

T.C.
EGE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TDAE/TÜRK HALK BİLİMİ ANA BİLİM DALI

**İRAN ANLATI GELENEĞİNİN KAYNAKLARI ÜZERİNE
BİR İNCELEME**

DOKTORA TEZİ

Hazırlayan
AKBAR ANVARIAN AGHDAM

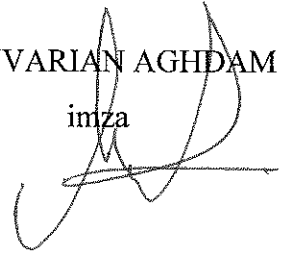
Danışman
DOÇ. Dr. MEHMET TEMİZKAN

İZMİR – 2015

Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne sunduğum İran Anlatı Geleneğinin Kaynakları Üzerine Bir İnceleme adlı doktora tezimin tarafımdan bilimsel, ahlak ve normlara uygun bir şekilde hazırladığımı, tezimde yararlandığım kaynakları bibliyografyada ve dipnotlarda gösterdiğimi onurumla doğrularım.

Akbar ANVARIAN AGHDAM

imza





T.C.EGE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



DOKTORA
TEZ SAVUNMA TUTANAĞI

ÖĞRENCİNİN

Adı Soyadı : Akbar Anvarian AGHDAM
Numarası : 92110005849
Anabilim Dalı : TDA- Türk Halk Bilimi
Tez Başlığı (Türkçe) : İran Türkleri Halk Anlatı Geleneğinin Tarihsel Gelişimi
Tez Başlığı (İngilizce) : The Historical Development of the Folk Narrative Tradition of Turks Living in Iran
Tez Savunma Tarihi : 30.12.2015.
Tez Başlığı Değişikliği Varsa Yeni Başlık: İran Anlatı Geleneğinin Kaynakları Üzerine Bir İnceleme

(A Study on the Sources of Iranian Narrative Tradition)

JÜRI ÜYELERİ

Jüri Başkanı

Unvan, Adı, Soyadı : Doç. Dr. Mehmet TEMİZKAN
Karar : ☒ Başarılı ☐ Başarısız ☐ Düzeltme
İmza :

Jüri Üyesi (Tez İzleme Komitesi Üyesi)

Unvan, Adı, Soyadı : Prof. Dr. Metin EKİCİ
Karar : ☒ Başarılı ☐ Başarısız ☐ Düzeltme
İmza :

Jüri Üyesi (Tez İzleme Komitesi Üyesi)

Unvan, Adı, Soyadı : Doç. Dr. Bahadır TUTU
Karar : ☒ Başarılı ☐ Başarısız ☐ Düzeltme
İmza :

Jüri Üyesi

Unvan, Adı, Soyadı : Yrd. Doç. Dr. Mehmet AKKAYA
Karar : ☒ Başarılı ☐ Başarısız ☐ Düzeltme
İmza :

Jüri Üyesi

Unvan, Adı, Soyadı : Yrd. Doç. Dr. Soner SAĞLAM
Karar : ☒ Başarılı ☐ Başarısız ☐ Düzeltme
İmza :

TEZ HAKKINDA JÜRİNİN GENEL GÖRÜŞÜ

(Jüri Başkanı Tarafından Doldurulacaktır)

Tez savunması sonucunda öğrenci tarafından hazırlanan çalışma;

Oybirliğiyle ☒

Oy çokluğuyla ☐

Başarılıdır

Düzeltilmelidir

Başarısızdır

- Bu tutanak üç (3) işgünü içerisinde jüri üyelerinin raporlarıyla beraber Anabilim Dalı Başkanlığı üst yazısıyla Enstitü Müdürlüğüne gönderilmelidir.
- Doktora programlarında düzeltme alan öğrencinin 6 (altı) ay içerisinde yeniden savunmaya girmesi zorunludur.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	vii
KISALTMALAR	x
A. GİRİŞ	1
A. I. Sözlü Gelenek-Yazılı Kültür	1
A. II. Mitos-Tarih İlişkisi ve Teokratik Tarih	8
A. III. Mitos ve Destan	15
A. III. 1. Kahramanlık Destanları	19
A. IV. Mitlerin Farklı Disiplinlerce Tanımı	22
A. V. Folklor ve Edebiyat İlişkisi	27
BİRİNCİ BÖLÜM	
İSLÂM ÖNCESİ İRAN TARİHİ VE ANLATININ OLUŞUM ÇAĞI	34
I. A. Erken Dönem	34
I. A. 1. İskendernâmelerin Çıkış Noktası	67
I. A. 2. İç Asya-Ön Asya İlişkileri (Ârîler Öncesi Turan-İran)	81
I. A. 2. a. Eski İnanç Sistemleri ve Folklor (Din-Destan ilişkisi)	81
I. A. 2. a. 1. Turan ve İran Anlatılarındaki Bazı Ortak Mitolojik-Dinsel Motifler ve Kökenleri	96
I. A. 2. b. Mitlerin Dinsel Açısından İşlevselliği	114
I. A. 3. Selevkoslar ve Partlar/Arşaklılar	116
I.A.3.a. Part/Arşaklı Edebî Geleneğinin İran'a Girişi -Turanî Etkisinin İlk Dönemi	119
I. B. İran'da Sasanî Hanedanının ve Anlatı-Siyaset Birliğinin Kuruluşu	128
I. B. 1. Sasanî Devrinde Sözlü Gelenek	130
I. B. 1. a. Şehnâme'nin Öncülleri – Hûdaynâmeler	132
I. B. 1. b. Sasanî Dönemi Anlatıcı Tipi	136
I. B. 2. Sasanîlerin Yıkılışı ve Sasanî-Türk İlişkileri	138
İKİNCİ BÖLÜM	
İSLÂM HÂKİMİYETİNİN İLK DEVİRLERİ	142
II. A. Erken İslâm'da İran	142

II. A. 1. Siyasette ve Edebiyatta Mağlubiyet Dönemi	142
II. A. 2. Erken İslâmî Dönemde Propaganda Aracı Olarak Sözlü ve Yazılı Eserler	155
II. A. 3. İran’da Şuubiye Hareketi ve Edebiyata Yansıması.....	158

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ORTAÇAĞDA TÜRK-İSLÂM HÂKİMİYETİNDE İRAN (TURANÎ DÖNEM) - YENİ HÂKİMLERİN MEŞRULAŞTIRILMASINDA ESKİ ANLATILAR.....	166
III. A. Samanîler	166
III. A. 1. İran Edebî Rönesansının Başlaması.....	168
III. B. Karahanlılar – İran-Türk Kültür Aşısı	174
III. C. Gazneliler ve İran “Millî” Destanı.....	184
III. C. 1. Şehnâme	189
III. C. 1. a. Şehnâme ve Sözlü Gelenek-Yazılı Kültür Tartışmaları	194
III. C. 1. b. “Millî” Destanın “Milletlerarası” Boyutu	199
III. C. 1. b. 1. İç Asya (Saka, Hun, Türk)-Çin İlişkilerinin İlk Dönemleri	203
III. C. 1. b. 11. Çin-İran Destanlarında Parallelikler	232
III. D. Selçuklular	235
III. D. 1. Selçuklular Devrinde Destan Edebiyatının Durumu: Meşruiyet-Şuubiye- Anlatı İlişkisinde Yeni Bir Dönem	241
III. E. Moğol-İlhanlı Hâkimiyetinde İran: İran-Turan Kültürel İlişkilerinde Yeni Bir Aşama	244

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

YENİÇAĞ İRAN’INDA ESKİNİN YENİ KALIBA DÖKÜLMESİ: SAFEVÎ İRAN’I

249

IV. A. XIII-XVI. yüzyıl İran’ında Siyasî ve Dinî Olaylar ve Bunların Fars ve Türk Edebîyatlarına Etkisi	266
SONUÇ	280
KAYNAKÇA.....	289
EKLER.....	312
Ek 1: Bir Saha (Yakut) Şaman Masalı	312
Ek 2: Şecere-i Terâkime’de	316

“Oğuz Han’ın İran ve Şam ve Mısır’a doğru yürüdüğü zikri”	316
Ek 3: İskender Padişah’ın Nağlı (Masalı)	319
Ek 4: Ön Asya Medeniyetlerinden Bazı Simgeler I	329
Ek 5: Ön Asya Medeniyetlerinden Bazı Simgeler II.....	335



ÖNSÖZ

İran coğrafi konumu, sosyo-kültürel yapısı ve özellikle tarihsel durumu itibarıyla Türklerden ayrı düşünülmemesi gereken bir bölgedir. Genellikle, konar-göçer hayat tarzına sahip eski Altay ve Türk topluluklarının yerleşik Çin ve İran medeniyetleriyle ilişkileri ve bu ilişkilerin sosyo-kültürel boyutu geçen yüzyılın bilginlerini meşgul etmiştir. Örneğin Fuat Köprülü; Şehname yalnız İranlıları değil, Türkleri de alâkadar eden rivayetler ile doludur; Firdevsî ve Firdevsî'den evvel bu mevzû üzerinde çalışmış olanlar, gerek doğrudan doğruya, gerek Sâsânîler zamanından kalma eserler vasıtasıyla, galiba birtakım Türk rivayetlerine de yabancı kalmamışlar, onlardan da istifade etmişlerdir. Şehname'deki bazı destanlar ile Çin destanları arasında paralellikler ve uzak şark motiflerinin İran'a kadar gelmesinde Türklerin rolünü aramak icap edecek, belki de gerek Çin'e, gerek İran'a aynı motifleri Türklerin vermesi ihtimali kendini gösterecektir demiştir. Köprülü'nün bu kaydından yola çıkarak bu mesele üzerinde ayrıca durduğumuzu ve çalışmamızın sonunda ise ulaştığımız verilerin ışığında sonuçların Köprülü'yü doğrulayacak nitelikte olduğunu belirtmemiz gerekmektedir.

Türklerin genelde Ön Asya ve özelde İran ile ilişkileri çok eski zamanlara dayandığı bir gerçektir. Neredeyse insanlık tarihi kadar eski olan iki coğrafyanın hayat tarzına (yerleşiklik-konar-göçerlik) dayalı ekonomik ve sosyo-kültürel rekabeti uzun sürecek bir dinsel, kültürel ve edebî çatışmaya dönüşmüştür. Bu çatışma zamanla Turan-İran yahut Saka-Pers, Göktürk-Sasanî ve ardından İslamî dönemde Türk-İran / Türk-Fars arasındaki çatışmalar olarak görülecek ve böylece İran sahası dinsel ve edebî anlatılarına/eserlerine yansıtılacaktır. Bu çatışmaların özellikle İran sahasında, İran'ı Turanîleşmekten korumak için bilinçli olarak canlı tutulduğu düşünülmektedir.

Öte yandan siyasal propaganda niteliğindeki söz konusu edebî eserler İranî topluluklar için genelde sözlü-yazılı iken Turanîler için çoğunlukla sözlü olagelmıştır. Söz konusu edebî eserler ister sözlü, ister yazılı olsun her iki bölge halkları arasında bir nevi kültürel sınır oluşturacak kadar güçlü olmuştur.

Çalışmamızda en eski dönemlerden başlayarak söz konusu kültürel ilişkilerin boyutunu ve izini süremeye, iki topluluk arasındaki karmaşık sosyo-kültürel ve dolayısıyla da dinsel ve edebî ilişkilerin üzerinde durmaya gayret gösterdik.

Birinci Bölüm’de İran’ın Âriler öncesi tarihinden İslam’ın İran’a girişine kadar olan kısmını ele alarak inceledik ve Âriler öncesi muhtemel İran-Turan kültürel ilişkilerini mercek altına aldık. Ardından Ârilerin İran platosuna girişleri ile ilgili olarak; Med, Pers, Selevkos ve Partların durumunu değerlendirip Sasanîlerin çöküşüyle bu bölümü tamamladık.

İran’ın İslamlaşmasıyla başlayan sürecini, öncelikle de bu sürecin sahadaki edebî eserlere ne şekilde yansıdığını incelediğimiz İkinci Bölüm’de özellikle Şuubiye gibi Arap karşıtı düşüncelerin İran sosyo-kültürel yapısını ve dolayısıyla bunların İran edebiyatındaki seyrini nasıl değiştirdiğini ele aldık.

Üçüncü Bölüm’de, İran’ın Turanî dönemini, yani Türk hâkimiyeti dönemini ve bu hâkimlerin meşrulaştırılmasında İran’ın eski anlatılarının rolünü değerlendirdik. İran ile Turan topluluklarının karşılıklı etkileşimleri ve bunların edebiyatlarına ne şekilde yansıdığını genel olarak incelemeye çalıştık.

Dördüncü ve son bölümde ise Safevî İran’ında eski anlatıların yeni siyasal ve dinsel amaçlar için nasıl kullanıldığının üzerinde durduk. Özellikle yeni ideolojiler inşasında toplumu yeniden şekillendirme sürecinde Türk ve İran halk anlatılarının rolünün olup olmadığını değerlendirmeye çalıştık.

Böylece tez konusunun geniş ve kapsayıcı olmasından ve özellikle de bir birinden neredeyse bağımsız bölümlerden oluşmasından dolayı birden fazla halk bilimi kuramından faydaladık.

İki coğrafya arasındaki kültürel ortaklıkların izini sürmek adına Elliot Smith ve arkadaşlarının “yayılma teorisi” ve özellikle göç olgusu üzerinde duran F. Ratzel ve Viyana yayılmacıları olarak bilinen grubun metodlarından yararlandık. Özellikle İran coğrafyasına antik dönemden beri sürekli göçler ve akınlar düzenleyen Orta Asya konar-göçerlerinin bölgeye dinsel ve kültürel simge ve motifler vb. unsurların ne şekil ve ölçüde taşıyıp taşımadıklarını tespit etmeye gayret ettik.

Halk edebiyatı ürünlerinin yapısal özelliklerini inceleyen “yapısalcı kuram” ise faydandığımız bir diğer kuram oldu. Yapısalcı kuramı özellikle İran/Farsça yazılı

eserlerdeki İran dışı mitsel simgelerin yahut kültürel motiflerin kökenini araştırmaya, özellikle bu motiflerin Türklere ait olup olmadığını veya değilse bile Türkler aracılığıyla İran edebî eserlerine geçip geçmediğini araştırdık.

Ayrıca antropoloji kökenli “İşlevsel Halkbilimi Kuramı” yardımıyla ortaçağ İran sahası sözlü metinlerinin sosyo-kültürel ortamını da dikkate alarak, özellikle dönemin şartları gereği yerleşiklik ve buna bağlı olarak da dinî (İslamî) süzgeçten ne şekilde geçirilip yazıya aktarıldığını göstermeye çalıştık.

İran sahası destanlarının günümüze nasıl geldiğini açıklamak için başvurduğumuz kuram ise “Sözlü Kompozisyon Kuramı” oldu. İran yazılı destanlarının, özellikle Şehnamecilik geleneği destanlarının sözlü mü yoksa yazılı kaynaklardan derlendiği meselesindeki tartışmalara değindikten sonra söz konusu destanların her hangi bir aşamasında ister yaratılmasında isterse de aktarımında Türklerin rolünün olup olmadığının izini sürdük.

Karşılaştırmalı edebiyat çalışmalarının kendine özgü bir metodu olmadığı gibi, kültür ve edebiyat tarihi ve kuramsal edebiyatın bir uzmanlaşma alanı olarak ele alındığı genel olarak kabul edilmektedir. Karşılaştırmalı edebiyat çalışmaları, dünyadaki tüm uluslara ait edebiyat ürünlerinin karşılıklı etkileşim tarihlerini araştırıp, her ülke edebiyatı hakkında daha derin anlayışlar kazanmayı amaçlayan bir bilim dalı olarak Fransa’da doğmuş ve gelişmiştir. Biz, İran ile Türk ve Çin destanları ve buna bağlı olarak Türkleri ilgilendiren kısmını söz konusu metod ile ele almaya gayret ettik.

Tezimi dikkatle okuyup beni büyük bir sabırla dinleyen, aynı zamanda isabetli yönlendirmeleriyle tezimin şekillenmesini sağlayan değerli danışman hocam Doç. Dr. Mehmet Temizkan’a; derin öngörüsüyle tez konumu almama vesile olan, aynı zamanda derslerinde ve okuduğum yazılarında genel olarak halk bilimi ve özellikle destanların ne anlama geldiğini yahut bunlarla ne yapılmak istendiğini anlamamda yardımcı olan saygıdeğer hocam Prof. Dr. Metin Ekici’ye; özellikle tezimi tamamlamamda maddî ve manevî büyük emeği olan eşim Gaye’ye; en zor günlerimde yanımda olan eski dostlarım Perviz Esedov ve Av.Zaur Kerimli’ye ve son olarak tezimde bana dolaylı yahut dolaysız yardımı dokunan herkese şükranlarımı sunmayı bir borç bilirim.

KISALTMALAR

AGE	Adı geçen eser
AGM	Adı geçen makale
AÜDTCFD	Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafiya Fakültesi Dergisi
BKZ	Bakınız
ÇEV	Çeviren
EÜ	Ege Üniversitesi
İÜ	İstanbul Üniversitesi
TAD	Tarih Araştırmaları Dergisi
TDK	Türk Dil Kurumu
TDİD	Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi
TDVİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
TİD	Tarih İncelemeleri Dergisi
TM	Türkiyat Mecmuası
TTK	Türk Tarih Kurumu
USAD	Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi

A. GİRİŞ

A. I. Sözlü Gelenek-Yazılı Kültür

Halk bilimciler, halk bilgisinin “sözlü gelenek” olduğunu veya “sözlü gelenek” içinde olduğunu söylemeye alışkındır diyen Dundes devamında; halk bilgisinin pek çok formunun hiç de sözlü olarak nakledilmediğini, birbirine zıt veya ikiye ayrılmış bir ölçü olarak “yazılı” olanın karşıtı olarak “sözlü” olanı alsak bile, halk bilgisinin sayılamayacak kadar çok yazılı formu olduğunu kaydeder.¹ O ayrıca, halk bilgisinin tarifinin onun nakil tarzına göre yapılmasındaki daha ciddi bir engelin ise, kültürün diğer pek çok kısmının da tam olarak halk bilgisinin nakledildiği yoldan nakledilmediğinden kaynaklandığını söyler. Açıkçası halk bilgisi ürünlerinin nakil tarzı hiçbir şekilde sadece halk bilgisi malzemeleriyle sınırlı değildir ve bunun sonucuna göre; nakil tarzı diğer kültürel malzemelerden farklı olarak halk bilgisini tarif etmede sınırlı bir yeri olan yardımcı bir ölçüdür demektedir.² Böylece Dundes’in belirttiği gibi halk bilgisinin yazılı yahut diğer sanat alanları aracılığıyla/araçlarıyla aktarıldığı varsayılabilir.

Jack M. Sasson ise, yazı öncesi edebiyatı anlatmak için daha farklı bir ifade kullanır. Sasson’a göre; “*İnsanların kulaklarıyla duyduklarını gözleriyle görülebilir hale getirmeyi öğrenmeden çok önce hikâyelerin anlatıldığından şüphe edemeyiz. (...) Aynı şekilde, 5000 yıl önce yazıyı geliştirmemizden çok önceleri de insanların duydukları kelimeleri hafızalarında canlandırmak için çeşitli yollar geliştirmiş olduklarına şüphe yoktur.*”³ Albert B. Lord “Epic Singers and Oral Tradition” adlı eserinin “Duyulan Kelimeler, Görülen Kelimeler” (Words Heard, Wors Seen) başlıklı birinci bölümünde Yunan edebiyatının yazıya geçirilmeden önce mevcut olduğunu kaydeder. Buna göre, söz gelimi Homeros şiirleri yazıya geçirildiği zaman, büyük ölçüde gelişmişlerdi ve bu gelişkinlik yazılı edebiyat formunda değildi. Yani, Homeros şiirleri ve diğer arkaik Yunan edebiyatı antik Yunan yazılı edebiyatının yaratılmasından

¹ Alan Dundes, Doku, Metin ve Konteks, Çev: Metin Ekici, **Millî Folklor**, Cilt 5, Yıl 10, S. 38, Yaz 1998, ss. 106-119, s. 106.

² Dundes, **agm**, s. 106.

³ Jack M. Sasson, “**Comperative Observations on the Near Eastern Epic Traditions**”, A Compaion to Ancient Epic, Ed. John Miles Foley, Blackwell Publishing, 2005, s. 215.

çok önce gelişmişlerdi demektir.⁴ Aynı biçimde eski İran yazılı kültürü, ister Farsça yazılsın, ister her hangi bir dile kalem alınsın, öncesinde/kökeninde Lord'un söylediği gibi sözlü kaynaklardan bağımsız olarak değerlendirilmesi yahut ele alınması mümkün değildir.

Öte yandan İran sahası eski yazılı eserlerinin sözlü gelenekle ilişkisi incelenirken söz konusu eserlerde İran sahası için millî olmayan unsurların varlığı görülmektedir. Bu durumda söz konusu edebî eserlerin kökeninin dışarıda bulunduğunu belirtmekle birlikte bu eserlerin saha dışı hangi ulusların sözlü yahut yazılı eserlerinden kaynaklandığını belirlemek için farklı bir yöntem uygulamak gerekmektedir. Genel olarak bunun için özel bir yöntem bulunmamakla birlikte karşılaştırmalı edebiyat diyebileceğimiz bir metod takip edilebileceğini düşünüyoruz.

Nan A Lee, Ulrich Weisstein'e dayanarak; *"karşılaştırmalı edebiyat kültür tarihinin bir parçasıdır. Başka bir deyişle uluslar arasındaki zihinsel ilişkiyi, Byron ve Pushkin, Goethe ve Cariyle, Walter Scott ve Alfred de Vigny arasındaki gerçeklik ilişkisini ve birbirlerinden farklı milletlerin edebiyatı kapsamına giren eser ve yazarların ilhamlarını, onların yaşamlarını bile kapsayarak birbirleriyle olan karşılıklı gerçeklik ilişkilerini araştırmaktır"* demektir.⁵

Bir diğer yandan destan araştırmalarında bilimsel çalışmaların sonucuna bakacak olursak, dikkatimizi çeken husus eski destanlardaki senkronik özelliğin baskın olmasıdır, diyen İbrayev devamında; bunda da folklorun öteki türlerinin özellikle de mitoloji, masal, hikâye ve geleneksel destanların büyük rolü olduğunu, ayrıca tarih öncesi çağlardaki kabile ve boyların örf-adetleri, dünya görüşleri de eski destanda sanatlı bir düşünce tecrübesi ile birlikte verildiğidir demektir.⁶

İbrayev ayrıca folklorun eşzamanlılığını; ideolojik eşzamanlılık ve türlerin eşzamanlılığı olarak ikiye ayıran E.M. Meletinskiy'ye dayanarak; ideolojik eşzamanlılığı, sanatın inançlar ve mitolojik düşüncelerle iç içe olduğunu, geleneksel ve ritüel görüşlerle dolu bir hayat tarzı olarak tanımlar. O ayrıca tek tanrılı dinlerin ortaya

⁴ Albert Bates Lord, **Epic Singers and Oral Tradition**, Cornell Univesity Press 1991, s. 19.

⁵ Nan A Lee, Köroğlu Destanı ve Honggildong Hikâyesi Üzerine, Benzerlik ve Farklılıklar Açısından Karşılaştırmalı Bir Çalışma, **Türkoloji Dergisi**, C. 16 S. 2, Ankara 2003, ss. 131-144, , s. 132.

⁶ Şakir İbrayev, **Destanın Yapısı**, Aktaran: Ali Abbas Çınar, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 1998, s. 63-64.

çıkmasına kadar bunların rolünü mitolojinin üstlendiğini ve böylece folklor tabiat ve toplum ile ilgili kavramlardan ayrılmadan yoluna onlarla birlikte devam ettiğini kaydetmektedir.⁷

Öte taraftan metnin doku ve kontekse göre daha az değiştiğini söyleyen Dundes devamında; halk bilgisinin çeşitli türlerinin muhtemel en iyi tarifleri bu üç seviyenin hepsinin tahliline dayanacağını, bu sebeple de, halk bilimciler için doku tahlilini dilbilimcilere ve konteks tahlilini kültürel antropologlara bırakmalarının yanlış olabileceğini kaydeder.⁸ Ayrıca halk bilimi kendi zengin toprağından beslenirken, aynı zamanda edebî ve diğer sanat ürünlerinin motifleri, temaları, estetik yapıları, konuşma kalıplarını, sembollerini, rituel pratiklerle birlikte günlük hayatın somut detaylarını da kullanmaktadır.⁹ Örneğin; Homeros devri Yunan kültürü için klişeler değerliydi, çünkü şairlerin yanı sıra bütün sözlü düşünce dünyası bu tür kalıplardan yararlanıyordu. Sözlü kültürlerde kazanılan, öğrenilen bilginin unutulup kaybolmaması için sürekli tekrar gerekiyordu; kalıplaşmış düşünme biçimleri, hem bilgelik hem de etkili bir kamu yönetimi için elzemdi.¹⁰

Eski destan ve diğer edebî eserlerde dikkatten kaçmaması gereken bir diğer mesele ise söz konusu eserlerin oluşum aşamсында ilkin yapısıdır. Kısacası sözellik ile yazınsallık arasındaki karmaşık ilişkilerin boyutunu ortaya koymak ve bu ilişkiler doğrultusunda eserlerin hangi şartlarda ortaya çıktığını tayin etmek bize söz konusu eserleri tahlil etmemize yardımcı olacaktır.

Tam da bu aşamada Ruth H. Finnegan'ın söyledikleri son derece önemlidir. O, Afrika sözlü gelenekleri üzerine yaptığı çalışmalara dayanarak, sözellik ve yazınsallığın birbiriyle karıştığı “geçiş metinleri” ve karışık durumların mevcudiyetini öne sürdü. Onun çalışmaları diğer bilim insanlarını tek bir “sözlü geleneği” tartışmaya ve sözlü kompozisyonu birden fazla metotla tanımlamaya teşvik etti. Böylece sözellik ve

⁷ İbrayev, **age**, s. 64.

⁸ Dundes, **agm**, s. 117.

⁹ Francesca Canadé Sautman ve diğerleri, “**Texts and Shadows: Traces, Narratives and Folklore**” Telling Tales, Medieval Narratives and the Folk Tradition, ed. Francesca Canadé Sautman, Diana Conchado, Giuseppe Di Scipio, s. 2.

¹⁰ Walter Ong, **Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözün Teknolojileşmesi**, Çev: Sema Postacıoğlu Banon, Metis Yayınları, İstanbul 1995, s. 37.

yazınsallık, artık yapay bir dikotominin uç kutupları olarak görülmeye başlandı.¹¹ Bunula birlikte diğer sosyolojik, psikolojik ve lügüistik yaklaşımlarla birlikte, tedricen anlaşılmıştır ki, sözel unsurlar yalnızca özel kompozisyon tekniklerinin değil, genel anlamda kültürün göstergeleridirler. Ayrıca Breuer, Antropolog Jack Goody'ye dayanarak, yazma işlevini sosyal sistemlerin gelişiminde temel bir araç olarak tanımlar. Yani her toplum sözel ve yazınsal eylem biçimlerinin bir arada var olduğu farklı kurumların karışımı ile karakterize edilir. Sözellik ve yazınsallık, farklı soyutlama, dil, tarih vb. kavramlar ile ilişki içerisinde farklı bilişsel ve kavramsal düzenler gerektirir demektir.¹² Walter Ong bunu şöyle dile getiriyor: “*Sözlü kültürler kavramları duruma göre, işlevsel ilişki çerçevesinde kullandığı için ve bu çerçeve de canlı insan yaşamına yakın olduğu için, bu kültürlerde kavramların soyutluğu asgari düzeydedir.*” Ong, evrensel ilkelerin uygulanmasını gerektiren ve son derece hassas ve talep-kâr bir alan olan adalet konusunda bile, Sokrates devri öncesi Yunanlıların “*adalet kavramını biçimsel değil, işlevsel olarak irdelediklerine...*” dikkat çekiyor.¹³

Öte yandan sözellikte başlangıçlar doğal bir şekilde sonlara dönüşür, tüm anlatılarda aynı şeye rastlanır: Kahraman yola çıkar ama sonunda aynı yere geri döner. Sözellik, tanıdık olan şeyin verdiği güveni arar; gelenek aracılığıyla ayakta kalır diyen Sanders devamında; Ağızdan çıkan sözcükler konuşulur konuşulmaz havaya uçup gitse de sözellik, okuryazarlıkta bulunmayan bir istikrar duygusu yaratır. Sözellikte yaşayan bir ozan, topluluğun önceden bildiği serüvenleri alır, bir araya getirir ve bir kalıplar dizisi halinde tekrarlanan ayrıntılarla süsleyerek betimler demektir.¹⁴

Sözellik ve yazınsallık arasındaki “geçiş metinleri” için bir diğer örneği ise Albert B. Lord vermiştir. Avrupa Ortaçağının tabiatı gereği ve varış noktasına göre mükemmel bir geçiş süreci dönemi olduğunu kaydeden Lord, devamında; “(Ortaçağ Avrupası) *açıkçası, paganizmden Hristiyanlığa ve bir sosyal düzenden diğerine geçiş periyodu idi. Aynı zamanda birkaç yöresel dilde sözlü edebiyatın ilk defa yazıya*

¹¹ Rudiger Walter Breuer, **Early Chinese Vernacular Literature and the Oral-Literary Continuum: the Example of Song and Yuan Dynasties** Pinghua, Washington University, Saint Louis, Missouri 2001, s. 26.

¹² Breuer, **age**, s. 26.

¹³ Ong, **age**, s. 66.

¹⁴ Barry Sanders, **Öküzün A'sı, Elektronik Çağda Yazılı Kültürün Çöküşü Şiddetin Yükselişi**, Çev: Şehnaz Tahir, II. Baskı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2010, s. 21.

geçirildiği ve peyderpey yöresel dile ait yeni edebiyatların ortaya çıktığı bir dönemdi. Prestijli Latin dilinin ve onun edebiyatı ve kültürünün hâlihazırda kendilerine ait geleneksel yerel edebiyata sahip olan Latince kökenli olmayan kültürlerle ilk defa tanıtıldığı bir zaman dilimi idi. Zaman içerisinde bu dil ve onun edebiyatı yeni yöresel edebiyatları oluşturan karışımların meydana gelmesinde çok önemli bir rol oynadılar” demektedir.¹⁵

Bir diğer yandan işlevsellik açısından sözellikle yazınsallık arasında önemli bir fark olduğu ortadadır. Örneğin; okumuş Latincesi ya da günümüzde buna denk gelen Standart Eğitim dili, yani standart dilbilgisi kitaplarının kurallarına göre yazılan dil, belli avantajlara sahip, ama bu avantajların sayısı da öyle çok değil. Yazı, bilineni bilenden ayırarak sözden daha fazla nesnellik sağlar, Okumuş Latincesi ise, Walter Ong’un belirttiği gibi, bu nesnellik düzeyini daha da artırmıştır. “*Okumuş Latincesi, ana dilin duygu yüklü derinliklerinden uzak bir ortamda bilgiyi temellendirerek, nesnelliği pekiştirdiği gibi, duygu ve içgüdülerin koşullandığı canlı insan ilişkilerinin bilim ve bilgiye karışmasını sınırlayarak, Ortaçağ devrinin kusursuz soyut skolastiğini ve ardından gelen yeni matematik temelli modern bilimin doğuşunu mümkün kılmıştır. Okumuş Latincesi olmasaydı, modern bilimin kapıları büyük güçlüklerle aralanacak, belki de hiç aralanamayacaktı.*”¹⁶

Bize göre Lord’un Ortaçağ Avrupası için verdiği örnek İran ve Orta Asya için de geçerli olabilir. Özellikle İran Ortaçağ Farsçasıyla Avrupa Ortaçağ Latincesi bu açıdan kimi benzerlik arz ettiğini görülmektedir. Kısacası bölgenin İslam’a geçiş süreci göz önünde bulundurularak İslam medeniyetinin ikinci önemli kutsal ve prestij dili haline gelen Farsça bu yönüyle üzerinde durulması gereken bir konuma yükselmiştir.

Öte yandan Finnegan’ın Afrika sözlü geleneklerinden yola çıkarak öne sürdüğü sözellik ve yazınsallığın birbiriyle karıştığı “geçiş metinleri” ve karışık durumların mevcudiyeti modelini yaklaşık olarak aynı süreçleri yaşamış diğer topluluklar için de uyarlanabileceği düşünülebilir. Özellikle araştırma konumuz olan İran sahasının sözlü gelenekten yazılı kültüre geçiş aşamasında bir dizi “geçiş metinleri”nden söz edebileceğini varsayabiliriz. Öncelikle hakkında kısmen daha net bilgi ve kaynağa sahip

¹⁵ Albert B. Lord, Ortaçağ’da Sözlü Kompozisyon ve ‘Sözlü Kalıntı’, Çev Tuğçe Erdal, **Milli Folklor**, Yıl 27, S. 107, 2015, ss. 184-198, s. 184.

¹⁶ Ong, **age**, s. 136.

bulduğumuz İslam sonrası İranı'nda kaleme alınmış ve bir şekilde günümüze ulaşmış metinlerin büyük oranda sözlü geleneğin izlerini taşımaları mümkündür.

Breuer ayrıca Franz Bäumli'nin, "sözlü formül teorisi"ni alımlama teorisinin bazı yönleriyle birleştirdiğini ve geçiş metinleri nosyonunun tersine, Avrupa Ortaçağını büyük ölçüde okur-yazar olmayan bir toplum tarafından sürdürülen yazınsallık temelli bir kültürün ürünü olarak değerlendirdiğini kaydetmektedir.¹⁷ Yine Breuer, Bäumli'ye dayanarak formül ve metrik tertipler gibi metinsel unsurların sözelliğin kalıntıları olabileceğini, ancak kitabî (yazınsal) müellifler tarafından üretilen metinlerde görüldüklerine göre, sözlü kompozisyonun değil, farklı metinsel stratejilerin semptomları olarak değerlendirilebileceğini kaydetmiştir.¹⁸

Sözlü gelenek - yazılı kültür ilişkileri ve erken yazılı metinlerin büyük oranda sözlü gelenekten doğrudan yahut dolaylı biçimde faydalandığı açısından İran sahası çok önemli bir konuma sahiptir. Özellikle hafif sulama sistemine sahip tarımsal-yerleşik İran platosu göçebelikle yerleşiklik arasında önemli bir sınır teşkil etmiştir. Yerleşik topluluklara nispeten okuma-yazma oranı daha da düşük olan konar-göçer topluluklarının somut ve soyut kültürlerinin yerleşik bölgesi topluluklarınca benimsendiği ölçüde görünür hale geldiği söylenebilir.

Elbette şunu da unutmamak gerekir ki İranlılarla temasa geçen Türklerin genelde göçebe oluşları söz konusu Türk topluluklarının genel olarak yazıdan habersiz oldukları anlamına gelmemelidir. Özdemir'in Baltacıoğlu'na dayanarak aktardıkları bu açıdan önemlidir:

"Türkler, Göktürkler ve Uygur dönemlerinde olduğu gibi, İslam medeniyetiyle tanıştıktan ve liderliğini üstlendikten sonra da, yazıyı 'sanayi nefise ya da ince bir sanat' dalı olarak kabul edip geliştirmişlerdir. Nitekim Orhun kitabeleri ve bu kitabelerdeki Yoluğ Tigin'in '(Türk bilge) Hakanın (abidesini) Yoluğ Tigin (ben) yazdım. Bunca barkı, tezinatı, heykelleri (...) Hakanın hemşirezadesi (ben) Yoluğ Tigin bir ay dört gün oturup yazdırdım ve nakış ettirdim.' şeklindeki sözleriyle Uygur dönemi kalıntıları,

¹⁷ Breuer, *age*, s. 27.

¹⁸ Breuer, *age*, s. 27.

Türk yazı sanatının klasik dönemine ulaştığının göstergesi olarak değerlendirilmektedir.”¹⁹

Öte yandan Okur-yazarlığa geçen her insan ya da topluluk, öncelikle sözlü dünyanın içinde bir okuma-yazma temeli oluşturur. Sözellik okuryazarlığı destekler, onu şekillendirmek için gerekli itici gücü sağlar. Kişinin sözellikte edindiği beceriler çok önemlidir, çünkü okur-yazarlık kâğıda geçirilmiş söz olmanın çok ötesinde bir şeydir. Okur-yazarlık bir ilişkiler ve yapılar demetidir, insanın içselleştirerek deneyimlerine aktardığı devingen bir sistemdir. Bir kimsenin sözellikteki başarısı okur-yazarlığı benimsemesinde de belirleyici olacaktır. Okur-yazarlığa giden yol, yeni doğmuş bir bebeğin ilk hareketinde nefes almada yatar. İnsan sesi, bir çığlık halinde yazılı kültürün yolunu gösterir.²⁰

Böylece İran sahası için düşünecek olursak; konar-göçer Turanî halkların kültürel ürünlerinin yerleşiklik ve göçebeliğin sınırının bir anlamda sıcak notası konumundaki Çin ve özellikle İran sahasında yazıyla cisimleşmesi/görünür hale gelmesi kaçınılmaz olacaktır. Rubanovich’in ifadesiyle; “*Tıpkı Ortaçağın diğer edebiyat örnekleri gibi, Türk sözlü edebiyatına da dolaylı olarak erişebiliyoruz. Çağdaş ifadelerden bu dönemde Türk sözlü edebiyatının işlenmesine dair bilgilerimiz olmakla birlikte, eserlerin kendileri, doğal olarak, ancak yazıya geçirildikleri takdirde korunmuştur.*”²¹ Böylece “*yerleşik İran gibi sahalarda göçebe topluluklarının izlerini yazıya geçmiş, kısmen değişmiş olarak aramak mümkündür. Hatta İran’da destanların yazıya geçirilmesi muhtemelen XI. yüzyılda başlamıştır.*”²² Bu tarihin Türklerin kitlesel olarak İran sahasına akınları tarihiyle de örtüşmesi düşündürücüdür.

Türkler Orta Asya’dan hayat tarzlarını, kültürlerini, dolayısıyla edebiyatları ve sanatlarını da getirmişlerdir diyen Rubanovich devamında; Türkler kökeninde konar-göçer bir kültür dairesine mensupturlar. Bu kültür Orta Asya’nın bazı bölgelerinde halen sürdürülmektedir. Sözlü edebiyat Türklerde önemli bir yere sahipti. X. yüzyıl

¹⁹ Nebi Özdemir, **Medya Kültür ve Edebiyat**, Geleneksel Yayınları, Ankara 2008, s. 19.

²⁰ Sanders, **age**, s. 11.

²¹ Julia Rubanovich, “**Orality in Medieval Persian Literature**,” Medieval Oral Literature, Ed. Karl Reichl, Walter de Gruyter GmbH&Co, Berlin/Boston 2012, ss. 653-680, s. 682.

²² Rubanovich, **age**, s. 653. Ona göre; “Destanların büyük bölümü XI. yüzyıl sonu ve XIII. yüzyıl başlarında yazıya geçmiş gibi görünmektedir. Anonim İskender-name XII. yüzyıl sonu, XIII. yüzyıl başına; Darab-name muhtemelen XI.-XII. yüzyılda yazıya geçmiştir.”

sonlarında Selçuklu Türkleri İslâm'a girdiler. Hem İslâm'ı kabul etmeleri hem de İran gibi antik medeniyet merkezlerinde hâkim olmaları sonucu yazılı edebî kültürle temasa geçtiler demektir.²³ Türklerin özellikle İslam sonrası İran edebiyatına katkılarının boyutu hakkında çok fazla araştırma yapılmamakla birlikte, özellikle doğu Türklerinin İslamî dönem İran edebiyatının ortaya çıkışında ve şekillenmesinde çok büyük siyasal ve külütürel katkılarının olduğu görülmektedir.²⁴ Çalışmamızın sonraki bölümlerinde bu konu daha ayrıntılı olarak incelenecektir.

A. II. Mitos-Tarih İlişkisi ve Teokratik Tarih

Eski Yunancada söz kavramını karşılamak için mythos, epos ve logos kelimeleri kullanılsa da söz konusu bu kavramların anlamları farklıdır. Mythos, söylenen veya işitilen söz olup masal, efsane, hikâye anlamında kullanılmıştır.

Halk anlatılarının ve dolayısıyla temel araştırma konumuz olan İran anlatılarının incelenmesi de bir nevi edebî eserlerin kökeni sayılan mitoslarla başlaması gerektiğini düşünüyoruz.

Destanların yazıya geçirilmeden önce geniş bir alana yayılıp uzunca bir süre sözlü devam ederken çeşitli tarihî olaylardan unsurlar ihtiva ettiklerini kaydeden Ekici devamında; *“Anlatıldığı sosyal çevre ve şartlara uyum sağlayabilmesi için farklı tarihi dönemlerin sözlü geleneklerinde yeniden yaratılan bir destan kahramanının tipi ve de onun gösterdiği başarılar ve yaptığı kabul edilen işlerin değişmesi kaçınılmaz olacağı gibi, bu değişimlerin de anlatmanın tür özelliklerinde bile değişimler meydana getirmesi doğaldır”* demektir.²⁵

²³ Rubanovich, **age**, s. 682.

²⁴ İran edebiyatının neyi kimden aldığı konusunda, Cejpek'in söyledikleri önemlidir. Onun ifadesiyle; *“Uzun bir süre dilsel sınırların hiç birisi ne halk ne de seçkin edebiyatı için kısıtlayıcı olmuştur Bundan dolayı İranî öğeleri Hint kökenlilerden ayırt etmek, ya da aynı şekilde neyin Doğu Türklerinden alındığını saptamak zordur”*. Jiri Cejpek, “Iranian Folk-Literature”, Jan Rypka, **History of Iranian Literature** içinde, Ed. Kar Jahn, ss. 607-710, s. 610. Yalnız burada kastedilen Doğu Türkleri özellikle üzerinde durulması gerekir. Çünkü Cejpek'in ele aldığı dönem genelde daha çok İslam sonrası dönemdir. Oysa biz ileride de üzerinde duracağımız gibi söz konusu ilişkiler çok daha öncelere gitmektedir ve elbette ki sadece Doğu Türkleriyle (muhtemelen yerleşik oldukları hasebiyle dikkate alınmışlardır) sınırlı olmayıp hatta daha çok yerleşik hayata geçmemiş Türk topluluklarından alındıklarını düşünüyoruz.

²⁵ Metin Ekici, Celalî İsyanları ve Köroğlu Destanı, **Milli Folklor**, C. 7, Yıl 13, S. 51, Güz 2001, ss. 15-28, s.15.

Genelde sözlü yahut yazılı (edebî) eserlerin en önemli kaynağı diyebileceğimiz mitolojik ürünlerin niteliği hakkındaki fikirlere gelince; bu konudaki düşüncelere Mircea Eliade'yle başlayabiliriz. Eliade'ye göre; *“Mit kutsal bir öyküyü anlatır; en eski zamanda, ‘başlangıçtaki’ masallara özgü zamanda olup bitmiş bir olayı anlatır. Bir başka deyişle mit, doğaüstü varlıkların başarıları sayesinde, ister eksiksiz olarak bütün gerçeklik, yani Kozmos olsun, isterse onun yalnızca bir parçası (sözgelimi bir ada, bir tür bitki türü, bir insan davranışı, bir kurum) olsun, bir gerçekliğin nasıl yaşama geçtiğini anlatır. Demek ki mit, her zaman bir ‘yaratılış’ın öyküsüdür; Bir şeyin nasıl yaratıldığı, nasıl var olmaya başladığı anlatılır. Mit ancak gerçekten olup bitmiş, tam anlamıyla ortaya çıkmış olan şeyden söz eder.”*²⁶

Boratav'a göre ise; *“Mitolojideki tabiat kuvvetleri, canlı varlıklar veya ölümsüz tanrılar şeklinde belirtilir. Destanlar, tarih öncesi insan topluluklarının tarihleri olması bakımından mitolojiyle ortaklık gösterir. Zira destan kahramanları mitolojideki tanrılarla, dünyadaki insanlar arasında bağlar kuranlardır. Mitolojiye göre destanlarda gökle ilgili olaylar ve motifler azalmış, insanî özellikler artmıştır.”*²⁷ Yani bir anlamda mitolojik Tanrıların yahut Tanrı kahramanların/kralların destanî dönemde destan anlatıcılarınca kişileştirildiğini varsayabiliriz. Bu kişileştirmelerin kaynağı tam olarak bilinmemekle birlikte ilkel insanın algılamasını kolaylaştırma ve daha da önemlisi çeşitli siyasal iktidarların meşruiyet kaygısı güdülerek doğmuş olabileceği düşünülmektedir.

Bir diğer yandan mitos teriminin anlamında ve kullanımında azımsanamayacak bir bulanıklığın bulunduğunu kaydeden Hooke devamında; Mitos (myth) efsane (legend) destan (saga) ve halk hikâyesi (folkstory) ile marchen (masal) arasında genellikle yapıldığı görülen ayırım, edebî ölçüte dayanır. Ayrıca yapılan bir başka ayırım, “mitos” ile “tarihsel gerçekler” arasında olup, mitos niteliği taşıyan herhangi bir şeyin inanılmaya değer olmadığı gibi bir düşünceye dayanmaktadır. Oysa Mitos, belli bir durumun yarattığı insan düş gücünün (imgeleminin) ürünü olup, belli bir şey yapma niyetini gösterir. Böylece mitos hakkında sorulması gereken doğru soru, onun “gerçek

²⁶ Mircea Eliade, **Mitlerin Özellikleri**, Çev. Sema Rifat, Simavi Yayınları, İstanbul 1993, s. 13.

²⁷ Pertev Naili Boratav, **Türk Destanları Tetkikinin Bugünkü Vaziyeti ve Vardığı Neticeler**, Adam Yayınları, II. Baskı, İstanbul 1991, s. 73.

olup olmadığı” değil, “onunla ne yapmak niyetinde olunduğu” sorusudur.²⁸ Başka bir ifadeyle Hooke mitosun “işlev”inin ölçüt alınması gerektiğini savunur.

Kısacası mitolojinin bir sonraki aşaması diyebileceğimiz eski destanlar bir anlamda mitolojiden beslenip ayrıca halkın bütününe ilgilendiren meseleleri konu etmişlerdir. Bu açıdan bakıldığında destan, onu meydana getiren zümreler için bir bakıma “tarih”tir. Ya da Herzfeld’in ifadesiyle “*Tarih, folklorun yaratıcılığının beslendiği suyun kaynağıdır.*”²⁹

Öte yandan sözlü geleneğin en arkaik biçimleri olan mitosların tarihsel açıdan değerlendirilip değerlendirilemeyeceğini tartışmaya açan Collingwood’a göre ise; “*Tanrıların, insan hükümdarlara benzetilerek, kralların, şeflerin kendi uyruklarının eylemlerini yönetmesi gibi, kralların ve şeflerin eylemlerini yönettikleri tasarlanır; hiyerarşik yönetim dizgesi bir çeşit genişletmeyle yukarı taşınır. (...) Tanrının topluluğun gerçek başı, kralınsa onun hizmetçisi olarak tasarlanmasıyla kral ile Tanrının biri birinden keskin bir biçimde ayrılıp ayrılamayacağı ya da kralın Tanrının cisimleşmesi ya da yalnızca insan değil, her halde bir biçimde tanrısal diye tasarlanmasıyla kral ile tanrının özdeşleştirilip özdeşleştirilmediği, içerisine girmemiz gerekmeyen bir sorudur; çünkü bunu yanıtlasak bile, yönetimin teokratik bir biçimde tasarlandığı sonucu çıkacaktır.*”³⁰

Teokratik tarih aslında insan eylemlerinin tarihi olmasa bile, hikâyedeki kahramanların insan toplumlarının insanüstü yöneticileri olması, bunların eylemlerinin kısmen bu toplumlara yönelik kısmen onlar sayesinde olması anlamında, yine de insan eylemleriyle ilgilidir denilebilir. Teokratik tarihte insanlık sadece bir eylemci değil, aynı zamanda kaydedilen eylemlerin kısmen bir aracı, kısmen de konusudur. Dahası, bu eylemlerin bir zaman dizisi içerisinde belirli yerleri olduğu ve geçmişteki tarihlerde olup bittiği düşünülür. Mitoslar ise, tersine, hiç de insan eylemleriyle ilgili olmayan, neredeyse insan ögesinin tamamen dışlandığı ve destan kahramanlarının yalnızca tanrılar olduğu yaratmalar olarak karşımıza çıkar. Kaydedilen tanrısal eylemler geçmişte

²⁸ Samuel Henry Hooke, **Ortadoğu Mitoloji, Mezopotamya, Mısır, Filistin, Hitit, Musevî, Hristiyan Mitosları**, Çev: Alâeddin Şenel, II. Baskı, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1993, s. 9.

²⁹ Michael Herzfeld, “**Segmentation and Politics in the European nation-state: Making Sense of Political Events**,” *Other Histories*, ed. Kristen Hastrup, Routledge, 1992, s.79.

³⁰ R. G. Collingwood, **Tarih Tasarımı**, Çev: Kurtuluş Dinçer, Ara Yayıncılık, İstanbul 1990 s. 33-34.

olup bitmiş gibi tasarlansalar bile geçmişteki tarihli olaylar değildir. Aslında, ne zaman olduğunu kimsenin bilmediği çok uzak, tarihsiz bir geçmişte olabilirler. Kısacası bizim bütün zaman hesabımızın dışında olup “şeylerin başlangıcı” adını alırlar. Öyleyse, bir mitos, belirli bir sırayla biri birini izleyen olayları anlattığı için zamansal gibi görünen bir biçime sokulduğunda, bu biçim aslında zamansal değil, yan zamansaldır. Anlatıcı gerçekte zamansal diye tasarlamadığı ilişkileri dile getirmek için, bir eğretilime olarak zaman silsilesi dilini kullanır. Bu şekilde zamansal silsile diliyle mitosça dile getirilen konu, mitosun kendisinde çeşitli tanrılar ya da tanrısal doğanın çeşitli öğeleri arasındaki ilişkilerdir. Böylece denilebilir ki mitos hep “teogoni” özelliği taşımaktadır.³¹

Bu bağlamda İslam sonrası İran kahramanlık destanlarıyla (örneğin Şehmane destanlarıyla) Avesta mitik destanları arasındaki ilişkileri söz konusu mitsel zaman algısıyla değerlendirilip değerlendirilmeceğine bakıp, böylece İran’ın gerçek tarihiyle destanlarındaki tarih arasındaki ciddi farklılıklarının sebebinin nereden kaynaklandığını araştıracağız. Araştırmalardan çıkacak sonuçlar ışığında söz konusu İran mitik dönem tarih silsilesinin gerçekte İran mitik dönem tarihi mi yoksa Turan mitik dönemi tarihi mi olduğunu irdelemeye çalışacağız. İleriki bölümlerde bu konu üzerinde daha ayrıntılı bir şekilde durmayı düşünüyoruz.

Collingwood ayrıca teokratik tarih ve onun zamanla yeniden şekillenmesine örnek olarak ilginç bir örnekleme şu açıklamayı yapar. “*Tekçilikten evrenselciliğe yönelen söz konusu eğilim İbranilerin yalnızca teokratik tarihini değil, mitolojilerini de etkiler. Babil yaratılış efsanesinin tersine, İbrani yaratılış efsanesinde, çok iyi düşünülmüş bir çaba olmasa da yalnızca genel olarak insanın kaynağını değil, efsanenin yazarlarının bildiği gibi, insanlığın bölündüğü çeşitli halkların kaynağını açıklama çabası bulunur. Aslında hemen hemen diyebiliriz ki, Babil efsanesiyle karşılaştırıldığında, İbrani efsanesinin özelliği, teogoninin yerine etnogoniye koymasıdır.*”³² Collingwood’un “etnogoni” adını verdiği formül, İbranîlerin kendi mitolojilerindeki atalarını başka milletlerin de başlangıcı olarak hesap etmelerine ve bir nevi erken evrenselci mitolojinin ve daha doğru bir ifadeyle kendi din ve mitolojilerinin

³¹ Collingwood, **age**, s. 34.

³² Collingwood, **age**, s. 36.

evreselleşmesine de bir anlamda zemin oluşturmuştur. Bu duruma en isabetli örnek olarak belki de İbranilerce olduğu bilinen “Türklerin Nuh Oğlu Yafes’ten türediği efsanesi” misal gösterilebilir.

