaktır

[14] Yusufî, Gulâmhuseyn, *Çeşme-yi Rûşen*, Tahran 1372 hş., s. 493-494; Şekibâ, *Şi'r-i Fârsî Ez Âğâz Tâ İmrûz*, s. 359; Hukukî, *Şi'r-i Zemân-i Mâ/ Furûğ-i Ferruhzâd*, s. 61-62; Celâlî, *Furûğ, Der Kelemrov-i Şi'r ve Zindegi*, s. 16.

Hangi el ile Aşk ebedileştirilebilir?
Hangi el ile?[15]

2- *Dîvâr*

Furûğ'un ikinci şiir kitabı *Dîvâr*, 1335 hş./1956'da yine Tahran'da yayınlandı. Ancak bu eseri klasik şiir taraftarları ve gelenekçiler tarafından yoğun eleştirilerle karşılandı. Kocasından ayrılmasından sonra kaleme aldığı bu eserinde Furûğ, şair bir kadının duygularından ve iç dünyasından bahsetmektedir. Bu şiir mecmuasında yalnızlık, şaşkınlık, güçsüzlük, karmaşık rüyalar içinde yaşayan, hayali bir yaşantıyla uğraşmakta olan şair, hemen her şeye isyan etmektedir. İçerisinde yer alan şiirlerin bir kısmı ilk şiir mecmuası *Esîr* ile aynı çizgide bulunan *Dîvâr*, yirmi beş şiir içermektedir. Bu mecmuanın ilk şiiri olan "Ruyâ", acılarla dolu gerçek hayattan sahneler sergilenmektedir. Diğer eserlerinde bolca kullandığı "karanlık" ve "gece" sembolleri burada da çokça görülmektedir.[16]

Dîvâr'daki şiirlerin çoğunun konusu aşktır. Şairin aşkının sırrı da şiirinde gizlidir. O, maddi aşklardan çok ötelerde, gönül aşığıdır, ten aşığı değil:

Kahr : *Küskünlük*

Git...git ona doğru, umurumda değil
Sen güneşsin...o yeryüzü...ben gökyüzü
Onun üzerine doğ, çünkü ben konmuşum
Naz ile yıldızların omuzuna

Beni perdelerin arkasına çeken sen
Nasıl anlamadın sırlarımı?
Bedeninden vazgeçtim senin, çünkü dünyada
Benim isteğimin amacı bir ten değildi

Koştuysam sana doğru böyle
Aşka aşığım, senin visâline değil
Işıksız gecelerimin karanlığında
Senin hayalinden daha güzeldir aşkın hayali

Onun yanında oturduğun şu an
Sen, şarap ve ona kavuşma devleti!

Gitti geçmiş ve eskidi o efsane
Bir senin bedenin ve bir de onun yok olmayan aşkı kaldı [17]

---

[15] Furûğ-i Ferruhzâd, *Dîvân*, (*Esîr*/ Bâ Kodâm Dest?) s. 72-76.
[16] Âjend, Ya'kûb, *Edebiyyât-i Novîn-i Îrân*, s. 212; Şekibâ, *Şi'r-i Fârsî Ez Âğâz Tâ İmrûz*, s. 359; Hukukî, *Şi'r-i Zemân-i Mâ/Furûğ-i Ferruhzâd*, s. 101-103; Celâlî, *Furûğ, Der Kelemrov-i Şi'r ve Zindegî*, s. 24; Mesudî, "Cilvehâ-yi Mektebhâ-yi Edebi Der Şi'r-i Furûğ", *Edebiyyât-i Mu'âsir*, s. 55.
[17] Furûğ-i Ferruhzâd, *Dîvân*, (*Dîvâr*/Kahr) s. 232-234.

3- *İsyân*

1335 hş./1956 yılında yayınladığı üçüncü şiir mecmuası *İsyân* ile Furûğ-i Ferruhzâd, sonu olmayan bir yola girmişti. On sekiz şiirden oluşan bu kitabında şair, kutsal kitaplarda yer alan metinlere ve özellikle de insanın yaratılışı, şeytanın Allah'a karşı başkaldırmasıyla ilgili konuları göz önünde bulundurup kendisinden önce de bu konulara eğilmiş Doğulu ya da Batılı şairlerden de örnekler alarak duygularını dizelere aktarmıştır. Eserde şeytanın Allah'a isyan etmesi, insanların da ona uyarak Allah'a başkaldırmaları konusunda birtakım düşünceler, daha çok sorular yoluyla dizelerine aktarılmaktadır. Bütün bu sorular sonuçta cevapsız kalınca şair Allah'a teslim olmaya razı olmakta ve günahlarının affedilmesini istemektedir. *İsyân*'da şairin diğer eserlerinde ana tema olan "aşk" yerine göreceli olarak ölüm düşüncesi öne çıkmakta, gitgide ölüm üzüntüsü şairin ruhunu gölgelemektedir. Daha önce yazılmış diğer iki kitaba oranla bu eserde romantik ve duygusal kavramlara daha az rastlanmaktadır.[18]

Romantik şiirin özelliklerinden olan coğrafî ya da hayali seferlerde gezip dolaşma Furûğ'un bu eserinde önemli ölçüde ön plana çıkmaktadır. Yaşadığı çevreden ve insanlardan ayrılarak özgür, daha geniş bölgelere seyahatlerde bulunmak, başka atmosferlere ve zamanlara kaçış, hayal kanatlarıyla havalanarak tarihi seferlere çıkış, bu tür eserlerin önemli özelliklerindedir.[19]

Bu mecmuasında Furûğ, şairlik tecrübelerini göstermekte, kendine özgü şiir atmosferini bulmak için çaba sarf etmektedir. Bu eserinde de yalnızlık, ayrılık, yorgunluk ve güçsüzlük ifadelerine sık sık rastlanmaktadır. Kendisini her zaman sıkıntılar içerisinde, dar bir dünyada, karanlık ve üzüntülü bir atmosferde gördüğü için her şeye isyan etmektedir. *İsyân*'ın ilk şiiri Furûğ-i Ferruhzâd'ın oğluna hitaben gelecekteki umutlarını dizelere aktararak yazmış olduğu "Şi'rî Berâyi To" adlı şiiridir.

Şi'rî Berâyi To: Senin İçin Bir Şiir

-Oğlum "Kamyâr"a-

Senin için söylüyorum bu şiiri
Susamış bir yaz gün aşımında
Uğursuz başlamış bu yolun ortalarında
Bu sonu olmayan üzüntünün eski mezarında

Burada, suskundur bütün yıldızlar
Burada, ağlamaktadır bütün melekler
Burada, Meryem gülünün tomurcukları
Daha değersizdir çöl dikenlerinden

---

[18] Âjend, *Edebiyyât-i Novîn-i İrân*, s. 203; Yahakki, *Çun Sebû-yi Teşne*, s. 129; *Şi'r-i Zemân-i Mâ/Furûğ-i Ferruhzâd*, s. 123-125.

[19] Seyyid Huseyni, Rızâ, *Mektebhâ-yi Edebi*, Tahran 1376 hş., I, 181.

Burada oturmuş her yolun başına
Bir yalan, yüzsüzlük ve riya devi
Göremiyorum karanlık gökyüzünde
Dirilişin aydınlık sabahından bir ışık

Bırak yeniden
Dolsun gözlerim şebnem taneciklerıyle
Perdeyi açmaya kendim gittim
Hz. Meryem'lerin temiz yüzlerinden

Bu dışı zahit güruhla
Kolay değildir bu mücadele biliyorum
Benim ve senin şehrin, tatlı yavrucuğum
Yuvasıdır çoktan beri şeytanın[20]

Tahran, 7 Mordad 1336 hş.

4- *Tevellud-i Dîger*

Furûğ-i Ferruhzâd'ın hem içerik hem mazmun açısından daha önce yazmış olduğu ilk üç şiir kitabından tamamen farklı olan dördüncü şiir mecmuası *Tevellud-i Dîger*, 1343 hş./1964'de Tahran'da yayınlandı. O, *Tevellud-i Dîger* ile artık başka bir Furûğ olmuştur. Artık "*Esîr*" değildir. Şiirlerini, olgunlaşmış bir aşk ve dinmiş heyecanlarıyla söylemektedir. Geçmişin heveslerinden ve tutkun olduğu arzularının "*Dîvâr*"ından geçmiş, yeniden doğmuştur. Gerçekte de onun hayatında ikinci bir dönemin, sanat yaşamında yeni bir devre, yeni bir doğuşun başlangıcı olarak kabul edilen *Tevellud-i Dîger*, hem şairin kendi hayatında hem de Çağdaş Fars edebiyatı tarihinde şairce düşünce tarzının yeni ve benzeri az görülen bir çehreyle, bütün şiirsel derinlikleriyle ortaya konulduğu bir eserdir. Bütün bunlar Furûğ'un hem bu eserinde yer alan kelimeler ve hem de kullandığı vezinlerde kendisini göstermektedir. *Tevellud-i Dîger*, yayınlandığı dönem Fars şiiri açısından önemli gelişmelerden biri olarak kabul edilmiştir. "Ân Rûzhâ" adlı şiirle başlayan bu eseriyle şair kendini aşarak diğer dünyalara pencere açmış, daha önce göremediği, kavrayamadığı olayları yakından görerek değerlendirmelerini dizelerine aktarmıştır. Bu eserde yer alan şiirlerin çoğu, konuşma diline çok yakın bir dilde ve modern kalıplarda kaleme alınmış, tasvirler, terkipler ve mazmunların bir kısmı diğer Fars şairleri tarafından kullanılmamış, ilk olarak Furûğ tarafından Fars şiirine sokulmuştur. Bu eserde yer alan şiirlerden başta "Der Hıyâbânhâ-yi Serd-i Şeb", "Der Ğurûbî Ebedî", Ma'şûk-i Men", "Âyehâ-yi Zemînî", "Dîdâr Der Şeb", "Feth-i Bâğ" ve özellikle de "Tevellud-i Dîger" olmak üzere birçok şiiri kendi çizgisinde Fars edebiyatında modern şiirin en üst dereceden şiirleri arasında yer almaktadır.[21]

---

[20] Furûğ-i Ferruhzâd, *Dîvân*, (*İsyân*/ Şi'ri Berâyi To) s. 247-250.

[21] Âjend, *Edebiyyât-i Novîn-i Îrân*, s. 213; Novrûzî, *Edebiyyât-i Mu'âsir*, s. 397; Hukukî, *Şi'r-i Zemân-i Mâ/Furûğ-i Ferruhzâd*, s. 181-183; Tahbâz, *Zen-i Tenhâ/Zindegî ve Şi'r-i Furûğ-i Ferruhzâd*, s. 67;

5- *Îmân Beyâverîm Be Âğâz-i Fasl-i Serd*

Furûğ-i Ferruhzâd'ın beşinci ve son eseri olan *Îmân Beyâverîm Be Âğâz-i Fasl-i Serd* ölümünden birkaç ay önce 1345 hş./1966 yılında "On Çağdaş Şairden On Eser" dizisinde yayınlandı. Ölümüyle sonuçlanan kazadan kısa bir süre önce kaleme almış olduğu mesaj yüklü "Perende Mordenî Est" adlı şiiri de bu eserdedir. Bu son şiir kitabı, şekil, dil, düşünce, açıklama yeteneği ve ifadelerindeki olgunluk bakımından *Tevellud-i Dîger*'den daha yüksek basamaklarda yer almaktadır. Artık bazı amaçlarına ulaşamayacağını anlayan şair, sürekli olarak geceden, karanlıktan, karanlıkta art arda akıp giden cenazelerden söz ederken, çaresiz olarak bütün bu korkunç görüntülerden yine kendine sığınmakta, her zaman yaptığı gibi oturduğu pencerenin kenarında yüzünü güneşe çevirip duygularını dizelerine aktararak teselli olmaya çalışmakta ancak aydınlıkla aralarında ilişki sağlayacak bir araç olmadığı için her zamanki gibi güneşe yenilmektedir. Onu güneşle tanıştıracak kimse yoktur. Kendisini kurtaracak kişiyi aynadan sorma dışında başka çaresi yoktur. Bu eserinde de konuşma diline çok yakın bir dil kullanmış olan şairin özgün dili, açıklama yeteneği ve sadeliğiyle birleşince, olağanüstü özellikler gösterir bir hal almıştır.[22]

İçerisinde tamamı Furûğ'un ustalık dönemi eserlerinden yedi şiir bulunan bu mecmuada başta en uzun şiiri "İmân Beyâverîm Be Âğâz-i Fasl-i Serd" olmak üzere "Pencere", "Tenhâ Sedâst Ki Mî Mâned", "Dilem Berâyi Bâğçe Mî Sûzed", "Kesî Ki Misl-i Hîçkes Nîst", "Dilem Girifte" ve son şiiri "Perende Mordenî Est" adlı şiirleri de yer almaktadır.[23]

Büyük sanatçıların eserleri arasında genellikle diğer eserlerinden öne çıkan bütün görüşlerinin ve düşüncelerinin bir özetini, sanat hayatının ana kesitlerini taşıyan daha büyük bir eseri vardır. Söz konusu eseri bir bakıma sanatkârın varlığı ve sanatının bir manifestosu, sanatının zirvede olduğu devrin hatırasıdır. Mevlanâ'nın "*Mesnevî*"si, Sohrâb-i Sipehrî'nin "Sedâ-yi Pây-i Âb" ve "Musâfir" adlı şiirleri, bütün şiirlerinin bir fihristi gibidir. Furûğ-i Ferruhzâd'ın bu anlamda en önemli ve en etkili eseri, *Îmân Beyâverîm Be Âğâz-i Fasl-i Serd* adlı oldukça samimi duygularla kaleme alınmış şiirlerle dolu, etkileyici şiir mecmuasıdır. Zaten hepimiz soğuk mevsimin eşiğinde bulunmuyor muyuz? Kızlarımız, kardeşlerimiz, annelerimiz soğuk bir mevsimin kapısında beklemiyorlar mı?[24]

Furûğ özel hayatıyla iç içe olarak, toplumun genel yaşantısından kesitler de vermekte olduğu bu eserinde günümüz Farsça'sının modern edebi diliyle çok duygusal ve etkileyici ifadelerle hayatın insanı mağlub edişini kendi şahsında dizelere aktararak gözler önüne sermektedir. Şair bu şiirinde hatıralarını gür bir sesle aktarmaktadır. Biz onu pencerenin kenarında yüzü pencereye dönük olarak bakarken şiirini okuyor halde arkadan izliyoruz.

Celâlî, Furûğ, *Der Kalemrov-i Şi'r ve Zindegî*, s. 34-35.

[22] Novrûzî, *Edebiyyât-i Mu'âsir*, s. 397; Hukukî, *Şi'r-i Zemân-i Mâ/ Furûğ-i Ferruh- zâd*, s. 257-258.

[23] Hukukî, *Şi'r-i Zemân-i Mâ/ Furûğ-i Ferruhzâd*, s. 257-259.

[24] Şemîsâ, *Nigâhî Be Furûğ-i Ferruhzâd*, s. 22-23; Hukukî, *Edebiyyât-i Imrûz-i Îrân*, II, 576.

Cümlelerinin bir kısmı tam olarak bize ulaşmıyor. Soğuk bir mevsimin eşiğinde bulunuyoruz. Dışarıda kar yağıyor...[25]

Diğer şiirlerinin bazı bölümlerini de etkilemiş olan, bir hatıralar geçidini andıran bu şiirde kelimeler ve cümleler yer yer yinelenmektedir. Şiir, yalnız bir kadının ümitsizliklerini dile getiren dizelerle başlamaktadır. Soğuk bir mevsimin eşiğinde durmuş beklemekte olan yalnız bir kadın. Kış mevsimi, ölüm, durgunluk, sessizlik ve yok oluşun sembolü. Dey ayı. Eller güçsüz ve kurtarıcı ise mezarda uyumakta. O kadın, baharı, çiçeklerin açmasını, dalların meyveye durmasını düşünmektedir. Ancak buradaki bahar, gelecek bahar değil, geçmişindeki baharlardır. Şairin zorunlu olarak soğuk mevsimin başlangıcına, yaşlılık ve büyük bir yalnızlığın pençesinde bulunduğuna inanmaktan başka çaresi yoktur. Başlayan soğuk mevsimle birlikte genç bir kadın hayal bahçelerinin birdenbire viran olarak harabelere dönüşmesiyle, çürüyen tohumlar, karın altında kalan umutlarla baş başa kalmaktadır. Şair bir sonraki baharda umutlarının da her şey gibi yeniden tomurcuklanacağını, yeşereceğini ve dirileceğini arzulamaktadır. Böylelikle çoğunu kendi yaşadığı ve dizelere aktardığı hatıralarını genelleştirerek mısralarına dökmekte ve ebedileştirmektedir.

Hayatı tasvir ederken olaylara bazen mücadeleci bir bakışla yaklaşan şairin eserlerinde yer yer bu mücadeleci yaklaşımı eleştirel ve mizah karışık ifadelerle de dolmaktadır. Bu özellikler "Ey Merz-i Por Goher" adlı şiirinde daha açık bir şekilde kendini gösterirken, "İmân Beyâverîm Be Ağâz-i Fasl-i Serd" adlı şiirinde sanatsal yönü daha ileri düzeylerde ve daha derin boyutlarda sergilenmektedir.[26]

Îmân Beyâverîm Be Ağâz-i Fasl-i Serd

Ve b1 benim,
Yalnız bir kadın
Soğ Hk hir mevsimin eş i inde
Yer iz/ill in bulamk varl ını kavramanın başlangmnda
Göky i z inin sade ve iz ill t illm1tS1 z1ğıllda
Bu çanmrl ! elerin giçsi z i i inde

Zaman geçti
Za t â1 geç t ve död kez çaldı saat
Dö ' kez çaldı
Bugin D c ının ilk ginidir
Bililim mevsimlern sırlamu hen
Anlan 1 Jsiiz ini zamanlarn
K rtar c mezarda 1 ll 1 laktadır
Ve toprak, kabir
Dinlenmenin işaret dir

[25] Şemisâ, *Nigâhî Be Furûğ-i Ferruhzâd*, s. 23-24.
[26] Yahakki, *Çun Sebnî-yi Teşne*, s. 132.

Ben üşüyorum
Ben üşüyorum ve sanki bir daha asla ısınmayacağım
Ey sevgili, ey tek sevgili "kaç yıllıktı acaba o şarap?"
Bak burada zamanın ne kadar değeri var
Ve nasıl çiğniyorlar etlerimi balıklar
Neden beni hep denizin derinliklerinde saklıyorsun?

Ben üşüyorum ve sedef küpelerden rahatsızım
Ben üşüyorum ve biliyorum
Bir yabani şakayıkın kırmızı hayallerinin tamamından
birkaç damla kan dışında
hiçbir şey kalmayacaktır[27]

"İmân Beyâverîm Be Ağâz-i Fasl-i Serd", aynı zamanda Furûğ'un düşünce ağırlıklı şiirlerinden biridir. Bu şiirinde bireysel ve toplumsal problemleri, kendine özgü konuları bir tarafa bırakarak insanın yalnızlığından, garipliğinden bahsetmekte, insanın bu yönüyle ilgili düşüncelerini dizelerine aktarmaktadır. Bu şiirine yalnızlıktan söz ederek başlayan şair, doğal bir girizgahla kendini aşarak çevresindeki dünyaya geçmekte, sürekli kar yağışını dile getirdiği bölümlerinde de bahar ve gençliği hatırlamakta, gelecek baharı, ağaçların tomurcuklanacak dallarını, sevgiliye ve soğuk mevsimin başlangıcına inancını yenilediği günleri hatırlamaktadır. Şiir "ben", "yalnızlık" ve "soğuk" kelimeleriyle, şairin konumunu açıklayan doğal ve somut kavramlarla başlamakta hemen ardından her şeyin ayrılmaz bir parçası olan zaman kavramıyla devam etmektedir. Burada söz konusu edilen zaman Dey ayının ilk günleridir. Şair burada zamanın akışını ve dört mevsimin geçişini anlatmaktadır.

3.Tarzı ve Düşünceleri

Çağdaş Fars şiirinde Nimâ tarzının takipçileri arasında yer alan Furûğ'un şiirleri daha çok serbest şiir türündendir. Klasik Fars şiirinin kalıplarını ve vezinlerini kullanarak kaleme almış olduğu şiirleri oldukça azdır. Yaşadığı dönemlerde İran toplumunun bireysel ve toplumsal hayatının bazı alanlarında sarsıntılar ortaya çıkmış, klasik hayat tarzının bir tarafa bırakılması yolunda bir takım hareketler yavaş yavaş kendini göstermeye başlamıştır. Şiirinden daha özgür bir yaratılışa sahip olan Furûğ'un bu hareketler içerisindeki rolü, eskiye karşı cephe alışı ve toplum içerisinde klasik özellikleri reddetme, ahlaki birtakım kuralları yerle bir etme, bazı gelenekleri ortadan kaldırma gibi düşünceleri her zaman göze çarpmıştır. Hassas bir ruhî yapıda bulunması, sıkıntılarla tanışık olması ve insanî değerlerin derinliklerinden haberdar olmasına rağmen, isyancı ve maceraperest yapılı bir şahsiyettir. Bu

[27] Furûğ-i Ferruhzâd, *Dîvân*, (*İmân Beyâverîm Be Ağâz-i Fasl-i Serd*) s. 323-325.

özellikleri hayatının ilk dönemlerinde kaleme almış olduğu şiirlerinde açıkça görülmektedir.[28]

Furûğ, şairlik hayatının başlangıcından itibaren gerçek ve samimi duygularından kaynaklanarak dizelerine akan ifadeleriyle yaşadığı çağın şiir tarzı, klasik mesnevi tarzı ve Nimâ tarzının romantik şiir türüne kadar çeşitli türlerde şiirler kaleme aldı. İlk üç eserinde kadını, kadın haklarını, kadın erkek eşitliğini savundu. Yalnızlık ve esaretten bahsetti. Daha sonra geçirdiği çok köklü bir değişimle yeniden bir doğuşla olgunlaştı.[29]

Furûğ-i Ferruhzâd'ın kendi ifadeleriyle işlediği tek günah, kadınsı duygularını dizelerine aktarmasıdır. Bu nedenle karşı karşıya kaldığı yoğun tepkiler üzerine yaptığı açıklamalarda söz konusu konuların sadece şiirle sınırlı kaldığını ifade etmekte ve kendisini savunmaktadır. Ancak bu açıklamaları beklediği gibi etkili olmamış, toplum tarafından kabul edilmemiş ve yalnızlığını daha da artırmıştır.[30]

Furûğ-i Ferruhzâd, dildeki ifade rahatlığı, geniş görüş yelpazesi, içtenliği, yaşanılan dünya ve insanların problemlerini şiirine yansıtması nedeniyle çok sayıda Fars şairini etkilemiş ve Fars şiirinde son kırk-elli yılın en büyük temsilcilerinden biri olmuştur. Toplumsal sorunlara şiir diliyle eğilen Ferruhzâd, şiirlerinde ölüm ve yokluk ile aşk ve hayata ağırlık vermiş, kadın erkek eşitsizliği konusunda içindeki isyanı şiirlerine yansıtmıştır.[31]

Tahran'daki havadan sıkılan, aydınların oluşturduğu yarı karanlık atmosferden rahatsız olan şair, tecrübelerini pekiştirmek ve yeni ortamlar bulabilmek amacıyla İran dışına seferlerde bulunmuştur. Yaşadığı çağı iyi tanımayı hedefleyen Furûğ, gençlik döneminde klasik Fars şiirinin önde gelen temsilcileri Hâfız ve Sadî'ye, kendi çağında yaşamış Feridûn-i Tevellelî, Nâdir-i Nâdirpûr ve diğer şairlere yakın ilgi duyduğu gibi, diğer taraftan da Avrupa şiir ve edebiyatıyla yakından ilgilenmiş, Batı Edebiyatı ve şiirini de tanımaya çalışmış Avrupalı bazı şairlerin etkisinde kalmıştır.[32]

Furûğ'un eserlerinde hayat ile şiir birbirinden asla ayrılma imkânı bulunmayan iç içe girmiş ikili olarak göze çarpmaktadır. Hem özel ve hem de toplumsal hayatında yenilgiye uğrayarak başarısız olması bir süre devam eden ümitsizlikten, güvensizlikten, kimselere inanmama ve değer vermeme gibi davranışlarından sonra kendisini bir isyana da sürüklemiştir. İlk eserlerinde geleneklere ve ahlaki değerlere karşı isyanı açıkça görülmekte olan Furûğ'un hayatının ilk dönemlerindeki isyankâr, itirazcı ve korkusuz yapısı, *Tevellud-i Diğer* adlı eserini kaleme almasından sonra önemli ölçüde değişmiş ve yumuşamaya başlamıştır. Bütün bunlarla birlikte onun Fars edebiyatı

---

[28] Şemisâ, Sirûs, *Sebkşinâsî-yi Şi'r*, Tahran 1374 hş., s. 346; Berûmend, Mehrduht, "Pervîn ve Diger Şâ'irân-i Zen-i İrânî Der Yek Karn-i Ahîr", *Yâdmân-i Pervîn* s. 20-21.

[29] Zerrinkûb, *Ez Guzeşte-yi Edebi-yi İrân*, Tahran 1375 hş., s. 552.

[30] Mesudî, "Cilvehâ-yi Mektebhâ-yi Edebi Der Şi'r-i Furûğ", *Edebiyyât-i Mu'âsir*, s. 56.

[31] Kanar, Mehmet, *Çağdaş İran Edebiyatının Doğuşu ve Gelişmesi*, İstanbul 1999, s. 248-249.

[32] Mesudî, "Cilvehâ-yi Mektebhâ-yi Edebi Der Şi'r-i Furûğ", *Edebiyyât-i Mu'âsir*, s. 58-59.

tarihinde özellikle de kadın şairler arasındaki yeri hep belirgin kalmış ve seçkinler arasında yer almıştır.[33]

Şiiri konuşma diline yakın bir dilde, akıcı ve sade bir tarzda kaleme alan Furûğ, daha çok modern dilde yaygın terkipler ve deyimleri kullanmıştır. Genel olarak değerlendirildiğinde, şiirinde romantik şiir tarzının özelliklerinin öne çıktığı gözlenecektir. Daha önce de işaret edildiği gibi çağdaş Fars şiirinde romantik şiir tarzı, Nimâ'nın "Efsâne"siyle başlamış, Feridûn-i Tevellelî, Nâdir-i Nâdirpûr ve Furûğ-i Ferruhzâd tarafından geliştirilmiştir. Bu tarzda bir taraftan "ölüm", "vahşet", "kabir" dalgalanırken diğer taraftan da "şehvet", "günah", "isyan" ve şeytanın kışkırtmasıyla yaygınlaşan istek ve arzular kol gezmektedir. Furûğ, kendi ifadesiyle, ilk üç eserinde işlediği temaları da göz önünde bulundurarak duygu ve düşüncelerini iç dünyasında yaşadıklarını perdesiz ve kinayesiz olarak dizelerine aktarmıştır.[34]

Furûğ, zamanının çocuğu olma yolunda çok çaba sarf etmiştir. Gençlik dönemlerinde hem Hafız ve Sadî gibi klasik dönemin önde gelen şairlerini hem de Tevellelî ve Nâdirpûr gibi yaşadığı çağın önemli şairlerinin eserlerini okumuş, diğer taraftan da Avrupa dilleri ve edebiyatlarıyla yakından ilgilenerek ünlü Avrupalı şair ve edebiyatçıların eserleri üzerinde mütalaalarda bulunmuş ve onların tecrübelerinden de yaralanmıştır. Kendi ifadesiyle ne tamamen klasik edebiyata dalmış ve ne de Avrupa edebiyatında kendini kaybetmiştir.[35]

4. Furûğ-i Ferruhzâd'ın Sosyal İçerikli Şiirleri

Çağdaş Fars şiirinin önde gelen özelliklerinden biri de sosyal konularla çok yakından ilişkili olmasıdır. Bu özellik az da olsa klasik Fars şiirinde de görülmektedir. Ancak modern şiir çok açık ve çok kapsamlı bir şekilde sosyal hayatın hemen hemen her yönünü ele almakta ve bu dönem şairleri dizelerinde sosyal konuları yoğun olarak dile getirmektedirler. Furûğ-i Ferruhzâd'ın sosyal yapıya bakışı hassas bir açıdan ve eleştirel bir tarzdadır. Onun takıldığı ve dizelerinde mücadeleye giriştiği sosyal kurallardan biri, kadınların zararına olan bir takım gelenekler ve örflerdir. Bazen serkeş ve isyankâr bir kadın rolünde, kendi ifadesiyle mazlum aydın bir kadın olarak yürürlükteki kanunlar ve geleneklerle mücadele içerisinde bulunmaktadır. Bu özellik şiirinin ana temalarından biridir. 1333 hş./1954 yılında Şiraz'dan bir dergiye göndermiş olduğu mektubunda şu satırları kaleme almaktadır: "*Benim arzum, İranlı kadınların özgürlüğü ve onların erkeklerle eşit haklara sahip olmalarıdır. Ben bu ülkede bacılarımın uğradıkları haksızlıkları ve adaletsizlikleri, çektikleri sıkıntıları tamamıyla biliyorum. Bu yüzden eserlerimin yarısını onların sı-*

[33] Yahakki, *Çun Sebû-yi Teşne*, s. 131; Mesudi, "Cilvehâ-yi Mektebhâ-yi Edebi Der Şi'r-i Furûğ", *Edebiyyât-i Mu'âsir*, s. 56.

[34] Mesudi, "Cilvehâ-yi Mektebhâ-yi Edebi Der Şi'r-i Furûğ", *Edebiyyât-i Mu'âsir*, s. 58-59.

[35] Mesudi, "Cilvehâ-yi Mektebhâ-yi Edebi Der Şi'r-i Furûğ", *Edebiyyât-i Mu'âsir*, s. 59.

kıntılarını dile getirmeğe, problemlerini tasvir ederek gözler önüne sermeğe ayırıyorum."[36]

Furûğ-i Ferruhzâd, kanuna ve adalet meleğine iyi gözle bakmaz. Kanunlar onu diğer hemcinsleri gibi her zaman mahkûm etmektedir. Gerçekte onun bu mücadelesinin somut bir yararı da yoktur. Bu yüzden bütün bu tecavüzlerden korunmak amacıyla aşka sığınmaktadır. Dış dünyanın sıkıntısı, onu iç dünyaya sürüklemektedir. Avrupa seyahatinden dönüşünden sonra şunları söylemektedir: "*Hayatın baskıları, çevrenin baskısı, elime ve ayağıma vurulmuş zincirlerin ağırlığı... Bütün varlığımla etkisinden kurtulmak için çalıştığım bütün bunlar beni yormuş ve bitkin bir hale getirmişti. Ben sadece bir kadın, bir insan olmak istiyordum. Ben de nefes almaya, bağırmaya hakkım var demek istiyordum. Ancak karşımdakiler feryatlarımı kesmek, nefesimi göğsüme tıkmak ve söndürmek istiyorlardı.*"[37]

Şair, dostlukları ya da düşmanlıkları belli olmayan, sadece kendilerini düşünen kendilerinden başka her şey gözlerinde değersiz olan insanları kötü insanlar olarak niteler.

Ben düşüncelerin, sözlerin ve seslerin eşit olduğu bir dünyadan geliyorum.
Bu dünya ise, yılanların yuvasına benzemektedir.
Bu dünya, seni öperken
Zihinlerinde seni idam edecekleri ipi ören insanların hareketlerinin
Ayak sesleriyle doludur.[38]

Bunun yanında şair, normal bir hayat yaşayan insanları, bunlar arasında da kadınları çok sevmektedir. Tahran'da aydınlar meclisine zaman zaman katılan şairin mektuplarından, makalelerinden ve şiirlerinden o meclislerin faaliyetlerini ciddiye almadığı anlaşılmaktadır. Furûğ-i Ferruhzâd, bir kadın şairdi ancak erkeklerden oluşan bu aydınlar tabakasının sahteci olduğunu anlamıştı. Derinlikleri olmayan,sığ aydınların özellikle kadın konusundaki görüşleri şairi rahatsız etmekteydi. Alkol bataklığında çırpınan, yemek masalarında halkın yoksulluğundan alay edercesine dem vuran aydınlara dönemin önemli şahsiyetlerinden şair Ahmed Rızâ Ahmedî'ye göndermiş olduğu bir mektubunda şöyle seslenir: *"Tahran'ın bu uyduruk yaşantısından izler taşımayan bir yere gitmiş olmamdan çok mutluyum. Sana... bağımsız bir hayat, bu sun'î, derinliği olmayan sığ, yüzeysel yaşantıdan uzak bir hayat en güzel bir ortamı ve desteği sağlamaya yeter."*[39]

Yaşamış olduğu dönemin sosyal olayları karşısında hassas bir yaklaşım ve eleştirel bir bakış açısı sergileyen Furûğ, sonuçları açısından kadınlar için birtakım zararlar taşıyan bazı kanunlar ve geleneklerle mücadele içerisine girmiştir. Yer yer isyankâr ve kimseyi dinlemeyen bir kadın olarak İranlı kadınların baskı ve zulüm altında hayat geçirmelerini asla kabul edemeyen, gelenekler ve kadınları baskı altında tutmayı amaçlayan kanunlar karşısında

---

[36] Şemisâ, *Nigâhî Be Furûğ-i Ferruhzâd*, s. 169-170.
[37] Şemisâ, *Nigâhî Be Furûğ-i Ferruhzâd*, s. 170-171.
[38] Furûğ-i Ferruhzâd, *Dîvân*, (İmân Beyâverîm Be Âğâz-i Fasl-i Serd) s. 429.
[39] Şemisâ, *Nigâhî Be Furûğ-i Ferruhzâd*, s. 173-174.

başkaldırıyı esas alan aydınlar grubunun bir üyesi olarak şiirini bu alanda bir araç olarak kullanmıştır.[40]

Cüzzam hastalarıyla ilgili olarak çektiği bir filminde, onların problemlerini dile getirmeye çalışmış, cüzzamlıların çocuklarından birini alarak evine götürmüş ve büyütmüştür. O çocukla kendi çocuğu arasında hiç fark görmediğini de dizelerine aktardığı ifadeleriyle dile getirmiştir.

Furûğ'un ilgilendiği bir diğer alan da siyasettir. Siyasi olaylarla oldukça yakından ilgilenmiş, yer yer bazı gelişmeleri eleştirel açıdan dile getirirken hiciv ve mizah dilini de kullanmıştır. Furûğ'un siyasi içerikli şiirleri daha çok *Tevellud-i Dîger* ve *Îmân Beyâverîm Be Âğâz-i Fasl-i Serd* adını taşıyan şiir mecmualarında yer almaktadır. [41]

Furûğ, **Âyehâ-yi Zemînî** adlı şiirinde tarihin kendi yaşadığı dönemiyle ilgili korkunç ve ilginç sahneler sergilemektedir. Bu şiirlerinde yarınlarından ümitli olmayan, tehditler altında yaşamlarını sürdüren, kimselere güvenleri kalmamış, düzenli bir hayat programları bulunmayan, birbirleriyle tanışık olamayan, garip yaşayan, başıboş gezen hasta ve yoksul insanların duygularına tercüman olmaya çalışmaktadır.[42]

Âyehâ-yi Zemînî : *Yeryüzü Ayetleri*

O zaman
Güneş soğudu
Yeryüzünden bereket kalktı

Bitkiler sahralarda kurudu
Balıklar denizlerde kurudu
Toprak artık ölülerini
Kabul etmedi

Artık kimse aşkı düşünmedi
Artık kimse fethi düşünmedi
Hiç kimse
Artık hiçbir şeyi düşünmedi

Yalnızlık mağaralarında
Anlamsız varlıklar geldi dünyaya
Esrar ve afyon kokusu veriyordu kan
Hamile kadınlar
Başsız çocuklar Doğurdular...
Ne acı ve karanlık günler
Risaletin o şaşılacak gücünü
Yenilgiye uğratmıştı ekmek

---

[40] Şemîsâ, *Nigâhî Be Furûğ-i Ferruhzâd*, s. 169-170.
[41] Şemîsâ, *Nigâhî Be Furûğ-i Ferruhzâd*, s. 178-179.
[42] Şemîsâ, *Nigâhî Be Furûğ-i Ferruhzâd*, s. 181.

İnsanlar birbirlerinin boğazlarını
Bıçaklarla kesiyorlardı
Kandan döşekler içerisinde
Çocuk yaştaki küçücük kızların
Izzına geçiyorlardı.[43]

Furûğ-i Ferruhzâd, şiirlerinde sadece kendi ülkesinin yüz yüze bulunduğu tehlikelerden bahsetmekle kalmamış, düşüncesine evrensel boyutlar da kazandırarak dünyanın geleceğinden ümitsizliğe düşmüş, bu sonucu belli olmayan ilerlemenin korkusunu taşımış, insanların başına neler getirebileceğini düşünmüştür.[44]

Benimle konuş
Pencereye sığınmışım ben
Güneşle tanışıklığım var

Ey dost, ey kardeş, ey kan kardeş
Aya ulaştığında
Güllerin katliama uğradığı tarihi yaz [45]

Furûğ-i Ferruhzâd, şiirlerinde kanuna ve adalet meleğine övgüler dizmemektedir. Kanunlar, her zaman onu hemcinsleri gibi baskı altında tutmakta ve ellerinden bütün haklarını almaktadır. Onun bu yoldaki mücadelelerinin de bir faydası yoktur. Kendisine ve hemcinslerine karşı yönelen bütün olumsuz hareketler ve tutumlar karşısında şiire sığınmakta, dış dünyanın baskılarından ve karanlıklarından, kendi iç dünyasının derinliklerine doğru ilerlemektedir.[46]

Gecelerini içki masalarında geçiren ve yoksul halkın problemleriyle ilgilenmeyen aydınlara değer vermeyen şair, toplumun ileri gelen zengin kesimleri ve saygın çevrelerine karşı fazla ilgi duymamakta, toplumdaki sınıf ayrımından oldukça rahatsız olmakta ve bu durumu dizelerinde ağır bir dille eleştirmektedir. Öte yandan hep bir kurtarıcının rüyasını gören şaire göre, sonunda bir kurtarıcı gelecek ve bütün problemlerden insanlığı kurtaracaktır. [47]

Şairin burada eleştirdiği aydınlar, çağdaş Fars edebiyatının temsilcileri olduklarını söyleyen, ileri düzeyde anlayışlı, kavrama yetenekli ve son derece olgun olduklarını iddia eden, kendilerini birer eleştirmen, milli şair, uluslararası yazar ve teorisyen olarak gören şairler ve yazarlardır.

---

[43] Furûğ-i Ferruhzâd, *Dîvân*, (*Tevellud-i **Dîger**/* Âyehâ-yi Zemînî) s. 361-364.
[44] Şemîsâ, *Nigâhî Be Furûğ-i Ferruhzâd*, s. 182.
[45] Furûğ-i Ferruhzâd, *Dîvân*, (*İmân Beyâverim Be Âğaz-i Fasl-i Serd*) s. 447.
[46] Şemîsâ, *Nigâhî Be Furûğ-i Ferruhzâd*, s. 170.
[47] Şemîsâ, *Nigâhî Be Furûğ-i Ferruhzâd*, s. 173-176.

Kaynakça

Âjend, Yakûb, *Edebiyyât-i Novîn-i Îrân*, Tahran 1368 hş.

Berûmend, Mehrduht, "Pervîn ve Dîger Şâ'irân-i Zen-i Îrânî Der Yek Karn-i Ahîr", *Yâdmân-i Pervîn*, Tahran 1376 hş., s. 20-22.

Burkaî, Muhammed Bâkır, *Sohenverân-i Nâmî-yi Mu'âsir-i Îrân*, Tahran 1373 hş.

Celalî, Behrûz, Furûğ, *Der Kalemrov-i Şi'r ve Zindegî*, Tahran 1376 hş.

Ferruhzâd, Pûrân, *Evhâm-i Sorh-i Şakâyık*, Tahran 1376 hş.

Furûğ-i Ferruhzâd, *Dîvân*, Tahran 1387 hş.

Hâkimî, İsmaîl, *Edebiyyât-i Mu'âsir*, Tahran 1375 hş.

Hukukî, Muhammed, *Edebiyyât-i İmrûz-i Îrân*, Tahran 1377 hş.