Ayrıca Babilli Sami kavimlerin edebî başyapıtlarından biri olmakla birlikte, Enuma elişin (Babil Yaratılış Destanı) Sümerlilerin kozmolojisini temel aldığına ve Sümer anlatısının temel kişisi olan Enlil’in, Marduk’un yükselişine kadar Babil’in de en önemli tanrısı olduğuna kuşku yoktur. Zira Ti’amat dışında bütün tanrılar Sümerce adlar taşımakla kalmaz, Apsû ve Enlil gibi bazı tanrıların kendilerinin de Sümerli oldukları kabul edilir. Bundan başka, Ti’amat’ın doğurduğu canavarların çoğu ve Marduk’un yarattığı rüzgârların hemen hepsi de aynı şekilde Sümerce adlar taşırlar. İnsan bile Sümerce bir terim olan *ulan lullû* ile gösterilir ve bu terim hemen *amélu* olarak Samiceye çevrilir. Dahası, öncel çağ dünya maddesinin gök ve yer diye ikiye ayrılması da Sümerlilerin, havanın kişileşmiş simgesi olan Enlil’e atfettikleri bir olaydır; zira gökle yeri birbirinden ayrı tutan, aralarındaki havaküredir. Bu bağlamda göz önüne tutulması gereken bir başka önemli nokta da, Babilli Samilerin genel olarak Sümerlilerin mirasına konmuş ve bu sıfatla, bazı küçük değişikliklerle, onların yazı ve edebiyatlarını, dinlerini, kültür ve uygarlıklarını devralıp benimsemiş olmalarıdır.³³

Bilindiği gibi ilk göçebe Semitik toplulukları Mezopotamya’ya akınlarının ardından bölgenin yerleşik Sümer medeniyetini büyük oranda benimsemişler ancak Sümerlilerin dillerini almamışlardır. Böylece Sümer medeniyetini bir anlamda devam ettiren de bunlardır. Özellikle söz konusu Sümer kökenli Babil destanları sonraki dönemlerde, hem evrensellik boyutu kazanmış semavî dinler hem de öncesinde İskender’in Babil’i fethiyle Doğu ve Batı’yı birleştiremeye çalışan Helenizm hareketiyle Batı’ya da aktarılmış ve Batı medeniyetinin şekillenmesinde büyük oranda katkı sağlamıştır. Sonraki bölümlerde bu meseleyi açmayı düşünüyoruz.³⁴

³³ Alexander Heidel, **Enûma Eliş Babil Yaratılış Destanı**, Çev: İsmet Birkan, Ayraç Yayınları, Ankara 2000, s. 25. “İnsanın yaratılışına ilişkin bir başka anlatıma da Nippur’da çıkarılan bir Sümer tabletinde rastlanır. Yazıt, bir yaratılış öyküsünün özetlenmiş biçiminin bir bölümünü, birtakım tufan öncesi kentlerle onların tanrısallık hükümdarlarının bir listesini ve tufan olayının bir anlatımını içerir.” Heidel, **age**, s. 104-105.

³⁴ “Sümerler ve ‘Akatlar’, bazen bir tarafın, bazen diğerinin öne çıktığı az çok geniş bir krallıkta başkent olan bu kentlerden birinin etrafında siyasal birlik kurdular. III. bin yılın sonlarına doğru Sümerler, daha canlı olan ve büyük Suriye-Arap çölünün kuzey ve doğu sınırlarından gelen soydaşlarının sürekli göçüyle güç kazanan Sami unsurunun içinde eridiler. Oysa Sümercenin, bizim zamanımızdan kısa bir süre

Üzerinde durmak istediğimiz bir diğer konu ise özellikle eski Türk mitolojisi için de önemli bir mesele teşkil eden, bir anlamda “hayvan kültü” diyebileceğimiz hayvanlarla ilgili kültler ve totemler meselesi ve bunun söz konusu Türk ve İran sahası eserlerindeki yeri olacaktır.

“Arnold Van Gennep bilhassa totem devri yaşayan kabileler üzerinde incelemeler yapmış ve bu kabilelerde hayvan masallarının ehemmiyetini belirtmiştir. Totem hayatında totem hayvanlarının ve merasimlerin yeri büyüktür. İlkel ve eski cemiyetlerde dinî merasim esnasında mitlerin ve lejandların okunması vazgeçilmez bir âdettir. Van Gennep’e göre bu mitler, masal ve lejandları meydana getirir. Bu suretle meydana gelen masallar her zaman mahalli ve hususidir. (...) Lejand ve mitlerden meydana gelen masallar merasimlerde yardımcı olur, lejandlar vazife telkin eder, hayvan masalları ders verir. Van Gennep’in görüşlerini benimseyen Hans Nauman’a göre, halk masallarının çeşitli şekilleri mit, lejand, kahramanlık masalları geniş bir açıdan bakılınca hep aynıdır. Fakat her bakımdan ilk devirlere ait değildir. Yalnız narratif malzemeyi teşkil eden motifler eskidir. Bunlar birbirlerinden yer, zaman, insanların tarihi ve dinî şahsiyetlerine göre ayrılır.”³⁵

İran mitlerinin kökeni ve kaynağı meselesi üzerinde ileriki bölümlerde duracağız ancak söz konusu bölgenin önceki (İran olmadan önceki) medeniyetlerle olan ilişkisi yahut bağlantısı ve bu ilişkileri araştırabildiğimiz kadarıyla boyutunu tartışmaya başlamadan evvel bölgenin ve özellikle İran medeniyeti üzerinde düşünüldüğünden daha fazla etkisi olan civar bölge medeniyetlerinin bilinen tarihsel bir özetini vermekte fayda olduğunu düşünüyoruz.

Dicle-Fırat Vadisi’nin eski kentlerinin bulundukları yerlerde yapılan arkeolojik kazılar, Sümer ve Akad adlarıyla bilinen bu bölgede, M.Ö. 4000 kadar erken bir tarihte Sümer adlı bir halkın yaşamakta olduğunu gösteriyor. Kimi bilginler onlardan da önceki bir yerleşmenin izlerinin bulunduğu görüşünde iseler de, Ur, Uruk ve Kiş gibi yerlerde

öncesine kadar devamlı olarak Akatça konuşanlar tarafından kültür dili olarak kabul edilmesi ve bizde Ortaçağ’da Latince’nin olduğu gibi hem edebiyatta, hem de bilimde ve dinsel törenlerde kullanılması silinmez ve derin bir etkinin işaretidir.” Elena Cassin, “Mezopotamya” **Antik Dünya ve Geleneksel Topumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü**, Ed. Yves Bonnefoy, II. Cilt, (K-Z), Türkçe Baskıya Haz: Levent Yılmaz, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara 2000, ss. 754-757, s. 755.

³⁵ Bilge Seyidoğlu, **Erzurum Halk Masalları Üzerinde Araştırmalar**, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Ankara 1975, s. XXXIII.

yapılan kazılarda ortaya çıkarılanların tam anlamıyla gelişmiş bir uygarlığın, yani Sümerlilerin yapıtı olduğudur. Sümerlilerin, deltaya Mezopotamya'nın kuzeydoğusundaki dağlık bölgeden (muhtemelen Orta Asya yahut Kafkasya'dan) geldikleri sanılıyor ve mitosları, onların, yeni yurtlarında karşılaştıklarından çok farklı bir ülkeden geldiklerini gösteriyor. Çiviyazısı denen yazı biçimi onların buluşu olduğu gibi, kentlerinin son derece karakteristik bir özelliğini oluşturan “zigurat” adıyla tanınan şaşırtıcı tapınak kulelerini kuranlar da onlardı. Dilleri “bitişken” diller türünden olmakla birlikte, dilsel bağlantıları için kesin bir şey söylenememektedir.³⁶ Bu antik toplulukların dillerinin kesin olarak hangi dil ailesine mensup olduğu tam olarak bilinmese de, bölgedeki çok etkili Semitik yahut da İndo-Germen ailelerinden olmadığı kesinlik kazanmıştır.

Hooke ayrıca; *“Erken bir tarihte (muhtemelen M.Ö. 2200 yıllarında), ama olasılıkla Sümerlilerin Dicle-Fırat deltasına yerleşmelerinden sonraki bir evrede, Sami [halkları] akınlarının ilk dalgası Sümer ve Akad bölgesine girdi; Samiler, Sümer ülkesini yavaş yavaş ele geçirdiler; yendikleri Sümerlilerin kültürünü özümlediler ve onların çivi yazısını benimsediler; ama dillerini benimsemediler. Sami istilacıların dili ‘Akadca’ olarak bilinir ve bu dil, atası Arapça olan büyük Sami dilleri ailesinin önemli dallarından biridir. (...) Mezopotamya mitolojisi bize Sümerli, Babilonyalı ve Asurlu biçimleriyle kaldığı gibi, herhangi bir mitosun Babilonyalı biçimiyle Asurlu biçimi arasında küçük farklılıklar bulunurken, örneğin yaradılış mitosunun Sümerli biçimi ile Asurlu-Babilli biçimi arasında oldukça büyük farklılıklar görülür. Ayrıca, bazı ilginç Sümer mitoslarının Sami dilinde karşılıklarının bulunmadığını belirtmeliyiz”* demektedir.³⁷

Mitosun, özgün biçiminden uzaklaşmasının olası bir nedeni, Sümerlilerin deltaya inmeleri üzerine çobanlıktan tarımsal bir yaşam biçimine geçme süreci içinde bulunmaları olgusunda aranabilir. Ayinlerde Temmuz ve İştar, sık sık, erkek ve dişi çam (köknar) ağacı altında canlandırılırlar ve çam, Dicle-Fırat deltasında bulunan bir ağaç olmayıp, Sümerlilerin geldikleri dağlık bölgeye özgü bir türdür. Ayrıca, göklere yükselen “zigurat” yapıların Sümer tapınak mimarlığının bir özelliğini oluşturmaları da,

³⁶ Hooke, **age**, s. 19.

³⁷ Hooke, **age**, s. 19-20.

aynı dağlık yöne bir işaret olarak yorumlanmıştır.³⁸ Sonraki bölümlerde üzerinde yine duracağımız gibi, ilginç olan dağ ve ağaç kütlülerinin Hooke'nin de kaydettiği gibi Dicle-Fırat havzasının sonraki dönemlerinde oldukça yaygınlık kazanmış olmasıdır. Buna en isabetli örneklerin ise Semavî dinler mensubu peygamberin dağlarla olan ilişkisi ve daha çarpıcısı Havva'nın Adem'in kaburga kemiğinden yaratılmasının bir cennet ağacı altında oluşudur.

Eski çağlarda Gökyüzü kültünün Yer Ana kültüyle bağlılığını kanıtlayan çok sayıda mitolojik ve arkeolojik kayıt vardı. Gökyüzü kültü, diğer taraftan da dağ ve ağaç kültüyle ilgilidir diyen Beydili devamında; *“Türk halklarının eski görüşlerini yaşatan mitolojik metinlerden de anlaşıldığı gibi, başlangıçta gökyüzü yere yakındı. Daha sonraları insanlar kan döktükleri için ve bereketin değerini bilmedikleri için, Tanrı sinirlenip gökyüzünü yerden uzaklaştırmıştır”* demektedir.³⁹

A. III. Mitos ve Destan

Mitler kökenleri, doğal olayları ve ölümü konu edinebilir; ilahların özellikleri ve işlevlerini betimleyebilir ya da kahramanlık destanları anlatarak, kahramanca ve erdemli davranışlara birer model oluşturabildiği gibi, ayrıca folklorik temalar gibi mitolojik anlatılar da içerebilir. İnsanları büyük bir evrenin bütünleyici parçası olarak tanımlar ve yaşamın içindeki gizemli ve görkemli her şey için bir “huşu” duygusu verir.⁴⁰ Öte yandan çoğu mitolojide yaratma eyleminin kaosu düzene sokma süreci olduğu düşünülür.⁴¹ Yani kimi mitler yoktan var etmeyi tasarlarken kimileri sadece kaosu düzene sokmakla yetinir.

³⁸ Hooke, *age*, s. 23-24.

³⁹ Celal Beydili, **Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlüğü**, Aktaran: Eren Ercan, Yurt Kitap Yayınları, Ankara 2004, s. 220. Hatta *“Uygurlarda, Kıpçaklarda, Oğuzlarda çok sayıda eski mit, büyük insanların doğumunda ağaca bir rol verir, onu babaları ya da anaları yapar. Bazen ağaç ve insan arasındaki akrabalık, onun çocuklarına verdiği öğütlerle vurgulanmıştır.”* Jean Poul Roux, “Ağaç; Türklerde ve Moğollarda Hayat Ağacı ve Kozmik Eksen”, **Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü**, Ed. Yves Bonnefoy, I. Cilt, (A-K), Türkçe Baskıya Haz: Levent Yılmaz, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara 2000, ss. 27-28, s. 27.

⁴⁰ Donna Rosenberg, **Dünya Mitolojisi, Büyük Destan ve Söylenceler Antolojisi**, Çev: Koray Akten vd., III. Baskı, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 2003, s. 17.

⁴¹ Wendy Doniger O'Flaherty, **Hindu Mitolojisi**, Çev: Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1996, s.12.

Dünya mitolojisinde kimi ortak konulara rastlamak mümkündür. Genel olarak dünya mitolojilerinde ortak olan konular hemen hemen şu şekilde sıralanabilir: İlk ana baba, sıklıkla gökyüzü ve yeryüzü tanrılarıdır. Yaratıcı tanrı, ilk insanları genellikle ağaç, kaya, bitki ve çamur gibi yeryüzü elementlerinden yaratır. Tanrılar ölümlülere ait en az bir dünyayı, büyük bir tufanla yok ederler. Doğada olduğu gibi evrende de doğum, olgunluk ve ölümden sonra sıklıkla yeniden doğuş/dirilme gelir. Kahramanlar alışılmadık biçimde doğan, olağanüstü bir güce sahip, özel silahlarla canavarları (olağanüstü yaratıkları) öldüren, çetin yolculuklara çıkan, görevlerinin bir parçası olarak yeraltına inen ve de alışılmadık bir şekilde ölen tanrı çocuklarıdır. Birçok mitin ayrılmaz parçası da, hayatı yaratan ve evrenin yönelimine egemen olan bir veya birden çok tanrısal güce olan inançtır. Bütün dünyada, ister hayvan ister insan şeklinde olsun, bu tanrılar insan gibi düşünür, davranır ve konuşur. Ancak ölümlülere karşı olan tavırları genellikle farklılıklar gösterir. Örneğin: Yunan, Mısır, Hint ve Kuzey Amerika tanrıları gibi bazı tanrılar insanların iyiliğini takdir eder, onlara karşı sevecendirler ve yardımcı olmaya çalışırlar. Oysa Kuzey Avrupa, Sümer ve Babil tanrıları gibi bazıları ise, insanların kaderine karşı kayıtsız kalma eğiliminde oldukları söylenebilir.⁴²

Bir diğer yandan destanın başlangıç bölümündeki, Tanrılar katından çıkıp insan olarak doğma motifi birçok destanın da başlangıç motifidir. Tibet ve Moğol destanlarında Gesse, Çin’de Lao Tse ile ilgili Ta-ocu mitlerde, Kuzey Amerika ve Avustralya’daki pek çok destanda destan kahramanlarının da doğuş motifi hemen hemen aynıdır denilebilir. Bu ise Kuzey Amerika’da, Afrika’da, Hindistan’da, Avustralya ve İran’da ortak bir destan motifinin bulunduğunu göstermektedir. Bütün bu bölgeler ise bir zamanlar Şamanlığın yayılmış olduğu yerlerdir. Yine Hindistan yerli halklarındaki masallarda da aynı doğum motifinin bulunduğunu görüyoruz. Masal ve efsanelerde geçen bu doğum motifinin ise Şaman kültüründeki ruh göçü öğretisinden

⁴² Rosenberg, **age**, s. 18. Ayrıca Kuzey Amerika ve özellikle Kanada’nın yerlilerinden olan Karaayaklarla (Karaayaklar Kızılderili Algonquian kabilelerine bağlı üç gruptur; Siksikalar ya da Karaayaklar, Bloodlar ve Pieganlar), eski Orta Asyalı kavimler arasındaki ilişkiler hakkında Chamberlin şu kaydı önemlidir. “Karaayaklar kadim hısımlarının -Orta Asya kabileleri- bundan binlerce yıl önce ilk kez ata binip bozkırlar boyunca göçebe medeniyetleri kurduğu zamandan kalma bir yaşam tarzını aniden kaybediyorlardı. Kara ayaklar ve diğer ova yerlileri bu hayat tarzının emanetçileriydiler.” J. Edvard Chamberlin, **At**, Çev.: Uğur Peçe, Kitap Yayınevi, İstanbul 2007, s. 27.

kaynaklanmış olması mümkündür. Buda doğmak için annesinin bedenine bir fil biçiminde girmiştir.⁴³

Öte yandan çeşitli ulusların anlatı geleneklerini karşılaştırmada en önemli ölçütün motiler olduğunu rahatlıkla kaydedebiliriz. Bir bakıma halk anlatılarının omurgası kabul edilen motiflerin incelenmesi söz konusu karşılaştırmaların esasını oluşturacaktır. Bu konuda Saim Sakaoğlu'nun aktardıkları oldukça önemlidir. Ona göre; Motif kavramı ile ilgili olarak halk bilgisi sahasında görüşlerini ortaya koyanların başında Arthur Christensen gelmektedir. Ona göre motif; *“Canlılıklarıyla kendilerini kabul ettiren, tarifi güç bir psikolojik kanuna göre dinleyiciyi avuç içine alabilen ve iptidai fikir silsilelerinden yeni terkiplere girmek için az veya çok parçalara ayrılabilen unsurlar”*dır. Christensen'in bu tarifi, Thompson ve Lüthi'nin tariflerinden hayli farklıdır. Son ikisi arasında görülen paralellik burada yoktur. Stith Thompson, motifi *“Eskiden beri yaşama kabiliyetine sahip olan, masalın en küçük unsuru”* olarak tarif etmektedir. Bu kabiliyete sahip olabilmesi için motifin, dikkati çeken ve tabiatüstü bazı vasıfları olması gerektiğini söyleyen Thompson, bu hususta üç ana bölüme işaret etmektedir. Birincisi şahıslardır: Tanrılar, tabiatüstü hayvanlar, fevkalade mahlûklar (büyücüler, devler, periler, vs.) gibi. İkincisi, hadiselerde geri planda kalan şeylerdir. Sihirli eşyalar, ilginç adetler, tuhaf inanmalar vb. gibi. Üçüncüsü ise tek hadiselerdir. Bu bölüm motiflerin büyük bir çoğunluğunu meydana getirir. Max Lüthi'nin motif tarifi ise şöyledir: Kendisini gelenekte koruma gücüne sahip olan, hikâye etmenin en küçük unsurudur, Motiflerin bazıları, Thompson'ın tarifini takip eden açıklamada belirtildiği gibi, tek başına birer masal olabilir. Bunlar, umumiyetle kısa olan, kahramanları hayvanlardan seçilen masallardır.⁴⁴

Özellikle sadece bir motiften oluşan anlatıların ilk defa nerede ortaya çıktığını tespit etmenin oldukça zor olduğunu kaydeden Sakaoğlu devamında; *“Kısacası masal, efsane ve mit gibi anlatıların bir ülkeden başka bir ülkeye geçmesi yerine, bunları meydana getiren motiflerin geçmesini düşünmek, daha akla uygundur. Aynı coğrafya,*

⁴³ Walter Ruben, **Eski Metinlere Göre Budizm**, Çev; Lütfü Bozkurt, III. Baskı, Okyanus Yayınları, İstanbul 2000, s. 82.

⁴⁴ Saim Sakaoğlu, **Anadolu-Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Katalogu**, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1980, s. 24.

kültür ve dine sahip olan bir ülkeye giden şey efsane, masal, kısacası anlatmanın bütünü değil, onu meydana getiren motiflerden biri veya birkaçıdır” demektir.⁴⁵

Bizce, Sakaoğlu’nun kaydettiği söz konusu model İran sahası anlatmaları için uygulanması gayet mümkündür. Örneğin çeşitli Türk halk anlatılarının İran edebî eserlerine direkt olarak geçişinden ziyade söz konusu Türk halk anlatılarının İran edebî eserlerine epizot ve motifler olarak geçtiği kolaylıkla söylenebilir.

Öte yandan yine Sakaoğlu’un A. von Gennep’e dayanarak söylediği önemlidir. Ona göre; motiflerin bir ülkeden başka ülkelere geçmelerine yardımcı olan çeşitli taşıyıcılar vardır. Ancak söz konusu taşımadaki en önemli rol oynayan taşıyıcıların başında göçebeler, askerler, âlimler, kültürlü kişiler vb. gelmektedir.⁴⁶

Bir diğer yandan masal, mit ve efsane gibi anlatmaların ilk defa nerede ve ne zaman ortaya çıktığını kesin olarak bilemeyiz. Ancak bu anlatmaları meydana getiren motiflerin ortaya konulmalarına vesile olan hadiseleri tespit edebilirsek, hiç değilse bir kısmının zaman ve yerini göstermek için elimizde yardımcılar bulunmuş olur. “Taşıyıcı” adını verdiğimiz bazı insanlar motiflerin bir ülkeden diğerine götürülmesinde önemli rol oynarlar. Söz konusu taşıyıcılar masal, mit, efsane gibi anlatmaları her zaman bütünüyle aktarmazlar. Onlar yeni öğrendikleri tipteki anlatmalardan ziyade motifleri tercih ederler. Çünkü taşıyıcı birden fazla motife yer veren bir anlatmadaki motiflerin hepsini beğenmeyebilir; bütün motifler onun için orijinal olmayabilir. Bu durum karşısında o, sadece beğendiği motifleri taşıyacaktır. Nitekim bir ülkede tamamı anlatılan bir masalın sadece bir-iki motifi başka bir ülkeye taşınmış olabilir.⁴⁷ Sonraki bölümlerde görüleceği üzere Sakaoğlu’nun işaret ettiği gibi İran destanlarıyla Çin yahut diğer toplulukların destanları arasında görülen paralellikler tıpkı bu şekilde cereyan etmiştir. Yani kimi motifler atılırken kimileri beğenilerek detaylandırılmıştır. Elbette bu bir tercih meselesi olmakla birlikte sosyo-kültürel şartlar ve özellikle dinsel mulahazaları da göz ardı etmemek gerekir.

“İlkel Mitolojide” mitsel simgelerin ve ilgili ritlerin oluşturduğu dilin yaratıldığı coğrafi alanı tanımlamak için “mitho-genetik bölge” terimini kullanan Campbell; “Ritlerin ve simgelerin biçimleri başka bölgelere yayıldığında veya eski deneyimleri

⁴⁵ Sakaoğlu, *age*, s. 25.

⁴⁶ Sakaoğlu, *age*, s. 25-26.

⁴⁷ Sakaoğlu, *age*, s. 24-25.

paylaşmayan yeni kuşaklara devredildiğinde derinliğini yitirir, anlamı ve içtenliği bozulur” demektedir.⁴⁸ Böylece söz konusu semboller zamanla gücünü yitirdiğinden sürekli yeniden yorumlanır ve yeni ve başka konulara uygulanırlar. Bu hususa şu örnekler verilebilir: Yakın Doğu’da Sümer-Babil mitolojisindeki yılan sembolü Kitabı Mukaddes’e girip değişir.⁴⁹ Yahut Kelt tanrıları Hristiyan İrlanda perileri haline gelir. İran, Mısır, Babil ve Hint tanrıları da Müslüman halk inancının cinleri olur.⁵⁰

Çoban toplumlardan farklı olarak tarım toplumlarının ana-erkil toplumlar olduğu bilinmektedir. “*Anaerkil toplumun siyasal, ekonomik, toplumsal ve dini temeli tarımsal yıla dayanır.*”⁵¹ diyen Rosenberg devamında; M.Ö. 2400’lere gelindiğinde, baba veya başarılı bir savaşçı imgesi olan yüce bir erkek tanrıya tapan saldırgan kabileler, pek çok ana-erkil topluluğu istila etmeye başlar. Kendileriyle birlikte erkek egemen bir toplumsal ve siyasal düzen kurarlar. Krallar, eski toplumsal sistemi, krallığın babadan oğula geçtiği ve tanrıların rızasını almak için hayvanların kurban edildiği yeni bir sistemle değiştirme gücünü bulur demektedir.⁵²

A. III. 1. Kahramanlık Destanları

Kahramanlık anlatıları, bir anlamda insanların kişisel istekleriyle ait oldukları topluma karşı sorumlulukları arasındaki ilişkiyi inceler diyebiliriz. Seçim, çoğunlukla can alıcı ama basittir; toplumu kurtarmak için ölümü göze almalı mı? Ölümü göze alan kahramanlar ün ve onur sahibi olurken, güvenliği tercih edenler her ikisini de kaybederler.⁵³

Öte yandan kahramanlık destanlarının temel amacı millî duyguları iktidarın istediği istikamete yönlendirmektir de denilebilir. Genel olarak millî destanın oluşumu Gömeç’e göre şöyledir: “*Milli destanın meydana gelmesi için üç merhalenin geçmesinin lazım geldiği kabul edilir:*

⁴⁸ Joseph Campbell, **Yaratıcı Mitoloji, Tanrının Maskeleri**, Çev: Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi, Ankara 1994, 99.

⁴⁹ Campbell, **age**, s. 100.

⁵⁰ Campbell, **age**, 145.

⁵¹ Rosenberg, **age**, s. 22.

⁵² Rosenberg, **age**, s. 24.

⁵³ Rosenberg, **age**, s. 21.

1. *Destanî ruhlu bir milletin çeşitli devirlerdeki maceralı hayatını halk şairleri ufak parçalar halinde söyler.*

2. *Milletin bütününi ilgilendiren bir hadise, bu çeşitli destan parçalarını bir merkez etrafında toplar.*

3. *Sonunda, millette büyük bir medeni hareket olur ve o sırada çıkan aydın bir halk şairi bu parçaları toplayarak milli destanı yaratır.”⁵⁴*

Özellikle halkın okuma yazması olmayan büyük kütlesi için kahramanlık destanı, onun tarihinin uzun dönemlerini, bilgeliliğini, inanç ve ideallerini, hayatını ve törelerini, sanatını yansıtan tek hatıra olarak da değerlendirilmektedir.⁵⁵ Tam da bu noktada genelde göçebe bozkır topluluklarının ve özelde Türklerin tarihini sözlü kahramanlık destanlarından ayırmak mümkün olmamaktadır.

Bunula birlikte, destanların yaratıldıkları toplumlar için millî bir duygu aşıladığını söylebiliriz. Kısacası destanların özellikle toplumların geçirdikleri siyasî dönüşümlere ilişkin ipuçları içermesinin temel nedeni, bunların diğer halk ürünlerinden farklı olarak usta bir icracı tarafından ve çoğunlukla siyasî hamilerin de tanıklığında anlatılmalarıdır. Bu yüzden eski Türk hayatında da, destan ve hikâye anlatıcılarının, yani ozanların yöneticilerin huzurunda performanslarını gerçekleştirmeleri, bu kişilerin oldukça geniş bir bilgi ve tecrübeye sahip olup bundan dolayı yöneticilere danışmanlık görevi yapmaları geleneği mevcuttur.⁵⁶

Öte yandan bazı kültürler, daha uygar ve yetenekli yeni bir tanrı kuşağının eskisinin yerini aldığı yeni bir dünya görüşü ortaya koymaktadırlar. Örneğin Yunan mitolojisinde Zeus Kronos’u, Babil mitolojisinde de Marduk Tiamat’ı yenip yerine geçmiştir. Bir tanrı ailesiyle diğeri arasındaki savaş, ana tanrıçaya tapan ve çiftçilik yapan yerli halkla, erkek gökyüzü tanrılarına tapan savaşçı kabileler arasındaki siyasal ve dinî çelişkileri yansıtır. Zeus’un Kronos ve Titanlara karşı zaferi, bir halkın ötekine karşı siyasal zaferini yansıtırken, karısı Hera dâhil diğer ana tanrıçalarla olan ilişkileri, istilacıların dinlerinin yerleşik dinlerle olan kaynaşmasını sağlayan uzlaşmanın

⁵⁴ Saadettin Gömeç, Oğuz Kağan’ın Kimliği, Oğuzlar ve Oğuz Kağan Destanları Üzerine Bir-İki Deneme, *AÜDTCF Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi* Cilt: 22 Sayı: 35 Yayın Tarihi: 2004, ss. 113- 121, s.119.

⁵⁵ V. M. Jirmunskiy, Epik Gelenek, Çev: Oktay Selim Karaca, *Millî Folklor*, Cilt V, Yıl 10, S. 37, Bahar 1998, ss. 171-176, s. 171.

⁵⁶ Metin Ekici, “Dede Korkut Kitabı ve Sözlü Gelenek”, *Bilge*, Kış 15, 1998, s. 21.

temsilidir. Marduk'un, temel tanrıyken, eski tanrılarla birlikte bir din oluşturmaları da Babil mitolojisindeki benzer değişimleri yansıtmaktadır denilebilir.⁵⁷

Ayrıca bir nevi destanın ilkin formu olan mitosun aynı zamanda ilk defa uluslar arası bir propaganda (dinî propaganda) aracı olarak da kullanıldığını kaydeden⁵⁸ Hooke'ye göre; “Daniel kitabında anlatılan destanlar, M.Ö. 596'daki ilk Babilonya tutsaklığından sonraki bir dönemde, Babil'de, Nebukadnezar'ın sarayında başlatılmakla birlikte, bugün, Daniel kitabının Antiokhus Epifanes dönemine ait olduğu ve meçhul bir yazar tarafından, Antiokhus'un Helenleştirme politikasına karşı direnen Yahudilerin sert sınavlardan ve koğuşturmalarından geçirildiği bir zamanda, memleketlilerini yüreklendirmek için yazıldığı, genellikle kabul edilen bir görüştür.”⁵⁹

⁵⁷ Rosenberg, *age*, s. 24.

⁵⁸ Hooke, *age*, s. 193.

⁵⁹ Hooke, *age*, s. 191-192. Mitos özetle şöyledir: “(Daniel) Kitap, İbranice ve Aramice iki bölümden oluşur. Kitabın birinci kesimi, genç bir Yahudi ile üç yoldaşının, kendilerini tutsak alanların onları kâfir dinine uymaya razı etmek yolundaki tüm girişimlerine direnişlerini ve en umutsuz durumlarda işe tanrının karışmasıyla kurtuluşlarını anlatan bir dizi episoddan oluşmaktadır. Kendilerine kaşer yiyecekleri yemelerine izin verilmesini isteyip, kral masasından getirilen yiyecekleri yemeyi kabul etmezler. On gün süren bir denemeden sonra, kâfir yiyeceği ile beslenenlerden “etçe daha güzel ve daha yağlı” görünerek haklı çıkarlar. Daniel'in üç yoldaşı, kralın tüm uyruklarına tapınmalarını buyurduğu altın heykele tapınmayı reddederler ve alevli fırına atılırlar. Kral onların, yanlarında “tanrılarının bir oğlu” denen kimsenin, Yahudi tanrısının dinine döndürülmüş birisinin eşliğinde, ateşin ortasında bir zarar görmeden dikildiklerini görür. Gösterdiği gurur ve kibre karşı bir ceza olarak Nebukadnezar yedi yıl için insan altı bir yaratığa dönüştürülüp, bir öküz gibi ot yer. Yeniden insan biçimine döndürüldüğünde, İsrail'in tanrısının evrensel egemenliğini kabul eder. Kral Belşatzar'ın verdiği bir şölenle, daha önce Nebukadnezar tarafından Yerusolim'deki Tapınak'tan alınıp götürülmüş olan altın ve gümüş kapların dışarıya çıkarılıp toplanan konuklarca içki kapları olarak kullanıldığı toplantıda, bir el belirip, şölen verilen salonun duvarlarına, kralın bilge adamlarının hiç birisinin okuyamadığı gizemli bir yazı yazar. Daniel çağrılır ve yazıyı yorumlar; yazı, Babilonya krallığının yıkılıp yerine Med-Pers devletinin kurulacağını bildirmektedir. Daha sonra Belşatzar'ın o gece öldürüldüğü ve “Med Darius”un krallığı aldığı belirtilir. Pers kralı Kyros'un Babil'i tek bir savaş yapmadan ele geçirdiği çok iyi bilindiği gibi, tarihte “Med Darius” diye bir kimse bilinmemektedir. Son olarak, sarayın adamlarının, bir mitos kişisi olan Med Darius'u, otuz gün için, kral dışında herhangi bir tanrıdan ya da insandan bir dilekte bulunan herhangi bir kimsenin aslanların inine atılacağını bildiren bir karar çıkarmaya ikna etmeleriyle ilgili episoddan söz edebiliriz. Daniel bu kararnameyi duyunca, pencereleri Yerusolim'e doğru açık olan odasına gider ve her gün yaptığı gibi tanrısına yakarır. Saray adamları onu yakarırken bulurlar; ihbar ederler ve kararnameye uygun olarak aslanların inine atılır. Sabahleyin kral inin ağzına gelir ve “kederli bir sesle” Tanrının kendisini aslanlardan kurtarıp kurtaramadığını sorar. Daniel kendisine, Tanrısının meleğini gönderdiğini ve aslanların ağzını kapattığını, inandırarak biçimde anlatır. Darius onu dışarı çıkartır ve Daniel'i suçlanmış olan saraylıların, eşleri çocukları ile birlikte ine atılmalarını buyurur; hepsi ölümün soğuk yüzüyle karşılaşır. Sonra kral, egemenliği altındaki topraklarda yaşayan tüm insanların Daniel'in Tanrı'sına tapınıp ondan korkmalarını buyuran bir kararname çıkarır. Çok açık bir biçimde tarihle ilişkisiz oldukları anlaşılan bu öykülerde, mitosun yeni bir kullanılış biçimiyle karşılaşırız. Bu, mitosun [yabancı] Milletler: ortamında bir propaganda aracı olarak kullanılmasıdır. Yehova burada Pantokrator olarak, evrensel egemenliğe sahip olarak, krallıkları keyfince çıkarıp, keyfince batıran ve hizmetindekileri, kendisine sadık kaldıkları sürece her türlü tehlikeden koruyan tanrı olarak gösterilir”. Hooke, *age*, s. 192-194.

Bu durum İran sahası Türk halk anlatıları için de uyarlanabilir. Türk mitolojisinin konar-göçer hayat tarzından yerleşik hayata ve bu hayat tarzının beraberinde getirdiği yerleşik dünya algısına ve yerleşikleşmeyle birlikte dinsel pratiklerinin zamanla semavî dinler ekseninde yeniden şekillendiği görülmüştür. Destan anlatmalarının arkaik bir formu ve daha doğru bir ifadeyle temel kaynağı olan mitlerin çeşitli disiplinler tarafından farklı bakış açılarıyla değerlendirildiklerini söylemek gerekir. Bizim için ise, mitlerin tam olarak neyi ifade ettiklerini, insan ve toplum için ne anlama geldiklerini ve daha da önemlisi bunlarla insanlığın tam olarak neyi elde etmek istediğini anlamada, birbirinden farklı değerleri göz önünde bulunduran disiplinlerin yaptıkları tanımlar önem arz etmektedir.

A. IV. Mitlerin Farklı Disiplinlerce Tanımı

Mitolojinin yaşama anlam veren imgelerin örgütlenişi olarak kavranılması gerektiği açıktır ve bu anlam iki yolla ortaya konulmaktadır: 1) Düşünce yolu, 2) Deneyim yolu. Düşünce olarak mitoloji bilime yaklaşır veya ona doğru atılan ilk adımdır; deneyim olarak ise açıkça sanattır.⁶⁰

Uzun yıllar önce kimi uzmanlar mitleri dış çevrenin simgeleri ve mitleri yaratanların ise, doğayı gözlemledikleri ve insan davranışlarını buna paralel biçimde yorumladıklarını düşündüler. Örneğin söz konusu uzmanlar kahramanların güneşi temsil ettiğini, güneş ışınlarının simgesi olan kılıçlar kullanarak bulutlar ve gece karanlığı gibi güneşin düşmanlarını temsil eden canavarlarla savaştıklarını kabul ettiler. Böylece her kahramanlık anlatısı, gece ile gündüz; daha geniş anlamda, iyi ile kötü arasındaki çatışmanın bir simgesi olarak değerlendirildi. Buna karşın 20. yy.'da, mitlerin dış çevreye bağlı olarak simgesel yorumu yerini bilinçaltının oluşturduğu iç çevreye bıraktı. Sigmund Freud ve onun gibi düşünenler, mitleri insanın bilinçaltındaki istek, korku ve güdülerinin bir ifadesi saydılar. Örneğin Otto Rank, geleneksel kahramanın özelliklerini çocukluk fantezileri ve babaya karşı isyan vb. olarak açıkladı. Böylece Cari Jung ve Cari Kerenyi, Erich Neumann ve daha geniş anlamda Joseph

⁶⁰ Joseph Campbell, **İlkel Mitoloji, Tanrının Maskeleri**, Çev: Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi, II. Baskı, Ankara 1995, s. 182.

Campbell'in de aralarında bulunduğu Freudistler, mitleri evrensel ve ortak bilinçaltının ifadesi/yansıması olarak tanımladılar. Onlara göre, doğuştan gelen psikolojik özellikler, tüm dünyada ve tarih boyunca insanların yaşamın akışına nasıl yanıt verdiklerini, ne gibi deneyimler yaşadıklarını belirler. Bireyin özel yaşam deneyimi, arketip imgelerin hangi özel biçim ve yolla ifade edileceğini açıklar. Yani dünyanın her tarafından çeşitli mitlerin birçok benzer konu içermesi, ortak bilinçaltının varlığını göstermekle birlikte, temaların işlenişinin farklı olması ise her kültürün kendine özel fiziksel, toplumsal, ekonomik ve siyasal koşullarının arketiplerinin etkileyişini yansıtmaktadır.⁶¹

Yeni yüzyılın bilginleri, mitleri başka şekillerde de yorumladıkları görülmektedir. Kendisi bir din tarihçisi olan Mircea Eliade, mitlerin ciddi dinsel deneyimlerden ortaya çıktıklarını ve bir anlamda dinin özünü oluşturduklarını savunur. Yani mitlere yapı ve kullanım kazandıran kutsal deneyimlerin olduğunu söyler. Eski dünya; farklı tek tanrılı ve çok tanrılı dinler [ister ana-erkil ister ata-erkil olsun], doğa tapımı ve ata tapımı gibi dinsel düşünce ve biçimleri bir arada sunar. Böylece söz konusu gelişme sonucunda farklı kültürlerde çok sayıda benzerlik ve bağlantının bulunabileceğini düşünür. Tanrıların niteliği, yaratılış mitleri, kurbanlar, ayinler, ölüm ve cennet gibi dinsel kavramların farklı yönlerine ilişkin araştırmalar bunu ortaya koymaktadır.⁶²

Genel anlamda antropologların mitoslar hakkında söylediklerini sıralamak gerekirse, mitlere ekonomik bakış açısıyla yaklaşan Paul Radin'in düşünceleriyle başlanabilir. Radin bireyin yetersiz yiyecek ve zayıf teknolojiden doğan ekonomik belirsizliğe karşı verdiği hayatta kalma mücadelesi, hayatın mutsuz ve kısa olacağı yönünde bir korku yarattığını düşünür. Ona göre; dinî önderler, genellikle toplumun siyasal önderleriyle de işbirliği yaparak bu korkuları, kendi maddi çıkarları için kullanırlar. Ünlü antropolog Claude Lévi-Strauss ise, mitleri deneyimlerin birer simgesi ya da aktarılan anlatılar olmaktan çok, soyut kurgular olarak düşünür. Buna dayanak olarak da, tüm insanların düşünce yapılarının tek tip olduğunu ve bu yüzden de sorunlarını hep aynı yollardan çözdüklerini gösterir. O ayrıca miterin özdeş düşüncelerin ürettiği özdeş ürünler olduğunu, bu nedenle de tüm dünya mitlerinin ortak

⁶¹ Rosenberg, **age**, s. 25-26.

⁶² Rosenberg, **age**, s. 26.

bir yapıya sahip olduğunu savunur. Yaşam ile ölüm ya da doğa ile kültür gibi birbirine karşıt güçler arasındaki çelişmeleri ortaya koyar. Ayrıca belli bir mitin anlamını keşfetmek için, simgesel anlamından ya da metin içeriğinden çok, altındaki yapıda odaklanmak gerektiğini savunur. Bu yapı, değişmez biçimde toplumsal ilişkilerdeki ve ekonomik sorunlardaki gerilimleri ortaya koyar. Mitlerin çözülmesi, teknolojilerinin ilkel olmasına rağmen, insanların zihinsel olarak aşağı olmadıklarını kanıtlamaktadır. İnsanların mitleri, yaşadıkları dünyayı anlayabilecek entelektüel yeterliliğe sahip olduklarını gösterir aynı zamanda. Belki de mitolojinin büyüleyici tarafı, kısmen onu aynı anda pek çok yönden görebilmekten kaynaklanmaktadır.⁶³

Öte yandan “*epik âlem, insanın irade ve hayal gücüyle kuşatılmak için vardır. Epik, insanın ihtiyaçlarına, onun idrak edebileceği bir alan oluşturacak şekilde cevaplar verir. Epik anlatım bir yandan bilinen somut dünyayı içine alırken, diğer taraftan cennet ve cehenneme kadar uzanan geniş bir alanı da kapsayabilir*” diyor⁶⁴ Greene devamında; “*epik şair bir epizota, bir olayı tasvir ederek başlayabilir, merkezî karakterleri çevreleyen alanı sürekli olarak dolduran odak noktalarını değiştirmek suretiyle anlatımı geliştirebilir. Bununla birlikte, biz çoğunlukla tecrübeyi görmeden önce esas imajı görürüz*” demektedir.⁶⁵

Örneğin bir halk ozanı olarak Homeros’un, kendisinininkilerden çok başka destanları anlatmış olması muhtemeldir. İlyada ve Odysseia’daki belirli ayrıntılar, daha eski olan Ortadoğu epik edebiyatı, örneğin Sümer ve Babil Gılgamış destanı veya Babil yaratılış efsanesi Enuma Eliş hakkında bilgi sahibi olabileceğini göstermektedir.⁶⁶ Rosenberg’in kaydettiği, Homeros’un destanlarının kökeni meselesini sonraki bölümlerde, özellikle Kramer’in Sümer destanlarıyla Hint-Avrupa destanları arasında yaptığı karşılaştırmaları esas alarak üzerine bazı notlar düşmeyi düşünüyoruz.

M.Ö. 2500 yıllarına dayanan Ortadoğu mitleri, yeryüzündeki en eski yazılı edebiyat ürünleridir. Bu mitler, bugün bildiğimiz gibi insan davranışlarına sahip tanrı ve kahramanlar evrenini ortaya koymuştur diyor Rosenberg şöyle devam eder; “*Babil’in*

⁶³ Rosenberg, **age**, s. 25-26.

⁶⁴ Thomas Greene, Epik Normlar, Çev: F. Gülay Mirzaoglu, **Millî Folklor**, Cilt 5, Yıl 10, S. 38, Yaz 1998, ss. 129-135, s. 129.

⁶⁵ Greene, **agm**, s. 130.

⁶⁶ Rosenberg, **age**, s. 77.

*yaratılış destanında, bir erkek tanrı olan Marduk, önceki dişi Tanrı Tiamat'ın yerini alarak evrenin yeni yöneticisi olur. Ortadoğu kültüründe sihir oyunları yapabilme becerisi, dünyayı yönetebilme becerisinin bir kanıtı sayılır. Bu nedenle iki tanrı, büyük sihir güçlerini birbirlerine karşı kullanarak boy ölçüşürler. Marduk daha güçlü sihirlere sahip olduğu için kazanır.”*⁶⁷ Semavî dinler mensubu kimi peygamberlerin de bu tür sihir/mucize yoluna başvurduğu rivayet edilir. Örneğin Musa peygamberin büyücülere karşı böyle bir zaferi söz konusudur.

Aslına bakılırsa; Rosenberg'in Ortadoğu için söyledikleri aynı zamanda Türkler için tipik sayılabilecek özelliklerdir. Sihir yahut büyü gücünün dünyayı yönetmeyle eş değer olduğu Türklerce bilinmektedir. Türk kağanlarının yanlarında sihir ve büyü gücüne sahip ozan-sahirleri bulundurdıkları bilinen en eski dönemlerden yakın çağlara kadar görülmektedir.

Babillilerin Sümerlerin geleneksel yaratılış mitlerini alıp onu, yeni ulusal, dinsel ve siyasal amaçlarla kullanmak üzere yeniden şekillendirdikleri bilinmektedir. Böylece evrenin yaratılışının açıklaması, yıldırımlar tanrısı Marduk'un yüce iktidara ulaşması ve onun yeryüzündeki kenti olan Babil'in methedilmesi hikâyesine dönüşmüştür. Gökyüzü tanrısı Anu, hava tanrısı Enlil ve yeryüzü tanrısı Ea gibi en büyük üç Sümer tanrısı, Babil ilahları arasında da yer almışlardır. Daha sonra Marduk, Ea'nın oğlu olduğundan hem doğuştan gelen haklara hem de onun olağanüstü yeteneklerine sahip olarak doğmuştur. Marduk tanrılar meclisine girer girmez, tanrılar ona yeryüzünde Enlil'in rolünü vermişler, böylece Enlil güç ve eylemden yoksun, sadece addan ibaret kalan bir tanrı haline gelmiştir. Marduk en üstün tanrı mertebesine ulaşır. Marduk'a evreni yaratma, faaliyet halinde tutma onuru ve esas amaçları tanrılara hizmet etmek olan insanları yaratma onuru verilir. Bütün tanrılar ve ölümlüler, Marduk'un emirlerine itaat ederler. Marduk dinsel bir devrim sonucu iktidara ulaşır ve onun zaferiyle evrende yeni bir düzen, yeni bir bakış açısı ortaya çıkar. Sümer tanrıları, genellikle temsil ettikleri gökler, kara ve su gibi kişiliklerle evreni oluşturan özün bir parçasıdır. Marduk, onlara yeni roller verdiğinde, evreni, Babillilerin tanıdığı gibi yaratmıştır. Zaten var olan unsurları (tanrıları), kaostan içinden bir düzen ortaya çıkacak şekilde düzenlemiştir.⁶⁸

⁶⁷ Rosenberg, **age**, s. 239.

⁶⁸ Rosenberg, **age**, s. 243.

Antropologlara göre genel anlamda kültür; insanın “sosyal mirası” ve “çevrenin insan elinden çıkmış, insan yapımı olan kısmını” oluşturur. Onlar kültürü, özü itibariyle öğrenme yolu ile elde edilen herhangi bir davranış şekli ve aynı zamanda bazı sosyal kurumlar tarafından uygun görülen kalıplaşmış davranış biçimleri olarak değerlendirirler. Böylece antropologlar, kültürün içine bütün gelenek ve görenekleri, insanlık tarafından oluşturulmuş kurumları ve söz konusu toplumun diğer yaratmaları ve üretim teknikleriyle birlikte ele aldıkları söylenebilir.⁶⁹

Bölge açısından bilinen en eski kültürlerden biri Sümer kültürüdür. Bilim adamları, sözlü Sümer geleneğinde var olan ve Gılgamış’ın maceralarını aktaran anlatıların ilk kez yaklaşık M.Ö. 2100’lerde yazıya geçirilmiş olduğunu tahmin etmektedirler.⁷⁰

Öte yandan bilim adamları tek bir Germenik din veya mitsel geleneğin var olmadığı kanısındalar. Kuzey mitlerinin İzlanda versiyonlarında, aynı konu hakkında zıtlaşan kaynakları yansıtan uyumsuzluklar vardır. Mevcut Kuzey mitleri İran mitleriyle, Akdeniz’in çeşitli bölgeleriyle ve Uzakdoğu mitleriyle benzerlik gösterir ve bu durum bazı eski mitlerin bütün bu halklar arasında ortak olduğunu düşündürmektedir.⁷¹ Bir diğer taraftan uygarlık tarihi aynı mit ve dini uygulamaların, birbirinden çok uzak ülkelerde aynı anda ortaya çıktığı hipotezini de desteklememektedir. Yani kültür karışımları, biyolojik evrim ilkelerinin uygulanması ile açıklanamaz.⁷² Kısacası burada açıkça erken bir kültür yayılması söz konusu olabilir.

Bilindiği gibi İran mitolojisi, Aral-Hazar bozkırlarından Hindistan ve İran’a olduğu gibi, Avrupa’ya da taşınan Hint-Avrupa sistemine köklenmiştir. İranlıların ilk kutsal yazılarının (Avesta) başlıca tanrıları en eski Hint metnlerinininkilere çok benzer. Fakat iki dal yeni yurtlarında oldukça farklı etkilere uğradı; Veda geleneği aşama aşama Dravidci Hint güçlerine, İran geleneği Sümer-Babil güçlerine teslim oldu.⁷³ Campbell’in bu tespiti önemlidir. Kısacası bu tespiti göre; Hint-İran sözlü ve yazılı

⁶⁹ William R. Bascom, Halk Bilimi (Folklor) ve Antropoloji, Çev: Metin Ekici, **Millî Folklor**, Yıl 15, S. 58, ss. 162-170, s. 163-164.

⁷⁰ Rosenberg, **age**, s. 278.

⁷¹ Rosenberg, **age**, s. 854-855.

⁷² Donald A. Mackenzie, **Çin ve Japon Mitolojisi**, Çev: Koray Akten, İmge Yayınları, Ankara 1996, s. 317.

⁷³ Joseph Campbell, **Kahramanın Sonsuz Yolculuğu**, Çev: Sabri Gürses, II. Baskı, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2010, s. 380.

kültürünün ilkin kaynakları arasında millî olmayan unsurların yer aldığını, özellikle Ârîlerin yeni kültürel yapıtlarında Ön Asya ve İç Asya dinsel simge ve kültürel motiflerinin düşünüldüğünden daha fazla bir katkısı olduğunu varsayabiliriz. Diğer bir deyişle Hint-İranlılar bölgeye yerleşmeye başladıklarından itibaren sürekli olarak söz konusu bölgelerden (dinsel ve kültürel açıdan) beslenip yeni bir kültür kisvesine bürünmüşlerdir.

Örneğin söz konusu Ârîlerin özellikle de Hint mitolojisinde tanrıların doğuşu ve ağaç motifi Buda'nın doğuşunda olduğu gibi köklü motiflerdendir. Şaman kültüründe yeni doğan bir çocuğun ruhu cennette bulunan bir ağaçtan gelir ve çocuğun bedenine girer. Tek tanrılı dinlerde, insanın yaratılmasına neden olan Cennet Ağacı ile Şaman kültüründeki Cennet Ağacı arasında ve Buda'nın altında doğduğu ağaç arasında benzerlikler bulunmaktadır. Hatta Havva'nın Âdem'in kaburga kemiğinden yaratılması da böyle bir cennet ağacı altında olmuştur denilebilir.⁷⁴

Öte yandan dört bir yöne yedişer adım atma motifi ise dünyaya yayılma isteğinin simgesidir. Bu simgesel adımlar da Şamanlıktan kalma motiflerden biridir. Aynı motif bugünkü Hindu düğünlerinde ve bazı törenlerde de yaşamaktadır.⁷⁵ Üç değişik içe dalınç tipinden (sahiplenmek, görü, ruh göçü) az veya çok üçüne de karışık olarak rastlanabilir. Altay Şamanlarında hem sahiplenme hem de görü tipleri vardır.⁷⁶ Buda öğretisini yayarken kendisini Şamanların da yaptıkları gibi bir ruh doktoru sayardı.⁷⁷

A. V. Folklor ve Edebiyat İlişkisi

Bir diğer önemli nokta folklor ile edebiyat arasındaki ayrım meselesidir. Gerçek anlamda edebiyatı folklordan ayıran nedir sorusunu Propp şöyle yanıtlamaktadır; *“Folklor, şifahi mahsullerin hususî bir tarzdaki üretimidir. Edebiyat da bir şifahi mahsuldür. Bu sebeple folklor ve edebiyat arasında ve folklor sahası ve edebî tenkit*

⁷⁴ Ruben, **age**, s. 83.

⁷⁵ Ruben, **age**, s. 84. Öte yandan “*Benfey ve diğerleri gibi, Asya'nın uygarlaşmamış halkları arasında geçerli animizm ve ruh göçü kuramlarının Budizm'den çıktığını varsaymak gerçekleri tersine döndürmek olur. Bu bakımdan, bu kavramı Budizm yabancılarından almıştır, yabancılar Budizm'den değil.*” James G. Frazer, **Altın Dal, Dinin ve Folklorun Kökleri**, I. Cilt, Çev: Mehmet H. Doğan, II. Baskı, Payel Yayınları, İstanbul 2004, s. 62-63.

⁷⁶ Ruben, **age**, s. 109.