Hukukî, Muhammed, *Şi'r u Şâ'irân*, Tahran 1368 hş.

Hukukî, Muhammed, *Şi'r-i Zemân-i Mâ/Furûğ-i Ferruhzâd*, Tahran 1376 hş.

Kanar, Mehmet, *Çağdaş İran Edebiyatının Doğuşu ve Gelişmesi*, İstanbul 1999.

Mesudî, Celîl, "Cilvehâ-yi Mektebhâ-yi Edebi Der Şi'r-i Furûğ", *Edebiyyât-i Mu'âsir*, XIX-XX (Tahran 1376 hş.), s. 55;

Muhammedî, Hasan Alî, *Ez Bahâr Tâ Şehriyâr*, Tahran 1375 hş.

Novruzî, Cihânbahş, *Edebiyyât-i Mu'âsir*, Tahran 1375 hş.

Seyyid Huseynî, Rızâ, *Mektebhâ-yi Edebi*, Tahran 1376 hş., I, 181.

Şâh Huseynî, Mihrî, *Zenân-i Şâ'ir*, Tahran 1374 hş., s. 630;

Şemisâ, Sirûs, *Sebkşinâsî-yi Şi'r*, Tahran 1374 hş., s. 346;

Tahbâz, Sirûs, *Zen-i Tenhâ/ Zindegî ve Şi'r-i Furûğ-i Ferruhzâd*, Tahran 1376 hş.

Turabî, Ziyâuddîn, *Furûğî Dîger*, Tahran 1375 hş.

Yahakkî, Muhammed Cafer, *Çun Sebû-yi Teşne*, Tahran 1375 hş.

Yakubşahî, Niyâz, *'Âşıkânehâ*, Tahran 1373 hş.

Yusufî, Ğulâmhuseyn, *Çeşme-yi Rûşen*, Tahran 1372 hş.

Zerrînkûb, Abdulhüseyn, *Ez Guzeşte-yi Edebi-yi Îrân*, Tahran 1375 hş.

XXXIII
FARSÇA/YENİ FARSÇA*

1. Farsçanın Oluşum ve Gelişim Süreci

Mazdeist inanış geleneğindeki genel kabule göre, MÖ. 660 yılında dünyaya gelmiş, 30 yaşında (630) peygamber olarak gönderilmiş, dinini yaymış ve 583 yılında Belh'te bir ateşkede'de öldürülmüş Eski İran'ın büyük peygamberi Zerdüşt'ün köklü, alabildiğine kapsamlı ve etkili bir devrimle İran'da yeni bir çağ açmasından yaklaşık 1.300 yıl sonra Pers İmparatorluğu topraklarının Araplar tarafından ele geçirilmesi İran tarihinde ikinci büyük devrim olarak kabul edilir. Ne Arapların İran'a girişi ve ne de İranlıların İslam dinini kabul etmeleri, ulusal değerleri, kültürel hayatları ve gelenekleriyle dilleri konusunda İran halkları üzerinde beklendiği kadar etkili olamadı. Bunun en önemli sebeplerinden biri, İran'ın özellikle de Doğu kesimleri olmak üzere önemli bir kısmının savaş sonucu değil de barış yoluyla Arapların eline geçmiş olması ve o yörelerde uzun dönemler önemli makamlarda İranlı deneyimli ve birikimli yöneticilerin işbaşında bulunmuş olmalarıdır. Bunun yanı sıra, bazı bölgelerdeki atanmış Arap idareciler de henüz divan işleri ve yönetim mekânizmasında yeterli birikime sahip değillerdi. Bundan dolayı yönetimde yoğun ve etkili bir şekilde deneyimli İranlılar yer alıyor, her konuda onların sözü geçiyordu. Arapların İran topraklarına yoğun olarak girişlerinden bir yüzyıl sonrasında bile yönetim ve divan teşkilatının İranlıların ellerinde bulunduğunu gösteren kaynaklara göre divan defterleri de ancak **Haccâc b. Yûsuf** (ö. 95/714) döneminde Arapça'ya aktarılabildi. Horasan'da **Hişâm b. Abdulmelik** (eg. 105-125/724-743) dönemi sonlarına kadar Sasanî idarî sistemi sürdü. O dönemden itibaren divan defterleri de Arapçaya çevrildi.[1]

Bu tarihlerden sonra Arapça, bütün İran'da idarî ve resmi dil olarak kullanıldı. Bazı İranlı gruplar da bu dili öğrenmek için yoğun çaba sarf ettiler. Çünkü hem birtakım resmi makamlara erişmek hem de İslam coğrafyasıyla ilişkileri sağlıklı bir şekilde sürdürebilmek için iyi düzeyde Arapça bilmek gerekiyordu. İslam sonrası ilk üç yüzyılda Arapçayı çok iyi düzeyde bilen ve o dilde eser veren yazar sayısı oldukça fazlaydı. **Sealibî**'nin, ***Yetîmetü'd-dehr*** adlı eserindeki kayıtlarda Samanîler döneminde Horasan

---

* Farsça/Yeni Farsça", *Türkiz Dergisi* (Ankara 2011), /14, s. 89-112

[1] Hanlerî, Pervîz Nâtil, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, Tahran 1324 hş., I, 307-308; Berzger-Kâsımnejâd, "Fârsî-yi Derî", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî* (ed. Hasan-i Enûşe), Tahran 1375 hş., II, 1014.

ve Maveraünnehir bölgelerinde Arapça yazan şair sayısı 119; aynı yazarın, ***Tetimmetü'l-yetîme***'sinde ise bu sayı daha da fazladır.[2]

Bunun yanı sıra çok sayıda bilgin, filozof ve yazar, günümüzde de önemini koruyan yapıtlar arasında yer alan değişik konulardaki bilimsel ve edebi eserlerini Arapça olarak kaleme almış, İranlıların İslam öncesi kullandıkları Farsça/Pehlevice'ye, önemli eserleri de Arapçaya çevirmişlerdir.[3] Ancak bütün bunlara rağmen, İran halkının büyük çoğunluğu kendi ulusal dillerini kullanıyor ve Arapçayı tanımıyorlardı bile. Arap saldırıları boyunca İran'a gelen ya da daha sonraki devirlerde İran topraklarına göç ederek yerleşen Araplar da genellikle İranlılardan ayrı olarak yaşamlarını sürdürüyorlardı. Bu nedenle Arapça, halk tarafından değil, sadece doğal olarak çağın gerektirdiği şartlarda hükümet ve yönetim mekânizmasıyla yoğun ilişkiler içerisinde bulunan çevreler, edebiyatçılar ve bilginler tarafından yaygın olarak öğrenildi. Zamanla önemli sosyal ayrıcalıklara sahip bu çevreler, bir yandan kendilerini halkın seçkinleri konumunda saymaya başlayıp Arapça bilmelerini bir üstünlük aracı olarak kullanırlarken bir yandan da Arapça bilmeyenleri cahil ve değersiz kişiler olarak nitelediler.[4]

İslam sonrası ilk yüzyıllarda İran'da birbirinden farklı birtakım yöresel lehçeler kullanıldı. Ancak zamanla "Farsî-yi Derî: *Yeni Farsça*", İran coğrafyasının değişik bölgelerinde yaşayan insanların anlaşabildikleri ortak dilleri oldu. Bir süre sonra bu dil, İran'ın Doğu bölgelerindeki diğer yöresel dillerin de yerlerini aldı. III./IX. yüzyıl civarlarında iki dil egemendi. Bunlardan biri, yoğun halk kitlelerinin sadece konuşmalarında anlaşma aracı olan "Derî Dili", diğeri de sadece belli düzeylerde eğitim görmüş çevrelerin konuşma dili, din, yönetim, bilim ve edebiyat gibi alanlarda yazı dili olarak kullandıkları Arapça'ydı. Yaygın ve kabul edilen görüşlere göre, o dönemler Yeni Farsça, yeni edebiyat dili henüz oluşmamıştı. Ancak geçmişi, İslam öncesi çağlara kadar uzanan sözlü ve genelde halk şiiri ağırlıklı bir tür şiir geleneği yaygındı. Sözlü aktarılan bu tür şiirlerin ünlülerinden biri, eski İran'da ünlü bir sanat ve edebiyat adamı olarak bilinen **Bârbed**'e ait olup **İbn Hurdâzbih**'in eserlerinde yer almaktadır. Derî Dili, her geçen gün diğer dillerden, özellikle Arapça'dan ödünç aldığı sayısız kelimelerle zenginleşti. Saffarîler (eg. 247-393/861-1003) ve Samanîler (eg. 204-395/819-1005) gibi İranlı bağımsız ya da yarı bağımsız hükümetlerin de destekleriyle Doğu ve KuzeyDoğu bölgelerinde zengin bir konuşma dilinden, kapsamlı bir kültür ve edebiyat dili konumuna gelmiş oldu. Daha sonra yönetime gelen Gazneli Türkleri döneminde hem Fars dili ve hem de Fars edebiyatı doruklara yükselmeye başladı.[5]

Arap yöneticiler ve hilafet merkezine karşı başlatılan ilk başkaldırılardan önce resmi kurumlarla ilişkili İranlılar, Arapça biliyor ve merkezî hükümetle ilişkilerinde de bu dili kullanıyorlardı. Arapçaya yakın ilgi duyan kâtiplere de

---

[2] Hanleri, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, I, 308; Berzger-Kâsımnejâd, "Fârsî-yi Derî", *Dânişnâme*, II, 1014.
[3] Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, Beyrut 1978, s. 18-21.
[4] Hanleri, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, I, 309.
[5] Berzger-Kâsımnejâd, "Fârsî-yi Derî", *Dânişnâme*, II, 1014.

"âlim: *bilgin*" adı veriliyordu. Aynı dönemlerde büyük İranlı gruplar Arapça bilmiyor, Farsça okuyup yazıyorlardı. Samanoğullarından **Emir İsmail** (eg. 279-295/893-908) **Ebu'l-Kâsım-i Semerkandî**'den, ***Es-Sevâdu'l-a'zâm*** adlı eserini Arapça olarak kaleme almasını, ardından da genel halk kesimlerine de hitap etmesi amacıyla Farsça'ya çevirmesini istemiştir. Arapça bilmeyen bir diğer Samanî emiri **Mansûr b. Nûh** (eg. 350-365/961-976) döneminde Arapça yazılmış en önemli *Kur'ân* tefsirlerinden **Muhammed b. Cerîr et-Taberî**'nin (ö. 310/923) daha çok ***Tefsîr-i Taberî*** diye bilinen *Câmi'u'l-beyân* adlı eseri, Bağdat'tan getirtilerek herkesin anlayabilmesi amacıyla Farsça'ya çevrilmesi sağlanmıştır.[6]

Samanî hükümdarlarının yoğun ilgileriyle destekledikleri Fars dilini yaygınlaştırma, geliştirme, bu kapsamda önemli Arapça eserleri Farsça'ya çevirme projesi, aynı zamanda kendi dillerini son derece önemseyen ve Arapçaya yabancı İranlı çevrelerin yoğun destekleriyle gerçekleştiriliyor ve bu faaliyetlerden önemli sonuçlar elde ediliyordu.[7]

Farsçayı geliştirme siyaseti, Samanî döneminden sonra İran'da egemenlik kurmuş diğer yönetimler tarafından da yoğun ilgi ve destekle devam etmiştir. Bu da yönetici kesimin, halkın çoğunluğunun eğilim ve isteklerine son derece önem vermiş olduklarının açık bir göstergesidir. Saffariler ve Samaniler döneminde bu yoğun desteğin, ulusal duyguların doğal bir sonucu olarak değerlendirilmesi gerçeğinin yanı sıra Gazneli ve Selçuklu Türklerinin daha da artan bir ilgiyle Fars dili ve edebiyatını desteklemeleri, bu konudaki çalışmalara son derece önem vermeleri; ulusal duyguların ötesinde, edebiyat ve bilim dostluğu gerekçesine dayandırılır. Söz konusu iki büyük Türk imparatorluğu döneminde daha önceki çağlara oranla bu dil ve edebiyatına daha yakın ilgi duyulmuş, nitekim ilk büyük Müslüman Türk hükümdar **Sultan Mahmud**'un (eg. 389-421/998-1030) veziri **Ebu'l-Abbâs-i İsferayinî**, resmi divan ve defter kayıtlarını Farsça tutturmuştur. Bu eğilim ve bu uygulama her geçen gün hızını artırarak devam etmiş, gittikçe yaygınlaşan Farsça karşısında Arapça artık terk edilmeye, idarî, edebi ve bilimsel çevrelerde Farsça yoğun olarak kullanılmaya başlanmıştır. Öyle ki Sultan Mahmud döneminde **İbn Sinâ** (ö. 428/1036) ve **Birunî** (ö. 440/1048), yaşadıkları çağın gereği Arapça olarak kaleme almış oldukları eserlerinin yanı sıra, önemli birtakım yapıtlarını da Farsça yazmışlardır. Bu bağlamda hiçbir zaman hilafet yönetimi ve idarî kadrolar dışındaki İran coğrafyasındaki yoğun halk kitlelerinin Arapçanın sultası altına girmedikleri anlaşılmaktadır.[8]

Günümüzde "**Farsça**" adıyla bilinen "Farsî-yi Nov: *Yeni Farsça*", "Farsî-yi Meyâne: *Orta Farsça*"nın ve o da "Farsî-yi Bastân: *Eski Farsça*"nın devamıdır. Eski Farsça, eski İran dillerinden biri, eski İran dilleri de Hint-Avrupa dilleri ailesinin üyeleridir. Farsça günümüzde **İran**, **Afganistan**, **Tacikistan** halklarının büyük çoğunluğu tarafından kullanılan, **Hindistan**,

---

[6] Hanlerî, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, I, 309-310.
[7] *A.g.e.*, I, 310-311.
[8] *A.g.e.*, I, 312.

Türkistan, **Kafkasya** ve **Mezopotamya** bölgelerinde bazı halkların konuştukları, yazdıkları ve şiir söyledikleri dildir.

Eldeki belgeler, alfabe, dilbilgisi kuralları ve içerik bakımından İran dillerini, "**Eski İran Dilleri/Eski Farsça**", "**Orta İran Dilleri/Orta Farsça**" ve "**Yeni İran Dilleri/Yeni Farsça**" adlarıyla birbirinden farklı üç devreye ayırma imkânı vermektedir. Eski Farsça, başlangıçtan Ahâmeniş İmparatorluğu'nun yıkılışına (MÖ. 330) kadar geçen süre içinde konuşulan, yazılı belgeleri bulunan bir dildir. Orta Farsça/Pehlevice dönemi, Eşkanîler'in yönetime gelmesiyle (MÖ. 250) başlar ve İranlılar'ın İslamiyet'i kabul edişiyle sona erer (MS. 652). Ancak bu dönem dillerinden bazıları, III./IX. yüzyıla kadar da yaygın olarak kullanılmıştır. Yeni Farsça dönemi, İslamiyet'in İran topraklarına girişinden (MS. 652) başlayıp günümüze kadar devam eden devredir.[9]

İran'da İslam sonrası dönemin ilk devrelerinden günümüze kadar kullanılagelen resmi ve idarî dile, edebiyat ve bilim diline "**Fârsî-yi Nov**: ***Yeni Farsça***" adı verilir. Yeni Farsça, "**Fârsî: *Farsça***" adıyla İran'ın, "**Derî**" adıyla Afganistan'ın ve "**Fârs-Tacik**" adıyla da Tacikistan'ın resmi dilidir.

Yeni Farsçanın ortaya çıkışı konusunda birbirinden farklı rivayetler aktarılır. Bazı araştırmacılara göre, Sasanîler döneminde yönetimde ve Farsça yazımında kullanılan dil "Orta Farsça"ydı. Ancak günlük konuşmalarda adını "derbâr: *saray*" kelimesinin kısaltılmış şekli "der"den alan "Derî Dili" kullanılmaktaydı. Bu dilin yazı dili Orta Farsça'dan fazla farklı değildi. Ancak konuşma dili/Deri Dili öylesine bir gelişme gösterdi ki, yazı dili/Orta Farsça'yı gerilerde bıraktı ve İslam öncesi dönem son Pers devleti Sasanîler'in son devrelerinde iki dil arasındaki farklılıklar iyice ortaya çıktı. Gerçekte "Orta Farsça" ile "Deri Dili" iki ayrı dil ya da bir dilin iki farklı lehçesi değil, tam tersine bir tek dilin iki farklı kullanımı idi. Bir başka deyimle Orta Farsça, yönetimde kullanılan dil, din dili ve yazılı edebiyat dili; Derî Dili de sözlü edebiyat ve konuşma diliydi.[10]

Derî Dili, GüneyBatı İran bölgeleriyle geçmişe dayanan bağları olmasına rağmen, ilk olarak **Horasan**, **Maveraünnehir** bölgelerinde ortaya çıktı ve gelişti. Sasanî başkenti Tisfun'un Araplar'ın eline geçmesinden sonra son Sasanî hükümdarı **III. Yezdicerd**'in bütün askeri varlığıyla İran'ın iç bölgelerine, Nihavend yenilgisinin ardından da Güney İran'a çekilmesi, tarihi belgelere göre, beraberinde Sasanî saray teşkilatının tamamını, hatta hükümdarlık kütüphanesini de götürmesi, İran dillerinde kaleme alınmış çok değerli eserlerin korunması ve bir yüzyıl boyunca o bölgelerde yok olmaktan kurtarılmasını sağlamıştı.[11]

Sasanî sarayı yetkilileri, **Yezdicerd**'in ölümünden sonra da o bölgede kalmaya devam ettiler. Arapların eline geçmiş olan Batı bölgelerine gitme imkânları yoktu. Bir süre sonra Arap ordularının, onların bulundukları böl-

---

[9] Hanleri, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, I, 157-158; Zerşinâs, "Edebiyyât-i İrân Piş Ez İslam", *Dânişnâme-yi Zebân ve Edeb-i Fârsî* (ed. İsmail-i Saâdet), Tahran 1384-1388, I, 251.

[10] Berzger-Kâsımnejâd, "Fârsi-yi Derî", *Dânişnâme*, II, 1013.

[11] Hanleri, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, I, 280-281.

gelere doğru ilerlemeleriyle artık başka çareleri kalmayınca, Araplarla birlikte hareket etmek zorunda kaldılar. Doğu ve kuzey eyaletlerinin Araplar tarafından ele geçirilmesi hareketlerinde onlarla aynı saflarda yer aldılar. Böylece Sasanî resmi dili de onlarla birlikte Doğuya geçmiş oldu. Öte yandan Sasanîler döneminde Sasanî sarayıyla ilişki içerisinde bulunan sınır görevlileri, emirlerindeki güçler ve yöresel yönetimlerin siyasi ve idarî işlerinde merkezle ilişkilerinde aynı resmi dili, yani Derî Dili'ni kullanıyorlardı. Böylece Derî Dili, Arapların Batı ve güney bölgelerini ele geçirmelerinden sonra daha az kullanılır oldu. Batı ve kuzeyDoğuda hilafet merkezinden (önceleri Dımaşk ve daha sonra da Bağdat'tan) uzak olması ve aynı zamanda Sasanî devlet memurlarının o bölgelerde görevlerini sürdürmelerinden dolayı daha uzun süre kullanıldı. Bağımsız ya da yarı bağımsız hükümetlerin ortaya çıkmasını hızlandıran ilk fırsatta, Sasanîlerin resmi dili Pehlevice, bu yönetimlerin siyasi, idarî ve daha sonra da bilimsel ve edebi dillerinin temel dayanağı olarak değerlendirildi. Diğer İran lehçeleri, bu dil karşısında fazla varlık gösteremedi.[12]

2. Farsça; Kapsam Alanı ve Lehçeleri

31/651 yılında son Sasanî hükümdarı **III. Yezdicerd**'in ölümü ve Sasanî Devleti'nin de yıkılışının ardından İran, İslam topraklarına katıldı. 256/870 yılında **Yakûb b. Leys-i Saffâr**, Sistan'da Saffarîler Devleti'ni kurdu ve Farsça'yı devletin resmi dili olarak kabul etti. Farsça, İran topraklarında bu tarihten itibaren resmi dil olarak kullanılmaya başlandı ve günümüze kadar da bu konumunu korudu. 261/874'te Samanî emirlerinden **Nasr b. Ahmed**'in, Doğu İran bölgesinde kurduğu Samanîler Devleti Gazneliler tarafından 389/999 yılında ortadan kaldırıldı. 316/928 tarihinde **Gurgan** ve **Taberistan** bölgesinde kurulan **Ziyarîler Devleti**'ni de 434/1042 tarihinde yine Gazneliler tarih sahnesinden sildiler. Gaznelilerin ardından egemenliği ele geçiren yönetimlerin de dili olan "Farsça/Yeni Farsça", günümüzde de İran'da kullanılan dildir.[13]

"Yeni Farsça", İran'da, İslamiyet'in kabulüyle birlikte başlayan dönemden günümüze kadar kullanılan dillerin adıdır. İslamiyet'in İran'a girişinden itibaren aşamalı olarak İran coğrafyasının değişik bölgelerinde yaygınlaşmaya başlayan bu diller, bazı bölgelerde Orta İran Dilleriyle birlikte yaşamaya devam etmişlerdir. Bu dillerin yapısal açıdan, Orta İran Dilleriyle belirgin farklılıkları vardır. Günümüzde Yeni İran Dillerinin kullanıldığı ülkeler arasında; İran, Tacikistan, Afganistan yer alırken bazı İran Dilleri de, Orta Asya cumhuriyetlerinde, Çin Türkistan'ı, Türkiye, Fars Körfezi ülkeleri, Suriye, Hint Yarımadası, Irak, Pamir Platosu ve Kafkas ülkelerinde kullanılmaktadır. İran Dilleri arasında en çok kullanılanı "Yeni Farsça"dır.[14]

---

[12] Hanleri, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, I, 280-281; Berzger-Kâsımnejâd, "Fârsî-yi Derî", *Dânişnâme*, II, 1013.

[13] Ebu'l-Kasımi, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, s. 277.

[14] Hanleri, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, I, 271; Rızâyi-yi Bâğbîdi, "İrân", *Dâ'iretu'l-ma'ârif-i Bozorg-i İslami* (ed. Kâzım, Mûsevî-yi Bojnordi), Tahran 1367 hş.-1390 hş., X, 548.

Yeni Farsça, içerisinde; hem İran'da ve hem de İran dışında kullanılan bir kısmı ölü, bir kısmı canlı çok sayıda İran dili ve lehçelerini barındırır.[15]

Bu konuda değişik tanımlamalardan çıkarılacak sonuç şudur: "**Farsî**", genel olarak "İranî: *İranlı*" anlamında kullanılan bir sözcüktür. Özellikle Arapça kitaplarda "İran" ve "İranî" kelimeleri çok az yer almış, bunların yerine bu ülke ve halkları için daha çok "**Fars**" ve "**Furs**" kelimeleri kullanılmıştır. Buradan hareketle tarih ve coğrafya konulu eserlerde geçen "Farsî" kelimesinin, "*bütün İran dilleri*"ni ifade eden bir kelime olduğu ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda "Fars" sözcüğü, İran'ın "Fars" adıyla bilinen bölgesinin de adıdır. Nitekim bazı yazarlar, "Zebân-i Farsî" ile Mazdeist din adamları mubedlerin dilini, "Fars Eyaleti'nde yaşayanların dili" olarak ifade ederler. İslam sonrası çağlarda ise, İran'ın resmi ve edebi dilini diğer dillerden ayırmak amacıyla "**Farsî-yi Derî**", bazen de nitelemesiz olarak "**Fârsî**" sözcüğü kullanılmıştır.[16]

I./VII. yüzyıl ortalarında İranlılar, bölgede birtakım bağımsız devletler kurma amacıyla ayaklanmalar başlattılar. İslam sonrası ilk bağımsız İran devleti, **Tâhir b. Hüseyn** (Zu'l-yemîneyn) tarafından (eg. 205-207/820-823) "Tahirîler (205-259/820-872)" adıyla Horasan bölgesinde kuruldu. Bu hanedanın iş başına gelmesiyle birlikte egemen oldukları bölgelerde Yeni Farsça ile eserler kaleme alınmaya başlandı. **Abdullâh b. Mukaffa**'nın tanıklığı ve *el-Fihrist*'in de onayladığı bir tespite göre, 750 yılında Med bölgesinde "Pehlevice", Fars bölgesinde "Farsî" ve Doğu kesimlerinde de "Yeni Farsça" konuşuluyordu.[17]

Yakûb b. Leys (eg. 254-265/868-878) tarafından kurulan **Saffarîler** (254-290/868-903) yönetimi döneminde fazla gelişme gösteremeyen yeni doğmuş bu dil, Samanîler çağında yeniden canlanmış, gelişmiş ve yaygınlaşmıştır. Oldukça kültürlü ve olgun kişilikler olan Samanî (eg. 261-389/874-999) hükümdarlarının bazıları da bizzat şiir söylüyorlardı. Bu hanedanın en parlak simaları arasında yer alan ve **Nizamî-yi Aruzî**'ye (ö. 560/1164) göre Samanîler'in en büyük hükümdarı olan **Nasr b. Ahmed** (eg. 301-331/913-942), Derî Farsçası'nın yaygınlaşmasında önemli rol oynamış, sarayında **Rudekî-yi Semerkandî** (ö. 329/940) gibi ünlü şairler onun döneminde önemli makamlara erişmiş ve büyük servet sahibi olmuşlardır. Derî şiirinin ilerlemesiyle beraber nesir de önemli düzeyde gelişme göstermiş VIII. ve IX. yüzyıllarda bu dilde değişik konularda önemli kitaplar kaleme alınmıştır.[18]

Dilbilgisi kuralları bakımından Orta Farsçanın devamı olup aralarında çok az farklılık bulunan Yeni İran Dilleri; Yeni Farsça, Derî Dili, Tacik Dili, Osset Dili, Peştu Dili, Beluç Dili ve Kürtçe olmak üzere yedi grupta incelenir. Yeni Farsça, İran dilleri ve lehçelerinin en önemlisidir.[19] Güney-

---

[15] Tefezzulî, Ahmed, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân Pîş Ez İslam*, Tahran 1376 hş., s. 12.
[16] Hanlerî, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, I, 275-277.
[17] Rypka, Jan, *History of Iranian Literature*, Dordrecht 1968, s. 154.
[18] Debirsiyâki, Muhammed, *Bugünkü İran Edebiyatı* (çev. Mehmet Kanar), İstanbul 1981, s. 8-10.
[19] Yazıcı-Öztürk, "İran", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1988-2011, XXII,,

Batı İran Dilleri grubuna giren ve Eski Farsça ile Orta Farsçanın devamı olan Yeni Farsça, III./IX. ve IV./X. yüzyıllardan itibaren İran'ın Doğu bölgelerinde kurulan devletlerin resmi dili olarak İran dilleri ve lehçelerinin en önemlisidir.

Yeni İran Dilleri'nin kullanıldığı bölgeler, **Afganistan**, **Irak**, **Suriye**, **Türkiye**, **Kafkaslar**, **Orta Asya**, **Pamir**, **Türkistan**, **Çin**, **Pakistan** ve **Fars Körfezi**'nin kuzeyleridir. Daha önce de belirtildiği gibi bu diller, Arap Alfabesi'nin kabulünden sonra özellikle de III.//IX. yüzyıldan bu yana İran'da kullanılan dillerdir. **Yakûb b. Leys** (eg. 254-265/868-879) tarafından İran'ın resmi dili olarak kabul edilen ve Orta Farsçanın devamı olan Yeni Farsça zamanla Soğd, Saka, Harizm ve Belh Dilleri gibi Eski İran Dilleri'nin yerini almış, **Hindistan**'dan **Avrupa**'ya, **Hazar Denizi**'nden **Fars Körfezi**'ne kadar dünyanın geniş coğrafyalarında yaygın olarak kullanılmıştır.[20]

Sasanîler'in yıkılışından, Saffarîler'in yönetime gelişlerine kadar geçen dönemde İran'da Zerdüştîlerin kullandığı bilim dili ve din dili, Zerdüşt Orta Farsçası; Maniheistler'in kullandığı bilim dili, Orta Farsça Mani Dili, Mani Eşkanî Pehlevicesi, Mani Soğd Dili; Müslümanların kullandıkları bilim dili ise Arapça idi. Samanîler, Farsçanın gelişmesi ve yaygınlaşmasına çok önem vermişler, Gazneliler Farsça'yı Hindistan'a kadar götürmüşler, Hint ve Moğol saraylarında Farsça resmi dil olarak kullanılmıştır. Öte yandan Farsçanın Hindistan topraklarında yaygınlaşması, o bölgelerde daha sonraları Urdu Dili adıyla yeni bir dilin ortaya çıkmasına da ortam hazırlamıştır. Fars alfabesinden alınan bir alfabeyle yazılan Urdu Dili daha sonra Pakistan'ın resmi dili olmuştur. Selçuklular, Farsça'yı Anadolu'da yaygınlaştırırlarken Osmanlılar döneminde onların egemen oldukları bölgelerde de özellikle edebiyat dili olmak üzere Farsça yaygın bir dil olarak kullanılmıştır. **Fatih Sultan Mehmet** (eg. 1451-1481), **Yavuz Sultan Selim** (eg.1512-1520) ve diğer bazı Osmanlı sultanlarının Farsça divan kaleme almış olmaları da bu dile verilen önemi gösterir.[21]

Günümüzde, **Afganistan** ve **Tacikistan'da** kullanılan ve Rus Alfabesiyle yazılan Tacik Dili'ne Rusça'dan çok sayıda kelime girmiştir. İran'da ise, kaçarlar döneminden itibaren önce Rusça, daha sonraları da Fransızca ve İngilizce'den, son zamanlarda da daha çok İngilizceden çok sayıda kelime yoğun olarak Farsça'ya girmiştir. Dolayısıyla bu üç ülkede kullanılan Farsça arasındaki farklılıklar, özellikle alınan yeni kelimelerden dolayı her geçen gün daha da artmaktadır.[22]

İslamiyet'in İran'a girişiyle birlikte Arapçanın din ve devlet dili olmasına karşın, Farsça İran'ın önemli merkezlerinde, yoğun halk kitleleri tarafından

---

XXII, 415.

[20] Ebu'l-Kasımî, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, s. 285; Zerşinâs, "Edebiyyât-i İrân Piş Ez İslam", *DZEF*, I, 641.

[21] Ebu'l-Kasımi, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, s. 285; Zerşinâs, "Edebiyyât-i İrân Piş Ez İslam", *DZEF*, I, 641-642.

[22] Ebu'l-Kasımi, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, s. 285-286.

yaygın biçimde kullanılan bir dil olma özelliğini sürdürüyordu. Erken İslami dönemlerde İran'da etkin birtakım bağımsızlık hareketleri; Horasan'da, **Tahirîler** (eg. 205-259/820-873), Sistan'da, **Saffarîler** (eg. 253-298/867-911) gibi bazı İranlı yönetimlerin ortaya çıkmasına neden oldu. Saffarî Devleti'nin kurucusu **Yakûb-i Leys**, şairleri Farsça şiir söylemeye teşvik eden ilk kişi olarak bilinir. Ancak gücünün zirvede bulunduğu dönemlerde Maveraünnehir ve Horasan bölgelerinde, günümüz Afganistan ve İran coğrafyasının önemli bir bölümünde egemenlik kurmuş olan **Samanî** yönetimi (eg. 263-395/877-1005) Fars dili ve edebiyatını destekleyen en güçlü devlet olarak kabul edilir. Samanîler'in Fars edebiyatına en büyük hizmetlerinden biri, Arapça önemli eserlerin Farsça'ya çevrilmesini sağlamalarıdır. Bunlar arasında, **Mansûr b. Nûh**'un (eg. 350-365/961-976) emriyle yapılan *Târîh-i Belamî* adıyla bilinen *Tercüme-yi Târîh-i Taberî* ile *Tercüme-yi Tefsîr-i Taberî* adlı eserler çok önemlidir.[23]

Deri Dili, Gazneliler (eg. 366-582/977-1186) ve daha sonra da Selçuklular (eg. 429-552/1038-1157) dönemlerinde saraylılar tarafından önemsenmekte, divan dili, resmi yazışma dili olarak kullanılmaktaydı. **Harizmşahlar** döneminde (eg. 470-628/1077-1231) de divan dili olarak genellikle Farsça kullanılırdı. Bir taraftan Farsçanın İran'ın Doğu ve kuzeyDoğu bölgelerinde; Belh, Buhara, Semerkant, Tus, Merv ve Herat gibi şehirlerde yaygınlaşması, öte yandan Gazneliler ve Suçluklular gibi Türk yönetimlerin saraylarında aynı zamanda resmi dil olarak kullanılması, Part Dili, Soğd Dili ve Türkçe gibi dillerden çok sayıda kelimenin Farsça'ya girmesine de neden oldu.[24]

Arapçanın, bilim ve din dili olarak kabul edilmesiyle çok sayıda Arapça kelime de Farsça'ya girdi. Öyle ki, daha IV./X. yüzyılda Farsçadaki Arapça kelime oranı % 30'lara varmıştı. Arapçanın Farsça üzerindeki yoğun etkisi hızla devam etti ve VI./XII. yüzyılda bu oran % 50'lere ulaştı. **Celaluddîn-i Harizmşâh**'ın ölümü (628/1231) ve Moğollar'ın İran'ı ele geçirmesinin ardından **İlhanlılar** (eg. 654-754/1256-1353) ve **Timurlular** (eg. 771-912/1369-1506) yönetimleri zamanında Farsça önemini daha da artırarak sürdürdü. Ancak daha sonra yaşanan Horasan ve Maveraünnehir'in yağmalanması gibi olumsuz gelişmeler, geniş bölgelerde egemen Farsçanın zayıflamasına, İran'ın orta ve güney bölgelerine, özellikle Şiraz ve çevresine çekilmesine neden oldu. Bu kargaşa dönemlerinde de Moğol dilinden Farsça'ya özellikle de askeri ve idarî alanda çok sayıda kelime ve terim girdi.[25]

Öte yandan İslam sonrası dönemlerde Azerbaycan bölgesinde, "Azerî" adıyla bilinen dil yaygınlaştı. Atabekler, İlhanlılar, Karakoyunlular ve Akkoyunlular'ın Azerbaycan'da egemenlik sürmüş olmalarından dolayı Türkçe, Farsça ve Azericenin karışımıyla oluşmuş "Turkî-yi Azerî: *Azerî Türkçesi*" adıyla yeni bir dil ortaya çıktı.[26]

---

[23] Rızâyî-yi Bâğbidi, "İrân", *DMBİ*, X, 550.
[24] *A.g.e.*, X, 550.
[25] *A.g.e.*, X, 550.
[26] Ebu'l-Kasımî, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, s. 286.

Akkoyunlu Türkmenlerinin (eg. 800-908/1398-1592) yönetim merkezi olan Azerbaycan'da Türkçe'nin etkisi öylesine derin ve yaygın bir haldeydi ki Safevîler Türkçe'yi kullanmaya başladılar. Safevî hükümdarları döneminde (907-1135/1779-1924) Türkçe Azerbaycan'da hızla gelişti ve İran'ın eski lehçeleri arasında yer alan Azerî lehçesi bir tarafa bırakılarak yerine Türkçe kullanıldı.[27]

Afşarlar (eg.1148-1210/1735-1795) ve **Zendler** (1163-1209/1750-1794) döneminin ardından **Kaçarlar**'ın (eg.1193-1342/1779-1924) yönetime gelmesiyle Tahran, edebiyatçılar, yazarlar, şairler ve bilim adamlarının, makam sahibi üst düzey yetkililer ve önemli kişiliklerin toplandığı bir merkez halini aldı. Zamanla Farsçanın Tahran'da kullanılan şekli diğer şekillerini geride bırakarak belirleyici ve en çok kullanılan şekli haline geldi.[28]

Farsçanın Arap alfabesiyle ne zaman yazılmaya başlandığı konusunda kesin veriler yoktur. Daha sonraki dönemlere gelebilmiş Arap harfli en eski tarihli metin, **Ebû Mansûr Muvaffak-i Herevî**'nin, **Esedî-yi Tusî** tarafından 447/1055 yılında yazılmış ünlü eseri ***El-Ebniye an Hakâiki'l-edviye***'dir. Yeni Farsça ve İbranî alfabesiyle yazılmış en eski metinler ise, Batı Afganistan'da bir dağın kayalık kısmına kazılmış üç ayrı kitabedir. Bunlardan iki tanesi 135/752 tarihlidir. İbrani alfabesiyle, *Tevrat* çevirileri ve tefsirlerinden oluşan benzeri birtakım metinler de vardır.[29] Ancak şüphesiz bu tarihten önce de Arap Alfabesi, Farsça yazımı için İran'da yaygın bir şekilde kullanılmıştır.[30] İranlılar'ın Arap alfabesinden önce İbrani, Mani ve Pehlevî alfabelerini de Yeni Farsça yazımında kullandıkları bilinmektedir. Büyük fetihlerinden sonra şairlerin, Saffarî Devleti'nin kurucusu **Yakûb b. Leys** (eg. 254-265/868-879) için Arapça şiir söyledikleri ancak onun, Arapça bilmediği için bu şiirleri anlamadığı, bunun üzerine: "*Benim bilmediğim dilde neden şiir okunur*" diye çıkışmasının ardından orada bulunan divan kâtipleri ve edebiyatçılardan **Muhammed b. Vasîf**'in (III./IX. yüzyıl) Farsça şiir söylediği, böylece ilk Farsça şiirin Muhammed b. Vasîf tarafından söylendiği kabul edilir. Yakûb b. Leys'in ardından diğer hükümdarlar da bu yeni dilin gelişmesi ve yaygınlaşması yolunda önemli desteklerde bulunmuşlardır. Bir taraftan şairleri Farsça şiir yazmaya teşvik ederken, bir yandan da dönemin ünlü bilim adamları, yazarları ve çevirmenlerine ***Târîh-i Taberî***, ***Tefsîr-i Taberî***, ***Kelîle ve Dimne*** gibi çok değerli eserlerin Farsça'ya çevrilmesi konusunda her türlü imkânı sağlıyorlardı.[31]

Gazneliler döneminde Derî Dili, ülkenin resmi dili oldu. Artık Yeni Farsça her tarafta kullanılıyordu. Yüzlerce şair kendi ulusal dillerinde şiir söylemeye başladı. Çok sayıda yazar, tarihi, bilimsel, edebi vb. konularda eserlerini Farsça yazdı. Selçuklu hükümdarları dönemlerinde de Farsça yoğun bir şekilde bütün alanlarda kullanılmaya başlandı, yönetim ve divan

---

[27] Rızâyî-yi Bâğbîdî, "İrân", *DMBİ*, X, 550.
[28] *A.g.e.*, X, 550.
[29] *A.g.e.*, X, 550; Berzger-Kâsımnejâd, "Fârsî-yi Derî", *Dânişnâme*, II, 1014.
[30] Berzger-Kâsımnejâd, "Fârsî-yi Derî", *Dânişnâme*, II, 1014.
[31] *A.g.e.*, II, 1014.

yazışmalarında da Arapçanın yerini aldı. Yoğun kitleler tarafından hem konuşma dili hem edebi dil hem de dini alanlarda yazı dili olarak kullanılan Yeni Farsça öylesine gelişti ki İslam coğrafyasının Arapça'dan sonra ikinci büyük dili makamına yükseldi ve kısa bir sürede Hindistan'dan Anadolu'ya kadar bölgelerde yaygın diller arasına girdi. Asırlarca sadece İran ve Orta Asya'da Yakın ve Orta Doğu halklarının ilgiyle benimsedikleri önemli bir dil oldu. Hindistan, Anadolu, Afganistan, Azerbaycan gibi bölgelerde resmi ve edebi dil olarak kabul edildi. Günümüzde de İran, Afganistan ve Tacikistan da aynı özelliklerini korumaktadır.[32]

İran dilleri arasında en önemlisi ve en çok bilineni, İslam öncesi İran edebiyatının en yaygını ve resmi dil niteliğini kazanmış, aynı zamanda İslam sonrası devrenin tamamında siyasi, sosyal, bilimsel ve edebi alanlarda yaygın bir şekilde kullanılan, bir dönemler, Asya kıtasının önemli bir kesiminde egemen olmuş dil *Yeni Farsça*dır.

Bağımsızlık hareketleriyle birlikte Farsça, edebi bir dil olarak tarih sahnesine çıktı. Fakat bu Farsça artık Orta Farsça değildi: Orta Farsça, Pehlevî alfabesiyle yazılıyordu, Yeni Farsça ise Arap alfabesiyle yazılmaya başlandı. Bunun sonucu olarak yazıda birtakım ses değişmeleri ortaya çıktı ve böylece Yeni Farsça, Pehlevî dilinden ilk olarak sesler açısından ayrıldı. Yeni dinin kabulü ve yeni hayat şartları dolayısıyla birçok kelime terk edildiği gibi aynı sebeplerle Yeni Farsça hem doğrudan doğruya halktan ve hem de kitaplar aracılığıyla çok sayıda Arapça kelime aldı. Böylelikle Yeni Farsça'da kelime dağarcığı, sözcük bilgisi ve sözdizimi bakımından da önemli değişiklikler meydana geldi.[33]

Yeni Farsça, Arapça ile çok uzun bir mücadeleye girişti. Samanîler, Gazneliler ve Selçuklular dönemlerindeki birkaç teşebbüse rağmen Arapça resmi dil özelliğini sürdürdü. Bilim dili olma açısından bakıldığında o dönemler Arapçanın yerini tutabilecek bir nitelikte olmayan Farsça, edebiyat dili olarak hızla yayıldı ve **Rudekî-yi Semerkandî** (ö. 329/941) ile ilk parlak devrini yaşadı. Farsça şiir yazmak için ilk denemeleri yapanlar Arapça yazan şairler oldu. Seâlibî'nin *Yetîmetu'd-dehr* adlı eserinde görülen "Zullisâneyn: *iki dil bilen*" nitelemesi de hem Arapça ve hem Farsça şiir yazanlar için kullanılıyordu.[34]

Pers asıllı ilk Müslüman emirlik olan **Tahirîler** (205-259/820-872) döneminde değişik alanlarda gittikçe yaygınlaşan faaliyetler, genellikle medeniyetin ve bu arada Farsçanın da ilerlemesine yardımda bulunmuştur. Onlar zamanında Horasan'ın merkezi **Merv**'den **Nişabur**'a nakledilmiş ve burası kısa sürede medeniyet merkezlerinden biri haline gelmişti. İran dili ve edebiyatının canlanmasına yardım edenler ve buna uygun ortam hazırlayanlar genellikle Samanîler (261-389/874-999) olmuştur. Horasan'da ve o zaman kısmî olarak Müslümanlar tarafından alınmış olan Türkistan'da egemenlik

---

[32] Berzger-Kâsımnejâd, "Fârsî-yi Derî", *Dânişnâme*, II, 1014.

[33] Râduyânî, Muhammed b. Omer, *Kitâb Tercumân al-Balâğa* (yay. Ahmed Ateş), İstanbul 1949, (Giriş), s. 2-3.

[34] Râduyânî, *Tercumânu'l-belâğa* (Giriş), s. 4.

bunların eline geçti. Samanîlerin başkenti Buhara çok sayıda bilgin ve şairi kendisine çekti. Samanî Devleti IV./X. yüzyılda en düzenli yapıya sahip devletlerden biriydi. Resmi dil Farsçaydı. Ancak saraylarında Farsça yazanlarla birlikte Arapça yazanlar da himaye ediliyordu.

IV./X. yüzyıldan beri İran'da resmi dil olarak kullanılan, günümüzde İran'ın idarî, kültürel, siyasi ve her alanda resmi dili olan, "*Yeni Farsça*" adıyla bilinen Farsçanın İran toprakları dışında geniş coğrafyalarda kullanılan birtakım lehçeleri de vardır.

2.1. Tacik Dili

Günümüzde Tacikistan Cumhuriyeti'nin resmi dili olan Tacik Dili, idarî ve teknik terimlerde görülen çok az farklılıkları bir yana bırakılırsa Derî Dili'yle aynıdır. Tacik Dili, Tacikistan dışında, Özbekistan'ın bazı bölgelerinde, Buhara ve Semerkant gibi Orta Asya'nın en önemli şehirlerinde, Kırgızistan ve Kazakistan gibi ülkelerde bazı kesimler tarafından kullanılmaktadır.[35] Günümüzde Rus Alfabesiyle yazılan Tacik Dili'ne Rusça'dan da çok sayıda kelime girmiştir.

2.2. Afganistan Derî Dili

İslam sonrası Fars edebiyatının önemli gelişme gösterdiği, Gazneli Mahmud'un yönetim merkezi Gazne'nin başkent olduğu, adeta Fars edebiyatının beşiği olarak kabul edilen Afganistan'ın iki resmi dilinden biri olan Derî Dili, Farsça'yla çok az farklılıklar gösterir. Bir bakıma Afganistan'daki Derî Farsçası, **Dakikî-yi Tusî** (ö. 368/978), **Unsurî-yi Belhî** (ö. 431/1039), **Abdullâh-i Ensarî** (ö. 481/1088), **Nâsır-i Hüsrev** (ö. 481/1088) ile yüzlerce ünlü şair ve yazarın eserlerinde kullandıkları dilin devamıdır. Farsça ile Derî Farsçası arasındaki bir diğer önemli fark da İran'ın günümüz dünyasındaki bilimsel ve teknik alanlarda ilgili kelimeleri Fransızca'dan, Afganistan'ın da Hindistan'la olan yakın ilişkilerinden dolayı İngilizce'den almış olmasıdır.[36]

2.3. Osset Dili

Kuzey ve Güney Ossetya Cumhuriyetleri'nde yaşamakta olan Osset halkının dili olan Osset Dili'nin "Iron" ve "Digoron" adlı iki alt kolu vardır. Ossetler'in ataları Alanlar, Kafkasya'ya Hazar Denizi'nin Doğusundan göç etmişlerdir. Bu sebeple dillerinin, Soğd ve Harizm dilleriyle yakın ilişkisi vardır. Bugünkü İran Dilleri arasında özel bir yeri olan Osset Dili, Fars dilinin etkisinden uzak kalmış, buna rağmen Eski İran Dilleri'nin birçok özelliğini korumuştur. XIX. yüzyılda bu dili geliştirmek için sözlü edebiyat ürünleri yazıya geçirilmeye başlanmıştır. Yazılı hale getirilen eserlerin en tanınmışı Nart kahramanları destanıdır.[37] Osset Dili'nde İran'ın diğer dille-

---

[35] Hanlerî, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, I, 291.

[36] Hanleri, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, I, 293.

[37] Nart Destanlarında anlatılan Nart kahramanları, "Alanlar"dır. Moğollar, Alanlara "Nart" adını vermişlerdir. Alanlar bugünkü Ossetlerin atalarıdır. Kafkas Nart destanlarının ana kaynağı da,

rinde karşılığı olmayan çok sayıda kelime vardır. Bu kelimelerin bir kısmının kaynağı günümüzde bu dilin konuşulduğu Kafkasya'dır. Bugünkü Farsça'da kullanılmakta olan birçok Arapça kelimenin çok azı Osset Dili'nde de yer almaktadır. Rusça'dan çok sayıda kelime almış olan ve günümüzde Rus Alfabesiyle yazılan Osset Dili, taşıdığı eski özellikler bakımından İran Dilleri araştırmalarında önemli bir yere sahiptir.[38]

2.4. Peştu Dili

Afganistan'ın Doğu kesimleriyle Pakistan'ın kuzey sınır bölgelerinde yaşayanların yerel dili olan, "Pehtû Dili" ve "Afğânî" adlarıyla da bilinen Peştu Dili, uzun bir geçmişe sahiptir. Peştu Dili son yıllarda Afganlılar tarafından bir edebiyat dili haline getirilmiştir.[39] "**Afğanî**" adıyla da bilinen bu dil, Afganistan ve Pakistan'ın KuzeyBatı yörelerinde kullanılır. Peştu Dili'ni konuşanlardan bir bölümü, Beluçistan ve diğer bir bölümü de Keşmir ile İran-Afganistan sınırı yakınlarındaki bölgelerde yaşarlar. Peştu Dili'nde yazılmış en eski eserler, IX. ve X. yüzyıllara aittir. Bu dilde yazılmış edebi eser çok azdır. Hintçe, Farsça, Arapça, Türkçe ve Moğolca gibi dillerden belli miktarlarda kelime almış olan bu dilde, Afganistan'da Derî ve Peştu dillerinin birlikte resmi dil oluşundan sonra birtakım edebi eserler yazılmaya başlanmıştır.[40] Peştu Dili'ndeki ilk yazılı metin XVI. yüzyıla aittir. 1936 yılına kadar Derî Farsçası, Afganistan'ın resmi diliydi. Bu tarihten sonra Peştu Dili Afganistan'ın resmi dili olarak kabul edildi. Derî Farsçası ikinci sırada yer almaya başladı.[41]

2.5. Beluç Dili/Beluçî

Beluç Dili/Beluçî, İran'da Beluçistan'ın bir bölümü ile Türkmenistan'ın bazı bölgelerinde, Pakistan ile Orta Asya'nın güney kesimlerinde konuşulmaktadır.[42] Beluçistan, günümüzde siyasi sınırlar gerekçesiyle ikiye bölünmüş olarak bir kısmı İran topraklarında, diğer bir bölümü de Pakistan topraklarında yer almaktadır. Siyasi sınırlar gerekçesiyle "İran Beluçistan"ı ve "Pakistan Beluçistan"ı diye adlandırılan bu iki bölgenin tümüne birlikte "Beluçistan" adı verilir. Bazı Beluçlar da Afganistan'ın güneyi ile Kirman, Loristan ve Sistan bölgelerinde yaşamlarını sürdürürler. Beluç Dili'nin birbirinden farklı lehçeleri içinde en önemlileri, kendi aralarında da gruplara

---

Osset Nart destanlarıdır. (Adiloğlu, Adilhan, "Karaçay-Malkar Nart Destanları", *Turkish Studies*, Vol., 2/1, s. 199.

[38] Hanlerî, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, I, 297-298; Ebu'l-Kasımî, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, s. 284; Kişâverz, *Hezâr Sâl-i Nesr-i Fârsî*, I, 15-16; Yazıcı-Öztürk, "İran", *DİA*, XXII, 415; Zerşinâs, "Edebiyyât-i İrân Piş Ez İslam", *DZEF*, I, 641.

[39] Yazıcı-Öztürk, "İran", *DİA*, XXII, 415; Zerşinâs, "Edebiyyât-i İrân Piş Ez İslam", *DZEF*, I, 641.

[40] Hanlerî, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, I, 297; Ebu'l-Kasımî, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, s. 283; Kişâverz, *Hezâr Sâl-i Nesr-i Fârsî*, I, 15; Zerşinâs, "Edebiyyât-i İrân Piş Ez İslam", *DZEF*, I, 641.

[41] Ebu'l-Kasımî, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, s. 283; Zerşinâs, "Edebiyyât-i İrân Piş Ez İslam", *DZEF*, I, 641.

[42] Hanlerî, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, I, 296; Yazıcı-Öztürk, "İran", *DİA*, XXII, 415; Zerşinâs, "Edebiyyât-i İrân Piş Ez İslam", *DZEF*, I, 641.

ayrılan Batı Beluç ve Doğu Beluç lehçeleridir. Fakat Beluç kabilelerinin birbirleriyle ilişkileri kesilmeden sürdüğü için dilleri arasındaki farklılık fazla değildir. Bu dile Arapça ve Farsça kelimelerin yanında Sind dilinden giren kelimeler de vardır. Bugün Yeni Farsça'da bulunmayan Eski ve Orta Farsçanın bazı dilbilgisi özellikleri de Beluç Dili'nde varlığını sürdürür.[43]

2.6. Kurdî

Kurdî: *Kürtçe*, geleneksel olarak İran platosunun Batısındaki dağlık kesimlerinde yaşayan halkın konuştuğu dilin adıdır. İran, Türkiye,Irak, Horasan eyaletinin kuzeyi, Suriye, Ermenistan, Gürcistan ve Azerbaycan'da da Kürt kökenli nüfus yaşamaktadır.[44] Bu ülkelerde kullanılan Kürtçe'nin, birbirinden farklı şekilleri vardır. Bunların en önemlisi "Kurmancı"dır. Kürtçe, İran ve Irak'ta Arap alfabesinden alınan bir alfabeyle, Suriye'de 1930 yılında Latin alfabesinden oluşturulan bir yazıyla, Ermenistan'da ise 1945 yılında Rusça'dan alınan bir yazıyla yazılmaktadır.[45]

I. Dünya savaşından sonra büyük kesimleri Türkiye, İran, Irak ve Suriye gibi ülkelerde bölünmüş olarak yaşayan Kürt nüfusun kullandıkları dil olan kütçe, Hint-İran ailesinin bir lehçesidir. Kendi içerisinde coğrafî, sosyal ve siyasal gerekçelerle birbirinden oldukça farklı çok sayıda ağız barındıran Kürtçe, yoğun olarak dağlık kesimlerde yaşayan ve coğrafî engeller gerekçelerle özellikle geçmiş dönemlerde birbirleriyle ilişki imkânları az olan insanların dili olması nedeniyle önemli yöresel farklılıklar da göstermektedir.[46]

Kürtçe, Farsça, Arapça, Türkçe ve Rusça gibi dillerin etkisindedir. En çok etkilendiği diller Arapça, Farsça ve Türkçedir.[47] Sözü edilen bölgelerde konuşulan Kürtçe, yörelere göre önemli farklılıklar gösterir.[48]

OrtaDoğu, Kafkaslar ve Türkmenistan'ın bazı bölgelerinde konuşulan Kürtçenin birçok ağzı olup çeşitli araştırma ve incelemelere rağmen bu ağızların yapısı ve birbiriyle ilişkisi konusunda kesin bir sonuca varılamamıştır. Uzmanlar bu ağızları "Kurmancı" ve "Güney Grubu" olarak ikiye ayırmışlardır. Kurmancı grubu, Doğu Kolu Süleymaniye'de, Batı Kolu Diyarbakır, Rızaiyye, Erivan, Suriye'nin ve Horasan'ın kuzey bölgelerinde olmak üzere ikiye ayrılır. "Güney Grubu" ise Kirmanşah ve Bahtiyari bölgelerinde konuşulmaktadır. Eski ve orta devreye ait Kürtçe yazılı belge bulunmazken İslam sonrası dönemlere ait sadece bazı kitaplarda birkaç kıta şiir veya cümle aktarılmıştır. Bunlardan biri. *Mu`cemü'l-büldân*'da zikredilen Enuşirvân-ı Bağdadî'nin *Şeytânu'l-Irâk* adlı mülemma kasidesidir.[49]

---

[43] Hanleri, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, I, 296; Yazıcı-Öztürk, "İran", *DİA*, XXII, 415.

[44] Hanleri, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, I,

[45] Hanleri, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, I, 294, 295; Zerşinâs, "Edebiyyât-i İrân Piş Ez İslam", *DZEF*, I, 641.

[46] Rudiger Schmitt, *Râhnumâ-yi Zebânhâ-yi İrâni* (çev. Armân-i Bahtiyari vdğr.) Tahran 2004), II, 541-42.

[47] Hanleri, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, I, 296; Ebu'l-Kasımî, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, s. 283-284; Kişâverz, *Hezâr Sâl-i Nesr-i Fârsî*, I, 16-17.

[48] Hanleri, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, I, 295.

[49] Yazıcı-Öztürk, "İran", *DİA*, XXII, 415-416.

3. Gazneli Sarayının Farsçanın Gelişimindeki Katkıları

Egemen oldukları coğrafyalarda oluşturdukları eğitim kurumlarıyla, bilim ve kültür merkezlerinde Arapça ve Farsçayı ileri düzeyde öğrenen Türk okumuş çevreler, bu dillerin kitap dünyasıyla temasa geçtiklerinde, onların taşıyıcısı olan Arap ve Fars edebiyatlarını da derinlikleriyle tanıma imkânı elde ettiler. Yaşadıkları ve egemen oldukları bölgelerde onların her düzeyden yoğun destekleriyle Arapça daha çok bir bilim dili olma özelliği gösterirken, Farsça, Arapça'dan alınan kelimelerle oldukça gelişmiş bir edebiyat dili düzeyine yükseltildi ve bu dilde derinlikli, zengin ve özgün bir edebiyat meydana getirildi. Bu edebiyat köklü geleneklerinden, şiirin her türlü motif ve ilham konularına varıncaya kadar yerli yerine oturması, gelişmesi ve varlığını önemli ölçüde Türk hükümdar saraylarının himaye ve teşviklerine borçluydu.

Yabancı kültürlerin canlı olduğu ve Farsça konuşan halkın çoğunlukta bulunduğu alanlarda siyasi egemenlik kurmuş Türk hanedan saraylarında edebi dil Farsça'ydı. Samanoğullarını izleyen Gazneliler, Selçuklular ve Harizmşahlar dönemlerinde saray, Fars Dili ve Edebiyatının adeta bir atölyesi halini almıştı. Hangi milliyetten olursa olsun Farsça yazan şair ve yazarlar, bu saraylar çevresinde geniş bir takdir ve himaye görmekteydiler.

Türk hakanları bilim ve edebiyata, şiir ve şairlere verdikleri değerle, bürokraside Farsça'yı resmi dil, bilim ve edebiyat çevrelerini destekleyerek de zengin bir edebiyat dili haline getirerek bu dilin ve edebiyatının alabildiğine yaygınlaşıp gelişmesine önemli ölçüde katkıda bulundular. Bütün bu etkenlerle, Fars kültürü havzası ve yakınındaki Türk siyasi egemenliği sınırları içerisinde yaşayan Türk aydınları edebi faaliyetlerine Farsça ile başladıkları ve yüzyıllar boyu bu dili yoğun olarak kullandıkları için Türkçe'ye geçişte de çok geç kalmışlardır.

Tarihsel süreçte Türkçe ve Moğolca kelimelerin Farsça'ya girişinin temelinde daha çok siyasi ve askeri etkenler rol oynuyordu. Gazneliler, Selçuklular ve Moğollar'ın İran'da yüzyıllarca yönetimde bulunmaları doğal olarak Türkçe'nin Farsça üzerinde belli ölçülerde egemenlik kurması ve zamanla çok sayıda kelimenin Farsça'ya girmesiyle sonuçlanmıştır. Öz Farsça kelimeler birtakım iç ve dış sebeplerin de etkisiyle kullanımdan kalkmaya başlamış ve yavaş yavaş unutulmaya terk edilmiştir.[50]

İslamiyet'i kabul eden ulusların yoğun ilgilerinden dolayı uluslararası bir nitelik kazanan Arapça, Farsçanın gramer kurallarında köklü değişikliklere yol açmadan bu dili önemli ölçüde etkiledi ve içyapısına bile nüfuz etti. Bu durum özellikle Moğollar'ın son dönemlerinde son derece kapsamlı ve etkili olarak görülür. O dönemler Farsça, son derece zor anlaşılabilen birtakım kelimelerle de doldu. Hatta çoğu cümlelerde yer alan birtakım kelimeler ancak ileri düzeyde bilgi sahibi kişiler tarafından anlaşılabiliyordu. Daha sonraki dönemlerde Yeni Farsça'ya Moğolca ve Türkçe'den de kelimelerin

[50] Ferşidverd, Husrev, *Der Bâre-yi Edebiyyât ve Nakd-i Edebi*, Tahran 1363 hş., II, 762-764.

girmesiyle Farsçadaki yabancı unsurlar her geçen gün arttı. Meşrutiyet döneminde Avrupa dilleri ve edebiyatlarının da Farsçayı önemli ölçüde etkilemesiyle birlikte klasik edebiyatta görülen zor ve çapraşık kelime kullanımlarına önemli sayılabilecek ölçülerde son verilmiş oldu. Arapça kelimeler, normal ölçülerde ve ihtiyaç durumunda kullanılmaya başlandı.[51]

Böylece Farsça bizzat halk tarafından sokaktaki insanlar, köylüler ve kentlilerden oluşan kitlelerce iki asır süren uzun bir suskunluk döneminden sonra yeniden canlandırıldı. Askeri ve siyasi birtakım faaliyetler beklenen meyvelerini verdi. İranlı bazı emirler ve etkili yöneticilerin yoğun çalışmalarıyla İran'da Farsça, resmi dil, saray dili, şiir, edebiyat ve bilim dili haline geldi. Öyle ki Gazneliler, Selçuklular, Harizmşahlar ve daha başka İranlı olmayan yönetimler dönemlerinde hükümdarlar bile Farsça'yı ve İran kültürünü çok önemsediler. Onu öğrenme, öğretme ve yaygınlaştırma yolunda yoğun çaba sarf ettiler. 392/1002 yılından itibaren Farsça **Sultan Mahmud** (ö. 421/1030) ve yerine geçenlerin ordularıyla birlikte Hindistan'a (Hindistan, Pakistan ve Keşmir), 463/1071 yılından itibaren de **Sultan Alparslan**'ın (ö. 465/1072) Doğu Roma İmparatorunu bozguna uğratmasıyla, Anadolu topraklarına girmiş oldu. İran'ın Doğusu ve Batısında çok önemli ve çok güçlü iki temel üzerinde hızla yükselmeye başladı.

V./XI. yüzyılda Farsça şaşırtıcı bir şekilde yaygınlaştı ve önemli ilerlemeler sağladı. **Gazneliler** ve **Selçuklular**'ın fetihleri aracılığıyla Farsça Maveraünnehir'den, Akdeniz kıyılarına; Dicle'den, Sind ırmağına ve Pencab'a kadar bölgeleri egemenliği altına oldu. Bu dönemin ilk yıllarından itibaren Fars Dili ve edebiyatı, halkı irşad amacıyla kurulan sufi dergâhlarında okunan tasavvufi eserlerin yazıldığı diller arasına da katıldı. O dönemlerde İran'da tasavvufi eserlerin önemli bir bölümü, herkesin anlayabileceği bir tarzda sade ve akıcı bir Farsça ile kaleme alındı. O zamanlara kadar sadece devletlerin himayesinde gelişme imkânı bulmuş olan Farsça, artık bu faaliyetler ile halkın arasında da kabul görmeye başladı ve özellikle tasavvuf çevrelerinin kaleme almış olduğu Farsça eserler oldukça yoğun istekle karşılanmaya başlandı. Özetle, bu dönem Fars dili ve edebiyatının gelişmesi ve yaygınlaşması açısından İran tarihinin ender rastlanan devrelerinden biridir.

Türk olmaları gerekçesiyle yaşadıkları dönemde edebi tarzı tamamen değiştirecekleri beklentilerine rağmen Gazneliler, egemen oldukları dönemlerde edebiyat alanında köklü değişimler gerçekleştiremediler. Çünkü Gazneliler İran topraklarında Doğup büyümüşler, İran adet ve gelenekleriyle iç içe yaşamışlardı. Dolayısıyla İranlıların hayat tarzlarını yakından tanıyarak bu gelenek ve göreneklerin belli kısmını benimsemiş; devlet teşkilatı, çeşitli alanlardaki yapılanma ve idarî tarzı kendilerinden önce bu bölgelerde egemen olmuş Samanîlerden öğrenmişlerdi.[52]

Gazneliler zamanında Fars edebiyatı büyük bir gelişme göstermiş; sultanlar, vezirler ve devlet adamlarının şair ve edipleri korumaları, hatta pek

---

[51] Rypka, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, s. 159.

[52] *A.g.e.*, s. 40.

çoğunun bizzat edip ve şair olması sebebiyle bu alanda büyük atılımlar gerçekleştirilmiştir.[53] Kaynaklarda Sultan Mahmud'un sarayında pek çok şairin bulunduğu kaydedilir, bunlar arasında en tanınmış olanları şöyle sıralanır: **Firdevsî**, biri Farsça, diğeri Arapça iki divan sahibi **Ebu'l-Feth-i Bustî**, **Gazâirî-yi Razî**, **Ferruhî-yi Sistanî**, **Esedî-yi Tusî**, **Ascedî**, bilinen ilk İranlı kadın şair olan Râbia bint Kâb-i KozdArî-yi Belhî, **Emîrüş-şuarâ Unsurî** ve **Menuçehrî-yi Damgânî**... Bu şairlerden Unsurî ve Ferruhî kasideleriyle, Esedî münazara tarzındaki manzumeleriyle, Menuçehrî kasidelerinin yanı sıra, ilk musammatları yazması ve hamriyyât türü şiirleriyle, Firdevsî ise *Şâhnâme* adlı ünlü mesnevisiyle tanınmıştır. Gazneliler devrinde nesir Samanîler dönemine göre daha olgunlaşmıştır. Bu dönemin en önemli mensur eserleri, iki güçlü hükümdar, Sultan Mahmud ve Sultan Mesud'un divan başkatibi Ebû Nasr-ı Muşkân'ın *Münşeât*'ı ve Muhammed b. Hüseyin el-Beyhaki'nin, *Târîh-i Beyhakî*'sidir.[54]

Fars edebiyatı ve özellikle de Fars şiiri, gelişme ve olgunlaşma yolunda önemli adımlarını ortaya çıktığı en eski dönemlerden itibaren atmakla birlikte, Gazneliler döneminde bu gelişmeler çok hızlı bir seyir izlemeye başladı. Klasik Fars şiirinin yukarıda anılan dâhileri büyük şairler bu dönemde yetiştiler.[55]

V./XI. yüzyılda İran edebiyatı daha önceki yüzyıllara oranla hissedilebilir ölçüde gelişme kaydetti. Bu önemli kazanımlarda Gazneli hükümdarlarının, özellikle de Sultan Mahmud'un bilim ve edebiyata olan yakın ilgi ve desteklerinin oldukça etkili olduğu tarihi gerçeğinin yanında bir diğer önemli faktör de daha önce bu bölgelerde egemenlik sürmüş olan Samanîler döneminde (IV./X. yüzyıl) bilim ve edebiyatın temellerinin çok güçlü bir altyapı üzerine oturtulmuş olmasıdır. Klasik Fars şiirinin **Rudekî** ve **Dakikî** gibi tartışmasız söz ustaları tarafından kurulup temelleri yükseltilen bir edebiyatın her geçen gün olgunlaşan ve genişleyen boyutları çerçevesinde **Firdevsî**, **Ferruhî**, **Unsurî**, **Menuçehrî**, **Mesûd-i Sa'd-i Selmân**, **Senaî**, **Ascedî** vb. büyük şairlerin yetişmesi oldukça doğal bir sonuçtur.

Özellikle bu hanedanın en büyük hükümdarları Sultan Mahmud ile Mesud dönemlerinde Fars ve Arap edebiyatları Gazneliler'in egemen oldukları bölgede en parlak dönemlerini yaşamıştır. *Lugat-i Furs*, *Yetîmetu'd-dehr*, *Târîh-i Beyhakî* gibi dönemin tarih ve kültürünü konu alan otuz civarında kaynak ile *Tezkiretu'ş-şuarâ* gibi şair tezkirelerinde söz konusu dönemde yaşamış çok sayıda şairin biyografileri ve şiirlerinin birlikte yer aldığı görülmektedir. Bunlar arasında yukarıda adı geçenler dışında; **Ebu'l-Feth-i Bustî**, **Zeynebî-yi Alevî**, **Ğazairî-yi Razî**, **Lebibî**, **Behramî-yi Serahsî**, **Eminî Neccâr-i Belhî**, **Menşurî-yi Semerkandî**, **Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr**, **Muhtarî-yi Ğaznevî**, **Seyyid Hasan-i Ğaznevî** gibi şairlerden söz edilebilir.[56]

---

[53] Tokmak, A. Naci, "İran", *DİA*, XXII, 417.
[54] Tokmak, A. Naci, "İran", *DİA*, XXII, 417.
[55] Numanî, Şibli, *Şi'ru'l-'Acem/Târîh-i Şi'r ve Edebiyyât-i İrân*, Tahran 1335 hş., I, 44.
[56] Cihântâb, Efsâne, "Mahmûd-i Ğaznevî", *Danişnâme*, III, 925.

Edebiyat her zaman duygular, düşünceler, sosyal ve siyasi ortamın gerektirdiği şartların direkt ya da dolaylı bir sonucu olarak ortaya çıkmakta, toplumun siyasi, kültürel ve sosyal durumunu yansıtan bir araç olarak kendini göstermektedir. Samanîler döneminde Horasan ve Maveraünnehir bölgelerinde yaşayan kitlelerin ülkelerine olan sevgileri, özgürlük ve bağımsızlık arzuları, bu isteklerinin gittikçe yaygınlaşarak kök salması, Arap istilasından kurtulma arzuları ileri boyutlara varmıştı. Ancak bütün bunlara rağmen Gazneli sultanlarının bilim adamları, edebiyatla ilgilenen çevreler ve özellikle de şairlere gösterdikleri yakın ilgi ve yoğun destek olmasaydı, Fars edebiyatı o dönemlerdeki gelişme düzeyini belki de yakalayamayacaktı.

Gazneliler'in bilim çevrelerine bu şekilde yoğun ilgi göstermelerini teşvik eden sebeplerden en önemlisi, kendilerinden önce yönetimde bulunmuş olan Samanîler'in edebiyatçı, şair ve bilim adamlarını saltanatlarının ayrılmaz birer unsuru olarak kabul etmeleri, onlara saraylarının kapılarını açmaları, her türlü çalışmalarında desteklemeleridir. Daha sonra yönetime gelen Gazneliler de bu geleneklere uyarak bu konuda aynı yolu izlemişlerdir.[57]

Sultan Mahmud'un ölümünden sonra oğlu Mesud da babasının ülke yönetimi konusundaki uygulamaları, bilim adamlarını, şair ve edipleri desteklemedeki tavrını devam ettirdiğinden V./XI. yüzyıl ve VI./XII. yüzyılın ilk yarısında yaşamış bilim adamları ve şairlerin önemli bir kısmı, bizzat Gazneli Devleti'nin destekleriyle ya da Gazneli Devleti'ne bağımlı hanedanların saraylarında yine onların teşvikleriyle çalışmalarını sürdürmüşlerdir. Bahis konusu dönemin bütün bu bilimsel ve edebi gelişmelerinin merkezi Sultan Mahmud'un sarayıydı. Sultan'ın sarayında bulunmuş bilim adamları ve şairlerin sayısı da bu gerçeği açıkça göstermektedir.[58]

Gazneliler dönemi, Fars edebiyatının en parlak olduğu devirlerden biridir. Fars kültürünü ve Farsça'yı yeniden canlandıran ünlü şair Firdevsî, Fars edebiyatı tarihinde bütün devirlerin şaheser yapıtı olarak kabul edilen *Şâhnâme*'yi bu dönemde kaleme almıştır.

Bu dönemde Gazneliler Devleti'nin başkenti Gazne, önemli ölçüde bir edebi merkez özelliği kazandı. Çeşitli bölgelerden çok sayıda şair ve yazar Gazneli sarayına yöneldi. Sultan Mahmud, gerek siyasi birtakım sebeplerden dolayı ve gerekse yaratılışında var olan edebiyat ve bilime duyduğu yakın ilgi nedeniyle şair ve yazarları kendi dallarında teşvik ediyor ve çeşitli vesilelerle hem şair ve edebiyatçıları ve hem de bilim adamlarını sarayına çekiyordu.

Devletşâh-i Semerkandî'ye göre Sultan Mahmud'un sarayında 400 şair bulunuyor, Unsurî de bunlar arasında en yükseklerde, "melikuşşuara" makamında yer alıyordu. Başta Unsurî olmak üzere diğer şairler onun savaşlarını ve üstün özelliklerini şiirlerinde övüyorlardı. Unsurî, toplam 39 kasidesinde yani divanında yer alan kasidelerin hemen hemen yarısından çoğunda Sultan Mahmud'u övmüştür. Çoğu, sultanın savaşları, kazandığı zaferler ve

---

[57] Nefisî, *Târîh-i Nazm u Nesr*, I, 32; Bayur, *Hindistan Tarihi*, I, 236-238.

[58] Nefisî, Said, *Târîh-i Nazm u Nesr*, Tahran 1363 hş., I, 34.

özellikle Hindistan seferlerinde elde ettiği başarılardan söz eden, onu öven dizelere yer veren şiirler Sultan'ın bir bakıma savaş takvimini de çok iyi göstermektedir.[59]

Sultan Mahmud döneminin önde gelen saray şairlerinden bir diğeri de Ferruhî'dir. Ferruhî'nin kasidelerinden 44 tanesi, yine Sultan'ın övgüsünde söylenmiş beyitlerden oluşmaktadır. Ferruhî bu kasideleri dışındaki şiirlerinde de onu övmüştür. Bu durum aynı zamanda şairin sarayda uzun süreli olarak kalmış olmasının göstergelerindendir.[60]

Sultan Mahmud'un sarayındaki şairlerden bir diğeri Ascedî-yi Mervezî de onun övgüsüne yer veren kasideler yazmış, Somnat fethinde diğer şairlerin yazmış oldukları fetihnâmeleri geride bırakacak ünlü "Fethnâme-yi Somnat" adlı kasidesiyle Sultan'ı tebrik ederek, övgü dolu dizeleriyle düşüncelerini ifade etmiştir.[61]

Samanî hükümdarları, Fars ulusal kültürü ve geleneklerinin sıkı takipçileriydiler. Bu yüzden halkın samimi desteklerini alıyorlardı. Ancak Gazneliler İranlı değillerdi. Sultan Mahmud bir Türk hükümdarı olarak egemen olduğu topraklarda sosyal ve siyasal alanlarda halkları hoşnut eden politikalar, bilim ve edebiyat çevrelerine yakın ilgi göstermesi, onları her zaman desteklemesi, İranlıların da içlerinde yer aldığı farklı halkların desteğini almasını sağlamış, cihat bayrağını açarak din adına mücadele etmesiyle de kutsal değerleri yücelttiği, Hindistan'a islamiyeti götürmek için on yedi kez sefer düzenlediği için büyük takdir toplamış, aynı zamanda halifeden de kendisine bu yararlılığından dolayı özel unvan verilmişti. Bunlara ek olarak, şairler ve bilginlere verdiği önemli hediyeler, onlara gösterdiği sıcak ilgiden dolayı da birçok ünlü şair ve yazarı sarayına çekme konusunda önemli ölçüde başarılı olmuştu.[62]

Firdevsî, İran'ın eski hükümdarlarının hikâyelerini anlatan bir destan olan *Şâhnâme*'yi Mahmud'un sarayına sundu. Arapça'yı en uygun bilim dili olarak kabul eden Birunî gibi bilginlerin itirazlarına rağmen Farsça tercih edilen bir dil haline geldi. Yöneticiler Türkçe konuşuyor olmalarına rağmen Hindistan'da daha sonraki dönemlerde dini bilimler dışında diğer alanlarda Farsçanın Arapçayı gölgede bırakması, Gazneliler'in izledikleri siyasetin, sıkı sıkıya bağlı bulundukları edebi ve bilimsel geleneklerin doğal bir sonucudur.[63]

Gazneliler dönemi siyasi gücün yanı sıra kültürel açıdan da parlak olarak geçmiştir. Sultan Mahmud'un altınla gümüşle dolu olan hazinesi ve Hindistan seferlerinden elde ettiği ganimetlerle zenginleştirdiği bütçesiyle, Abbasî halifelerinin Sasanîler'den iktibas ederek yükselttikleri tarzda son derece lüks saraylar yaptırması sonucu adı ve ünü her tarafa yayılınca, çok sayıda

---

[59] Cihântâb, Efsâne, "Mahmûd-i Ğaznevî", *Danişnâme*, III, 924.
[60] Cihântâb, Efsâne "Mahmûd-i Ğaznevî", *Danişnâme*, III, 922.
[61] *A.g.e.*, III, 924.
[62] Meşkûr, Muhammed Cevâd, *Târîh-i İrânzemîn*, Tahran 1382 hş., s. 186; Mutemen, Zeynulabidin, *Tahavvul-i Şi'r-i Fârsî*, Tahran 1371 hş., s. 135.
[63] Hodgson, M. G. S., *İslam'ın Serüveni* (çev. Komisyon), İstanbul 1995, II, 41-43.

şair, edebiyatçı ve bilim adamı sultanın saraylarına yöneldi. Gazneliler döneminde Fars şiiri birçok türde olgunluğunun zirvesini yakalamayı başardı. Şaheser niteliğinde çok sayıda önemli eser ortaya çıktı.[64]

İran edebiyatında Fars şiirini lafız ve anlam, edebi sanatlar, etkileyicilik ve temaları açısından doruklara yücelten Firdevsî'nin *Şâhnâme*si, Ferruhî'nin tagazzülleri, Unsurî'nin kasideleri, Menuçehrî'nin musammatları, hep yükselen ve gittikçe olgunlaşan Fars şiirinin o dönemden kalma hatıralardır.

Gaznelilerin ilk devirlerinde Gazne dışında önemli dört ayrı merkez daha vardı. Bilim adamlarını, şairleri ve edebiyatçıları çeken birer cazibe merkezi durumundaki bu yerleşim bölgelerinden biri, Büveyhî vezirlerinden Sâhib b. Abbâd'ın bulunduğu İsfahân ya da Rey şehriydi. İkinci önemli çevre, Buhara'daki Samanî sarayı, üçüncüsü, Kâbûs b. Voşmgîr'in saltanat merkezi Taberistân ve dördüncü bir merkez de Hîve'de bulunan Hârizmşâhlar sarayıydı. Ancak bu durum fazla uzun sürmedi. Yirmi yılda tamamen değişti. Sâhib b. Abbâd, 387/998 yılında vefat etti. Samanîler Devleti, 390/999 yılında yıkıldı, Kâbûs b. Voşmgîr, muhalifleri tarafından öldürüldü. Hârizm hükümdarı II. Memûn da bir ayaklanma sonucu ortadan kaldırıldı. Sultan Mahmud, bu önemli merkezleri sadece topraklarına katmakla kalmadı, bu coğrafyalardaki bilim adamlarını ve şairleri de aldı Gazne'ye, saraylarına getirip yerleştirdi. Onları bilimsel araştırmalarını sürdürmeleri ve edebiyat konulu eserlerini yazmalarında en güzel şekilde destekledi.[65]

Sultan Mahmud, yüksek bir edebiyat terbiyesine sahip oluşundan dolayı kendi sarayında devrinin en yetenekli şahsiyetlerini toplamıştır. Sultanın sarayında 400 şairin bulunduğu rivayeti abartı olarak kabul edilse de o dönemlerde edebiyata verilen önemi göstermesi bakımından dikkat çekicidir.[66]

Sultan Mahmud, birçok ülkeden gelip saraylarında, saray çevrelerinde doğrudan hükümdarın desteğini alan bilim adamlarıyla sık sık toplantılar, zaman zaman bizzat kendisi de onların bilimsel tartışmalarına katılırdı. Ortaçağın gözde bilim adamlarından Birunî'yi, Harizm'i ele geçirdikten sonra Gazne'ye getirtti. Birunî, sultanla birlikte Hindistan seferlerine katıldı. Hindistan'da söz konusu seferler kapsamında gözlemleme için çok uygun ortamlar buldu; çeşitli kesimlerle teması, sosyal, siyasi ve diğer konulardaki izlenimleri, inançlar ve gelenekler hakkındaki merakı *Tahkîku mâ li'l-Hind* adlı önemli eserin ortaya çıkmasını sağladı.[67]

Sultan Mesud ve Mevdud da bilginlere gereken önemi verip bilimsel incelemeleri ve araştırmalarında her zaman destek oldular. Birçok bilgin çeşitli konulardaki eserlerini Sultan Mesud'a ithaf etmiştir. Birunî, ünlü eseri *el-*

---

[64] Mahcûb, Muhammed Cafer, *Sebk-i Horâsânî Der Şi'r-i Fârsî*, Tahran 1345 hş., s. 135.

[65] Browne, Edward Granville, *Ez Firdevsî Ta Sa'dî* (çev. Fethullâh-i Muctebâyi), Tahran 1373 hş., s. 147-148.

[66] Merçil, *Gazneliler*, s. 93; a.mlf., "Gazneliler", *DİA*, XIII, 483.

[67] Bosworth, *Târîh-i Ğazneviyân*, I, 131; Merçil, *Gazneliler*, s. 93.