⁷⁷ Ruben, **age**, s. 121.

arasında çok kapalı bir irtibat vardır. Edebiyat ve folklor, manzum türlerde kısmî olarak üst üste gelirler. (...) Nitekim folklor ve edebiyat arasında sadece bir yakınlık yoktur. Folklor edebî bir hadise ve edebiyat gibi bir söz sanatıdır. (...) Edebî eserlerin değişmez bir yazarının olması, buna karşılık folklor a ait eserlerin bir yazarının olmaması ve bu durumun folklor ve edebiyatın kendilerine has hususiyetlerinden biri olması, en önemli farklılıklardan biridir. (...) Köken itibariyle folklor, edebiyata değil; ne yazarı ne de yazarları bulunan ve hiçbir kimse tarafından icat edilmeyen dile benzetilmelidir. (...) Maddî kültürdeki aynı üretim şekillerinin, aynı sosyal müesseselerin, aynı vasıtaların, ideolojideki düşünce, din, ritüel, dil ve folklor kategori ve şekillerinin benzerliğinden dolayı folklor çalışmalarındaki tarihî kuralların muayyen problem benzerliği, düzenli bir ilerlemeyi göstermektedir. Bütün bu hayatî unsurlar, birbirlerini etkileyerek değişir, gelişir ve ölür. (...) Folklorun başlangıçta ritüele ait bütünü bir parçası olabildiğini kaydetmek yeterli olacaktır. Ritüelin bozulma ve yozlaşmasıyla birlikte folklor ondan kopmuş olur ve serbest bir hayat sürdürür. (...) Folklor ve edebiyat yalnız kaynakları ile değil, şekil ve varlıklarıyla da farklılaşırlar.”⁷⁸

Propp’un kaydettiği üzere folklor edebiyatın temel kaynağını oluşturmaktadır. İran sahası için söz konusu durum tamamıyla geçerli olmakla birlikte İran edebiyatının kaynakları arasında Türk yazılı edebiyatı ve sözlü geleneğinin payı büyüktür. Sonraki bölümlerde daha geniş üzerinde duracağımız bir diğer mesele ise İran millî edebiyatı kaynaklarının bir anlamda uluslararası boyutudur. Özellikle Çin destanlarıyla İran millî destanları arasındaki paralelliklerin şaşırtıcı derecedeki varlığı bile söz konusu destanların kaynağını İran dışında aramaya imkân sağlamaktadır.

Folklor ile edebiyat ilişkisi hakkında Boratav da görüşleri önemlidir. O bu ilişkiyi şu şekilde ifade etmektedir; “Esasen, cemiyetin iptidaî merhalelerinde halk edebiyatı vasıflarını haiz eserlerin dışında eser mevcut değildir; bu itibarla halk edebiyatı eserleri bir taraftan iptidaî bir halde yüksek kültür edebiyatlarının numunelerini verirler. Bu edebiyatların birçok nevileri nihayet halk edebiyatlarının

⁷⁸ Vladimir Propp, Folklorun Tabiatı, Çev: Metin Özarslan, **Millî Folklor**, Cilt V, Yıl 10, S. 37, Bahar 1998, ss. 160-170, s. 162-163.

*tekâmülünden başka bir şey değildir. Nihayet ileri kültür hayatının icap ettirdiği bazı yeni neviler edebiyatı zenginleştirmiştir.”*⁷⁹

Öte yandan, sözlü edebiyat yüksek yazılı edebiyattan farklı olarak yazı teknolojisine bağımlı değildir. Destanlar, türküler, mensur hikâyeler ve lirik şarkılar, tür olarak, yazının icadından çok önce sözel olarak mevcuttu diyen Lord devamında; *“Yazıya geçirilmeden önce bunları belirtmek için bir terimimiz olmadığından, ‘sözlü yazın’ (sözlü edebiyat) paradoksal ifadesini kullanmaya başladık. Fakat eğer yazın ‘dikkatle kurulmuş sözsel ifade’ ise, dikkatle kurulmuş sözlü sözsel ifade de pek ala yazın olarak nitelendirilebilir. Bu, sağduyudur. İnsanlar hikâye anlatmak ya da şarkı söylemek için yazının icat edilmesini beklememişlerdir. Dahası, bu türler yazılı halde ilk olarak ortaya çıktığında, vezinleri, şiirsel ve kompozisyon unsurları çoktan gelişmişti; üstelik bunlardan hiç birisi belirli bir zamanda belirli bir birey tarafından icat edilmiş de değillerdi. Böyle olabilmek için çok fazla gelişkin idiler. Öyleyse, sözlü yazın, yazının icadından önce insanların dinledikleri ya da söyledikleri, kulak verdikleri ya da anlattıkları türküler, hikâyeleri ve diğer türleri içerir. Yaratıcı ya da aktarıcı türküyü ya da hikâyeyi yazmamış, söylemiş ya da anlatmışlardır; alıcı da onu okumamış fakat dinlemiştir. Bundan dolayı bu türkü ya da hikâyeler yalnız sözlü değil, aynı zamanda işitseldir; sadece söylenmemiş, bununla birlikte dinlenilmişlerdir de”* demektedir.⁸⁰

Sözlü edebiyat insanlığın kültüründe sıra dışı ya da anormal bir fenomen olmadığı gibi, artan modernleşmeyle birlikte yok olup giden geçmişin fosilleşmiş bir bakiyesi de değildir. Aslında sözlü edebiyat, kitabî olsun olmasın bütün insan topluluklarında ortak bir vakiyadır.⁸¹ Ancak Türk milletinin insanlık tarihi açısından önemi, (göçebe olduğundan) farklı coğrafyalardaki kültürleri ve medeniyetleri tohumlama, aşılama ve birleştirme becerisinden kaynaklandığını kaydeden Özdemir devamında, medeniyetleri, asırları ve kültürleri birbirine aktaran,

⁷⁹ Pertev Naili Boratav, **Folklor, Halk Edebiyatı, Âşık Edebiyatı**, Folklor ve Edebiyat (1982) 1, Adam Yayınları, II. Baskı., İstanbul 1991, s. 27.

⁸⁰ Albert Bates Lord, **“The Nature and Kinds of Oral Literature”**, The Singer Resumes Tale, Ed. Mary Louise Lord, Cornell University Press, 1995, s. 1.

⁸¹ Ruth H. Finnegan, **Oral Poetry: Its Nature, Significance and Social Context**, Cambridge University Press, London 1977, s. 3.

kaynaklayan/birleştiren ve sentezleyen Türk milleti, özgün, köklü ve zengin bir kültür ve medeniyet yaratmıştır demektir.⁸²

Bir diğer taraftan genelde Hint-İran ve özelde İran mit ve destanlarının büyük oranda Ârîler öncesi yerel kaynaklara dayandığı görülmektedir. Hint-İran mitolojisindeki dinsel simge ve kültürel motiflerin kökenlerinin özellikle Saka ve diğer eski göçebe topluluklarala kültürel açıdan benzerliği uzun zaman önceden bilim adamlarının dikkatini üzerine çekmiştir. Söz konusu toplulukların mensubu oldukları genel Hint-Avrupa topluluklarından dinsel ve kültürel açıdan farklılık arzetmeleri bu toplulukların geldikleri yeni coğrafyada (Asya'da) din ve kültürlerini yeniden şekillendirdiklerinden kaynaklandığı söylenebilir.

Diğer yandan folklor ile tarih arasındaki gizimli ilişki ve folklorun ortaya çıkışı hakkında Propp'un düşünceleri ayrıca önemlidir. Ona göre; *“Folklor tarihî bir olgu ve folklorun sahası tarihî bir disiplindir. (...) Tarihî incelemeler yeni tarihî şartlar altında eski folklorun neler olduğunu göstermeli ve yeni düzenlemelerdeki tezahürü, ayrıntılarıyla açıklamalıdır. (...) Folklordaki mevcut ilerlemenin tamamı ile beraber sosyal yapının yeni şekle geçişini veya çıkış düzenindeki gelişme seviyesini araştıramayız, ama bu ilerlemenin şaşırtıcı bir aynılıkla her yerde bulunduğunu biliriz. Bunlardan biri, kendisini oluşturan ve bu sistemi reddeden; eski sosyal sistemle çatışan, tevarüs edilen folklordur. (Bu değişim süreci) eski sistemi doğrudan reddetmekten ziyade, onu zıt istikamete dönüştürüp ya da ona ters, aleyhte veya menfi özellikler verip yeni imajlar yaratır. Kadim mukaddes hasıma, muhteşem şerire, iblise veya canavara dönüştürülür. Fakat bazen fark edilebilir değişimler olmadan korunan eski, yeni düzenler ve ilişkiler ile geçinir. Folklor kendisi ile çelişmeye başlar, bu çelişkiler her zaman mevcuttur. Folklor teşekkülleri hayatın doğrudan yansıması olarak değil (ki bu nispeten nadir bir hadisedir), iki sistem ya da çağın ve ideolojilerinin ihtilafı dışında ortaya çıkar.”*⁸³

Bununla birlikte Ârîlerin, özellikle İranîlerin adlarını verecekleri bölgeye yerleşmeye başlar başlamaz bölgenin sosyo-kültürel yapısına kendilerini adapte etmeye çalıştıkları ve de söz konusu bölgenin kendilerinden önceki çatışmacı yapısını bir

⁸² Özdemir, **age**, s. 242.

⁸³ Propp, **agm**, s. 166-167.

coğrafi ve tarihî zorunluluk olarak benimsedikleri görülmektedir. Daha açık bir ifadeyle göçebelikle yerleşikliğin en sıcak çatışma bölgesi olan İran platosuna yerleşen İranîlerin bölgenin sosyo-kültürel yapılarından etkilendikleri gibi bölgede kendilerinden önce var olduğu bilinen kimi sosyo-ekonomik ve kültürel çatışmaları da miras almışlardır. Bu durum daha sonra İran-Turan, Roma-Part, Bizans-Sasanî vb. şekilde tabiri caizse bir “kan davası”⁸⁴ olarak devam edecektir.

Bilindiği gibi her dönem kendi sosyal sistem, ideoloji ve sanatına sahiptir. Folklor, manevî kültürün diğer olguları gibi; keskin değişimleri her zaman kesin olarak kaydetmeyip eski şekilleri, yeni şartlar altında uzun süre korumaz. Bütün toplumlar takip ettikleri gelişme yolunda bir kaç aşama geçirdikleri için folklorda kendi yansımalarını bulurlar ve izlerini bırakırlar, folklorun her zaman birkaç safhayı ihtiva ettiği ve bu da folklorun ayırıcı özelliklerinden biri olduğu söylenebilir. Propp, folklorun kendisinin tam olarak ne olduğu ve yüksek edebiyatla arasındaki karmaşık ilişkisinin nasıl incelenmesi gerektiği hakkında ayrıca şunları kaydeder; “*Açıkça, folklor şiddetli değişikliklere uğramış olmalıdır; ancak biz bu değişikliklere ait kesin bilgilere sahip değiliz. (...) Sosyal fark, sınıf oluşumuna sebep olduğu zaman yaratıcı sanat da aynı tarzda farklılaşır. Yazının hâkim sınıflar arasında gelişmesiyle ve sözün kaydedilmesi ile edebiyat (belles lettres) üste çıkar. Bu ilk edebiyatın bütünüyle veya yaklaşık olarak folklor olduğunu biliyoruz. (...) Fakat papazların ideolojisini, yeni devlet ve sınıf anlayışı ve bu anlayışla gelişen edebî şekillerin belirli niteliği üzerinde bir düzeltmeye muvaffak olabilirsek, folklorun kaynağı arkasındaki bu karışık manzarayı görebileceğiz. (...) Folklor edebiyatın ana rahmidir; edebiyat folklordan doğmuştur. Tarih öncesinin edebiyatı folklordur. Bu safhada toplumların bütün edebiyatları folklorun menşei zemininde incelenebilir ve incelenmelidir. Bu geçiş süreci esasen yukarı doğru ilerler ve bu ilerleme her çeşit feodalizmde görülebilir. Moğol toplumlarının hem edebiyatında*

⁸⁴ Hatta kimi uzmana göre İran’ın İslam sonrası dinsel farklılıklarının (Şiiliğinin) kökeninde dahi eski mülâhazalar etkili olmuştur. Örneğin eski Sasnîlerin siyasal merkezi konumundaki Irak (Bağdat ve Küfe) ile Bizans’ın eski toprakları olan Şam (Suriye) arasında yaşanan sözde siyasal (Ali-Muaviye; Hüseyin-Yezid) yahut mezhepsel (Şiilik-Sünnilik) çatışmalarının arka planında yine bir nevi eski Bizans-Sasanî çatışmasının külleri etkili olmuştur. Kısaca görünürde Ali yanlılarının yahut Şiilerin mekezi konumundaki Irak Emevî karşıtı bir görüntü sergilese de, asıl problemin kökleri İran-Turan meslesinde olduğu gibi çok eskilere dayanmaktadır. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Julius Wellhausen, **İslâmiyetin İlk Devrilerinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri**, Çev. Fikret Işıltan, TTK, 2. Baskı, Ankara 1996, s. 90-92.

hem de folklorunda açıkça görülen bu durum, Avrupa orta çağları için de aynıdır.”⁸⁵

Propp’un üzerinde durduğu, yani edebiyatın kökeninin folklor olması mesleesi İran sahası için aynıyla geçerlidir. Kısaca ilkin yazılı edebiyat eserleri folklorun yazı teknolojisiyle görünür hale gelmesinden başka bir şey değildir. Buna bağlı olarak da, İran yazılı edebiyatının kaynaklarını kimi eski yazılı eserlerle birlikte sözlü gelenekte aranması gerektiği düşünülebilir.

Öte yandan folklorun ritüllerin bir parçası olduğunu ve edebiyatın folklordan bizzat doğduğunu kaydetmiştik. Böylece söz konusu İran platosunua zamanla yerleşen Ârîlerin her iki yönden henüz yerleşmeye başladıkları bölgeden beslendiklerini de göz önünde tuttuğumuzda elbette İran’da ileriki zamanlarda oluşacak her hangi bir kültürel ve dinsel yapının araka planında millî olmayan unsurların yer alması vazgeçilmez olacaktır.⁸⁶

Özellikle tezimiz açısından oldukça önemli olan Türk-İran ilişkilerinin hangi zaman ve boyutta gerçekleştiğinin üzerinde durmadan önce Ârîler öncesi İran ile İç Asya yahut Orta Asya ilişkilerinin en erken dönemlerini ve söz konusu ilişkilerden doğmuş olan sosyo-kültürel sonuçların ortaya çıkarılması gerekmektedir.⁸⁷ Bu yüzden ileriki bölümlerde İç Asya ve Ön Asya ilişkileri bilinen tarihin en erken dönemlerinden beri irdelenmeye çalışılacaktır.

Söz konusu karşılıklı ilişkiler sonucu İç Asya’nın birçok dinsel ve kültürel özelliğini Ön Asya’nın en eski medeniyetleri olan Sümer, Elam, Babil, Akad, Asur ve devamında İbranî, Pers ve özellikle Medlerde görülecektir. Dolayısıyla buradan çıkacak sonuçlar daha sonraki İranlarla Türklerin gizemli ilişkilerinin çözümünü kolaylaştıracaktır. Böylece gerçek anlamda İran’ın en erken dönemlerden beri hangi kültürel ve dinsel unsurları (özellikle motifleri) benimsediği açıklanarak Türk-İran ilişkilerinde daha sağlıklı tespitlerin yapılmasına olanak sağlanacaktır.

⁸⁵ Propp, **agm**, s. 168.

⁸⁶ “Halk geleneklerinin kaynakları dinî veya din dışı unsurlar olabilir. Her iki durumda da, geleneksel uygulamalar içinde, en eski inanç kalıntılarıyla, en son sahip olunan dinî inancın unsurları arasında bir senteze gidildiği ve pek çok geleneksel uygulama içinde bu unsurların benzer görev ve işlevlere sahip olduğu görülür.” Metin Ekici, Tire Yöresi Yağmur Duası Gelenekleri Üzerine Bir İnceleme, **Milli Folklor**, C. 7, Yıl 14, S. 56, Kış 2002, ss. 48.53, s. 54.

⁸⁷ Türklerle İranlıların temaları ve dolayısıyla ilişkilerinin boyutu çok eskilere gitmektedir. Golden’a göre; “Türklerle İranlıların kolay olmayan sembiyozu geçmişin derinliklerine uzanır.” Peter Golden, “**Turks and Iranians: An Historical Sketch**”, *Turkic-Iranian Contact Areas: Historical and Linguistic Aspects*, Ed. Lars Johanson, Christiane Bulut, Otto Harrasowitz GmbH&Co, Wiesbaden 2006, s. 18.

Öte yandan elde edilecek sonuçlar belki de İran ve Türk edebiyatlarının temelde hangi ortak kaynaklardan beslendiklerini de gün yüzüne çıkaracaktır. Bu iki saha edebiyatları ve folklorunun karşılıklı ilişkileri çoğu zaman derinlemesine bir analiz yapılmaksızın, özellikle de son yüzyılların ideolojik ortamı içerisinde yeterince aydınlanmadığı görülmektedir. Tam da bu noktada bu ilişkilerin sağlıklı ve tarafsız bir şekilde ele alınması için, özellikle çoğu kez uzmanlar tarafından ihmal edildiği görülen, yani İran'a son bin yılda siyasal, sosyo-politik ve kültürel olarak mutlak Türk egemenliğinin getirdikleri de dikkate alınarak yeni bir perspektiften değerlendirilecektir.



BİRİNCİ BÖLÜM: İSLÂM ÖNCESİ İRAN TARİHİ VE ANLATININ OLUŞUM ÇAĞI

I. A. Erken Dönem

İslâm öncesi İran tarihine, öncelikle hakkındaki bilgilerimizin sınırlı olduğu Elamlardan başlamak gerekir. Elam medeniyeti M.Ö. III. bin yıla kadar iner. Elamlar Huzistan'da Şuş ve Fars'ta Anşan olmak üzere iki kraliyet şehri merkezli bir idare kurmuş hâkimlerce yönetiliyordu. Elamlar, muazzam savaşçılar olmakla meşhur olmuşlar ve Yakındoğu kaynaklarında Asurların ateşli düşmanları olarak yer bulmuşlardı. M.Ö. VII. yüzyıl ortalarında Asur kralı Asurbanipal, Elam ordusunu imha etti, Şuş şehrini yağmalayarak şehir ve çevresini tahrip edip tarım yapılamaz hale getirdi. Buna rağmen kısa bir süre sonra Elam krallığının batı kısmında Şuş merkezli yeni bir Elam hanedanı ortaya çıktı; Zagros dağlarının doğusundaki bölgeler ise Anşan dâhil olmak üzere terk edildiler. Elam kültürü özgün bir sanat ve mimariye sahipti. Özellikle M.Ö. XIII. yüzyılda Elam Kralı Untaş-Naprişa için inşa edilen bir tapınak olan Çoga Zenbil ziguratu, dinsel mimarinin önemini gözler önüne serer. Elamlar, kral ve kraliçelerinin dinsel tören kutlamalarının önemini göstermek için de kaya rölyefleri yaptılar. Elamlardan kalan kaya yazıtları ve idarî belgeler, Elamların uzun bir yazı geçmişine sahip olduğunu göstermektedir. Elamlar kil tabletlere yazarken Akadlardan farklı, ancak kelime belirteci olarak Sümer logogramlarını içeren bir çivi yazısı kullandılar. Persler, Elam ülkesine geldiklerinde idarelerini kurmak ve sürdürmek için Elam yazı sistemini devam ettirdiler. Bize ulaşan kanıtlardan anlaşıldığı kadarıyla erken Pers kralları ayrıca Elam sanat ve kültürünü de benimsedi.⁸⁸ Perslerin/Ahamenidlerin Elam devleti ve medeniyetinin üzerinde yükseldiği göz önüne alınırsa ileri aşamalaradaki İran-Turan ilişkileri daha anlaşılır olacaktır.

Elamlar ve İlk Türklük (Proto-Türk) arasında muhtemel ilişkinin daha önce söz konusu Sümer-Türk (daha doğrusu Proto-Türk) ilişkilerinden daha isabetli görüldüğünü düşünen⁸⁹ Koppers, özellikle milattan önce üçüncü binyılın sonlarına doğru, atlara sahip göçebe kitlelerinin eski Şark'ın kapıları önünde kalabalık bir halde kaynaştıkları, yeni

⁸⁸ Maria Brosius, **The Persians, An Introduction**, Routledge, Londra-New York 2006, s. 3-4.

⁸⁹ Wilhelm Koppers, Etnolojiye Dayanan Cihan Tarihinin Işığı Altında İlk Türklük ve İlk Indo-Germenlik, **Belleten**, C. V, S. 20, II. Baskı, TTK Yayınları Ankara 1995, ss. 439-525, s. 445.

araştırmaların ışığı altında gittikçe daha fazla bir vuzuhla görüldüğünden ve bütün görüşlere göre öncelikle eski Elam bunlarla ilgili olduğundan, bu keyfiyetin daha büyük bir olasılık kazanmakta olduğu kanaatindedir.⁹⁰

Koppers'in; ayrıca ünlü Elam uzmanı G. A. Barton'a dayanarak eski Elam kültürünün esas itibariyle İç Asya'dan istikak ettirildiğini⁹¹ kaydetmesi ayrıca önemlidir. O ardından bunun da ilk olarak Anau kültürünü⁹² düşündürdüğünü kaydeder. Koppers bu durumu şu şekilde açıklamaktadır; "*G. A. Barton Gök tanrısı Anu da aynı şekilde istikak ettirmektedir. Bu sonuncusu, Altay Türklerine birçok noktada yakın olan Samoyedler'in kâinat tanrısı Nüm'u (yahut Nu) üzerinden atlayıp geçilemeyecek kadar çok andırmaktadır. Barton, hem gök tanrısı Anu'yu, hem Çinlilerin T'ien'ini Orta Asya'dan istikak ettirmeğe meyyaldır. E. Herzfeld'in de, bir taraftan eski Elam kültürünün özlülüğüne, istiklaline işaret etmesi, diğer taraftan da 'Kaspian' diye tavsif ettiği kültürü ki bunun içinde Anau, Mohenjo Daro, Susa I. ve Susa II.'nin malum olan en eski yüksek kültürü ile bütün İran yüksek yaylasına yayılmış diğer kültür bakiyelerini görür, daha milattan önce 3000 senelerinde, yalnız Hindistan'la değil, fakat Çin ile de her hangi bir veçhile bağlı görmesi bütün bu mülahazalara epeyce uygundur. Müşterek tarafların, hiç olmazsa kısmen, Altay (Proto-Türk) unsurunda bulunması mümkündür. (...) Landsberger ise, eski Babilonya'nın bir zorba hanedanı olan Guti (Kutti) krallarının Türk olduklarını, bir ad tahliline dayanarak kabul etmeğe meyyaldır"* diyerek aslında söz konusu ilişkilerin mevcudiyetini kabullenmektedir.⁹³

Bu aşamada Ön Asya ve İlk Türklük ilişkisiyle ilgili Togan'nın tespiti de önemlidir. Germen kavimlerinin eski inanış biçimleri ile halk ürünlerinde Ural-Altay kavimleriyle pek eski bir temas ve münasebet olduğunu gösteren unsurlarının daha Grimm kardeşler tarafından bulunduğunu, keza Hindo-Germen kavimleri arasında tarihten önceki devirlerde sokulmuş olan Etrüsk kavminin mitolojisinde ve dilinde Türklerle teması gösteren noktaların tespit edildiğini aktaran⁹⁴ Togan, devamında Ön

⁹⁰ Koppers, **agm**, s. 445.

⁹¹ Koppers, **agm**, s. 445.

⁹² Yaklaşık M.Ö. 9000-4500 yılları arasında bir eski Orta Asya kültürüdür. Tahminen günümüz Batı Türkistan ve Türkmenistan bölgesini kapsamaktadır. Bkz. Zeki Velidi Togan, **Umumî Türk Tarihine Giriş**, Cilt I, En Eski Devirlerden XVI. Asra Kadar, III. Baskı, Enderun Yayınları, İstanbul 1981, s. 7-8.

⁹³ Koppers, **agm**, s. 445.

⁹⁴ Togan, **age**, s. 10.

Asya'nın Sümer, Elam ve Hurri gibi medenî kavimlerinin belirli bir etnik zümreyi temsil etmediğini, aynı dönemlerdeki Hindistan, Uzak Doğu'daki büyük devletler gibi biri diğeri üzerine gelerek karışmış, eklemlenmiş konglomera'lardan ibaret olduğunu kaydeder. Buna rağmen söz konusu bu karışımlara brakisefal Ural-Altay kavimlerinin, özellikle atlı göçebe Türklerin de karışmış ve her tarafta kendi inanç, kültür ve dillerinin izini bıraktıklarının kesin olduğunu savunmaktadır.⁹⁵

Zamanın bir yerinde göçebe hayat tarzına başlamış, üstelik de bu göçebeliği oldukça geniş bir sahada gerçekleştirmiş bulunan büyük göçebeler için bağlı bulundukları coğrafyayı olduğu kadar, etraflarını saran komşu coğrafyalar ve dolayısıyla ilişkide bulundukları kavimleri tanımak, onları tanımamıza yardımcı olacaktır. Ancak coğrafi tanımlamaların kimi zaman yanlış tanımlanması bizleri yanlış çıkarımlara sevk edebileceği için bu hususta dikkatli olunması gerektiğine ayrıca vurgu yapan⁹⁶ Ligeti'ye göre ise; *“Kavimler arası ilişkiler açısından coğrafyalar önemlidir. Asya'nın beş büyük coğrafya ve medeniyet birliği, sırasıyla şunlardır: Kuzey Asya, aşağı yukarı bugünkü Sibiryaya demektir. Doğu Asya, siyasî tarihçilerinin düşündüklerinden çok daha dar bir bölgedir. Coğrafya bakımından asıl Çin -Çinlilerin istila ettikleri topraklar hariç-, Japonya ve Japon adaları, Kore, Mançurya ve bir de Amur vadisiyle Kamçatka buraya girerler. Güney Asya Hindistan'ı, Çin Hindi'ni ve Doğu-Hint adalarını (Malaya) ihtiva eder. Coğrafya anlamıyla anılan İran, yani Acemistan, Afganistan, Ermenistan, Anadolu, Arabistan, Suriye ve Mezopotamya, yani Irak ise Ön Asya'yı teşkil eder. Bu dört büyük arazi parçası beşinciye, Asya'nın en merkezi kısmı olan İç Asya'yı üç taraftan kuşatır.”*⁹⁷

Antik İran halklarının dili hakkında çok fazla bilgiye sahip olmamakla birlikte bu alanda bilgilerin oldukça kısıtlı olmasına rağmen kimi bilim adamları tarafından ileri sürülen fikirlerde ortak bir görüş mevcut değildir veya tartışmaya oldukça açık fikirler ortaya atılmıştır. Ancak Elam dili hakkında kısmî bilgilerimiz mevcuttur. Elam dili, günümüzde önemli bir kısmının Güney Hindistan'da yaşadığı Dravid dillerine bezemektedir. Muhtemelen M.Ö. IV. binyıldan önce Elamlılar ile Dravidliler temasa

⁹⁵ Togan, *age*, s. 10-11.

⁹⁶ L. Ligeti, **Bilinmeyen İç Asya**, Çev: Sadrettin Karatay, TTK Yayınları, Ankara 1986, s. 14.

⁹⁷ Ligeti, *age*, s. 15.

geçmişler ve sonrasında bu iki kavimden kimi gruplar İran'ın güneyine (Huzistan, Fars ve muhtemelen Kirman'da) yerleşmişlerdi.⁹⁸

İlk Türklük ile İran'ın antik çağı medeniyetleri arasındaki bağlantıların tartışma konusu olması yeni değildir. İlk Türklük açısından mercek altına alınması gerekenin bizzat Elam veya Sümer vb. Ön Asya medeniyetlerinin doğrudan doğruya Türklük ile bir ilişkisi olduğu gibi bir iddiada bulunmak kolay değildir. Ancak, bu medeniyetlerle Türk kültürü arasındaki şaşırtıcı kültürel-dilsel ortaklıkların ne zaman ve hangi coğrafyada vuku bulduğu meselesi bizim açımızdan son derece önemlidir. Kısacası, bu ilişkilerin İç Asya'da mı yoksa Ön Asya'da mı gerçekleştiğinin izlerini saptamak, bir anlamda İlk İran-Turan ilişkilerinin gizeminin çözümünde yardımcı olacaktır.

Yerleşik şehir kültürleriyle göçebe kültürleri arasındaki erken ilişkiler açısından Koppers'ın verdiği bilgiler oldukça önemlidir. Yakın Şark'ın, İndus vadisinin kendi tarzlarında birer yüksek kültür olan en eski şehir kültürleri, keza eski Çin'in Şehir kültürleri, ilk gelişim aşamalarında ilk önce ne Türklükten ne de Indo-Germenlikten esaslı tesirler almışlardır. Ancak daha M.Ö. dördüncü binyılın sonlarına doğru İran alanında kendilerini gösteren ve özellikle eski Elam'a doğru yakın ilgiler arz eden at kullanan kitlelerin, Proto-Türk olması mümkündür. Aynı zamanda, Türkler açısından eski Ön Asya üzerine -ister doğrudan doğruya, ister dolaylı olsun- tesirler vuku bulduğu ileri sürülebilir. Bu fethi ve yeniden teşkilatlandırmayı, eski Çin bölgesinden çoğunlukla gerçekleştirenler, Türk atlı-çoban kabileleridir. Bu keyfiyet, Chou (Çu) devresi için bilhassa açık surette tasvir edilebilir. Anau'da bol bol müşahede olunan at, neticede, her halde Türk olan bir unsur addedilmelidir. Anau'ın, aslında eski Şark şehir kültürleri sırasına dâhil olması, fakat birinin, Orta Asya'ya çok yakın bulunması dolayısıyla, ötekilerden daha çabuk ata ulaşması muhtemeldir.⁹⁹

Koppers'ın da kaydettiği üzere, Ön Asya, Türklerin eskiden beri yabancıları oldukları bir bölge değildir. Bu konuda, Togan, Ön Asya'nın Türkler açısından yabancı bir yer olmadığını hatta kimi araştırmalar sonucu ortaya çıkan verilerin ışığında söz konusu bölgenin çok eski dönemlerden beri Türk veya Proto-Türklerin yurtları olduğu yönünde esaslı kanıtların ortaya çıktığı görüşündedir. Togan ayrıca Sümerlerin eski

⁹⁸ Grantovski vd., **age**, s. 35.

⁹⁹ Koppers, **agm**, s. 471-473.

Skitlerin (Sakaların), Hunların ve birçok eski Türk kaviminin defin merasimleri ile bir olduğu tespit edilen defin adetleri, Elam dili ve Türkçedeki müşterek kelimeler, bunlardaki at terbiyesi, Hurrilerin dillerinin Türkçe ile akrabalık derecesini arz eden özellikleri, bu Hurrilerde Türkistan'daki Huttal Türklerinin ve Önasya'da Selçuklular devrinin at terbiyecisini andıran *yulkıcılıkları*, hep Ön Asya'da tarihten önceki Türk izlerini teşkil eder demektir.¹⁰⁰

Emel Esin ise Tolstov'a dayanarak Milattan önceki binyıllarda, Orta Sir-derya sakinleri, o zaman İndus ve Mohenjo-daro'dan Sümer'e kadar uzanan ve hüviyetleri pek bilinmeyen ırklardan oluştuğunu kaydeder. Bunların Dravid yahut Elam, veya Sümer (Tolstov'a göre Türkçeye benzer), yahut da Ugor-Macar dillerine yakın bir lisan konuştuklarını savunur. Her halde, Kengeres bölgesinin ikonografisinde bazı şahıs tasvirleri Mohenjo-daro ve Sümer heykellerinde gözüken insan tipini andırır. Bunlar badem gözlü, yukarı doğru kalkık burunlu, az saçlı ve kısa boyludur demektir.¹⁰¹

Milattan önceki binyıl başında Kanga veya "İlk göçebeler" denen devir, Sir-derya ile Amu-derya ırmaklarının Aral gölüne yakın kıyılarına bazı boyların yeni göçmesi ile başlamaktadır. Tolstov bunların terkitabini şöyle tasavvur eder; "*Güney Amu-derya cihetinden Hint-İran boyları; Aral-Tuna arası ve Karadeniz şimali muhitinden Thrako-Kimmer'ler; Herodotos'un M.Ö. V. yüzyılda bu bölgede saydığı boylar arasından Massagetoı ve onlara karışan Doğu Avrupalı Skit'ler ile İç Asyalı Saka'lar.*" Fars Key'lerinden Kyros'un M.Ö. 530'da istila ettiği "altın kemerli, taçlı ve cebeli" Massagetoı alplarının ili, kadın hükümdar Tomyris'in memleketi, Tolstov'a göre burası idi. Avesta'daki İran'a muarız Tûra adlı millet de bunlar olabilirdi. Tûra'ların ili Tûrân veya Vorukaşa (Aral?) gölü doğusundaki Kanga ve en tanınmış hükümdarları İran'ı istila eden Frangrasyan idi. M. VI. yüzyılda Menander Protector Türklere eskiden Saka dendiğini bildirmektedir ve Sasanî kaynaklarına dayanan M. IX-X yüzyıl'dan İslam müellifleri Turan ve Kanga bölgesini Türklere bağlarlar. Onlara göre; Tura'lar Tur adlı efsanevi hükümdarın evladı olan Türklerdir; Turan veya Kang (Kanga) İran'a, komşu olan Amu-derya şimalindeki Türkistan'dır. Afrasiab (Frangrasyan) Türk hakanıdır. Sir-derya ve Amu-derya bölgesinin batı komşuları, İranî bir dil konuşan Khvarizmlilerin de

¹⁰⁰ Togan, *age*, s. 12.

¹⁰¹ Emel Esin, Fârâbî'yi Yetiştiren Kengeres Türk Muhitinin Kültür ve Sanatı, İ.Ü. **İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi**, F. 6. Cilt VI, Cüz 3-4, İstanbul 1976, ss. 81-139, s. 81.

analarının bir Türk hükümdarının hediye ettiği Türk kadınları olduğu da rivayet edilir, Khvarizm ilinin kurucusu olarak Bîrûnî'nin tanıttığı İranlı Siyâvâkhş (Siyâvûş'un eski şekli) Türk Hakanı Afrasiab'ın kızı ile evli idi ve Kang-dîz kalesini Turan ilinde kurmuştu. Afrasiab M. XI. yüzyıl Türk metinlerinde Alp Er Tonga adını alır ve Siyâvûş ile evli olan kızının adı Kaz'dır.¹⁰² Burada ayrıca Afrasiyab'ın tarihî kimliğiyle ilgi yine Emel Esin'in kaydı önem arz etmektedir. Esin; *“Kollautz ve Miyakawa'nın vardıkları netice Çin tarihlerinde M.Ö. 134'den beri K'ang-kü (veya K'ang-ki) diye adı tahrif edilen, Sir-derya boyunda kurulmuş devlet, aslından beri Türk olmalıdır, çünkü Avesta'daki Kanga ile Çin tarihlerindeki K'ang-kü'nün aynı olduğu kabul edilmektedir. Çoktan beri Tomashek, Barthold, Bernştam bilhassa Shiratori, hem Kanga hem K'ang-kü'nün Türk olduğunu ve Türkçe 'Kanglı' adı ile ilgili bulunduğuna işaret ediyorlardı. Bu fikre dayanarak Tomashek Afrasiab'ın kadim bir Kanglı beyi olduğunu sanıyordu”* demektedir.¹⁰³ Bir diğer yandan Pritsak Karahanlıların soy ağacını, “Efrasiyab” soy ağacı olarak göstermiş ve onun kökünü, “Bilge Kağan” soyuna bağlamıştır. Selçuklularda da otuz üçüncü atadan cetlerinin “Efrasiyab” olduğuna dair bir inanç vardır. “Efrasiyab” adıyla bilinen bu varlık İran mitolojisinde, şer tanrısı olan “Ehrimen”in yeryüzündeki temsilcisi sayılır. O, Zerdüşterin en katı düşmanı, İranlılarla aralıksız savaşlar yürüten ve yanlışlıkla Arilerin bir diğer kolu sayılan, gerçekte ise göçebe hayatı yaşayan Türklerin -Turanlıların- lideridir. Eski Farsça olan “Avesta”da ise “Efrasiyab” adı, Frengistan olarak gösterilir.¹⁰⁴ Bazı rivayetlerde ise onun şeceresini, eski İran (Avesta) kaynağına kadar götürürler. Ancak daha eski kaynaklardan Et-Taberi, El-Birunî ve İbni Haldun'da onun soyu Yafes Oğlu Türkün adıyla ilintilendirilmiştir. İran ulusal destanı “Şehname”de, “Efrasiyab”ın Türk soyundan olduğu kaydedilmiştir. Firdevsî, efsanevî Oğuz Han'ın oğlu Kara Han'ı, “Efrasiyab”ın oğlu olarak göstermiştir. Şair otuz binlik cesur Türkmen'in, “Efrasiyab”ın atasının liderliği altında olduğunu da yazmıştır. Türkistan ve Horasan'ın X. ve XI. yüzyıllar siyasî-toplumsal hayatında, Oğuz Türkmenlerinin hâkim konumda olmaları, “Efrasiyab” motifinin sonraki değişikliklerinde giderek daha çok Oğuz epik kahramanı çizgileri kazanmasında etkili olmuştur. Bu anlamda “Efrasiyab” motifinin oluşmasında. Oğuz Han motifinin etkisi de

¹⁰² Esin, **agm**, s. 82.

¹⁰³ Esin, **agm**, s. 84-85.

¹⁰⁴ Beydili, **age**, s. 189.

kaçınılmazdır. V. Radloff'un Hun Hakanı Mete'yi Alp Er Tonga ile çok sayıda araştırmacının da Mete'yi Oğuz'la karşılaştırmaları da bu bakımdan anlamlıdır.¹⁰⁵

Öte yandan Ârî dilli halkların İran coğrafyasına yayılıp bu coğrafyanın bir bölümüne zamanla nasıl yerleştiklerini Grantovski şu şekilde izah etmektedir. “Medler ve Ahamenidler döneminde (yaklaşık M.Ö. VI-IV yy.) İran’da Arî/İranî dilliler (kimi bölgelerde) diğer halklara nispeten sayıca fazla idiler. Bu grupların ismi (Medler, Persler ve diğer İran’dakiler; İskitler, Sarmatlar, Orta Asya ve diğer bölgelerin antik kavimleri) kendisi İran dilli bir kavim olan Arîlerden geldiği düşünülüyor. Bu kavimlerden bazı gruplar M.Ö. II. binyılın ilk yarısında Hindistan’da yayıldılar, bunların ismi bazı Hint-Arî kaynaklarında görülmüştür. Antik İran ve Hint-Arî dilleri birbirine çok yakındırlar. Ancak bu göçebeler (İskitler, Sarmatlar Orta Asya ve diğer bölgelerin antik kavimleri) dillerinde değilse de, antik İran edebî sanatında görüldüğü gibi yani ‘Rig-Veda ve Avesta’da, ekonomi, yaşam tarzı, sosyal yapı, kültür ve din konusunda ortaklıklara sahiptiler.”¹⁰⁶ İranî halkların söz konusu coğrafyaya zamanla yerleşip yerlilerle kaynaşarak yeni bir halk haline geldiğini yine Grantovski, şu şekilde izah etmektedir: “M.Ö. I. binyılın ilk asırlarında İran coğrafyasına çeşitli İranî dilli ırklar dağınık biçimde yayıldılar. Yerlilerle uzun süre birlikte yaşama sonucu aynı potada eridiler. Kimi bölgede bu süreç, yani antik göçebe grupların yerli halkla kaynaşması, hızlı tamamlansa da genel olarak uzun ve karışık idi. İranî göçebeler İran topraklarındaki ilk yerleşme aşamasında, belirli bölgeler ve yerleşime uygun yerleri işgal ettiler veya bölge siyasal yöneticilerin tayin ettiği merkezlerde yerleştiler. Bazı bölgelerde belki kimi yerli halkları kendi içlerinde erittiler ama diğer bölgelerde yerli halk uzun süre kendi ırksal özelliklerini kaybetmeyip aynı şekilde siyasal yönetim gücünü ellerinde tuttular.”¹⁰⁷

Bir diğer yandan antik İran ve Irak’ın M.Ö. VII. ilâ VI. yüzyıllardaki tarihine ilişkin araştırmaların yakın zamana dek büyük ölçüde Hint-Avrupa, özelde ise Hint-İran kültür perspektifini yansıttığını ve Elamların kurumsallığı ve meşruiyeti konularında neredeyse tamamen sessiz kaldığını belirten Álvarez-Mon ve Garrison, son buluntuların ışığında alternatif modellerin açığa çıkarıldığını kaydetmektedirler.

¹⁰⁵ Beydili, *age*, s. 189.

¹⁰⁶ Grantovski vd., *age*, s. 61.

¹⁰⁷ Grantovski vd., *age*, s.62-3.

Müelliflerin ifadesiyle; “*Her ne kadar Asur İmparatorluğu’nun parçalanmasında Med katkısı halen su götürmez kabul edilse de, anlaşıldığı kadarıyla Medler artık akademik sunağın*¹⁰⁸ (altar’ın) ‘muazzam imparatorlukları’ arasındaki tahtlarından indirilmiştir. Elamların muazzam imparatorluklar silsilesinde Medlerin yerini alması gerektiği gibi bir iddia öne sürülmese de, dikkate değer bulgular Ahamenid [Pers] imparatorluk fenomeninin oluşumunda Elamların belirleyici bir rol oynadığını ortaya koymaktadır.”¹⁰⁹ Güncel araştırmalar Pers İmparatorluk oluşumunun temel ön koşullarından birinin Elam katkısı ve/veya etkisi olduğunu göstermiştir. Bu ayrıca Elamlar ve Persler arasındaki kültürel etkileşim açısından da önemlidir. Elam gelenekleri elbette kısmen yarı-pastoral bir çevrede değişmeksizin aynı kalmayıp İranî gelenek ve kurumlardan etki almıştır; fakat eş zamanlı olarak Pers etnogenezi de “İranî” ve “Elamî” nüfus gruplarının bir karışımı haline gelmiştir. Elam etkisi Perslere imparatorluk oluşturmada önemli bir aşı olmuştur. Nihayet Kyros idaresinde Persler, Medler ve Lidyalılara karşı zafer kazanarak bu düşmanlarının topraklarını kendi imparatorluklarına katmışlardır.¹¹⁰

Medler ve Perslerin kim olduğu ve nereden geldikleriyle ilgili bilgiler oldukça kısıtlıdır. Sakalar, Kuşanlar, Arşaklılar, Partlar vb. konar-göçer topluluklara nispeten daha kalıcı izler bırakan Medler ve Perslerin M.Ö. I. bin yılda Amuderya (Seyhun) ve Sirderya (Ceyhun) havzası bölgesinde oldukları bilinmektedir.¹¹¹ Kuzeyde, Aral gölü

¹⁰⁸ Metnin orijinalinde ifade “academic altar” şeklindedir. Türkiye’de “akademik sunak” gibi bir kullanım bulunmamakla birlikte, metnin akışının bozulmaması için ve vurgulanmak istenenin Türkçede yerleşmiş özgün bir ifadesi bulunmadığından, bu şekilde tercüme edilmesi uygun bulunmuştur.

¹⁰⁹ Javier Álvarez-Mon, Mark B. Garrison, “The Legacy of Elam”, **Elam and Persia**, Ed. Javier Álvarez-Mon, Mark B. Garrison, Eisenbraus, Winona Lake 2011, ss. 489-493, s. 989. Aynı şekilde İran tarihi üzerine çalışmaların Elamlarla başlatılmadığına dikkati çeken D.T.Potts da, bunun “geleneksel olarak İran kültürel kimliğini Hint-Avrupa, daha özel olarak da Hint-İran gözünden değerlendirilmesinden kaynaklanıp Elamların tamamen denklemin dışında bırakılması” olduğunu kaydeder. D. T. Potts, “Cyrus the Great and the Kingdom of Anshan,” *The Idea of Iran, Vol. I, Birth of the Persian Empire*, ed. Vesta Sarkosh Curtis, Sarah Stewart, I.B. Tauris, Londra ve New York 2005, ss. 7-28, s. 7.

¹¹⁰ Josef Wiesehöfer, “The Achaemenid Empire”, **The Dynamics of Ancient Empires, State Power from Assyria to Byzantium**, Ed. Ian Morris, Walter Scheidel, Oxford University Press, Oxford ve New York 2009, ss. 66-98, s. 69-70. Wiesehöfer, Elam etkisiyle kurulan Pers İmparatorluğuna kıyasla, Medlerin ancak zayıf bağlarla bir arada bulunan önderlik şeklinde tavsif edilebileceğini kaydeder. Wiesehöfer, *aynı yer*.

¹¹¹ Frye, adlarını taşıyan platoya kuzeyden göç edip gelen Pers kavimlerinin, platonun batı kısmındaki uzun zamandır yerleşik halklardan birçok kavram ve pratiği ödünç aldıklarını kaydeder ve şöyle devam eder: “*Bu kavimler Elamlar, Kassitler, Manna krallığı, Urartular ve diğerleridir. İranlı kavimlerin yerleşme süreci çok sonraları İran platosunu işgal eden Türkçe konuşan kavimlerin hareketini andırıyor olmalı. Ancak yerleşik hayata geçtiklerinde bu kavim kümeleri yeni bir sosyal ve siyasî varlığa, bir*

kıyılarında, Harezm, Zerdüşt dininin muhtemel vatani¹¹² ve herhalde önemli siyasi ve mezhepsel merkeziydi. Daha güneydoğusunda, Soğd, Semerkant çevresi ve diğer tarafında Amuderya, Mergian (Merv), Merv çevresi, Heri (Herat bölgesi) ve Bakterian (Belh eyaleti) bulunuyordu. Daha sonra Batı İranı'nı oluşturacak olan Arî akınları şüphesiz kuzeydoğudan başlayacaktı. Milattan önce İlk bin yılda Asurluların sınırlarında önce Medler, daha sonra Perslere ait izler bulunmaktadır. Bunların gücü hızla gelişti. Milattan önce 610 yılında Bâbillilerle ittifak kuran Med kralı Cyaxare, Asurluların gücüne son verdi.¹¹³

Medler dil ve kültür olarak Perslerle akraba kabul edilse de, bu akrabalıklarının derecesi ya da Persia üzerindeki Med etkisi kesin olarak saptanamamaktadır. M.Ö. VIII. yüzyıldan itibaren Asur belgeleri Zagros dağlarının kuzeyinde yaşayan halklar arasında Medleri de sayar ve sıklıkla onların idaresinde bulunan çok sayıda kraldan söz eder. Nuş-e Can, Godin Tepe ve Baba Can gibi yerel güç merkezleri niteliğindeki Med siteleri, Medlerin daha ziyade küçük devletler konfederasyonu şeklinde teşkilatlanmış olduğu savını destekler. Asurların kuzeye doğru genişlemesi sırasında bazı Medler Asur hâkimiyetini tanımak zorunda kalmışlardır. M.Ö. VII. yüzyıl sonlarında Med Kralı Hovahaşter Asurlara karşı zafer kazandı. Bu başarı Ekbatan [Hemedan] merkez olmak üzere Hovahaşter'e ve onun oğlu Astyages'e diğer Med halkları arasında kısa zamanda

imparatorluğa dönüştüler. İlk önce kuzeydeki Medler, sonra platonun güneyindeki İranlılar bu süreçten geçti." Richard N. Frye, "Orta Asya'da İslâm Öncesi ve Erken İslâmî Kültür", **Akdeniz'den Hindistan'a Türk-İran Esintileri**, Çev. Ömer Avcı, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005, ss. 53-74, s. 58.

¹¹² Zerdüşt'ün etkinliğinin M.Ö. 1000-600 yılları arasında bir tarihe yerleştirilmesi önerilmiştir. İskender'den önce 258 yılından söz eden Mazdaist gelenek doğru kabul edilecek olursa, Zerdüşt'ün MÖ 628-551 arasında yaşadığı saptanabilir. Gatha'ların dilinin arkaik niteliğinden, özellikle de Vedalar'la olan benzerliklerinden ötürü en eski tarihler önerilmiştir. Dilbilimsel çözümleme, peygamberin İran'ın doğusunda, büyük olasılıkla Harezm veya Baktria'da yaşadığı sonucuna varılmasını sağlamaktadır. Mircea Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi, Taş Devrinden Eleusis Myrteria'larına, Cilt I**, Çev: Ali Berktaş, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2003, s. 376-377. Grantovski'ye göre Avesta'nın dili Batı İran halkının o dönemindeki diline benzemektedir. Ancak Gata'ların dili Doğu İranlıların özelliklerine sahiptir. Sasaniler dönemi rivayetlerine göre Zerdüşt, İskender'in İran'ı işgalinden 258 yıl önce (yaklaşık MÖ VI. yüzyılın başında) yaşamıştır. Tarih dışı bu destanların verdiği bilgiler doğruysa onların Akamenid hanedanının sadece bir iki kraldan ibaret oluşunu da kabul etmek zorundayız. Ancak Avesta'nın kendisinden anlaşıldığı gibi Zerdüşt Peygamber MÖ IX-X yüzyıllar arasında yaşamış olmalıdır. Grantovski vd., **age**, s.64

¹¹³ Marian Molé, **İran-i Bastan** (Antik İran), Farsçaya Çev: Jale Amuzgâr, II. Baskı, Tus Yayınları, Tahran 1984, s.9-10.

büyük bir siyasal üstünlük sağlamış olmalıdır. Coğrafi olarak Pers imparatorluğunun ana toprakları kabaca modern İran devletinininkine karşılık gelir.¹¹⁴

İran tarihi hakkında Mezopotamya salnameleri ve Herodot'un aktardıklarından az çok bilgi edindiğimiz ilk İran (Ârî) devleti olan Med¹¹⁵ krallığı, uzun süre ayakta kalmadı. Adlarını verdikleri (İran platosunun güneybatı sınırındaki bölge, günümüz Fars bölgesi) Pars'ta bulunan ve Ahamenid hanedanlığının başını çeken Persler/Parslar tarafından ele geçirildi.¹¹⁶ Bilindiği kadarıyla Ahamenid İmparatorluğu M.Ö. VI ilâ IV. yüzyıllarda Persleri baskın bir güç haline getirmiştir. Bu Pers baskınlığı bir bakıma, Mısır, Mezopotamya ve Hindistan olmak üzere üç büyük nehir medeniyetinin birleştirilmesi demektir. Bu etkileşim farklı dinsel, teknolojik ve siyasal fikirleri bir araya getirmiş ve Pers hâkimiyeti altındaki dünyayı yeni bir aşamaya taşımıştır.¹¹⁷

Frye'nin "ilk dünya imparatorluğu" olarak vasıflandırdığı¹¹⁸ Ahamenidlerin en çarpıcı başarıları şüphesiz 230 yıl boyunca muazzam genişlikte ve birbirinden farklı coğrafi bölümlere sahip bir imparatorluğu idare etme kabiliyetleridir. Bu büyük ölçüde Pers krallarının imparatorluk topraklarındaki çeşitli halkların siyasal, kültürel ve dinsel farklılıklarını kabul etmesiyle gerçekleşmiştir. Diğer halklara Pers dil ve dinini empoze etme yönünde hiçbir girişimde bulunulmamıştır. Aksine, hükümdarlar modern bir ifadeyle kuşatıcı bir siyasetin önemini vurgulamışlardır. Elbette bu ayaklanma türünden faaliyetlerin karşılık bulmaması demek değildir; ancak prensipte Ahamenid

¹¹⁴ Brosius, *age*, s. 3-4.

¹¹⁵ Bilindiği üzere; "Pers kralları mimarî yazıtlarını üç farklı dilde ve üç farklı yazı biçiminde kaydettirdiler. Bunlardan ilki Eski Farsça, üçüncüsü Asurca idi. İkincisi için Rawlison, Westergaard ve De Saulcy, Medce dediler ancak bu dil açıkça Turanî bir dil olduğundan ve Medya'nın coğrafi adları bilindiği üzere neredeyse tamamen Ari dilinde olduğu için, henüz 1851'de bu tür yazıtlara İskitçe demeyi önerdim ve Norris ile Spiegel tarafından bu önerim kabul edildi. İtiraf etmeliyim ki bu adlandırma hatalıydı ve artık bu ikinci yazı dilinin antik yazarların Med olarak adlandırdığı Asya'nın ikinci büyük hanedanının dilini temsil ettiğini ispatlayabilirim. Herodot Medlere daha önceden Arioî denildiğini, Med adını ise daha sonra aldıklarını belirtmiştir (vii. 62). Mada, Sümercede toprağı ifade eden bir kelime olduğu için, bu ad değişimi tamamen Turanî bir istila ile örtüşmektedir. Bu arazide meskûn Arilere rağmen Turanî bir ad coğrafi bir isimlendirme haline gelmiştir". Julius Oppert, "On the Median Dynasty; It's Nationality and it's Chronology," Transactions of the Second Session of the International Congress of Orientalists Held in London in september 1874, Ed. Robert K. Douglas, Trübner & co, Londra 1876, ss. 35-45.