Kânûnu'l-Mes'ûdî'yi Sultan Mesud'a, *Kitâbu'l-Cemâhir fî mâ'rifeti'l-cevâhir* adlı eserini de Sultan Mevdud'a ithaf etmiştir.[68]

Gazneliler dönemi tarih yazımcılığı açısından da parlaktır. Utbî, Gerdizî ve Beyhakî, dönemin ünlü tarihçileri arasında yer alırlar.[69]

Dönemin diğer sultanlarının egemenlik sürdüğü devirlerde de Fars edebiyatının gelişmesine destek verilmiştir. Ebu'l-Ferec-i Rûnî, Mesûd-i Sad-i Selmân, Osmân-i Muhtârî gibi şahsiyetler, Sultan Mahmud sonrası dönemin ünlü şairleri arasında yer almışlardır.[70]

Sultan Behrâm Şâh da bilim adamlarını sever, onlara önemli ölçüde mal bağışlardı. Seyyid Hasan-i Ğaznevî, onun döneminde yaşamış şairlerindendir. Senaî, ünlü tasavvufî eseri *Hadîkatu'l-hakîka*'yı onun döneminde kaleme almıştır.[71]

Gazneli sultanlarının bilim, edebiyat ve tasavvufa önem vermeleri nedeniyle çok sayıda bilgin ve mutasavvıf egemen oldukları bölgelere toplanmıştı. Sultan Mahmud, devrin en büyük sûfilerinden Ebu'l-Hasan-i Harakânî'ye son derece saygı gösterir, zaman zaman ziyaretine giderdi.[72]

Gazneliler döneminin birinci devresi, yaşanan gelişmeler çerçevesinde ele alındığında, Sultan Mahmud'un önemli ölçüde saygınlık kazanması, başta Hint müslüman bilginleri olmak üzere şair ve yazarların çoğu tarafından İslam dünyasının egemen olduğu bölgelerdeki İslam kültürü ve sanatını destekleyen cömert bir hami rolünde görülüyor olmasından kaynaklanıyordu. Özellikle Hint Yarımadası'na İslamiyet'i götürmesi, kendisine müslüman bir fatih unvanı kazandırdığı gibi, bu konuda oldukça etken faktörler arasında yer almaktadır.[73]

Söz konusu dönemde dikkat çeken özelliklerden biri de gelişme gösteren kültürün arkasında tamamıyla saltanat ve aristokrat çevrelerin yer aldığı, halk kitlelerine dayanmayan bir seçkinler kültürünün varoluşudur. Bu dönemin halk kültürü konusunda elde fazla bilgi bulunmamaktadır. Yine bu dönemde gözlenen bir diğer özellik, şairler ve yazarların konumudur. Toplumun önde gelen kesimlerini oluşturan bu tabakalar, sultanlar ve yönetici zümreler ile son derece iyi ilişkiler kurmuşlardır. Sultanlar onların övgülerinden son derece hoşlanır ve karşı taraf da bu durumu asla unutmazlar. Sonuçta taraflar birbirlerinden her zaman karşılıklı olarak yararlanırlar. Şairler aldıkları hediyelerle üne kavuşurlar. Dönemin öne çıkan özelliklerinden üçüncüsü de Gazne ve Zâbulistân'da Gazneli Devleti'nin kurulmasından önceki dönemlerde dikkate değer edebi bir geleneğin bulunmayışıdır. Olmayan bir altyapı üzerine edebi faaliyetlerin kurulması zor olacağından Gazne sarayının önde gelen şair ve yazarlarının çoğu, dışarıdan gelen şahsiyetlerden oluşmaktadır. Unsurî, Belh; Ascedî, Merv ya da Herat; Ğazâirî,

---

[68] Bosworth, *Târîh-i Ğazneviyân*, I, 131; Merçil, *Gazneliler*, s. 93.
[69] Meşkûr, *Târîh-i İrânzemîn*, s. 185; Merçil, *Gazneliler*, s. 93.
[70] Merçil, *Gazneliler*, s. 93.
[71] Merçil, *Gazneliler*, s. 93.
[72] Merçil, *Gazneliler*, s. 93.
[73] Bosworth, *Târîh-i Ğazneviyân*, I, 131-132.

Rey; Ferruhî, Sîstân ve Menuçehrî de, Damgan'dan gelip Gazneli sarayına yerleşmişlerdir.[74]

Yönetimlerin değişmesiyle siyasal gücün elden ele geçmesi Farsçanın konumunu ve önemini asla değiştirmemiş ve azaltmamış, Farsça her zamanki gibi resmi yazışmaların tek dili olma özelliğini sürdürmüştür. Örneğin, büyük ve alabildiğine geniş coğrafyalara egemen Gazneli, Selçuklu ve Harizmşahlar yönetimleri dönemlerinde Farsça resmi dil olarak kullanılmaya devam etti. Sadece merkezleri Merv, İsfahan ve diğer önemli şehirlerde bulunan büyük Selçuklu devleti döneminde değil, Selçuklu fetihleri sonrasında oluşan yeni devletler için de aynı durum söz konusuydu. Örneğin,, 670/1371 yıllarına kadar Anadolu Selçuklu devletinin egemen olduğu bölgelerde resmi yazışmalarda kullanılan dil Farsçaydı.

Kaynakça

Adiloğlu, Adilhan, "Karaçay-Malkar Nart Destanları", *Turkish Studies*, Erzincan 2007, Vol., 2/1, s. 199.

Bayur, Yusuf Hikmet, *Hindistan Tarihi,* Ankara 1946.

Berzger-Kâsımnejâd, "Fârsî-yi Derî", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî* (ed. Hasan-i Enûşe), Tahran 1375 hş., I-IX.

Bosworth, E. C., *Târîh-i Ğazneviyan* (çev. Hasan-i Enûşe), Tahran 1364 hş.

Browne, Edward Granville, *Ez Firdevsî Ta Sadî* (çev. Fethullâh-i Muctebâyî), Tahran 1373 hş.

Cihantâb, Efsâne, "Mahmûd-i Ğaznevî", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî* (ed. Hasan-i Enûşe), Tahran 1375 hş.-1990 hş. I-IX.

Debirsiyakî, Muhammed, *Bugünkü İran Edebiyatı*, İstanbul 1981.

Ebu'l-Kâsımî, Muhsin, *Zebân-i Fârsî ve Serguzeşt-i Ân*, Tahran 1374 hş.

Ferşîdverd, Husrev, *Der Bâre-yi Edebiyyât ve Nakd-i Edebi*, Tahran 1363 hş.

Hanlerî, Pervîz Nâtil, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, Tahran 1324 hş., I-III.

Hodgson, M. G. S., *İslam'ın Serüveni* (çev. Komisyon), İstanbul 1995, I-III.

İbn Nedîm, Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, Beyrut 1978.

Keşâverz, *Hezâr Sâl-i Nesr-i Fârsî*, Tahran 1382 hş.

Mahcûb, Muhammed Ca'fer, *Sebk-i Horâsânî Der Şi'r-i Fârsî,* Tahran 1345 hş.

Merçil, Erdoğan, "Gazneliler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1988-2011, XIII, 483.

Merçil, Erdoğan, *Gazneliler Devleti Tarihi*, Ankara 1989.

Meşkûr, Muhammed Cevâd, *Târîh-i Îrânzemîn*, Tahran 1382 hş.

Mutemen, Zeynulabidîn, *Tahavvul-i Şi'r-i Fârsî*, Tahran 1371 hş.

Nefisî, Saîd, *Târîh-i Nazm u Nesr*, Tahran 1363 hş. I-II.

Numanî, Şiblî, *Şi'ru'l-'Acem/Târîh-i Şi'r ve Edebiyyât-i Îrân*, Tahran 1335 hş. I-V.

Raduyanî, Muhammed b. Omer, *Kitâb Tercumân al-Balâğa* (yay. Ahmed Ateş), İstanbul 1949.

Rızayî-yi Bağbidî, "İrân", *Dâ'iretu'l-ma'ârif-i Bozorg-i İslami* (ed. Kâzım, Mûsevî-yi Bojnordî), Tahran 1367 hş.-1390 hş., I-XVII., X, 548.

Rudiger Schmitt, *Râhnumâ-yi Zebânhâ-yi Îrânî* (çev. Armân-i Bahtiyarî vdğr.) Tahran 2004), II, 541-42.

Rypka, Jan, *History of Iranian Literature*, Dordrecht 1968.

Rypka, Jan, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân* (çev. Ebû'l-Kâsım-i Sırrî), Tahran 1383 hş., I-II.

[74] Bosworth, *Târîh-i Ğazneviyân*, I, 134.

Tefezzûlî, Ahmed, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân Pîş Ez İslam*, Tahran 1376 hş.
Tokmak, A. Naci, "İran", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1988-2011, XXII, 417.
Yazıcı-Öztürk, "İran", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1988-2011, XXII, 415.
Zerşinâs, "Edebiyyât-i Îrân Pîş Ez İslam", *Dânişnâme-yi Zebân ve Edeb-i Fârsî* (ed. İsmaîl-i Saâdet), Tahran 1384-1388, I-III., I, 251.

XXXIV
FARSÇA DİNİ-EDEBİ METİNLERDE GÖKLER VE GÖKLERE YÜKSELEN KUTSALLAR*

İslam öncesi dönemlerde, özellikle de Zerdüşt inanışının yaygın olduğu çağlarda İranlılarda, yaratıcı tarafından özel yeteneklerle donatılmış oldukları kabul edilen, kötülüklerden sakınan üstün özellikli kişiliklerin kutsal makamlarca özel görevlendirilmiş olarak "fizikötesi evren"e, "gökler"e, "yüceler"e ya da yaygın ifadesiyle "ölüler diyarı"na gittiklerine, yüce makamlarda tanrılar, melekler ve diğer kutsallarla görüşüp dönüşte de dindaşları için birtakım kutsal mesajlar getirdiklerine inanırlardı.[1]

Dini edebiyatın temel konularından biri de fizikötesi evreni, ölüm sonrası hayatı keşfetme amacıyla berzah alemine, görünmeyen dünyalara, fizikötesi coğrafyalara, göklere, kabir ötesine, yerin derinliklerine ziyaretlerde bulunmaktır. Bu tür ziyaretler eski dünyada ilkel kavimlerin de dikkatlerini çekmiştir. Şamanlara göre ötelere seyahatlerde bulunma, insanları hastalıklardan ve doğal afetlerden koruma aracıdır. Eski dünya efsanelerindeki inanışlara göre bu seferler, ötelerde bulunan ve sevilen akrabaları azaptan kurtarmakta, aynı zamanda gezilen yerler ve ölüm sonrası hayatın gizemi hakkında insanlara ipuçları vermektedir.[2]

Fizikötesi evrene seyahatlerde bulunma yoluyla "cennet", "cehennem" ve "berzah" konularında gizemli, içsel birtakım metafizik algılamalar, İran dinlerinde çok eski bir geçmişe sahiptir. Zerdüşt'ün kutsal kitabı *Avesta*'nın bazı bölümlerinde, insanoğlunun ölüm sonrası serüvenleri ve hayatıyla ilgili pasajlar, İran dinsel inanışlarında, görünmeyen öteki evren hakkında yapılacak açıklamaların temel taşları konumundadır. Bu konu, Pehlevî dilinde değişik dönemlerde kaleme alınmış *Mînû-yi Hired*[3], *Bundehişn-i Bozorg* ya da *Bundehişn-i Îrânî*[4] gibi klasik dinsel eserlerde de yansımasını bulur. *Avesta*'nın

---

* "Farsça Dini-Edebi Metinlerde Gökler Ve Göklere Yükselen Kutsallar", Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi", Ankara 2015, I/1, s. 1-23.

[1] Boyce, Mary, *Târîh-i Kîş-i Zertuşt* (çev. Humayûn-i San'atîzade), Tahran 1998, s. 186.

[2] Zerrinkûb, Abdulhuseyn, *Der Kalemrov-i Vicdân*, Tahran 1375 hş., s. 275.

[3] *Dâdistân-i Mînû-yi Hired*/*Dâdestân-i Menog-i Xred* adıyla da bilinen Pehlevî dilinde *Mainyo ī Xrad* şeklinde yazılan *Mînû-yi Hired*; ahlak, mitoloji ve din konularında ayrıntılı bilgilere yer veren çok önemli eserlerden biridir. Sasaniler döneminin sonlarına doğru Husrev Enuşîrvân zamanında (531-579) kaleme alınan eserin Pâzend dilindeki metni, Sanskrit ve *Avestâ* diline de çevrilmiş, *Avesta* diline çevirisi, mûbed Neriosengh (M. XV. yüzyıl) tarafından yapılmıştır.

[4] Pehlevi dönemi İran'ından kalma önemli Pehlevice metinlerden ikincisi olarak kabul edilen *Bundehişn* ya da *Bundehiş*, Orta Farsça'da; "*yaratılışın, varlığın aslı*", "*yaratılışın başlangıcı*" anlamlarında bir kelimedir. Kitabın ağırlıklı konusu da yaratılıştır. Pehlevî dilinde kaleme alınmış bir bakı-

Behmen Yaşt adlı bölümünde de Zerdüşt'ün, kendisine Ahura Mazda'nın bütün bilgileri kavrayacak akıl gücünü verdikten sonra fiziki varlığıyla o makamlarda cennet ve cehennemi, insanoğlunun alın yazısını bizzat gözleriyle nasıl gördüğü anlatılır.[5]

1. Gökler

İnsanoğlu göklere her zaman hayret, şaşkınlık ve heyecanla bakmıştır. İlkel insanın algılayışıyla yerler de alabildiğine büyük, erişilmez irilikte olsa da üzerinde yaşandığı için göklere oranla keşfedilebilir, birçok bölgesine ulaşılabilir olarak görülüyordu. Eski dünyada tamamı baştan başa kat edilebilir olmasa, tamamı görülemese bile insanın gözüne çok uzun gelen mesafeler kat edilebiliyor, en azından bir zamanlar dünyanın çevresinin dolaşılabileceği ve bir ya da birkaç kuşağın ömürleri yeterli olmadığı taktirde sonraki kuşakların bu işi devam ettirebileceklerine inanılıyordu. Ancak gökler bambaşkaydı. Gökler, son derece gizemliydi. Orada bir adım atma imkânı bile yoktu. İnsanoğlu, sadece hayretler ve şaşkınlıklar içerisinde gözlerini ona dikerek izleyebilir, uzaklara erişebilen hayal kuşunu göklerin derinliklerine gönderip birtakım hayaller kurabilirdi.[6]

Feleklerin parlak cisimleri, tarihin ilk çağlarından, hatta tarih öncesi devirlerden bu yana insanoğlunun dikkatini çekmiştir. İnsan yıldızların kılavuzluğuyla yeryüzünde yön belirlemiş, zaman ve mekânı onlarla tespit etmiş, gezegenler ve yıldızların hareketleriyle takvimler yapmış, ayın aydınlığı ve güneşin hayat veren ışınlarıyla hayatını renklendirmiştir. Tarihin çok eski devirlerinden beri insanoğlu, dünyanın ve bedeninin fiziki sınırlamalarından kurtulabildiği andan itibaren gökleri görebilmiş, göklere yönelebilmiş ancak göktekilere erişemeyeceğini algılamış olduğundan gökleri hep tanrıların makamları, her güçlü, çok etkili varlığı ve olağanüstü gücü göksel varlıklar arasında düşünmüş ancak bir yandan da bu erişilmesi imkânsız alabildiğine uzak dünyalara ulaşmayı hedeflemiştir. Alabildiğine büyük ve erişilmesi imkânsız olarak görülen bu alemlere, insanoğlu hayal dünyasında, düşünce evreninde yollar aramış, bu idealine ulaşmak için renkli hayaller dünyasında özgün araçlar kullanıp sınırsız ve sonsuz seyahatlere çıkmıştır.[7]

Dinler tarihinde gök ile yerin birleşmesi tanrıların örnek aldıkları ilk evlenme olmasından dolayı övülmektedir. Yunan ve Roma mitolojileri gök ve yerin, **Uranus** ve **Gaia** adında ilk mitolojik tanrılar olduklarını söyler. Çin mitolojik rivayetlerine göre, gökler ve yerlerin yaratılışı "Yang: *eril, gök*", "Yin: *dişil, yer*" adındaki iki ögenin birleşmesiyle gerçekleşmiş, bu birleşme-

---

ma Sâsânî dönemi *Avesta*'sı ve *Zend*'inin bir özeti olan, tarih, din ve coğrafya konuları yanında, dünyanın yaratılışı, hikâyeler ve efsaneler, doğa ve daha başka konulara yer veren Zerdüşt inanışı eksenli dini ve tarihi önemli metinlerinden biridir. (Browne, E. G., *A Literary History of Persia*, I, 105; Safâ, Zebihullâh, *Târih-i Edebiyyât Der İrân*, Tahran 1371 hş. I, 136).

[5] Utas, Bo, "Sefer Be Cihân-i Diger, Der Surâyiş-i Kohen-i Pârsî" (çev. Dâryûş-i Kârger), *İrânşinâsî*, Rockville, Maryland 1377 hş., X/2, s. 311; Meşkûr, Muhammed Cevâd, "Kerdir Yâ Tansar", *Nâme-yi Bastân*, (Tahran 1378 hş.), s. 205-210.

[6] Mahcûb, Muhammed Cafer, "Bûye-yi Pervâz", *İrânnâme*, II/4 (Washington 1984), s. 543-544.

[7] Mahcûb, "Bûye-yi Pervâz", *İrânnâme*, II/4, s. 544.

nin meyvesi ise insan olmuştur. Mazdeizm'de ilk yaratılan gök, üçüncü sırada yaratılan ise yerdir. *Tevrat*'a göre ilk yaratılan gök ve yerdir.[8]

Gökyüzü, kutsallığın en eski tecellilerinden biri, dinsel mitolojik değerlerle dopdolu, ilahi gücün egemenlik alanı, sonsuz yüceliği ve genişliğiyle tanrıların ülkesi, yücelere ve öteler ötesine yükseliş makamıdır. Dinsel inanışlarda yücelerde ve yükseklerde bulunanlar, yüceliğin ve üstünlüğün simgesi olarak algılanırlar. Bu yüzden Moğollar en büyük ilahlarını "*gökyüzü*" anlamındaki "Tengri" kelimesiyle adlandırmışlardır. *Tevrat*'ta da aynı anlamda ayetler yer alır; Allah'ın göklerde bulunduğu ve oradan insanlara seslendiği aktarılır. Fars edebi metinlerinde de gökyüzünün Allah'ın makamı olduğu ifade edilir. Mazdeist inanışta gökler övgülere konu olmuş, kutsanmış ve Ahura Mazda'nın ikametgahı olarak nitelenmiştir. Aynı zamanda Fars edebiyatında gökler ve yedi feleğin övülmeleri yanında, yemin edilerek kutsanmaları da oldukça dikkat çeker. Bu, aynı zamanda eski inanışlarda göklerin kutsandığının göstergesidir. Bütün bunların yanı sıra dinlerde ilk cezbe hali, ruhun göklere yükselmesi ya da yeryüzünde seyahate çıkmasıdır. Yine tasavvufta iç dünyadaki seyahatler ve yükselişler hep göklere doğru kanatlanma şeklinde olmaktadır. Göklere yükseliş simgesi, Feridüddîn-i Attâr'ın *Mantıku't-tayr*'ında, göklerin yedi tabakasıyla örtüşen "sulûk"un "yedi vadi"sini kat etme şekliyle kendini gösterir. Behrâm-i Gûr'un "heft peyker"i (heft saray, heft gonbed), "*yedi gezegen*", "*yedi felek*" ile örtüşür ve göklerde egemenlik kurma adına tanrılarla benzerlik gösterme mitinin simgesi olarak da alınır.[9]

Göklere yükseliş ve yüce makamlara erişme yolunda yerler ile gökleri birleştiren dağların da önemli ve aracı rolü vardır. Bu yüzden eski bazı inanışlarda dağlar tanrıların ruhlarının makamları olarak kabul edilir. Zerdüşt, kutsal vahyi bir dağın üzerinde almış, Musa peygamber Tûr Dağı'nda Allah'ın tecellisine tanık olmuş, Hz. Muhammed, Hira Mağarası'nda ilk vahyi alarak peygamberlik görevine başlamıştır. İnsanlık tarihinde her zaman dağlar tapınma yerleri ve kutsanan ögeler olmuşlardır. Bu bağlamda gökler ile yerleri birleştiren bir diğer öge de ağaçlardır.[10]

"Sipehr" ve "felek" kelimeleriyle de anılan gökyüzünün bu kelimeyle adlandırılması konusunda Farsların birtakım rivayetleri de vardır. Bunlardan birine göre göklere, "âs: *değirmen*" kelimesinden esinlenilerek "*değirmen gibi*" anlamındaki bu isim verilmiştir.[11]

Dinlenmez hiç, değirmen gibidir,
Adı o yüzden hep âsumân'dır.
Feridüddîn-i Attâr

---

[8] Zumurrudî, Humeyrâ, *Nakd-i Tatbîki-yi Edyân ve Esâtîr Der Şâhnâme-yi Firdevsî, Hamse-yi Nizâmî ve Mantuku't-tayr*, Tahran 1382 hş., s. 5-6.

[9] Zumurrudî, *Edyân ve Esâtîr*, s. 11-14.

[10] Zumurrudî, *Edyân ve Esâtîr*, s. 15-16.

[11] Yahakkî, Muhammed Cafer, *Ferheng-i Esâtîr ve İşârât-i Dâstânî der Edebiyyât-i Fârsî*, Tahran 1375 hş., s. 46.

Klasik kaynaklarda gökyüzü, ilk gözle görülen yaratık ve Ahura Mazda'nın yaratılış yılının ilk kırk beş gününde yarattığı ilk eseridir. Genişliği, uzunluğu ve derinliği eşittir. Gök dünyasında Ahura Mazda gökyüzünü yeryüzünden ayrı tutması ve düşmemesi için diğer yaratıklardan da yardım almaktadır. Ancak görünen evrende gökyüzünü koruyan bir nesne görülmemekte ve bu yüzden de "direksiz gökyüzü" olarak bilinmektedir. *Kur'ân*'da[12] da göklerle ilgili buna benzer ifadeler geçer.[13]

Mezdiyesna inanışında tanrılardan birinin adı olarak anılan Âsumân, *Avesta*'da yer yer geçmektedir. *Avesta*'da "āsmana", Pehlevî dili ve Farsça'da "âsumân" şeklinde bilinir. Zerdüşt dininde, gökyüzü tanrısının, aynı zamanda güneş takviminde her ayın 27. gününün sorumlusunun adı olarak geçer. Bu yetkili, aynı zamanda "İzed Mihr: *Tanrı Mihr*" olarak da bilinir.[14] Mezdiyesnâ'da kutsanan bu tanrının adı, "zemîn: *yeryüzü*" ile birlikte geçer. Defalarca her ikisinden gök ve yerden sorumlu tanrılar olarak söz edilir. *Bundehişn*'e göre, rengi beyaz ve yumurta şeklindedir.[15]

Çok eski dönemlere ait Fars rivayetlerinde, gökyüzünün dört kat halinde olduğu inancı vardır: yıldızlar katı, ay katı, güneş katı ve son olarak da sonsuz aydınlık/cennet katı. Gökyüzünün yedi kattan oluştuğu düşüncesi ise Sasanîler döneminden itibaren yaygınlaşmıştır.[16] Söz konusu yedi ya da dokuz felekten dördüncüsü, güneşin katı olması ve İsa Peygamber'in göğe yükseltilirken ötesine geçememesi gerekçesiyle Fars edebiyatında birtakım mazmunlara temel oluşturur. Gökyüzünün dumandan yaratıldığına inanılır. İslam öncesi rivayetlerde ise göklerin kırmızı yakuttan yaratıldığı aktarılır.

"Sonra duman halindeki göğe yöneldi de ona ve yerküreye şöyle seslendi: "İsteyerek veya istemeyerek gelin!" Onlar şöyle dediler: "İsteyerek geldik!" Fussilet (41), 11.

İsrailoğulları rivayetlerinde iki tür gökyüzünden söz edilir. Bunlardan birisi fiziki gökyüzü, diğeri de manevi gökyüzüdür. Maddi ya da fiziki gökyüzü, yeryüzünün karşısındaki göktür. Bu gözle görülür. Ancak diğeri Allah'ın makamının bulunduğu, mutluluk gökyüzüdür. Allah'ın arşı oradadır. Orası cehennemin karşılığındaki göktür. Mesîh, bu gökten yeryüzüne indirilmiş ve sonunda da yine oraya yükseltilmiştir. Melekler burada bulunmakta ve Allah, emirlerini orada bildirmektedir. Mesih öğretilerinde, gerçekte "cennet" ya da "firdevs-i a'lâ" olarak bilinen ebedi mutluluk yurdu iyilerin ve inanan kulların gönderileceği yer burasıdır. Bazen de gökyüzü "yüce alem", "ğayb alemi" anlamında kullanılmış ve gökyüzünün mavi rengiyle, maneviyat ve ibadet arasında çok yakın bağlar kurulmuştur. İslam kültüründe genellikle cennet gökyüzünde tasavvur edilir ve meleklerin bulundukları makam, Allah'ın emirlerinin çıktığı yer ve insanların ölümden sonra ruhlarının

---

[12] "Allah odur ki, gökleri direksiz yükseltmiştir; görüyorsunuz onları...", Ra'd (13), 2.
[13] Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 46.
[14] Afifi, Rahîm, *Esâtîr ve Ferheng-i İrân Der Nivişteha-yi Pehlevî*, Tahran 1374 hş., s. 419-420.
[15] Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 46.
[16] Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 46.

dönüş yeri olarak bilinir. Belki de bütün dualar ve yakarışların göklere yüz çevrilerek yapılması bu gerekçeden kaynaklanır.[17]

Aralarında Sümer, Mısır, Bizans ve daha başka eski kültür ve medeniyetlerin de yer aldığı kültürlerin çoğunda gökyüzü hakkında yoğun efsaneler bulunmaktadır. Göksel simgelerde yıldızlar, "göklerin gözleri" olarak kabul edilir. Yasnalar'da gökler, "on bin göz" ile nitelenir. *Rig Veda*, yıldızların mitolojik nitelemelerinde "bin göz"den söz eder. Hem eski inanışlarda ve hem de İslam sorası inanışta, "yıldızların şeytanları ve devleri kovmaları"[18] da edebiyatta işlenen konular arasında yer alır.[19]

Hemen hemen tüm inanışlarda evreni yaratan ve gönderdiği yağmurlarla toprağa bereket veren "göksel bir varlık" yer alır. Bu tür varlıklar, sonsuz bilgeliğe ve ayrıcalığa sahiptirler. Kabilenin ahlak kurallarını ve ritüellerini dünyada bulundukları kısa süre içinde bu tanrılar belirlemişlerdir. Kurallarına uyulup uyulmadığını kontrol ederler ve aksi durumda kurallarını çiğneyenlere yıldırımlarını gönderirler. Göğün kendisini doğrudan doğruya bir "aşkınlık", "güç" ve "kutsallık" olarak ortaya koyduğunu görmek için mitsel kıssalara bakmaya gerek yoktur. Yalnızca "göğe bakmak" bile ilkel insana dinsel duygular verir. Elbette bu tür bir deneyim ille de gökyüzü "doğacılık" gerektirmez, ilkel zihniyet için doğa her zaman "doğal" değildir.[20]

"Göğe bakma" deneyiminin, bizim anlayamayacağımız bir biçimde günlük yaşamında sürekli olarak mucizelerle karşılaşmaya açık olan ilkel insan açısından anlamı farklıdır. Göğe bakmak, "*aydınlanmak*" demektir. Gök, ilkel insana gerçekte nasılsa öyle görünür: sonsuz ve aşkın. Gök, insanın ve yaşam gücünün temsil edemediği "bambaşka bir şeyi" mükemmel bir biçimde temsil eder. Aşkınlığın simgesi sonsuz olmasından kaynaklanır. "En yüksek" olmak, doğal olarak tanrılara özgü bir niteliktir. İnsanın ulaşamadığı yukarı bölgeler, yıldızlı gök, tanrılara özgü aşkınlık, mutlak gerçeklik, sonsuzluk gibi ayrıcalıklara sahiptir. Bu tür bölgeler tanrıların mekânlarıdır. Bu bölgelere ancak birkaç ayrıcalıklı kişi göğe yükselme ayiniyle ulaşır. Bazı dinlere göreyse buralar ölülerin ruhlarının gittiği yerlerdir. "Yüksek", insanların ulaşamayacağı bir boyuttur, doğal olarak insanüstü güçlerin ve varlıkların sahip olduğu bir yerdir. Tapınağın basamaklarını törensel olarak çıkan ya da göğe uzanan ayinsel bir merdivene tırmanan kişi artık insan değildir; ayrıcalıklı ölümlülerin öldükten sonra serbest kalan ruhları, göğe yükselirken insan olma durumundan sıyrılırlar.[21]

Tüm bunlar yalnızca göğe bakarken edinilen gözlemlerdir ama bu çıkarsamayı mantıklı ve rasyonel bir işlem olarak görmek büyük bir hata olacaktır. "Yüksek"in aşkın ya da dünya dışı, sonsuz olma niteliği insana, insanın zihnine ve ruhuna doğrudan ulaşan bir bilgidir. Kendini tüm doğallığıyla

---

[17] Yalhakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 47.

[18] "Yemin olsun ki, biz en yakın göğü kandillerle süsledik ve onları şeytanlara ateş taneleri yaptık. O şeytanlar için çılgın ateş azabını da hazırladık." Mülk (67), 5.

[19] Zumurrudi, *Edyân ve Esâtîr*, s. 26.

[20] Eliade, Mircea, *Dinler Tarihine Giriş* (çev. Lale Arslan), İstanbul 2003, s. 61.

[21] Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 61.

keşfeden, evrendeki yerinin bilincine varan insan, simgeleri doğrudan algılar. Bu temel keşifler, insanın dünya üzerindeki dramına organik bağlarla o kadar bağlıdır ki aynı simgeler hem insanın bilinçaltı etkinliklerini hem de ruhsal yaşamının en gelişmiş ifadelerini belirler. Gök, dinsel bir değer kazanmadan önce de aşkındı. Gök doğal olarak varlığıyla aşkınlığı, gücü ve değişmezliği simgeler. Gök yüce, sonsuz, dokunulmaz ve güçlüdür.[22]

İranlıların da yüce bir gök tanrısı vardır çünkü Herodot'a göre, "*Adını, tüm gökyüzüne verdikleri Zeus'a sunular vermek için yüksek dağlara çıkarlardı.*" İran dillerinde bu ilk gök tanrının adının ne olduğu bilinmemektedir. *Avesta*'da karşımıza çıkan ve Zerdüşt'ün dinsel devriminin merkezine yerleştirerek değiştirmeye çalıştığı tanrı, "**Bilge Efendi**" ve "**Her şeyi bilen**" anlamlarındaki "**Ahura Mazda**" adını taşıyordu. Adlarından bir tanesi de "Vouru Casanfydi; "her şeyi engince gören" bu özelliği de bize bu tanrının göksel bir yapı taşıdığını göstermektedir. Ama Zerdüşt'ün devrimi, Ahura Mazda'yı, doğaya özgü özelliklerden arındırmıştır ve ancak İran'daki eski çoktanrılılığa dönüşü işaret eden daha geç dönemlere ait metinlerde yaşlı gök tanrısıyla ilgili daha somut izlere rastlamaktayız.[23]

Karşılaştırmalı incelemelerde en başından beri "Ahura Mazda"nın "Varuna"yla örtüşen bir figür olduğu düşünülmüştür. Her ne kadar bu örtüşme bazı bilimciler tarafından reddedilse de bu görüşü tamamen terk etmenin doğru olduğunu sanmıyoruz. Varuna gibi Ahura Mazda da "egemen tanrı"dır. *Avesta*'da oldukça yaygın biçimde kullanılan eski bir kelime Mitra-Ahura'dır. Bu kelime, daha çok Veda metinlerindeki "Asura"yı çağrıştırmaktadır; "Varuna", yani *Avesta* döneminin "**Mitra-Ahura**"sı böylece Veda deyişi "**Mitra-Varuna**"yla örtüşmektedir. Tüm öteki gök tanrıları gibi Ahura Mazda da uyumaz ve hiçbir uyuşturucu onu uyuşturamaz. Onun "parlak gözünden" hiçbir sır kaçamaz. Ahura Mazda imzalanan antlaşmaların ve verilen sözlerin güvencesidir; Ahura Mazda, Zerdüşt'e "Neden Mitra'yı yarattığını" söylerken, "bir anlaşmayı bozan tüm ülkenin mutsuzluğuna neden olur" der. İnsanlar arasındaki kozmik güçler ve toplum refahı arasındaki dengeyi sağlayan ilişkilerin güvencesidir. Bu nedenle Mitra her şeyi bilir, on bin gözü ve bin kulağı vardır. Ahura Mazda gibiler aldanmaz, güçlüdür; uyumaz, her zaman uyanıktır; "yanılmaz" ve "her şeyi bilen" olarak adlandırılır.[24]

Arya ırkının en büyük ve en eski tanrısı evreni kaplayan göktür. Sanskrit dilinde ve bu dilde yazılmış en eski kitap olan *Rig Veda*'da gökyüzü önceleri "Dyauh" (Fransızca'daki Dieu/Latince'de Deus) iken daha sonraki devirlerde "Vārūn" ve "Vārūne" şekillerine dönüşmüştür. Hintliler ve İranlılar şüphesiz birçok tanrıya tapmışlar ancak bunlar arasında gök için alabildiğine yüce ve erişilmez makamlar düşünmüşlerdir. Bu yüzden "Dyauh" ve "Vārūn"a bazen büyük anlamındaki "Asûra" kelimesini de sıfat olarak ekleyerek birlikte kullanmaktadırlar. O gökleri ve yerleri kuran ve döşeyendir.

---

[22] *A.g.e.*, s. 62.
[23] *A.g.e.*, s. 91
[24] *A.g.e.*, s. 92

Dünyayı idare eden insanın mutluluğunu sağlayan Vârûne'dir. Bu yüzden günahlardan arınmak için eller ona açılarak dualar yapılır, bağışlanma istenir. Onun huzurundaki en büyük günah yalandır.[25]

Mitolojilerde temel ögelerden biri olarak yer alan dağlar, yaratıcıyla aralarında var olduğuna inanılan ilişkilerden dolayı kutsal ve gizemli varlıklar olarak dikkat çekerler. Doğanın derinlikleri ve göklerin yüceliklerine uzanan bu ögeler, yerler ile gökler arasında irtibat kurma yolu olarak insanların zihinlerinde göklere yükseliş kapılarının bulunduğu makamlar olarak algılana gelmiş; buradan hareketle göklere açılan kapılar, göklere yükselme araçları, öteler dünyasına erişme basamakları olarak kabul edilmiştir. Bu mitolojik boyutlarıyla dağlar, sadece İranlıların değil, diğer milletlerin de dikkatlerini çekmiş ve önemli mitler arasında yer almıştır. Birçok milletin mitolojilerinde dağlar; tanrılar, kutsallar, azizler, abid ve zahitlerin makamları olarak yer almışlardır. Mazdeist inanışa göre, kötülüklerden arınmış dünyanın ve güzel yaratılışın koruyucusu Zerdüşt inanışının en sevimli meleği Surûş'un bin sütunlu makamı, dağların zirvesinde bulunmaktadır. Anahita, insanların işlerini bir dağın doruklarından yönlendirir. Yaştlarda Anahita'dan söz edildiğinde, onun için adanan kurbanların dağların tepelerinde kesildiği aktarılır.[26]

Gılgamış efsanesinde, Babil tanrıları hep kutsal dağlarda bulunmaktadır. Yunan tanrıları da Olympus Dağı'ndadır. Zamyad Yaşt'ta dağlar sayılıp övüldükten sonra "Ferr-i keyânî: *tanrısal güç*" övgülerle anılır. Bu ilahide ödülün cennetlerden dünyaya gönderildiği ve dağlarda tecelli ettiği ifade edilir.[27]

Mitolojilerde özel bir yeri olan dağlar, yerleri göklere bağlayan ögeler olarak tanrıların güçlerini simgeler. Bu simgesellik bütün kutsal alanlarda, Örneğin, kilise sütunlarında, ehram burçlarında, mescit minareleri ve dergâhlarda hep görülür. Bu yüzden bazı eski dünya inanışlarında dağlar, tanrıların yerleri olarak kabul edilmiştir. Hint rivayetlerinde de dağ, tanrıların güçlerinin simgesidir. Yunan mitolojisinde Olympus Dağı, gök tanrıların yeri ve kutsallığın simgesidir. Mazdeist inanışa göre kutsal Elburz Dağı, yerkürenin merkezinde yerler ile gökleri birleştiren noktada bulunur. *Rivâyet-i Pehlevi*'nin ifadeleriyle, iyilerin ruhları oraya gidip yerleşmektedir. Bu dağda tanrısal güçler egemendir. Şeytanlar oraya yol bulamazlar. Oradakiler soğuktan ve sıcaktan rahatsızlık duymaz, hastalık, ölüm ve şeytanların kötülüklerinden uzak yaşarlar. *Bundehişn*'e göre, ölülerin ruhları Elburz Dağı'na çıkar ve orada tanrı Reşn kıyamet günü terazisini Elburz'un zirvesine kurarak insanların iyilikleriyle kötülüklerini tartar. Attâr'ın *Mantıku't-tayr*'ında güneşi simgeleyen Simorğ'un yuvası Elburz Dağı'nın zirvesinde bulunur.[28]

---

[25] Muîn, Muhammed, *Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî*, Tahran 1338 hş., I, 38.

[26] Caferî Kemânfer, Fâtıma-Mudebbirî, Mahmûd, "Kûh ve Tecelli-yi Ân Der *Şâhnâme*", *Pejûhişhâ-yi Edebî*, I/2 (Tahran 1382 hş.), s. 63-64.

[27] Caferî Kemânfer, Fâtıma-Mudebbiri, Mahmûd, "Kûh ve tecelli-yi Ân Der *Şâhnâme*", Pejûhişhâ-yi Edebi, I/2, s. 64.

[28] Zumurrudî, *Edyân ve Esâtîr*, s. 167.

Özellikle *Şâhnâme*'de ve Nizamî-yi Gencevî'nin dizelerinde, Kâf Dağı, son derece dikkat çekici özellikleriyle anlatılır. Eski İran'da son derece kutsanan Âzerfernbağ, Âzergoşesp ve Âzerborzînmihr gibi ateşkedelerin dağlarda bulunması da dağ ögesinin söz konusu önemini göstermektedir. Bunlardan daha genel ve dinlerin ortak noktalarından olan örneğin, Zerdüşt, Musa ve Hz. Muhammed gibi peygamberlerin hayatlarında ve peygamberlik görevleri sırasında dağlarla olan çok sıkı ilişkileri ve dağların onların dinsel hayatlarındaki rolleri de son derece dikkat çekicidir. İran mitolojisinde aynı zamanda ilk insan olarak kabul edilen Keyûmers'in makamı da dağlardır.[29]

Keyûmers, dünya hükümdarı oldu.
İlk zamanlar dağlarda oturdu.
Bahtı ve tahtı dağlarda yüceldi.
Emrindekilerle birlikti kaplan postu giyerdi.
Firdevsî
Önce dağı, yerin çivisi yaptı.
Sonra yeri, denizlerle yıkadı.
Feridüddîn-i Attâr

Tevrat'ta dağlar, kutsal makamlar arasında sayılmakta, tanrısal ruhların makamı olarak kabul edilmektedir. Fars edebiyatında da dağlar gizemli, kutsal makamlar ve kutsallığın merkezleri olarak algılanır. Mazdeist inanışta kutsanan ögeler arasında yer alan dağlar hep övülen nesnelerden olmuşlardır. Bu arada dağlarla birlikte dağlarda yer alan mağaralar da çeşitli dinlerde kutsanan yerler arasındadır.[30]

Gerek mitolojik devirlerde meydana gelmiş mitlerde, gerekse daha sonra ortaya çıkan mitolojik parçalarda dağlar ve taşlara yakın olmak, onların oluşmasını sağlamış olan Tanrıya veya Tanrılara yakın olmak anlamına gelir. Dağlarla birlikte çeşitli taşlar da kutsal sayılır. Mitolojik çağlarda Tanrı yeryüzünü yarattıktan sonra bir taşın üzerine oturmuştur. Tanrı'nın üzerine oturduğu, yaratılış sembolü olan ve dünyanın merkezini meydana getirdiğine inanılan taş kutsaldır. Kâf Dağı da bu yüzden kutsal sayılmıştır. İnsan zihni bu dağların üzerinde bir de Anka'yı düşünmüştür. Kuşlar kanatlı hayvanlardır, uçarlar. Kuşların bilinmeyen esrarengiz bir atmosferde bu dünya arasında haber getirip götürdüklerine inanılır. Kâf Dağı'nda da böyle bir kuş oturmakta ve her tarafa hükmetmektedir. Dağlar, tanrılar tarafından yerli yerine konuldukları için kutsanmış, ayrıca yüksekliklerinden dolayı da her zaman saygı görmüşlerdir.[31]

Kâf Dağı'yla ilgili eski İran kaynaklarından alıntılayarak önemli ölçüde bilgiler veren Mutahhar b. Tâhir, eskilerin Kâf Dağı'na Elburz Dağı adını verdiklerini aktarır. *Kur'ân*'daki Kâf Sûresi adıyla bilinen sûrenin ilk kelime-

[29] Zumurrudi, *Edyân ve Esâtîr*, s. 168.
[30] Zumurrudi, *Edyân ve Esâtîr*, s. 173.
[31] Seyidoğlu, Bilge, *Mitoloji Üzerine Araştırmalar*, Kayseri 1995, s. 37.

sinin "kâf" olması da özellikle *Kur'ân* yorumcularının dikkatlerini çekmiş, tarih boyunca Kâf ve o bölgeyle ilgili efsanevi anlatılar önemsenmiş, bu kelime etrafında oluşan rivayetler tefsir alanında kaleme alınmış eserlere de girmiştir.[32]

2. Göklere Yükselmiş Peygamberler ve Kutsallar

2.1. Adem Peygamber

Göklere erişen ve cennetlere yerleşen ilk insan Adem Peygamber'dir. Allah, Adem'i yaratmak istediğinde Cebrail'i yeryüzüne gönderdi; siyah, beyaz, kırmızı, sarı, yeşil, tuzlu ve tatlı olmak üzere her renk ve her tattan karışık olarak bir avuç toprak getirmesini emretti. Yeryüzü isteksiz davranınca Cebrail Allah'ın huzuruna dönerek yerin toprak vermek istemediğini belirtti. Bunun üzerine Allah bu iş için Azrail'i görevlendirdi ve gerekirse sert davranarak bir avuç toprak getirmesini diledi. O da sert davranarak bir avuç toprak aldı ve Mekke ile Taif arasındaki bölgeye saçtı.[33]

Allah, Adem'in yaratılacağı toprağa kırk gün üzüntü yağmuru, bir saat da mutluluk yağmuru yağdırmış, daha sonra kudret eliyle onun hamurunu yoğurmuş ve en değerli kısmından Adem'i yaratmıştır. Adem yaratılırken, bedenine can verilmeden önce balçıktan şekil verilmiş bir halde Mekke ile Taif arasına bir yere bırakılmış, orada kırk yıl kalmış, daha sonra kendisine ruh üfürülmüştür.[34] Daha sonra Allah, cennetten kırmızı altından, üzerinde değerli mücevherler ve ipekten yapılma elbiselerin bulunduğu bir taht göndermiş, Adem bu elbiseleri giyerek tahta binmiş ve melekler tarafından göklere yükseltilerek cennete götürülmüştür.[35]

Adem Peygamber'in serüveni, İslam kültüründe ve Fars edebiyatında çok geniş olarak yansımasını bulmuş, hem nesirde hem de şiirde ilginç mazmûnlar ve temalar oluşturmuştur. Cennet sekiz, cehennem yedi tanedir. Birinci cennetin karşısında bir zıddı yoktur. Ancak diğer cennetlerin karşısında hep zıtları yer almaktadır. Adem ile Havva, başlangıçta birinci cennette bulunmaktadırlar. Orada tensel varlık yoktur, dolayısıyla karşısında cehennem de yoktur. Onlar, "kun: *ol*" emriyle birinci cennetten ikinci cennete geçtiler ve yokluk göklerinden varlık yerine ayak bastılar. Bu cennette açlık, susuzluk, çıplaklık vb. özellikler yoktu. Onlara, yasak ağaca yaklaşmamaları emredildi. Şeytan durmadı, vesvese yapmaya başladı. Yasak ağaca onun kışkırtmalarıyla yaklaştılar, cezalandırılarak oradan çocukların ve ahmakların yeri olan üçüncü cennete gönderildiler. Bu cennette ihtiyaç-

---

[32] Kedkenî, Muhammed Rızâ Şefîî, *Mantıku't-tayr-i Attâr*, Tahran 1383 hş., s. 534.

[33] Şemisâ, Sirûs, *Ferheng-i Telmîhât*, Tahran 1375 hş., s. 65-66; Yahakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 38; Vehhâbî, Nesîm, "Adem", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, I, 7; Pedersen, J., "Âdam", *EI²* (İng.), I, 177.

[34] Şemisâ, *Telmîhât*, s. 66; Yahakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 38; Mahcûb, "Bûye-yi Pervâz", *İrânnâme*, II/4 (Washington 1984), s. 545.

[35] Mahcûb, "Bûye-yi Pervâz", *İrânnâme*, II/4, s. 545.

ları arttı ve aç kaldılar. Bireysellik gökyüzünden toplumsallığın alanı yeryüzüne indiler.[36]

Melektim ben ve yerim, yücelerde Firdevs idi,
Adem getirdi beni bu virane diyarına.
Hâfız-i Şirazî
Cennetin Adem'iyim ben, ancak bu seferde;
Şimdi esiriyim ay yüzlü genç güzellerin.
Hâfız-i Şirazî
Vatanım, cennet bahçesiydi benim ama,
Günahıyla Adem babamızın toprağa düştüm.
Alî Şîr Nevaî
Yeri cennet idi atan Adem'in,
Secde ettiler huzurunda kutsallar.
Şeyh Bahaî
Çıktı cennetten diye gülmedi hiç yüzü Adem'in,
Sevgiliden ayrılmışım, nasıl ağlamam ki ben?!
Sâib-i Tebrizî

2.2. İdris Peygamber

İnsanoğlunun göklere yaptığı ikinci seyahatin kahramanı, dinsel rivayetlere göre İdris Peygamber'dir. Adem'den sonra ilk peygamber olarak kabul edilen İdris'e, Allah tarafından otuz sayfa kutsal emirler mecmuası gönderilmiştir. İnsanları doğru yola çağırmak için çok yoğun olarak ders vermesi gerekçesiyle "İdris" adıyla anıldığı söylenir. İdris, Yemen'de yaşıyordu. Harût ve Marût olayı da onun yaşadığı çağda gerçekleşmiştir. Kaynaklarda ilk yazı yazan, ilk elbise diken kişinin İdris Peygamber olduğu aktarılır. Bunların yanı sıra elbise giyme, şehirler kurma, astronomi bilgisi ile takvim kullanmanın da onun icatlarından olduğu kabul edilir. Allah'ın desteğiyle, çıplak gözleriyle yıldızları ve gökteki gezegenleri görebiliyor ve onlarla ilgili incelemeler yapabiliyordu. Belki de bu yüzden usturlab ve kimyanın mucidi olarak da İdris bilinmektedir. III./IX. yüzyılda Harran Sabiîleri, onu kendi peygamberleri ve kutsal kitaplarının sahibi olarak kabul ediyorlardı. İdris, inanırlarına ayı, deve, köpek ve eşek eti yemelerini, sarhoşluk veren içkilerden içmelerini yasaklamıştı. İlan etmiş olduğu özgün birtakım bayramlarda namaz ve kurban gibi ibadetleri gelenek haline getirmişti.[37]

"Kitap'ta ***İdris****'i de an. Çünkü o, özü, sözü tam uyuşan bir kişiydi, bir peygamberdi. Onu yüce bir mekâna yükselttik."* Meryem (19), 56-57.

İslami kaynaklarda İdris'in, Hâbil soyundan olduğu, ibadete çok düşkün bir kişilik olduğu, etrafındaki insanların hepsinin putlara taptıkları aktarılır. Günün birinde çocuklarından biri öldüğünde çok üzülmüş. Bunun üzerine İdris, "Allah'ım senin emrine razıyım. Ancak benim soyundan birilerinin

[36] *A.g.e.*, s. 39.
[37] Yahakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 66-67.

benim kitabımı okumasını ve inanışımı devam ettirmesini istiyorum" demiş, bunun üzerine Cebrail, kendisine gelerek: "*Ey İdris Allah, o çocuğunun yeniden diriltilmesini istiyor mu diye sana sormanı söyledi?*" dediğinde, İdris de kendisine; "*Bu dünyada ölmüş olan birinin diriltilmesi mümkün müdür?*" diye sormuş. Cebrail, "Evet mümkündür" cevabını vermiş. Bunun üzerine İdris: "*Bunu kendim için isterim Allah'tan*" demiş. İdris Allah'a dua ederek yakarışta bulunmuş ve Allah da kendisini öldürerek yeniden diriltmiş. Bir daha ölümü tatmadan göklere yükseltilmiştir.[38] İdris, yeryüzünde 365 yıl yaşadı. Bir akşam vakti kendisini göklere götürmelerini istedi. Göklere yükseltildi. Dördüncü katta yerleşti ve orada bulunan ölümsüzler arasına katıldı.[39]

Taberî, hayatta bulunan peygamberlerden söz ederken İdris Peygamber'i de anarak onun serüvenini farklı bir biçimde de anlatır. Hayatta olan, göklerde, cennetlerde bulunan peygamberlerden biri de İdris'tir. İbadete çok düşkün olduğundan dolayı, ölüm meleği kendisini çok sevmiş ve onunla yakın dostluk kurmuş, sürekli olarak yanına gelip gidermiş. Bir gün kendisine bir ihtiyacın olursa söyle yerine getireyim, demiş. Ölüm meleğinin bu sözü karşısında o da, "Beni göklere götür" demiş. Melek de İdris'i göklere götürmüş. Daha sonra bir gün melekten kendisini götürüp cennet ve cehennemi göstermesini istemiş. Melek de Allah'ın izniyle İdris'i cennet ile cehennemi göstermek için o ilginç diyarlara götürmüş. Önce İdris'i elinden tutarak[40] göklerin yüce katlarına, oradan cehenneme götürmüş, cehennemi gezdirdikten sonra onu cennetin aydınlık iklimine götürmüş, birlikte cenneti gezmişler ve İdris cennetin tam orta yerinde oturduktan sonra artık kalkmak istememiş, bunun üzerine Azrail kendisine, "Kalk, buradan çıkıp gidelim" dediğinde, o "Hiç cennete girip de çıkan bir Allah'ın kulunu gördün ya da duydun mu sen? Allah'ın cennet ödülü sonsuzdur. Buradan çıkılmaz" diyerek cevap vermiştir. Cennetin sorumlu meleği Rıdvan bu durumu duyduğunda bizzat İdris Peygamber'in yanına gelmiş, tam o esnada aydınlık, gizemli göklerin derinliklerinden; "Ona dokunmayın, bırakın kalsın cennette" şeklinde bir ses gelmiş ve İdris artık çıkmamak üzere cennette kalmıştır."[41]

İdris, *Kur'ân*'da adı İsmail ve Zülkifl peygamberler ile birlikte, sabreden kullar arasında sayılan bir peygamber. Yunan efsanelerinde İdris hikâyeleri, ticaret ve fesahat tanrısı olarak kabul edilen Hermes ile birlikte anılır. İbrani dilinde bilgi ve hikmetin kurucusu Uhnuh/Hunuh ile ilişkilendirilir. Mısırlılar da onun Hermes Trismegiste adıyla bilindiğini bir tanrı ya da bilge kişiliklerinin olduğunu ifade edeler. İslami rivayetlerde İdris, peygamberlik,

---

[38] Mahcûb, "Bûye-yi Pervâz", *İrânnâme*, II/4 (Washington 1984), s. 548.

[39] Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 67.

[40] Cennet ve cehennem seyahatlerinden biri olan ve Ardavirâf tarafından gerçekleştirilen, *Ardavirâfnâme*'de anlatılan serüvende de, ölüm meleğinin İdris Peygamber'in elinden tutarak göklere cehennem ve cennete götürüp gezdirmesi gibi, Kutsal Sunûş ve Tanrı Âzer de, ünlü Zerdüşt mûbedi Ardavirâf'ın elinden tutarak kendisini cennet, Berzah ve cehennemi gezdirmişlerdir. Her iki olaydaki benzerlik dikkat çekmektedir.

[41] *Tercüme-yi Tefsîr-i Taberî* (yay. Habîb-i Yağmâyi), Tahran 1341 hş., IV, 949-951; Mahcûb, "Bûye-yi Pervâz", *İrânnâme*, II/4 (Washington 1984), s. 571.

saltanat ve hikmeti bir arada bulundurduğu için "bilgelik üçgeni" nitelemesiyle anılır. Belki de bu özelliklerinden dolayı İdris, "hikmetin kaynağı" ve "bütün bilgelerin üstadı" olarak kabul edilir. Şeyh-i İşrâk, onu, "vâlidu'l-hukemâ: *bilgelerin babası*" olarak niteler. Ortaçağda İdris, Mısırlıların Thoth'u, Yahudilerin Uhnuh'u, İranlıların Hûşeng'i ve Müslümanların İdris'i olarak bilinirdi.[42]

Fars şairleri dizelerinde İdris'in göklere yüceltilmesini yoğun olarak işlerler:

Öl ey dost, ölümden önce yaşamak istiyorsan eğer;
İdris, böyle bir ölüşle, cennetlik oldu bizden önce.
Senaî-yi Ğaznevî
Uyumluydu İdris, o yüzden yükseldi yerden göklere,
Uyumsuzdu İblis, o yüzden cennetten düşüverdi ateşlere.
Senaî-yi Ğaznevî
İdris'teki cinsiyet yıldızlardandı;
O, yedi yıl Zuhal ile birlikte gezmekteydi.
Kayboluştan sonra yeryüzüne geldiğinde;
Yeryüzünde astronomi dersi veriyordu.
Yıldızlar güzelce dizilmişti önünde,
Yıldızlar hazır bulunmuştu dersinde.
Mevlanâ Celaluddîn
İsa ve İdris göklere yükseldiler,
Onlar, meleklerle aynı cinsten oldular.
Mevlanâ Celaluddîn
İlim verildi İdris'e, altın ve mal Karûn'a;
Yükseldi biri göklerin üzerine, diğeri balıkların altına!
İbn Yemîn

2.3. İlyas Peygamber

İsrailoğullarının büyük peygamberlerinden biridir. İlyas, "Ba'l" adında bir puta ya da kadına tapan bir kavme uyarıcı olarak gönderilmiş ve kendisine sonsuz hayat verilmiş bir peygamberdir. Ancak kendilerini doğru yola çağırmak üzere gönderilen İlyas'a gönderildiği kavim inanmamış, bunun üzerine İlyas, korkusundan onlardan kaçarak gizlenmiş ve yaptığı dua üzerine yedi yıl yağmurlar kesilmiş her tarafta kıtlık ve kuraklık baş göstermiş, bütün bitkiler kurumuştur.[43]

İslami kaynaklarda da İlyas'ın Kral Ahab (874-853) döneminde yaşadığı bildirilir. Kral Ahab putlara tapıyor ve kavmini de buna zorluyordu. İlyas, onları Ba'l'e tapmayı bırakıp Allah'a kulluğa davet etti. Kral, İlyas'ın davetine uyarak putperestliği terk etti. Bir ara karısı İzabel komşusunu öldürterek bahçesini ele geçirince, Allah onları ikaz etmek ve bahçeyi iade etmelerini,

---

[42] Yahakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 66.
[43] Yahakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 101; Mahcûb, "Bûye-yi Pervâz", *İrânnâme*, II/4, s. 547; *Luğatnâme*, "İlyas", VIII, 120.

aksi takdirde cezalandırılacaklarını bildirmek için İlyas'ı gönderdi. Ahab, buna kızarak putperestliğe döndü ve İlyas'ı öldürmeye kalkıştı. Bunun üzerine İlyas, yedi yıl dağlarda ve mağaralarda gizlendi. Bir ara ortaya çıktıysa da kralın düşmanlığı devam ettiği için tekrar dağa döndü. Anlatıldığına göre, uzun zaman sonra dağdan inen İlyas, Mettâ oğlu Yunus'un annesinin evine misafir olur ve burada altı ay kaldıktan sonra dağa döner. Kavminin putperestlikte ısrar etmesinden dolayı çok üzülen İlyas, yedi yıl sonra İsrailoğullarının yaptıklarından bıktığını ifade ederek Allah'tan ruhunu almasını dilerse de, bu dileği kabul edilmez. Ancak İlyas'a üç yıllığına yağmura hükmetme yetkisi verilir. Onun, yağmuru durdurmasıyla büyük bir kıtlık ve kuraklık baş gösterir. Üç yılın ardından meleklerin araya girmesiyle kuraklık sona erer, İlyas'ın duasıyla yağmur yağar, bolluk ve bereket olur. İsrailoğullarının yine de isyandan vazgeçmemesi üzerine İlyas, kendisini bu dünyadan kurtarması, katına çağırması için Allah'a duada bulunur. Müriti Elyesâ ile birlikte iken ateşten bir at gelir. İlyas ata binip göğe yükselir.[44]

İlyas'ın, öğrencisi Elyesâ ve elli öğrenciyle birlikte bulunduğu bir an kendisini almaya gelen nurdan bir faytona bindirilerek göklere yüceltildiği rivayet edilir. Onun göklere gidişi esnasında Elyesâ ağlayıp feryad etmiş ancak hiçbir şey duymadığı gibi, ne olduğunu da anlayamamıştır. Bu gelişmenin ardından sözü edilen oradaki elli öğrenciyle birlikte bütün etraf dağlar ve ovalar aranmış ancak İlyas'tan herhangi bir ize rastlanamamış, bir haber alınamamıştır.[45] İlyas peygamberin halen hayatta olduğuna dair çeşitli rivayetler vardır. Bir rivayete göre, dört peygamber halen sağdır. Bunlardan İdris ve İsa gökte, İlyas karalarda, Hızır ise denizlerde darda kalanların imdadına yetişmekle mükelleftir.[46]

2.4. İbrahim Peygamber

İbrahim, gökler ve felekler konusunda derin derin düşünen, mağaradan çıktığında yıldızları görüp, onların rabbi olduğunu sanan, ardından ayı gördüğünde, bunun daha büyük olduğu için rabbi olduğu kanısına varan ve daha sonra güneşi gördüğünde bütün büyüklüğüyle ancak bunun rab olabileceği yargısına varan, onun da zamanı geldiğinde batarak yoklar arasına katılmasıyla düşüncesiyle gerçek rabbi bulabilen[47] üstün kavrayışlı bir kişilik, düşüncesinde felekleri gezen bir üstün yetenekli kişi olduğu dikkatleri çeker. Rivayetlere göre, Allah, İbrahim Peygamber'e bir sahrada aradaki

---

[44] Yahakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 102; Harman, Ömer Faruk, "İlyâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi/DİA*, XXII, 162; Dihhudâ, Ali Ekber, *Lugatnâme-yi Dihhudâ*, Tahran 1346 hş. "İlyâs", VIII, 120.

[45] Mahcûb, "Bûye-yi Pervâz", *İrânnâme*, II/4, s. 547-548.

[46] Yahakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 102; Harman, Ömer Faruk, "İlyâs", *DİA*, XXII, 162.

[47] "Gece onun üstünü örtünce bir yıldız gördü de "İşte Rabbim bu!" dedi. Yıldız battığında ise "Batıp gidenleri sevmem!" diye konuştu. Ay'ı doğar halde görünce, "Rabbim bu!" dedi. O Batınca da şöyle konuştu: "Eğer Rabbim bana kılavuzluk etmeseydi sapıtan topluluktan olurdum." Nihayet Güneş'in doğmakta olduğunu gördüğünde, "Benim Rabbim bu, bu daha büyük!" dedi. O da Batıp gidince şöyle seslendi: "Ortak koştuğunuz şeylerden uzağım ben." (En'âm (6), 76-78).

perdeleri kaldırarak göklerin kapılarını açmış ve arşın bulunduğu yere kadar bütün makamları kendisine göstermiştir. İbrahim, cennetteki kendi makamını da görmüştür. Yerküreden, göklerin bütün katlarını, oralardaki bütün sırları ve ilginç yaratıkları izlemiştir.[48]

2.5. Süleyman Peygamber

Davud Peygamber'in oğlu olan Süleyman, İsrailoğullarının büyük peygamberleri ve hükümdarlarından biridir. MÖ. 973 yılında tahta çıkmıştır. *Kur'ân*'da defalarca Süleyman'ın bilgisi, bilgeliği ve üstün kişiliğinden söz edilir. Rivayete göre, Allah, rüyasında ona görünmüş ve "Ne istersen sana verilecektir." demiş, o da "hikmet" ile "karalara, denizlere, ve cinlere egemenlik kuracağı bir hükümdarlık" istemiştir. Bu isteği üzerine kendisine, hiç kimseye verilmemiş büyüklükte ülkeler ve istediği her şey verilmiştir. Bilgisi ve iktidar gücüyle bitkiler, kuşlar, haşereler, balıklar vb. çok geniş yelpazede yaratıklar, çok çeşitli varlıklar üzerinde egemenlik kurmuştur. Kuşlar, onun mesajlarını ve emirlerini her yere ulaştıran postacılar, emir ulaklarıydı. Rüzgar, onun emrindeydi. Zamanla iktidarı ve egemenlik alanı çok genişlemiş, Sebe kraliçesi Belkıs gibi diğer ülkelerin hükümdarlarını da sarayına çekmiştir. Rivayete göre, Süleyman'ın bütün dünyayı görüp izleyebildiği bir aynası vardır.

Süleyman Peygamber'in büyüklüğü, ihtişamı ve padişahlıktaki üstün yetenekleri, klasik dönemlerden bu yana dillere destan olmuştur. Mülkü, sahip olduğu geniş imkânlar, atasözlerine de konu olmuştur. Cinler bile onun emri altında bulunan varlıklar kategorisinde yer aldıklarından, "Süleyman'ın cinleri" ifadesi de yaygınlaşmıştır.

Süleyman'ın yüz fersah büyüklüğünde bir sergisi vardı ve bir yere gitmek istediğinde saf altından yapılmış ve üzerinde iki akbaba bulunan tahtı onun üzerine konuluyor, kendisi tahta oturduğunda akbabalar uçmaya başlıyor ve tahtıyla istediği yere gidiyordu. Rivayetlerde, Süleyman ve ordusunun olağanüstü özellikler gösteren bir halıları olduğu, o halı üzerinde bulunduklarında kuşların gökyüzünde üzerlerinde kümelenerek kendilerini gölgelediği aktarılır.[49] Yine bu büyük Peygamber'in emrinde olan rüzgar da söz konusu tahtını ve Süleyman'ın gemilerini onun istediği yere götürürdü. Emrindeki cinler ve diğer üstün yetenekli yaratıklarla bakır madenini eritip kullanarak güçlü binalar da yaptırırdı. Denizin derinliklerinden çok değerli mücevherler, inci ve mercan çıkartıp değişik amaçlarla kullanırdı. Öte yandan Süleyman, rüzgarı haberleşme aracı olarak da kullanır, egemenliği altındaki bölgelerde yaşanan gelişmeler rüzgar tarafından kendisine iletilirdi.[50]

---

[48] Mahcûb, "Bûye-yi Pervâz", *İrânnâme*, 11/4, s. 549.
[49] Hurremşâhi, Bahâuddin, *Hâfızınâme*, Tahran 1372 hş., I, 430; Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 252.
[50] Yahakki, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 252.

2.6. İsa Peygamber

Kur'ân'da adı geçen ve kendisine kutsal kitap *İncil* gönderilen peygamberlerden İsa, *İncille*re göre, ömrünün son günlerinde Yahudilerce çarmıha gerilmiştir. Ancak inanışa göre, İsa, üç gün sonra dirilmiş ve on iki gün sonra kabrinden çıkarak göklere yükselmiştir. Birtakım Hıristiyan grupların inanışlarına göre, Mesîh çarmıha gerilmemiş, ona çok benzeyen biri yakalanarak onun yerine yanlışlıkla çarmıha gerilmiştir. *Kur'ân*'a göre de İsa çarmıha gerilmemiş ve de öldürülmemiştir. Onlar yanılgılarından dolayı onu öldürdüklerini sanmışlardır. Ancak öldürülen onların İsa'ya benzetilerek çarmıha gerdikleri başka biridir (Nisâ (4), 155-158).

2.7. Ardavirâf

Mezdiyesnâ inanırları tarafından kutsal, üstün nitelikli, dürüst ve kötülüklerden sakınan bir kişilik olarak bilinen Ardavirâf, Zerdüşt geleneğinde büyük mûbedler arasında yer alır. Ardavirâf, Mezdiyesnâ din adamları ve mûbedler üst kurulu tarafından seçilerek özel bir görevlendirmeyle dini konulara ilişkin birtakım bilgiler getirmesi ve dindaşlarına sunması amacıyla metafizik evrenin "cennet", "cehennem" ve "arâf" adlarıyla bilinen bölgelerine, bir başka ifadeyle "diriler dünyası"ndan "ölüler diyarı"na gönderilmiş bir kutsal, bir azizdir. Bu öteler yolculuğu, Zerdüşt bağlılarınca son derece kutsanan üç büyük tapınak arasında yer alan Âzerfernbağ Âteşkedesi'nden başlamış ve yine aynı yerde sona ermiştir.[51]

Mûbedlerin ifadeleriyle ömrü boyunca bir tek günah bile işlememiş olan Ardavirâf, bu seyahate gitmek üzere ok çekme kurasıyla belirlenmiş, yıkanıp temizlendikten sonra yeni elbiseler giymiş, birtakım yiyecekler yedikten sonra, temiz yataklar üzerinde dinlenmiş, vasiyetini yapmış, din önderlerinden alarak üç kadeh meng içip baj okuduktan sonra uykuya dalmış, yedi gün-yedi gece boyunca iki büyük meleğin beraberinde cennet, cehennem ve arâfı gezmiş, iyilere yaptıklarının karşılıkları olarak verilen ödülleri, günahkârların da kötülüklerinin karşılığı çarptırıldıkları cezaları ayrıntılarıyla görmüş, son olarak da Ahura Mazda'nın huzuruna kabul edilerek kendisiyle görüşmüş, yedinci gün dünyaya geri dönerek gördüklerini ergin ve bilge bir katibe yazdırmıştır.[52]

Büyük İskender'in İran'a saldırısının ardından, özellikle Zerdüşt dinsel kaynakları ve din adamlarının hissedilir ölçüde azalmasıyla Zerdüşt inanışında baş gösteren zayıflama ve güç kaybını durdurmak, dinin asıl şeklini kaybolmaktan kurtarmak ve gerçek dini inanışları güçlendirerek toplumdaki kargaşaya son vermek amacıyla din adamlarının önderliklerinde yapılan bir dizi toplantılar sonucu Mezdiyesnâ inanırları, içlerinden birinin metafizik evrene giderek inançlarını güçlendirecek, dini değerlerini yeniden canlandı-

---

[51] Gignoux, Phlippe, *Ardavirâfnâme* (çev. Amuzgâr, Jâle), Tahran 1383 hş., s. 41-44; Oşîderî, Cihângir, *Dânişnâme-yi Mezdîyesnâ*, Tahran 1371 hş., s. 86; Tefezzulî, Ahmed, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân Piş Ez İslam*, Tahran 1376 hş., s. 167-168; Gignoux, Ph., "Ardā Wīrāz", *Elr.*, II, 357.

[52] Amuzgâr, *Ardavirâfnâme*, s. 45-46; Oşîderî, *Dânişnâme*, s. 86; Tefezzulî, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, s. 169; Gignoux, Ph., "Ardā Wīrāz", *Elr.*, II, 357.

racak birtakım mesajlar getirmesini istemişler, bunun üzerine belirtilen amaçla seçilen Ardavirâf, fizikötesi alemlere giderek cennet, cehennem ve arâfı gezdikten sonra gerçek din bilgileriyle dönmüş, bu bilgilerin Ardavirâf'ın anlatımıyla yazıya aktarılmasıyla da *Ardavirâfnâme* adlı eser ortaya çıkmıştır.[53]

2.8. Hz. Muhammed

Metafizik dünyaya ve yüce alemlere seyahatte bulunmuş, cennet ile cehennemi görmüş ve ardından da dünyaya insanların arasına dönmüş olan son peygamber, Hz. Muhammed'tir. Bütün Müslümanlar, Hz. Muhammed'in bedeni ve ruhuyla miraç'a gittiğine ve gökleri, yerleri, cennet ve cehennemi, arş ve kürsüyü gördüğü, Allah ile konuştuğuna ve bütün bunlardan sonra yeryüzüne döndüğüne inanmaktadırlar.

Hadis kaynakları ile siyer kitaplarında miraçla ilgili birçok rivayet mevcuttur. Olay şu şekilde gelişmiştir: Bir gece Kabe'de iken ya da uykuda bulunduğu sırada veya uyku ile uyanıklık arası bir halde Peygamber'in yanına Cebrail geldi; göğsünü açtı, zemzemle yıkadıktan sonra içine iman ve hikmet doldurup kapattı. Burak adlı bineğe bindirip Beytülmakdis'e götürdü. Peygamber, Mescid-i Aksâ'da iki rekat namaz kılıp dışarı çıktığında Cebrail biri süt, diğeri şarap dolu iki kap getirdi. Peygamber süt dolu kabı seçince Cebrail kendisine "fıtratı seçtin" dedi, ardından onu alıp dünya göğüne yükseltti. Gök katlarının her birinde sırasıyla Adem, İsa, Yusuf, İdris, Harun ve Musa peygamberlerle görüştü; nihayet Beytülmamûr'un bulunduğu yedinci gökte İbrâhim Peygamber ile buluştu. Sidretü'l-müntehâ denilen yere vardıklarında yazıcı meleklerin kalem cızırtılarını duydu ve Allah'ın huzuruna çıktı.[54]

Kaynakça

Afifî, Rahîm, *Esâtîr ve Ferheng-i Îrân Der Nivîştehâ-yi Pehlevî*, Tahran 1374 hş.

Boyce, Mary, *Târîh-i Kîş-i Zertuşt* (çev. Humâyûn-i San'atîzade), Tahran 1998.

Browne, Edward Granville, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1924, I-IV.

Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî, Tahran 1375-1378, I-III.

Dihhudâ, Alî Ekber, *Lığatnâme-yi Dihhudâ*, Tahran 1346 hş. I-L.

Eliade, Mircea, *Dinler Tarihine Giriş* (çev. Lale Arslan), İstanbul 2003

Gignoux, Phlippe, *Ardavirâfnâme* (çev. Jâle Amuzgâr), Tahran 1383 hş.

Hanlerî, Pervîz Nâtil, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, Tahran 1324 hş., I-III.

Hurremşahî, Bahauddîn, *Hâfızınâme*, Tahran 1372 hş.

Kedkenî, Muhammed Rızâ Şefîî, *Mantıku't-tayr-i 'Attâr*, Tahran 1383 hş.

Kiyayî Nejâd, Zeynuddîn, *Cilvehâ-yî Ez Îrfân Der Îrân-i Bâstân*, Tahran 1377 hş.

Meşkûr, Muhammed Cevâd, "Kerdîr Yâ Tansar", *Nâme-yi Bastân*, (Tahran 1378 hş.

Muhammed Hüseyn b. Halef-i Tebrizî, *Burhân-i Kâtı'* (yay. Muhammed-i Muîn), Tahran 1391 hş.

Muîn, Muhammed, *Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî*, Tahran 1338 hş., I-II.

[53] Amuzgâr, *Ardavirâfnâme*, s. 1; Hanlerî, Pervîz Nâtil, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, Tahran 1324 hş., I, 223.

[54] Yavuz, Salih Sabri, "Miraç", *DİA*, XXX, 132.

Oşîderî, Cihângîr, *Dânişnâme-yi Mezdiyesnâ,* Tahran 1371 hş.
Safâ, Zebîhullâh, *Hemâseserâyî Der Îrân*, Tahran 1367 hş.
Safâ, Zebîhullâh, *Târîh-i Edebiyyât Der Îrân*, Tahran 1371 hş. I-V.
Seyidoğlu, Bilge, *Mitoloji Üzerine Araştırmalar*, Kayseri 1995,
Şemisâ, Sirûs, *Ferheng-i Telmîhât*, Tahran 1375 hş.
Tefezzulî, Ahmed, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân Pîş Ez İslam*, Tahran 1376 hş.
Tercüme-yi Tefsîr-i Taberî (yay. Habîb-i Yağmayî), Tahran 1341 hş.
Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1988-2014, I- XLIV.
Utas, Bo, "Sefer Be Cihân-i Dîger, Der Surâyiş-i Kohen-i Pârsî" (çev. Daryûş-i Kârger), *İrânşinâsî*, Rockville, Maryland 1377 hş., X/2.
www.iranicaonline.org
Yahakkî, Muhammed Ca'fer, *Ferheng-i Esâtîr ve İşârât-i Dâstânî der Edebiyyât-i Fârsî*, Tahran 1375 hş.
Zerrinkûb, Abdulhuseyn, *Der Kalemrov-i Vicdân*, Tahran 1375 hş.
Zumurrudî, Humeyrâ, *Nakd-i Tatbîkî-yi Edyân ve Esâtîr Der Şâhnâme-yi Firdevsî, Hamse-yi Nizamî ve Mantuku't-tayr*, Tahran 1382 hş.

Dizin

A. De Perron, 42
A. Faruk Meyan, 414
A. Krymsky, 240
A. V. Williams Jackson, 17, 28
Abângâh, 57, 58
Abbâs Yeminî Şerîf, 576, 581, 586
Abdulali-yi Destgayb, 535
Abdulbaki Gölpınarlı, 418
Abdulğafûr-i Lârî, 420
Abdulhuseyn-i Zerrînkûb, 418, 498
Abdulkerîm b. Ebu'l-Kâsım Eyrevânî, 592
Abdullah b. Ebî İshâk, 606
Abdullâh b. Mukaffa, 38, 114, 221, 222, 224, 256, 262, 266, 570, 650
Abdullâh-i Ensarî, 411, 420, 655
Abdulvâsı-i Cebelî, 343, 351, 368
Abdurrahîm Humayûnferrûh, 594
Abdurrahim Tebrizî, 572
Abdurrahmân-i Camî, 120, 333, 344, 437, 500, 502, 558, 560, 561
Abdüssamed Han, 566
Abhaz, 105, 234
Abidin Paşa, 418
Abrahe, 213
Abtîn, 102, 103
Âdâb-i Bozorgmihr, 266, 278
Adem, 62, 147, 149, 319, 384, 616, 675, 676
Adem Peygamber, 147, 675
Ademek-i Çubî, 577
Aden, 469
Adududdevle, 356
Afganistan, 72, 73, 245, 246, 647, 648, 649, 651, 652, 653, 654, 655, 656
Âfitâb, 458, 466
Afrika, 246, 299, 315
Afşarlar, 653
Agâ Mûşe, 576, 581
Agni, 297, 298
Agnihotri, 297
Âğrâz, 450
Âh Bârân, 609, 621
Ahâmeniş, 14, 18, 38, 106, 115, 233, 247, 248, 249, 250, 252, 253, 296, 302, 313, 432, 648
Ahâmenişler, 19, 34, 35, 37, 39, 44, 48, 56, 106, 113, 233, 245, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 296, 306, 312, 313, 325, 428, 432
Ahhâr-i Behmen, 110
Ahhâr-i İskender, 110
Ahhâru'l-Furs, 110
Ahd-i Erdeşîr, 110, 262
Âhenghâ-yi Ferâmûş Şode, 515, 527, 534, 535, 536, 539, 544
Aheng-i Diger, 523
Âheng-i Sobh, 516, 527
Ahenhâ ve İhsâs, 523, 531
Âhir-i Şâhnâme, 520
Ahistan, 365
Ahlâk-i Celâlî, 260
Ahlâk-i Nâsırî, 260, 571
Ahmed Ağayof Karabağî, 466
Ahmed Ateş, 654, 665
Ahmed b. Hasan-i Meymendî, 216, 227, 228
Ahmed Gulçin-i Maanî, 518, 627
Ahmed Şifaî, 594, 597
Ahmed-i Eflâkî, 411
Ahmed-i Gazzalî, 217, 379, 412, 414
Ahmed-i Rencber, 470
Ahmed-i Şamlû, 10, 121, 515, 516, 517, 522, 525, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 538, 539, 541, 542, 543, 544, 586, 612
Ahmed-i Tefezzulî, 277, 282
Ahmet Metin Şahin, 564
Ahura, 15, 19, 22, 23, 24, 30, 39, 40, 42, 49, 51, 52, 56, 70, 75, 79, 103, 111, 123, 128, 134, 136, 137, 139, 145, 147, 148, 149, 154, 162, 163, 164, 165, 276, 277, 290, 291, 292, 294, 295, 296, 298, 299, 309, 310, 311, 312, 331, 332, 333, 334, 399, 402, 403, 545, 548, 550, 551
Ahura Mazda, 13, 15, 16, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 29, 33, 36, 39, 40, 43, 46, 52, 56, 75, 111, 123, 128, 134, 136, 137, 139, 145, 147, 148, 149, 162, 163, 164, 165, 291, 292, 294, 295, 296, 298, 299, 310, 311, 330, 331, 333, 334, 399, 402, 403, 545, 548, 550, 551, 668, 669, 670, 681
Ahvâl-i Firdevsî, 495
Ahvaz, 325, 326, 329, 625
Ak Hunlar, 324
Akadlar, 297
Akdeniz, 438, 659
Akkoyunlular, 652
Akl-i Sorh, 146, 403, 405, 407, 545, 561
Alaaddin Keykubat, 417
Alaaddin Tekiş Harizmşah, 361
Alanlar, 655
Alchemy of Happiness, 414
Alessandro Baussani, 564
Alexander de Villa Dei, 603
Alıncak Kalesi, 384