¹¹⁶ Molé, *age*, s. 10.

¹¹⁷ Touraj Daryaee, *Sasanian Persia*, The Rise and Fall of an Empire, I.B.Tauris, Londra, New York 2009, s. 1.

¹¹⁸ Frye, *agm*, s. 62.

hükümdarlarının tebaaları olan halklara karşı siyasal ve dinsel toleransları büyük ölçüde başarılı olmuştur.¹¹⁹

Bozkırın hemen sınırında yer alan İran coğrafyasında en eski çağlardan beri büyük imparatorluk ve devletlerin kurulma nedeninin, yanı başındaki bozkır kavimlerinin boy biriliğine karşın geliştirdikleri bir yöntem olduğunu ortaya koyan ve mega-imparatorlukların en yoğun olarak görüldüğü doğu Asya’da imparatorluk dinamiklerinin motive ettiği bir mega-imparatorluk sürecini öne süren Turchin, bu denli geniş endüstri-öncesi devletleri neyin bir arada tuttuğunu sorgular. Bu “*ayna-imparatorluklar*” modelinde, bozkır göçebeleri ile yerleşik tarımcıların düşmanca ilişkileri, hem göçebelerin hem de tarımcıların politik ölçekte ve dolayısıyla askerî güç bakımından büyümesi yolunda baskı yapan katalizör bir süreçle sonuçlanmıştır. Model, bozkır sınırında yerleşmenin sıklıkla imparatorlukların oluşumuyla bağlantılı olduğunu öne sürmektedir. Dünya çapında bir araştırma savı doğrulayan sonuçlar sağlamaktadır.¹²⁰

Öte yandan Chin ya da Ts’in (M.Ö. 221- M.Ö. 200) Hanedanının ilk yıllarında, Çin’in batısındaki ve kuzeyindeki büyük duvar, imparatorluğu zengin kırsal ve tarımsal bölgelere saldırmayı ve yağmalamayı alışkanlık haline getiren ve endüstriyel Çin üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışan barbarlara karşı korumak amacıyla kurulmuştu. Kropotkin’e göre “*Büyük Duvarın inşa edilmesi, çok büyük sonuçları olan bir olaydı ve*

¹¹⁹ Brosius, *age*, s. 1-2.

¹²⁰ Peter Turchin, “A Theory for the Formation of Large Agrarian Empires”, *Journal of Global History* (2009) 4, ss. 191–217, s. 191. Daha önce belirtildiği gibi Peter Turchin’in geliştirdiği modele uygun olarak mega-imparatorlukların özellikle yerleşikliğin sınırı sayılan İran’da kurulmasını zorunlu hale getiren önemli unsurları şu şekilde açıklamaktadır: Göçer toplumların artı üretimi devleti desteklemeye yetmediği için, bozkır göçerlerinin büyük ölçekli siyasal örgütleri, yakınlarında yerleşik bir topluma ihtiyaç duyuyordu. Savaşta yetenekli olan ve ziraî toplumlara göre çok hızlı bir şekilde zenginlikleriyle birlikte hareket edebilen göçerlerin vergilendirilmesi zordu. Dahası temel üretimleri (hayvan), ziraî toplumların tahıl üretimi kadar kolay istiflenebilir değildi. Bu sebeple göçerlerin siyasal organizasyonları çiftçileri yağmalamak, ziraî toplumlardan haraç almak ya da ticaret yollarını kontrol etmek suretiyle tarımcı toplumlardan kaynak almak mecburiyetindeydi. Kradin buna henokratik yani siyasal örgütlenme adını verir (henos, yabancı; kratos, güç kelimelerinden gelmektedir). Bu yaklaşım tarımcı devletlerin büyüklüğü ile göçer konfederasyonların büyüklüğünün niçin bağıntılı olduğunu izah eder. Doğu Asya’da tarımcı devletler büyüdükçe, göçerlerin başarılı yağmalarda bulunmak, haraç almak için dikkate değer bir tehdit potansiyeli arz etmek ve faydalı ticaret anlaşmaları yapmak için daha geniş ölçekli birlikler kurması gerekiyordu. Ayrıca daha büyük ve zengin yerleşik devletler göçerlerin alabileceği daha büyük zenginliklere sahipti ve bu da daha geniş ölçekli göçer siyasal birliklerine olanak sağlıyordu. Bundan dolayı Barfield göçer konfederasyonlar için büyüklükleri ziraî devletlere ayna tutan ‘gölge imparatorluklar’ tanımlamasını yapar. Peter Turchin’in ortaya koyduğu bu tez tezimiz açısından özellikle İran-Turan ilişkilerinin temel ekonomik alt yapısını oluşturması bakımından oldukça önem arz etmektedir.

Roma imparatorluğunun erken doğumuna yardımcı olduğu abartmasız biçimde söylenebilir.” Çin’e boyun eğdirmeye çalışan Moğollar ve Türk halkları batıya doğru zorlanmıştı ve boy ve ırk hareketleri savaşçı göçmen kırsal kesim halklarının Asya’dan, sonuçta Avrupa’yı istila etmeleri sonucunu doğuracak biçimde başlamıştı.¹²¹ Şunu da belirtelim ki söz konusu durum, Roma gibi mega-imparatorluğun oluşmuna sebep olacak boyutta devasa bir boy birliğine ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir. Yani bu kırsalda kalan teşkilatsız barbarlardan ziyade olağanüstü mükemmel teşkilatlanmış boy birliklerini gerektirir.

Turchin, ayrıca doğu Asya’da imparatorlukların oluşumunu değerlendirirken, Bronz çağından itibaren birbiri ardına imparatorlukların yükselip yıkıldığı ve yerine yenilerinin kurulduğu, bu bakımdan özgün bir örnek teşkil eden Çin İmparatorluğundan yola çıkar. Çin’de kurulan imparatorlukların Ming hanedanı (kuruluşu yaklaşık 1368) dışındaki hepsi, kuzeyde tesis edilmiştir. Çin imparatorluklarında kuzeyin önemi, her ne kadar ekonomik merkez 1000 dolaylarında güneyde Yangtze vadisine kaymış olsa da, neredeyse tamamı kuzeyde yer alan başkentlerin konumundan da anlaşılabilir. Çin imparatorluğunun bu siyasî merkezleri, güvenli yerlerde değil, tehlikeli sınırların yakınlarında kurulmuştur. Bu sınırlar kuzeybatıda Türk-Moğol bozkır yerleşimcilerinin, kuzeydoğuda Mançurya’nın Tunguz halklarının neredeyse daimî askerî baskısına maruz kalmıştır. Bu coğrafi baskı, imparatorluk oluşumunda Çin’in niçin bir ‘sıcak nokta’ teşkil ettiğini de açıklar.¹²² O, bu tezin söz konusu bölge için daha uygun olduğunu bu durumun bölgedeki şartlara göre geliştiğini ve farklı coğrafyalardaki başka yapılarla açıklanamayacağını şu örnekle vermektedir. Örneğin; Kuzeybatı Afrika’da Magrib’in yerlisi olarak İbni Haldun, sınırlarda göçebelerle tarımcılar arasındaki etkileşimi iyi tespit etmiştir. Ancak bu etkileşimin Magrib’deki sonuçları, Doğu Asya bozkır sınırındakinden farklıdır. Kuzeybatı Afrika’da Çin’e benzer muazzam tarım imparatorlukları mevcut değildir ve Magribî devletler genellikle Türk-Moğol halkların kurduklarına kıyasla küçüktürler.¹²³

Ayrıca unutulmaması gereken bölgenin yerleşiklik ve konar-göçerliğin sınırı olduğu, bu yerleşik dünyaya girmek isteyen göçebelerin bu hayat tarzına ayak

¹²¹ Mackenzie, *age*, s. 243.

¹²² Turchin, *age*, s. 192.

¹²³ Turchin, *age*, s. 195.

uydurmak zorunda kaldığıdır. Wu Xin, Ahamenid İmparatorluğu üzerine çağdaş tarih çalışmaları, Perslerin M.Ö. VI. yüzyılda siyaset sahnesine çıkışlarından önce göçebe bir hayat tarzı sürdürdükleri, bundan dolayı da Perslerin göçebe dünya ile güçlü bağları olduğu varsayımına dayalı pek çok soruya cevap aramaktadır. Tarihçiler Perslerin göçebe akrabalıktan imparatorluk ilkelerine doğru nasıl kurumsallaşma prensiplerini değiştirdiklerini açıklamaya; arkeologlar Perslerin yerleşik hayatı benimsemelerinden önceki erken kalıntılarına ulaşarak Perslerin maddî kültürünü ortaya koymaya; sanat tarihçileri Ahamenid İran sanatında Perslere ait unsurları tespit etmeye çaba sarf etmektedirler. Yerleşik tarım toplumları ile göçebe hayvancılar arasındaki çatışma ön kabulüne dayalı olarak, Perslerin imparatorluk sınırları dâhilinde ve haricindeki sorunlu göçebe gruplarla nasıl başa çıktığı, ya da atlı göçebelerin Ahamenid siyasî stratejisinde nasıl bir rol oynadıkları gibi sorular da gündeme gelmektedir. Göçebe toplulukların Perslerle ilişkileri tam olarak çözülmeden, bu sorulara cevap bulunabilecek gibi görünmemektedir ve bunun için de anlaşıldığı kadarıyla bozkır göçebelerine odaklanmak ve onların Perslerin ortaya çıkışı karşısında nasıl bir tutum izlediklerini tespiti çalışmak en iyi yoldur demektir.¹²⁴

“Ahamenidliler/Persler, II. Kyros (Büyük Cyros) döneminde güçlü bir imparatorluk haline geldiler. Pers kabilelerini birleştiren ve kendisine yeni bir başşehir kuran Kyros Medler’e karşı ayaklanma başlattı. Milâttan önce 550’de Medler’in başşehri Ekbatana’yı işgal etti ve Med ülkesini bir eyaleti haline dönüştürdü. Daha sonra Lidya Kralı Kroisos’u yenilgiye uğratarak (M.Ö. 547) başşehir Sardes’i ve Anadolu’nun diğer bölgelerini, milâttan önce 539’da Bâbil’i ele geçirdi ve yurtlarından sürülmüş olan İbrânîler’in Kudüs’e geri dönmelerine izin verdi. Ardından Suriye ve Filistin’i aldı. Kyros’un oğlu Kambyzes de genişleme politikasını sürdürdü. Milâttan önce 525’te Mısır’ı istilâ etti. Kambyzes Mısır’da iken Gaumata adında bir rahip Ahamenid tahtını ele geçirdi ve dinî kimliğini kullanarak saltanatını meşrulaştırmaya çalıştı. Milâttan önce V. yüzyılın sonlarında Ahamenid İmparatorluğu’na mensup olan Darius (Dârâ) tahtı ele geçirdi. Darius devletin yapısında reformlar gerçekleştirdi. İmparatorluğu yirmi eyalete ayırdı. Eyaletlerin başında bulunan ve doğrudan krala

¹²⁴ Wu Xin, **Central Asia in the Context of Achaemenid Persian** (6TH to 4TH Centuries B.C.), Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Pennsylvania 2005, s. 278.

karşı sorumlu olan valilerin başlıca görevi vergi toplamaktı. Askerî işler yine doğrudan krala bağlı bir kumandanın sorumluluğuna verildi. Darius, imparatorluğunu doğuya doğru İndus vadisine kadar genişlettikten sonra batıya yönelerek Ege sahillerindeki şehirleri ele geçirdi. Ancak milâttan önce 490'da Yunanlılarla yapılan Marathon Savaşı'nda yenilgiye uğradı. On yıl sonra Yunanlılar üzerine büyük oğlu I. Xerxès kumandasında büyük bir ordu gönderdi. Xerxès kara savaşını kazandıysa da Salamis'te yapılan deniz savaşını kaybetti (M.Ö. 480). Ahamenid İmparatorluğu'nun batıya açılması böylece sona erdi. Son Ahamenid hükümdarı III. Darius tahta çıktığında Makedonyalılar yeni bir güç olarak Ortadoğu sahnesinde belirdiler. Makedon Kralı Büyük İskender milâttan önce 334'te Anadolu, Suriye ve Mısır'ı aldıktan sonra İran'a yöneldi. Milâttan önce 331'de Ninevâ (Ninova) yakınlarında Gaugamela'da yapılan savaşta Darius savaş alanından kaçtı, daha sonra Media'da öldürüldü. İskender İndus vadisine kadar doğuya ilerledi, oradan tekrar Mezopotamya'ya döndü. Ahamenid İmparatorluğu böylece tarihe karışmış oldu.”¹²⁵ İlginç olan şudur ki, İran ulusal (anlatı) geleneği ihtişamlı hükümdarlarını tamamen unutacak ve bu krallığın son şahlarını ancak “İskender-nâme”¹²⁶ den dolayı öğrenecektir.¹²⁶

İleride üzerinde duracağımız gibi; İskender ve onun hem batı hem bölge halkları arasındaki efsanevî figürü tarih ve mitleşmiş tarihsel anlatı geleneği açısından oldukça önemli bir ilk örnek teşkil edecektir. Özellikle bölge halkları İskender'in vatanlarını istila etmiş bu kralı tarihsel gerçeklerden oldukça farklı hatırlayacaktır. Sonraları başlı başına bir tür oluşturulacak olan bu anlatılar tezimiz açısından önemlidir. İskender-name adıyla bilinen söz konusu anlatılar sözlü ve yazılı kültürde uzun süre canlılığını sürdürecektir.¹²⁷

¹²⁵ Esko Naskalı, “İran-(Tarih / Başlangıçtan Müslümanlar Tarafından Fethine Kadar)”, **TDVİA**, C. XXII, 2000, ss. 394-395, s. 394.

¹²⁶ Molé, **age**, s. 10-11.

¹²⁷ Eski Persler hakkında ayrıca Lewis'in aktardıkları önemlidir; “Kadim İran hakkında geriye kalan pek az bilgi, Yahudiler ile Yunanlılar tarafından, kadim Ortadoğu'da belleklerini, seslerini ve dillerini koruyabilmiş bu iki halk tarafından kaydedilmiş bilgilerdir. Yunanlılar da Yahudiler de Keyhüsrev'i hatırlıyorlardı; Perslerse hatırlamıyordu. Kadim İran hakkında bu tür bilgileri mevcut oldukları biçimiyle sunan tek kaynak nispeten modern devirlere dek sadece Yunanlılar ve Yahudiler olmuştur, modern devirlerde bu bilgi dağarı Oryantalistler, yani kadim metinleri kurtarmanın, kadim yazıları çözmenin bir yolunu bulan Batılı arkeologlar ve filologlar tarafından epeyce genişletilmiştir.” Bernard Lewis, **Babil'den Dragomanlara**, Çev.:Ebru Kılıç, Kapı Yayınları, İstanbul 2008, s. 75.

Ahamenid/Pers dönemiyle ilgili yapılmış araştırmaların eski Türk-İran kültürel ilişkileri açısından önemli olduğunu kaydetmiştik. Çeşitli araştırmacılar tarafından Türkler açısından tipik sayılan birçok mitolojik-dinsel yahut destanî unsurlara, İranî yahut Arî adı altında sunulan devlet yapılanmalarında özellikle Ahamenidlerde rastamak mümkündür.

İran destan geleneğindeki en meşhur savaşçı kadın, Firdevsî'nin Şehnâme'sindeki Suhrab hikâyesinde yer alan Gordafrid'dir. Şehnâme'deki diğer savaşçı kadınlar ise Siyavuş'un Turanî eşi Cerire ve Behram Çubin'in kız kardeşi Gordiya'dır. Rüstem'in savaşçı kızı Banu Goşasp, Banu Goşasp-nâme adlı Şehnâme sonrası bir destanın kahramanıdır. Savaşçı kadınlar ayrıca, başta Semek-e 'Ayyâr ve Firuzşah-nâme gibi, nesir romanslarda da göze çarparlar.¹²⁸ Öte yandan İran'da Anahita¹²⁹ kültüne dair kayıtlar Ahamenidlerden günümüze dek ulaşır. Bizzat bu sürekliliğin kendisi fazlasıyla dikkat çekici ve konumuz açısından önemlidir. Anahita kültüne, gelişen diğer kültürlerle birlikte, II. Arataxerxes (M.Ö. 404-359)'in yol açtığı kaydedilmiştir, diyen Hanaway devamında, *“Çeşitli kaynaklardan söz konusu hükümdarın Susa, Ekbatana ve bazı diğer yerlerde Anahita için tapınaklar yaptırdığını öğreniyoruz ama bu tapınaklarda tanrıçaya ne şekilde ibadet edildiği hakkında yeterli bilgiden yoksunuz. Kült bir kez tesis edildikten sonra İran dışına yayıldı ve Armenia ile Küçük Asya'da güçlü bir şekilde köklendi. Bu dönemlerde Anahita'ya hem su ve bereket tanrıçası, hem de savaş tanrıçası olarak tapıldığı anlaşılmaktadır”* diye kaydetmektedir.¹³⁰ Görüldüğü kadarıyla Anahita'nın savaşçı niteliklerine Ahamenid döneminden beri vurgu yapılmakta olduğunu, Anahita kültürünün savaş tanrıçası olduğuna dair izler, Part döneminde de devam ettiğini de kaydeden Hanaway; “Anahita aynı zamanda hanedanla ilişkili ve hâkimin meşruiyeti ile de bağlantılıdır. II.

¹²⁸ William L. Hanaway, “Anahita and Alexander,” *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 102, No. 2 (Apr.-Jun. 1982), ss. 285-295, s. 286.

¹²⁹ “Aredvisur Anāhītā”, “Anāhītā”, “Anahita”, “Zühre”, “Venüs”, “Çoban Yıldızı” gibi isimleriyle de bilinen Nāhîd, Eski İran'da büyük tanrıçalardan biri olarak dinî ayinlerinde çok özel bir yere ve öneme sahiptir. Onun İran tarihindeki geçmişi çok eskilere, Zerdüşt öncesi dönemlere kadar gider. Veda literatüründe “Tanrıça Saravsati” ile eş değer olarak kabul edilir. İnaniş'a göre “Aredvî” nitelemesi önceleri söz konusu tanrıçaya aitti ve Hindistan'da günümüzdeki Pencap bölgesinde bulunan küçük bir kutsal ırmağın adıydı. Daha sonraları Sarasvati'nin yerini onun iki nitelemesi olan “Aredvi” ve “Sure” aldı. Nimet Yıldırım, İran Mitolojisinde Su, Su İle İlgili Kutsallar ve Törenler, *Doğu Araştırmaları Dergisi*, S. I, 2008/1, İstanbul 2008, ss. 7-36, s. 32.

¹³⁰ Hanaway, *agm*, s. 290-291.

Arataxerxes'in savaşı bir tanrıçanın, muhtemelen Anahita'nın kültünü başlattığını kaydetmiştik. Son Sasanî hükümdarı III. Yazdegerd (M.S. 632-651), Taberî'nin ifadesiyle Pars'ın soyluları tarafından İstahr'daki Erdeşir ateş tapınağında (yani, Anahita tapınağında) hükümdar ilân edilmiştir” notunu düşmektedir.¹³¹

Türklerin Ana Tanrıçası Umay ve İranlıların Anahita'sı ilginç biçimde ufak tefek farklılıklarla birlikte aynı kült oldukları izlenimini uyandırmaktalar. Raddloff, Umay adının menşei hakkında ileri sürülen faraziyelerden birinin de bunun Sanskritçeden ve kültünün Hint'den geldiği yolunda olduğunu söyler. İran edebiyatında rastlanan Huma yahut Humay hakkındaki efsane, Yakutların “İmı” kuşu (ruhu) hakkında söyledikleri efsaneye çok benzemektedir, demektedir. O en son Umay ruhunun menşei ne olursa olsun bu ruh çok eski devirlerden beri Türklerde millî bir kült olmuştur demektedir.¹³² Türklerde genelde kuş ve özelde ise Turna vb. kuşlarının hatta İslam sonrası da belirli dinsel motifler halinde yaşamaya devam ettiği söylenebilir. Bu bağlamda Temizkan'ın aktardıkları önemlidir. Ona göre; “*Hacı Bektaş Velî Vilâyetnâmesi'nde de ilk Müslüman Türk mutasavvıfı olan Ahmed Yesevî'nin 'turna donu'na girdiği kayıtlıdır. Turna, Yesevî'den günümüze kadar geçen yaklaşık sekiz asırlık zaman zarfında, hem halk hem de divan edebiyatı ürünlerinde çok yaygın olarak kullanılmıştır.*”¹³³

Bununla birlikte Çu döneminde, gök tanrısının insan olarak düşünüldüğü, gök ideogramının bir insan piktogramı şeklinde olmasından anlaşılmaktadır. Milattan önceki yüzyıllara ait Çin metinleri de, gök tanrısına ‘en büyük hükümdar’ değeri veriyordu.¹³⁴ *Yetiken yıldız takımı*¹³⁵, Çin’de ‘gök hükümdarının arabası’ sayıldığına göre, milat sırasında Çin mezarlarında görülen Yetiken yıldızının araba şeklindeki resimlerinde arabayı süren kişi, gök tanrısının arabacısı olabilirdi. Hsiung-nuların M.Ö. II. yüzyılda,

¹³¹ Hanaway, **agm**, s. 291.

¹³² Wilhelm Radloff, **Türklük ve Şamanlık**, Çev: Ahmet Temir, T. Andaç, N. Uğurlu, Örgün Yayınevi, İstanbul 2008, s. 234.

¹³³ Temizkan, Mehmet; Türk Kültüründe ve Alevî-Bektaşî İnancında Turna, **Millî Folklor**, 2014, Y. 26, S. 101, ss. 162-170, s. 163.

¹³⁴ Burada Mackenzie'nin söz konusu Çu dönemi Tanrı-Kral motifi hakkındaki açıklaması önemlidir. “*Hindistan'da, Çin mozaikine katkıda bulunduğu anlaşılan bir diğer mit bulunmuştur. Başlangıçta, Kâinat'ın Ruhu, 'bir insan biçimine girdi' diyen Mackenzie devamında Hindistan ve Çin'in, tanrının parçalanması düşüncesini, böyle bir 'kültür karışımının' gerçekleşmiş olduğu anlaşılan Orta Asya'da, ortak bir kaynaktan türetmiş olmaları mümkündür.*” Mackenzie, **age**, s. 222.

¹³⁵ Kaşgarlı Mahmud'un Divan-i Lügat-it Türk'te “Yedi Kardeşler Yıldız” takımı adı verilen yıldız takımı.

bugünkü Kansu'daki başkentleri Kuts'ang şehrinde (Türkçesi Kaçan veya Kuçan) bir gök tapınağı bulunuyordu. Bu tapındaki yarı insan yarı ejder biçimindeki altın heykellerin, gök tanrısı ile yakınları sayılan yıldızları temsil ettiği sanılmaktadır. Gök tanrısının sarayı sayılan Kutup yıldızına yakın parlak bir yıldız, "baş zevce" deniyordu. Çu hükümdarı ise gök tanrısının neslindendi. Hsiung-nularda da hükümdar göğe bağlıydı.¹³⁶

Burada İran mitolojisinin de söz konusu yıldız (veya gezegen olduğu da düşünülür) Anahita yahut Nahit "Zühre veya Venüs" denmesi ilginçtir. Genel olarak metinlerde Anahita sözü sadece bir yıldız/gezegen olmaktan başka bir anatanrıça anlamına da sahiptir. Ayrıca yine "*Çu inançlarına göre, ilk ateşi yakan Ho-sing adlı efsanevi kişi, ateş unsurunun özü ve Kök-luu yıldız takımının kalbi sayılan Sin yıldızı şekline girmişti.*"¹³⁷ Yine Çu'lardaki bu ilk ateşi yakan kişi yani "Ho-sing", Şehname'deki Cem veya Cemişd'in babası "Hû-şêng"i anımsatmaktadır.¹³⁸

Diğer yandan Türk mitolojik sisteminde Ay merkezli inanç sistemi astral kültün (semadaki cisimler hakkındaki anlatıların) başlangıçta tanrı olarak tasarlanmasının bir kalıntısıdır. Mükemmel olan, başlangıçta mükemmellik simgesi gibi gözüken Ay, bütün yaratılışın kaynağı olan güneşle işlevlerini paylaşmış görünür. Nitekim Ay, bazı göçebe ve yarı göçebe halklarda yaşamın ilk kaynağı olma özelliğini de taşır. Zamanla Güneş mitinin etkinlik kazanması, Ay merkezli inanç sisteminin arka plana itilmesi ile sonuçlanmıştır. Ay merkezli inançlar uzun bir mücadeleden sonra yerini Güneş merkezli inanç sistemine terk etmiştir. Ancak bu sürecin ortaya çıktığı zamana kadar Ay tanrı, evrenin tek gücü olmuştur. Bu da Ay'ın dünyamıza yakın olan ve daha çok bilinen sema cismi olmasından, semada yerinin ve şeklinin değişmesinden, geceleri çıkmakla yeri ışıklandırmasından dolayıdır. Ay'ın doğup batması eski dünyanın birçok toplumunda olduğu gibi eski Türklerde de, ölüp dirilme olarak algılanmıştır. Böylece

¹³⁶ Emel Esin, **Türk Kozmolojisine Giriş**, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2001, s. 56. İran mitolojisinde ise; "*Anahita'nın, dört beyaz atın çektiği bir arabası vardır. Adları; bulut, yağmur, kar ve doludur. Göklerin en yüce katında yaşar. Her gölün her ırmağın ve her denizin kıyısında yüz pencere, bin sütunlu, dayalı döşeli çok süslü evi vardır. O, Ahura Mazda'nın emriyle göklerden, bulutların üstünden yağmur, kar ve dolu gönderir.*" Nimet Yıldırım, İran Mitolojisinde Su, Su İle İlgili Kutsallar ve Törenler, **Doğu Araştırmaları Dergisi**, S. I, 2008/1, İstanbul 2008, ss. 7-36, s. 35.

¹³⁷ Esin, **age**, s. 58.

¹³⁸ Halit Tanyeli, Divan Şiirimizde İranlı Kahramanlar, I. Cemşid, C. I, S. 8, Mayıs 1952, **TDE Dergisi**, Ankara, ss. 467-470, s. 468.

mitolojik simge olan dolunay, Türk halk inançlarında yaşlanma ve dolayısıyla ölümü ve yeni doğan Ay ise yenilenme, gençleşme ve dolayısıyla dirilmeyi yahut hilal olgunlaşması gibi anlamlar kazanmıştır. Her ayın başlangıcı yeni doğuma, dirilişe işaret olmuştur. Böylece ayın gizemli dünyası Türklerce bilinmiş ve ezoterik bilgilerin sözlü kültüre yansması şeklinde varlığını göstermiştir.¹³⁹

Öte yandan, Çin ve sınırlarındaki milletlerin dünya görüşünün temeli olan Universalism, yalnız Çinlilerin değil, başka milletlerin de ve bu arada Türklerin de tevarüs ettiği bir kültür mirası idi. Hatta universalist (evrenselci) kozmolojinin, göçebe otağını kâinatın bir modeli sayan tasavvurlardan gelmiş bulunması imkânı üzerinde de duruluyor. En eski kaynaklarımız Çinlilerin Milat sıralarında yazdıkları eserlerdir. Fakat Chou devrinin sonundan Milat sıralarına kadar Çin medeniyetinin gelişmesinde de, Çin sınırlarında, hatta merkezlerinde yaşayan nice Türklerin de katkısı olmuştur.¹⁴⁰

Nağıyev, E.H. Schaefer'e dayanarak; *“Türk adetlerine düşkün, birkaç Çin şehzadesi, hatta bazen şehirlerin ortasında başkalarını rahatsız eden ve onları tahammül etmeye zorlayan alaçıklar (göçebe Türk çadırları) yapıyorlardı. Kendi sarayını da gök renkli keçeden iki Türk alaçığı kurmuş şair Bo Tszuy-i burada konuk ettiği vakit bu alaçıkların onu nasıl kış soğuğundan koruduğunu söylüyordu. Şehir alaçıklarının en ünlü sakinlerinden biri, her zaman Türklere benzemeye çalışan büyük Tay-tszunun oğlu bahtsız şehzade Li Çen-tsyen olmuştur. O, Çin dilinde değil, Türk dilinde konuşmağa üstünlük veriyor, Türk hanı giyiminde, kurt başı şeklinde damga ile süsletilmiş alaçığın karşısında oturuyor ve Türk benzeri asıl Türk toplantısı geçiriyordu, Türk elbisesi giyinmiş hizmetçilerin elinde pişmiş koyun etini elindeki kılıçla parça-parça kesip yiyordu”*¹⁴¹ diyerek yukarıda bahsettiğimiz gibi Çinli hayat tarzına sahip söz konusu prenslerin Türk ve dolayısıyla göçebe hayat tarzına özendiğini kaydetmektedir. Başka bir ifadeyle henüz yerleşleşmiş ve dolayısıyla Çinleşmeye başlayan bu şehzadelerin halen eski kültür ve inançlarına bağlı bulunduklarını kaydetmiştir.

¹³⁹ Fuzuli Bayat, **Türk Mitolojik Sistemi, 1 Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi**, Ötüken Yayınları, İstanbul 2007, s. 268.

¹⁴⁰ Emel Esin, **İslamiyet'ten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslam'a Giriş**, (Türk Kültürü El Kitabı II, Cilt I/b'den Ayrı Basım) İÜ Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1978, s. 43.

¹⁴¹ Celil Gariboğlu Nağıyev, Köroğlu'nun Çin Kökenleri, **Millî Folklor**, Cilt V, Yıl 10, S. 37, Bahar 1998, ss. 72-77, s. 74-75.

Diğer yandan Kuzey Asya halklarında çadırların taşıdığı kozmolojik simgeselliğinin önemine vurgu yapan Eliade “gökyüzü merkezi bir direğe yaslanan çok büyük bir çadır olarak algılanır; Çadır direği veya dumanın çıkması için açılmış üst delik dünyanın direği ile veya ‘Gökyüzü Deliği’yle Kutup Yıldızı’yla özdeşleştirilir” demektedir.¹⁴²

Gökyüzü ve gökyüzü cisimlerinin özellikle Kuzey Asya topluluklarica kutsal kabul edip tanrısallaştırıldıklarını kaydetmiştik. Bununla birlikte Türkler ve İranlılar arasındaki kimi zaman şaşırtıcı kültürel ortaklıkların düğümünü çözmek için söz konusu ortak unsurların birer birer kökenine gitmek zorundayız. Örenğin; eldeki bilgi ve veriler ışığında söz konusu (Şehname’de geçen olaylar) tarihî olayların sadece İran’ın kuzeydoğusunda vuku bulmuş olduğu ve dolayısıyla da büyük olasılıkla Avesta’nın vatanının da bu bölgede olması gerektiğine vurgu yapan Nöldeke devamında; “Ahamenidler zamanında eski ve daha ziyade de söz konusu döneme yakın geçmiş olaylarıyla ilgili Pers ve Medlerin dilinden kapsamlı kahramanlık mitlerini duyduklarını nakledenlerden biri II. Erdeşir’in özel hekimi olup M.Ö. IV. yüz yılda kitabını kaleme alan Ktesias’tır. (...) Onun söylediklerine pek güvenmemekle birlikte, (...) Kyros’un gençlik serüveni ve onun ortaya çıkışı hakkındaki efsanesi önemlidir.”¹⁴³

Bizim için ise ilginç olan Nöldeke’nin İranlılar için millî olarak değerlendirildiği ve buna da gerekçe olarak, daha önce de belirtildiği gibi söz konusu motif ve epizotların sonraki dönem yazarlarınca sıklıkla kullanılmış (devam ettirilmiş) olmasını gerekçe göstermesidir.

Nöldeke’nin verdiği örneklerle gelince; onun ifadesiyle “Kyros’un gençliği efsanesi bakımından Herodots’un kitabıyla Ktesias yazıları arasında farklılıklara rağmen yine de uzun zamandan beri Herodots’un kitabı da efsanevî olarak tanımlanmıştır. ‘Yola bırakılan çocuğu emziren dişi köpek efsanesini’¹⁴⁴ Herodots’un

¹⁴² Eliade, **age**, s. 61.

¹⁴³ Theodor Nöldeke, **Hamâse-yi Millî-yi İran** (İran Millî Destanı), Farsçaya Çev: Bozorg Alevî, III. Baskı, Sipehr Yayınları, Tahran 1996, s. 15.

¹⁴⁴ İran destanlarında da karşımıza çıkan “terkedilmiş çocuk” motifi çok eski bir motif olmakla birlikte söz konusu motifi kökeni hakkında ipucu vermesi bakımından Mackenzie’nin aktardığı bu bilgiler önemlidir. “Shang Hanedanı, Chou Hanedanının kurucusu olan Kral Wuj tarafından alt edildi. Wu, ünlü hanımefendi Kian Yuan’ın soyundan (Türk soyundan) geliyordu. Tanrı tarafından yapılan parmak izi (ya da ayak izi) üzerinde yürüdükten sonra, acı çekmeden, oğlu Hau Ki’yi doğurdu. Gılgamesh, Sargon, Romulus ve Romus, Harna ve diğer ünlü kahramanlar gibi, çocuk, doğumdan sonra terk edilmişti, çünkü

kendisi mi yoksa başka birinden mi duyup daha makul bir hale getirdiği belli değildir. Aslında (bu eserde) sık sık dile getirilen bu mitlerin kökeninin millî olduğunu kanıtlamaktadır”¹⁴⁵ diyen Nöldeke, buna da gerekçe olarak sonraki dönemlerde özellikle Firdevsî’nin destanlarına olan benzerliği [örneğin Keyhüsrev’in de bir dişi köpek tarafından emzirildiği veya yabancı kral (Astiyaj-Afrasyab) Pers kralına (Cyros-Keyhüsrev) kızının oğlunu öldürme emri verdiğinde çocuğun kurtarılıp çobanların arasında büyüdüktan sonra kendi dedesine galip gelmesi gibi] ve ortak motiflerin olduğunu göstermektedir. Aelian bizce bilinmeyen kaynaklara dayanarak en soylu Pers ailesinin cediti olan Ahamen’i bir kartal tarafından büyütüldüğünü haber verir. Spiegel ise Pers kahramanları destanında Zal’ın (Rüstem’in Babası) da bir Simurg tarafından büyütüldüğünü anlatırken aslında bu anlatının bekli de gerçekten Humay kuşu kanadının gölgesinin Ahamen’in omzuna düştüğünü kast etmiş olduğunu (ki bu onun soyundan bir krallık olacağına işrettir) ilave eder diyerek savunmaktadır.¹⁴⁶

Şurada bunu de belirtmeliyiz ki İran ulusal destanlarının dönemin şartlarına göre yeniden yapılanmış, yeni soso-kültürel çevreye ve ortama uyarlanmış olsa da, söz konusu destanların hiçbir şekilde İran’ın gerçek ulusal tarihî kahramanlarını ve olaylarını ihtiva etmemesi yahut yansıtmaması oldukça ilginçtir.

Diğer yandan Ekici; *“Tarihî olayları yaşamış ve yaşamamış, duymuş veya öğrenmiş kişiler olan destan anlatıcıları bu olayları varisi ve sahibi oldukları geleneklere ve de içinde bulundukları sosyal çevre ve şartlara göre yorumlaslar dahi, bu şekildeki bir destanî anlatma çeşitli dönemlerden unsurları ihtiva ettiği gibi, anlatıcısının kabiliyetine göre anlatmanın şekli de anlatıcıya göre, yer, zaman ve şahıs gibi değişiklikleri içerebilmektedir. Bütün bu değişimlere bir destanın çok uzun süre sözlü gelenekte yaşaması da ilave edilirse, tarihi bir olaydan da kaynaklansa bile bir destanın bugün ortaya çıkan şeklinin mitoloji, masal, hikâye gibi diğer halk anlatmalarından parçalar ihtiva ettiğini kolaylıkla gözlemleyebiliriz”* demektedir.¹⁴⁷

bir Çin’li yorumcuya göre, hanımın kocası, çocuğun doğmasından hiç de memnun olamamıştı”. Mackenzie, **age**, s. 240.

¹⁴⁵ Nöldeke, **age**, s. 16.

¹⁴⁶ Nöldeke, **age**, s. 16-18.

¹⁴⁷ Ekici, **Celâli İsyancıları ve Köroğlu Destanı**, s.15.

Burada yine önemli olan Türklerde hükümdar atalarının göksel ruhlar arasında yer aldığını, ayrıca Çin’de olduğu gibi Kök Türk kitabelerinde de gök tanrısı bir hükümdar olarak düşünülüp, terigri-kan (tanrı han) dendiğini, Çu astrolojisinde, gök tanrısının sarayı sayılan Kutup yıldızına yakın bir parlak yıldız “baş zevce” denmesi gibi, Kök Türk metinlerinde de “Kan tengride Umay Katun” (Han tanrıda Umay Hatun) denen ana tanrıça, Türk kağanının eşi ‘Katun’a benzetildiğini kayden Esin devamında; *“Sonraları Umay, Çuların kızıl giymiş, topuzlu bir güzel kadın olarak düşündükleri ocak tanrıçasına benzer bir şekil alacaktı. Altun-yış’ta bulunup Kök Türk dönemine tarihlendirilen bir mezarın yanındaki kaya resminde bağdaş kurmuş olarak görülen taçlı kadının Umay olduğunu düşünenler vardır. Taçlı kadın önünde diz çökmüş maskeli kişilerin, kurban edilen atları sunan kamlar olduğu sanılmaktadır”* demektedir.¹⁴⁸

Üzerinde durulması gereken noktalardan birinin İranlıların yukarıda basedilen Anahita’sı (ana tanrıçası, ateş tapınaklarının tanrıçası) ile Türklerin Umay tanrıçasının mahiyeti meselesidir. Anahita aslına bakılırsa Umay’dan ziyade Türklerdeki özellikle de Saha/Yakutlarda izine rastladığımız, hem Umay hem de Ayısıt tanrıçasına benzemesidir. Daha doğrusu onların işlevini üstlenmektedir. Ancak neredeyse hiçbirinin tam karşılığı değildir. Kısaca biraz derleme hatta karışık bir tip arz ettiğini ve bu yüzden de söz konusu unsurların İran sahasında muhtemelen altyapı sorunundan dolayı çok net tasvir edilemeyip karmaşık olduğunu, dolayısıyla da net bir şekilde belirli işlevlere sahip bulunmadığı görülmektedir.

Ayrıca İran’ın coğrafi konumu itibarıyla çok fazla farklı medeniyetlerin ve kültürlerin buluştuğu noktada yer alması gibi faktörlerin de bu karmaşıklığa yola açabileceğini de göz önünde bulundurmakla birlikte en eski dönemlerde dahi söz konusu unsurların İran kültürüne tam olarak sindirilmiş görülmemesinin düşündürücü olduğu söylenebilir.

Kısacası İranlıların Humay/Homa’sı kimi zaman ana tanrıça kimi zaman ateş kültünün tapınakta cisimleşmiş biçimi, savaş tanrıçası, su tanrıçası ve daha önemlisi Asurlarda rastlanılan biçimiyle bir kuş olarak tanımlanması vb. biçimdeki karmaşık durumundan farklı olarak Türkler arasındaki bu kültlere dair daha net bir tasvirin olduğu

¹⁴⁸ Esin, **Türk Kozmolojisine Giriş**, s. 59-60.

görülmektedir. Yani İranlılar arasındaki belirsizlik ve muğlâklığın sebebi her ne olursa olsun önemlidir.¹⁴⁹

Öte yandan on ikinci yüzyıl İran nesri, Ebu Tahir Muhammed el-Tarsusî'nin Darabnâmesi, İskender romansının İranî bir versiyonunu içerdiğini, bu romansta, III. Darius'un kızı Buran Dokht, babasının ölümünden sonra İskender ile savaşp ardından İskender ile evlenerek onun Hindistan seferlerine yardım ettiğini, mücadelesinin bir noktasında sudan yardım alarak ya da, su ile işbirliği yaptığıını, (bir rüyada da bir av kuşu ile işbirliği içerisinde) onun maceralarından bir tanesi, bazı Zerdüş ve Müslüman türbelerinin kuruluş efsaneleri ile benzerlikler gösterdiğini, bu ve diğer deliller ışığında, Buran Dokht'un İranî tanrıça Anahita'nın popüler bir tasviri olduğundan dolayı öne sürdüğünü aktaran¹⁵⁰ Hanaway devamında; *“Geleneksel İran nesir romansları, folklor ve hikâye anlatıcılarının dikkate değer bir ivme kazandırdığı, İranî efsane ve mit karakterleri hakkındaki uzun ve karmaşık hikâyelerdir. Romanslar, bugün bize ulaştıkları halleriyle, sözlü olarak aktarılan hikâyelerin yazılı versiyonları ise bu kadar şaşırtıcı değildir. Romanslarda yer alan bazı hikâye ve temalar, her ne kadar romanslara dair en eski yazmalar on dördüncü yüzyıldan daha erken tarihli değilse de, köklerini İslâm öncesi İran'ından alırlar”* demektedir.¹⁵¹ Hanaway'in aktardıklarından anlaşıldığı üzere bu tip mitolojik unsurların İslam öncesine ait olduğu düşünülse de İslam sonrası özellikle İran'da Türk hâkimiyeti dönemi (X.-XIII. yüz yıl) ve özel olarak da Moğol dönemi ve sonrası XIII-XIV. yüz yılların ardından ortaya çıkmaları ayrıca ilgi çekicidir.

Kısaca burada üzerinde durulması gereken önemli husulardan birinin de söz konusu motiflerin büyük çoğunluğunun İran'ın Türk hâkimiyeti dönemi sonrasında daha sistematik biçimde şekillenmeye başlamasıdır. Ancak bu mesele çoğu zaman araştırmacılar tarafından göz ardı edilmektedir. Hatta bazen motiflerin kökenini bulmaya çalışan kimi yerel yahut yabancı araştırmacılar söz konusu motiflerin kökenini daha farklı yerlerde örneğin İran-Hint öncesi dönemlerde yahut yalnız İran ve Hindistan sahalarının edebî eserlerinin içinde aradıklarını görmekteyiz. Başka bir deyişle özellikle

¹⁴⁹ Abdülkadir İnan, Umay İlahesi Hakkında, Çev: Muhammed Kemaloğlu, **Alevilik-Bektaşılık Dergisi**, S. 6, ss. 97-101, s. 97.

¹⁵⁰ Hanaway, **agm**, s. 285.

¹⁵¹ Hanaway, **agm**, s. 285.

İran sahası araştırmalarında söz konusu köken araştırmaları saha içinde yeterince derinlemesine ayrıştırılıp kökeni yüzyıllar boyunca temaslarda bulunan komşu halklarda değil, diğer Hint-Avrupa unsurları olarak bilenen halkların edebî üretimleriyle karşılatırılarak yüzeysel bir taban oluşturma çabalarına gidilerek sonuçları daha karmaşık hale getirilmiştir.¹⁵² Yani bu tür çalışmalar esas itibarıyla iki saha arasındaki ortaklıktan ziyade söz konusu eserlerdeki çelişkili durumlara alt yapı hazırlama amacı gütmektedir. Örnek olarak İran sahasındaki bir destan unsurunun yerli kaynaklarla örtüşmediği takdirde (kardeş) Hint sahasına başvurulmakta ve böylece sözde çözüme kavuşturulmaktadır. Ancak göz ardı edilen meselelerden bir tanesi de söz konusu Ârîlerin birbirinden kültürel olarak oldukça kopuk yaşadıkları bilinmekte olup çok nadir bölgeye göç öncesi (yaklaşık M.Ö. XV-VI) hatıraları dışında her iki grubun da sık sık temasta bulundukları komşuları yani Saka, Kuşan¹⁵³, Hun ve Türkler adeta göz ardı edilmektedir.

Turanîlerle Ârîler (bölgeye göre İran veya Hint) arasındaki temaslardan doğmuş etkileşimlerden bir tanesinin ise ünlü Hint destanı Rig-Veda’da görüldüğü meselesidir. Örneğin Hopkins’ın karşı çıktığı ancak bizce yabana atılmayacak olan Brunhoffer’in ünlü Hint destanı Rig-Veda hakkındaki tezidir. Hopkins, “*Brunhoffer’in Rig-Veda’nın Arîler Hindistan’a girmesinden önce oluştuğu kanısındadır. Veda kâhinlerinden bir ailenin adının ‘köpek’ anlamına gelmesinden yola çıkarak şairin ‘köpeklere hürmet gösteren bir İranî’ olması gerektiği sonucuna ulaşır*” demektedir.¹⁵⁴

¹⁵² Bu bir örnek verecek olursak; Dick Davis’in İranlı araştırmacı Mehrdad Bahar’a atıfla, “*Rüstem efsanesindeki bazı unsurlar ile Veda savaş tanrısı İndra arasında benzerlikler tespit etmiş ve Rüstem’in kökeninin İndra mitinin destan halinde detaylandırılmasına dayanabileceği kanısına varmıştır. Bahar ayrıca Rüstem’in kahramanlıklarının Krishna’nın kiler ile paralellik gösterdiğini ve buradan alınmış olabileceğini de belirtir. Bahar’ın Rüstem efsanesi ile İndra ve Krishna’nın kiler arasında kurduğu paralelliklere inansak da inanmasak da, Şehname’de açıktır ki Rüstem, Hindistan ve İran arasındaki kültürel (literally and culturally) sınırı işgal etmektedir. Rüstem efsanesindeki bazı unsurların onu Veda efsanelerine bağlaması da olası görünmektedir*” dediğini kaydedebiliriz. Dick Davis, “Rostam and Zoroastrianism”, Iranian Studies Series: Necklace of the Pleiades: 24 Essays on Persian Literature, Culture and Religion, Lewis, Franklin; Sharma, Sunil, Leiden University Press, Amsterdam 2010, ss. 49-62.

¹⁵³ Kuşan boyu da, belki soy, muhakkak kültür bakımından Kengeres’e yakın, göçebelikten gelişmiş, aslen doğulu boylardan mürekkep idi. Ancak Kuşan boyları Orta Asya’nın güney illerine yerleşerek, Helenistik, Hint ve Parth medeniyetlerinin birbirine kaynaştığı yerleşik bir kültür çevresinden feyiz almış bulunuyordu. Esin, **İslamiyet’ten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslam’a Giriş**, s. 53.

¹⁵⁴ Edward Washburn Hopkins, “The Dog in the Rig-Veda”, **The American Journal of Philology**, Vol. 15, No. 2 (1984), ss. 154-163, s. 154.

Diğer taraftan Türkçede, Aral gölü bölgesinde yaşayan Türkler ile Hindistan'a geçmekte olan (M.Ö 1500 yılları) Vedik Ârileri'nin temasa geçtiklerini gösteren kelimeler olduğu gibi, daha XII. yüzyılda El-Birunî'nin de söylediği *Buda* dininin esasen bir Şamanizm demek olduğunu, özellikle bu (Buda) dinde Türklerin ağaç totemini (kültünü), iki sınıf ve iki kral (Hakan) usullerini, çoban ve demirci bir kavim düşüncelerini görmekteyiz demektir.¹⁵⁵ Budizm'in esasen Şamanizm'den istikak ettiğini savunanlar arasında Ruben de yer almaktadır. O, Budizm'in Şamanizm'den aldığı motiflerden bazıları şu şekilde vermiştir; “*Budacı yoganın kökeni ilkel Şamanizm'e kadar inmektedir. Bazı Şamanlar, insan ruhunun, ölümden sonra göğe yükseldiğine ve birçokları da ruhun bir kuş tarafından göğe taşındığına ve orada, cennet ağacı üzerinde uzun bir zaman yaşadıktan sonra, tekrar yeryüzüne, yaşama geri döndüğüne inanırlardı*”.¹⁵⁶ Ruben ayrıca; “*Ruhun göç etmesi inancının kökü ilkel Şamanizm içerisinde bulunmaktadır*” demektir.¹⁵⁷ Öte yandan Kuzey Sibirya Şamanları büyü yaparken bir merdiven üzerine tırmanmaktadır. Orta Hindistan yerli haklarından Baigalarda da büyü yapacak bir rahibin bir merdiven kullandığını görmekteyiz. Bu merdivenle Müslümanların minberi arasında herhangi bir ilişkinin mevcut olduğu düşünülebilir.¹⁵⁸ Ayrıca Budizm'de “nâma - rûpa” = ad ve biçim; zihin ve beden. İlkel Şamanlardaki ad'ın da yaşayan bir ruha sahip olduğuna inanıldığı bilinmektedir.¹⁵⁹

Ayrıca Budaçarita destanındaki kızların Buda'yı baştan çıkarma motifinin benzeri orta Asya Şaman kültüründe bulunmaktadır. Tören sırasında Şaman'ın Yeraltı Tanrısı'nın güzel kızları tarafından baştan çıkarıldığına inanılır. Brahman mitolojisinde de Tanrı İndra'nın yeryüzüne birtakım Tanrılar göndererek kendisi için ileride birer sakınca olabilecek çilecileri baştan çıkarmaya uğraştığı anlatılmaktadır.¹⁶⁰

Bilindiği üzere Âri perspektifli Hint-İran araştırmacıları Hint üzerinde çok fazla durmaktadırlar. Ancak Hint uygarlığının tarihöncesi üzerine son araştırmalar öngörülemeyen ufuklar açmış, bunun yanı sıra henüz tatmin edici çözümlere

¹⁵⁵ Togan, **age**, s. 13.

¹⁵⁶ Ruben, **age**, s. 140.

¹⁵⁷ Ruben, **age**, s. 158.

¹⁵⁸ Ruben, **age**, s. 163.

¹⁵⁹ Ruben, **age**, s. 166.

¹⁶⁰ Ruben, **age**, s. 97.

kavuşturulamamış sorunları da gündeme getirmiştir. Özellikle bölgede yapılmış kazılarda bulunan iki kale-şehir, Harappa ve Mohenjo Daro oldukça ileri ve hem ticari hem de “teokratik” bir kent uygarlığını ortaya çıkardı. Zaman dizin açısından tartışmalar sürse de, İndüs uygarlığının M.Ö. 2500’e doğru tamamen gelişmiş bir durumda olduğu kesin gözükmemektedir. Hindistan’da gelişen bu ilk kent uygarlığının kökenine gelince, bunu Belucistan’da (Doğu İran) aramak gerektiği konusunda görüş birliği vardır, Fairservis’e göre, Harappalıların ataları İran’ın Arîler öncesi çiftçilerinin soyundan geliyorlardı.¹⁶¹

Ayrıca Veda Sanskritçesi başka hiçbir Hint-Avrupa dilinde, hatta İran dilinde bile rastlanmayan bir dizi sesbirime sahiptir. Söz konusu ünsüzler, büyük olasılıkla ârilerin dilini öğrenmeye çalışan yerlilerin telaffuzunu yansıtmaktadır, diyen Eliade devamında; “*Aynı şekilde Veda söz dağarında, çok sayıda Ârî kökenli olmayan sözcük korunmuştur. Üstelik bazı mitler de yerli kökenlidir. En erken dönemden başlayarak bulgularan bu ırklar, kültürler ve dinler arası sembiyoz süreci, Âriler Ganj vadisine doğru ilerledikçe güç kazanacaktır*” diye kaydetmiştir.¹⁶²

Bir diğer taraftan tarım ekonomisinin zaferinden binlerce yıl sonra, ilkel avcının¹⁶³ Veltanschuung’u (dünya görüşü) tarihte yeniden hissedilecektir, diyen Eliade, devamında; “*Gerçekten de Hint-Avrupalıların ve Türk-Moğolların akın ve fetihleri, en mükemmel avcı olan yırtıcı etobur simgeleriyle örtüşür, Hint-Avrupa askeri tarikatlarının (Mannerbünde) üyeleri ve Orta Asya’nın göçebe süvarileri saldırdıkları yerleşik halklara karşı bozkırın etoburlarını veya çiftçilerin sürü hayvanlarını avlayan, boğan ve parçalayan yırtıcı etoburlar gibi davranıyorlardı. Çok sayıda Hint-Avrupa ve*

¹⁶¹ Eliade, **age**, s. 156-157. Campbell ise bu durumu şöyle açıklamaktadır: “Yüzyılımızın ilk yirmi yılında, İndüs Vadisinin üç ayrı yerinde Vedik Aryanların zamanından daha eski arkaik şehirler bulununca Hindistan arkeolojisi yeni bir aşamaya girdi Mohenjo-daro ve Çanhu-daro vadinin güneyinde, Harappa ise çok daha kuzeyde Pencab’dadır. İ.Ö. 2500-1200/1000 yıllarına kadar gitmektedirler fakat keşfedileli beri yapılan araştırmalarla neolitik temellerin belki dördüncü bine kadar gittiği anlaşılmıştır.” Joseph Campbell, **İlkel Mitoloji, Tanrının Maskeleri**, Çev: Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi, II. Baskı, Ankara 1995, s. 428. Kısacası bizim açımızdan önemli olan Âriler öncesi Hindistan’ında bu denli yüksek kültürün mevcut olduğu ve Hint-Ârilerin sonraki dönemlerde ortaya koyacakları kültürlerinin kökeninin nerde olduğudur.