Ali, 13, 17, 30, 39, 48, 49, 58, 79, 112, 158, 213, 214, 231, 239, 240, 265, 332, 334, 376, 384, 385, 386, 392, 393, 397, 406, 413, 443, 444, 452, 456, 477, 495, 503, 509, 529, 561, 566, 567, 598, 600, 606, 607, 609, 623
Ali Asğar-i Hikmet, 509
Ali b. Rabben et-Taberî, 444
Ali Bâbâ ve Çihil Dozd-i Bağdâd, 584
Ali Efendi, 239
Alî Ekber-i Dihhudâ, 120, 377, 464, 465
Ali Eşref-i Dervişiyân, 586
Ali Eşref-i Sadıkî, 596
Ali Nakî-yi Alâussultân, 470
Ali Nakî-yi Vezirî, 584
Alî Nakî-yi Vezirî, 581
Ali Şeriatî, 522
Ali Şir Nevai, 369, 420
Alî-yi Deştî, 340
Alî-yi Deylem, 215
Alî-yi Hâs, 358
Alî-yi Kavîm, 378
Aliyyu'l-Alâ, 385
Allah, 19, 21, 22, 25, 26, 29, 44, 52, 53, 55, 62, 63, 64, 78, 143, 145, 146, 147, 163, 164, 219, 231, 262, 272, 273, 296, 299, 301, 331, 332, 337, 343, 350, 359, 360, 361, 384, 385, 386, 393, 396, 401, 403, 404, 406, 407, 415, 416, 436, 482, 483, 492, 499, 518, 521, 546, 552, 554, 560, 561, 563, 567, 628, 633, 669, 670, 675, 678
Alparslan, 659
Altın Efsaneler, 432
Amerika, 246, 512, 516, 522, 525, 543
Ammâ Bâyed Zist, Bâyed Zist, Bâyed Zist, 523
Amnun Nouriz, 576
Amr b Adiyy, 320
Amul, 104, 441
Anadolu, 43, 65, 111, 286, 332, 371, 377, 378, 385, 391, 417, 418, 469, 651, 654, 659, 665
Anahita, 21, 52, 56, 57, 59, 72, 75, 76, 77, 78, 79, 296, 298, 304, 313, 334, 547, 549, 673
Anahita Tapınağı, 304, 305, 547, 549
Anaitis, 76
Andre Lang, 437
Ânendrâc, 272
Anka, 405, 674
Ankara, 289
Annamarie Schimmel, 564
Anquetil Du Perron, 34, 113
Apāmnapāt, 51, 52, 56, 59, 71
Aphrodite, 293
Apollonius Dyskolos, 601
Apsu, 101
Aptya, 103
Aral Denizi, 251
Aral Gölü, 72
Araplar, 302, 645, 646, 648, 649
Aras Nehri, 17
Ardâ, 124
Ardavirâf, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 148, 149, 304, 399, 415, 545, 548, 551, 552, 677, 681, 682
Ardavirâfnâme, 19, 44, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 136, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 165, 260, 304, 399, 552, 553, 564, 682
Aredvi, 76
Âreş-i Kemangîr, 46, 104, 441
Ârif-i Kazvinî, 459, 482
Aristarchos, 601
Aristo, 106, 270, 376, 381, 600, 601
Armağan, 394, 397, 596
Ars Gramatica, 602
Ars Minor, 602
Arslan Câzib, 216
Arşnâme, 385
Artemis, 77
Arthur Christensen, 124
Arthur ve Süvarileri, 433
Arûsan-i Kûh, 581
Arûsek-i Mû Telâyî, 582
Arya, 16, 27, 29, 102, 103, 104, 105, 163, 165, 233, 246, 248, 285, 286, 288, 291, 292, 294, 295, 296, 299, 301, 302, 309, 437
Aryalar, 599
Arzmâme, 382
Arzû, 237
Asâdek-i Tefreşî, 372
Âsâru'l-bâkiye, 26, 52, 56, 58, 70, 71, 79, 221, 224
Âsâru'l-hilâd ve ahbâru'l-'ibâd, 17
Ascedî, 343, 660, 662, 664
Ascedî-yi Mervezî, 343, 662
Asha, 22, 40, 56, 125
Âsıfuddevle Ğulamrızâ Hân Şahsûn, 492
Asin Palacious, 150, 151
Askerzâde, 580
Aslan Yürekli Richard, 436
Astân-i Kuds, 491, 501
Astân-i Kuds-i Razevî, 491
Astyagas, 248
Âsumân, 670
Asur, 52, 247, 250, 252
Asura, 290, 295, 298, 301
Asurlular, 293, 297
Aşkabad, 287
Aştâd, 135
Atar, 298
Âteş, 299
Âteşkede, 144
Athwya, 103

Atsız b. Muhammed, 364
Attâr, 73, 79, 120, 401, 403, 405, 407, 408, 411, 412, 415, 416, 418, 419, 553, 555, 556, 622, 669, 673, 675, 682
Ayârifu'l-maârif, 416, 417
Âvâz-i Ân Perende-yi Gamgîn, 609
Âvâz-i Feriştegân, 577
Avâz-i Hâk, 523
Âvâz-i Per-i Cibrîl, 146, 407, 545
Avâz-i Tacik, 479
Avesta, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 23, 28, 30, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 56, 57, 59, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 101, 102, 103, 104, 105, 111, 112, 113, 115, 118, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 139, 141, 144, 145, 152, 153, 154, 156, 157, 162, 163, 164, 165, 219, 220, 221, 224, 232, 233, 245, 247, 248, 249, 250, 252, 253, 254, 255, 256, 259, 260, 268, 269, 271, 272, 274, 275, 281, 282, 285, 286, 287, 288, 293, 294, 295, 296, 298, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 312, 330, 331, 333, 334, 402, 403, 427, 428, 429, 431, 440, 551, 599, 667, 670
Avestâ, 667, 668
Avfî, 355, 372
Avrasya, 285
Avrupa, 20, 27, 43, 60, 98, 101, 105, 111, 113, 143, 149, 150, 239, 240, 241, 245, 246, 247, 248, 285, 286, 287, 288, 291, 293, 299, 300, 337, 428, 433, 436, 437, 647, 651, 659
Avustralya, 246
Ayda, 515, 516, 527, 534, 542, 543, 544
Âydâ der Âyine, 534, 542
Ayda, Direht ve Hençere ve Hâtire, 543
Âydâ, Direht, Hancere ve Hâtıre, 534
Âyende, 151, 517, 596
Ayetullâh Humeynî, 521
Âyinnâmeg, 268
Aynu'l-kuzât, 333, 379, 380
Aynu'l-Kuzât-i Hemedanî, 379
Azâd Serv, 116, 274
Azer, 145, 298, 299, 525, 586
Âzer, 112, 123, 124, 128, 134, 136, 137, 138, 139, 145, 148, 154, 156, 163, 213, 241, 312, 355, 681
Âzer Fernbağ, 112, 154, 156
Âzer Fernbağ Âteşkedesi, 123, 681
Âzer Nersî, 271
Âzerbâd, 126, 153, 259, 261, 265, 269, 270, 271, 272, 273, 278, 281, 307
Azerbâd Mehrespendân, 37, 126, 261, 270, 271, 272, 278, 307
Azerbâd Mihrâspend, 47
Âzerbâd Mihrespendân, 126
Azerbaycan, 16, 17, 109, 254, 305, 458, 477, 496, 577, 652, 653, 654, 657
Âzerborzînmihr, 674
Âzerfernbağ, 42, 123, 134, 144, 278, 306
Azerfernbağ Âteşkedesi, 123, 681
Âzerfernbağ Ateşkedesi, 134, 144
Âzergoşesp, 17, 307, 674
Âzergoşnesb, 306
Âzermihrborzîn, 306
Azîz-i Nesefî, 419
Azizuddîn b. Muhammed-i Nesefî, 419
Azrail, 675, 677
Baal, 565
Baba Dağları, 74
Babâ Efzel, 381, 382
Babâ Tâhir, 345
Babil, 20, 52, 61, 78, 100, 101, 113, 247, 251, 252, 253, 316, 320, 325, 330, 332, 441, 553, 673
Babilliler, 256
Bâdkonek, 581
Badkube, 458, 477
Bağdat, 225, 230, 329, 344, 365, 367, 380, 386, 391, 397, 444, 468, 478, 607, 647, 649
Bâğ-i Âyîne, 517, 534, 541
Bahâ Veled, 411, 416
Bahâr, 19, 20, 22, 30, 40, 48, 97, 98, 99, 120, 129, 139, 152, 154, 155, 156, 166, 219, 233, 241, 245, 250, 257, 272, 287, 288, 291, 295, 296, 340, 348, 361, 413, 414, 417, 421, 426, 429, 431, 432, 438, 441, 457, 458, 461, 462, 463, 464, 465, 467, 468, 470, 473, 474, 475, 476, 477, 489, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 509, 524, 544, 599, 609, 610, 611, 613, 615, 617, 623, 625, 626, 627, 643
Bahâr Râ Bâver Kon, 609, 613, 615
Bahâr Ve Edeb-i Fârsî, 498
Bahâr-i Dâniş, 438
Bahâuddîn Muhammed b. Huseyn-i Belhî, 416
Bahauddîn-i Bağdadî, 361
Bahâullâh, 553
Bahru'l-ferâid, 571
Bâhter, 16
Bahtiyari, 657
Bahtiyârnâme, 110, 438
Bâj, 145, 213, 214
Baktria, 13, 16
Bakuye, 384
Bakü, 17, 386, 478, 492
Bâmdâd, 322
Bamiyân, 74
Bârbed, 646
Barthélemey, 124, 126
Batı Asya, 14, 61, 296, 317
Bayezîd-i Bestamî, 332, 565

Bâzî Bâ elifbâ, 577
Beatrice, 143, 145, 146
Beşçe Hırshâ Fırâr Mî Konnend, 581
Beşçe-yi Şeytân, 584
Bediuzzamân-i Furûzânfer, 418
Bediüzzamân-i Furuzânfer, 448
Behâm-i Gûr, 235
Behmen, 22, 36, 39, 43, 60, 70, 71, 105, 116, 117, 137, 155, 165, 235, 265, 267, 271, 272, 281, 283, 302, 312, 522, 538, 598, 626, 668
Behrâm, 48, 110, 114, 127, 221, 231, 235, 236, 237, 267, 275, 278, 304, 361, 427, 547, 549, 550, 570, 664
Behrâm Şah, 361, 664
I. Behrâm, 304, 316, 317
Behrâmî, 660
Behrâm-i Çubîn, 110, 235, 236
Behrâm-i Gûr, 114, 221, 237, 427, 669
Behrâm-i Horzâd, 267
Behrâmî-yi Serâhsî, 660
Behrâmşâh, 415
I. Belâş, 35, 37, 44, 157, 253
Belh, 16, 19, 254, 256, 286, 325, 326, 327, 369, 376, 377, 552, 645, 651, 652, 664
Beluç Dili, 650, 656
Beluçistan, 525, 656
Benyamin Tuteyli, 326
Berâyi Edebiyyât-i Sosyâlisti, 480
Berber denizi, 73
Berdsirî, 553
Berendek, 369
Berendek-i Hucendî, 369
Bərəzisavah, 309
Bergama, 601
Bergüzîde-yi Dîvân-i Edîbü'l-memâlik, 470
Berlin, 309, 378
Bestâm, 332
Beşşâr b. Bord, 110
Beyanu'l-edyân, 321
Beyaz Dev, 407, 424
Beyhaki, 664
Beytülmamûr, 682
Bih Şapûr, 37
Bijen, 74, 80, 165, 219, 226, 235, 236, 237
Bilge Oşnâr, 153, 154, 158, 163, 165
Birunî, 26, 52, 56, 58, 71, 79, 316, 449, 452, 647, 663
Bîrûnî, 662, 663
Bist u Çehâr Sâ'at Der Hâb u Bidârî, 577
Bîsutûn, 247, 250, 476
Bisutûn Kitabesi, 250
Bisutûn Yazıtları, 38
Bizans, 671
Bizanslılar, 279, 297
Bocnord, 493
Boğa Ruhu, 289
Bokrat, 444, 446
Bombay, 33, 112, 113, 157, 272, 273, 275, 276, 277, 278, 280, 281, 282, 378, 591
Borz İzed, 72
Bostan, 392, 393, 397
Bostân, 260, 309
Bozorg-i Alevî, 242, 340
Bozorgmihr, 118, 158, 215, 235, 260, 261, 265, 266, 270, 271, 273, 274, 278, 279
Brahman, 297
Brahmanizm, 297, 299, 599
Brahmanlar, 297, 300
Bratvarkhş, 21
Brockelmann, 420
Browne, 132, 139, 152, 156, 166, 213, 219, 228, 241, 242, 355, 378, 414, 417, 420, 421, 447, 456, 457, 458, 466, 470, 553, 567, 663, 665
Bû Dulef, 215
Bu'l-Abbâs Fazl b. Ahmed el-İsferâyini, 216
Buda, 55, 289, 290, 297, 315, 438, 564, 565
Budizm, 305, 318, 326, 327, 420, 547
Buhara, 213, 286, 327, 329, 334, 445, 446, 652, 655, 663
Buhtunnasr, 326
Bundehişn, 15, 44, 51, 52, 55, 57, 72, 73, 112, 113, 117, 144, 156, 163, 165, 260, 299, 309, 312, 427, 429, 667, 670, 673
Bundehişn-i Bozorg, 667
Bundlehişn-i İrânî, 667
Burhân-i Kâti, 303
Buxton, 240
Büveyhîler, 409, 663
Büyük Daryûş, 20, 245, 249, 250, 253, 256
Büyük İskender, 18
Büyük Kûruş, 249, 252
Ca'fer Hân Ez Fireng Âmede, 509
Cabbâr Bağçebân, 580, 586
Câhiz, 263
Calinus, 444, 446
Camâsb Asanâ, 275, 276, 277, 278, 280, 281, 282
Camasp, 324
Camâsp, 16, 117
Camâspnâmek, 43
Câmî, 411, 414, 419, 420
Câmi'u'l-hikmeteyn, 378
Câmi'ul-Kavâid, 592
Casnaf, 267
Cavid İkbâl, 563
Câvidân-i Hired, 260, 267, 273, 279
Câvidân-i Kebîr, 385
Câvidân-i Sagîr, 385
Câvidânnâme, 381, 382, 385
Cavidnâme, 545, 563, 564, 565, 567
Cebrail, 404, 405, 567, 675, 677, 682
cehennem, 123, 124, 129, 131, 132, 133, 135, 138, 141, 146, 148, 149, 150, 304, 552, 667, 681, 682

Cehudanek, 325
Celâl Al-i Ahmed, 522
Celâl Halıkî-yi Mutlak, 239
Celâl Metinî, 447
Celâl-i Metinî, 447, 448, 454, 455, 456
Celaluddîn Humayî, 594
Celaluddîn-i Dihistânî, 366
Celâluddîn-i Harizmşâh, 652
Celaluddîn-i Miranşah, 369
Celaluddîn-i Rûmî, 366
Cem, 63, 78, 103, 231
Cemâleddîn Huseyn İncûy-i Şirazî, 591
Cemâluddîn Abdurrezzâk, 144, 500
Cemaluddîn Esedabadî, 564
Cemaluddîn-i Efganî, 564
Cemaluddîn-i İsfehanî, 342
Cemşîd, 101, 102, 109, 114, 144, 154, 155, 157, 221, 231, 234, 270, 301, 302, 428, 440
Cengiz Han, 240
Cengnâme-yi Emîru'l-mu'minîn, 438
Cennet, 127, 129, 137, 139, 147, 149
Cerakka, 513
Cerîde-yi Edeb, 466
Cerîr, 17, 49, 449, 498, 647
Ceşn-i Mordâdgân, 75
Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî, 418
Cevâmi'u'l-hikâyât, 438, 494, 498, 571
Ceyhun, 250, 287, 360, 599
Cihan Dost, 565
Cihân Pehlivân Muhammed b. İldeniz, 363
Cihangîr, 14, 30, 38, 49, 51, 80, 123, 139, 154, 166, 332, 335, 341, 371, 376, 388, 402, 421, 551, 568
I. Contantinus, 328
Convito, 151
Cumhuriyet, 322
Curcan Denizi, 73
Cuzcan, 376
Cündişapur, 318, 443, 444
Cüneyd-i Bağdadî, 565
Cürcan, 325
Çeçenler, 105, 234
Çehâr Efsâne-yi Rûstâî-yi İrân, 581
Çehâr Hitâbe, 497
Çehâr Makâle, 213, 218, 219, 226, 227, 228, 242, 339, 446, 450, 456
Çehârbağ, 70
Çeka Daiti Dağı, 128
Çekâ Dâiti Dağı, 134
Çerkez, 105, 234
Çiçest, 17
Çiçest Gölü, 17
Çihil Tûtî, 573
Çin, 55, 70, 73, 245, 248, 252, 289, 315, 316, 317, 318, 321, 325, 328, 469, 479, 545, 616, 649, 651, 668
Çin Denizi, 73
Çin Türkistanı, 245, 316
Çînvâd, 128, 135, 551
Çînvâd Köprüsü, 128, 129, 134, 135, 136, 148
Çorak Ülke, 521
Çun Sebû-yi Teşne, 491, 503
Dâdistân-i Mînû-yi Hired, 271
Dahhâk, 15, 47, 58, 78, 234, 236, 301, 302, 351, 405
Daitia, 18
Dâitik Dağı, 135, 551
Dakâiku'l-hakâyık, 592
Dakikî, 116, 117, 118, 217, 223, 224, 225, 243, 405, 655, 660
Dakiki-yi Tusî, 655
Damgan, 665
Dânâ-yi Mînog-i Hired, 43
Daniel De Fo, 546
Dânisten, 592
Dâniş Amûz, 576
Dânişkede, 282, 446, 448, 456, 493
Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî, 375, 390
Dante, 132, 133, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 415, 545, 546, 553, 559, 563, 564, 603
Dante Alighieri, 141, 143, 545, 603
Dante'nin Doğudu Öncüleri, 150
Darâ, 110, 235
Darâ ve Bot-i Zerrîn, 110
Darâb Sencanâ, 112
Dârâbnâme, 333, 571
Darmesteter, 42, 113, 156
Dârî-yi Hursendî, 43, 260, 280
Daryûş, 14, 152, 241, 247, 250, 251, 252, 253, 567, 568, 587
I. Daryuş, 444
II. Daryûş, 249
Dâstân-i Behrâm-i Çubîn, 110, 570
Dâstân-i Çehâr Peser ve *Çehâr Perîzâd*, 438
Dâstân-i Dînîk, 156, 260
Dâstân-i Hamza, 333
Dâstân-i İskender, 220
Dâstân-i Râstân, 586
Dâstân-i Şâh-i Serendîb, 438
De Harlez, 273
De Lingua Latina, 602
De Vulgari Eloquentia, 603
Dehek, 351, 352
Dehlî, 369
Deioces, 247, 248, 251
Deken, 372
Demavend, 17, 497
Der Âstâne, 534
Derbend, 365
Dervâze-yi Yehûd, 325
Deryâ-yi Ahder, 73
Deryâ-yi Ferahkert, 72
Deryâ-yi Zereh, 69
Destûr-i Câmi-i Zebân-i Fârsî, 594
Destûr-i Debîr, 591

Destûr-i Fârsî, 594
Destûr-i Kâşif, 593
Destûr-i Penc Ustâd, 498
Destûr-i Sohen, 593
Destûr-i Zebân-i Fârsî, 589, 590, 591, 593, 594, 596, 597, 598
Deşne Der Dîs, 515, 523, 528, 531, 534
Deus, 293, 295
Devletşâh, 213, 214, 216, 217, 228, 241, 661
Devletşâh-i Semerkandî, 213, 214, 216, 217, 228, 241, 661
Deylem, 21
Dhabbar, 157
Dhalla, 38
Dımaşk, 239, 649
Dırâzdest, 272
Dırehı-i Asurîk, 440
Dırehı-i Âsûrîk, 263, 495
Dicle, 316, 659
Dîdâr Der Falak, 523
Dijnibişt, 126
Din Debirî, 38, 253, 256
Dînkerd, 15, 36, 43, 44, 112, 117, 153, 154, 155, 156, 232, 260, 267, 271, 274, 275, 278, 281, 307, 431
Dînkerd'in Altıncı Kitabı, 271
Dionysios, 601
Dîvân-i Kebîr, 418
Dîvânı-i Rûdekî-yi Semerkandî, 210
Dîvân-i Şems, 418
Dîvânu Lugâti't-Türk, 605
Dîvâr, 515, 626, 629, 630, 632, 634
Diyarbakır, 657
Do Kedhudâ, 577
Doğdu, 15
Doğduye, 15, 16
Doğu Akdeniz, 24
Doğu İran, 13, 16, 18, 73, 220, 233, 326, 432, 649
Doğu Roma, 659
Donald Newton Wilber, 28
Donatus, 602
Duhter-i Câm u Şi'r-i Engûr, 515
Duşanbe, 479
Düzeh Ammâ Serd, 523
Dzheytun, 287
E. G. Browne, 132
E. W. West, 281
Ea, 62
Ebaliş, 112
Ebniye an Hakâiki'l-edviye, 653
Ebr, 609
Ebr u Küçe, 609
Ebû Abdullâh-i Cehşiyarî, 438
Ebû Abdurrahmân es-Sulemî, 420
Ebû Alî el-Farisî, 607
Ebû Ali Miskeveyh, 279
Ebû Ali Muhammed b. Ahmed-i Belhî, 117, 224
Ebû Alî-yi Belamî, 222
Ebû Alî-yi Sîmcûr, 216
Ebû Âmir eş-Şeybanî, 607
Ebû Bekir Abdullâh b. Muhammed b. Şehâver Necmuddîn-i Razî, 417
Ebu Cehil, 564
Ebû Hâşim es-Sufî, 420
Ebû Hayyân, 590, 607
Ebû Hayyân Nahvî, 590
Ebû Mansûr Muhammed b. Abdurrezzâk, 224
Ebû Mansûr Muhammed b. Abdurrezzâk-i Tusi, 215
Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed-i Dakikî, 225
Ebû Mansûr Muvaffak-i Herevî, 445, 653
Ebû Mansûr-i Muammerî, 224
Ebû Muslimnâme, 435
Ebû Nasr Şeybanî-yi Kaşanî, 463
Ebû Nasr-ı Muşkân, 660
Ebû Nasr-i Fârsî, 356, 358
Ebû Nuvâs-i Ahvazî, 110
Ebû Reyhân-i Birunî, 17
Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr, 412, 660
Ebû Şekûr-i Belhî, 339
Ebû Talib Abdullah b. Ebû Zeyd Tabib, 450
Ebû Ubeyde, 110, 606
Ebû Ubeyde Muammer b. Musennâ, 110
Ebu'l-Abbâs Fazl b. Ahmed el-İsferâyinî, 227
Ebu'l-Alâ el-Maarrî, 545, 553, 564
Ebu'l-Alâ-yi Gencevî, 359
Ebu'l-Esved, 606
Ebu'l-Fazl-i Beyhakî, 223
Ebu'l-Ferec, 664
Ebu'l-Ferec-i Runî, 351, 358, 664
Ebu'l-Feth-i Bustî, 660
Ebu'l-Hasan-i Harakânî, 664
Ebû'l-Kâsım Cennetî, 584
Ebu'l-Kâsım Emrî-yi Şirazî, 388
Ebu'l-Kâsım-i Emri, 349, 388
Ebu'l-Kâsım-i Gurgânî, 218
Ebu'l-Kâsım-i İlhamî, 473
Ebu'l-Kâsım-i Lahutî, 513
Ebu'l-Kâsım-i Semerkandî, 647
Ebu'l-KâsımTahir b. Muhammed-i Mekanii-yi Razi, 445
Ebu'l-Mealî Nasrullâh-i Munşî, 361
Ebu'l-Mueyyed-i Belhî, 223, 224
Ebubekir Ehaveyn-i Buhari, 443, 445
Ebubekir Sad b. Zengi, 394
Ebu'l-Alâ-yi Gencevî, 364
Ebu'l-Feth-i Bustî, 660
Ebu'l-Kâsım-i Lahutî, 473, 477, 480, 482, 510, 611
Ebu'l-Muzaffer Hâkân-ı Ekber, 364
Edda, 603

Edeb, 14, 15, 17, 19, 24, 30, 38, 43, 46, 47, 48, 49, 60, 98, 118, 119, 120, 121, 139, 142, 152, 153, 154, 158, 162, 166, 241, 242, 259, 264, 265, 266, 271, 273, 274, 279, 282, 283, 290, 291, 292, 295, 298, 300, 301, 302, 303, 304, 331, 333, 334, 337, 338, 341, 342, 345, 349, 350, 351, 356, 358, 375, 378, 379, 380, 381, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 411, 412, 415, 418, 421, 432, 441, 446, 447, 456, 457, 458, 460, 465, 466, 468, 470, 471, 473, 489, 545, 553, 568, 570, 588, 593, 645, 648, 665, 666
Edebistân, 596
Edebiyât-i Kûdekân, 569, 570, 573, 574, 575, 576, 577, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 588
Edgar Blochet, 150
Edîb-i Nişaburî, 120, 491
Edîb-i Pişaverî, 120, 459
Edîbu'l-memâlik, 457, 458, 460, 461, 462, 463
Edîbü'l-memâlik-i Ferahanî, 457, 458, 459, 461, 464, 465, 466, 468
Edmond Varner, 240
Efdaluddîn Bedîl, 364
Eflatun, 18, 20, 322, 376, 399
Eflatun Kültür Merkezi, 18
Efrasyâb, 47, 57, 72, 78, 405
Efsânehâ-yi Ebî 'Alî Sînâ, 576
Efsânehâ-yi Kohen, 438, 576
Efsâne-yi Bâbâ Berfî, 581
Ege Denizi, 14
Ehaveyn-i Buharî, 445, 446, 447, 449, 450, 451, 453, 454, 455, 456
Ehlî-yi Şirazî, 66
Ehrimen, 14, 18, 20, 22, 23, 24, 25, 27, 40, 43, 48, 72, 104, 111, 124, 126, 127, 133, 144, 155, 156, 163, 220, 274, 276, 290, 292, 296, 301, 302, 310, 311, 312, 321, 330, 331, 439, 554, 618
Ekbatana, 19, 250, 251
el-Ahfeş, 606
Elburz, 51, 72, 135, 155, 401, 402, 405, 427, 551
Elburz Dağı, 51, 135, 155, 401, 402, 405, 551, 673, 674
el-Ebniye an Hakâyıki'l-edviye, 445, 455
el-Edebü's-sağîr, 282
el-Elfiyye, 607
Elfâz-i 'Acem, 592
el-Ferrâ, 606
el-Fihrist, 110, 444, 646, 650, 665
el-Futûhâtu'l-Mekkiye, 151
el-Hâvî, 444
el-İnsânu'l-kâmil, 419
Eliot, 521
el-İşârât, 558
el-Kisaî, 606
el-Kitâb, 589
el-Konnaşu's-sağîr, 453
el-Mâzinî, 606
el-Mu'cem Fî Me'âyir-i Eş'âri'l-'Acem, 591
el-Mutevekkil-i İsfahanî, 110
el-Mütevekkil, 444
Elvâh-i İmâdî, 407
Elyesâ, 63, 303, 679
Emînî Neccâr-i Belhî, 660
Emîr Bahâdır, 469
Emîr Hüsrev-i Dihlevî, 217, 412
Emir İsmail, 329, 647
Emîr Mubârizuddîn Muhammed, 368
Emîr Muizzî, 58, 358
Emîr Nizâm, 457, 459, 461, 462
Emîr Nusret Şâh-i Hucendî, 369
Emir Şehriyâr, 228
Enderz Be Cevânân, 579
Enderzhâ-yi Mârispendân, 498
Enderz-i Ârâ-yi Dîn Be Mezdiyesnân, 281
Enderz-i Âzerbâd Mehrespendân, 153, 259, 269, 270, 271, 272, 273, 281
Enderz-i Âzerpâd, 265
Enderz-i Dancîyân Be Mezdiyesnân, 262
Enderz-i Destûrân Be Bihdînân, 277
Enderz-i Hûbî Konem be Şomâ Kûdekân, 281
Enderz-i Husrev-i Kavâdân, 261, 262
Enderz-i Nuhustîn Dîndârân, 278
Enderz-i Oşnâr-i Danâ, 153, 156, 157, 269, 274, 275
Enderz-i Oşnâr-i Dânâ, 275
Enderz-i Pişînegân, 275
Enderz-i Pişîniyân, 275
Enderz-i Poryotkişân, 260, 262, 276
Enderznâme, 153, 154, 157, 166, 238, 241, 259, 262, 265, 268, 273, 275, 276, 277, 278, 279, 282, 414, 421
Enderznâmehâ-yi Pehlevî, 110
Endülüs, 469, 607
Enfus u Âfâk, 385
Enrica Cerulli, 545
Enuşirvân, 37, 42, 70, 114, 118, 125, 158, 215, 221, 238, 261, 265, 271, 273, 275, 276, 279, 281, 324, 657
Enûşîrvân, 279
Enuşirvân-ı Bağdâdî, 657
Enverî, 55, 56, 74, 77, 79, 119, 139, 158, 163, 166, 217, 342, 343, 347, 348, 369, 460, 467, 502, 598
Epûş, 72
Erak, 457, 458
Ercâsp, 16, 19, 222, 225, 236
Erdebil, 370
I. Erdeşir, 444
Erdeşîr, 20, 21, 37, 125, 127, 130, 141, 237, 249, 253, 262, 267, 305, 307, 309, 313
Erdeşîr Nikpûr, 586
I. Erdeşîr, 315, 316

II. Erdeşir, 249, 444
III. Erdeşir, 249
Erdeşir-i Babekân, 20, 21, 37, 127, 130, 141, 237, 238, 253, 262, 267
Erdeşîr-i Bâbekân, 125, 127, 130, 238
Eret, 334
Erivan, 657
Erjeng, 321
Erjeng-i Mânî, 321
Ermeni, 43, 308, 310
Ermenistan, 20, 77, 329, 377, 378, 657
Ermiyâ, 303
Ernst Emil Herzfeld, 494
er-Rusai, 606
Ertâ, 334
Esedî-yi Tusî, 67, 237, 240, 402, 445, 653, 660
Esedullâh-i Âzâd, 415
Esîr, 17, 366, 368, 515, 518, 626, 627, 628, 630, 631, 632, 634
Esiruddîn-i Evmanî, 348, 366, 367
Eski Bakü Tapınağı, 17
Esrâru't-tevhîd, 411
es-Sevânih fi'l-Işk, 414
Essigmann, 240
Esterabad, 368
Eş'âr-i Gızîn Ez Dîvân-i Edîb-i Ferahanî, 470
Eşkanî, 20, 37, 103, 253, 254, 305, 651
Eşkaniler, 20, 44, 56, 103, 106, 127, 153, 234, 235, 260, 307, 315, 316, 326, 328, 332, 429, 432, 648
Eşref, 106, 233, 241, 362, 432, 441, 535, 598
Eşref-i İslâmiyye, 543
Eşrefuddîn-i Hüseynî, 459, 464
Eşukâr, 312
Ethé, 414
et-Taarruf li-mezhebi't-tasavvuf, 413
et-Tâc, 269
et-Teffhîm, 449, 595
et-Tenbîh ve'l-İşrâf, 110, 221
et-Tevessul ile't-teressul, 362
et-Tıbbu'l-Mansurî, 450
et-Tuhfetu'l-hâdiye, 592
Evgenii Eduardoviç Berthels, 238
Evhaduddîn-i Kirmanî, 557
Evhedî-yi Merağeî, 69
Evman, 366
Eyâdgâr-i Bozorgmihr, 274
Eyüp Peygamber, 303
Eyyâm-ı Mahbes, 340
Ez Diyâr-i Âştî, 609, 614, 622, 623
Ez Hâmûşî, 609
Ezrakî-yi Herevî, 216, 228
Fahruddîn-i Irakî, 64, 68, 120
Fahruddîn-i Irâkî, 411, 412
Fahruddîn-i Safî, 411
Fahrulmelik, 360
Faraklit, 317
Fars, 10, 20, 21, 41, 42, 43, 44, 45, 53, 56, 57, 58, 62, 63, 64, 66, 70, 73, 76, 77, 109, 111, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 135, 144, 149, 151, 153, 155, 163, 165. 214, 216, 217, 223, 224, 227, 228, 229, 232, 234, 236, 245, 248, 249, 252, 256, 259,260, 261, 262, 264, 265, 268, 269, 279, 299, 303, 304, 325, 326, 327, 329, 331, 333, 337, 338, 339, 340, 345, 348, 349, 351, 352, 354, 355, 356, 357, 368, 375, 379, 381, 385, 399, 401, 402, 403, 405, 406, 408, 409, 410, 411, 412, 415, 417, 419, 425, 435, 437, 438, 439, 454, 459, 462, 463, 464, 465, 468, 475, 479, 483, 484, 495, 496, 497, 500, 501, 502, 503, 505, 506, 508, 509, 510, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 521, 525, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 534. 539, 543, 545, 546, 552, 554, 561, 569, 570, 571, 573, 574, 577, 578, 590, 591, 594, 596, 609, 612, 614, 622, 626, 629, 634, 637, 638, 639, 642, 646, 647, 649, 650, 651, 652, 654, 655, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664
Fars Ateşkedesi, 42, 70, 144
Fars Dilinde Sade Cümle Sentaksısı, 597
Fars Körfezi, 245, 649, 651
Fârsî-yi Bâstân, 647
Fârsî-yi Meyâne, 647
Fârsî-yi Nov, 647, 648
Farslar, 136
Fârsnâme, 302
Fatıma, 54
Fatih Sultan Mehmet, 651
Faust, 22, 545
Fazl b. Ahmed-i İsferayinî, 227
Fazlullâh Subhî-yi Muhtedî, 438
Fazlullâh Subhî-yi Muhtedî, 576
Fazlullâh-i Hurûfî, 383
Feleki-yi Şirvanî, 340, 348, 358, 359, 362, 364
Ferahkert, 51, 72, 76
Ferahkert Denizi, 46, 51, 72, 76
Ferahkert Okyanusu, 72
Ferahrûd, 72
Ferâmerz, 235
Ferânek, 15
Ferdinand de Saussure, 605
Ferhad Mirza, 455
Ferhâd-i Abadanî, 277
Ferheng-i Cihângîrî, 591
Ferheng-i Ercümen Ârây-i Nâsırî, 591
Ferheng-i Mu'în, 595
Ferheng-i Oim, 37
Ferheng-i Reşîdî, 125
Ferhengnâme-yi Kûdekân ve Nevcevânân, 585
Feridûn, 14, 15, 19, 27, 30, 58, 78, 101, 102, 114, 129, 139, 142, 152, 221, 234, 236, 301, 302, 405, 407, 429, 440, 514, 518,

523, 528, 532, 609, 610, 611, 612, 613, 615, 622, 627, 638, 639
Feridûn, 15, 274, 402, 403
Feridûn-i Dustdâr, 586
Feridûn-i Muşirî, 515, 523, 528, 532, 609, 610, 611, 612, 613, 615, 622
Feridûn-i Rehnumâ, 538
Feridun-i Tevelleli, 513
Feridûn-i Tevelleli, 514, 518, 528, 532, 611, 612
Feridüddîn-i Attâr, 56, 64, 67, 73, 121, 303, 333, 345, 400, 403, 405, 415, 555, 556, 669, 674
Ferr, 162, 275, 673
Ferruh Pirûz oğlu Behzâd, 277
Ferruhî, 68, 118, 119, 353, 363, 463, 465, 482, 492, 498, 500, 501, 502, 554, 660, 662, 663, 665
Ferruhî-yi Sistanî, 68, 118, 463, 554, 660
Ferruhî-yi Yezdî, 465, 482
Ferruhzâd oğlu Âtûr, 112
Ferşa Ûstra, 15
Ferşid Miskali, 582
Ferşukâr, 312
Ferverdîn, 550
Feth Alî Şâh, 491
Fezâ'ilu'l-Furs, 110
Fırat, 74, 246, 306, 316, 325, 328, 468
Fihi Mâ Fih, 411
Fikr ve Zikr, 388
Filistin, 17, 377, 378
Finikeliler, 39, 44, 297
Firavun, 404
Firdevs, 676
Firdevsî, 3, 10, 15, 30, 45, 53, 67, 70, 71, 74, 78, 80, 101, 105, 106, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 122, 155, 163, 165, 166, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 248, 250, 269, 273, 274, 278, 279, 301, 314, 317, 321, 324, 334, 341, 354, 400, 402, 405, 406, 421, 422, 424, 425, 427, 428, 432, 437, 440, 441, 498, 501, 517, 520, 550, 553, 567, 568, 584, 609, 612, 660, 661, 662, 663, 665, 669, 674, 683
Firdevsînâme-yi Bahâr, 498
Firdevsî, 114, 224
Firûz, 70, 71
Floransa, 150
Franko, 539
Fransa, 318
Fransızca, 295, 651, 655
Franz Bopp, 604
Freni, 15
Fryâna, 16
Fulkıu'l-meşhûn, 467
Furûğ-i Ferruhzâd, 120, 465, 515, 516, 517, 518, 523, 528, 532, 611, 612, 625, 626, 628, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643
G. E. Hagman, 240
Gaia, 668
Gatalar, 13, 14, 16, 17, 26, 29, 34, 37, 39, 40, 41, 44, 45, 46, 128, 136, 250, 254, 291, 330, 440
Gâtâlar, 22, 165
Gazâirî-yi Razî, 660
Gazne, 216, 217, 227, 228, 321, 326, 352, 355, 356, 357, 358, 381, 413, 552, 655, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665
Gazneli Mahmud, 329, 655
Gazneli Mahmûd, 436
Gazneliler, 355, 649, 651, 652, 653, 654, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665
Gazzali, 217, 405, 411, 412, 414, 416, 421, 571
Gazzâlî, 414
Gence, 364, 365
Genc-i Şapûr, 264
Genc-i Şâygân, 275, 278
Geoffrey Chaucer, 433
Geoksiur, 287
George L. Leszczinski, 240
George Sand, 631
George Varner, 240
Georges Dumézil, 27
Gerdizi, 58, 71, 272, 278, 282, 351, 664
Gerdîzî, 279
Gerşâsp, 72, 78, 157, 235, 402
Gerşâspnâme, 116, 117, 240, 303, 402, 404
Geush Urvan, 289
Geyûmers, 104, 310
Gılgamış, 61
Gılgamış Destanı, 61, 553
Gırnata, 469
Gıyaseddin Baysungur, 238
Giambattista Vico, 106
Gilan, 384
Gocerat, 33, 127, 130, 131, 141, 273, 275
Goethe, 22, 545
Gonâh-i Deryâ, 609, 610
Gorguidjanidzé, 239
Goşâyiş ve Rehâyiş, 378
Goşâyişnâme, 381
Goştâsp, 16, 18, 19, 36, 37, 44, 47, 130, 137, 154, 155, 222, 225, 232, 235, 250, 282, 427, 430, 431
Goştâspnâme, 225
Goştâspnâme-yi Dakikî, 225
Govher, 440, 596
Gûçihr, 311
Gûd-i zereh, 69
Gul u Senûber, 438
Gulam Huseyn-i Kâşif, 593

Gulam Rıza İmamî, 586
Gulçîn-i Gilanî, 512, 513, 532, 611, 612, 613
Gulistân, 260, 362, 514, 569, 571, 578, 626, 631
Gulşen-i Râz, 419, 421
Gulşen-i Sabâ, 498
Gurdaferîd, 236
Guzîdehâ-yi Zâdsperem, 153, 260
Guzide-yi Eş'âr-i Edîbü'l-Memâlik, 470
Güney Hazar, 285
Güney İran, 648
Güney Ossetya, 655
Gürcistan, 657
Ğarîzedegî, 522
Ğazayirî, 357
Ğazayirî-yi Razî, 463, 660
Ğıyâsuddîn Muhammed, 367, 368
Ğıyâsuddîn Tuğluğ, 369
Ğulâm Rıza Reşîd-i Yasemî, 157, 275
Ğulamhuseyn-i Yusufî, 449
Ğurbet-i Ğarbî, 558
Ğureru ahbâr-i mulûki'l-Furs ve siyerihim, 265
Ğurûr-i Millî, 584
H. Corbin, 378
Habeşistan, 14
Hâbil, 616, 676
Hablu'l-Metîn, 474, 479, 493
Haccâc b. Yûsuf, 645
Hâce Nasiruddîn-i Tusî, 367
Hacî Mirzâ Yahya Devletabadî, 579
Hacû-yi Kirmanî, 69, 351, 403
Hadîkatu'l-hakîka, 407, 415, 553, 664
Hadîs-i Bî Karârî-yi Mâhân, 534
Hâdî-yi Hasan, 360
Hâduht Nesk, 133
Hâfız, 144
Hafîz Divanı, 569
Hâfız-i Şirazî, 56, 64, 66, 67, 78, 79, 120, 121, 144, 261, 342, 527, 609, 676
Hâfız-i Şîrâzî, 144
Hakaikî, 364
Hakanî, 68, 217, 303, 340, 344, 346, 348, 351, 352, 353, 354, 358, 359, 362, 364, 365, 366, 369, 372, 404, 415, 479, 489
Hakanî-yi Şirvanî, 68, 217, 303, 340, 346, 348, 351, 364, 404, 479, 489
Hakanî-yi Şîrvânî, 358
Halep, 377, 378, 386, 475
Halil b. Ahmed, 511
Halîl b. Ahmed el-Ferahidî, 606
Halil Toker, 564
Halisten, 240
Hallâc, 387, 564, 566
Hallâc-i Mansûr, 380, 387, 555
Hamdullâh-i Mustevfî, 213, 225
Hamle-yi Haydarî, 241
Hamûn, 69, 72, 73, 74
Hamûn Gölü, 69, 74
Hamza, 110, 114, 240, 408
Hamzanâme, 435, 438
Hamza-yi İsfehanî, 110, 114
Hamza-yi İsfehânî, 302
Hâne Siyâh Est, 626
Hankîn, 475
Harezm, 326
Hârezm, 16
Harizm, 13, 73, 251, 256, 384, 651, 655, 663
Hârizm, 663
Harizm Denizi, 73
Harizmşahlar, 652, 659
Harran, 676
Harun, 682
Harût, 77, 78
Hasan Ahmedî-yi Givî, 597
Hasan Alî Hân Emîr Nizâm-i Gerrûsî, 457
Hasan b. Sehl, 267
Hasan Mahmudzâde, 597
Hasan Sâdât-i Nâsırî, 172, 210, 241
Hasan-i Enverî, 597
Hasan-i Honermendî, 532
Hasan-i Hunermendî, 515
Hâsıl-i Masdar, 595
Hassân b. Sâbit, 364
Haug, 125, 130
Havâ-yi Tâze, 534
Hâverânnâme, 240
Hâvernâme, 435
Havva, 62, 386, 675
Hay b. Yakzân, 545, 546, 554, 558
Hayâtî-yi Kaşanî, 388
Haydar Ammuoğli, 493
Haysem b. Adiyy, 109
Hayun Teseng, 326, 327
Hayy b. Yakzân, 146
Hayyâm, 381, 585
Hayyât ve Merd-i Ahdeh, 436
Hazar Denizi, 72, 246, 251, 287, 288, 290, 383, 651, 655
Heft Hân, 407, 416, 429
Heft Peyker, 151
Heft Vâdî, 553
Heftâb, 291
Heftrûd, 291
Hegel, 564
Hegmatana, 250
Helene, 105
Hellen Zimmern, 240
Hemedan, 19, 77, 247, 248, 250, 253, 264, 316, 325, 326, 366, 371, 379, 380
Hemedân, 355
Hemistekân, 137
Herat, 224, 228, 248, 329, 367, 371, 420, 652, 664
Herder, 604
Herkül, 105
Hermann Ethé, 219

Hermes, 677
Hermes Trismegiste, 677
Herodot, 17, 20, 52, 106, 233, 251, 293, 295, 302, 432, 672
Herodot Tarihi, 106
Herodotos, 292, 293
Heşem, 163
Hevây-i Tâze, 517
Hevâ-yi Tâze, 524
Hevâ-yi Tâze, 536
Hevâ-yi Tâze, 539
Hevâ-yi Tâze, 539
Hevâ-yi Tâze, 540
Hezâr Efsân(e), 438
Hezâr Efsâne, 570
Hezâr u Yek Şeb, 436, 570
Hezircât, 74
Hıristiyanlar, 320, 328, 329
Hıristiyanlık, 143, 299, 303, 305, 306, 315, 316, 318, 319, 325, 328, 329, 366, 376, 523, 531, 547
Hışayarşa, 17
Hışayarşâ, 249
Hışt u Âyine, 626
Hızır, 59, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 121, 150, 406, 557, 558, 563, 679
Hicaz, 245, 391
Hicâz, 344
Hicaz Çölü, 245
Hicrânnâme, 372
Hidâyetü'l-Müteallimîn, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456
Hikâyât-i Dilpesend, 438
Hikem li-Behmeni'l-Melik, 267, 271
Hilyetu'l-insân fî hulbeti'l-lisân, 591
Him u Hired-i Ferruh Merd, 270, 280
Hindistan, 13, 33, 34, 41, 42, 76, 102, 132, 141, 157, 158, 216, 239, 241, 245, 246, 253, 272, 278, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 297, 298, 300, 315, 316, 317, 318, 355, 356, 369, 371, 372, 376, 385, 388, 389, 399, 420, 566, 592, 599, 647, 651, 654, 655, 659, 661, 662, 663, 665
Hinduizm, 297
Hindukuş Dağları, 246
Hindular, 292, 300, 331
Hint, 24, 25, 36, 43, 45, 47, 49, 52, 53, 71, 101, 102, 103, 105, 108, 111, 113, 118, 120, 228, 241, 245, 246, 247, 248, 250, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 307, 325, 352, 366, 376, 406, 428, 431, 434, 437, 440, 516,528, 559, 565, 566, 570, 599, 600, 602, 647, 649, 651, 657, 664, 673
Hint Aryaları, 25, 102, 287, 288, 289, 295
Hint Okyanusu, 72
Hint Yarımadası, 246, 649, 664
Hintçe, 656
Hintliler, 288, 290, 295, 299, 301, 319, 332
Hippolyt, 105
Hira Mağarası, 669
Hiregnâme, 264
Hîrmend, 70, 72, 74, 306
History of Iranian Literature, 130, 132
Hişâm b. Abdulmelik, 109, 645
Hitâbe-yi Enuşirvân, 279
Hitler, 485, 538
Hîve, 663
Hoda Ve Vâlideyn, 579
Homay, 105
Hophopnâme, 579
Horasan, 16, 110, 117, 120, 216, 222, 224, 245, 286, 325, 326, 329, 332, 344, 347, 348, 354, 357, 362, 365, 368, 370, 375, 377, 384, 389, 414, 445, 458, 491, 492, 493, 497, 498, 500, 501, 502, 519, 520, 528, 645, 648, 650, 652, 654, 657
Horasân, 661
Horâsân, 375, 492, 499
Hordâd, 22, 46, 51, 74, 75, 521
Horde Avesta, 37, 39, 47, 56, 77
Horos u Rûbâh, 581
Hoteni, 252
Hucend, 369
Hudâvendnâme, 241
Hudâynâme, 113, 114, 115, 116, 117, 215, 220, 221, 222, 301, 302
Hudaynâmek-i Pehlevî, 570
Hugar Dağı, 72
Hulâsatu'l-eş'âr, 369
Hûm, 13
Humây, 36, 155, 235
Huner-i Nov, 516, 527
Huneyn b. İshak, 446
Huneyn b. İshâk, 558, 559
Hureymî-yi Soğdî, 110
Hurmuzd, 46, 165
Husamuddîn Çelebî, 418
Husamuddîn Halîl, 367
Husrev, 110, 235, 261, 265, 275, 341, 375, 376, 377, 378, 379, 464, 465, 470, 497, 502, 503, 578, 598, 611, 612, 623, 658, 665
Husrev Enuşirvân, 125
Husrev Pervîz, 273
Husrev u Şirîn, 110
Husrev-i Ferşidverd, 596
Hûşeng, 78, 120, 221, 234, 265, 302, 492, 497, 503, 515, 532, 678
Hûşeng Murâdî-yi Kirmanî, 586
Hûşeng-i İbtihâc, 120, 515, 528, 532
Huşiderân, 73
Huştara, 248
Hutâynâme, 222
Hutâynamek, 224
Huvûy, 15

Huzistan, 256, 326
Huzistân, 62
Hücvirî, 411
Hükümdar Kitabı, 229
Hükümdarlar kitabı, 229
Hülagu Han, 394
Hürmüz, 13, 236, 238, 317
I. Hürmüz, 316
II. Hürmüz, 320
Hüseyn-i Kuteybe, 215
Hüsrev Melik, 361
Hüsrev Pervîz, 77, 236, 237
Hüsrev Şah, 361
I. Hüsrev, 36
II. Hüsrev, 305
Hvarecitra, 15
Hvogava, 16
Hyde, 239
Hz. Ali, 332
Hz. Muhammed, 65, 132, 278, 298, 326, 384, 565, 669, 674
Irak, 649, 651, 657
Irâk-i 'Acem, 458, 466
Isatvastra, 15
İblis, 302, 546
İblis, 678
İbn Arabî, 151, 545, 564
İbn Belhî, 302
İbn Cinnî, 607
İbn Dureyd, 606
İbn Ebi Useybia, 444
İbn Fakîh el-Hemedanî, 264
İbn Hâcib, 607
İbn Hişâm, 607
İbn Hûrdâzbih, 646
İbn Husâm, 240
İbn Kemâl Paşazâde, 592
İbn Kıftî, 443, 444
İbn Kuteybe, 110, 114
İbn Kuteybe Dineverî, 110
İbn Mâlik, 607
İbn Mehnâ, 591
İbn Miskeveyh, 115, 273, 278, 279
İbn Mukaffa, 108, 263, 266, 282
İbn Nedîm, 110, 264, 316, 317, 438, 444, 665
İbn Nusret, 369
İbn Sarabiyun, 446
İbn Sikkît, 607
İbn Sina, 333, 376, 444, 449, 450, 451, 567
İbn Sinâ, 146, 416, 546, 554, 555, 558, 560, 647
İbn Sînâ, 405
İbn Tufeyl, 546, 558
İbn Yemîn, 68, 678
İbrahim, 36, 49, 80, 109, 242, 303, 330, 356, 358, 364, 508, 626
İbrâhîm Der Âteş, 523, 534
İbrahim Peygamber, 303, 679
İbrahîm-i Gulistân, 625
İbrahim-i Purdavûd, 36
İbrani, 653
İdris, 62, 406, 676, 677, 678, 679, 682
İdris Peygamber, 676, 677
ifade, 98
İhyâu Ulûmiddîn, 414
İlahi Komedya, 132, 133, 141, 142, 143, 146, 149, 150, 151, 553, 564
İlâhînâme, 415, 556
İlam, 252, 253, 256
İlamlılar, 62, 256
İlhanlılar, 652
İlyada, 61, 424, 430, 433
İlyas, 64, 65, 67, 592, 678, 679
İlyas Peygamber, 678
İmâd-i Horasanî, 612
İmâduddîn-i Nesimî, 69
İmam Ali, 482
İmâm Gazzalî, 379
İmam Hüseyin, 482
İmam Rızâ, 491
İmân Beyâverîm Be Âğâz-i Fasl-i Serd, 635, 640, 641
İrnşaspendân, 22
İmşâspendân, 165, 296
İmşâspendler, 165, 272, 550
İncil, 319
İndra, 290, 292, 294, 296, 297, 298, 299, 300
İndus, 14
İngilizce, 651, 655
İnnaios, 320
İnsâfu'l-'Acem mine'l-'Arab, 109
İnsânu'l-Kâmil, 419
İran, 3, 10, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 49, 51, 52, 54, 56, 57, 58, 60, 62, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 81, 97, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 127, 129, 131, 132, 133, 135, 136, 141, 142, 144, 147, 149, 150, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 162, 163, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 241, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 260, 263, 264, 265, 267, 268, 269, 270, 272, 275, 278, 279, 282, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 299, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 308, 309, 313, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 322, 323, 324, 325, 326, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 340, 349, 351, 358, 365, 366, 369, 372, 376, 377, 378, 381, 384, 391, 394, 399, 400,

405, 406, 407, 409, 410, 420, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 434, 436, 438, 439, 440, 443, 445, 447, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 464, 465, 466, 467, 468, 470, 473, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 489, 492, 493, 494, 496, 497, 498, 499, 500, 502, 503, 505, 506, 508, 509, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 522, 523, 525, 526, 527, 528, 529, 531, 543, 544, 548, 549, 550, 551, 552, 555, 559, 561, 564, 565, 566, 569, 570, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 579, 580, 581, 582, 584, 586, 587, 588, 589, 590, 594, 596, 597, 599, 609, 610, 611, 612, 615, 625, 627, 630, 637, 638, 643, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 662, 663, 665, 666, 674, 681
İrân-i Nov, 474, 479
İrân-i Nûr, 475
İrân-i Sûltânî, 458
İranlılar, 13, 25, 28, 29, 43, 45, 51, 52, 101, 102, 103, 104, 110, 111, 142, 156, 220, 234, 247, 256, 263, 286, 287, 288, 290, 292, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 301, 309, 315, 327, 332, 333, 407, 409, 440, 645, 646, 648, 650, 653
İranşâh b. Ebu'l-hayr, 237
İranşehr, 126, 127, 134, 144, 288
İrânşehr, 126, 127, 133, 144
İranvîc, 16, 18, 220, 231
İrânvîc, 135, 551
İrec, 30
İrec Mirzâ, 572, 578, 579
İrec-i Cihanşahî, 587
İrec-i Efşâr, 448, 450
İrec-i Mirzâ, 440, 459
İrem, 436
İrşâd, 458, 466
İsa, 68, 121, 315, 319, 327, 328, 384, 529, 565, 616, 670, 678, 679
İsâ b. Ömer es-Sekâfî, 606
İsa Peygamber, 121, 319, 328, 529, 670, 681
İseviler, 310, 319
İsfahan, 70, 71, 325, 326, 365, 366, 371, 383, 384, 387, 495, 498, 503, 596, 663, 665
İsfendiyar, 395, 407, 416
İsfendiyâr, 105, 116, 119, 121, 235, 236, 267, 271, 272, 402, 403, 424, 429, 529, 563, 570
İskender, 13, 18, 19, 20, 36, 37, 44, 45, 54, 55, 56, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 80, 104, 107, 121, 123, 126, 127, 131, 132, 133, 144, 155, 235, 236, 248, 253, 255, 269, 306, 346, 440, 445, 601, 681
İskender-i Zülkarneyn, 63
İskenderiye okulu, 601
İskendernâme, 54, 60, 435
İslâm, 129, 132, 133, 135, 142, 150, 151, 238, 273, 274, 299, 303, 304, 318, 320, 332, 358, 402, 404, 405, 551, 552, 645, 646, 648, 649, 650, 651, 652, 654, 655, 656, 657, 664, 666, 667, 670, 671, 675, 16, 17, 19, 21, 23, 25, 27, 28, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 56, 57, 58, 59, 70, 71, 72, 73, 75, 76, 78, 154, 155, 156, 166, 308, 332, 547, 551, 567, 667, 670, 672
İslâmiyet, 664
İsmail, 677
İsmail b. Abdulmümin-i İsfahanî, 417
İsmail b. Yesâr, 109
İsmail Dede Ankaravî, 418
İsmail Hakkı Bursevi, 418
İsmail Mirza, 370
İsmail-i Şahrudî, 517, 532
İsmâil-i Şahrudî, 516
İsmâil-i Şahrudî, 523
İsmail-i Tâcbehş, 470
İsmail-i Varrâk, 216
İsmâil-i Varrâk, 228
İsmâiliyye, 109
İsm-i Cins, 595
İsm-i Masdar, 595
İspanya, 141
İsrailoğulları, 17, 296, 301, 302, 303, 404, 670, 679
İstahr, 21, 35, 126, 222, 304, 305, 313, 322, 547, 549
İstahr Ateşkedesi, 313
İstanbul, 13, 15, 24, 30, 33, 37, 39, 42, 45, 48, 49, 51, 55, 79, 80, 81, 109, 123, 141, 151, 166, 238, 241, 242, 243, 257, 272, 283, 285, 332, 334, 370, 384, 389, 399, 413, 414, 415, 419, 420, 421, 423, 447, 448, 455, 457, 470, 473, 475, 476, 477, 478, 480, 481, 483, 484, 489, 491, 492, 503, 505, 525, 544, 546, 552, 555, 564, 567, 568, 593, 600, 601, 607, 638, 643, 650, 654, 662, 665, 666
İsyân, 515, 518, 519, 626, 627, 628, 629, 630, 633, 634
İşbiliyye, 469
İştar, 61, 77
İtalo Pizzi, 240
İtalya, 141
İzâfe, 595
İzed, 20, 46, 56, 59, 71, 75, 163, 164, 296, 298, 301, 331, 379
İzed Bâd, 75
İzed Ferverdîn, 75
İzed Mihr, 20
İzzuddin Mahmûd-i Kaşanî, 411
İzzuddîn-i Nesefî, 411
İzzuddîn-i Şirvanî, 362
J. A. Vullers, 238, 240
J. Oppert, 38

Jackson, 42
Jadamishi, 54
Jakobis Devaracani, 432
James Atkinson, 240
Jean Paul Sartre, 464
Jean Pierre De Menasce, 28
Jean-Paul Sartre, 521
Joukovsky, 240
Jukovskiy, 413
Julius Mohl, 238, 239, 341
Justin Abouladzé, 239
Jüpiter, 293, 301
K. F. Geldner, 38
Kabâd, 265, 275, 323
Kabadiyan, 376
Kabe, 313, 354, 547, 549
Kabil, 74, 325, 327
Kâbil, 616
Kâbûs b. Voşmgir, 663
Kâbusnâme, 577
Kâhûsnâme, 261, 303, 571
Kaçarlar, 653
Kâf, 402, 403, 404, 405, 674
Kaf Dağı, 415, 436, 562
Kâf Dağı, 402, 405, 415, 562, 563, 674
Kâfiyuddîn Ömer b. Osmân, 364
Kafkaslar, 246, 651, 657
Kafkasya, 245, 247, 248, 386, 478, 575, 648, 655
Kâimmakâm-i Ferahanî, 344, 457, 459
Kâlîbâfhâne, 586
Kalküta, 414
Kâmil, 303
Kamyâr, 625, 633
Kanûn, 444
Kânûn-i Nâsırî, 592
Kânûnu'l-Mes'ûdî, 664
Karabadîn, 447
Karadeniz, 73, 246, 247, 248, 251, 287
Karakoyunlular, 652
Kâren, 235
Karname-i Zindân, 340
Kârnâme-yi Erdeşîr Bâbekân, 577
Kârnâme-yi Erdeşîr-i Bâbekân, 222
Kârûn, 678
Kâsım-i Ensarî, 413, 417
Kâsım-i Ensârî, 417
Kaspinler, 287, 288
Kaşan, 33, 381, 491, 513
Kaşgar, 248, 252
Kaşgarlı Mahmut, 605
Kat'nâme, 534, 536, 544
Kat'nâme, 536, 538, 539
Katip Çelebi, 444
Katrân-i Tebrizî, 118
Kavâid-i Sarf u Nahv-i Fârsî, 592
Kâve, 15, 234, 236, 429, 468
Kâve-yi Âhenger, 15, 234, 429, 468
Kavûs, 155, 275, 428
Kayravan, 377, 378
Kayser, 436
Kazakistan, 655
Kazeran, 457
Kazerun, 21, 550
Kazvîn, 370, 388, 494
Kedû-yi Galgalezen, 583
Kelabazî, 413
Keldaniler, 297
Kelîle ve Dimne, 108, 116, 158, 262, 263, 361, 434, 438, 440, 571, 653
Kelîle ve Dimne'yi Behrâmşâhî, 361
Kelîle ve Dinme, 438
Kelîm-i Kaşanî, 120, 371
Kemâl-i Hocendî, 412
Kemaluddîn-i İsmâîl, 366, 367
Kengâver, 77
Kerdir, 318
Kerdîr, 129, 133, 262, 304, 306, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 567
Kerdîr Kitabeleri, 129, 262, 546, 552
Kermel, 479, 489
Kesfu'l-Mahcûb, 413
Keşfü'l-mahcûb, 411, 413, 421
Kesfii'z-zunun, 449
Kesfiizzunûn, 444
Keşmir, 656, 659
Ketayûn-i Mazdapûr, 277, 280
Kevîr, 514
Keyaniler, 36, 73, 106, 113, 154, 155, 156, 157, 231, 232, 233, 234, 235, 248, 270, 274, 302, 430, 431, 432
Keyânise, 72
Keyhân, 526, 576, 611, 623, 626
Keyhân-i Beççehâ, 576
Keyhüsrev, 36, 155, 236, 302, 333, 405, 407, 427, 430
Keykavûs, 36, 154, 156, 231, 274
Keykâvus b. İskender, 261
Keyûmers, 47, 147, 149, 220, 221, 231, 234, 250, 301, 302, 427, 674
Khosro Thourmanidzé, 239
Kırgızistan, 655
Kıssahâ-yi Hûb Berâ-yi Beççehâ-yi Hûb, 438
Kıssahâ-yi Tâze Ez Kitâbhâ-yi Kohen, 438
Kıssehâ-yi Gorg u Çûpân, 581
Kıssehâ-yi Hûb Berâyi Beççehâ-yi Hûb, 586
Kıssehâ-yi Şirîn, 577
Kıvamuddîn Feth b. Alî b. Muhammed-i Bundarî, 239
Kıvâmussaltana, 496, 498
Kızıl Arslan Osman b. İldeniz, 363
Kızıldeniz, 73
Kimyây-i Sa'âdet, 571
Kîmyâ-yi Sa'âdet, 260, 411, 414
Kîmyâ-yi Saâdet, 414
Kirman, 33, 42, 289, 368, 656

Kirmanşah, 250, 253, 458, 459, 473, 475, 476, 478, 657
Kirmanşâh, 473
Kisaî, 575
Kisaî-yi Mervezî, 575
Kisrâ, 274
Kitâb-ı Mukaddes, 74, 143
Kitâb-i Ahmed, 575, 580
Kitâb-i Cum'a, 543
Kitâb-i Kavânîn-i Ádâb, 268
Kitâb-i Kûçe, 534, 544
Kitâb-i Nabz, 447
Kitâb-i Peykâr, 110
Kitâb-i Şâhân-i Dânişverî, 222
Kitâb-i Şeşom-i Dinkerd, 271
Kitâbu Fazli'l-'Acemi 'alâ'l-'Arab, 109
Kitâbu'l-Cemâhir fî mâ'rifeti'l-cevâhir, 664
Kitâbu't-tâc fî ahbâri'l-mulûk, 265
Kitâbu't-tâc, 110
Koknos Der Bârân, 523, 529, 531, 534
Konfüçyüs, 297
Konlon Dağı, 55
Kopenhag, 38
Kopenhagen, 157
Kore, 534, 539
Koroğlu ve Keçel Hamza, 577
Kostantiniyye Denizi, 73
Kral Ahab, 678
Kremlin, 479
Kubâd, 278, 323, 324, 329
Kubâdnâme, 322
Kûç, 514
Kuhistan, 325, 326
Kuhî-yi Kirmanî, 581
Kulzum Denizi, 73
Kum, 329, 474, 475, 493
Kunûzu'l-hikme, 217
Kur'ân, 21, 45, 53, 62, 65, 98, 108, 118, 119, 120, 121, 219, 220, 267, 268, 270, 333, 364, 376, 385, 404, 405, 410, 416, 417, 447, 453, 463, 491, 566, 569, 589, 605, 606, 647, 670, 674, 677
Kur'ân-ı Kerîm, 110, 605, 606
Kur'ân, 118, 119, 120, 121
Kurûş, 248
Kûruş, 302
Kuteybe, 110, 215, 327
Kuteybe b. Müslim, 327
Kûzeger, 62
Kuzey Afrika, 296, 317, 318
Kuzey Kafkasya, 285
Kuzey Moğolistan, 246
Küçük Avesta, 47
Küçük Enderznâmeler, 282
Kyānsih, 70
La Divina Commedia, 142, 143
Lahor, 355, 356, 358
Lahutî-yi Kirmanşahî, 480
Lahzahâ ve Endîşehâ, 522, 531
Lahzehâ ve Hemîşe, 534
Lâmi'îÇelebî, 420
Latince, 295, 300
Lebibî, 357
Lebîbî, 660
Legend of Good Women, 433
Leibniz, 604
Lemâât, 411
Leningrad, 413
Leonce, 308
Levâyih, 411, 414
Levh-i Mahfûz, 53
Leylâ vu Mecnûn, 151
Lisânu'l-'Acem, 593
Lohrâsp, 16, 36, 37, 155
Lohrâspnâme, 110
Lokman Hekim, 437
Lokmâniyye Mektebi, 458
Longimanus, 272
Lord Kitchener, 565
Loristan, 656
Lorka, 539
Louis Aragon, 533
Louis MacNeice, 521
Lubâbu'l-elbâb, 217, 219, 242, 355, 372
Luğat-i Furs, 303, 660
Luğat-i Mûrân, 407
Luğatnâme, 43, 48, 51, 55, 56, 57, 58, 60, 71, 73, 77, 78, 79, 135, 139, 158, 166, 359, 360, 362, 376, 377, 378, 389, 434, 441, 457, 458, 470, 551, 567, 590, 591, 592, 593, 595, 598, 600, 606, 607
Lübâbu'l-elbâb, 213
M. Azâd, 585
M.M. Lozimsky, 240
Ma'ârif, 411, 416
Mâdigân-i Çetreng, 43
Mâdigân-i Gocestek Ebâlîş, 43
Mâdigân-i Yûşt Feryân, 43
Madrid, 151
Mahabharata, 300
Mâhî-yi Siyâh-i Kûçûlû, 438
Mâhî-yî Siyâh-i Kûçulû, 577
Mahmud Hân Sabâ, 579
Mahmûd-i Azâd, 585
Mahmûd-i Kiyanûş, 585, 586
Mahmûd-i Şebisterî, 69, 412
Mahmûd-i Şefiî, 596
Mâhnâme-yi Şûrâ-yi Kûdek, 585
Mahyâr-i Nevvabî, 275, 276, 277, 278, 282
Mahyâr-i Nevvâbî, 276
Mahzenu'l-esrâr, 415
Maidyoimangha, 15
Makdisî, 409, 410, 421
Makedonyalı İskender, 35
Maksim Gorkiy, 464
Mâlike, 237

Mani, 289, 304, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 330, 376, 547, 549, 651, 653
Mani, 121, 259, 400, 570
Maniheistler, 320
Maniheizm, 305, 306, 315, 318, 319, 322, 556
Mansûr b. Muhammed, 226
Mansûr b. Nûh, 647, 652
Mantıkti'l-hurs fi lisâni'l-Furs, 590
Mantıku'l-uşşâk, 368
Mantuku't-tayr, 53, 73, 79, 80, 163, 166, 333, 400, 401, 403, 405, 407, 416, 553, 555, 669, 673
Mantuku't-Tayr, 415
Marduk, 24, 101, 564, 565
Marife ve Nekre, 595
Marks, 520, 565
Marût, 77, 78
Maveraünnehir, 290, 318, 327, 328, 445, 646, 648, 652, 659
Mâverâünnehir, 661
Max Muller, 437
Mazda, 15, 19, 22, 23, 24, 30, 37, 39, 40, 42, 49, 51, 52, 56, 70, 79, 104, 128, 145, 148, 149, 154, 276, 277, 295, 298, 309, 310, 311, 312, 331, 332, 334
Mazdeizm, 23, 24, 29, 165, 296, 297, 299, 304, 315, 327, 556, 669
Mazdek, 289, 322, 323, 324
Mazdekizm, 305, 322, 323, 324
Mazdeknâme, 322
Mazenderan, 236, 285, 377, 508
Mâzenderân Denizi, 285
Me'mûn, 264
Mebânî-yi İlmî-yi Destûr-i Zebân-i Fârsî, 597
Mecâlis, 411
Mecâlis-i Seb'a, 411
Mecduddin Mir Fahrayi, 512
Mecelle-yi İlmî, 516, 527
Mecelle-yi Sepîd, 584
Mecelle-yi Zebânşinâsî, 596
Mecûd, 586
Meclis, 458, 466
Mecma'u'l-fusahâ, 276, 355, 372
Mecûs, 13, 21
Mecusilik, 19
Medâin, 365
Medâricu'l-kemâl, 381
Medâyih-i Bî Sıle, 534
Media, 305
Medîne-i Fâzılâ, 392
Medîne-yi Fâzıla, 322
Medler, 19, 106, 233, 245, 247, 248, 251, 286, 287, 432
Medyumâh, 15
Mefâtihu'l-icâz, 419
Mehdî, 117, 120, 239, 242, 379, 380, 384, 408, 414, 420, 421, 517, 519, 523, 528, 532, 533, 565, 612
Mehdî Ehevân-i Sâlis, 120, 516, 517, 519, 528, 532, 533, 611, 612
Mehdî Kulî Hân Hidâyet, 579
Mehdî-yi Âzeryezdî, 438
Mehdî-yi Beyânî, 414
Mehdî-yi Muhakkık, 377
Mehdî-yi Tevhîdîpûr, 420
Mehmet Kanar, 419
Mehr-i İrân, 496
Mehyâr-i Deylemî, 110
Mekâtîb ve *Risâle-yi Cemâlî*, 380
Mekâtîb-i Abdullâh-i Kutb, 412
Mekâtîb-i Ayını'l-kuzât, 412
Mekke, 365, 369, 384, 675
Mekran, 33
Meliküşşuara Bahâr, 49, 340
Memûn, 112, 663
Men Hem Der Dünyâ Arzû Dârem, 581
Menâkıbu'l-Ârifîn, 411
Mendailer, 316
Menije, 74, 80, 165, 219, 226, 236, 237
Menşûrî-yi Semerkandî, 660
Menûçehr, 47, 71, 156, 235, 240, 302, 365, 523
Menûçehr b. Feridûn Şirvanşah, 359
Menûçehr', 47
Menuçehrî, 57, 118, 242, 343, 357, 363, 469, 496, 498, 500, 502, 554, 660
Menûçehrî, 469, 554, 660, 663, 665
Menûçehr-i Ateşî, 517, 523
Menûçehr-i Kerimzâde, 586
Menûçehr-i Şeybanî, 513, 517, 523
Menuçehrî-yi Damğanî, 463, 469
Merek, 381
Merenc, 351, 356
Mersiyehâ-yi Hâk, 523, 531
Mersiyyehâ-yi Hâk, 534
Merv, 104, 115, 248, 274, 286, 329, 376, 441, 652, 654, 664, 665
Meryem, 146, 386, 408, 446, 447, 456, 633, 634, 676
Merzubânnâme, 108, 434, 438, 573, 575
Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân, 354
Mescid-i Aksâ, 682
Mesih, 317, 328, 329, 670
Mesîh, 384, 386, 670, 681
Mesnevî, 60, 66, 73, 78, 79, 80, 347, 358, 399, 406, 407, 408, 417, 418, 419, 421, 556, 573, 575
Mesnevi-yi Ma'nevî, 417
Mesud, 376, 663, Bakın Sultan Mesud III. Mesud, 356, 357
Mesûd Sad-i Selmân, 340
Mesudî, 17, 30, 37, 38, 49, 54, 56, 58, 79, 110, 114, 115, 222, 223, 241, 255, 256, 264, 313
Mesûd-i Sad-i Selmân, 57, 58, 238, 339, 341, 342, 345, 346, 348, 351, 352, 355, 356, 357, 358, 372, 502, 554, 660, 664

Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân, 355, 356, 357, 358, 359, 372
Mesudi-yi Mervezî, 115, 223, 241
Meşhed, 127, 139, 141, 151, 165, 213, 372, 384, 446, 447, 448, 456, 458, 466, 468, 491, 492, 502, 503, 525, 549, 550, 551, 590, 596, 598, 609
Meşy, 310, 434
Meşyâne, 310, 434
Mettâ, 679
Mevlanâ, 67, 68, 120, 333, 340, 346, 366, 383, 385, 388, 399, 404, 405, 406, 408, 411, 412, 415, 416, 417, 419, 437, 507, 508, 527, 556, 560, 563, 564, 565, 566, 567, 635
Mevlanâ Celaluddin, 68, 120, 383, 385, 437
Mevlanâ Celâluddin, 417
Mevlânâ Celâluddin, 678
Meyane, 379
Meyhâne, 389
Mezdeknâme, 110
Mezdiyesna, 21, 26, 30, 36, 41, 48, 49, 75, 80, 112, 123, 124, 128, 134, 137, 138, 139, 144, 147, 232, 301, 302, 334, 335, 421
Mezdiyesnâ, 128, 148
Mezopotamya, 24, 62, 77, 100, 101, 245, 247, 251, 256, 286, 294, 315, 648
Mısır, 24, 43, 52, 67, 101, 111, 126, 133, 144, 289, 318, 375, 377, 378, 386, 469, 545, 557, 607, 671
Mihr, 20, 22, 46, 165, 166, 276, 291, 294, 296, 309, 312, 331, 332, 473
Mihrî-yi Ahî, 581
Mînû, 22, 165, 299
Mînû-yi Hired, 153, 260, 270, 281, 282, 299, 312, 667
Mîr Cafer, 566
Mîr Sâdık, 566
Miranşah, 369, 386
Miranşâh, 369
Mirâtu's-safâ, 388
Mirsâdu'l-'ibâd, 411, 417
Mirzâ Abdulazîm Hân Karîb, 594
Mirzâ Abdulcevâd, 491
Mirzâ Abdurrahmân-i Bedrî, 492
Mirzâ Ahmed Saburî-yi Kaşanî, 491
Mirzâ Ali Ekber Hân, 594
Mirzâ Alî Ekber-i Sâbir, 481
Mirzâ Ebu'l-Kâsım Kâimmakâm, 469
Mirza Esedullah Han, 566
Mirzâ Habîb-i İsfahanî, 593
Mirzâ Hasan b. Taki-yi Talekanî, 593
Mirzâ Hâşim Hân Kazvinî, 492
Mirzâ Muhammed Hân Bahâdır, 470
Mirzâ Muhammed Sâdık, 457
Mirzâ Muhammed Takî, 491
Mirzâde-yi Işkî, 459, 464, 465, 510
Misbâhu'l-ervâh, 553, 557
Misbâhu'l-hidâye, 411
Misbâhu'l-hidâye ve Miftâhu'l-kifâye, 411
Mitra, 121, 289, 290, 291, 292, 293, 295, 298, 309, 331, 332, 333, 334, 399
Mitraizm, 55, 298, 331
Moğol, 651, 652, 658
Moğolca, 656, 658
Moğollar, 652, 655, 658, 669
Moltan, 369
Mordâd, 22, 58, 74, 75, 496
Morğ, 401, 402
Morvarîd-i Mihr, 609
Moskova, 238, 473, 478, 479, 487, 489, 537
Mu`cemü'l-büldân, 657
Mu'cem fî me'âyir-i Eş'âri'l-'Acem, 590
Muciruddîn-i Beylekanî, 346, 348, 362, 364
Mucmelu't-tevârîh ve kısas, 303
Mucmelu't-tevârîh ve'l-Kasas, 498
Mucmelu't-tevârîh vel-kasas, 494
Mucmelu't-tevârîh ve'l-kısas, 109, 110, 223
Mucteba-yi Minovî, 377, 448
Muctebâ-yi Minovî, 152, 238, 377, 382, 448, 449, 497
Muctebâ-yi Minovî, 149
Muğni'l-lebîb, 607
Muğtesile, 316
Muhabbetnâme, 385
Muhammed, 274, 413, 421
Muhammed Alî, 274, 370, 473, 486, 489, 492, 528
Muhammed Ali Cevahirî, 514
Muhammed Ali Sâbir, 579
Muhammed b. Abdurrezzâk, 226
Muhammed b. Cerîr et-Taberî, 647
Muhammed b. Cerîr-i Taberî, 449
Muhammed b. Eyyub-i Taberî, 449
Muhammed b. Hacı İlyas, 592
Muhammed b. Hüseyin el-Beyhaki, 660
Muhammed b. Kays-i Razî, 590
Muhammed b. Mahmûd, 360
Muhammed b. Mueyyed-i Bağdadî, 361
Muhammed b. Muhammed-i Bedâyi-i Belhî, 276
Muhammed b. Munevver, 411
Muhammed b. Vasîf, 116, 653
Muhammed b. Zekeriyya-yi Razî, 444
Muhammed Bâkır Necefzâde-yi Bârfu-rûş, 491, 503
Muhammed Bâkır-i Hordei, 388
Muhammed Bâkır-i Huşyâr, 575
Muhammed Emîn-i Resûlzâde, 475
Muhammed Emîn-i Riyâhî, 417
Muhammed Huseyn b. Halef-i Tebrizî, 591
Muhammed Huseyn b. Mesûd Ensarî, 593
Muhammed Huseyn-i Şehriyâr, 69, 120
Muhammed İkbal, 545
Muhammed İkbâl, 563, 564, 567
Muhammed Kâzım-i Saburî, 491
Muhammed Kerîm Hân, 593

Muhammed Keyvanpûr-i Mekrî, 275
Muhammed Kulî Hân, 592
Muhammed Mihenî, 591
Muhammed Muîn, 595, 596
Muhammed Rızâ Şefîî-yi Kedkenî, 616
Muhammed Rızâ-yi Batınî, 596
Muhammed Şah, 498
Muhammed Şirîn-i Mağribî, 412
Muhammed Takî, 19, 71, 280, 418, 464, 465, 491, 492, 493, 494, 495, 497, 500, 503
Muhammed Takî Hân Bahâr, 579
Muhammed Takî-yi Bahâr, 19, 280
Muhammed Takî-yi Ca'ferî, 418
Muhammed Velî Hân, 493
Muhammed-i Avfî, 213, 217, 219, 225, 242, 494
Muhammed-i Debirsiyakî, 80, 272, 283, 378
Muhammed-i Gazzalî, 217
Muhammed-i Hukuki, 535
Muhammed-i Kazî, 587
Muhammed-i Kazvinî, 242, 446, 450, 456
Muhammed-i Muîn, 21, 30, 124, 126, 139, 142, 152, 242, 276, 378
Muhammed-i Nâsıh, 417
Muhammed-i Zuherî, 515, 517, 532
Muhtârî, 660
Muhtârî-yi Ğaznevî, 660
Muhtârnâme, 435
Muhteşem-i Kaşanî, 120, 389
Muhyiddîn-i Arabî, 150
Muizzî, 498
Mukaddime-yi Kadîm-i Şahnâme, 225
Mulûk-i tavâyif, 106, 432
Mungelî Tegîn, 362
Munich, 157
Mûnis-i Peder, 579
Muntahabât-i Asâr, 509
Murtaza Mutahharî, 586
Murtazâ-yi Fereciyân, 491, 493, 494
Murûcu'ẕ-ẕeheb, 17, 30, 49, 54, 57, 58, 79, 221, 303
Murûcu'ẕ-ẕeheb, 110
Musa, 26, 62, 386, 407, 556, 616, 669, 674, 682
Musa Peygamber, 26, 62
Musaddık, 512, 527
Musikî, 505
Mûş u Gurbe, 584
Mutahhar b. Tâhir, 674
Mutûn-i Pehlevî, 275, 276, 277, 278, 280, 281, 282
Muzafferuddîn Şâh, 458, 461, 463, 467, 491
Muzafferüddîn Şah, 498
Münşeât, 660
müslümanlar, 220
Müstemlî-yi Buharî, 408, 411, 413, 449, 451
Nâ Yâfte, 609, 610
Nâdir Şah, 372, 566
Nâdir-i İbrahimî, 585
Nâdir-i Nadirpûr, 532
Nâdirpûr, 528, 532, 612, 638, 639
Nahcivan, 477
Nahîd, 46, 56, 57, 59, 75, 76, 77, 78, 79
Naîmî-yi Esterabadî, 383
Nakş-i Receb, 304, 547, 548, 549, 550
Nakş-i Rustem, 250, 549
Nakş-i Rüstem, 304, 313
Nâmehâ-yi 'Aynu'l-kuzât Hemedanî, 380
Nâmehâ-yi Menûçehr, 126
Nâme-yi Husrevân, 229
Nâme-yi Hûşeng, 267
Nâme-yi Merdom, 611
Nâme-yi Parsî, 229
Nâme-yi Pehlevî, 229
Nâme-yi Şâhvâr, 229
Nâme-yi Şehriyâr, 229
Nâme-yi Şehriyârân-i Piş, 229
Nâme-yi Tansar, 262, 267, 547
Nâmvernâme, 213, 229, 243
Napolyon, 107
Nasatia, 291
Nâsır Hüsrev, 497
Nâsır-i Husrev, 354, 376, 377, 390
Nâsır-i Hüsrev, 54, 56, 68, 340, 345, 346, 347, 351, 375, 376, 377, 378, 401, 463, 517, 655
Nâsıruddîn Şâh, 467
Nasîhatnâme, 265, 268
Nasîruddîn-i Tusî, 333, 381, 558, 560, 571
Nasr b. Ahmed, 116, 649, 650
Nasr b. Sebük Tegin, 216, 227
Nasrullâh-i Merdanî, 616
Nasrullâh-i Münşî, 361
Nasturî, 328, 444
Nasturîler, 329
Nay, 356
Nây, 344, 351, 352, 358
Necati Lugal, 238
Necef, 457, 470, 522
Necîbuddîn Alî, 364
Necm-i Dâye, 417
Necmuddevle, 417
Necmuddîn (Fasihuddîn) Ebu'n-Nizâm Muhammed, 359
Necmuddîn-i Râzî, 411, 417
Nefâyisu'l-funûn, 17
Nefehâtu'l-'uns, 419, 420
Nefehâtu'l-uns, 411
Nehustîn Nağmehâ, 515
Neitzhe, 564
Nergis u Arusek-i Mû Telayî, 583
Neriosengh, 281
Nersî, 114, 221, 262, 304, 320, 547, 548
Nesâyimu'l-mahabbe, 420
Nesîm-i Şimâl, 464
Neşr-i Dâniş, 596