¹⁶² Eliade, **age**, s. 241.

¹⁶³ Avcı-toplayıcı toplumlar esas itibariyle her bireyin etkin ekonomik mobilasyona sahip olması sayesinde özgürdü. Politik ve ekonomik istismara (sömürüye) teşebbüs karşısında avcı-toplayıcı daima eşyalarını toplama ve öyle yaptığı için önemli bir bedel ödemedi göçme imkânına sahipti. Thomas Mayor, **Avcı-Toplayıcılar: Orijinal Liberteryenler**, Çev: Atilla Yayla, **Liberal Düşünce**, Yıl 18, Sayı 71, Yaz 2013, s. 227 – 246, s. 241.

Türk-Moğol kabilesi avcı hayvan isimleri (ilk sırada kurt) almıştı ve vahşi hayvan suretindeki bir mitsel atanın soyundan geldiklerini kabul ediyorlardı. (...) Diğer yandan yabanıl bir hayvanın izinin sürülmesi ve öldürülmesi bir toprağın fethinin (Landnâma) ve bir devletin kuruluşunun mitolojik modeli haline geldi. Asurlular, İranlılar ve Türk-Moğollarda avlanma ve savaş teknikleri birbiriyle karıştırılabilecek kadar benzeşmektedir” demektedir.¹⁶⁴

Öte yandan eski Türklerden kökünü kurda bağlayan Aşina soyu, kurdu kendi ulu ataları olarak belirlemişlerdir. Göktürk hakanları atalarının hatırasına saygı olarak, hakanlığın işareti gibi, çadırların önüne altın kurt başlı bayrak dikerlerdi. Eski Çin kaynaklarında bile Türk asıllı olmayan halklar, “kurttan türeme değiller” diye ayırırlardı. Türklerin inanışlarında Savaş Ruhu da kurt görünümündeydi. VI. yüzyıla ait bir Türk taş abidesi üzerinde kurttan süt emen bir çocuğun resmi vardır.¹⁶⁵

Burada şunu belirtmekte fayda vardır. Bu tür karışıklıklara yol açan aslında söz konusu totemlerin kökenlerine dair açıklamaların kimi zaman yeterli delillere dayandırılmadan ortaya konulmasıdır. Oysa biz Hint-Avrupalıların durumu hakkında çok fazla bilgiye sahip bulunmamakla birlikte, Kuzey Asya halklarının ve dolayısıyla da Türklerin en eski dönemlerden beri Şamanizm denilen bir hayat tarzına sahip olduklarını öğreniyoruz. Dolayısıyla da Harner’in kendi ifadesiyle; “*Şamanik kültürlerdeki insanlar, insan ve hayvanların birbiriyle ilişkisi olduğuna inanınırlardı. Örneğin efsanelerinde hayvan karakterler çoğunlukla fiziksel biçimleri temelde insan olacak biçimde resmedilmiştir*”¹⁶⁶ diyerek Türklerde en erken dönemlerden itibaren bir hayvan kültü yahut toteminin alt yapısına sahip olduğunu göstermektedir. Diğer yandan Eliade Asurlular, İranlılar ve Türk-Moğolların avlanma ve savaş tekniklerinin birbiriyle karıştırılabilecek kadar benzeştiğini söylese de, söz konusu toplulukların hayat tarzının birbirinden oldukça farklı olduğu bilinmektedir. Kısacası Türkler ve Moğollar dışındakilerin yerleşik yahut kısmen göçebe hayat tarzı yaşadıklarını da dikkat aldığımızda bu toplulukların benzeşme nedenlerinden birinin muhtemelen antik göçebe olarak tanıdığımız Sakalarla doğrudan sıkı ilişkilerinden/temaslarından kaynaklandığı söylenebilir. Ayrıca bu konuda Emel Esin’in düşünceleri de önemlidir. Ona göre;

¹⁶⁴ Eliade, **age**, s. 54.

¹⁶⁵ Beydili, **age**, s. 350-351.

¹⁶⁶ Micheal Harner, **Şamanın Yolu**, Çev: Asena Atalay, Dharma Yayınları, İstanbul 1999, s. 95.

“Totemik inançların tezahürü, tabiat dışı, muhtelit azalı hayvan şekilleri de Esik’de vardır. Bu tarzda göçebe eserlerinden Kazakistan’da bulunanlar daha önce İranoid ve Europeoid ırklardan oldukları ileri sürülen Saka’lara atfediliyordu. Eğer Esik yazısı Türkçe ise, Saka uslubu denen tarzda eserler Esik mezarında, Türkçe bir yazı ile birlikte çıktığına göre, şu iki şıktan birini kabul etmek gerekecektir; ya Sakalar Türk idi veya Saka’lara atfedilen Esik üslubundaki eserleri de Türklere atfetmelidir. Esik yazısı üzerindeki araştırmalar bu soruların cevabını verecektir.”¹⁶⁷

Öte taraftan Şamanlıkla özdeşleşen Sakalar ile İranlılar arasında çok derin bir husumetin mevcut olduğu bilinmektedir.¹⁶⁸ Şamanlığın İran sahasındaki izleri hakkında yine Radloff’un kaydettikleri önemlidir. Ona göre; “İran esatirinde (mitolojisinde) Ehrimen’e karşılık geldiği bilinen bu kelimenin (şemen yahut şaman), gerek şekil, gerekse anlam bakımından Tunguzca Şaman veya Saman sözü ile bir münasebeti yoktur. Nihayet bir de Farsça eski edebi dilde “putperest; put” demek olan, Firdevsî’nin Şehname’sinde ‘Budist rahip’ manasında kullanılan bir semen veya şaman kelimesi mevcuttur. Dinî bir ıstılah (terim) olarak Hintçeden Farsçaya Sogdca yoluyla geçtiği anlaşılan bu kelime ile, Kuzey Asya halklarının sihirbaz rahibini gösteren Şaman arasında bir münasebet bulmak zordur.”¹⁶⁹ Radloff’un düşüncelerine ek olarak söyleyebileceğimiz aslında yukarıda da kaydettiğimiz gibi, Firdevsî’nin yaşadığı dönemde dahi Şamanizm’in Budizm kisvesi altında henüz bölge halkları arasında yaşamaya devam edebileceğinin ihtimalidir. Özellikle Uygurların XIV. yüzyılın başına kadar, yani bölgenin bütünüyle İslamlaşmasına kadar Budacılığa bağlı kaldıkları bilinmektedir.¹⁷⁰

Öte yandan İran sahası Şamanizmine bir diğer kanıt ise Nybergeski’den gelmiştir. Nybergeski İran’ın *maga* cemaatinin Şamanist bir daireyi temsil ettiğini iddia eder. Mevlevîlerin semaini da Şamanizm’le izah eden aynı müellif, Delfi kâhinliğini de bir nevi Şamanlık telakki etmiştir. Ohlmarks’dan öğrendiğimize göre, Meuli, İskit

¹⁶⁷ Emel Esin, Millî Kültür Tarihi Safhalarına Bakış, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, 1977, sayı: 2, s. 237-293, s. 238.

¹⁶⁸ Ayrıca detaylı bilgi için bkz. Vasilli Vladimirovich, Barthold, **Caygâh-i Menâteq-i Etraf-ı Derya-yi Xezar der Tarix-i Cihân-i İslâm**, (Hazar çevresinin İslam Dünyası Tarihindeki Yeri, Farsçaya Çev: Leyla Robenşeh, İnsanî Bilimler ve Kültürel Araştırma Kurumu Yayınları, Tahran 1997, s. 11.

¹⁶⁹ Radloff, **age**, s. 110.

¹⁷⁰ Walter Ruben, **Eski Metinlere Göre Budizm**, Çev; Lütfü Bozkurt, III. Baskı, Okyanus Yayınları, İstanbul 2000, s. 16.

kültüründe de Şamanizm'e ait unsurlar bulmuştur. Bu müellif Şamanizm'in İskitler vasıtasıyla Traklara dahi geçtiğini iddia etmiştir.¹⁷¹ Burada üzerinde durmamız gereken bir diğer konu Mag/Mog topluluklarının kimliği meselesidir. İran'ın kuzeybatısında yaşamış olan bu toplulukların İran'ın genel yapısından farklı olarak İranî olmadıklarına dair ciddi şüpheler mevcuttur. Bu mesele üzerinde ileride daha detaylı bilgi vermeyi düşünüyoruz.

Şamanlığın Altay toplulukları arasında çok eski zamanlardan beri var olduğu bilinmektedir. Özellikle kuzey Asya boyunca yayılmış bulunan bu inanç sistemi yahut yaşam tarzı Hartmuth Schmökel'in kaydettiği gibi bölgeye has bir dinsel olgudur. Hartmuth Schmökel'in kendi ifadesi ise şöyledir: “Kuzey Asya milletleri arasında, yalnız Mançu-Tunguz'lar ‘büyücü, sihirbaz’ anlamına gelen Şaman sözünü kullanırlar. Daha sonra Sibiry sihirbazlarına verilen genel bir ad olarak, uluslar arası Literatür'e geçmiştir. Eski Türkçe metinlerde, bazen ‘putperest rahip’, bazen ‘sihirbaz’ anlamında kullanılmıştır. Altay toplumlarına göre Şamanlık, ailede irsen intikal eden ve bilhassa çocukluk çağında sar'a nöbetleri ile gelen bir hastalık sayılır. Böyle bir nöbete giren kimse, Şaman olmak istemez ise, ya delirir veya genç yaşta ölür.”¹⁷²

Öte yandan araştırmacılara göre Farsça divane sözü “dev-div” kökünden gelir. Orta çağların Çin kaynakları ise bu çağın başlarına kadar, Şamanlara “dineve” denildiğini yazıyor. Bir yandan ruhlar âlemi, diğer yandan şeytanî güçlerle bağlı olan şamanlar topluluğunun normal üyeleri, “cin çarpmış” değil, “deli, divane” olarak kabul edilirdi. “Divane”lerin, deli-cinli gibi kabul edilmesi, “Köroğlu” destanındaki, “Âşık

¹⁷¹ Radloff, *age*, s. 146. Radloff ayrıca; “Ohlmarks, eski Hint-İran ve İskit kültürlerinde Şamanist bir tabaka bulunduğuna bakarak daha İndo-İranî çağda Aryalıların, kutup bölgesinin cenubunda, şamanlığa bağlı halkların tesiri altında kalmış olduklarını öne sürer. Bugün etnografya ve kültür tarihi araştırmaları ile İndo-Cermenlerin eski dinleri ve buna ait merasimler Şamanizm ile izah edilmekte ve aradaki benzeşimlerden mühim neticeler çıkarılmaktadır. Mesela Nehring'e göre, ezcümle Gök-tanrı ile onun adına yapılan kurban merasiminin menşe'i Asya olup İndo-Cermenlere, diğer unsurlarla birlikte, Altay kavimlerinden geçmiştir. Koppers de İndo-Cermenlerin at kültüründe, Orta Asya çoban kültüründen alınmış unsurlar bulmakta ve bunlara istinaden eski Türklük ile eski İndo-Cermenliğin etnoloji ve kültür tarihi bakımlarından münasebetlerini tespiti çalışmaktadır. Bleichsteiner ise Kafkasya halklarında ve bu arada bilhassa Gürcülerde Şamanist izler bulunduğunu iddia etmiştir.”, demektir. Radloff, *age*, s. 146-7. Sibiry Şaman Türk ve Moğol halk edebiyatında, umumiyetle at sürüsü, ilâhî bir menşe'e maliktir. Hele Yakut eposunda bahadırların atlan, at sürüsü, ilahesi tarafından, sema âlemindeki güneş ülkesinden gönderilmektedir. Ahmet Caferoğlu, Türk Onomastiğinde “At” Kültü, *Türkiyat Mecmuası*, C. 10, Y. 1953, ss. 201-212, s. 201.

¹⁷² Hartmuth Schmökel, Sümer Dini, Çev: Mehmet Turhan Özdemir, *AÜİF Dergisi*, C. XIX, S. 1, Ankara 1971, ss. 197-217, s. 197.

Cünun” motifinin anlamına da açıklık getirebilir. “Cünun” adı, âşkın, ruhlar tarafından seçildiğini, ona Tanrı vergisi verildiğini ve onun bir hak âşkı olduğunu gösteriyor. Âşık Ali Asker’in dilinden seslenen, “Hem abdalım, hem dervişim, hem deli” sözündeki delinin tasavvuf ruhlu âşık anlamındaki kullanımı, “divane” anlamıyla aynıdır.¹⁷³

Öte taraftan Şamanizm gibi çok eski dinsel pratiklerden doğacak motiflerin farklı biçimlerde sonraki inanç sistemlerinde izini bırakması şaşırtıcı değildir. Birçok dinde ara ara kaydettiğimiz gibi söz konusu motifler ve bizzat sistemin ortaya çıkışı ve yayıldığı görülecektir.

Şöyle ki bütün büyük peygamberler seçilmişliklerinin gerçekliğine ve çağrılarının aciliyetine içtenlikle ve tutkuyla inanırlar. Doğrudan Tanrı sözünü duyurduklarından hiç şüphe duymazlar; çünkü Yahve’nin elinin veya ruhunun (ruah) üzerlerine konduğunu hissetmişlerdir. *“Tanrı’nın peygamberin ruhuna girmesi, kimi zaman kendini esrime yoluyla gösterir, ama coşkunkluk veya esrime içinde kendinden geçme hali mutlaka gerekli görünmemektedir”*¹⁷⁴ diyen Eliade devamında; *“Hatta bazı peygamberler ‘delilik’le suçlanmışlardır ama gerçek bir psikopatolojik hastalıktan söz edilemez. Tanrı’nın dehşet verici varlığının ve peygamberin üstlendiği görevin ağırlığının yol açtığı duygusal sarsıntılar söz konusudur. Şamanların ‘erginlenme hastalıkları’ndan bütün dinlerdeki büyük mistiklerin ‘delilikleri’ne kadar, çok iyi bilinen bir fenomendir bu. Ayrıca arkaik ve geleneksel toplumların ‘kutsallık uzmanları’ gibi, peygamberler de kehanet yeteneklerine sahiptir ve büyümlü türde mucizevî güçler sergilerler; Ölülerini diriltir, azıcık gıdayla kalabalıkları besler, bazı insanları hasta ederler. Peygamberlerin birçok davranışının simgesel değerleri vardır; İlyas cübbesini Elişa’nın üzerine atar. Yeremya, Yahve’nin buyruğuna uyarak, İsrail’in yakın bir gelecekte uğrayacağı yıkımı göstermek için kilden bir testiye kırar; halkı Bâbil kralına boyun eğmeye ikna etmek için sırtında bir boyunduruk taşır”* demektedir.¹⁷⁵

Bir diğer taraftan Türk mitolojisi ile Kuşan¹⁷⁶-Buddhist mitolojisi arasında bazı kaynaşmalar olduğu anlaşılıyor. Bolluk mabudesi Ardoxşo ile onun eşi sayılan,

¹⁷³ Beydili, **age**, s. 177.

¹⁷⁴ Eliade, **age**, 2003, s. 420.

¹⁷⁵ Eliade, **age**, s. 420-421.

¹⁷⁶ Kuşanlar kuzey ve Kuzeybatı Hindistan’da M.S. I.-III. yüzyıllarda hüküm sürmüş bir göçebe İmparatorluk olup daha sonra Akhunların hâkimiyeti altına girdiler. Ancak IV. Yüzyılda Sasanîlerin baskısı altında eriyip dağıldılar. *“Budacıların ikinci büyük koruyucusu hiç kuşkusuz Kanişka’dır.*

hükümdara kut verdiği Kuşan sikkelerinde tasvir edilen Pharro, Türk Buddhist mitolojisine, hükümdara kut veren Kubera (Türkçe adı Basaman) ve eşi Hariti-Vasundhara şeklinde girmişti. Eberhard, Kubera'-Basaman'ın Türklerce gök tanrısı ile karıştırıldığına dikkati çekmişti. Gök tanrısı da hükümdara kut veren bir şahsiyet olarak, Kubera Basaman'a benzemekte idi. Türk mitolojisinin ana tanrıçası Umay ise, Potapov'un işaret ettiği gibi, bir "ocak tanrıçası" şeklinde gelişecekti.¹⁷⁷

İlk Türklük ve İlk İranlılık yahut Turan-İran ya da Koppers'in ifadesiyle İlk Türklük ve İlk İndo-Germenlik arasındaki ilişkilerin karmaşıklığının içinden çıkabilmek adına bu iki topluluğun bezerliklerinden ziyade farklılıklarından hareket etmenin daha isabetli sonuçlar vermesi düşünülebilir. Başka bir ifadeyle söz konusu topluluklar için tipik sayılacak yahut kökeninin bu topluluklardan hangisine zamansal ve mekânsal açıdan daha uygun olan özelliklerden yola çıkılması gerektiği kaçınılmazdır. Söz konusu toplulukların tipik özellikleri hakkındaki başlıca sonuçların bir kısmını kısaca başlıklar halinde Koppers şöyle sıralamaktadır:

"1. Vatanı İç Asya olan ilk Türklüğe, atın ilk ehlileştirilmesi ve bununla ilgili olarak karakteristik bir at çobanı kültürünün yaratılması rahatlıkla atfedilebilir.

2. Atı ve atlı çoban kültürünün başlıca unsurlarını ilk İndo-Germenlik, ilk Türklüğe borçludur.

3. Sistemli binicilik eski yüksek kültürlerin yakınlığı ve tesiri yüzünden hâsıl olmuştur, bu yüksek kültürler de, bunun üzerine savaş tekniklerini "süvari"ye uydurmağa mecbur olmuşlardır.

4. İlk Türklerde ilk İndo-Germenlerin sosyolojileri o kadar çok uygunluklar arz eder ki, her ikisinin genetik bağılıklarından herhalde şüphe edilemez. Din unsurları hakkında da -bu unsurların vatanı İç Asya çoban kültürlerinde bulunursa- buna benzer fikirler yürütülebilir.

Kanişka döneminde Budacılığın altın devrini yaşadığı söylenebilir. Kanişka Kuşanların İ.S. 30 yıllarında Gandhara ve Pencab'ın hâkimiyetini ele geçirmesiyle kurulmuş olan krallığın İ.S. 78 - 120 yılları arasında hükümdarlığını yapmıştır. Kendisi hakkında pek çok efsane yaratılmıştır. Onun zamanında Keşmir'de Budacı dinsel kurul toplanmıştır. Kuşan krallığının sınırları Kuzey Hindistan, Pakistan, Doğu Afganistan, Özbekistan ve Tacikistan'a kadar uzanıyordu. Budacılığın İç Asya'ya doğru yayılışı Kanişka zamanında olmuştur." Ruben, **age**, s. 12.

¹⁷⁷ Esin, **Fârâbî'yi Yetiştiren Kengeres Türk Muhitinin Kültür ve Sanatı**, s. 93.

5. İlk İndo-Germenliğin, at çobanı kültürü birleşeninin yanında bir de ziraatçı ve boynuzlu hayvan yetiştirici birleşeni vardı, ayrıca konumları coğrafi itibarıyla Ön Asya'nın eski yüksek kültürlerinden, daha önceden ve daha bol bir şekilde faydalanmıştır. İlk Türkler ve ilk İndo-Germenlerin sosyolojilerinin çok fazla benzerlikler gösterdiği, özellikle din unsurlarındaki yakınlığın aslında iki toplumdaki din unsurlarının kökenlerinin muhtemelen İç Asya Atlı Çoban Kültüründen kaynaklandığı düşünülmüştür.”¹⁷⁸

Ayrıca Koppers'ın Eski Türk Atlı Çoban Kültürünün ayrıcalıklı özelliklerinden biri olarak saydığı yüksek teşkilatlandırma ve siyasî-askeri düzün kurmadaki yüksek kapasitesine başka bir örneği de Togan aktarmaktadır. Togan söz konusu alanların uzman ve araştırmacılarına dayanarak; “Eski Mısır tarihi uzmanlarından Schbesta'nın yukarı Nil'de rastladığı M.Ö. 2000'e ait nomad kültürünün ve Czermak'ın Nubie dili ile Türkçe arasında tespit ettiği münasebetin bu tarihten önceleri paleolitik devirlerdeki Ural-Altay nomadlarının istilâ izleri olabileceğini ileri sürdüler. W. Schmidt'in talebesi olan W. Koppers de, Viyana'da neşretmekte olduğu *Anthropos* mecmuasında ve müstakil eserlerinde, bu fikri destekledi. Yani Türk göçebeliğinin, eski dünyada çiftçi milletlerin kurdukları teşkilatsız medeniyetleri teşkilatlandırarak onlara siyasî ve askerî kudret vermek suretiyle onların, eserleri bize ulaşmış büyük medeniyetler şeklini almalarına sebep ve âmil olduğunu ispat ettiler” demektedir.¹⁷⁹ Söz konusu bu durum Oğuz Kağan Destanı'ndaki Oğuz'un Mısır seferinin tarihî alt yapısını oluşturmamıza imkân sağlamaktadır.

Öte yandan Koppers'ın ilk Türkler hakkında ortaya koyduğu tespitleri doğrultusunda Türklerin ana vatanları yahut kökenleriyle ilgili olarak çelişkili düşüncelerin ortaya atılmasına bakmayarak Ön Asya'nın Türk topluluklarına yabancı bir yer olmadığı anlaşılmaktadır.

Her ne kadar; Türklerin kökeni söz konusu olduğunda, gözler bugün dahi Türklerin çoğunluğunun yaşamakta olduğu Orta Asya'ya dikildiğini, ancak bu milletin ikinci büyük ve en kuvvetli kütlesinin Ön Asya'da ve Karadeniz etrafında yaşamakta olduğunu kaydeden Togan devamında; Türklerin nüfus artıklığı tarihî

¹⁷⁸ Koppers, *agm*, s. 471-73.

¹⁷⁹ Togan, *age*, s. 10.

devirlerde de en fazla şimdiki Avrupa'yı, Rusya'yı, Kuzey Çin'i, Kuzey Hindistan'ı tazyik ettiğini; ancak bu nüfus artıklığının nihayet Ön Asya'da yerleşerek burada ve Karadeniz kıyılarında Türk'ün ikinci vatanını kurduğunu söylemektedir.¹⁸⁰ Togan ayrıca bunun sebebini şu şekilde izah etmektedir; *“Bunun neden böyle olduğunu, örneğin neden Uzak Doğu'da veya Avrupa kıtasında değil de, Ön Asya'da olduğunu aydınlatmak için, Türk tarihinin her iki vatandaki gelişme safhaları ile birlikte, bir de Türklerin bütün tarih boyunca görülen intişar tecrübelerini ve fütuhatlarını öğrenilmesi gerekir.”*¹⁸¹

Ayrıca Orta Asya'nın, özellikle onun geniş ve verimli sahalarını oluşturan Batı ve Doğu Türkistan'ın, dünya medeniyeti tarihinde müstesna mevkii olan yerlerden biri olduğu bilinmektedir. Ancak bu medeniyetin ortaya çıkışında ve yaşatılmasında Türklerin ne gibi bir rol oynadığı meselesi henüz aydınlatılmaya muhtaç bir durumdadır. Söz konusu devirdeki Ön Asya (Sümer ve Şus), Güney Asya'da (Hindistan'da, Sind nehri havzasında Mehenjo-daro ve Harappa harabelerinde) ve Uzak Doğu'da (Çin'de Yunnan vilâyetinde, Yang-shao'da ve Mançurî'de) eserleri bulunan medeniyetler arasında bir vasıta yahut onların ilk başlangıç merkezi, ocağı olduğunu kaydeden¹⁸² Togan devamında; söz konusu medeniyetin yani Anau (M.Ö. 4500 ila 9000) kültürünün birçok açıdan Türk kültürünü yansıtan özellikler göstermesine karşın söz konusu dönem için (Neolitik Dönemlerde M.Ö. 4000-2000) Doğu Avrupa, Doğu ve Batı Asya'da aynı özelliği gösteren ortak İnsan tipolojisi ve medeniyet emarelerinin varlığı, daha da önemlisi Orta Asya'nın eski ve tarih öncesi tarihiyle uğraşanlarının çoğunun Türklerin tarihî devirler tarihini ve etnografyasını az bilen ya da hiç bilmeyen araştırmacılar olduğundan bu ve ya başka coğrafyalarda ortaya çıkan benzer medeniyet eserlerini, kimi zaman çok açık ve bariz biçimde Türklere ait olduğu görüldüğüne bakmayarak, bunları başka kavimlere özellikle de Aryanîlere (İndo-Germenlere) mal edildiğini aktarmıştır.¹⁸³

¹⁸⁰ Togan, **Umumî Türk Tarihine Giriş**, s. 6-7.

¹⁸¹ Togan, **age**, s. 7.

¹⁸² Togan, **age**, s. 6-7.

¹⁸³ Togan, **age**, s. 7-8.

Anau medeniyetini yaşatan millet sıfatıyla hiçbir kavim katiyetle gösterilmiyorsa da, Aryanî kavimlerin Güney ve Orta Asya'ya gelişi ancak M.Ö. 2000-1500 yılları civarında başlamış olduğu neredeyse kesinlik kazanmıştır. Özellikle bu durum dünya savaşından sonra yapılan araştırmalar sayesinde anlaşılmış ise de, Anau M.Ö. 4500 hatta 9000'e çıkarılan medeniyetini 'ilk aryanî medeniyet' telakki edenlerin çoğunlukta olduğundan bahsederek bir anlamda geçen yüzyılın kimi batılı araştırmacılarının söz konusu kökenler meselesi üzerindeki telakkilerinde ideolojik ve duygusal davrandığını kaydeder.¹⁸⁴

Togan, ayrıca Ön Asya medeniyetlerinin teşekkül aşamalarının ne şekilde olduğunu anlatırken Viyanalı uzmanlardan rahip W. Schmidt ve tarihöncesi uzmanı O. Mengin'e dayanarak; Ön Asya ve Nil sahası eski büyük devlet ve medeniyetlerin Orta Asya'dan gelen göçebe, fakat teşkilatçı ve asker kavimlerinden yerli ziraatçı, teşkilatsız ve barışsever yerleşik kavimlere tasallut ederek birleşmeleri ve tebaaları olan bu çiftçi kavimlere karışıp gitmeleri sonucunda meydana geldiği ileri sürdüklerini kaydeder. O, aynı zamanda buna ek olarak O. Mengin'in bir yazısında özellikle Kuzey Asya ve Kuzey Avrupa'da tarihöncesi araştırmalarla ilgili kazı esnasında bulunan hayvan kemiklerini tetkik ederek, hayvan beslemeyi son Paleolitik devirlerde Ural-Altay kavimlerinin Kuzey ve Orta Asya'da geliştirdikleri ve bunların, alıştıkları süvarilik sayesinde, dünyaya hâkim olma yoluna girdiklerini, ancak gittikleri yerlerdeki idareleri altındaki çiftçi kavimler arasına karıştıklarını ortaya attığını kaydetmektedir.¹⁸⁵ Bütün bu veriler bir anlamda Türklerde dünya hâkimiyeti düşüncesinin temelini ve buna paralel olarak Oğuz Kağan Destanı'ndaki Oğuz'un dört bir yana akınlar düzenlediğinin alt yapısını göstermektedir, diyebiliriz.

¹⁸⁴ Togan, **age**, s. 8.

¹⁸⁵ Togan, **age**, s. 10.

I. A. 1. İskendernâmelerin Çıkış Noktası

İran edebiyatında İskender’le ilgili efsaneler, İranlı şair ve halk hikâyecileri tarafından farklı şekillerde hem nazım hem nesir olarak kaleme alınmıştır. Bunları şekillerine ve hitap ettikleri kesimlere göre iki grupta toplamak mümkündür. Saray çevresinde eğitim görmüşlere sunulmak üzere telif edilenler mesnevi tarzında, halk kitlelerine hitaben yazılanlar ise nesir halindedir.¹⁸⁶ Ortaçağ İran edebiyatçıları İskender’e dair bilgilerini Düzmece-Kalistenes¹⁸⁷, Süryani kaynakları, Kur’an ve Zülkarneyn’e ilişkin Arap efsaneleri, az sayıda da Farsça materyalden sağlamışlardır. Çoğu müellif İskender’i Farslaştırır ve onun Darius’a saldırısını meşrulaştırır. İslâmî geleneğin etkisi altında İskender’i bilge bir hükümdar, hikmet sahibi ve şevkli bir İslâm savaçısı, bir evliya gibi tasvir ederler. Firdevsî, İskender’i Kâbe’yi ziyarete gönderir. Nizamî onu önce bir kral ve fatih olarak, ardından hikmet sahibi bir evliya olarak över. İskender’in inanç uğruna savaşan bir Müslüman olarak kabul edilmesi, dayanağını Kuran’dan alır.¹⁸⁸ Kur’an’da Zülkarneyn (iki boynuzlu) Gog ile Magog (Yecûc ve Mecûc) arasına set çeken kişidir ve güneşin doğup yükseldiği ülkelere seyahatler yapmıştır. İskender adı bu ifadeler arasında yer almasa da, Kur’an müfessirleri genel

¹⁸⁶ İsmail Ünver, “İskender (Edebiyat)”, **TDVİA**, C. XXII, 2000, ss. 557-559, s. 557.

¹⁸⁷ İskender romansının bilinen en eski Grekçe nüshası III. yüzyıla ait olup İskender’in saray tarihçisi Kalistenes’e atfedilmektedir. Ancak tarihçinin İskender’den önce öldüğü, dolayısıyla onun hayatının tamamını kaleme alma ihtimali bulunmadığı gözetilerek, ona izafe edilen bu esere düzmece/sözde Kalistenes-Pseudo Callisthenes denilmektedir.

¹⁸⁸ Kur’an-ı Kerim’de Zülkarneyn’in iki dağ arasında yaşayan bir kavmin memleketine gittiği, onların kendisinden fesatçı Ye’cûc ve Me’cûc kavmiyle aralarına bir set yapmasını istediği, Zülkarneyn’in de demir küteller yığdırıp ateşlettiği, demir erimeye başlayınca üzerine erimiş bakır döktürerek aşılması mümkün olmayan bir set yaptığı belirtilir (el-Kehf 18/83-98). Zülkarneyn’in ilk adının İskender (İskender-i Zülkarneyn) olması dolayısıyla Sedd-i İskender diye anılan bu seddin yapılışı, Türk edebiyatında İskendernâme adını taşıyan eserlerde anlatılmıştır. Set hakkında tefsirler, tarih kaynakları ve bazı edebi eserlerde efsane ile karışık pek çok rivayet mevcuttur. Muhammed b. Cerir et-Taberi’ye göre Sedd-i İskender araları 5000 kulaç olan paralel iki duvar arasına bir kulaç kalınlığında demir, bir kulaç kalınlığında bakır ve kalay, ardından yine bakır ve kalay olmak üzere yığılan madenlerin petrol yağı ile tutuşturulup bir ay geceli gündüzlü körüklenmesi ve bir ay soğumaya bırakılması sonucunda yapılmıştır. Ali Şir Nevaî ise İskender’in Rus, Frenk, Şam ve Rum’a adamlar gönderip mimarlar, üstatlar ve bakır, tunç, pirinç, demir, kurşun, kömür, odun getirttiğini, gece gündüz altı ay çalışarak 1000 ustanın seddi tamamladığını belirtir. İskendernâme yazarı Ahmedî seddin yapılışı için çıkılan yolculukta Tamgaç’ın İskender’e yol gösterdiğini söyler. Buna karşılık Tuslu Firdevsi olayı ab-ı hayat yolculuğunun sonunda anlatırken Nizarnî-i Gencevî ve Ahmedî, İskender’in Çin dönüşünde bu seddi yaptığını yazar. Ahmedî’ye göre İskender’in seddi, insanın masiva ile arasına aşılması güç engeller koyması ve mecazen Allah’a bağlanıp kulluk etmesi manasına geldiği gibi şehvetle hırsı temsil eden Ye’cûc ve Me’cûc’un önünde dimdik durma amacı da taşır. Mustafa Uzun, Sedd-i İskender, maddesi, **TDVİA**, C. 36, Yıl 2009, s. 276-277.

olarak Zülkarneyn'i İskender kabul etmiştir. Müellifler Kur'an'da Zülkarneyn için anlatılanları İskender'e atfederler. Ateşli bir Müslüman olmanın yanında, İskender-nâme'de İskender çok sayıda eş ve cariyesi bulunan coşkulu bir âşık halini alır.¹⁸⁹ Nizamî Şeref-name eserinde Filozof oğlu İskender destanı hakkında eksik bıraktıklarını tamamladı. (Nizamî'nin İskender-name'si Şeref-name ve İkbâl-name'den oluşur.) Şeref-name İskender'in doğumundan ülkeler fethedip Rum'a dönüşünü anlatırken, İkbâl-name'de ise İskender (Peygamberliğinden) elçiliğinden, hikmet ve ilminden ve onun büyük hikmetli ilim insanlarıyla zaman geçirmesinden bahsetmektedir.¹⁹⁰

Öta yandan İskender'in bu eserlerde idealize edilmesinin sebepleri, muhtemelen onun şahsında değil, ona atfedilen eserlerin vücuda getirileceği dönemin kültürel ortam ve siyasî cephelerinde aranmalıdır. Mısır, İran ve Anadolu'nun Müslüman seçkinleri için İskender'in dünyayı fethi ve bilgeliği arayışı, liderlik, adalet ve bilgelik değerlerini ortaya koyan epik ve didaktik şiir üretiminin bir parçası haline gelecek; hem Doğuda hem Batıda büyük bir popülerite kazanacak olan İskender üzerine edebiyat, tarihsel bir şahsiyetin kahraman bir figüre dönüşümünü yansıtacaktır.¹⁹¹ Ancak ele aldığımız dönemde henüz İskender, İran'ın antik kralları ve kahramanları kadrosuna dâhil olmak bir yana, onların devletini dağıtan, topraklarını işgal eden bir komutan mertebesindeydi. Yukarıda Kur'an müfessirlerinin genel olarak Zülkarneyn'i İskender ile telif ettiklerini

¹⁸⁹ Minoo S. Southgate, "Portrait of Alexander in Persian Alexander-Romances of the Islamic Era", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 97, No. 3 (Jul.-Sep., 1977), ss. 278-284, s. 278-283. Öte yandan Zülkarneyn'nin bazı Arap efsanelerinde ve Kur'an'da geçtiğini kaydetmiştik. Özellikle Kur'an'da geçme sebebini Öztürk, İslam kaynaklarına dayanarak şu şekilde izah etmektedir: "*Mekke döneminde Yahudilerin veya daha kuvvetli bir ihtimalle Yahudilerin yönlendirmesiyle Kureyşli müşriklerin Peygamber'i imtihan etmek maksadıyla sordukları üç sorudan birine cevap mahiyetinde nazil olan Kehf suresinin 83-98 ayetlerindeki kıssada üç defa geçen Zülkarneyn kelimesinin bir özel isim mi yoksa lakap mı olduğu açık değilse de hâkim görüş lakap olduğu yönündedir. Gerek Arap dilinde lakap ve sıfata delâlet eden 'zülcenâhayn, zülyedeyn' gibi kelimelerin bulunması gerekse Kur'an'da Yûnus peygamberden 'zennûn/zünnûn' diye söz edilmesi Zülkarneyn'in özel isimden ziyade lakap olabileceğini düşündürmektedir; fakat bu lakabın ne manaya geldiği de açık değildir.*" Mustafa Öztürk, İskender, maddesi, *TDVİA*, C. 44, Yıl 2013, s. 564.

¹⁹⁰ Zebihüllâh Sefa, *Tarikh-i Edebiyat der İran, ez Miyâne-yi Qern-i Pencom tâ Âğâz-ı Qern-i Heftom-i Hecrî*, (İran Edebiyatı Tarihi, XII. yüzyılın Ortalarından XIV. Yüzyıla, II. Cilt, III. Baskı, Firdevs Yayınları, Tahran 1991, s. 806.

¹⁹¹ Eurydice Georganteli, "Transposed Images: Currencies and Legitimacies in the Late Medieval Eastern Mediterranean", *Byzantines, Latins, and Turks in the Eastern Mediterranean World after 1150*, *Oxford Studies in Byzantium*, Ed. Jonathan Harris, Catherine Holmes, Eugenia Russell, Oxford University Press, Oxford 2012, s. 144.

kaydetmiştik.¹⁹² Zülkarneyn'in İran ve Türk halk anlatılarında neyi sembolize ettiği hakkında Bayat'ın görüşlerine değinmek, yerinde olacaktır. Türk kültüründe Makedonyalı Aleksander'in değil İskender-i Zülkarneyn'in mevcudiyetini Oğuz mitolojik semantiği kapsamında değerlendiren Bayat, İranlıların İskit-Saka hükümdarı Alp Er Tunga'yı Efresiyab adı ile meşhur ettikleri gibi, Müslüman Türklerin de Oğuz'u boynuzlu İskender yaptıklarını kaydeder.¹⁹³ Başka bir deyişle, iki boynuzlu Tanrı-oğlu mitik hükümdar hakkında Türkler arasında mevcut olan tasavvurlar İslâmiyet'ten sonra İskender'e mal edilmiştir.¹⁹⁴

Daha önce de belirtildiği gibi iki boynuzlu Tanrıoğlu-hükümdar karakterinin ilk örneklerine Türk ve Sümer medeniyetinde rastlarız diyen Bayat devamında; kronolojik bakımdan Oğuz'un hâkimiyeti ile Gılgamış'ın hâkimiyeti arasında da bir yakınlık vardır. Şöyle ki salnamelerin verdiği bilgiye göre Oğuz milattan yaklaşık 3-5 bin yıl önce Asya çöllerinden Mısır'a kadar geniş bir arazide hükümdarlık etmiştir.¹⁹⁵ Yaklaşık bu çağlarda veya az sonra Sümer kahramanı Gılgamış, iki çay arasında kurduğu büyük bir devletin başında bulunuyordu. Bize kadar ulaşan Sümer-Akad destanı *Gılgamış*'da

¹⁹² “Genelde tarihî eserlerle tefsirlerde Zülkarneyn'in İskender-i Kebir, İskender-i Ekber, İskender-i Himyeri; Makedonyalı İskender'in ise (Alexandre the Great) İskender-i Rumî ve İskender-i Yunanî diye anılmasına rağmen edebi eserlerde bu adlandırmalar tamamen birbirine karışıp Zülkarneyn'in kişiliği İskender'in hayatına kuvvetli biçimde sindirilmiş ve “İskender-name” adı verilen tür içinde de İskender neredeyse tamamen Zülkarneyn kimliğine bürünmüştür.” İsmail Ünver, İskender, TDVİA, Y. 2000, C. XXII, ss. 557-559, s. 557.

¹⁹³ Birçok eski kaynak Zülkarneyn'in Makedonyalı İskender olduğunu yazmıştır. Ancak Zülkarneyn lakabı sadece İskender için söylenmemiştir. Özellikle Ortaçağ İslam kaynaklarında Zülkarneyn'in başka kişilere atfedildiğini görüyoruz. Ki bu durum daha sonra üzerinde duracağımız gibi bir lakap yahut unvandan ziyade eski bir tanrısallık kültü (muhtemelen boğa kültü) olup daha sonra boynuz simgesiyle birlikte masallar ve destanlarda görüldüğü üzere bir motife dönüşmüştür. Kısacası Zülkarneyn “iki boynuzlu” unvanının kime ait olduğu meselesi uzun tartışmalara sebep olmuştur. Zülkarneyn'in eski kaynaklarda kimlere atfedildiğinin ayrıntıları için bkz. İskender Pala, İskender mi Zülkarneyn mi?, **Türklük Bilgisi Araştırması Dergisi**, S. XIV, 1990, ss. 387-403.

¹⁹⁴ İlginç biçimde İran edebiyatında İskender iki farklı şekilde tasvir edilmiştir. Özellikle Zerdüşť anlatılarında İranlıların İskender'e bakış açıları olumsuzken İslamî dönem yahut Müslüman İranlılar için İskender oldukça olumlu bir kişilik olarak belirlemektedir. Pehlevî Zerdüşť yazılarından Karname-yi Erdeşir Papakan'da İskender Ajidahak (Zahhâk) ve Turanlı Afrasyab ile aynı dizede sıralanmıştır. “Ajidahak (Zahhâk), Turanlı Afrasyab ve Rumlu İskender onca güçlü olmalarına rağmen, Yezdan (Tanrı/Zaman Tanrısı) onlardan hoşnutsuz olduğu için tüm dünyanın bildiği gibi kendi eliyle (onları) yok etti.” Seyyid Hasan Safevî, **İskender ve Edebiyat-i İran, Şahsiyet-i Mezhebî-yi İskender** (İskender ve İran Edebiyatı, İskender'in Dinî Şahsiyeti, Emir-Kebir Yayınları, Tahran 1986, s. 25-26.

¹⁹⁵ Bayat'ın sözünü ettiği bu durum bir anlamda yukarıda Togan'ın W. Schmidt'e dayanarak verdiği bilgilerle örtüşmektedir. Kısaca Oğuz Destanı'nda Oğuz'un Mısır dâhil birçok ülkeyi fethetmesi meselesi kanımızca iki durumdan hariç değildir: Ya Oğuz Kağan adıyla da destanlaşmış söz konusu hakan M.Ö. 2000'li yıllarda Mısır'a kadar akın eden Proto-Türk göçebelerinin başçısıdır, ya da değilse bile bizim Oğuz Destanı en az dört bin yıllık bir geçmişin, özellikle de çok geniş bir imparatorluk hayali kuran bir milletin sözlü manifestosudur diyebiliriz.

yalnız eserin kahramanı değil, aynı zamanda onun dostu Enkidu da boynuzlu, bedeni ise tüylü tasvir edilmektedir. Gılgamış (ilk insan ve medenî kahraman) ve Enkidu'nun (Enkidu'yu, Tanrılar Gılgamış'ı öldürmek için gökten yere indirmişler) gök oğulları olması ve onların dünyayı bir düzene sokma uğruna karanlık güçlere karşı savaşmaları (destanda bu karanlık güç boğadır), Gılgamış'ın ölümsüzlüğü araması vs. motifler Oğuz'u ve Gılgamış'ı anlam yönünden Oğuz kompleksine bağlar.¹⁹⁶

Oğuz Kağan Destanı'nda Oğuz'un mitik tek boynuzla savaşı aslında iki boynuzlu-tek boynuzlu karşılaşması olup, iki boynuzluluk kozmik düzen ve nizam işareti; tek boynuzluluk ise karanlık ve kontrolsüz güç işaretidir. Boynuzlu ecdat karakterinin ilk varyantı Türk mitolojisinde oluşmuşsa da sonradan komşu halklar böyle bir ecdat kahramanı sahiplenmişlerdir. Oğuz-Türk, Gılgamış-Sümer¹⁹⁷, Buka-Noyan-Buryat mitlerinde Tanrı oğlu ecdat iken, Avesta'ya göre Gavomerd, Ahura Mazda'nın yarattığı ilk insan, ilk hükümdardır. Sonradan bu varlık da bir dizi Avesta miti gibi İranîleştirilerek Şehnâme karakterlerinden birine dönüşmüştür.¹⁹⁸ Öte yandan İdil-Ural boyun'da yaşayan halkların geleneksel görüşlerinde tek gözlü ve tek boynuzlu olduğuna

¹⁹⁶ Fuzuli Bayat, Oğuz Destan Dünyası, **Oğuznamelerin Tarihi, Mitolojik Kökenleri ve Teşekkülü**, Ötüken Yayınları, İstanbul 2006, s. 103.

¹⁹⁷ Dumuzi'yi temsil eden Sümer kralının tanrıça İnanna ile kutsal evliliğine bilinmektedir. Bu *hierogamos* Yeni Yıl bayramı sırasında gerçekleşiyordu. Sümerlere göre, krallığın gökten indiği biliniyordu; tanrısal bir kökeni vardı ve bu anlayış Asur-Babil uygarlığı yok olana kadar sürdü. Hükümdarın kutsallığı çok çeşitli biçimlerde ilan ediliyordu. Ona “ülkenin (yani dünyanın) kralı” veya “evrenin dört bölgesinin kralı” deniyordu; bunlar başlangıçta tanrılar için kullanılan sıfatlardı. Tanrılarda olduğu gibi, kralın da başının çevresinde doğaüstü bir ışık parıltıyordu. Kral daha doğmadan önce, tanrılar onun yazgısını hükümdarlık olarak belirlemişti. Kral, yeryüzündeki evlatları da kabul edilmekle birlikte, “tanrının oğlu” olarak görülürdü (Hammurabi onun Sin'in babası, Enlil'in de Lipitiştar'ın oğlu olduğunu açıklar). Bu çifte soy kralı tanrılarla İnsanlar arasında mükemmel bir aracı haline getiriyordu. Hükümdar tanrılarının karşısında halkı temsil ediyor ve uyruklarının günahlarının kefareti için o ödüyordu, Kimi zaman halkının işlediği suçlar nedeniyle ölmesi gerekiyordu; Asurluların bir “yedek kral”ı olmasının nedeni buydu. Eliade, **age**, s. 95-96. Burada şunu da kaydedelim ki Eliade'nin Asurlular için söylediği Türkler için de geçerlidir. Kral'ın öldürülmesi yahut meşrutiyetini kaybetmesi “kut'un düşmesi” olarak bilinir. Yedek kral ise Türkler de çok eski dönemlerden beri bilinmekte olup diğer toplumlardan farklı olarak söz konusu gelenek ortaçağa kadar (Hunlar, Hazarlar vs.) Türklerde devam ettiği görülmüştür.

¹⁹⁸ Bayat, **age**, s. 101-104. Öte yandan daha memedeyken terk edilen ve baskıya uğrayan kahramana ilişkin mit izleğine birçok halkta rastlanır diyor Eliade devamında; “*Konumuz açısından şu motifleri hatırlamakta yarar var: a) Keyhüsrev'in terk edilmesinden başlayarak geçirdiği sınavlar, savaşçı türde bir erginlenme törenine denktir; b) Simgesel olarak, kral adayı, Tanrı Mithra'nın oğludur -veya oğlu olur- (onu evlat edinen babaya, yani Mithradates'e 'Mithra'nın başışı' denir); c) Med Kralı'na karşı kazandığı zaferin ardından, Keyhüsrev bir imparatorluk ve yeni bir hanedan kurar; d) Bu, yeni bir dünya yaratıp yeni bir çağ başlattığı, başka bir deyişle bir mikro-kozmogoni gerçekleştirdiği anlamına gelir; e) Kozmogoni her Yeni Yıl'da ritüel olarak yinelenmesine göre, hanedanın kuruluşunun mitsel-ritüel senaryosunun Nevruz törenleri içine katıldığı varsayılabilir*” demektedir. Eliade, **age**, s. 390.

inanılan şeytanî ruhlar kümesi vardı. “Gulyabani” gibi bir varlık olan “Arçun” da bu kümeye dâhildir.¹⁹⁹

Söz konusu iki boynuz ile tek boynuz çatışmasına bir diğer örneği ise Galanti’nin aktardığı “Danyal” kitabında görmekteyiz. Peygamber Danyal, “*Gördüğün o iki boynuzlu koç, Medyalılar ile Farislilerin krallarıdır. Öteki Yunan kralı olup, gözleri arasında olan büyük boynuz, birinci kraldır*” demekle Medya ve Acem krallarını iki ve Yunan kralını bir boynuz ile gösteriyor.²⁰⁰ Bu kayıttaki görüldüğü üzere yine iki boynuzluluk ile tek boynuzluluk arasındaki çatışmadan bahsedilmektedir.

Celal Beydili ise tek-boynuzlu motifinin iki-boynuzludan farklı olarak Türk anlatılarında karanlık ve şeytanî güçlerle ilişkilendirildiğini şöyle ifade etmektedir; “*Araştırmalara göre, ikili boynuz: Evrensel düzenin, tek boynuz ise şeytanî doğanın göstergesidir. Karanlık dünyanın sembolü olarak düşünülen tek boynuzlu varlıklar, Türklerin eski çağlara ait sanatsal metinlerinde de yılan şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Türk mitolojisinde, tek gözlü, tek kollu motifler gibi tek boynuzlu varlıklar da şeytanî güçlerle bağlantılıdır ve onları temsil ederler.*”²⁰¹

Bir anlamda Türk-Oğuz destanlarında Boğa kültü²⁰²nün Oğuz Kağan’da cisimleştiğine tanık oluyoruz. Roux’un da kendi ifadesiyle; “*Oğuz Han, bir boğa, kurt, samur ve ayı vücuduyla tasvir edilmiş olsa da, bizzat kendisi bir boğadır*”²⁰³ diyerek söz konusu destan ve anlatılardaki boğa kültüne işaret etmektedir. Hatta bilindiği gibi kimi araştırmacıya göre Oğuz isminin dahi Öküz ismiyle ilgili olabileceği düşünülmüştür.²⁰⁴

¹⁹⁹ Beydili, *age*, s. 67.

²⁰⁰ Avram Galanti, İskender-i Zülkarneyn, Traskribe Eden; Nihat Durak, **İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi**, C. III, S. 3, ss. 652-656, 2014, s. 653.

²⁰¹ Beydili, *age*, s. 107.

²⁰² Boğa kültü yahut onun tanrısallığı hakkında henüz çok az şey bilinmektedir. Eliade’nin ifadesiyle “*Ne yazık ki tanrısallık boğa mitolojisini ve tapım içindeki rolünü bilmiyoruz. (...) Her yerde bu nesneye rastlanması onun dinsel işlevinin önemini doğrulamaktadır: Boynuzlar, içlerine yerleştirilen nesneleri kutsamaya yarıyordu*”, demektedir. Eliade, *age*, s. 165. Eliade’ye ek olarak daha önce de belirtildiği gibi iki boynuzlu yahut boğa kültünün kökeni ve asıl dinsel yahut mitsel anlamı ne olursa olsun İç Asya özellikle de Kuzey Asya sahası Şamanik bölgesi için daha farklı bir anlam ifade ettiği kesindir.

²⁰³ Jean Poul Roux, “Hayvanlar, Türk ve Moğol Dinlerinde Öncelikleri, Kavimsel Mitler ve Av Ritleri”, **Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü**, Ed. Yves Bonnefoy, I. Cilt, (A-K), Türkçe Baskıya Haz: Levent Yılmaz, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara 2000, ss. 377- 381, s. 379.

²⁰⁴ “Denis Sinor, Pelliot’nun ‘ilk süt’ ile bağlantılı görüşünü eleştirdikten sonra kendi görüşünü şöyle ifade eder: “*Benim fikrime göre, kahramanımızın (Oğuz Kağan) adının manası ‘boğa, öküz’dür ve Oğuz okunmalıdır. Öküz kelimesi bütün Türk dillerinde bulunmaktadır ve manası bazen ‘öküz’, bazen ‘boğa’dır. Burada, bunun hakkındaki bütün bilgileri tekrarlamak faydasız olacaktır. Bununla beraber, Türkçe sahasında, her tarafta ince sesli şekillere müvâzi olarak biraz kalın sesli şekillerin bulunduğu*

Kısaca “Boynuz” Türk etnik-kültürel geleneğinde, sistematik bir şekilde kendini gösteren dinsel-mitolojik bir unsurdur. Mitolojik anlamına göre bu unsur, egemenlik ve güç anlayışları ile ilgilidir. “İki Boynuzlu Ata” hükümdar motifinin ilk versiyonuna, Türk mitolojisinde rastlandığına dair fikirler var. “Osmanlı Sülalesinin Tarihi” adlı eserin yazarı Rüstem Paşa, İskender Zülkerneyn’in Makedonyalı İskender olmasına itiraz ederek şöyle diyor: “Kur’an”da “iki boynuzlu” adıyla hatırlanan, Oğuz Han’dır. Mitolojik çağın boynuzlu olarak betimlenen kahramanı, Gök Oğlu ve aynı zamanda ilk Şaman’dı. Türk mitolojisinde boynuz, “Gök Oğlu”nun başlıca özelliklerinden biri sayılır. Bunun için de Orta Çağ minyatürlerinde, Oğuz ve oğulları, boynuzlu olarak çizilmişler.²⁰⁵

Öte yandan iki binyıl boyunca doğuya ve Akdeniz dünyasına egemen olacak kozmolojilerin, eskatolojilerin ve Mesihçiliklerin en derin kökleri, neolitiklerin kavramlarına uzanır diyen²⁰⁶ Eliade devamında ise “Sümer uygarlığının kökeni ve eski tarihi henüz yeterince bilinmemektedir. Sami kökenli olmayan ve bilinen hiçbir başka dil ailesiyle de açıklanamayan Sümerceyi konuşan bir halkın, kuzey bölgelerinden inip Aşağı Mezopotamya’ya yerleştiği varsayılmaktadır. (...) Bu ayrışmalar özellikle din alanında fark edilmektedir. En eski çağlardan beri tanrısal varlıkların İşareti boynuzlu bir taçtı. Demek ki Ortadoğu’nun her yerinde olduğu gibi, boğanın neolitik çağdan beri varlığı doğrulanan dinsel simgeselliği kesintisiz bir biçimde Sümer’e de aktarılmıştı” demektedir.²⁰⁷

işaret edelim: Yakutça oguz ‘öküz’, Osmanlıca (Kamûs-i Türki) oguz ‘genç boğa’. Şimdi, yukarıda söylediklerimizden açıkça şu netice çıkmaktadır ki, Oguz kelimesinde, altaik öküç ~ ögüz ‘öküz, boğa’ kelimesinin kalın sâiteli, değişik bir şeklini görmek ve aynı zamanda benzer değişik şekillerin birçok Türk şivelerinde hakikaten mevcut olduğu vâkıası aleyhinde olmak üzere, hiçbir lisâniyât delili serdedilemez.” Ahmet Bican Ercilasun, Oğuz Adının Etimolojisi, Oğuzlar Dilleri, Tarihleri ve Kültürleri **5. Uluslararası Türkiye Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri**, Ed. Tufan Gündüz; Mikail Cengiz, ss. 15-21, Ankara 2015, s. 18. “Louis Bazin de “boğa” ile Oğuz arasında ilgi kuranlardandır. Bazin, Kamûs-ı Türki’de “tosun” anlamında geçen ögüz ile Yakutçada “boğa” anlamında geçen oğus kelimelerinin Oğuz Kağan’daki Oğuz ile aynı olduğunu düşünür.” Ercilasun, **agm**, s. 18.

²⁰⁵ Beydili, **age**, s. 106. Öte yandan araştırmacılar, eski Türk etnik uygarlıklarında, boynuzlu ecdadın büyük yer tutuşunu vurguluyorlar. Umay Ana, Erlik, jalmauz, Dev, Dağ Ruhu ve diğer tüm mitolojik varlık ve motiflerin boynuzlu olarak tanımlanması, Türk mitolojik sisteminde sürekli karşımıza çıkmaktadır. Altay şaman metinlerinde, üç boynuzlu dağ ruhunun adı geçer. Şor halk bilimi metinlerinde su sahibinin de boynuzları olduğu belirtilir. İran’ın Fars bölgesindeki Türk asıllı Kaşkaylar, gökten yağmur yağdıracağına İmandıkları Kosa gelinini süslerken, başına da iki boynuz takarlar demektedirler. Beydili, **age**, s. 106.

²⁰⁶ Eliade, **age**, s. 60.

²⁰⁷ Eliade, **age**, s. 78.

Böylece Bayat'ın da üzerinde durduğu Zülkarneyn veya İki Boynuzlu Tanrısal sembolün kökeninin en eski Ön Asya medeniyetlerinde de olduğu görülmektedir. Ancak daha önce de vurguladığımız gibi Ön Asya kültürünün yükselmesinde İç Asya göçebe kültürünün önemli ölçüdeki tesirini unutulmamak gerekir. Bilinen en eski Ön Asya medeniyetlerinden Sümerlerdeki tanrı sözünün Türkçedeki şekliyle bile neredeyse aynı olması (Sümer: Dingir = Türk: Tengri) bu sav için yeterince kanıt teşkil etmektedir. Özellikle konumuz açısından önemli olan “öküz” sözünün Türkçe “ud” Sümerce “gud” olarak inanılmaz benzerliği dikkat çekicidir.²⁰⁸

Çift boynuz kültünün Ön Asya'da çok uzun bir geçmişi olduğu ve Boğa kültü olarak bilindiğini kaydetmiştik. Ön Asya'da en eski Boğa Kültünü, a) Sümer-Babil Panteonunda boğa tanrılar, b) Tanrı sembolü olarak boğa, c) Boğa unvanlı tanrılar, d) Boynuzlu taç, e) Boğa altar'ı, bölümlerinde incelenebilir diyen²⁰⁹ Tosun devamında ise; *“Kaniş'ten Asur'a diğer taraftan Byblos'a kadar uzanan sahanın mühürlerinde görünen Boğa altarı kısmen mührün yegâne konusu olarak, kısmen de bir tâli tebciil konusu olarak müşahedelerin merkezine alınmalıdır. Buna anthropomorphe dinden evvel boğaya tapıldığını gösteren, unvan, boynuz gibi survival olarak izah edilebilecek olan, anthropomorphe dine miras kalmış olan birçok gelenekleri de katmak lazımdır. (...) Boğa Kültü, Sümer ülkesinin hiçbir devrinde, hatta prehistorik devrinde bile, Ön Asya'nın batı memleketlerinde kabul etmemiz lazım geldiği gibi siklet merkezini teşkil etmemiştir. Sümer kültürünün çevresi içinde, diğer hayvan kültürleri arasında her ne kadar üstün bir durumda ise de, daima ikinci derecede kalmıştır”* demektedir.²¹⁰ Tosun'un bu açıklamalarından da anlaşıldığı üzere Boğa kültü Ön Asya'nın bizzat yerli

²⁰⁸ Ayrıca Babürname'de şöyle bir kayıt yer almaktadır; *“Endican vilâyetinin göçebelerinden olan Çegrek, çok kalabalık, beş-altı bin aileli bir ildir. Fergana ile Kâşgar arasındaki dağlarda otururlar. At ve koyunları çoktur. O dağlarda, öküz yerine, kutas beslerler. Kutaları da pek çoktur.”* Babür; **age**, s. 48-49. Babürname'deki öküz ilgili bu kayıt önemlidir. Bu kayıttaki bir öküz türüne “kutas” denmesi istemeden Sümercedeki “gud” sözünü hatırlatmaktadır.

²⁰⁹ Mebrure Osman Tosun, Sümer Babil Sanatının Bazı Önemli Mitolojik Tipleri Üzerinde Yeni Arkeolojik ve Filolojik Araştırmalar, **AÜ Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, Cilt IV, S. 1, Ankara 1946, ss. 13-21, s. 21.

²¹⁰ Tosun, **agm**, s. 21.

kültü olmayıp İç Asya Antik göçebe kültürlerinin bölgeye taşıdıkları kutsal unsurlardan biri olabileceğidir.²¹¹

Ayrıca burada bir diğer önemli husus din ve insanların tanrılarla akrabalığı meselesidir. Söz konusu durum sadece belli gayeler için ve yahut onların insanların kabile dayanışmasını ve yiyecek elde etme güven ve bereketini ilerlettiklerine bir aracı olmayıp aynı zamanda bu en sonraki hususların çetin bir çevre içinde çabalayan insanlar için büyük öneme haiz olduğudur. Eğer bu hususlar dinî ayin ve inançlarda gereği gibi merkezi bir şekilde görünmezse yanıltıcı olabilir.²¹²

İç Asya ile Ön Asya'nın en eski çağlardan beri çeşitli temaslarda bulundukları ve bu ilişkilerden dolayı karşılıklı etkileşimler olduğuna dair Sinor'un aktardıkları önemlidir. Sinor'a göre; *“İskitler (Sakalar) M.Ö. II. binin ortaları ile VII. yüzyılın sonları arasında birçok kere göç dalgaları halinde İdi-Ural bölgesi bozkırlarından Karadeniz bölgesine inmiş ve oralarda bulunan Kimmerleri özümsemiş olan ve Srubnaya kültürüne mensup boyların neslinden gelirler. Erken devir İskit tarihi, İskitlerin Ön Asya akınları ile sıkı sıkıya bağlıdır. Bu konuda İlkçağ yazarları hem de Asur-Babil devrindeki çivi yazılı belgeler bilgi vermektedir. İskitlerin Ön Asya'da uzunca bir süre bulunmaları İskit toplum ve kültürü üzerinde derin izler bırakmıştır. (...) Yine aynı dönemde İskit maddî kültürü Ön Asya unsurlarıyla zenginleşmiş olduğu gibi, İskit sanatında da bu yeni kültür unsurları ifade edilirken Ön Asya'ya ait birçok konu işlenmiş ve yöntem denenmiştir.”*²¹³

Öte taraftan Harappa dini, yani Hindistan'ın ilk kent uygarlığının dini, bir başka nedenle ve özellikle Hinduizmle ilişkileriyle de önem kazanmaktadır. Bazı yazarların kuşkuculuğuna karşın, Mohenjo Daro ve Harappa'nın dinsel yaşamını, en azından kaba hatlarıyla anlayabiliyoruz. Örneğin çok sayıda heykelcik ve mühürlerin üzerine oyulmuş resimler bir Ana Tanrıça tapımına işaret ediyor. Ayrıca Sor John Marshall'ın daha önceden kabul ettiği gibi, bir yoga pozisyonunda oturmuş ve etrafı yırtıcı hayvanlarla

²¹¹ Aslında burada tam olarak vurgulamak istediğimiz “boynuz” objesinin Sümerler sonrası bu denli önemli hâkimiyet ve kutsallık sembolo haline gelmesidir. Yoksa bu objenin çok önceden beri (neolitik dönemden beri) Ön Asya bölgesinde olduğunu Eliade'nin de kaydından anlıyoruz.

²¹² Ninian Smart, Tarih Öncesine Ait Dinlerle İlkel Dinler, Çev: Günay Tümer, **A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XXV, S. 1, Ankara 1982, ss. 297-323, s. 320-321.

²¹³ Denis Sinor (Derleyen), **Erken İç Asya Tarihi**, İletişim Yayınları, VII. Baskı, İstanbul 2014. [Dördüncü Bölüm: A.İ. Melyukova, Çev: İsenbike Togan, İskitler ve Sarmatlar, ss. 141-166], s. 144-145.

çevrili bir dik fallus figürü bir ulu tanrıyı, muhtemelen Şiva'nın bir ilk örneğini temsil etmektedir. Fairservis, mühürlerin üzerinde tasvir edilen tapınma veya kurban töreni sahnelerinin çokluğuna dikkat çekmiştir. Bunların en meşhuru, her birine birer kobranın eşlik ettiği, diz çökerek yakaran iki kişinin arasında, bir platformun üzerinde oturan (veya dans eden) bir figürü göstermektedir. Diğer mühürler, Gılgamış gibi iki kaplanın kanını donduran bir kişiliği veya Mezopotamyalı Enkidu'yu hatırlatan *boğa ayaklı ve kuyruklu, boynuzlu* bir tanrıyı öne çıkarmaktadır. Ayrıca kendilerine kurbanlar taşınan farklı ağaç cinleri ve “sancaklar” taşıyan insanların oluşturduğu ayin alayları da mühürlerde tasvir edilmiştir. Vats, Harappa'da çıkarılan bazı vazoların üzerine boyanmış sahnelerde, bir nehri geçmeye hazırlanan ölümlerin ruhlarının saptanabildiği kanısındadır.²¹⁴ Eliade'nin aktardığı bu bilgi ve ileride yeri geldikçe üzerinde duracağımız bu tip kayıtların incelenmesi sonucu muhtemelen her iki bölgeye (Mezopotamya ve Hindistan yahut Güney Asya'ya) söz konusu bu motifleri verenlerin aynı kültür dairesinden oldukları anlaşılmaktadır. Bu bilgiler ışığında her iki bölgeye söz konusu motillerin büyük ihtimalle İç Asya göçebe toplulukları tarafından taşınmış olabileceğini düşünüyoruz.

Örneğin hemen yukarıda Eliade'nin “(...) *Gılgamış gibi iki kaplanın kanını donduran bir kişiliği veya Mezopotamyalı Enkidu'yu hatırlatan boğa ayaklı ve kuyruklu, boynuzlu bir tanrıyı öne çıkarmaktadır.*(...)” kaydını verdiğimiz bu alıntıya paralel olarak Çin ve Tibetlilerin bir göçebe Türk topluluğuna “öküz ayaklı” dediklerini Sinor'un aktardığı bir kayıttan şaşkınlıkla öğreniyoruz. Bu kaydı Sinor'un kendi ifadesiyle vermek istiyoruz; “*Çin kaynaklarının birden çok Türk (Tu-cüe) halkından söz ettiği çoğu kez göz ardı edilmiştir. Bu kaynaklarda, örneğin Ak Giyimli Türklerden (Bay-fu Tu-cüe), Sarı Başlı Türklerden (Huang-toğ Tu-cüe), Kayakçı Türklerden (harfiyen Ağaç Atlı) (Mu-ma Tu-cüe) ve Öküz-Ayaklı Türklerden (Nyu-ti Tu-cüe) söz edilmektedir. Bunlardan sonuncusu çok soğuk bir ülkede yaşayan ve insan vücutlu, fakat öküz ayaklı oldukları söylenen bir kuzey halkı idi. Biraz şaşırtıcı olarak, bir Tibet kaynağı Çin tarihlerindeki bu bilgiyi desteklediği gibi bu tuhaf halkın Türkçe adını da verir: Ud kadaklı 'öküz ayaklı' Türklerden.*” diye kaydetmiştir.²¹⁵

²¹⁴ Eliade, **age**, s. 158-159.

²¹⁵ Sinor, **age**, s. 388.

Eski Ön Asya kavimlerinin tanrılarını farklı devirlerde çeşitli türlerini gördüğümüz taç, elbise ve sembollerle belli ettiklerini, eski Sümer ve Babillilerde ise başlıca tanrılık alâmeti boynuzlu taç olduğunu kaydeden Tosun devamında; bu taç şekilleri tarih boyunca çeşitli biçimlerde geliştiğinden, çeşitli dönemlerde tanrı ve hükümdarların giydikleri serpuşları tespit ederken, kültür gelişimi için kıymetli vesikalar kazanmaktayız. Boynuzlu taç, kanaatimize göre Zottenrock posteki etek, plano-konveks tuğlaları, antropomorfizm ve Er-Hanedan devrinin diğer bütün özellikleriyle birlikte Sümer ülkesine gelmiştir. Er-Hanedan devrinde başlayarak bütün Akkad Sülâlesi devri boyunca serpuşlar arasında yalnız boynuzlu tacı tanrılık alâmeti olarak görmekteyiz. Bununla birlikte farklı devirlerde boynuz alameti taşımayan tanrılar da vardır. Bu hallerde biz bu tanrıları başka alâmetleri vasıtasıyla veya istidlaller veya çeşitli kombinezonlar yolu ile tanıyoruz demektir.²¹⁶ Tosun'un verdiği bu bilgiler bize bu iki boynuzlu taç veya Kur'an'daki Zülkarneyn motifinin bir bakıma kökünün eski boğa/öküz kültü olduğunu, ancak bu kültürün de birçok kültür unsuru yahut dinsel motifi gibi Sümerlerle birlikte Babil, Akad vb. medeniyetlere taşındıklarını düşünüyoruz.

İki boynuzlu Tanrı-kral kültüne gelince Türklerin söz konusu sembolle ilişkilerinin boyutuna anlamak için Emel Esin'in verdiği bilgiler önemlidir. Gök tanrısı, göksel cisimler ve zaman tanrıları arasında yakınlıklar aranırken, bir Kök Türk metninde adı geçen ve genellikle araştırmacıların, İran zaman tanrısı Zurvân-Yazdân²¹⁷ ile Hint zaman ve ölüm tanrısı Kala-Yama ile ilgili gördükleri Öd-tengri'nin de akla geldiğini kaydeden Esin devamında; "*Hâkânî yazarları, Öd/Ödleg ile Zurvân ve benzeri Kâla-Yama arasında farz edilen bağları doğrulayan ipuçları da vermektedirler.*

²¹⁶ Mebrure Osman Tosun, Sümer-Babil Tanrı Sembollerinin Adları Üzerinde Bir Araştırma, **AÜDTCF Dergisi**, C. XVIII, S. 3-4, Ankara 1960, ss. 261-272, s. 263.

²¹⁷ Emel Esin'in burada İran zaman tanrısı olarak kaydettiği Zurvân-Yazdân üzerine durmakta fayda vardır. Söz konusu zaman tanrısı Mazda dinine mensup Perslerin yahut Zerdüşî dinine bağlı Medlerin tanrısı değil, Mag/Moglar (Türkçe Mogoçların) tapındığı bir tanrıdır. Bu hususta yine Eliade'nin kendi ifadesiyle; "*birçok bilginin kabul ettiği kanıya göre, Mag'lar başlangıçta Medler'in ruhban kastlarından biriydi. Mazdeizmi kabul ettikten sonra, imparatorluğun batısına doğru göç ettiler. Widengren'e göre, Vidêvdât (= Vendidad) Mag'lann düşüncelerini, inançlarını ve ritüel perspektiflerini yansıtır. Aynı yazar Zurvân'ın Mag'lann taptığı bir tanrı olduğu kanısındadır*". Eliade, **age**, S. 399. Eliade ayrıca; "*Zerdüşîçülük batıya doğru yayılırken başka din türleriyle karşılaştı ve onların etkisinde kaldı. Buna koştur olarak, Ahamenidlerin Mazdaizm'i de hiç değişmeden kalmadı. Dara'nın oğlu Kserkses tüm imparatorluğunda daêva'lar tapımını yasakladı - bu da onu Zerdüşî dinine daha fazla yaklaştırır. (...) İskitlerde de gök tanrısı (Papaios), Mithra (Helios-Apollon), savaş tanrısı 'Ares' Yer tanrıçası ve Aphrodite Urania yine karşımıza çıkıyor*". Eliade, **age**, S. 392-393.

Kâşğarî, öd'e benzer başka kelimeleri, zaman anlamındaki öd'den ayırmak için özen gösterdiği halde zaman anlamındaki öd ile öküz anlamındaki ud kelimelerini aynıymış gibi aynı cümlede anmaktadır. Bu iki kelimenin ayrı kökleri olması ihtimaline rağmen, Kâşğarî, bunların arasında anlam bakımından farklılık görmemekteydi. Türk mitolojisine, Erklig Kan adı altında giren Kâla-Yama'nın bineğinin öküz olduğu ve bu kişinin Uygur sanatında öküz binmiş olarak resmedilmiş olmasının hatıraları, belki Kâşğarî'nin aklındaydı. Konumuzun dışında olmakla beraber, Osmanlı kozmolojisinde, dünyanın öküz boynuzu üzerinde durduğu efsanesini aynı köke bağlamanın da mümkündür” demektedir.²¹⁸ Gökyüzü, dört ana yönde bulunan, dört direk üzerinde durmaktadır; yeryüzü, VIII. yüzyılda belki de Tonyukuk kitabesinde fark edilebilen ya okyanus nehir ile ya da bir sıradağ ile çevrilidir; onu bir kaplumbağa ya da hareketleri yer sarsıntılarına neden olan bir boğanın boynuzları taşır.²¹⁹ Ayrıca Kutadgu Bilig’de, “evren”den başka bir zaman timsali de, eski Türk zaman tanrısı Öd’ün bir şekli olan ve gece gündüz ilerleyen bir at olarak tasvir edilen Ödleg de yer almaktadır. Nitekim Atlı Arvaveda’da da, zaman tanrısı Kala, bir at veya bir araba sürücüsüdür (eski Türk tanrısı, Yol-tengri gibi). Ejder ve at motifleri ile birlikte, semavi çark mefhumu ise, Buddhism’in Kala-çakra (Zaman çarkı tanrısı) tasavvuruna benziyordu. Fakat Kala-çakra tasavvuru, Buddhism’de, ancak X. yüzyılda ve Laufer’e göre Uygur muhitlerinde gelişmişti. O halde, Yusuf Has Hâcib’in X. yüzyıla kadar Uygur Buddhist kültürü takip etmiş bir çevrede bulunduğu aşikâr olmaktadır.²²⁰ Olabildiğince az öğretici olan, Tu-kiu devrine ait ünlü Orhon yaratılışı: “*Yukarıda mavi gök, aşağıda, kara (karanlık, koyu) toprak, oluştuğu zaman, ikisinin arasında, Kişi (İnsan) oğulları ortaya çıktı*”. Kullanılan fiil kıl- “yapmak, meydana getirmek”in edilgen dönüşlü hali olduğundan, “yaratmak” ile olan eski çeviriler yanlıştır. Daha sonra, insanlarla ilgili aynı metinde de aynı sözcük

²¹⁸ Esin, **Türk Kozmolojisine Giriş** s. 72-74.

²¹⁹ Jean Poul Roux, “Kozmogoni ve Kozmografi, Türklerde ve Moğollarda”, **Antik Dünya ve Geleneksel Topumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü**, Ed. Yves Bonnefoy, I. Cilt, (A-K), Türkçe Baskıya Haz: Levent Yılmaz, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara 2000, ss. 601-602, s. 602.

²²⁰ Esin, **İslamiyet’ten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslam’a Giriş**, s. 167. Öd Tengri: Zaman tanrısı. İlk döneme ait Türk yazıtlarını ilk okuyanlar, Öd Tengriyi bilmiyorlardı. Dolayısıyla içinde geçtiği en eski yazıtı çevirirken, “Tengri zamanın sahibidir” diye aktarmışlardır. Ayrıca Minusinsk ve Altın Köl’deki metinlerde de karşımıza çıkmaktadır. Orhon Yazıtında şöyle der: “*Zaman tanrısı karar verir, tüm insanoğulları ölümcül olarak dünyaya gelmiştir.*” Kâşgarlı Mahmut, neredeyse aynı tümceyi ele alırken, zamanı artık tanrısallaştırmaz ve şu saptamayla yetinir: “*İnsan hiç fark etmeden zaman (öd) geçer gider; insanoğlu ölümsüz değildir.*” Bu tanrı hakkında başkaca bir bilgi mevcut değildir. Jean-Paul Roux, **Eski Türk Mitolojisi**, Çev: Musa Yaşar Sağlam, Bilge Su Yayınları, Ankara 2011, s. 105.

kullanılır. Evrenin başlangıcı (kökeni) sorunları, Türkleri ve Moğolları pek ilgilendirmemiştir; aksine onlar kavim mitlerine bağlanmışlardır.²²¹

Boğa kültüyle ilgili ayrıca Eliade'nin kendi ifadesiyle “Ugarit²²² (M.Ö. 1450-1195) belgelerinin asıl ilginç yanı, belli bir dinsel ideolojiden bir diğerine geçişin aşamalarını yansıtmalarıdır. El, panteonun önderidir. Adı Sami dilinde ‘tanrı’ anlamına gelmektedir, ama Batı Samilerinde kişileşmiş bir tanrıdır. Ona ‘Güçlü,’ ‘Boğa,’ ‘Tanrıların ve insanların babası,’ ‘Kral,’ ‘Yılların babası’ gibi isimler de verilir. ‘Aziz,’ ‘merhametli,’ ‘çok bilge’dir. M.Ö. XIV. yüzyıla ait bir dikilitaşın, üzerinde bir tahta oturmuş, görkemli, sakallı, üzerinde uzun bir elbise bulunan ve tacı boynuzlarla süslenmiş bir adam olarak gösterilmiştir. Bugüne kadar kozmogoniye ilişkin hiçbir metin bulunamamıştır. Bununla birlikte yıldızların kutsal evlilik yoluyla yaratılması, Kenan kozmogoni anlayışlarını yansıtan bir olgu diye yorumlanabilir.”²²³

Burada özellikle hem Türk hem de İran sözlü yahut yazılı anlatılarındaki (örneğin İskender-namelerdeki) İskender motifi (bir anlamda öküz yahut boynuz motifi) üzerinde durmakta fayda vardır.²²⁴ Bayat’ın kaydettiği gibi tanrısallık işareti olan iki boynuzluluğun önceden Türklerce Oğuz için kullanıldığını, ancak (muhtemelen Türk anlatılarının ve özellikle motiflerinin İran sahasına geçişiyle) daha sonra bu motifin özellikle İslam sonrası İran sahası sakinleri tarafından İskender’e mal edildiği düşünülebilir.

Oğuz ile öküz arasında bağlantı kuranlardan biri de A. B. Ercilasun’dur. Onun kendi ifadesiyle; “Yakutçada ‘boğa’ anlamına gelen oğus biçimi ise öküz kelimesinin bu lehçede aldığı biçimdir. Ben de destan kahramanının adı olan Oğuz’un öküz ile bir ve aynı olduğunu düşünüyorum. Bu konuda Sinor’un dil dışı delil olarak ileri sürdüğü resim önemlidir. Uygur harfli Oğuz Kağan destanı şu cümlelerle başlamaktadır: **“bolsunğıl dep dediler. Anung angağu-su uşbu durur: (öküz resmi). Dakı mundın song sevinç daptılar.”** Resimden sonra Oğuz’un annesi Ay Kağan hamile kalıyor. Şu

²²¹ Jean Poul Roux, “Kozmogoni ve Kozmografi, Türklerde ve Moğollarda”, **Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü**, Ed. Yves Bonnefoy, I. Cilt, (A-K), Türkçe Baskıya Haz: Levent Yılmaz, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara 2000, ss. 601-602, s. 601.

²²² Batı Suriye’de Akdeniz kıyısında kurulmuş antik kent.

²²³ Eliade, **age**, s. 186.

²²⁴ Bu konu üzerinde ileriki bölümlerde ayrıca duracağız ancak bununla birlikte Daniyal kitabındaki İki boynuzlu kral ile Kurr’an’daki Zülkarneyn’in söz konusu boynuz motifle bağlantılı olduğunu düşünüyoruz.

hâlde Sinor'un düşündüğü gibi bu resim ya Oğuz'u ya babasını temsil ediyor ve bence de Oğuz adıyla öküz arasındaki ilişkiyi açıkça gösteriyor. Bunlardan birincisi Şecere-i Terâkime'de geçen “Oğuz Han Keyûmers zamânında irdi” ibaresidir. İran efsanelerine göre Keyûmers ilk insandır ve onun baş düşmanı da öküzdür. İkinci delil Boğaç Han adıdır. Dede Korkut Kitabı'nın ilk boyunun kahramanı olan Boğaç ile Oğuz Han arasında, başta Ziya Gökalp olmak üzere birçok araştırmacı ilgi kurmaktadır; yani Boğaç, Oğuz Kağan'ın Dede Korkut'taki yansımasıdır. Boğaç ile öküz arasındaki anlam paralelliği de açıktır” demektedir.²²⁵

Bir diğer yandan Türk ve Moğol toplumlarında öküzün kutsallığını yansıtan kimi izlere rastlamak mümkündür. Örneğin Babür'ün hatıratında ilginç bir Moğol ayini tasvir edilmiştir:

“Moğul âdeti üzere, tuğ açtılar. Han attan indi. Bir moğul dokuz tuğu Han'ın önünde dikip, bir öküzün ön bacak kemiğine bir uzun ak bez bağlayarak, elinde tuttu ve üç parça uzun bezi üç tuğun kuyruğundan az aşağı bağlayıp, tuğ direğinin altından geçirdi; bir bezin ucuna Han ayakları ile bastı, bir tuğa bağlanan bezin ucuna da ben bastım; bir bezin ucuna da Sultan Muhammed Hanike bastı. O moğul, bu bağlanmış olan öküzün ön bacak kemiğini eline alıp, moğulca bir şeyler söyleyerek, tuğa bakıp, işaret ediyor; Han ve diğer bütün etrafta duranlar tuğa kırmızlar serpiyorlar ve bütün nefir ve davullar birden çalıyor. Mevcut ve safta duran asker, hep birden harp na'rası koparıyor. Üç defa böyle yapıyorlar; sonra atlara binerek, harp na'rası koparıp, böylece askerin etrafını dolaşıyorlar.”²²⁶

Burada örnek olarak anlatmaya çalıştığımız Oğuz-öküz ilişkisi ve dolayısıyla da Türklerce boynuz simgesinin güç ve tanrısal işareti olarak kabul edilmesi, Türklerle İranlıların anlatılarındaki/eserlerindeki paralelliklerin gizemini çözmede bizim için oldukça önemli bir ipucu sağlamaktadır. İleride üzerinde duracağımız İç Asya ve Ön Asya kültür ilişkileri açısından önemli olan söz konusu dinsel simgeler ve kültürel motifler her iki bölgede karşımıza çıkmaktadır. Ancak unutulmaması gereken bir diğer husus söz konusu bu simge ve motiflerin özellikle İç Asya ve Ön Asya'nın yerel toplumları için tipik olmasıdır. Kısacası Ön Asya'nın yerlisi olmayan Ârîler için söz

²²⁵ Ercilasun, **agm**, s. 18-19.

²²⁶ Zahirreddin Muhammed Babür; **Babürname-Babür'ün Hatıratı**, Hazırlayan: R.R Arat, III. Baskı, Sera Ofset Matbaacılık, Ankara 2000, s. 150.

konusu motif ve simgelerin tipik olduğunu söylemek güçtür. Öte yandan bu dinsel simge ve motifler en azından bütünsel olarak tüm Hint-Avrupalıları kapsamamaktadır. Bu durum ise direkt olarak söz konusu motiflerin Ârîlerin bölgeye gelişinden (M.Ö. 1500-700) çok öncelerine dayandığını göstermektedir.

Oğuz Kağan'ın ayaklarının öküze benzetilmiş olması, Gılgamış'ın; kendisine ilgi duyan Tanrıça İştâr reddettiğinde İştâr, babası Anu'dan (gök tanrı) Gılgamış'ı öldürmesi için gökten bir boğa göndermesini istemiştir. Anu boğayı göndermiş ancak Gılgamış arkadaşı Enkidu'yla birlikte boğayı öldürmüşler ve yüreğini güneş tanrısına sunmuşlardır. Boğaç Han'ın gücünü boğayla sınaması da aynı tasavvurun sonucudur. Aynı zamanda “boğa, Göktürklerde ongun” kabul edilmiştir.²²⁷

Öküzün bacak kemiğini eline alan kişinin söylediği şeyler, Şaman ayinlerinde kamların okuduğu dualardan farklı bir şey olmasa gerektir. Kemiğe bağlanan ak bez de renk kültürüyle ilgilidir. “*Ak renk, Şamanist Türk çevrelerinde en eski dönemlerden beri ululuk, adalet ve güçlülüğü temsil ediyordu*”. Ayıca Tuğa kırmızı serpilmesi, tuğda ilk atanın koruyucu ruhu ve savaş tanrısının bulunduğu inancıyla ilgilidir. Çünkü eski Türk inançlarında, ruhların da beslenebilir olduğu tasavvuru vardır.²²⁸

Sonuç olarak Zülkarneyn'in İskender olup olmaması bir tarafa bırakıldığında tüm bu incelemeler sonucu söz konusu Zülkarneyn'in belli bir kişi olması söz konusu değildir. Hatta Öztürk'ün meseleyi aydınlatıcı bakış açısından da yola çıkarak Zülkarneyn'in hatta unvan olabileceğini söylemek dahi güçtür. Kısaca tüm bu aktardıklarımızdan anlaşıldığı üzere, Zülkarneyn ne özel bir şahıs ismi yahut iması ne de belli şahıslar için kullanılmış bir unvandır. Daha net bir ifadeyle Zülkarneyn aslında genel olarak çok eski bir “hayvan kültü”nden ve özellikle de “boğa kültü”nden devşirilme bir dinsel “motif”tir. Bu motif tüm halk anlatıları motiflerinde olduğu gibi gittiği her yerde başka bir kahramanın şahsında vucut bulmuştur. Böylece bu motif kimi zaman Oğuz, kimi zaman İskender, kimi zaman ise Kur'an'daki mechul Zülkarneyn olmuştur. Burada bizim açımızdan Zülkarneyn yahut iki boynuzlu tanrısallık motifinin kökeninin ne olduğundan öte, söz konusu motifin İç Asya kökenli olup Ön Asya'ya aktarıldığı meselesidir. Aslına bakılırsa kökeninin İç Asya yahut Orta Asya olup

²²⁷ Murat Uraz, **Türk Mitolojisi**, II. Baskı, Düşünen Adam Yayınları, İstanbul 1994, s. 149-151.

²²⁸ Hüseyin Baydemir, Babürname'de Folklorik Etnografik Unsurlar, **Gazi Türkiyat**, S. 7, Güz 2010, ss. 107-134, s. 122.

olmaması bile önemli değildir. Asıl önemli olan söz konusu bu motifin izini sürdüğümüz kadarıyla Orta Asya anlatıları vasıtasıyla Ön Asya'ya yayılmış olduğu ihtimalidir.

Bizim bu motifin üzerinde uzunca durmamızın bir diğer nedeni ise söz konusu dinsel yahut mitsel motiflerin kendilerinden olmayan diğer halkların destan yaratmalarındaki gizli katkıları ve esasen söz konusu destanların çekirdeğini oluşturduğudur. Son olarak bu tip motiflerin kökeninin çözümü milletler arası edebî ilişkilerin perde arkasını gün yüzüne çıkaracaktır. Örneğin İskender-name geleneği diyebileceğimiz ve buna paralel olarak pek çok geleneğin (Oğuzname, Şehname, vb.) kökeninin bu şekilde eski “atalar kültü”yle ilgili olabileceğidir. Elbette biz burada İran edebiyatında krallar adına yazılmış, gelenekleşmiş tüm eserlerin kökeninin Şamanik kültür dairesinde olduğu gibi ciddi bir iddiada bulunmak niyetinde değiliz ancak kanımızca söz konusu eserlere bir de bu perspektiften bakılmasının yaralı sonuçlar doğurabileceğini düşünüyoruz. Özellikle söz konusu yöntemle Turan-İran edebî eserleri/anlatıları gibi neredeyse iç içe geçmiş, girift yapısının çözümüne katkı sağlayacağı kanısındayız.

I. A. 2. İç Asya-Ön Asya İlişkileri (Ârîler Öncesi Turan-İran)

I. A. 2. a. Eski İnanç Sistemleri ve Folklor (Din-Destan ilişkisi)

Propp “folklorun tabiatı” başlığı altında folklorun ne olduğu sorusuna şu şekilde cevap verir; “İlki, folklorun ferdî olarak yaratılmamış ve sözlü aktarım sayesinde tarih öncesi çağlardan günümüze intikal eden bazı ritüeller ya da diğer teamüllerin çerçevesi olmasıdır. İkincisi ise ferdî damga taşıyan yeni eserlerin açıkça folklor gibi deveranıdır” diyerek²²⁹ folkloru iki şekilde açıklar. Ayrıca; folklor sadece edebî değil aynı zamanda tarihî bir olgu ve folklor ilmi de sadece edebî değil aynı zamanda tarihî bir disiplin olduğu için, tabii folklor araştırması tarihî incelemenin cüzi bir parçasıdır, demektedir.²³⁰ Yine devamında; “Halk masalı ve hikâyesi, ritüel şiir, destanî şiir, tılsım-muska ve bilmece gibi türler, etnografik malumatın yardımı olmadan açıklanamaz. (...)”

²²⁹ Propp, **Folklorun Tabiatı**, s. 165.

²³⁰ Propp, **agm**, s. 165.

Etnografik veriler, folklorun başlangıçtaki gelişmesinin incelenmesinde ve tabii incelemede aynı önemi arz eder; çünkü sadece motiflerin, planların ve türlerin köken değil onların ardışık işlevi de malzemenin şekline ve sosyal hayata bağlıdır” demektedir.²³¹

Folklorun, özellikle başlangıç safhalarında hayatı tasvir etmediğini, gerçeğin, doğrudan değil düşünce prizmasından yansıtılmasıyla aktarıldığını, böylece folklor olgusunu herhangi bir şeyle karşılaştırmanın zor olduğunu, hatta bu düşünce sisteminde sebep-sonuç ilişkisinin dahi olmadığını kaydeden²³² Propp devamında; *“Bu düşüncenin tezahürlerinden birinin folklor ile çok gizli bağlantısı bulunan dinî telakki olduğu muhakkak addedilir. Sadece dinî kavramlar ve fikrî imajlar değil, ilkel insanın tabiata tesir edeceğine ve ondan kendisini koruyabileceğine inandığı bütün ritüeller kompleksi ve diğer faaliyetleri ihtiva eden en üst derecedeki dinî-sihri uygulama da önem taşır. Folklor, bizatihi dinî veya törene dayalı uygulama sisteminin bir parçasıdır”* demiştir.²³³

Öte yandan boş toprağı işleyerek aslında, kaosa biçim verip kurallar koyarak onu düzenleyen tanrıların eylemini tekrarlıyorlardı. Dahası, bir toprak fethi ancak ilk baştaki dünyanın yaratılışı eyleminin taklidinden ibaret olan sahiplenme ayininden sonra daha açık bir ifadeyle, bu ritüel aracılığıyla- gerçek oluyordu. Vedalar döneminde Hindistan’da Agni’ye adanmış bir sunağın dikilişi o bölgenin hukuksal olarak sahiplenilmesini oluştururdu diyen²³⁴ Eliade devamında; *“Kentlerin ve tapınakların göksel arketiplerine duyulan arkaik inanca paralel olarak ve daha iyi belgelenmiş bir biçimde bunların varlığına merkez olma itibarını atfeden bir dizi başka inanç daha görüyoruz. (...) Merkez’in mimari simgeselliği şu şekilde formüle edilebilir: 1. Kutsal dağ - burada yer ve gök birleşir - dünyanın merkezindedir. 2. Her tapınak ve saray -ve bunun sonucunda her kutsal kent ve kraliyet merkezi- bir Kutsal Dağ’dır, dolayısıyla Merkez’dir. 3. Kutsal kent ya da tapınak axis mundi olduğundan gök, yer ve yeraltının karşılaşma noktası olarak görülür”* demektedir.²³⁵ Bir kaç örnek bu simgeleri daha iyi

²³¹ Propp, **agm**, s. 165.

²³² Propp, **agm**, s. 166.

²³³ Propp, **agm**, s. 166.

²³⁴ Eliade, **Ebedî Dönüş Mitosu**, s. 24.

²³⁵ Eliade, **age**, s. 26.

göz önünde canlandıracaktır; 1. Hint inançlarına göre Meru Dağı dünyanın merkezindedir ve onun üstünde kutup yıldızı bulunmaktadır. Ural-Altay halklarına göre de böyle bir merkezdeki dağ, Sumeru Dağı vardır ve bu da kutup yıldızıyla sabitlenmiştir. İran inançlarına göre kutsal Haraberazaiti Dağı (Elburz) dünyanın merkezindedir ve gök ile bağlantılıdır. Mezopotamya inanışlarına göre merkezde yerle göğü birleştiren bir dağ vardır; Ülkeler Dağı adlı bu dağ sınırlar arası bağlantıdır. Ziggurat da bir kozmik dağdır, yani kozmosun simgesel bir tasviridir, onun yedi katı yedi gezegeni ya da (Ur'de olduğu gibi) dünyanın yedi rengini temsil etmektedir.²³⁶ Burada şunu da eklemek gerekir ki; Hooke'nin de belirttiği gibi *“Tüm eskiçağ, mitoslarında yaratış, başlangıçtaki kargaşa (kaos) durumuna bir düzen verme eylemi olarak görünür.”*²³⁷ Diğer taraftan Şamanizm ve eski inanç sistemlerindeki büyü ve büyücü bir anlamda evreni istediği biçimde şekillendiren kişidir.²³⁸ Yukarıda Eliade'nin verdiği örneklerden de anlaşıldığı üzere tüm saydıkları bölgeler genelde Türklerin yaşadıkları yahut tarih öncesinden beri sürekli temas halinde oldukları bölgelerdir bir bakıma. Özellikle yer ile göğü birleştiren ve “dağ kültü” olarak bilinen bu kutsallık olgusunun, zaman zaman üzerinde duracağımız gibi, tüm bu söz konusu bölgelere ne zaman ve ne şekilde yayıldığını incelemeye çalışacağız.

Öte yandan ilkeller arasında mitsel modelleri olan sadece ritüeller değildir, her türden insanî eylem zamanın başlangıcında bir tanrı, bir kahraman ya da bir ata tarafından icra edilen bir eylemi tamı tamına tekrarladığı ölçüde geçerlilik kazanır. İnsanın yaptığı sadece yaratılış eylemini tekrarlamaktır; dinsel takvim aborigine vuku bulan tüm kozmogonik evreleri bir yıllık bir zaman yarışı içinde sırayla anar. Kutsal yıl hiç durmaksızın yaratılışı tekrarlar; insan kozmogoni ve antropogoni ile çağdaştır, çünkü ritüel onu başlangıçtaki mitoslar çağına atmaktadır diyen²³⁹ Eliade'ye göre; *“Evliliğe ilişkin tüm bu Eski Doğu simgeciliği göksel modellerle açıklanabilir. Sümerler Yeni Yıl gününde elementlerin birleşmesini kutlardı; o gün, Antik Doğu'nun her yerinde şaşaasını sadece kutsal evlilik mitosundan değil aynı zamanda kralın tanrıça ile*

²³⁶ Eliade, **age**, s. 26-27.

²³⁷ Hooke, **age**, s. 23.

²³⁸ Ruben'e göre: *“Tanrı ise bir büyücünün bir büyü dünyası meydana getirebilmesi gibi evreni ve evrendeki var olan her şeyi meydana getirir.”* Ruben, **age**, s. 148.

²³⁹ Eliade, **age**, s. 36.

birleşme ayinlerinden almaktadır.”²⁴⁰ Bilindiği gibi en eski dönemlerden yakınçağlara kadar Türk hakanları yeni yılın (Nevruz’un) başlangıcında tahat çıkmışlardır.

Örneğin; Darmesteter tarafından aktarılan bir Pehlevî metninde şöyle denmektedir: “*Ferverdin ayında, Hurdut gününde Tanrı Hürmüz dirilişi ve ‘ikinci bedeni’ başlatacak ve dünya ifritler, ilaçlar, vb. karşısında çaresizlikten kurtulacak. Ve her yerde bolluk olacak, yiyeceğe ihtiyaç kalmayacak; dünya saf olacak, insan [kötülüğün] husumet[in]den kurtulacak ve ilelebet ölümsüz olacak.* Gazvinî ise Nevruz’da Tanrı’nın ölümlerini dirilttiğini söylemekte ve ‘*onlara ruhlarını geri verdi, ve göğe emir verip yağmur yağdırdı, böylece insanlar o gün toprağı sulama adetini başlattılar*” demektedir. Sudan Yaratılış (aquatik kozmogoni, tarihsel yaşamı periyodik olarak yeniden doğuran tufan, yağmur), doğum ve diriliş düşünceleri arasındaki çok yakın bağlantı Talmud’daki şu deyişle de onaylanmaktadır: ‘*Tanrı’nın üç anahtarı vardır, yağmur anahtarı, doğum anahtarı ve ölümleri ayağa kaldıran anahtar.* Yeni Yıl bayramında yaratılışın simgesel tekrarlanması Irak ve İran’da yaşayan Mandaelar arasında günümüze dek sürmüştür. Bugün bile İran Tatarları (İran Türk ve Moğolları) yılın başında toprak dolu bir kaba tohum dikerler²⁴¹; bunu yaratılışı anmak için yaptıklarını söylemektedirler.²⁴² Burada Eliade’nin üzerinde durmadığı ancak gözden kaçırılmaması gerektiğini düşündüğümüz yaratılış arketipinin Irak (Mezopotamya ve dolayısıyla Sümer ülkesi olması nedeniyle bir şekilde izah edilebilir) ve İran Tatarları (İran Türkleri arasında) yaşatılan bu ritülin Proto-Türk-Sümer inanç sisteminin bir diğer kanıtı olması açısından önemlidir.

Diğer yandan Çinlilerin ve Türklerin dikotomik kozmolojisi, İran dinlerindeki iki ilke üzerine kurulu, ikici (dualist) görüşten bütünü farklıydı. İranlılar, iki ilkeyi birbirine düşman ve birini iyilik, diğerini kötülük simgesi sayıyordu. Zerdüşt ve Mani²⁴³ dinlerinde, ışık iyilik simgesi, karanlık ise kötülük simgesiydi. Çinliler ve Türkler ise bu

²⁴⁰ Eliade, **age**, s. 38.

²⁴¹ Not: Yerel Türkçede “Göğ göğertmek; Semni yetiştirmek” olarak adlandırılmaktadır.

²⁴² Eliade, **age**, s. 71.

²⁴³ “*Manihaizm dini eski İran dini olan Zerdüştlükten, Hristiyanlıktan ve keza Budacılıktan pek çok unsurlar almış ve bunları bir araya getirerek karma bir din yaratmıştır. Propagandaya uygun bu din öz itibarıyla birçok düşünce ve dinle uyum içinde bulunuyor, böylelikle her yerde kendine yandaş toplayabiliyordu.*” Ruben, **age**, s. 20.

iki ilkeye ahlaki bir anlam vermiyordu diyen²⁴⁴ Emel Esin devamında; “*Dikotomi ile Dualism arasındaki fark, Dikotomi’de iki ilke, birbiri ile imtizaç halinde, ahenkli bir dünya vücuda getirmekte tasavvur ediliyordu. İran’da revaçta bulunan ve dualist denen dinlerde de iki ilke mevcuttu, fakat bunların iki düşman ilah olarak, karanlık ve aydınlık timsalleri ile, birbiri ile amansız bir mücadele içinde olduğuna inanılıyordu. Böylece, doğuda, iki ilkenin birbirine imtizacı ve dünyanın merkezinde buluşması ile merkezîyetçi bir kozmoloji doğmuştu*” demektedir.²⁴⁵ Emel Esin’in aktardığı İran’ın yaygın dualism düşüncesinin kökeninin de İran olmadığı anlaşılmaktadır. Bu konuda Ruben’in düşünceleri ilgi çekicidir.

Şöyle ki İran’da yaygın olduğu düşünülen dualist yahut ikici inanç sisteminin kökeni de aslında Ruben’e göre yerli değildir. Budacılıktaki ve Hristiyanlıktaki yanılgıya düşme düşüncesinin kökeni çok eski bir ikici (dualist) düşünceden kaynaklanmaktadır. Bu ikicilik düşüncesi iyi ile kötü, güzel-çirkin, bilgi ile bilgisizlik ikiciliğidir. Bu düşüncenin en güzel anlatımı, İran’daki Zerdüşt dininin öğretileri arasında oluşmuştur. Ancak birçok kimsenin öne sürdüğü gibi ikicilik düşüncesinin kökeni İran değildir. Bu dualist düşüncenin bir başkası da ak ve kara büyü karşıtlığı düşüncesidir. Bu düşüncenin kökeni ise çok daha eskilere dayanmaktadır.²⁴⁶

Bununla birlikte Everenselci Dikotomi’nin de reddettiği bazı mefhumlar vardı ve bunlar dünya düzenin dışında, asi ve huzur bozucu hüviyetler olarak görülüyordu. Bu fikrin kosmografik ifadesi şöyle idi: bir yarım-kubbe olarak tasavvur edilen gök, dört-köşe planda sanılan yer üzerine oturunca, köşelerin üstü açık kalmakta idi. Gök dini kanunlarının ve nizamının dışında kalan bu köşelerde, merkezi Çin devletine tabi olmayan ve insanlık nizamı dışı sayılan, “dış devletler” bulunmakta idi. Göğün zirvesi olan Kutup yıldızının tam altında, “yer-su” sahasında, yüksek bir dağ veya dağ timsali set üstünde, dünya hükümdarının surlu şehrinin ve köşkünün bulunduğu tasavvur edilirdi. Hükümdar gök tanrısından, gök mabutları ve semavi atalardan kut almış ve onların temsilcisi sayılıyordu.²⁴⁷ Yukarıda Ön Asya medeniyetleri, özellikle Sümer ve

²⁴⁴ Esin, *Türk Kozmolojisine Giriş*, s. 21-22.

²⁴⁵ Esin, *İslamiyet’ten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslam’a Giriş*, s. 45-46.

²⁴⁶ Ruben, *age*, s. 119.

²⁴⁷ Esin, *age*, s. 46.

Elam'lardaki Ziguratlar (dağ şeklindeki tapınaklar) da aynı düşüncenin erken örnekleri olarak düşünülebilir.

Orta Asya'da, Kuşan'ların ve "Chu-ch'u" Hunlarının gayreti ile en çok yayılan din Buddhism'in Uluğ-kölüngü mezhebi olmuştu. Klyāstorniy ve Livşitz, tıpkı Doğu Hunları gibi, Kök-Türklerde Mukan (552-72) ve Taspar Kağan'ın (572-81)'da resmi din olarak Buddhismi, siyasi mülahazalar ile kabul ettiklerini sanmaktadırlar. Böylece Çin Konfüçianismi'nin ve Taoism'in; İran'dan gelen Zerdüşť dininin; Bizans'tan ilerleyen Hristiyanlığın, kültürel nüfuzunun önüne geçeceklerdi.²⁴⁸

Son olarak Taoism ile Vahdet-i vücud'a inanan Sûfi mektepleri arasında bağlar olması ve bu bağları kuranların arasında Türklerin de bulunması üzerinde bazı müellifler durmuştur.²⁴⁹

Altay dil [kültür] ailesi²⁵⁰ nin ve onunla ilgili eski çağ biliminin araştırılması maalesef İndo-Germen, Samî dil ve eski çağ ilminde olduğu kadar ilerlemediği bilinmektedir. Bu sebeple, Altay biliminin yahut Türkoloji'nin yardımı ile ilk Türklük hakkında örneğin genellikle İndo-Germen ilminin ilk İndo-Germenlik hakkında yaptığı kadar belirli bir kültür tablosu elde etmenin daha zor olduğunu söyleyen Koppers'a göre; *"İlk Türklük araştırmasında kaynaklarda iki esas grubu birbirinden ayırmak zorundayız. Birinci grupta, dar manada tarihi kaynaklar söz konusudur, uzmanlar tarafından sık sık işaret edildiği gibi, bu kaynaklar umumiyetle Türkçenin dışındaki dillerde yazılmıştır. Kaynakların ikinci baş grubu etnolojik mahiyettedir: Altay-Türk kavimlerinin mühim bir kısmının bugün bile -yahut da zamanımızın içlerine kadar- nispeten iptidai şekillerde hayatını idame ettirmesi ve böylece onların, evveleminde at çobanı olarak ömürlerini geçiren Altay Tatarlarında (ve bunların akrabasında) etnoloji araştırmalarına mevzu teşkil etmesi ile alakadardır"* demektedir.²⁵¹

Ön Asya- İç Asya tarihî ilişkilerinin başka bir boyutunu daha ortaya koyan bilim adamlarının düşüncelerini aktarmaya devam edeceğiz. Bilindiği gibi Sümerlerden

²⁴⁸ Esin, *age*, s. 127.

²⁴⁹ Esin, *age*, s. 48.

²⁵⁰ Not: burada belirtmeliyiz ki biz Altay Dil Teorisini tartışacak yetkinliğe sahip değiliz. Ancak Türkologların söz konusu tartışmalarının dışında biz bu akrabalığın dilsellikten ziyade kültürel boyutuyla ele almayı uygun buluyoruz. Böylece metinde Altay Halklarından kasdımız dolayısıyla Türk merkezli Türk-Moğol-Tunguz kültür birliğidir ve kesinlikle Atay dil teorisini kasdetmiyoruz.

²⁵¹ Koppers, *agm*, s. 443.

sonra en çok (zaman dilimi olarak da) Altay ve Türk kavimleriyle ortak yönlelere sahip bulunan bir diğer medeniyet ise İran'ın güney ve güney batısında kurulmuş Elam (M.Ö. III.-I. bin yıllar) medeniyetidir.

Bilindiği üzere Ön Asya kültürleriyle İç Asya ve özellikle Atay kültürleri arasındaki akrabalık meselesi yeni bir konu değildir. Bu konuyu özellikle Benno Landsberger “Sümerler” adlı eserinde tartışmıştır.

Sümerlerin ölümünden sonra basitleştirilmiş ve kabalaştırılmış olan Sümerizm, bu son şekliyle dahi o kadar kuvvetli idi ki, Babil kültürünü sonuna kadar aralıksız olarak tesiri altında bulundurabilmiş ve Babillilik ile kaynaşarak diğer dünya kültürlerine müessir olabilmıştır diyen Benno Landsberger devamında; “*Türkçe, Sümerce yakınlığının başta gelen savunucularından olan Alman Hommel, Türkçe ile etimolojik ortaklık gösteren 350 kelime saymıştır*” diyerek aslında bir nevi olası bir Sümer-Türk kültür akrabalığından bahsetmektedir.²⁵² Biz burada elbette ki Sümer-Türk dil akrabalığından bahsedecek değiliz. Ancak yer yer belirttiğimiz gibi, genel olarak antik Ön Asya-İç Asya sakinlerinin kültür akrabalığının verileri ışığında tartışmaya açık olduğunu aktarmaya çalışıyoruz.