Neşriyye-yi Edebiyyât-i Dânişgâh-i Tebrîz, 276, 277, 278
Nevbehâr Tapınağı, 326
Nevrûznâme, 385
New Jersey, 543
Neynâme, 418
Nicholson, 418
Nigâristân, 592
Nigîn, 488, 489, 584
Nihavend, 648
Nilüfer, 57
Nimâ, 117, 487, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 527, 528, 531, 532, 534, 535, 536, 538, 540, 626
Nimâ Yuşîc, 117, 505
Nimâ Yûşic, 508, 523, 524, 579, 611
Nimet Yıldırım, 238
Ninova, 248
Nîrengistân, 126
Nirvıka, 600
Nisâbu's-Sıbyân, 569
Nişabur, 126, 224, 322, 377, 654
Nîşâbûr, 125, 126
Nîşâbûriyân, 125
Nîşapûr, 125
Nişâpûr, 125
Nizâmeddin Ahmed, 592
Nizamî, 54, 56, 80, 151, 166, 217, 218, 219, 226, 227, 228, 242, 314, 339, 352, 354, 356, 362, 365, 415, 422, 437, 446, 450, 456, 502, 609, 650, 674, 683
Nizâm-i Vefâ, 508
Nizamî-yi Aruzî, 218, 219, 226, 227, 228, 242, 339, 352, 354, 356, 446, 450, 456
Nizâmi-yi Aruzi, 213
Nizâmi-yi Arûzî, 650
Nizamî-yi Gencevî, 54, 56, 151, 217, 437, 609
Nizâmî-yi Gencevî, 674
Nizâmu't-tevârîh, 17
Nizâmuddîn-i Evliyâ, 411
Nizâmülmülk, 360
Novbahâr, 611
Novbehâr, 493, 496, 508, 509, 598
Nuh, 61, 63
Nûh b. Mansûr, 116, 225, 278
Nûru'l-mutîdîn ve fazîhatu'l-mudde'în, 413
Nuruddîn Abdurrahmân b. Ahmed-i Camî, 419
Nusret, 369, 485, 523, 532, 613
Nusret-i Rahmanî, 514, 523, 532
Nuşirevân, 235, 264, 265, 273, 274, 278, 279
Nûşirevân, 238, 274, 278, 279
Nuzhetnâme-yi Alâî, 404
Odysseia, 61, 424
Okyanus Denizi, 73
Okyânûs-i Ferahkert, 72
Olympus Dağı, 673
Ordîbehişt, 22, 40, 125, 165, 281, 312
Ordîbehiştnâme, 241
Ormuzd, 13, 24
Orta Asya, 19, 34, 35, 40, 41, 65, 101, 102, 220, 248, 251, 285, 286, 287, 316, 317, 318, 391, 649, 651, 654, 655, 656
Ortadoğu, 657
Osiris, 24
Osmân-i Muhtarî, 237
Osmân-i Muhtârî, 664
Osmanlı Müellifleri, 420
Osmanlılar, 651
Osset, 650, 655, 656
Osset Dili, 650, 655
Oşnâr, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 162, 163, 164, 269, 270, 274, 275
Oşnâr-i Danâ, 154, 157, 158, 270, 275
Oxford, 447, 448, 455
Öğretiler, 602
Ömer, 261, 364, 365, 369, 379, 381, 420, 589, 679
Ömer Hayyâm, 261, 379
Ömer Şeyh, 369
Özbekistan, 445, 480, 655
Pâbekân, 126
Pahlavi Texts, 278, 280, 281, 282
Pakistan, 651, 656, 659
Pamir, 247, 286, 649, 651
Pança Tatra, 262, 278
Panini, 599, 602
Pânzdeh Efsâne-yi Rûstâî, 581
Paris, 34, 113, 157, 238, 378, 446, 456, 479, 522, 604
Parsa, 18
Pârsîk, 648
Parsîler, 33, 42, 141
Parsumaş, 248
Part, 332, 652
Part Dili, 652
Partlar, 251, 287
Pasargad, 250, 251
Patik, 316
Paul Eluard, 533
Paul Horn, 455
Pâyîz der Zindân, 523
Pâzend, 125, 130
Pehlevî, 301, 653, 654
Pehlevî Kitabı, 229
Pehlevice, 296, 302, 320, 649, 650
Pejmân-i Bahtiyarî, 611
Penc Ustâd, 594
Pencab, 245, 659
Pencap, 76, 246, 287, 291
Pendnâme, 265, 268
Pendnâme-yi Bozorgmihr, 266, 278
Pendnâme-yi Enuşirvân, 264, 271
Pendnâme-yi Zerdüşt, 43
Periyam, 105

Pers, 17, 24, 58, 108, 109, 119, 231, 260
Persepolis, 18, 37, 306
Persler, 286, 287, 292, 293
Perslerin Kitabı, 229
Perváz Bâ Húrşîd, 609
Pervin-i Devletabadî, 585
Pervîn-i İtisamî, 79, 120, 440, 625
Perviz Nâtil-i Hanlerî, 513, 514, 518, 532, 596
Peserek-i Lohofurîş, 577
Peştu Dili, 650, 656
Peşûtan Sencanâ, 112
Peşûten Destûr Behrâm Cî Sencanâ, 275, 278
Peyám-i Nov, 512, 611
Peyámı-i Peder, 576
Peygamber Mustafa, 558
Peyreste Ferheng-i Fársî, 470
Pîr u Tereb, 581
Pîrán-i Vîse, 110
Pîráye-yi Şáhán, 381
Pirûz, 277, 323, 329
Pirûznâme, 110
Pişdadîler, 15, 36, 57, 106, 231, 232, 233, 234, 248, 270, 430, 431, 432
Pişdâdîler, 15
Pişdâdîyân, 30
Platon, 600
Poetika, 600
Ponce de Leon, 60
Port Royal Grameri, 604
Pourusaspa, 16
Pourvacista, 15
Priscanus, 602
Promete, 108
Ptolemaios, 146
Puršasp, 15
Ra'd, 494, 670
Râbia bint Kâb-i KozdArî-yi Belhî, 660
Rabia-yi Adeviyye, 420
Rabinhuud, 433
Racî-yi Kirmanî, 241
Rado Antal, 240
Râhetu'l-insan, 264
Râhetu'l-insân, 276
Rahnomá-yi Kitâb, 584
Ráhnumá-yi Zebánhá-yi Bástánî-yi Írán, 129, 142
Rahş, 402
Rainer Maria Rilke, 513
Ramayana, 53, 300
Refî-i Lubnânî, 366
Reh Encâm Nâme, 381
Rehá, 514
Rehî-yi Muayyerî, 611
Renc u Genc, 579
Resâ'il, 411
Resü'l-Calût, 325
Reşchâtu 'ayni'l-hayât, 411
Reşîd Yasemî, 139, 594
Reşîd-i Yasemî, 157, 158
Reşîd-i Yâsemî, 358
Reşîdî-yi Semerkandî, 358
Reşîduddîn Vatvât, 365
Reşîduddîn-i Fazlullâh, 367
Reşîduddîn-i Vatvât, 356, 362
Reşn, 135, 136, 148, 551, 673
Reşt, 474
Reum Grammatice rum, 602
Revahîc, 514
Revâkiler, 600
Rey, 17, 344, 365, 372, 663, 665
Rıza Hân, 487
Rızâ Hân, 494, 506
Rızâ Kulî Hân Hidâyet, 276
Rızâ Rehgozer, 586
Rıza Şah, 506, 512
Rızâ Şâh, 478, 494, 495, 496, 539
Rızaiye, 657
Rig Veda, 26, 43, 52, 71, 288, 290, 291, 294, 295, 298, 300, 440, 599, 671, 672
Rîg Veda, 101, 111
Risâlât, 411
Risâleî der Ahvâl-i Muhammed b. Cerîr-i Taberî, 498
Risâle-i Yâiyye, 592
Risâletu'l-Işk, 407
Risâletu't-tayr, 405
Risâle-yi Habsiyye, 362
Risâle-yi Kuşeyriyye, 413
Risâle-yi Şerh-i Ámeden, 592
Risâle-yi Tuffâhe, 382
Risâm Erjengî, 581
Rita Atans Serkisiyân, 543
Rivâyât, 60, 153, 156, 158, 260, 264
Rivâyat-i Pehlevî, 156
Rivâyât-i Pehlevî, 153, 156, 158, 260
Rivâyet-i Pehlevî, 53, 673
Robinson Crusoe, 546
Rogers, 240
Roma, 289, 301, 318, 668
Roma İmparatorluğu, 318
Roman Ghirshman, 39
Rovzene, 516, 527
Rubá'iyyát, 479, 489
Rudâbe, 236, 237, 402
Rudekî, 49, 118, 210, 242, 263, 339, 357, 456, 498, 650, 654, 660
Rudekî-yi Semerkandî, 118, 339, 650, 654
Rûd-i Hindistan, 291
Ruhî-yi Erbâb, 581
Rûhu'l-Mesnevî, 418
Ruin, 436
Rukn-i Sâyin-i Herevî, 367
Rusça, 651, 655, 656, 657
Rustem Der Kamı-i Bist u Dovvom, 581
Rustem u İsfendiyâr, 110
Rustemnâme, 435
Rusuhucldîn, 418

Rusya, 287, 291
Rûşenâînâme, 378
Rûşenfikr, 609
Rûy-i Dîn, 378
Rûzbihân-i Baklî, 555
Rûzgâr-i Nov, 512
Rûzî Bâ Cemâât-i Sûfiyân, 545
Rûzî Bâ Cemâet-i Sûfiyân, 146
Rûz-i Pezîrâyî, 584
Rüstem, 105, 116, 119, 216, 226, 228, 231, 232, 235, 236, 237, 239, 240, 313, 333, 395, 402, 403, 405, 407, 408, 416, 429, 431, 549, 551, 563
Sa'îd-i Nefisî, 665
Sa'îd-i Nefisî, 167, 210, 384, 387, 388, 389, 661
Sabânâme, 372
Sabâ-yi Kaşanî, 241
Sabhetu'l-ebrâr, 501
Sabiîler, 21, 316
Sabit b. Kurra, 446, 450
Sad, 57, 58, 238, 339, 340, 341, 342, 344, 345, 346, 348, 351, 352, 355, 356, 357, 358, 359, 502, 554, 664
Sad Kelime, 569
Sâdık Çûbek, 577
Sâdık Hidâyet, 438, 576
Sadî, 3, 66, 68, 69, 73, 120, 217, 241, 340, 351, 362, 381, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 406, 567, 571, 609, 612, 638, 639, 665
Sa'dî, 663
Sa'd-i Selmân, 355
Sadî-yi Şirazî, 66, 68, 69, 73, 120, 351, 362, 381, 391, 392, 406, 571, 609
Safâ, 15
Safder Ali, 592
Safevî, 653
Safeviler, 419, 653
Saffariler, 646, 647, 649, 650, 651, 652
Safîr-i Simorğ, 403
Sâhib b. Abbâd, 663
Sâib-i Tebrizî, 66, 79, 371
Saîd b. Hamîd, 109
Said Halim Paşa, 565
Saîd-i Nefisî, 238, 276, 303, 378, 497, 500
Sâîd-i Nefisî, 553
Saîd-i Uryân, 280
Saint Bernard, 146
Sakalar, 245, 248, 251, 292
Salaman ve Absal, 558, 560, 561
Sâlik-i Kirmanşahî, 463
Sâm, 63, 116, 232, 235, 370, 400, 403, 404, 405, 431
Sâm Mirzâ, 370
Samanî, 647, 649, 650, 652, 655
Samaniler, 110, 117, 225, 230, 260, 329, 409, 410, 413, 445, 449, 645, 646, 647, 649, 650, 651, 652, 654, 660, 661
Sâmâniler, 213, 217, 223, 660, 661, 663
Samanoğulları, 409, 410
Samed Behrengî, 577
Samed-i Behrengî, 438
Samî, 53, 117, 118, 121, 370
Sâmirî, 405
Sâmnâme, 403, 404
Sanatî Zade Kirmanî, 581
Sanskritçe, 289
Saravsati, 75
Sarf u Nahv-i Fârsî, 593
Sarı Abdullah Efendi, 418
Sasan, 21
Sasanî, 316, 317, 318, 320, 323, 324, 325, 328, 329, 645, 648
Sâsânî, 126, 127, 129, 130, 132, 142, 304, 668
Sasanî Devleti, 21, 127, 141
Sasaniler, 20, 25, 29, 35, 37, 38, 39, 41, 42, 103, 106, 108, 110, 111, 112, 113, 220, 231, 232, 233, 234, 235, 255, 256, 298, 305, 306, 307, 308, 312, 323, 325, 326, 327, 328, 330, 331, 332, 400, 430, 431, 432, 438, 648, 649, 651
Sâsâniler, 125, 126, 129, 130, 132, 133, 142, 147, 268, 278, 304, 662, 667, 670
Saykalu'l-mir'ât, 467
Sâz u Pîrâye-yi Şâhân, 382
Schack, 239
Sealibî, 114
Seâlibî, 265, 645, 654
Sebelan Dağı, 17
Sebkşinâsî, 19, 30, 48, 129, 139, 242, 257, 361, 413, 414, 417, 421, 459, 470, 495, 498, 524, 544, 638, 643
Seferiâme, 376, 378
Sefîne-yi Tâlibî, 580
Sehend Dağı, 17
Sehl b. Harûn, 110
Selçuklu, 417, 647, 653, 658
Selçuklular, 355, 651, 652, 654, 659
Selevkiler, 313, 445
Selmân, 339, 345, 352, 355, 356
Semâu'd-dunyâ, 467
Semek-i Ayâr, 333
Semek-i Ayyâr, 429, 435, 571
Semerkand, 327
Semerkant, 286, 316, 326, 329, 347, 369, 384, 420, 652, 655
Senaî, 58, 67, 68, 120, 132, 133, 217, 351, 358, 366, 399, 401, 407, 408, 412, 415, 421, 500, 501, 502, 552, 553, 554, 555, 568, 678
Senâî, 132, 412, 419, 553, 554, 555, 564, 660, 664
Senaî-yi Gaznevî, 217, 358, 399, 407, 421, 564
Senaî-yi Ğaznevî, 58, 67, 68, 120, 133, 351, 415, 553, 555, 568
Senâî-yi Ğaznevî, 552, 553, 555, 678
Sencer, 360, 365

Sensiber u Gul, 438
Sepîd u Siyâh, 609
Sepîde Ferdâ, 582
Ser Meşhed, 304, 550
Serâb, 515
Serahs, 552, 553
Séraphion Sabachvily, 239
Sergozeşt-i Dâne-yi Berf, 577
Serzemîn-i Bî Hâsil, 521
Set, 24
Sevâdu'l-a'zâm, 647
Sevânihu'l-'uşşâk, 411
Sevânihu'l-'ûşşâk, 414
Seyfeddîn Arslan, 365
Seyfuddevle Mahmud, 356
Seyfuddîn Muhammed b. Mansûr, 553
Seyhun, 250, 285, 287
Seyru'l-'ibâd, 553
Seyru'l-'ibâd ile'l-me'âd, 133
Seyru'l-'İbâd ile'l-me'âd, 552
Seyrü'l-İbâd ile'l-me'âd, 399
Seyrü'l-İbâd ile'l-meâd, 132, 552, 564
Seyyid Alî, 369
Seyyid Ca'fer-i Şehîdî, 418
Seyyid Eşref-i Ğaznevî, 362
Seyyid Hân-i Muderris, 506
Seyyid Hasan-i Gaznevi, 358
Seyyid Hasan-i Ğaznevî, 660, 664
Seyyid Hasan-i Muderris, 494
Seyyid Hasan-i Takîzâde, 377, 378
Seyyid Huseyn-i Tehrânî, 417
Seyyid İmâduddîn-i Nesîmî, 386
Seyyid İshak-ı Esterabadî, 383
Seyyid İsmail-i Curcanî, 450
Seyyid Nasrullâh-i Takavî, 378
Seyyid Nesimî, 385
Seyyid Ziyauddîn-i Tabatabaî, 474
Sıkatu'l-İslâm Tâhir b. Alî, 358
Sırr-i Ney, 418
Sîbeveyh, 589, 605
Sidretü'l-muntehâ, 405
Sidretü'l-müntehâ, 405, 682
Simîn Bihbehanî, 612
Simîn-i Behbehanî, 120, 465
Simnan, 458
Simon Barsabba, 308
Simorg, 105, 231, 236, 400, 401, 405, 407, 424
Sîmorg, 343, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 415
Sîmorğ, 46, 72, 231, 242, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 408, 409, 410, 421, 422, 673
Sind, 74, 247, 376, 599, 657, 659
Sindbâdnâme, 333
Sînî-yi Mulûki'l-'arz ve'l-enbiyâ, 110
Sipendârmuz, 22
Sir W. Ouseley, 239
Sirûs Tahbâz, 586
Sisinnios, 320
Sistan, 33, 72, 73, 74, 113, 116, 224, 525, 649, 652, 656
Sîstân, 665
Sitâyiş-i Sî Rûze, 43
Siyâh Meşk, 515
Siyâmek, 301, 302
Siyâsetnâme, 303
Siyâveş, 105, 236, 405. 517, 523, 528, 532, 533, 534
Siyâveş-i Kesrayî, 516, 523, 528, 534
Siyeru'l-mulûk, 221, 224, 570
Smolensk, 537
Snorri, 603
Soğd, 246, 251, 256, 286, 320, 651, 652, 655
Soğd Dili, 651, 652
Soğdlular, 251
Sohen, 55, 56, 74, 77, 79, 139, 158, 163, 166, 213, 228, 229, 237, 241, 257, 356, 359, 362, 376, 412, 413, 414, 421, 488, 489, 513, 516, 520, 527, 553, 555, 567, 584, 593, 596, 609, 611, 612
Sohen u Sohenverân, 229, 241
Sohen-i Nov, 516, 527
Sohenverân-i Nâmî-yi İrân Der Târîh-i Mu'âsir, 491, 503
Sohrâb, 120, 226, 235, 236, 237, 239, 240, 516, 528, 529, 534, 612, 630, 635
Sohrâb-i Sipehrî, 120, 516, 528, 534, 612, 630, 635
Sohreverdî, 333, 403, 404, 405, 407, 416, 558, 561
Sohreverdiyye, 416
Sol İnvictus, 309
Somnât, 662
Sorh but u Hong But, 327
Spend Minû, 22, 39
Spend Mînû, 22
Spendârmûz, 298
Spəništa, 309
Spitama, 15, 77
Spitamalar, 15, 18
Spitemâ, 128, 134
Stalin, 477, 479
Stephan Veston, 240
Sû, 351, 352
Suçluklular, 652
Sudâbe, 105
Sudan, 377, 378, 565
Sultân Ebû Saîd Bahadır Han, 367
Sultan Halîl, 369
Sultan Hüseyin Baykara, 369
Sultan I. Üveys, 384
Sultan İbrahim, 339
Sultan İbrâhîm, 355, 356
Sultan Mahmud, 119, 216, 217, 227, 228, 231, 376, 647, 659, 660, 661, 662, 663, 664
Sultan Mahmûd, 107, 351, 381
Sultan Mesud, 376, 663, Bakın

Sultan Mevdûd, 663
Sultan Sencer, 360
Sultan Süleyman, 360
Suriye, 43, 61, 111, 245, 318, 377, 378, 391, 649, 651, 657
Surme-yi Hürşîd, 515
Surûş, 46, 124, 128, 134, 136, 137, 138, 139, 145, 146, 148, 163, 165, 231, 241, 301, 312, 405, 415, 551, 564, 587, 673
Surûş-i İsfahanî, 241
Sutralar, 602
Sûzenî-yi Semerkandî, 349
Süleyman, 680
Süleymân Hayîm, 238
Süleyman Mescidi, 313
Süleyman Peygamber, 302, 680
Süleyman Uludağ, 413
Süleymaniye, 657
Sümer, 44, 61, 101, 256, 297, 671
Sümerler, 297
Süryani, 43, 308, 312
Şâh Abbâs, 70, 107, 240, 371, 388, 389, 436
Şâh Abdülazim, 458
II. Şâh İsmail, 370
Şâh Şucâ, 368
Şâh Tahmâsb, 370
Şâh Tahmâsp, 240, 370
Şahcihân, 371
Şâhcihânnâme, 371
Şahnâme, 30, 45, 49, 73, 79, 80, 104, 105, 106, 111, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 139, 152, 213, 214, 215, 216, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 248, 250, 269, 273, 274, 278, 301, 302, 321, 324, 334, 346, 371, 400, 404, 405, 406, 407, 408, 416, 421, 422, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 441, 449, 469, 491, 495, 501, 573
Şâhnâme, 14, 15, 16, 19, 21, 36, 53, 70, 101, 104, 105, 114, 116, 122, 135, 136, 144, 155, 162, 163, 165, 166, 213, 215, 216, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 237, 238, 240, 241, 272, 273, 274, 279, 282, 299, 301, 302, 303, 314, 317, 341, 354, 400, 402, 403, 404, 405, 421, 424, 440, 441, 520, 523, 550, 551, 563, 567, 568, 575, 578, 595, 596, 598, 660, 661, 662, 669, 673, 674, 683
Şahnâme-yi Baysungurî, 238
Şahnâme-yi Bozorg, 223
Şahnâme-yi Ebû Alî-yi Belhî, 224
Şahnâme-yi Ebû Mansurî, 215, 225, 449
Şahnâme-yi Ebû Mansûrî, 115, 116, 224, 225, 226, 273
Şâhnâme-yi Ebû Mansûrî, 224, 301
Şahnâme-yi Ebu'l-Mueyyed, 223
Şahnâme-yi Ebu'l-Mueyyed-İ Belhî, 223
Şâhnâme-yi Pehlevî, 220, 222
Şâhnâme-yi Pehlevî, 222
Şahruh Mirzâ, 238
Şahzade Abbas Mirza, 455
Şam, 318, 328, 377, 378
II. Şapur, 444
Şapûr, 37, 114, 235, 237, 305, 307, 313, 316, 317, 328, 334, 443, 547, 548, 549, 550, 625
I. Şapûr, 37, 221, 238, 305, 306, 307, 313, 317, 328
II. Şapûr, 36, 37, 42, 47, 253, 305, 307, 308
Şâpûr, 126, 272, 315, 316, 317
I. Şâpûr, 238, 304
II. Şâpûr, 126
Şapûr-i Zu'l-ektâf, 235
Şebgîr u Zemîn, 515
Şefîî-yi Kedkenî, 120, 531
Şeğâd, 235
Şehîd Belhî, 357
Şehîd-i Belhî, 118, 342
Şehristanî, 15, 27, 312
Şehrîver, 22, 165
Şehriyâr, 457, 458, 461, 463, 467, 468, 470, 474, 491, 493, 503, 524, 544, 609, 610, 611, 612, 623, 625, 626, 627, 643
Şehrnâz, 581
Şehzade Ferhad Mirza, 448
Şekva'l-ğarîb 'ani'l-evtân ilâ 'ulemâ'i'l-buldân, 380
Şems-i Kays-i Razî, 591
Şems-i Kesmaî, 486
Şems-i Tebrizî, 404
Şemsuddîn Muhammed b. Yahyâ-yi Lâhîcî, 419
Şemsuddîn Muhammed-i Berdsirî, 557
Şengul u Mengül, 576
Şerefnâme, 151
Şerh-i Hâl-i Mânî, 495
Şerh-i Hâl-i Muderris, 496
Şerh-i İşârât, 560
Şerh-i Mesnevî-yi Şerîf, 418
Şerh-i Ta'arruf, 411, 413
Şerh-i Taarruf, 408, 449
Şerh-i Zindegânî-yi Men, 474, 475, 481, 482, 489
Şeyh Abdulbâsit, 592
Şeyh Ahmed-i Câm, 217, 411
Şeyh Bahâî, 676
Şeyh Ebu'l-Hasan-i İsfehânî, 385
Şeyh Mahmûd-i Şebisterî, 419
Şeyh-i Çoğender, 436
Şeyh-i İşrâk, 678
ŞeyhMahmûd-i Şebisterî, 412
Şeytan, 675
Şeytânu'l-Irâk, 657
Şi'r-i Fârsî Ez Âğâz Tâ İmrûz, 415
Şi'r Der Irân, 498
Şihâbuddîn Süleymân Şâh, 366

Şihabuddîn-i Sohreverdî, 146
Şihâbuddîn-i Sohreverdî, 302
Şikend-i Gemânîk Vîçâr, 260
Şiraz, 33, 277, 282, 326, 368, 371, 386, 388, 514, 639, 652
Şirâz, 419
Şirîn, 14, 30, 77, 235, 237, 334
Şirvan, 352, 353, 354, 362, 365, 385, 386
Şirvanşahlar, 354, 359, 364, 365
Şirzâd, 356
Şîz, 17, 35, 305, 307
Şuca-i Kâşî, 387
Şucâuddîn-i Şifâ, 149
Şukuşteu Der Meh, 523, 534
Şurrûd, 72
Şuş, 62, 77, 326, 328
Şuûbiyye, 109, 110, 226
Tabakâtu's-sûfîyye, 411, 420
Taberân, 213
Taberî, 17, 44, 49, 109, 112, 114, 116, 117, 221, 305
Taberistan, 21, 228, 329, 649
Taberistân, 663
Tâbiş-i Mihr, 467
Tacik Dili, 651, 655
Tacikistan, 245, 479, 480, 484, 487, 647, 648, 649, 651, 654, 655
Tacikistan Bilimler Akademisi, 479
Tâcnâme, 269
Tâhir b. Hüseyn, 650
Tahirî, 329
Tahirîler, 650, 652, 654
Tâhirî-yi Şihâb, 360
Tahkîku mâ li'l-Hind, 663
Tahkîku'l-Kavânîn, 592
Tahmâsb, 47, 370, 388
Tahran, 14, 15, 16, 17, 19, 21, 24, 25, 27, 30, 31, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 55, 56, 58, 60, 64, 70, 71, 73, 74, 76, 78, 79, 80, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 106, 109, 112, 113, 114, 116, 123, 124, 125, 129, 131, 133,135, 136, 139, 142, 143, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 166, 238, 241, 242, 243, 257, 259, 260, 262, 263, 265, 268, 272, 273, 275, 277, 278, 279, 280, 282, 283, 286, 315, 317, 318, 326, 327, 331, 332, 333, 334, 335, 337, 338, 339, 341, 342, 345, 347, 351, 352, 355, 356, 357, 358, 360, 362, 366, 370, 371, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 384, 389, 391, 392, 393, 394, 397, 399, 400, 401, 402, 403, 407, 408, 410, 412, 413, 414, 415, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 432, 435, 438, 439, 440, 441, 553, 653
Tahrân-i Mahûf, 509
Taht-i Cemşîd, 62, 253
Taht-i Tavûs, 549
Taif, 675
Takî Refet, 511
Takî-yi Errani, 539
Takî-yi Kaşî, 369
Tâlibof, 572
Talût, 302
Tâlût, 272
Tanrı Mihr, 296, 670
Tansar, 37, 262, 267, 283, 305, 307, 547, 548, 549, 567
Tanzserâyân-i Îrân, 491, 503
Târîh-i Be'lâmî, 223
Târîh-i Bel'amî, 117, 498
Târîh-i Belamî, 224, 303, 652
Târîh-i Belâmî, 44, 49, 221
Târîh-i Beyhakî, 223, 660
Târîh-i Guzîde, 213
Târîh-i Muhtasar-i Ahzâb-i Sîyâsî, 496, 498
Târîh-i Seâlibî, 274
Tarîh-i Sistan, 227
Târîh-i Sîstân, 494, 498
Târîh-i Taberî, 303, 653
Târih-i Zebân-i Fârsî, 596
Târîhu'l-hukemâ, 444
Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk, 17, 49, 449
Taşkent, 479, 480
Tavasîn Deresi, 565
Tayfûr b. İsâ b. Surûşân, 332
Tâze Bahâr, 493
Tebriz, 275, 276, 278, 322, 362, 365, 370, 383, 384, 457, 458, 461, 462, 466, 477, 481, 486, 503, 577, 578, 592, 596, 626
Tebrizli Talibof, 580
Tecâruhu'l-umem, 279
Tecellî, 673
Tefreş, 372
Tefsîr-i Taberî, 449, 647, 653
Tehmîne, 236, 237
Tehmûrs, 234, 302
Tehzîbu'l-ahlâk, 260
Tekne Gramattika, 601
Temâşâ, 584
Temhîdât ve *Zubdetu'l-hakâyık*, 380
Ten Şapûr, 308
Tenbelî Akibeteş Hemmâlist, 579
Tenbîh ve'l-işrâf, 17, 37, 56
Tenbîhu's-sıbyân, 593
Terânehâ-yi Kûçek-i Ğarb, 534
Terbiyet, 370, 474, 482
Tercume-yi Târîh-i Tâberî, 117
Terciime-yi el-Ferec Ba'de'ş-şidde, 438
Terciime-yi Târîh-i Taberî, 652
Terciime-yi Tefsîr-i Taberî, 652
Teriti, 15
Terme, 515
Teşne-yi Tûfân, 609, 610
Teşter, 72, 75

Tetimmetu'l-yetîme, 646
Tevellud-i Diger, 629, 630, 631, 634, 635, 638, 641, 642
Tevfik-i Subhânî, 418
Tevrat, 44, 219, 343, 653, 669, 674
Tezkiretu'ş-şuarâ, 660
Tezkiretu'l-evliyâ, 411
Tezkiretü'l-evliyâ, 555
Tezkiretü'ş-şuarâ, 213, 214, 216, 217, 228, 241
The Book of The Mainyo i Khrad, 281
The Waste Land, 521
Theodor Bonfi, 437
Thomas Stearns Eliot, 521
Thotlı, 678
Tiamat, 24, 101
Tibet, 245, 316
Timur, 146, 151, 240, 368, 369, 384
Timurlular, 652
Timûrnâme, 435
Tipû Sultan, 566
Tisfun, 317, 320, 648
Tişter, 46
Tolstoy, 564
Trablus, 377, 378
Tûbâ, 405
Tudeh Partisi, 512, 514
Tuhfetu'l-Irâkeyn, 365, 415
Tuhfetu'l-uşşâk, 368
Tuhfetu'l-vâlî, 467
Tumşukî, 252
Tûr, 669
Turan, 30, 49, 104, 155, 289, 441
Turfan, 14, 316
Turner Macan, 238, 239, 240
Turşiz, 494
Tus, 215, 218, 224, 226, 227, 228, 652
Tûs, 120, 213, 215, 220, 224, 405, 427, 492
Tusî-yi Hairî, 543
Tûtînâme, 438, 571
Türkçe, 652, 653, 656, 657, 658
Türkistan, 245, 287, 316, 369, 376, 648, 649, 651, 654
Türkiye, 649, 651, 657
Türkmenistan, 287, 656, 657
Ubeyd-i Zakanî, 349, 584
Uhnuh, 677
Ummân Denizi, 73
Unsurî, 118, 327, 357, 366, 492, 655, 660, 661, 663, 664
Unsurî-yi Belhî, 655
Unsûru'l-Me'âlî Keykâvus b. İskender, 261
Uranus, 668
Urdu Dili, 651
Urmiye Ateşkedesi, 35
Urmiyye, 19
Urûmiyye, 73
Urumiyye Gölü, 17
Urvatatnar, 15
Urvâzišta, 309
Utbî, 664
Uyunu'l-enbâ Fî Tabakâti'l-etibbâ, 444
Uyûnu'l-ahbâr, 110
Üzzâ, 78
Üzeyir, 303
Vahîd-i Destgirdî, 458, 467, 470
Vahşî-yi Bafkî, 69
Vâiz Kazvinî, 494
Valens, 54
Vanlı Mustafa Efendi, 414
Varakpârehâ-yi Zindân, 340
Varro, 602
Varuna, 24, 290, 292, 294, 295, 298, 301
Vârûne, 295, 298
Vasiyyetnâme, 262
Vayu, 300
Vayû, 312
Vâzišta, 309
Vech-i Dîn, 378
Veda, 43, 59, 75, 103, 111, 250, 285, 289, 290, 291, 292, 293, 295, 297, 300, 333, 599, 602
Vedalar, 13, 18, 45, 71, 250, 287, 290, 294, 297, 301, 599
Veh Şâpûr, 125
Vendidad, 43
Vendidâd, 39, 48
Vendîdâd, 126
Venüs, 75, 76, 77, 565
Vergilius, 143, 145, 146, 150
Vergiliüs, 415
Verserğana, 334
Vesta, 79, 402, 421
Veys u Râmîn, 110
Victor Hugo, 464, 487, 627
Vih Şapûr, 37
Vîrâf, 128
Vîsparad, 47
Vişno, 53
Vişnu, 300
Viştâsp, 47, 130
Vîştâsp, 130
Vişţaspa, 16
Vita Nuova, 151
Vladimir Viladimirovich Mayakovskiy, 464
Vladimir Vladimirovich Mayakovsky, 521
Vohufryâna, 309
Voltaire, 464
Von Humbolt, 604
Vourukasha, 72
Vusûkuddevle, 498
W. Tulloh Raberston, 240
Wallace Gandy, 240
West, 124, 125, 130
Wilhelm, 437, 604
William Stigand, 240
Wispobish, 405
Yâdgâr-i Bozorgmihr, 261, 273

Yâdgâr-i Zerîrân, 222, 495, 498
Yağmâ, 351, 352, 449, 451, 455, 456, 496, 596
Yağma-yi Cendeki, 349
Yahudi, 21, 44, 142, 325, 326, 391
Yahudi Kapısı, 325
Yahudiler, 325
Yahudilik, 299, 303, 305, 315, 318, 325, 376, 547
Yahudiyye, 325
Yahya Devletabadî, 581
Yahyâ Hân İtimâduddevle Karagozlu, 494
Yahya-yi Mehdevî, 382
Yakob Girim, 437
Yakub, 136
Yakûb b. Leys, 649, 650, 651, 653
Yakûb b. Leys-i Saffâr, 649
Yakûb-i Leys, 116, 652
Yam, 551
Yaska, 600
Yasna, 16, 22, 23, 39, 45, 46, 309
Yasonik İskender Beg, 433
Yaştlar, 13, 16, 39, 40, 43, 46, 47, 59, 76, 111, 309, 310
Yavuz Sultan Selim, 651
Yecüc Mecüc Seddi, 64
Yedullâh-i Ruyayi, 517
Yeksîî Nigeristen Yeksân Nigeristen, 610
Yemen, 245, 676
Yenbû'u'l-hayât, 382
Yenisei, 285
Yeşt, 164, 165, 296, 550, 668, 673
Yetimetu'd-dehr, 645, 654, 660
Yezd, 33, 42, 119, 164, 313, 458
Yezdan, 15, 70, 78, 380, 427
Yezdân, 127, 134, 136, 144, 163, 164, 301, 548
Yezdicerd, 222, 648, 649
II. Yezdicerd, 329
III. Yezdicerd, 126, 648, 649
Yezdigerd, 114, 215, 221, 229, 231, 234, 306, 308, 329
Yumgan, 376, 377
Yunan, 17, 20, 35, 37, 43, 52, 54, 63, 77, 101, 103, 104, 105, 107, 108, 113, 118, 120, 233, 250, 251, 252, 266, 267, 269, 287, 289, 293, 297, 301, 309, 319, 332, 337, 380, 406, 420, 424, 430, 434, 668, 673
Yunanca, 300, 322
Yunanistan, 245
Yunanlılar, 20, 106, 292, 297, 326, 428, 440
Yunus, 679
Yusuf, 337, 386, 616, 665, 682
Yûsuf u Züleyhâ, 219
Yuş, 508
Zâbulistan, 220
Zâbulistân, 664
Zâdu'l-musâfirîn, 376, 378
Zafernâme-yi Bozorgmihr, 449
Zahidan, 525
Zahîre, 450
Zahîr-i Faryabî, 348, 351, 368, 502
Zahiruddîn Abdurrrahmân, 417
Zahiruddîn-i Faryabî, 342
Zal, 333, 404, 424, 427, 563
Zâl, 105, 120, 232, 235, 236, 237, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 407, 431, 563
Zâmyâd, 135, 136, 673
Zâmyâdrûz, 136
Zarathushtra, 14
Zaraθuštra, 14
Zartuxšt, 14
Zebân Amûz-i Fârsî, 594
Zebânşinâsî ve Zebân-i Fârsî, 596
Zebîhulâh-i Safâ, 366
Zebîhullâh-i Safâ, 448
Zekeriyyâ-yi Kazvînî, 17
Zekeriyya-yi Razî, 444, 451
Zekeriyyâ-yi Razî, 445, 446, 450, 451
Zemindâver, 74
Zend, 34, 36, 112, 113, 118, 126, 127, 128, 134, 144, 145, 156, 157, 274, 292, 303, 308
Zend-Avesta, 34
Zendler, 653
Zerâtuştnâme, 127
Zerdhuşt, 14
Zerduşt, 14, 19, 30, 265
Zerdüşt, 3, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 55, 56, 59, 69, 70, 72, 75, 77, 79, 102, 103, 104, 108, 109, 111, 112, 114, 117, 118, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 136, 137, 141, 142, 144, 145, 153, 154, 156, 157, 158, 163, 164, 165, 166, 215, 218, 220, 221, 222, 224, 225, 233, 249, 250, 251, 253, 254, 255, 259, 260, 262, 264, 265, 267, 272, 273, 276, 277, 278, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 295, 296, 297, 298, 299, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 311, 312, 313, 315, 317, 318, 320, 322, 323, 324, 325, 326, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 376, 400, 403, 427, 429, 432, 434, 440, 468, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 552, 554, 556, 564, 565, 618, 645, 651, 668, 669, 670, 674, 681
Zerdüşt Behrâm Pejdû, 127
Zerdüşt Horregân, 322
Zerdüşt'ün Kabesi, 262, 299, 304, 547, 549, 550, 552
Zerdüştîlik, 13, 25, 29, 33, 37, 42, 220, 262, 304, 305, 315, 316, 318, 325, 327
Zereh-i Kyansih, 73
Zernibişt, 37
Zerrinkûb, 224
Zerrînkûb, 222, 224

Zertuşt, 14, 17, 19, 30, 37, 38, 48, 131, 139, 286, 289, 290, 291, 300, 332, 334
Zerukâr, 312
Zervan, 296, 311, 312, 330, 331
Zervân, 564
Zervanizm, 290, 297, 305, 311, 312, 315, 330, 331
Zeus, 77, 105, 108, 292, 293, 295, 301, 434, 672
Zeynebî, 660
Zeynebî-yi Alevî, 660
Zimistân, 519, 523, 533
Zindegâni-yi Mânî, 497
Zindegî Mî Gûyed, 523
Zindegî-yi Kûdekân, 581
Zinderûd, 565, 567
Zinde-yi Bîdâr, 546
Ziyariler, 649
Zoroastrism, 24
Zoroastrizm, 13
Zöhre, 559, 560
Zû, 47, 57, 58
Zuhal, 678
Zühre, 75, 76, 77, 78, 79, 146, 565
Zülkarneyn, 63
Zülkarneyn Seddi, 64
Zülkifl, 677
Zümrüdüanka, 402

İRAN KÜLTÜRÜ

Zerdüşt'ten Firdevsî'ye Sadî'den Şamlu'ya İran'ın Sözlü ve Yazılı Kaynakları

Prof. Dr. NİMET YILDIRIM

İran peygamberi Zerdüşt ve öğretisi ve Onun kutsal kitabı Avesta; Fars mitolojisi, kutsalları, imgeleri ve törenleri; eski İran'da dinler ve dinsel inanışlar; İran dilleri ve Farsçanın gramerinin tarihi seyri; öğüt edebiyatı; hapis şiirleri; Fars edebiyatında tasavvuf konulu kahramanlık anlatıları; İslâm sonrası dönemde Fars dili ve edebiyatının önde gelen klasik çağ şairleri, yazarları ve edebî ürünleri; Fars edebiyatı tarihinde çocuk edebiyatı...

Araştırmalarıyla ulusal ve uluslararası tanınırlığa sahip Prof. Dr. Nimet Yıldırım, bu eserinde İran Kültürü'nün sözlü ve yazılı kaynakları üzerine değerlendirmelerini bir arada sunuyor. Yıldırım, analizlerini sadece klasik tarihsel figürlerle sınırlandırmıyor, aynı zamanda modern çağın ünlü söz ustalarına ve yeni Fars şiirinin kurucularına kadar genişletiyor.



ISBN : 978-605-5302-90-0



48 ₺

pinhanyayincilik.com
/pinhanyayincilik
/pinhanikitaplar