Öte yandan Tanrı-Kral kültürünün sadece Mezopotamya’da olduğu da söz konusu unsurun bölgeye kuzey kavimleri tarafından getirildiği düşüncesini güçlendirmektedir. “*Bütün tanrıların insan şeklinde tasvir edilişi keyfiyeti Mezopotamya’yı, Mısır da dâhil bütün batı memleketlerinden ayırt eden bir hususiyettir. Mezopotamya’da ne hayvanlara, ne hayvan resimlerine, ne de yarı insan yarı hayvan şeklindeki melez varlıklara tapılırdı. Her ne kadar aslan, yılan ve boğa şeklinde ulûhiyetlere rast gelinirse de, bunlar umumî prensibi bozmayacak olan, tamamen ikinci derecede kalmış istisnalarlardır. Bu umumî prensip şudur: Bütün tanrılar insan şeklindedir, hayvanlar ancak tanrıların sembolüdür. Melez mahlûklarsa, demon denen ayrı bir sınıf teşkil edip, asıl tanrılardan sayılmazlar. Boğa heykeline tapma âdeti Sümer memleketi hudutlarına kadar dayanır ve oradan ileri gitmez. Tanrıların ayrıca alâmeti olan boynuzlu tacın menşeyini bir boğa kültüne irca etmek imkânı henüz bulunamamıştır. Bu serpuş*

²⁵² Benno Landsberger, Sümerler, Çev: Mebrure Osman Tosun, AÜDTCF Dergisi, ss. 89-102, s. 90-96.

hükümdarlık alâmeti olabilir. Belki de bu alâmet dış memleketlerden gelmiştir. Çünkü Er-hanedan çağından daha eski devirlerde boynuzlu taca rast gelinmez.”²⁵³

Öte yandan Ön Asya medeniyetlerinden bir diğeri olan Hurri’lerle İlk-Türklük arasındaki yakınlık dikkat çekicidir. Koppers’in kendi ifadesiyle “(Sümer ve Elam’dan sonra) üçüncü olarak, Chorit yahut Hurrileri (A. Götze’ye nazaran Churriler) zikretmek gerektir. Bunlar milattan önce üçüncü binyıldan beri kuzey Suriye ve kuzey Mezopotamya’da, Halep’ten Nineva ve Asur’a kadar bir devlete sahiptiler ve bu devlet Babilonya ile Hatti arasında köprü vazifesini görüyordu. Şu noktada bütün bilgi sahipleri müttefikler ki, bu Choritlerin dilinin ne Indo-Germen dili ile ne de Sami dili ile alakası vardır. Forrer’in teşebbüs ettiği ‘müşahhas surette tayin’ keyfiyetinin (o, Chorit dilini Türkoid bir dil olarak tavsif eder), itirazlar karşısında dayanıp dayanmayacağını gelecek göstermelidir. Burada, etnoloğun dikkatini bilhassa A. Götze’de bulduğum ve muhtevası şu olan bir müşahade uyandırmaktadır: At yetiştiren Choritlerin muhtemel olarak, üzerine Indo-Germen bir tabaka gelmiştir, fakat bunun dışında, bu kavmin mahiyeti karanlıkta kalmaktadır. Burada da hadiseleri etnoloji ve kültür tarihi bakımından mütalaa edersek, Türkoid bir tabaka dahi bahse mevzu olabilir. Choritlerin hakiki destanlara ve bilhassa tanrı hikâyelerine karşı anlayışları ve bu destanları, -Forrer’e nazaran Homer’i andırdıkları için- Türk göçebe kabilelerinin kahraman (epik) hikâye ve neşideleri ile ilişkilendirmek mümkün olmakla beraber, bu keyfiyet özellikle böyledir” dedikten²⁵⁴ sonra “Bütün bu dilsel, kültürel ve dinî-mitolojik teferruatı toplarsak, görülür ki bunlar yalnız az veya çok bir katıyetle Altai’yi hatırlatmakla kalmaz, fakat bunların genel itibariyle eski Ön Asya’nın kültüründe, esasında ancak milattan önce 2000 senesine doğru muhtelif geniş cephelerde müessir olan Indo-Germen tesirlerine, uzun bir zaman, -yaklaşık 1000-1500 sene-, takaddüm (öncülük) ettikleri kâfi bir açıklıkla görülür. Buna binaen, eski Türklüğün (belki, Proto-Türklüğün demek daha iyi olur) eski Şark yüksek kültürünün temellendirilmesine, daha doğrusu ileri doğru gelişmesine melhuz bir yardımı, hiçbir veçhile bazen zan ve ifade edildiği kadar fantezi mahsulü fikir değildir” demektedir.²⁵⁵

²⁵³ B. Landsberger, Sümerlerin Kültür Sahasındaki Başarıları, Çev: Mebrure O. Tosun, AÜDTCF Dergisi, C. III, S. 2, Ankara 1945, ss. 137-158, s. 139.

²⁵⁴ Koppers, agm, s. 445-446.

²⁵⁵ Koppers, agm, s. 446-447.

Koppers son olarak; “*Altay Türklerinde (ve Samoyedlerde) ve diğer taraftan Sümerlerde ölü gömme adetlerindeki uygunluk da zikre değerdir.*”²⁵⁶ Ölülerin tabi oldukları bu muamele, malum olduğu üzere, her iki tarafta da kırık bir halde bulunan türlü türlü edevatın ve hayvanların (eski Sümer’de insanların da) beraber gömülmesinden ibarettir. M. Ebert, bu zaviyeden, Kuban kültürünü eski Sümer’e ve her ikisini de (yani Kuban ile Sümer), izahatımıza tamamen uygun olarak, Orta Asya’ya bağlamaktadır” demiştir.²⁵⁷

Ön Asya’nın antik dönemlerindeki söz konusu ölü gömme ile İç Asya’daki atalar kültü arasındaki sıkı ilişki oldukça ilgi çekicidir. Ninian Smart’ın ifadesiyle; “ilahi varlıklarla ilgili mitolojik inanışları ima eden boyalı mağara resimleri daha sonraki tarihlere ait olması gerektiği halde, en eski insan kalıntılarının bir ölü kültüne işaret etmesi tamamıyla gerçektir ve bu, atalara tapınmanın çoktanrıçılıktan önce olması görüşüyle de uyum göstermektedir. Ancak, modern arkeologların diğer dini inanç özelliklerinden daha çok kolay olarak ölü gömme delili bulacaklarının -en eski insanın dil ve düşünceleri ebedî olarak kaybolduğu halde, kafatasları ve iskeletler uzun, çok uzun zamanlar varlığını sürdürür- daha muhtemel olması dolayısıyla delil hiçbir suretle kesin değildir.”²⁵⁸

Ölü gömme ve cenaze törenleriyle ilgili İranlıların geleneklerini ise Eliade şu şekilde açıklamaktadır; “Cenaze ritüelleri, ölüm mitolojileri, ruhun ölümden sonraki hayatına ilişkin kavramlar reformlara ve din değiştirmelere karşın, ağır ağır değişirler. Bunun anlamı, Avesta ve Pehlevi metinlerinin sağladığı birçok bilginin ön-Zerdüştcü dönem için de geçerli olduğudur. Batı İran’da bulgulanan ritüel, özellikle de bedenlerin yakılması ve bir kavanoza konan küllerin toprağa gömülmesi, Zerdüştcülükle birlikte diğer bölgelere de yayılmıştır. Orta Asya bozkırlarına özgü bir âdet daha da arkaiktir. Bedenlerin belirli bir yerde açık havaya bırakılması ve orada akbabalarla köpekler tarafından parçalanıp yenmesi. Doğu İranlılar ritüel olarak dövünüyorlar, kendi

²⁵⁶ Bu konuda Hooke’in verdiği bilgiler önemlidir: “Sümerliler, eski Mısırlılar gibi, bir kralın ölümünde kralın eşlerini ve saray çevresini kurban etmiş olabilirler; metinde Gılgamış’ın öldüğü yolunda açık olmayan bir değinişte bulunuluyor gibidir ve metin, onu övgülere boğan bir şarkıyla bitmektedir”. Samuel Henry Hooke, **Ortadoğu Mitoloji, Mezopotamya, Mısır, Filistin, Hitit, Musevî, Hristiyan Mitosları**, Çev: Alâeddin Şenel, II. Baskı, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1993, s. 39.

²⁵⁷ Koppers, **agm**, s.444-445.

²⁵⁸ Ninian Smart, Tarih Öncesine Ait Dinlerle İlkel Dinler, Çev: Günay Tümer, **A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XXV, S. 1, Ankara 1982, ss. 297-323, s. 319.

bedenlerine vuruyorlar ve kimi zaman bunun sonu intihara kadar varıyordu. Ama Zerdüştçülük, Angva Mainyu'nun icadı olduğunu açıkladığı 'ağlama ve dövünmeleri' kesinlikle yasakladı.”²⁵⁹ Eliade'nin aktardığı bu bilgiler özellikle de ölü gömmenin arkaik bir biçimi olan ölüyü yüksek bir yere bırakıp hayvanların özellikle de yer ile gök arasında aracı rolü olduğunu düşünülen yırtıcı kuşlar tarafından parçalanıp yenmesi ve ardından ölünün kemiklerini gömülmesi halen Orta Asya'da özellikle Kazak Bozkırında görülen bir olgudur. Öte yandan “ağlama ve dövünme” olarak bilinen söz konusu ayinin ise özellikle günümüz İran Türkleri arasında Kerbela çölünde haksız öldürüldüğüne inanılan Hüseyin bin Ali'nin ardından yapılan bir eylem olduğu bilinmektedir.

Burada tezimiz açısından önemli olan destancılık ve özellikle de İç Asya ve bir nevi bozkır geleneğinin en tipik kültür mirası olarak değerlendirebileceğimiz kahramanlık şiirleri/destanlarından bahsetmek gerekir. Köken itibarıyla Orta Asya bölgesinden geldikleri kabul edilen Sümerlerin, Samuel Noah Kramer'in de ifade ettiği gibi, bilinen ilk kahramanlık şiirlerini yarattıkları bir gerçektir.²⁶⁰ Sümerli şairler (ozanlar) mit ya da destanlarına yapıtın bütünüyle doğrudan bir bağlantısı olmayan kozmolojik bir açıklamayla başladıklarını savunan²⁶¹ Kramer devamında; “Sümer kahramanlık şiirleri dünya tarihi ve edebiyatına yeni bir kahramanlık çağı sunan bir destan edebiyatı oluştururlar - Sümer kahramanlık çağı. Olasılıkla bu çağ M.Ö. III. binyılın ilk çeyreğinde doruğuna ulaşmasına ve dolayısıyla Hint-Avrupa kahramanlık çağlarının en eskisinden bile (yani Yunanistan'ınki) 1500 yıl önce gelmesine karşın, kültür örüntüsü uzun zamandır bilinen tipik kültür çağlarınınkiyle dikkat çekici bir biçimde benzediğini” kaydeder.²⁶²

²⁵⁹ Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, Cilt I., s. 399.

²⁶⁰ Thomas Greene; “Levy, pek çok eski epikteki olaylar dizisinin Yakın ve Ortadoğu'nun tespit edilemeyecek kadar eski mitlerine ve ritüellerine dayandığını savunur. Levy, insan kahramanının hareketler dizisinin, tanrıdan yarı-tanrıya veya tanrıdan istisnai insana geçerek yüzyıllara ve hatta bin yıllık bir devreye intikal etmiş bir model olarak, esasında kutsal kahramanlara atfedilen bir modeli takip ettiğini ispat etmeye çalıştığını” kaydeder. Thomas Greene, Epik Normlar, Çev: F. Gülay Mirzaoglu, **Millî Folklor**, Cilt 5, Yıl 10, S. 38, Yaz 1998, ss. 129-135, s. 131.

²⁶¹ Bu konu ayrıca üzerinde durulması gereken bir meseledir. Kramer'in verdiği bu bilgi aslında birçok ulusun özellikle Sümerlerle ve daha yakın zamanlarda Orta Asya gelenkleriyle ile yakın temas ve ilişkide bulunmuş halkların ve de doğal olarak Orta Asya'nın en az son 2000 yılına kültürel ve siyasal damgasını vurmuş Türk halklarının masallarındaki giriş tekerlemelerinin bir anlamda prototipini andırmaktadır.

²⁶² Samuel Noah Kramer, **Tarih Sümer'de Başlar**, Çev: Hamide Koyukan, II. Baskı, Kabalcı yayınları, İstanbul 2002, s. 271.

Kramer'in verdiği bu bilgiler doğrultusunda söz konusu bu eski kültürel varlık ve de büyük ihtimalle geleneksel olan bu edebiyatın, elbette kendilerinden en az 1500 yıl önce yaşamış Sümerlerden doğrudan iktibas etmeleri mümkün olamayacağı gibi, oluşumunu sonraki devirlerde aramak lazım olduğunu söylemek mümkündür. Böylece bu konu derinlemesine bir araştırmayı gerektirmekle birlikte bu araştırma yerleşik kültürlere nispeten daha bir devamlılık ve süreklilik arz eden bozkır kültürüyle başlanabileceği kanısındayız.²⁶³

Kendi kendine yeten, sürekli aynı şekilde çoğalan ve kazara dağıldığında aynı yerde ve aynı adla yeniden kurulan (İç Asya bozkırı) toplulukların üretim mekanizmasının yalınlığı, Asya toplumlarının *değişmezliğinin* anahtarını oluşturur; ne tuhaftır ki bu değişmezlik, Asya devletlerinin dağılması ve sürekli olarak yeniden kurulmasının yanı sıra buradaki hanedanlarda cereyan eden köklü değişimlerle çeliştini kaydeden²⁶⁴ Lévi-Strauss devamında; “Marx ve Engels bu konuyla ilgili olarak sık sık şu düşüncüyü ifade ederler: *İlkel ya da ilkel varsayılan toplumlar, üretim ilişkileriyle değil, kan bağlılarıyla* (günümüzde bunlara akrabalık yapıları denmektedir) *düzenlenir. Dışarıdan yıkılmadığı sürece bu toplumlar sonsuza dek ayakta kalabilir.*”²⁶⁵ Lévi-Strauss'ın genel anlamda Asya göçebe birlikleri için ortaya koyduğu bu tez bir anlamda Orta Asya ve özellikle Altay topluluklarının neden en eski mitsel ve dinsel anlatılarının bir numaralı aktarıcıları olduklarının gerekçesini sunmaktadır. Bizce en eski dönemlerden beri antik göçebe olarak bilinen Sakalar, Kuşanlar, Hunlar ve yakın dönemdeki Türk birlikleri bu model için en önemli örnek sayılabilirler. Şöyle ki bir antik göçebe olan Sakalar hakkındaki bilgiler Selçuklularinkilerle (XI-XIII. yüzyıl)

²⁶³ Eski Bozkır kültürünün değişmezliğinin başka bir örneğini ise Chamberlin kaydetmiştir: “*Kesik Kulaklı Kurt'un (Kızilderili bir şefin) büyükbabama 1880'lerde hediye ettiği eyer, Homeros'un destanlarını yazdığı sırada İskitlerin ve onlardan da önce diğer göçebe kavimlerin kullandığı eyerlerden pek farklı olmasa gerek. Zaman ve mekânın dışında kalmış kadar meçhul gözükken bu büyük at kültürlerinin tarihi 3000 yıl öncesinden günümüz Kazakistan'ına kadar uzanmakta, Batının ve Doğunun çağdaş at geleneklerini etkileyerek devam etmektedir.*” J. Edvard Chamberlin, **At**, Çev.: Uğur Peçe, Kitap Yayınevi, İstanbul 2007, s. 78.

²⁶⁴ Claude Lévi-Strauss, **Yapısal Antropoloji**, İmge Yayınları, Çev. Adnan Kahiloğulları, Ankara 2012, s. 471.

²⁶⁵ Lévi-Strauss, **age**, s. 472.

ilginç biçimde benzerliğe sahipler. Yani Herodots'un Sakalar hakkında anlattıklarıyla İslam müverrihlerinin Selçuklular hakkında anlattıkları hemen hemen örtüşmektedir.²⁶⁶

Öte yandan dinsel açıdan, üç Hint-Avrupa kahramanlık çağının da, çeşitli devletler ve prensliklerce geniş ölçüde kabul edilmiş görünen insan biçimli tanrılara tapınmalarıyla tanımlandığını, bazı kahramanların tanrısal bir kaynaktan çıktığına inanılmakla birlikte kahramana tapınma ya da kahramanlık kültürünün olmadığını, Yunan, Hint ve Kuzey Avrupa kahramanlık çağlarında ortak olan bütün bu özelliklerin Sümer kahramanlık çağı için de geçerli olduğunu aktaran²⁶⁷ Kramer devamında, benzerliğin sadece bunlarla da sınırlı olmadığını, aynı zamanda bu dört kahramanlık çağında da göze çarpan başarılardan biri, ezbere okunan ya da şarkı olarak söylenen -şiir biçiminde- kahramanlık konulu öykülerin yaratılmış olduğunu kaydetmektedir.²⁶⁸

Kramer'in söz konusu kahramanlık destanlarının kökeni ve ata kültürüne dayalı kahramanlık destanı yaratma modelinin ve Sümerlere dayandırdığı tezinin çok isabetli bir karşılaştırma olduğunu kaydetmekle birlikte, söz konusu karşılaştırmanın önemli bir ayağının eksik bırakıldığını düşünüyoruz. Şöyle ki söz konusu bu dört grubun temas ve buluşma noktası olan İç Asya bozkırı ve bölgenin sakinleri olan göçebe toplulukları bu tezin bir nevi eksik halkasını (Sümerlerle Hin-Avrupa anlatıları arasındaki yaklaşık 1500 yıllık kayıp dilimini) oluşturabilecekleri kanaatindeyiz. Ayrıca buna bir başka itirazımız ise destanların esas malzemesini oluşturduklarını bildiğimiz, daha da net bir ifadeyle önemli bir alt yapısını oluşturduğuna vakıf olduğumuz, mitsel ve dinsel geleneğin sürekliliği bozkır kavimlerinin tersine genelde Hint-Avrupalı, özelde ise Hint-İran toplulukları için söz konusu edilemez. Çünkü Eliade'nin de kaydettiği üzere Hint-Avrupalı kavimlerde dinsel açıdan bir bütünlük veya süreklilikten bahsetmek zordur. Eliade'nin kendi ifadesi ise şöyledir: *"Kısacası farklı Hint-Avrupa halkları, ortak ön tarihlerinden itibaren, dinsel geleneklerini sürekli yeniden yorumlama eğilimi*

²⁶⁶ "Kültürel olgular kanıtlayıcı değildirler, bunlar koca Avrasya bozkırlarının bir ucundan ta öbür ucuna kadar büyük bir bütünlük ortaya koyarlar. Herodotos İskit uygarlığı üzerine söylediklerinin büyük bir bölümü ortaçağın Türk topluluğu için de geçerli sayılabilir." Jean Poul Roux, **Türklerin Tarihi, Pasifikten Akdeniz'e**, Çev: Aykut Kazancıgil, Lale Arslan-Özcan, 2000 yıl, III. Baskı, Kabalcı yayınları, İstanbul 2007, s. 52.

²⁶⁷ Kramer, **age**, s. 272.

²⁶⁸ Kramer, **age**, s.272-273.

içindeydiler. Bu süreç göçler sırasında yoğunlaşmıştır.”²⁶⁹ Böylece karşılaştırma konusu olan söz konusu anlatıların yahut kahramanlık destanlarının (daha doğrusu anlatılardaki motiflerin) değişmezliğini, sürekliliğini ve devamlılığını sürdürecektir başka bir kayıp halkanın varlığını düşünüyoruz ve bizce bu kayıp halka muhtemelen Altay yahut Türk göçebeleri olmalıdır.

Sonuç olarak Kramer’in yaptığı bu araştırma çok değerli olmakla birlikte asıl meselenin çözüm noktası olabilecek söz konusu benzerliğin beşinci ayağındaki Türk veya Altay kavimleri destancılık geleneğidir diyebiliriz. Kramerin yukarıda saydığı bütün benzer motif ve unsurların aynı zamanda Türk destanları için de fazlasıyla geçerli olduğudur.²⁷⁰ Hatta Sümerlerle Türkler arasında şimdiye kadar tespit edilen benzerliklerden daha fazla ortaklık olabileceği muhtemeldir. Örneğin; “*Sümer mitindeki başlangıçtaki sonsuz su şaşırtıcı bir şekilde Türk mitolojisine benzemektedir.*”²⁷¹

Öte yandan günümüz Moğollarında ve Türklerde kozmogoniler çoğaltılmıştır. En ünlü olanı Radloff tarafından Altaylardan aktarılmıştır: “*Yeryüzü ve gökyüzü var olmadan önce, her şey su idi. Yer yoktu. Gök yoktu. Güneş ve ay yoktu. O zaman, tanrıların en yücesi, her yaratılışın başlangıcı, insan ırkının babası ve anası, Tengere Kayra Kan, başlangıçta, kendisine benzeyen ve Kişi (İnsan) diye adlandırılan bir varlık yarattı*”. Buryatlarda, başlangıçta batıda sadece tanrıların, doğuda kötü ruhların olduğu söylenir.²⁷²

Öte yandan Kramer’in yazısının devamında sıraladığı diğer benzerlikler savımızı daha da haklı çıkarmaktadır. Kramer’in kendi ifadesi şöyledir; “*Kahramanlık çağındaki yönetici sınıfın tipik biçimde ad ve üne susamışlığıyla, saray ozanları ve âşıklarından, kral ve prenslerin serüvenlerini ve başarılarını öven konulu şiirler ya da ezgiler*

²⁶⁹ Eliade, **age**, s. 237. Eliade ayrıca; Hint-Avrupa mitolojilerinin ve dinlerinin karşılaştırmalı incelemesini kökten yenileyen bir dizi eserde bunu kanıtlamıştır demektedir. Eliade, **age**, s. 238. Eliade’nin not düştüğü bu cümle özellikle bizim için önemlidir. Kısaca İranlılar Firdevsî’nin İran mitolojisi olarak (sözlü yahut yazılı olarak) derleyip aktardığı birçok unsurun en iyi ihtimalle henüz benimsediği dinsel-mitolojik yenilikler olabilirler yahut İranî dahi olmayabilirler. İleride bunun üzerinde durulacaktır.

²⁷⁰ Türk destancılık geleneğinin tarihsel oluşum ve gelişimi için daha ayrıntılı bilgi için bkz. Özkul Çobanoğlu, **Türk Dünyası Epik Destan Geleneği**, III. Baskı, Akçağ Yayınları, Ankara 2011.

²⁷¹ Öcal Oğuz, Mitolojimizde ve Ural Batır Destanında Başlangıçtaki Sonsuz Su, **Millî Folklor**, Cilt 5, Yıl 10, S. 38, Yaz 1998, ss. 22-24, s. 23.

²⁷² Jean Poul Roux, “Kozmogoni ve Kozmografi, Türklerde ve Moğollarda”, **Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü**, Ed. Yves Bonnefoy, I. Cilt, (A-K), Türkçe Baskıya Haz: Levent Yılmaz, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara 2000, ss. 601-602, s. 602.

*düzmeleri bekleniyordu. Öncelikle sıkça düzenlenen saray şenlikleri ve ziyafetlerinde eğlendirme amaçları olan bu destan türündeki ezgiler olasılıkla bir harp ya da lirin eşliğinde okunuyordu.”*²⁷³

Ayrıca üç Hint-Avrupa kahramanlık çağının yazılı destanlarının biçim ve içerik açısından çarpıcı benzerlikler gösterdiğini, şairlerin başlıca ilgi alanını devlet ya da toplumun yazgısı ya da ününden ziyade bireysel kahramanların başarı ve serüvenlerinin oluşturduğunu, şiirlerde övülen serüvenlerden bazılarının tarihsel temelleri olduğu halde şairlerin, kahramanın güçlerini abartan kavramlar, kehanet düşleri ve tanrısal varlıkların bulunması türünden tarihsel olmayan motifler ve geleneksel kalıplar kullanmaktan da çekinilmediğini kaydeden²⁷⁴ Kramer ardından; bu destanların biçim açısından, bu destan türü şiirlerde durağan sıfatlar, uzatılmış yinelemeler, sürekli dönülen ifade biçimleri (ifade kalıpları) sıkça karşımıza çıktığını, betimlemelerde ise aşırı ve gereksiz biçimde ayrıntıya inme eğiliminin bulunduğunu, bütün destanlarda söylevlere geniş yer ayrılmasının özellikle dikkat çektiğini kaydettikten sonra, esasen tüm bunların aslında söz konusu edebi türünün yani Sümer, Yunanistan, Hindistan ve Kuzey Avrupa’da farklı zaman aralıklarında yaratılmış ve geliştirilmiş olması pek olanaklı görünmediğinden ve Sümer konulu şiiri dördünün içinde en eskisi olduğundan, destan türü şiirin kökeninin Sümer’de bulunabileceği sonucuna varmanın mantıklı görüldüğünü, dahası olaylar ve konu motifleri oldukça durağan, geleneksel bir tarzda anlatıldığını kaydetmiştir.²⁷⁵

Tam da bu noktada kahraman-ata yahut tanrı-ata veya kral-tanrı destancılık ya da daha doğru bir ifadeyle söz konusu kahramanlık destancılığı geleneğinin Sümerlerle başladığı gerçeğini genişletmenin çok fazla ileri gitmek olacağını düşünmüyoruz. Şöyle ki; bilindiği gibi Sümerliler Mezopotamya’ya kuzeyden geldiler. Dolayısıyla Sümerler söz konusu kahramanlık destanlarını da diğer birçok gelenekleriyle (ölü gömme; atalar kültü, dağ tapınımı vs. gibi) birlikte kuzeyden (Muhtemelen Orta Asya’dan) getirdiler. İşte tam da bu aşamada bizce sorulması gereken en önemli soru şudur: Orta Asya’nın en eski geleneklerini kesintisiz olarak yaşatanlar (Türkler) bu denklemin neresindeler? İşte burada bütün bu verilerin ışığında söz konusu kahramanlık destanlarının çıkış

²⁷³ Kramer, **age**, s. 273.

²⁷⁴ Kramer, **age**, s. 273.

²⁷⁵ Kramer, **age**, s. 275.

noktasının Türklerin ecdatları diyebileceğimiz toplulukların olmaması için bir neden bulunmamaktadır.

Aslına bakılırsa biraz daha ileri gidip İç Asya bölgesinin söz konusu durumunu, yani devamlılık ve sürekliliğini, göz önünde bulundurarak söz konusu İç Asya kahramanlık destan geleneğinin Sümerler dâhil üç Hint-Avrupa kahramanlık destan geleneklerinin temelini oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Öte yandan genelde Hint-Avrupalı ve özelde Hint-İran halkları destan kahramanlarının kökenini söz konusu halkların tarihinde veya mitolojisinde aramanın olumsuz sonuçlar verdiğinin altını çizmek gerekir. Çünkü bu açıdan yapılmış köken araştırmaları örneğin söz konusu İran millî destan kahramanlarının uluslar arası modeli diyebileceğimiz tuhaf manzaralar ortaya çıkarmıştır.

Her ne kadar köken sorununun çözümü Lord Raglan'ın "geleneksel kahraman" modeliyle mümkün görünse de, tam bir çözümden bahsedilemez. Şöyle ki kimi kahramanların geleneksel olabileceği düşünülebilir ise de, burada yine de söz konusu olan bu geleneksel kahramanların mutlaka bir prototipinin yahut ilkinin olması gerektiği meselesidir. Çünkü bu kahramanlar gelenekselliğe ulaşmadan önce mutlaka bir zamanlar belirli toplumların tarihsel ve mitolojik hatta ulusal kahraman/kralları olmuşlardır.

Geleneksel kahramanlar meselesine gelince, çeşitli geleneksel kahramanların hikâyeleri arasındaki paralelliklerin önemsiz tesadüfler olmayacak kadar çok fazla olduğunu ve onların ritüele ait yaratmalar olarak açıklanabildiğini kaydeden²⁷⁶ Lord Raglan devamında *"Büyük İskender'in annesiyle bir yılan şeklinde ilişkide bulunan Zeus'un oğlu olduğunu söylediğimizde, biz onun mitik olduğu sonucuna varmadığımız gibi, Herodot'u okuduğumuzda, Kyros'un doğum sırasında öldürülmesini emreden anne-babasının da mitik olduğu sonucuna varamıyoruz. Kyros'un mitik olduğu sonucuna varamayız. Şablon bir hayatın kahraman için bilindiği ve ister methiyeden veya saf bir inanmadan kaynaklansın bir kahramanın hayatının tipe uygun hale getirilmek zorunda olması, mitik olayların gerçek tarihi kahramanların hikâyeleri içine*

²⁷⁶ Lord Raglan, Geleneksel Kahraman, Çev: Metin Ekici, **Millî Folklor**, Cilt V, Yıl 10, S. 37, Bahar 1998, ss. 126-138, s. 136.

de sokulmuş olmasıdır” diye açıklamaktadır.²⁷⁷ Yine Raglan’ın geleneksel kahraman modeline sunduğu örneklerin her ikisinin de Ön Asya ve özellikle İran olması bizim açımızdan ilgi çekicidir. Her iki destanın yani hem Kyros hem de İskender destanlarının oluşum bölgeleri göçebe muhitinde (Turanî Arşaklı/Saka muhitinde) olduğu düşünülebilir. Hatta daha sonra üzerinde duracağımız gibi, Şehname ve onun öncülleri olan Huday-namelerin bile Part/Arşaklı (ve yahut onların geleneğini devam ettiren Sasanîler) sahasında oluştuklarını göreceğiz.

I. A. 2. a. 1. Turan ve İran Anlatılarındaki Bazı Ortak Mitolojik-Dinsel Motifler ve Kökenleri

Yukarıda da yer yer belirttiğimiz gibi genel anlamda İç Asya ile Ön Asya ve özelde ise Turanlılarla İranlılar arasında kökleri çok eskilere dayanan birçok mitolojik-dinsel motiften bahsedilebilir. Ancak zaman zaman aktarıldığı gibi bu ortaklıkların oluşumunu sağlayan söz konusu ilişkilerin büyük çoğunluğu Ârîler öncesine dayanmaktadır. Çünkü Hint-Avrupa kökenli İranîlerin diğer ırkdaşları olan Avrupalılar gibi belirli değişmez ve köklü bir dinsel sisteme sahip olduklarını söylemek zordur. Bu yüzden adlarını verdikleri İran platosuna yerleştiklerinden itibaren dolaylı yahut dolaysız Turanîlerin kültür ve inanç motiflerini benimsediklerini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Örnek olarak kahramanlık destanlarının esasını oluşturan ve bir anlamda kahramanlık destanlarının konusunu teşkil eden kahraman ataların özellikle Turan ve İran anlatılarındaki yerleridir. Kısaca Turan-İran dinsel sistemin karmaşıklıklarından biri de atalar kültüne dayalı taht tanrısı yahut önce de biraz bahsttiğimiz kral-tanrı meselesidir.

Türk kitabelerinde “İduk yir suv/sub/suy” diye adlandırılan ruhların niteliği hakkında su ilahesi ve yir-suv ige’si efsaneleri bir fikir vermektedir. Bunlar bir bölgeye hâkim oldukları sanılan dağların ve derelerin, insan ve hayvan şeklinde düşünülen ruhlarıydı. Yer-su ruhlarının ejderden başka şekilleri de vardı. Ötüken dağlarında, belki totemik yüzlü Sır-Tarduş Türklerini koruyan kurt başlı insan şeklinde bir ruh bulunduğu

²⁷⁷ Raglan, *agm*, s.137.

hakkında bir Çin kaydı bulunmaktadır. Po-teng-nili denen ve Türkçe adı, Pelliot tarafından “Böd-tengri” (taht tanrısı) şekline dönüştürülen İl-Ötüken Kutı’ndan söz edilmektedir. Kâşgarî’nin *cıvı* ismiyle andığı ruhlar da bir ‘vilayet’in sahibi sayılıyordu. Türkler, vilayetler arasında savaş olacaksa değişik vilayetlerin ruhlarının gece birbiriyle çatıştığına ve hangi taraf galip gelirse o vilayetin hükümdarının da ertesi günkü çatışmadan galip çıkacağına, inanmaktaydı. Türkler *cıvı*’ların birbirine attığı oklardan sakınmak için geceleri dışarı çıkmazdı. *Cıvı/cıwı* kelimesini Clauson, Hint-İran dillerindeki *deva* (mabud, ruh) şekline dönüştürmektedir.²⁷⁸ Bizce Clauson’un kurduğu bağlantı oldukça önemlidir. Clauson’a ek olarak bu bağlantıyı daha derinleştirmek mümkündür. Şöyle ki Hint ve İran dillerindeki *deva*’nın etno-leksik açıdan türevleri sayılabilecek Sanskritçe *yama*, Avesta’da *yima* ve daha sonraki dönemlerde özellikle Şehname’de karşımıza çıkan Cem veya Cemşid ile olan benzerliğidir.²⁷⁹ Yani burada Türklerdeki “*cıvı*” ile Hint-İranlılardaki “*deva*” benzerliği ihtimalinin yanı sıra *cıvı* ile *yima/yama* üzerinde durulabilir. Kısaca söylemek gerekirse bu taht tanrısı ve daha doğru bir ifadeyle kral-tanrı aslında bir eski Şamanik inanç unsurudur.

Bizce Hint ve İran destanlarındaki söz konusu motif (*cıvı*) muhtemelen farklı Türk diyaletinden İran destanlarına ödünç olarak verilen bir kavram olabilir. Bilindiği gibi resmî olarak ikili ve dualist bir inanç sistemine sahip Zerdüşť dininin kutsal kitabında kendisine yer bulmuş bu unsurların izahını ancak eski dinin izlerinin yeni dinlerde devam ettirdiğinde aranabilir yahut daha açık bir ifadeyle eski destanların (daha doğrusu mitlerin) yeni destanlara karşıması da imkân dâhilindedir. Biz yeri geldiğinde yine üzerinde duracağımız gibi bunun örneği Hint ve özellikle İran

²⁷⁸ Esin, **age**, s. 87.-88.

²⁷⁹ “*Cemşid yalnız İran’a ait olmayıp İran-Hint mitolojisinin müşterek kahramanlarından. Denilebilir ki bunlar iki bölüme ayrılmadan önce de Cemşid adı bilinmekte idi. Sanskrit edebiyatında Cemşid Yama adıyla geçer ve Viv Asvant’ın, oğludur. Bu, Veda mezhebinde bir tanrılık mertebesidir. Vivasvant, bir gün Yama ve Yami adıyla ikiz iki çocuk sahibi olur. İnsanlar bu ikizlerden meydana gelirler. Bu Hint efsanesine göre Cemşid, Tanrı değilse de sonsuz bir varlıktır ve tanrılarla eşit kuvvettedir. Göğün kesin aydınlığı içinde yaşar ve insanlara uzun ömür bağışlar. Mahabarata manzumesindeki Yama, Avesta’daki “Yima”ya çok benzer. Bunların zamanında yeryüzünde ölüm yoktur. Ölüm Yami’nin işidir. Avesta’da Yima, Vivanghavant’ın oğludur ve Feridun gibi en ünlü kahramanlardandır. Avesta’nın birçok yerinde Cemşid’den bahis vardır. Mesela Gata’lardan birinde günahkâr olarak gösterilmektedir”, Halit Tanyeli, Divan Şiirimizde İranlı Kahramanlar, 1. Cemşid, C. I, S. 8, Mayıs 1952, **TDE Dergisi**, Ankara, ss. 467-470, s. 469.*

edebiyatında oldukça fazladır. En bilinen örnekleri arasında Şehname'nin başkahramanı olan Rüstem karakteridir.²⁸⁰

Şamanlık kavramı başka topluluklara veya yeni yayılmaya başlayan dinî edebiyata girdikten sonra eski anlamını ve işlevi kaybedip veya doğrudan eskiyi dışlama adına tam zıt kavramına dönüşebilmektedir. Yani Şaman sözü Şamanizm'deki kutsallığını Budizm'e geçişinde veya Şamanizm'den ya da dolaylı olarak Budizm vasıtasıyla İslam'a geçişinde çok farklı anlamlar kazanabilir.²⁸¹ Ayrıca Şamanizm'den kastımız kesinlikle son asırlarda veya kısmen yaşayan Altay veya başka küçük kavimlerde (örneğin günümüz Saha/Yakutlarada vb.) gördüğümüz değildir. Bu konuda Wilhelm Radloff'un düşüncesi önemlidir. Onun ifadesiyle; “*Eski Türkler, şüphesizdir ki, Şamanist idiler. Fakat bu Şamanizm Altay ve Yakut (Saha) şamanlığının bulunduğu safhayı çok arkasında bırakmış, gelişmiş bir durumdaydı. Avcılık ve iptidai ziraatla dar bir sahada yaşayan küçük boyların dünya görüşleri ve dinî telakkileriyle büyük göçebe hakanlıklar kuran, Çin'den Bizans'a ve İran'a kadar uzanan ulusun dünya görüşü ile dini telakkilerinin aynı seviyede olmasına imkân yoktur.*”²⁸² Bilindiği gibi Türklerin eski dinsel sistemleri tam olarak bilim âlemince ortaya konulmamış olmakla birlikte Türklerin eski dinî üzerine yapılan az sayıdaki araştırma bile bu dinî sistemin oldukça eski ve aynı zamanda insan hayatının tüm alanlarını kapsayıcı nitelikte olduğudur. Belki de bundan dolayı Şamanizm bir din kisvesi altında uzun dönem Türklerin dini olarak sunulmuştur. Kısaca eski Türk dini ne olursa olsun zamanında oldukça geniş bir alana yayılmış, etrafındaki halkların ve devletlerin inanç sistemlerinde iz bırakmıştır.²⁸³

²⁸⁰ Burada Rüstem karakterinin kökeninin Saka destanlarına ulaştığını ileri süren Sir J. C. Coyajee, özellikle İran ile Çin destanları arasındaki paralelliğin merkezinde Saka destanlarının olduğunu vurgular. Yani her iki sahada ortak olan unsurlar aslında millî olmayan unsurlardır, demektedir. Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkn: Sir J. C. Coyajee, Some Shah-nameh Legends and their Chines Parallels, **JASB**, N. S. 24 (1928), pp.177-202.

²⁸¹ Bu konu da daha geniş bilgi için bakınız: Radloff, **age**, s. 108-112.

²⁸² Radloff, **age**, s. 187.

²⁸³ Bu konuda da yine Radloff “Türklük ve Şamanlık” eserinde kimi bilginlerin bu konudaki düşüncelerini (reddetmediği fikirleri) de aktarmıştır. “*Eski Şamanizm'i Budizm'in bir kaynağı olarak gösteren Ruben de Hint yogi'si ile şaman, Budist yogası ile şamanlık talim ve temrinleri arasında büyük bir benzeş olduğu kanaatindedir. Bu bilgine göre şamanlık, Lapların memleketinden Bering Boğazına, oradan Eskimolara, Kuzey Amerika'nın kuzeybatı sahillerine ve nihayet Hindistan ile Asya'nın güneydoğu adalarına Orta Asya'dan yayılmıştır. Nyberg eski İran'ın maga cemaatinin Şamanist bir daireyi temsil ettiğini iddia eder. Mevlevilerin semaini da Şamanizm ile izah eden aynı müellif, Delfi kâhinliğini de bir nevi şamanlık telakki etmiştir. Ohlmarks'dan öğrendiğimize göre, Meuli, İskit kültüründe de Şamanizm'e ait unsurlar bulmuştur*”, Radloff, **age**, s. 145-146.

Şamanizm ve özellikle Sibirya Şamanları hakkında Campbell'in aktardıkları bu açıdan önemlidir. Ona göre; *"Sibiryalıların şamanı, macera için bir kuşu ya da ren geyiğini, şamanın kendisinin gölge ilkesini, ruhunun şeklini temsil eden büyümlü bir giysiye bürünmüştür. Davulu binek hayvanıdır - kartal, ren geyiği ya da at; onun üstünde uçtuğu ya da gezdiği söylenir. Taşıdığı sopa yardımcı araçlarından biridir. Ve bir dizi görünmez yakın arkadaş eşlik eder ona."*²⁸⁴

Öte yandan dinsel açıdan en eski Büyücü-Şaman ritüelleriyle Sibirya Şamanizmi arasındaki bağlantı hakkında Mircea Eliade'nin tasvir ettikleri/söyledikleri dikkat çekicidir:

*"Yerde yatan ve ölmüş bir adama doğru boynuzlarını yönelten yaralı bir bizon görülmektedir; adamın, ucunda uzun bir hayvan dişi bulunan kargıya benzer silahı hayvanın karnına dayanmıştır; adamın (başı bir gagayla sonlanmaktadır) yanında bir sırığa tünemiş bir kuş vardır. Genellikle bu sahne, bir 'av kazası' tasviri olarak yorumlanmıştır, 1950'de Horst Kirchner, burada bir şaman töreninin söz konusu olabileceği önermesini gündeme getirmiştir: Adam ölü değildir, kurban edilmiş bizon karşısında kendinden geçmiş bir haldedir ve ruhu öbür dünyaya yolculuk etmektedir. Sibirya Şamanizmi'nin özel motifi olan sırık üzerine tünemiş kuş, onun koruyucu ruhudur. Kirchner'e göre, 'tören' esrime içine giren şamanın yanına varıp onların lutfünü, yani avın başarılı geçmesini istemesi için yapılmıştır. Aynı yazar gizemli 'buyruk asaları'nı davul tokmakları olarak görmektedir. Eğer bu yorum kabul edilirse, paleolitik büyücülerin Sibirya şamanlarınıninkine benzeyen davullar kullandığı sonucuna varılabilir. Bununla birlikte paleolitik çağda bir tür 'Şamanizm'in varlığı kesin görünmektedir. Bir yandan günümüzde bile Şamanizm, avcılarının ve çobanların dinsel ideolojisine egemendir."*²⁸⁵

Eliade'nin kaydettiği söz konusu paleolitik dönem büyücülerıyla çağımız Türk-Moğol Şaman törenleri arasındaki inanılmaz benzerlik, bir taraftan önce de üzerinde durduğumuz İç Asya'nın devamlılığına ve değişmezliğine önemli delil oluştururken öte yandan Orta Asya'nın etraf komşularının dinsel açıdan kimlerden ne şekilde beslendiklerini de anlamamıza yardımcı olmaktadır.

²⁸⁴ Campbell, **Kahramanın Sonsuz Yolculuğu**, s. 114.

²⁸⁵ Eliade, **age**, s. 31-32.

Her ne kadar Türkler özellikle X. yüz yılda toplu biçimde Müslüman olduysalar da, birçok eski dinî unsurları korudukları söylenebilir. Örneğin: Şamanist Türklerde “ölüler kültü” ile bağlı en büyük törenlerden biri olan yog töreni, ayrıca “ıdık” yani koruyucu ruhlara adak olarak salıverilen hayvan, “yavrular hamisi” diye takdis ettikleri “umay” adlı ilaheyi ve de “yog aşı” yahut “ölü aşı”nı da Kaşgarlı Mahmut’ta görmekteyiz. Yahut Dede Korkut hikâyelerinde Şamanizm kültlerinden olan dağ, su, ağaç vb. kültlere bağlı ritül ve motiflere rastlıyoruz.²⁸⁶

Ayrıca oldukça geç bir tarihte benzer motiflerin Oğuz-Türkmen babalarında görüldüğü kaydedilmiştir.²⁸⁷ Méelikoff, Barak Baba’ya dair kayıtları şu şekilde değerlendirmektedir: “*Babaî ayaklanmasında başkaldırma alanı içinde bulunan Tokat yöresinden bir derviş olan Barak Baba, İslâm’ı yayma amaçlı bir seferde 1307/8 yılında, 40 yaşında iken, Gilan’da öldürülmüştür. Barak Baba, kendisi ile aynı tarzda giyinmiş yüz kadar derviş ile birlikte Şam’a geldiğinde, başında öküz boynuzu biçiminde çift boynuzlu bir keçe külah vardı. Boynunda, göğsünde küçük çanlar ve kına rengine boyanmış yuvarlağımsı kemikler, âşık kemikleri dizili idi. Uzun bir asası ve ağaçtan yapılmış bir kılıcı vardı*” diyerek söz konusu motifler için geç bir dönemde önemli bir başka örneği gözler önüne sermektedir.²⁸⁸

Öte yandan gök tanrısı, göksel cisimler ve zaman tanrıları arasında yakınlıklar aranırken, bir Kök Türk metninde adı geçen ve genellikle araştırmacıların, İran zaman tanrısı Zuvân-Yazdân ile Hint zaman ve ölüm tanrısı Kala-Yama ile ilgili gördükleri Öd-tengri de akla gelmektedir. Clauson, öd ile, Hâkânî Türkçe metinlerde rastlanan ödleg kelime arasında fark olmadığı ve ikisinin de; “zaman”, “zamane”, “dehr”, “mevsim”, “devir ve an” anlamlarını içerdikleri sonucuna varmıştır. Aynı yazar, ödleg

²⁸⁶ Abdükkadir İnan, Müslüman Türklerde Şamanist Kalıntıları, **A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 1, S. 4, ss. 19-30, Ankara 1952, s. 20-24.

²⁸⁷ Abdükkadir İnan’a göre; “Oğuzlar ve Başkurtlar Şamanist idiler. Ölüler kültü, su kültü, defin ve yog (matem) törenleri tıpkı VIII. asırdaki Gök Türklerdeki gibi idi. Bununla beraber İslam dini tesiri altına girmiş bulunuyorlardı. Müslümanlara, hoş görünmek için kelime-i şahadeti söylüyorlardı, ‘bir Tanrı’ diyorlardı. Aşağı Sırderya havzasında İslam süratle yayılmakta idi, Selçuk Sübaşı bu Şamanist soydaşlarından ayrılıp Müslümanlara katıldı, onun torunları zamanında bütün Oğuzlar Müslüman sayıldı.” İnan, **age**, s. 19-20.

²⁸⁸ Irène Méelikoff, **Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe**, Çev. Turan Alptekin, Cumhuriyet Kitapları, 2. Baskı, İstanbul 1999, s. 41. Beydili’ye göre; “Boynuz, Şaman metinlerinde, eski âlemle bağlantısı gösterir. Gök Şamanlarının boynuzlu olarak tanımlanmaları, daha sonraki çağlarda, merasime katılan şamanların boynuzlu başlık takmaları, Şamanizm’le ilişkisi olan Türk tarikatlarında da şeyh ve müritlerin başlarına boynuzlu şapka takmaları bu inancın göstergesidir.” Beydili, **age**, s. 106-107.

kelimesinin bugünkü Türkçede öğle saati şekline girdiğine de işaret etmektedir. Clauson, zaman anlamındaki öd ile “safra kesesi” anlamındaki “öd” veya “öt” arasında fark gözetmekte, fakat Çin düşüncesinde safra kesesinin insanın karar verme merkezi olduğunu ve bir Kök Türk metninde de öd kelimesinin aynı anlamda geçtiğine dikkat çekmektedir.²⁸⁹

Böylece görüldüğü gibi Zaman Tanrısı ve Tanrı-kıral kültü tüm ayrıntılarıyla Türk mitolojik-dinsel sisteminde uzun tarihi boyunca (hatta farklı dinlere geçiş aşamasında bile) görülmeye devam etmiştir. Bizce burada önemli olan bu tür dinsel inançlarda önce de kaydettiğimiz gibi bir devamlılık ve sürekliliğin olması meselesidir. Öte yandan yukarıda da belirttiğimiz gibi bu motiflerin İranlıların tersine Türklerde daha net ve işlevsellik açısından daha tutarlı ve detaylı olmalarıdır. Oysa İran anlatılarında söz konusu motiflerin karmaşık ve düzensiz biçimde yer aldıkları söylenebilir. Bir diğer taraftan söz konusu ortak motiflerin en eski Asya medeniyetlerinin abidelerinde görülmesi bu motiflerin çok eski inanç bakiyeleri olduklarının delili olabileceğini göstermektedir. Oysa Hin-Avrupalıların Asya’ya en erken giriş tarihlerini (M.Ö. 2000-1500) göz önünde bulundurduğumuzda söz konusu motiflerin kökenini bu topluluklara atfetmenin mümkün olmayacağını görüyoruz.

Ayrıca daha önce de belirttiğimiz gibi ön Asya ve Orta Asya arasındaki kültür ortaklıklarının boyutunu ve şeklini kestirmek şimdilik olanaksızdır. Ancak halkların sözlü gelenek ürünlerinin diğer pek çok kültür kategorilerdeki türlere nazaran daha arkaik özelliklere sahip olduklarını söyleyebiliriz. Bu sözlü geleneklerin ise en arkaik olanı şüphesiz masal adlı anlatılardır.

Masallar bir anlamda arkaik motifleri koruyup aktarmaya devam ederler. Bu yüzden eski motiflerin izini bu türde aramanın daha faydalı olacağı düşünülmüştür. Bu yapılan araştırmalar ve incelemelerden bir tanesinin Vugar Sultanzade’nin Mitoloji ve Folklorla İlgili Bazı Ortak Dil Unsurlarının Kaynağı başlıklı yazısını kaydedebiliriz.

Türkler dâhil birçok halkın masallarının başında anlamının farkına pek varılmadan kullanılan “(bir) varmış, (bir) yokmuş” formülünün aslında Sümerlerden itibaren mevcut olduğunu kaydeden Sultanzade, bu görüşünü şöyle açıklamaktadır; “*Orta Asya, Orta Doğu, Kafkasya ve Anadolu topraklarında yaşayan halkların*

²⁸⁹ Esin, **Türk Kozmolojisine Giriş**, s. 83.

dillerinde ‘ant içmek (yemek)’ anlamına gelen deyimlerin ortaya çıkmasının, tek bir kelimeyle hem ‘nakış, çizgi’ hem de ‘kader, baht’ anlamının ifade edilmesinin ve masalların başında ‘bir varmış, bir yokmuş’ gibi kalıp ifadenin kullanılmasının kaynağı Sümer metinlerinde bulunabilir” der ve ardından söz konusu durumun sebebinin aynı zamanda Sümerlerin ana yurdu, Mezopotamya’ya geliş yönü ve daha sonraları tesir coğrafyası ile bir ilişkisi olabileceğini kaydeder.²⁹⁰ Sultanzade yine ardından şu örnekleri sıralamıştır: “Gerek Altay, gerek Sümer ve gerekse Başkurt yaratılış mitlerine baktığımız zaman diğer dünya mitlerinden farklı olarak ‘başlangıçta hiçbir şey yokken sonsuz su vardı’- düşüncesinin mevcut olduğunu görüyoruz. Ural Batır Destanı’nda da diğer Türk mitlerinde olduğu gibi ‘başlangıçta sadece kara vardı’, ‘başlangıçta sadece kaos vardı’, ‘başlangıçta hiçbir şey vardı, o hiçbir şey bir şey oldu’, ‘cansız bir dünya devinin vücudunun parçalarından dünya meydana geldi’ şeklindeki mitlerden düşünce sistemi bakımından oldukça farklı olduğu görülmektedir.”²⁹¹

Öte yandan Eberhard’a göre; “Mevcut olan bütün yüksek kültürlerin üzerinde yapılan araştırmalar, bunların hiç birinin kendiliğinden vücuda gelmediğini göstermiştir. Dünya üzerinde gördüğümüz ve yakından araştırabildiğimiz bütün yüksek kültürler, farklı kültürlerin birbirlerinin üzerine olan tesirlerinin ürünüdür. Eğer bu böyle olmasaydı o zaman yüksek kültüre sahip olan kavimlerin diğerlerinden daha kabiliyetli bir ırka mensup olduklarını kabul gerekirdi. Bu vakıa birkaç defa iddia edilmişse de ispatlanamamıştır. Hatta modern psikolojinin verdiği sonuçlar bunun aleyhindedir. Kısacası başlangıçta anlatılan farklı kültürler, zamanla ilişkilerini gittikçe daha fazla arttırmışlardır. Bu durum özellikle bütün kavimlere ait sömürge yahut bir geçit bölgesi olan yerlerde daha şiddetli olmuştur.”²⁹²

Eberhard’ın çok yerinde bu tespitine ek olarak onun söz konusu ettiği bölgeler yani Çin ve özellikle de İran platosu aslında bir bakıma ortak özellikler sergilemelerinin temelinde her iki bölgenin göçebelik-yerleşiklik sınırları içinde yer almalarıydı. Bu durum yerleşik medeniyetlerin hangi dil veya ırktan geldiklerinin bir öneminin

²⁹⁰ Vugar Sultanzade, Mitoloji ve Folklorla İlgili Bazı Ortak Dil Unsurlarının Kaynağı, AÜ DTCFT Dergisi, S. 19, 1, Ankara 2012, ss. 73-90, s. 85.

²⁹¹ Öcal Oğuz, Mitolojimizde ve Ural Batır Destanında Başlangıçtaki Sonsuz Su, Millî Folklor, Cilt 5, Yıl 10, S. 38, Yaz 1998, ss. 22-24, s. 24.

²⁹² Eberhard, agm, s. 23.

olmadığının da kanıtıdır.²⁹³ Bir anlamda önemli olan iki farklı hayat tarzının birbiriyle mücadele ve çatışma halinde varlıklarını sürdürmeleri idi. Elbette ki söz konusu kültürel temasların aynı zamanda bir fiziksel temasla başlamış olduğu kaçınılmazdır. Öte yandan tarih bize söz konusu bu temasların hem fiziksel hem kültürel açıdan çoğu zaman yerleşikliğin lehine sonuçlandığı göstermiştir. İstvan Vasary’ye göre; “*Uzun göç yolculuğu boyunca göçebe kitlenin önemli kısmı muhtemelen yok oluyor ve başka başka kavimlerle karışıyordu; fakat varlığını muhafaza eden ‘çekirdek’ kitle asıl isimlerini diğerlerine aktarıyordu. Göçebeler hemen her zaman kısa sürede yerleşik, medenî nüfus içersinde erimiştir. Yerleşik medeniyetlerin topraklarının daimî göçebe yerleşimleri sayesinde giderek büyüdüğü, göçebe İç Asya’nınkinin ise giderek küçüldüğü sonucu çıktıktır.*”²⁹⁴ Vasary’a ek olarak ise Eberhard’ın da üzerinde uzunca durduğu bu büyümenin sadece coğrafi konum olmadığı aynı zamanda bunun bir de kültürel boyutu olduğu idi. Yani bu bölgelerin kültür ve sanatı yerleşiklerden beslendikleri gibi, yerleşikler kendi alanlarına karıştırdıkları göçebelerden bol miktarda faydalanıyorlardı.

İç Asya topluluklarının hayat tarzları/felsefeleri gereği sürekli göç²⁹⁵ halinde bulunmaları özellikle belirtildiği gibi yerleşiklik sınırında bulunan Çin ve İran’a ayrıca bir fayda sağlamaktaydı. Bu durumu biraz daha açmak gerekirse, Çin’e Ön Asya kültür unsurlarını taşıyanların da, aynı zamanda Çin’in kuzeyinde yine kendi katkılarıyla oluşturdukları kültürel emareleri İran’a nakledenlerin söz konusu göçebeler olduğu görülmektedir. “*Türklerin Ön Asya’da yerleşmelerinin yalnız Bizans’la mücadele mahsulü olmayıp Ön Asya nüfus artıklığının çok eskiden başlayan tabii akımının*

²⁹³ Eberhard göre; “*Bir kavmin herhangi bir kültüre mensup olduğunun tayini için onun mensup olduğu dilin hiçbir ehemmiyeti yoktur. Bir kavim kültür bakımından muayyen zümreye dâhil, fakat başka bir zümrenin lisanını almış olabilir*” dir. Wolfram Eberhard, **Çin’in Şimal Komşuları**, Çev: Nimet Uluğtuğ, II. Baskı, TTK Yayınları, Ankara 1996, s. 7.

²⁹⁴ Istvan Vasary, **Eski İç Asya Tarihi**, Çev: İsmail Doğan, Ötüken Yayınları, II. Baskı, 2003, s. 32-33. Buna en isabetli örnek Saka veya daha sonraki Hun isminin uzun süre farklı topluluklarda görülüşü örnek gösterilebilir.

²⁹⁵ Istvan Vasary göçebeliği genelde İç Asya özelde de ise Türk göçebeliğini şu şekilde tanımlamaktadır; “*Göçebe ekonomisinin oluşumu Yeni Taş Çağında (neolitik) başlamıştır ve Bronz Çağında (M.Ö. XXV.-VIII. yüzyıllar) yeryüzünün muhtelif noktalarında yaygınlaşmıştır. Göç ve göçebelik gelişigüzel yapılmıyordu; yani dışarıdan gözleyenlerin çoğu defa yanlış algıladıkları gibi avarelik değildi; tersine, belirli bir istikamette ve düzen içerisinde yapılmıyordu. Her ne kadar de ata ve diğer hayvanlara ihtiyaç duysa da, göçebeler, yerleşik hayat sürenlere çok daha fazla bağımlıydı. Göçebeler ihtiyaç duydukları malları çevrelerindeki medenî kavimlerden ya ticaret yoluyla veya savaş yoluyla almak zorundaydılar. Kısacası göçebelerin “yağmacı” doğası, göçebe ekonomisinin bu temel tek yanlılığından kaynaklanıyordu; bu tek yanlılık ise zorlayıcı ekolojik koşulların etkisiyle oluşmuştur*”. Vasary, **age**, s. 28-30.

teressüp mahsulü olduğu da ispat olunur bir davadır. M.Ö. VII. inci asarda Sakaların Ön Asya'da yerleşme tecrübelerinin Medyalıların Azerbaycan ve Anadolu için mücadeleyi kazanmaları neticesinde o zaman akim kalmasının hatıraları İranlılarda bir zafer ve Orta Asya Türklerinde bir matem ayinleri şeklinde asırlarca yaşamış, İran ve Türk millî destanlarında yer tutmuştur. Türkler M.S. XI. inci asırda bu gayeyi nihai olarak tahakkuk ettirince bu eski hatıralar Oğuz destanlarında bir daha canlandırılmıştır.”²⁹⁶ Bu konuda ise Jirmunskiy'nin açıklamaları önemlidir. Jirmunskiy'e göre; “Kitabi Korkut destanî hikâyeleri, diğer Yakın Doğu ve Orta-Asya milletlerinin tarih ve folklor malzemesiyle karşılaştırılacak olurlarsa birçok misalle oldukça güvenilir bir şekilde söylenebilir ki, bunların ayrı ayrı her biri Oğuzların iki ayrı tarihî safhasında destan külliyyatına dâhil edilmiş olup, bununla birlikte her bir menkıbe bilhassa Orta-Asya ve Yakın-Doğu'ya ait eski tarih ve folklor malzemesinin izlerini taşımaktadır.”²⁹⁷

Öte yandan Togan, Türklerin Ön Asya'daki servünlerini/izlerini yer adları ve farklı destanlardaki anlatılardan yola çıkarak şu şekilde izah etmeye çalışmıştır. Ona göre; “Türklerin tarihi devirlerde Ön Asya'ya doğru yayılmaları, Sakaların fütuhatıyla başlar. Sakalar, Asur kitabelerinde ismi Gogu yahut Gog diye yazılan hükümdarlarının idaresinde kuzey Kafkasya'daki Kimmerleri sürüp izleyerek şimdiki Kuzey Azerbaycan'a geçtiler. Bu hadise, M. Ö. 665 yılında vaki olmuştur: Kür ırmağını geçen Sakalar, şimdiki Gence vilayeti batısında bu Gog'un adıyla ilgili olduğu ileri sürülen Gogaren denilen, Gence'nin doğusunda milli Saka adıyla Sakasen tesmiye olunan yerlerde yerleştiler. Sakasen sonraları, şimdiki Şamhur Çay'da Gerdıman civarında Sakasen ismi altında Uti'lere tabi bir merkez olarak da maruf oldu. Strabon'un zikrettiği Gogaren bölgesi, adı geçen hükümdarın Asurca yazılan adı olan Gog'un Gogar demek olduğunu gösterir ki bu da, Türkçe bir kelime ise, Gök ve Göker demek olabilir. Sakasen ismi de, 'Saka' sözünün, şehir ve türbe manasında ifade eden Türkçe 'sın' kelimesiyle birleştirilmesinden ibaret olsa gerektir. Bu isim herhalde aşağı Edil'deki Saksın şehrinin ismi ile birdir. Uzakdoğu'da Khatun-Sin, Moğolistan'daki

²⁹⁶ Togan, **Umumî Türk Tarihine Giriş**, s. 6.

²⁹⁷ V. M. Jirmunskiy, *Kitab-ı Dede Korkut ve Oğuz Kağan Destanı Geleneği*, Çev: İsmail Kaynak, **Belleten**, Cilt XXV, S. 100, Ekim 1961, ss. 609-629, s. 612.

Balgasın da bu cümledendir. Bu Gog adı Yahudi menkıbelerine de aksetmiştir.”²⁹⁸
Togan yine devamında; “*Asurî kaynakları Gog’un, Sarati ve Parati isminde iki oğlunun M.Ö. 662 hududunda Asur ülkesine taarruzlarından bahseder. Bu Parati’nin oğlu Mudava (Herodot’ta Madyes), bütün Anadolu, Suriye ve Filistin’i fethetmiştir. Herodot, bunlardan Anaria kabilesinin Filistin’den çekilirken Askalan’daki Urania mabedini tahrip etmeleri yüzünden Sakaların hastalığa tutulduğuna dair rivayet naklede ki bu Anaria aynı müellifte ve başka müelliflerde Hazar denizinin doğusunda (Ptolemeus’ta ise Tiyanşan’ın batısında) yaşayan bir kabile olarak zikredilmektedir. Mahmut Kaşgari’de Çungarya’daki bir nehrin ismi olarak zikredilen Yamar bu eski Anau’dan kalmış olsa gerektir. Bunlara nispet edilen Herodot ve başkalarında zikredilen hastalığın, bugün bozkır kazaklarında ve Nogaylarda dahi görüldüğü K. Neumann tarafından tespit edilmiştir.”²⁹⁹*

Öte taraftan “*Maduva Medya kralı Kiyaksares ile iyi geçiniyordu. Kiyaksares kendi askerlerine bu Sakaların askerlik bilgisini öğrettiriyordu; fakat önce babaları çağında kendilerine tabi olan Şimali Medyayı ve Doğu Anadolu’yu Sakaların elinden almak için gaddarane planlar kuruyordu. Dostluk göstererek güvenini kazandığı Maduva’yı ziyafete çağırarak sarhoş edip, pusuya beklettiği güçlerle saldırıp Maduva başta olmak üzere, bütün Saka büyüklüklerini ele geçirerek öldürdü. Strabon Medyalıların Sakaların elinden kurtulmalarının ‘Sakaya’ tesmiye olunan bir bayramla her sene kutladıklarını ve tekrar ele geçirdikleri Anadolu’da Zile şehrindeki İranîlerin bu bayramı kendi zamanında bile (yani Miladın ilk asrında) anmakta olduklarını zikreder. Saka reislerinin işgalle ele geçirilerek öldürülmeleri M. Ö. 626 yahut 625’te olmuştur. Küçük Asya’da Sakaların hâkimiyeti, Herodot’a göre, 28 yıl sürmüştür. Demek onlar Anadolu’yu 654’te işgal etmişlerdir. Burada zikri geçen Medya kralı Kiyaksares İran destanlarındaki Keyhüsrev, Maduva da Afrasyab (yahut onun naibi) ve bu Afrasyab da Türk rivayetlerindeki Tünge (Tunga) Alp demek olduğundan bu Saka bayramının el-Birûnî ve başka müellifler tarafından 13 tîr-mah ayında (26 Haziranda) İran ülkelerinin*

²⁹⁸ Togan, **age**, s. 166.

²⁹⁹ Togan, **age**, s. 166-167.

Afrasyab tahakkümünden kurtulması bayramı diye anlatılan ‘Tiregân bayramı’ ile bir olduğu anlaşıyor.”³⁰⁰

İranlıların, Türklerden Afrasyab’ın kardeşi Barsgan tarafından Beykend’de öldürülen damadı İran prensi Siyâvûş’un katli hadisesini hiç unutmadıklarını ve senenin muayyen günlerinde yas tuttukları gibi, Türkler de Anadolu’da yahut Azerbaycan’da İranlılar tarafından öldürülmüş olan Tunga Alp’in yasını tuttuklarını kaydeden Togan’a göre; *“Orhun yazılarında 714 senesinde Uyguristan’daki Beşbalık şehrinin kuşatmasından bahsedilirken bunun burada Tunga Tekin’in yoğ merasimi icra edildiği bir günde yapıldığı zikredilmiştir. Uygurların Bezeklik’deki Budist mabedinin duvarı üzerinde ağzında ve elbisesindeki lekelerinden bir şehidi temsil ettiği anlaşılan bir resim bulunmaktadır. Bu resmin bir yerinde ‘Tunga Tekin’ diğer yerinde ‘Tonga ol’ okunan yazı da vardır. Afrasyab (Tunga Alp), Hindistan’daki Buda’dan önce yaşamış bir kahraman ise de, Orta Asya’nın Türk Budistleri onu bir Budist ve Buhara yanında zerdüştlüğü yaymak isteyen İranlılara karşı Budizm’i müdafaa eden, bir hükümdar diye kendisine bir dinî kutsiyet atfetmişlerdir. Herhalde bir Ön Asya seferinde Medyalılarla Anadolu’da hâkimiyet davası yüzünden öldürülen eski Saka Türk kahramanın hatıraları asırlarca yaşamıştır. Mahmud Kaşgarî bize bu ilk Azerbaycan ve Anadolu fâtihine ait destandan ‘Ban Yug’ şiirleri nakletmiştir.”³⁰¹*

Bir diğer taraftan Avesta’da İrlar (İranlılar) Zerdüştiler ve Turlar (Turanlılar) ise Zerdüşst düşmanı, kâfir ve put-perst olarak tanımlanmışlardır. İran yahut İrlar ve Turan yahut Turlar ile tam olarak dinsel bakımdan neyin ifade edildiğini anlamak adına, özellikle Zerdüştlük ve Mecûsîliğin aydınlanması önemlidir. Mecûsîlerlerin kim oldukları yahut dillerinin ne olduğu tam olarak bilinmemekle birlikte, söz konusu bu toplulukların, yani Magların Şamanizm’e mensup ve dolayısıyla da İranî/Arî olmadıklarını daha önce kaydetmiştik.

³⁰⁰ Togan, **age**, s. 167.

³⁰¹ Togan, **age**, s. 1678. Türkler arasında ilginç bir biçimde Budizm dini diğer dinlere nispeten daha çok kabul görmüştür. *“Budacılık Hindistan’da önemini kaybedip azınlık durumuna düşmesine karşılık komşu ülkelerde yayılmasına devam etti. Hindistan’dan kaçan keşişlerin İç Asya’daki önemli kentlerde yeniden yaşam alanları, dinlerini sürdürecek ortam bulduklarını görüyoruz. Bu kentlerden Hotan, Yarkent, Kaşgar ve Kuça Budacılığın İç Asya’daki tarihi açısından önemlidir. Bu kentlerde Budacılık birçok kültürle karışmış ve görkemli sanat eserleri ortaya çıkmıştır.”* Ruben, **age**, s. 13.

Campbell'ın Mecûsîlerin edebî ürünleri hakkında söyledikleri ise şöyledir; *“Mecusilerin ulusal bir edebiyatı vardır, özde aynıdır fakat değişik dillerde yazılmıştır; başkalarıyla birlikte klasik dillerde de. Çünkü Mecusiler gibi bir ulusun ana dili olamaz. Talmud, Maniheist, Nasturi, Yahudi ve hatta Neopythagorcuların ulusal edebiyatı vardır ama Hellenist veya İbrani edebiyatı yoktur.”*³⁰²

Öte yandan İran (Pers döenmi M.Ö. VI-IV yüzyıl) yazıtlarından itibaren, Ahura Mazda'nın yanında *Mithra* ve *Anahita* da yerlerini aldı ve en son, Avesta'da da benzer bir bağdaştırmacılık kendini gösterdi ve Ahura Mazda (İran) ile Ameşa Spenta'ların (Hint) yanı sıra aynı tanrıların adları sayıldı. Mag/Mog'lar ve onların Zerdüştcülükle ilişkileri sorunu ise tartışmalı niteliğini korumaktadır. Örneğin Mag'lar, Zerdüştcülüğün bozulmasından sorumlu tutulan bir yerli büyücü ve ruh çağırıcılar kabilesi olarak kabul edildikleri gibi, tam tersine Zerdüş'tün gerçek müritleri ve Batı İran'daki misyonerleri olarak da görölmüşlerdir, Med İmparatorluğu çağında (MÖ VII. yüzyıl) muhtemelen Levilere ve Brahmanlara³⁰³ benzeyen kalıtsal bir Med rahipleri kastı oluşturuyorlardı. Ahamenidler döneminde tam anlamıyla ruhban sınıfını temsil ettiler. Herodotos'un verdiği bilgilere göre, düşleri yorumluyor, beyaz atlar kurban ederek kehanetlerde bulunuyor ve bu kurban törenlerinde bir *“tanrılar soy zincirini”* ilahi tarzında söylüyorlardı; bu da onların bir dinsel şiir geleneğinin bekçileri olduklarını göstermektedir.³⁰⁴ Burada kurban törenlerindeki “tanrılar soy zinciri” söyleme adlı yuğ törenleriyle eski Şaman tanrılar yahut ruhları soy zinciri / yahut atalar ruhu soy zinciri arasındaki paralellik dikkat çekicidir.³⁰⁵

³⁰² Campbell, **Batı Mitoloji, Tanrının Maskeleri**, s. 334.

³⁰³ Brahmanlar Buda'nın her şeyin kaynağı olarak gösterdiği yanılgıyı çeşitli felsefi ve dinsel düşüncelerle açıklamaya ve yorumlamaya çalışmışlar, yanılgının ruhların başına bela oluşunu, onlara acı çektiğini adeta örtbas etmeye veyahut da Tanrılara has mistik ve dini bir sır biçiminde göstermeye çalışmışlardır. Brahmanlara göre her varlığın özü saf ruhtur. Bu ruh aynı zamanda bir Tanrı'dır. Kendi görkemi içinde her türlü acıdan, her türlü ıstıraptan uzaktır. Yanılgıya hükmeder ve onunla tıpkı bir büyücünün büyüyle oynaması gibi kendi zevki için oynar. Tanrının kendi görkemliliği içinde, zevki için oynattığı bu oyunla bütün canlılar doğum-ölüm döngüsü içinde sürekli acılar çekip bir yaşamdan ötekine gidip gelmektedirler. Buda ise ne bir Tanrının varlığına ne de onun her türlü elemenden, acıdan uzak olduğuna ne de Brahmanların inandığı gibi dünyanın Tanrının oyun alanı olduğuna inanmadığı için insanların acı çekmelerinin nedenini Tanrılara bağlamaktan çok insanların yanılgılarına, yaşamın gerçeğine uyanamamalarına bağlıyordu. Ruben, **age**, s. 117.

³⁰⁴ Eliade, **age**, s. 359.

³⁰⁵ Burada İlhan Başgöz'ün “Dede Korkut Destanında Epitetler” başlıkla çalışmasında epitet bağlama geleneğinin çok eski bir Türk geleneği olduğuna dikkati çekmek istiyoruz. Başgöz'ün kendi ifaesiyle; *“...VII. yüzyıla kadar çıkan bazı kaynaklar, Türklerin tanrıları, Şaman ruhlarına, ilk Müslümanlık*

Her ne kadar İslam âlimleri özellikle de sonraki dönemlerde Zerdüştlükle Mecûsîliği aynı tasavvur edip genellikle İslam öncesi İran'ın asıl dini olan Zerdüştlükle Mecûsîliği karıştırsalar da, aslında Zerdüştlükle Mecûsîliğin aynı şeyler olmadığı ortadadır. Bu bağlamda Emel Esin'nin ifadesiyle; “Ölüleri yakmak âdeti ve ocak ibadeti ile temayüz eden ateş unsuruna verilen ehemmiyet, Gök ve Batı-Türk devrinde de, bütün Türk dünyasında olduğu gibi, Sir-derya Türkleri arasında da devam ediyordu. Türklerde ateş ibadetinin iki veçhede, biri en eski Orta Asya geleneğinde, diğeri İranlıların dini olarak tebarüz eden Mecûsî, Türkçe adı ile ‘Mogoç’ dini veçhesinde geliştiği anlaşılır. Sir-derya’da belki her iki şekil de mevcuttu.”³⁰⁶ Görüldüğü gibi burada Emel Esin Türklerin “Mogoç” diniyle İranlıların “Mecûsî” dini arasında bir bağlantı olabileceğini ima ederek bir bakıma bu dinin eski Türk “ateş” kültü ile yakından ilgili olabileceğine vurgu yapmakla birlikte, Türk dinsel ve mitolojik unsurlarının Mogoç yahut Mecûsî dini vasıtasıyla Zerdüştlüğe ve dolayısıyla İranlılara geçebileceği var sayılabilir. Ayrıca daha önce de yer yer aktardığımız gibi göçebeliliğin canlı ve dinamik birçok kültürel varlıklarından biri olan dinsel unsurların da ancak yerleşikler tarafından benimsendiği ölçünde görünürlük kazandığı ayrıca söylenebilir.

Dolayısıyla biz en eski İç Asya geleneği olan ateş kültünün ne zaman ve nerede Zerdüş dinince benimsendiğini tam olarak bilmemekle birlikte söz konusu kültürün başka birçok dinsel unsur gibi Moglar vasıtasıyla Zerdüştlüğe eklemlendiğini tahmin edebiliriz. Öte taraftan genelde Hint-Avrupa ve özelde Hin-İran toplulukları arasında belirgin yahut söz konusu topluluklar için tipik sayılacak çok nadir unsurlar olduğunu da araştırmacılardan öğreniyoruz.

Bir diğer yandan Moğol Şamanizm’ini ilk araştıran D. Banzarov, ateş kültünün Moğol uluslarına Türklerden geçtiğini iddia etmiş ve buna gerekçe olarak Moğolca ateşe “gal” denildiği halde ateş tanrısına “ot” denildiğini göstermiştir.³⁰⁷ Öte yandan

zamanında da peygamberlerin ve din ulularının adlarına epitetler bağladıklarını ve onların kişi olarak önemini, toplum içindeki değerlerini ve din bakımından önemlerini bu yolla belirttiklerini gösteriyor.” İlhan Başgöz, Dede Korkut Destanında Epitetler, **Millî Folklor**, Cilt V, Yıl 10, S. 37, Bahar 1998, ss. 23-35, s. 33.

³⁰⁶ Esin, **Fârâbî’yi Yetiştiren Kengeres Türk Muhitinin Kültür ve Sanatı**, s. 103.

³⁰⁷ Abdükadir İnan, **Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar**, III: Baskı, TTK Yayınları, Ankara 1986, s. 66-67. “Cengiz Han’ın yasa metni (yasak) ateşle ilgili olarak uygulanacak davranışın ne olacağını belirlemiştir. Onu yaralamamak ya da başını kesmemek için, ateşe maden ile değmek, bıçak değdirmek, ocak üstüne su dökmek yasaktır. Bu yasaklar, yasak’tan öncedir ve Müslüman

yuvanın simgesi ve ailenin sürekliliğinin teminatı olan ateşin cinsiyetinin erkek olduğu ve çok eski bir tarihten beri, en küçük oğul *ecen* ya da *odçigin*'in ("Ateşin prensi") kişiliğinde büyük bir din adamının olduğu sanılır. Bu oğul baba evini terk etmeyecek ve imparatorluk ya da aile mallarının tamamı kendisine miras kalacaktır. Ancak, günümüzde Sibirya'da ve Heterodoks Türk kavimlerinde odçigin kaybolmamış olsa da, birçok bölgede ateş, kadın (dişi) bir tanrıdır ve bir rahibesi vardır. "Ateş Ana" ve "Kadın Ata" diye adlandırılır.³⁰⁸

İran millî dininin incelenmesi sürprizler, hatta hayal kırıklıklarıyla doludur, diyen Eliade göre; "*Döngüsel zaman anlayışının yerini alan çizgisel zaman anlayışı İbranilerin de yabancıları değildi, ama diğer birçok dinsel düşünce de İran'da keşfedildi, yeniden değer kazandı veya sistemleştirildi*" demektedir.³⁰⁹

Bilindiği üzere eski Avesta'nın dörtte üçü kaybolmuştur. Korunan metinlerden yalnızca Zerdüşt'e ait olduğu düşünülen Gatha'lar uzman olmayan okuyucuya çekici gelebileceğini, ancak bu bilmece gibi şiirlerin anlamlarının henüz tam olarak çözülemediğini, günümüzdeki Avesta'nın geri kalanı ve özellikle de IV. ve IX. yüzyıllar arasında yazılmış Pehlevice metinlerin kurulukları, sıkıcı tekdüzelikleri ve düz üsluplarıyla ayırt edildiklerini, Vedaların ve Upanişadlar'ın okuyucuları, hatta Brahmanalar'ın okuyucuları bu metinler karşısında hayal kırıklığına uğrayacaklarını kaydeden³¹⁰ Eliade devamında; "*Bu dinsel kavramların bulunmasında veya yeniden değer kazanmasında Zerdüşt'ün kişisel katkısı konusunda ise, İran uzmanlarının görüşleri farklıdır ve birbirlerini dışlama eğilimi gösterir. Esas olarak iki tarih yazımı perspektifi söz konusudur; Birincisine göre Zerdüşt, geleneksel etnik dinde, yani M.Ö. II. binyılda Hint-İranlılar tarafından paylaşılan dinde reform yapmış, tarihsel bir kişiliktir. İkinci perspektifte, Zerdüşt dini İran dininin yalnızca bir yönünü, yani*

*Türkiye'de aynen bulunmaktadır. Ateşe duyulan saygıyı kanıtlar bunlar. Ortaçağ dünyasının çoğu gözlemcileri, onunla ilgili olarak, tapmadan ya da ululamadan söz ederler. Eftalitlerin, Oğuzların, Uygurların, Kimeklerin, Peçeneklerin, Slav-öncesi Bulgarların, Hazarların törelerini anlatırlar. Bu halkların bazıları Mazdeizmi uygulamış olabilir, ama eldeki bilgi, hepsinde ateş kültünün var olduğunu düşünmeyi sağlayacak kadar geneldir. Bununla birlikte, daha belirgin keşifler de vardır: Bazı yerlerde bir ateş tanrısından (od tengri) söz edilir ve Bitanlarda onun bilhassa kışın ululandığı söylenir". Jean Poul Roux, "Ateş; Türklerde ve Moğollarda ateş kültü", **Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü**, Ed. Yves Bonnefoy, I. Cilt, (A-K), Türkçe Baskıya Haz: Levent Yılmaz, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara 2000, ss. 84-85, s. 84.*

³⁰⁸ Roux, **age**, s.84.

³⁰⁹ Eliade, **age** s. 375.

³¹⁰ Eliade, **age**, s. 376-377.

merkezin-, de Ahura Mazda tapımı olan Mazdaizmi temsil eder; bu yöntem bilimsel tavrı paylaştan yazarlara göre, Zerdüşt 'peygamber'in gerçekleştirdiği bir 'reform' söz konusu olmadığı gibi, bu kişiliğin tarihselliği bile tartışmalıdır.”³¹¹

Öte yandan sosyal değişim/dönüşümlerin kimi zaman yerel dinler üzerinde etkili olduğunu göz ardı etmemek gerekir. Örneğin Barthold'un söylediği gibi; “Sasanîler döneminde, Zerdüşt'ün kurucusu olduğu düzende, üç saygın toplumsal sınıf kadar sistemin güvencesi altında bulunmayan bir dördüncü sınıf ise şehir sakinleri ve zanaat erbaplarıydı. Anlaşılan bu toplumsal sınıflandırma zamanla dünya ticaret yollarının merkezi statüsüne ulaşan Sasanîlerde yavaş yavaş ortadan kalkmış olmalıdır. Kısaca dünya ticareti şehir yaşamını geliştirdi. Hatta yabancı ülkelerden bile bu şehirlere yerleşen/yerleştirilen zanaatkârlar oldu. Böylece dinî ve sınıfsal siyasetler güden yönetimlerin yabancılar için sıkıntı doğurmaya başlaması, var olan toplumsal sınıf düzenini savunan Zerdüşt dinini zamanla itibarsızlaştırdı ve hedefi Zerdüşt diniyle Hristiyanlık ve Budizm'i birbirine yakınlaştıran Maniheizm'in üçüncü yüzyılda ortaya çıkmasına ortam hazırladı.”³¹²

Elbette biz dinî reformların yahut yeniden yapılanmaların toplumların yeni şartlara uyum sağlamalarını yahut yabancı istilacılara karşı alınan birer tedbir olduklarını biliyoruz. Bu türden değişim ve dönüşüm sadece toplumların sosyal yapısıyla sınırlı kalmayıp aynı zamanda dinsel yahut mitsel simgelerinin de zamanla renk değitirdiğini, anlamını yitirdiğini hatta tamamen itibarsızlaştığını da görebilmekteyiz.

Mitsel simgelerin yayılırken biçim ve anlam değişimine uğradığını daha önce kaydetmiştik. Bu konuda bir örneği Türk halk edebiyatından (Tanyeli'den) aktarıyoruz:

“İnişe inerken ırgalar,

Yokuşa giderken de yorgalar,

³¹¹ Eliade, **age**, s. 375-376. Rivayete göre Zerdüşt, zaotar'dı (Yaşt 33:16), yani kurban rahibi ve ilahi okuyucuydu (krş. Sanskritçede hotar) ve Gatha'lar eski bir Hint-Avrupa kutsal şiir geleneği çerçevesine girmektedir. At yetiştiricisi Spitâma (“patlak saldırlı”) kabilesindendi; babasının adı Pourusaspa'ydı (“atı benekli”). Zerdüşt evliydi ve iki çocuğunun adı bilinmektedir; bunlardan küçüğü kızdı: Pouruçista (Yasna 53:3). Zerdüşt yoksuldu. Meşhur bir gatha'sında Ahura Mazda'ya kendisini koruyup yardım etmesi için yakarırken, şöyle haykırır: “Niye güçsüz olduğumu biliyorum ey bilge: Çünkü sürüm küçük ve az adamım var”. Eliade, **age**, s. 377.

³¹² Vasilli Vladimirovich, Barthold, **Caygâh-i Menâteq-i Etraf-i Derya-yi Xezer der Tarix-i Cehân-i İslâm**, (Hazar çevresinin İslam Dünyası Tarihindeki Yeri, Farsçaya Çev: Leyla Robenşeh, İnsanî Bilimler ve Kültürel Araştırma Kurumu Yayınları, Tahran 1997, s. 20-21.

Duymuş olun kargaları,

‘İnce oğlan’ böyle bir beygir almış.

Bir zamanlar akıl ve hikmetin timsali sayılan, sonraları ise uğursuzluk, felaket getirdiği sanılan baykuş gibi karga da Türk ruhundaki tekin yerini bırakıp geveze, kötü bir kuş haline düşmüştür. Bazen en mukaddes hükümlerin bile zamanla tam tersine bir hüküm olarak insan düşüncesinde yer alabildiğine bu da en güzel bir delildir demektedir.”³¹³ Görüldüğü üzere köklü kültürel değişimlerin toplumları ne derece etkilediği ve onların kültürel ürünlerindeki algıyı ne ölçüde değiştirdiği ortadadır.

Uygarlıkların değişmesinden hemen önce, meydana gelen büyük karışıklıkların, ilk görünüşte kavimlerin istilaları ve hükümdar ailelerinin devrilmesi gibi büyük siyasî değişikliklerin etkisi altında ortaya çıktığı sanılır diyen³¹⁴ Gustave Le Bon devamında; ancak bu hadiseler dikkatle incelenirse, onların dıştan görünen sebeplerinin arkasında, kavimlerin düşünce ve görüşlerinde meydana gelen değişmelerin gerçek sebep olduğu hemen anlaşılacaktır. Tarihte meydana gelen asıl gerçek karışıklıklar, büyüklük ve şiddetleriyle bizi hayrete düşürenler olmamıştır. Uygarlıkların yenileşmesini doğuran başlıca önemli değişiklikler fikirlerde, alışkanlık ve inançlarda meydana gelen değişiklikler olmuştur. Yani bir bakıma unutulmaz tarihî olaylar, insanların iç dünyalarındaki görünmez değişikliklerin, görünen eserleridir. Bu değişiklikler pek seyrek olarak meydana geliyorsa, bunun sebebi, o ırkın psikolojik yapısının esasında bulunan köklü, değişmez öğelerin ağırlık kazanmasıdır demektedir.³¹⁵

Sözlü kültürlerde dinî alışkanlıkların yanı sıra evrenin yaratılışıyla ilgili ve benzeri köklü inançlar da değişime uğrayabilir diyen Ong’a göre ise; *“Halk, artık şifa bulmadığı bir tapınağa uğramaz olunca, gırgın önderler, ya da Goody’nin deyimiyle sözlü toplumun ‘aydınları’ yeni kavramsal evrenlerle yeni tapınaklar üretir. Ancak bu yeni evrenler ve benzeri yenilikler, ‘özgünlük’ kılıfına bürünse de, esasen kalıplaşmış, kök salmış konulardan kopmayan bir zihniyetle oluşur. Ve hemen hiçbir zaman yeni nitelikleriyle pazarlanmaz, atalardan kalan geleneklere uygun biçimde halka*

³¹³ Halit Tanyeli, Divan Şiirimizde İranlı Kahramanlar, 1. Cemsid, C. I, S. 8, Mayıs 1952, **TDE Dergisi**, Ankara, ss. 467-470, s. 467.

³¹⁴ Gustave Le Bon, **Kitleler Psikolojisi**, Hayat Yayınları, İstanbul 2005, s.7.

³¹⁵ Le Bon, **age**, s, 7.

sunulur.”³¹⁶ Buna başka bir örnek ise Şaman kelimesi üzerinden vermek belki yerinde olacaktır. Türklerde, Şaman aslında davulu aracılığıyla ve atalarının gücü yardımıyla Yer-su ruhlarını çağıran ve onları etkin bir yardıma zorlayan bir kimse gibi toplumda hizmet veren kişidir ve dolayısıyla birçok Türk, Tunguz ve Moğol halkları arasında (eskiden daha çok olarak) kısmen değişkenlik gösterse de, kutsal kabul edilir.³¹⁷

Elbette unutmamak gerekir ki, kimi zaman eski dinin unsurları yeni dine farklı bir biçimde de uyarlanabilir veya yeni dinin içine farklı bir zenginlik katabilir. Örneğin Jean Poul Roux’nun kaydettiği gibi; “Çok defa köpek kurdun yerini alır, ama köpek Komanların, eski Bulgarların ve bazı çağdaş Sibiryalıların kurban hayvanıdır. İslam tarafından kuşku ile bakılan köpek, yerini yavaş yavaş kaybeder. Böylece, eskiden genellikle uğurlu sayılan vakitsiz ulumaları, uğursuzluk işareti olarak kabul edilmeye başlanır. Eski Sibiryalıların ve Irk Bitig’in ‘tanrısı’ olan kaplanın anısı, Türk kahramanı Alp Er Tunga’nın adında ve On İki Hayvan Takvimi’nde devam eder. Karahanlılar ve Selçuklular döneminde ise köpeğin yerini, Uygurlar ve Oğuzlarda kavimlerin mitine dâhil edilmiş olması gereken arslan alır. Ali’yi, Tanrı’nın Arslanı olarak ilân eden İslam, Türk Müslümanları arasında da onun konumunu kuvvetlendirmiştir.”³¹⁸ Ya da daha ilginç biçimde yeni kültür dairesinde yerini alan eski unsurların, daha doğrusu çok eski Türk mitolojik unsurlarından bazı yaratıkların efsanevî biçimde yeni kültür potasında kendine yer bulması gibi. Yine Jean Poul Roux’nun verdiği örnek olduça ilginçtir. Ona göre; “Sfenks, canavar, kanatlı arslan, siren gibi karma ya da teratolojik hayvanlar Türk etkisi altında, İslam sanatı onları seve seve temsil edecektir. Tek boynuzlu at biçiminde düşünülen bir masal yaratığı, yırtıcı hayvanı ve yıkıcı gücü anımsatır. Gökyüzüne doğru yükselen boynuzu simge olabilir. Kaşgarlı’nın bir kartaldan doğduğunu söylediği ve Türk İslam’ın, Peygamber’in Gök’e gizemli yükselişinde kullandığı (Miraç) damızlık bir aygır olan Burak ile özdeşleştirdiği Barak, mitik bir köpektir” demektedir.³¹⁹ Altay Şamanlarını gökyüzüne yükselten atlar da çoğu zaman kurt başlı olarak karşımıza çıkarlar.³²⁰

³¹⁶ Ong, **age**, s. 58.

³¹⁷ Radloff, **age**, s. 23.

³¹⁸ Roux, “Hayvanlar”, **Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü**, s. 378.

³¹⁹ Roux, **age**, s. 379. Öten yandan “Türk destan geleneğine göre, uykuda birinin bindiği atın kuyruğunu eksik veya kesik olarak görmek, ata binen adamın öleceğinin habercisi gibi yorumlurdu. Atlar, ruhlar

Biz yine İran'a daha doğrusu Ön Asya topraklarındaki erken Türk-İran mücadelelerine dönelim. Sakalar hakkında son olarak yine Togan'dan alıntıladığımız şu satırlar önemlidir. Togan'a göre; *“Sakaların Ön Asya'da maruz kaldıkları mağlubiyetin M.Ö. 623 yılında Çin'e kadar aksettiği görülmüştür. Sakalar bu hadiseden sonra Anadolu'dan çekildiyse de, Azerbaycan taraflarında epeyi zaman kaldılar. Sakasen, Gogaren, isimleri bundan sonra da zikrediliyor. Azerbaycan'da Afrasyab'a nispet edilen ve eski Sakalar zamanının hatırası olması muhtemel olan bazı mevkiler de vardır. O cümleden Şaberan şehri Afrasyab'ın payitahtı olarak, Arran'daki Sengi-Surakh Afrasyab'ın Keyhüsrev ile yaptığı muharebesinde son sığınağı olarak, Tebriz kapılarından biri de Afrasyab'ın kafası defnolunan bir yer olarak, Urmiye (Çiçest) gölü Afrasyabı gark olduğu yer olarak, Marağa yanında bazı yerler ve bir köprü Afrasyab'ın yapısı olarak gösterilmiştir.”*³²¹ Öte yandan “Dede Korkut” destanlarının çok eski Oğuzların kimi tarihi olaylarının destansal anı ve hatıralarını aksettirdikleri söylenmiştir. Hatta söz konusu destanların tarihsel açıdan kuzey İran'da ve ardından tüm İran ve kısmen Anadolu ve Kafkas bölgelerini de kapsayacak şekilde Part/Arşaklı göçebe boy topluluklarının hatıralarını destanlarında özellikle kahraman adları, özel yer adlar vb. birçok unsurda koruyup ortaçağlara kadar getirdiği ve ardından yazıya geçirildiği söylenmiştir. Bunların başında Fahrettin Kırzioğlu gibi araştırmacıları örnek gösterebiliriz.³²²

dünyasıyla bağlantıda bir araç olarak düşünülmüştür. Ve Şamanların deflerine bazen, ‘şaman atı’ denilmiştir. Atların, ölenlerin ruhunu öbür dünyaya götürdüklerine inanılmıştır. Kara Kalpaklarda tabuta, ‘Ağaç At’ denilmesi, bu inancın bir izidir.” Beydili, **age**, s. 71. Öte yandan; “Barak adı verilen tüyleri çok ve uzun köpeği de Sümerler kutsal tanır. Bu Köpek çok koşar, avı iyi saklar. Ayrıca Şamanlar da Barak'a binerek göklere çıkardı. Kırgız'lar bir soy Köpek'e de bu adı vermişler. Ak Baba ihtiyarlanınca yaptığı iki yumurtanın birinden bu köpek çıkardı. Oğuz destanında (İt Barak) diye eski bir kabile adı geçer ki Oğuz bunları yenmişti. Bunların Totemleri de yine kuştan türeyen bir köpekti.” Murat Uraz, **Türk Mitolojisi**, II. Baskı, Düşünen Adam Yayınları, İstanbul 1994, s. 152.

³²⁰ Beydili, **age**, s. 351.

³²¹ Togan, **Umumî Türk Tarihine Giriş**, s. 168.

³²² Kırzioğlu M. Fahrettin, **Dede Korkut Oğuz-nâmeleri**, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 2000. Bu eseri ayrıca Boratav da değerlendirmiş ve söz konusu kitap hakkında şu tespitlerde bulunmuştur; “Bu eserin tezi ise şimdiye kadar ileri sürülenlere tamamıyla aykırıdır. Kırzioğlu, Doğu-Anadolu'da ve Azerbaycan'da M. Ö. 150 ile M. S. 400 yılları arasında hüküm sürmüş olan Arşaklı-Parth'luların Türk aslından olduklarını ileri sürerek Dede Korkut hikâyelerini bu kavim ve sülâlelerin İslami kisveye bürünmüş destanı saymıştır. Yazar, bu faraziyesini ispat amacıyla delilleri sıralarken kaynaklardan konumuzla ilgili olarak önemli malzeme derlemiştir; DK Kitabındaki yer adlarının Doğu-Anadolu ve Azerbaycan toponomisi ile karşılaştırmalarında vardığı sonuçların birçoğu yerindedir. Ancak, onun incelemesinde, eldeki destanî metinler ve onlarda geçen adlar (hele kişi adları) izah edilirken sağlam bir folklor ve dil bilgisi metodu uygulanmadığı için, kaynaklardan edinilen bilgilerin

Kırzioğlu'nun söylediklerinin yabana atılmayacak iddaalar olduğunu destekleyecek bir diğer açıklama Barthold tarafından gelmiştir. Barthold'un kendi ifadesiyle; “*En ilgi çekici anlatım ise Alman bilgini Adam Olearius’a (XVII. yy.) aittir. O özel nedenlerden dolayı muhtemelen Gilan ipeğini ihraç etmek için Rusya üzerinden Kuzey İran, Derbent ve Kafkas’dan İran’a seferi sırasında çok ilginç bilgiler aktarmaktadır. Dikkate değer biçimde o dönemde (XVI-XVII yüzyıllarda) İran Azerbaycan’ı ve Kafkaslarda Türkçe anlatıların olduğundan bahseder. Daha sonra unutulmaya başlamış Türkçe rivayetlerin yeniden bölgede yaygınlık kazandığını yazar. Olearius ayrıca Derbent şehrinde Korkut adında ünlü dinî liderin mezarını kendisine gösterildiğinden bahseder. Korkut bir zamanlar bu milletin aklının tecellisi olarak eski kahramanlık destanlarıyla ilgiliydi. Günümüzde ise Kafkas ve İran Azerbaycan’ında onun hakkındaki anlatılar mevcut değildir. Bu rivayetlerde asıl destan kahramanı olan Gazan Beğ ve eşi Burla Hatun anılmaktaydı. Ama artık bu isimlerden Dede Korkut kitabı dışında hiçbir iz kalmamıştır. Biz Burla Hatun’un ismini yalnız Olearius’un kitabında görmekteyiz. Olearius onun mezarını Urmiye’de olduğunu kaydetmiştir.*”³²³

I. A. 2. b. Mitlerin Dinsel Açıdan İşlevselliği

Diğer yandan Stig Wikander tanrı kuşaklarıyla ilgili Hitit ve Yunan mitlerinin İran’daki bir koştunu gün ışığına çıkartmıştır diyen Eliade devamında; kaynak yakın tarihlidir (Firdevsî’nin 976’ya doğru yazdığı Şehname), ama kahramanlar -Cemşid, Dahhak, Feridun- mitolojik Yima, Azi, Dahâka, Thraëtaona kişiliklerinin bir anlamda “tarihselleştirilmiş” versiyonlarını sunmaktadır. Sonuç olarak “tanrısal egemenlik” miti Hint-Avrupa geleneğinin bütünleyici bir parçası olarak kabul edilebilir³²⁴ dese de, yukarıda da belirtildiği gibi bu tanrısal motifi sadece Hint-Avrupa geleneğinin bir özelliği değildir.

tefsirinde çok defa zorlamalar olmuştur”. Pertev Naili Boratav, Dede Korkut Hikâyelerindeki Târihî Olaylar ve Kitabın Te’lif Tarihi, **Türkiyat Mecmuası**, Cilt XIII, ss. 31-61, İstanbul Kurtuluş Matbaası, İstanbul 1958, s. 33.

³²³ Barthold, **Caygâh-i Menâteq-i Etraf-i Derya-yi Xezer der Tarix-i Cehân-i İslâm**, s. 144.

³²⁴ Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, Cilt I., s. 199.

Eliade'nin "Tarihsel kişiliklerin mitselleştirilmesi" başlığı altında kaydettikleri önemlidir. Kollektif bellek tarihsel olayın anılarını ne ölçüde koruyup korumadığını, her savaşçının bir kahramanı taklit ettiğini ve bu arketipik modele olabildiğince yaklaşmaya çalıştığını, popüler belleğin iyi belgelenmiş bir tarihsel kişilik hakkında ne gibi anlar sürdürdüğünden hareketle, sorunun üstüne bu açıdan giderek bir adım daha ilerleyebileceğimizi kaydeden³²⁵ Eliade devamında; "*Geleneğin az çok yaşamakta olduğu yerlerde büyük hükümdarlar kendilerini bir ilk kahramanın taklitçileri olarak görürler: Dârâ kendini yeni bir Thraetona, üç başlı canavarı öldürdüğü söylenen mitsel İran kahramanı olarak görüyordu; onun için -ve onun dolayısıyla tarih yenilenmekteydi zira, bir ilk kahramanlık mitosunun yeniden canlandırılması, yeniden güncelleştirilmesiydi aslında bu*" deyip³²⁶ ardından da, "Tarihe katlanabilirlik" başlığı altında örneklendirerek izaha çalışır. Benzer bir biçimde, fakat farklı bir bakış açısından tarihin mitosa dönüştürülmesi İbrani şairlerinin vizyonlarında da görülmektedir. İbraniler "tarihe katlanabilmek", yani, askeri yenilgi ve siyasi aşağılanmalara dayanabilmek için çağdaş olayları, ejderin o anlık zaferini kabul etse de sonunda bir Kral-Masih tarafından yok edileceğini ima eden çok eski kozmogonik-kahramanlık mitosuyla yorumlamışlardı demektedir.³²⁷

Darius ile Firavun vakasında, İbrani Mesihçi gelenekte olduğu gibi, çağının tarihi bir mitos aracılığıyla yorumlayan bir "seçkin kesim"in anlayışı ile karşı karşıyayız. Bir dizi çağdaş olay kahramanlık mitosunun zaman dışı modeline uyacak şekilde eklemlenmekte ve yorumlanmaktadır. Aşırı eleştirel bir modele göre Darius'un bu iddiası böbürlenme veya siyasi propaganda gibi görünebilir; Gentile Krallarının mitsel olarak ejderlere dönüştürülmeleri "tarihsel gerçeklik"e katlanamayan ve mitoslar ve düşler âlemine sığınarak her ne pahasına olursa olsun kendilerini avutmak isteyen

³²⁵ Mircea Eliade, **Ebedî Dönüş Mitosu**, Çev: Ümit Altuğ, İmge yayınları, Ankara 1994, s. 49.

³²⁶ Eliade, **age**, s. 50.

³²⁷ Eliade, **age**, s. 50. Mesihçilik hakkında Lewis'in fikirlerini aktarmakta fayda vardır. "*Mesihçiliğin öncülleri de Pers dininde, zamanın sonunda Zerdüşt'ün kutsal tohumundan birinin doğacağı, yeryüzünde iyi olan her şeyi yeniden kuracağı doktrininde bulunmaktadır. Mesihçi düşüncenin, Babil'den dönüş sonrasında dek, yani Yahudilerin Pers etkisine girmesinden sonrasında dek Kutsal Kitap'ta karşımıza çıkmaması önemsiz değildir hiç. Judeo-Hristiyan gelenekte Mesihçiliğin önemi açıktır.*" Bernard Lewis, Babil'den Dragomanlara, Çev.: Ebru Kılıç, Kapı Yayınları, İstanbul 2008, s. 79. Öte yandan Lewis'in üzerinde durduğu Mesihçiliğin İran sahasındaki eskiliği doğru olmakla birlikte, söz konusu Mesihçilik motifinin Zerdüşt dinine Şamanizm'den geçtiği hakkında düşünceler mevcuttur. Bilindiği gibi Türk mitolojisinde de ulu Şaman ruhu, yeniden başka bir Şaman ruhunda doğmaktadır. Bkz. Bayat, **Oğuz Destan Dünyası**, s. 210.

İbrani azınlığın zoraki yakıştırmasını temsil edebilir. Böyle bir yorumun, arkaik zihniyetin yapısını hesaba katmamasından ötürü yanlış olduğu her şeyden önce, popüler belleğin tarihsel olay ve kişilikleri benzer bir eklemlleme ve yorumlama sürecine tabi tutmasıyla görülmektedir. Büyük İskender'in biyografisinin mitosa dönüştürülmesinin edebiyattan kaynaklandığı için kuşkuyla karşılanırsa ve dolayısıyla yapaylıkla suçlansa da bu itiraz şimdi başvuracağımız belgeler karşısında etkisiz kalmaktadır.³²⁸

Böylece genelde İlk Türklük ve Indo-Germenlik, özelde İran-Turan arasındaki karmaşık ilişkilerin ve bu ilişkilerden doğan ortaklıkların, özellikle de kültürel ve dinsel benzerliklerin düğümünü çözebilmek adına İç Asya, Ön Asya ve özellikle de ilk Ârîlerin kültürel sahalarının gözden geçirilmesi gerekir. Dolayısıyla da İç Asya ve Ön Asya topluluklarının/medeniyetlerinin arasındaki akrabalık derecesine varacak olan sosyo-kültürel ilişkilerin aydınlanması gerektiğini düşünüyoruz. Öte yandan çalışmamızın sağlıklı sonuçlara ulaşabilmesi için İran'daki en erken Türk varlığının yahut dolaylı ve dolaysız Türk unsuru addedebileceğimiz folklorik temel kaynaklar arasında yer alan en eski kültürel ve dinsel motif ve unsurların izini sürerek sonraki İran Mitolojisi ve edebiyatı içersinde yer alacak olan unsurların Türklerle ilgisinin olup olmadığını ortaya koymak gerekir. Çünkü İran ve Türk halk anlatıları ve bu anlatıların kökeninin hangi topluluğa ait olduğunun tespiti çalışmamızın esas gayeleri arasındadır.

I. A. 3. Selevkoslar ve Partlar/Arşaklılar

İskender'in Ahamenidleri yenmesinin (M.Ö. 331-4) ardından İran'da Yunan hâkimiyeti bir süre daha devam etti. İskender imparatorluğu fatihin Babil'de ani ölümü ardından komutanlarının arasındaki çekişmeler ittifakları sarstıysa da, M.Ö. 312'de Selevkos'un tahta oturmasıyla Yakın Doğu'da çok etkili ve aynı zamanda uzun ömürlü olan Yunanlılar/Selevkoslar dönemi başlamış oldu. Öte yandan M.Ö. 136-134 arası Çin kaynaklarına göre, K'ang-kü Orta Asya'nın en önemli devletlerinden bulunuyordu. K'ang-kü'nün cenubunda Kuşân devletinin ve güneydoğusunda U-sun (veya Wu-sun) şeklinde adı tahrif edilen göçebe devletin yükseldiğini ve bunların da Türk olabileceği kaydediliyor. K'ang-kü'nün doğusu, yine Türk sanılan Doğu Hunlarına tabi idi. K'ang-

³²⁸ Eliade, **age**, s. 50-51.

kü'nün Batısında İran kültüründe ve Roma tesirlerine açık Parthe/Part devleti (Arşakoğulları/Arşaklılar) bulunuyordu.³²⁹ Bir diğer taraftan M.Ö. V. yüzyılda Herodotos Sir-derya bölgesinde oturan boylardan bahsederken Argyppaoi'ları Mongoloid (sakalsız, az saçlı) bir veçhede anlatır. Trofimova'nın iskeletlerini bulduğu yüzde yüz Mongoloidler belki bunlar idi. Yüzde-yüz hiç karışmamış Mongoloidler M.Ö. V. yüzyılda doğudan yeni gelmiş, olsalar gerek idi. İşte bu Mongoloid'lerin M.Ö. IV-II. yüzyıllarda, ilk önce Sir-derya'daki Apasiakae ile (Su kıyısındaki Saka'lar) başlayan karışmasından yeni bir millet doğmuştur ve bunlar Tolstov'a göre Hunlar ve Batı Türkleri olmuştur. Böylece Türkler Saka ve Massagetoı boylarının ahfadı olarak onların adlarını da tevarüs etmişlerdir. Apasiakae'nın adını Peçenekler almıştır. Hatta Strabo'nun M.Ö. 130 yılında Belh ilindeki Yunan devletini yıkan Sakarauka göçebeleri ile beraber saydığı Paciana'nın adı Peçenek'e tekabül edebilir ve bunlardan, Prâcinîkana adı altında, Mathura yazısında da bahsedilir. Kanga ili adı da Peçeneklerden Kangar ve Kıpçak boylarından kanglı (kagnı anlamına) boyunun isminde yaşamaktadır. Augasoi'nin ismi Oğuzlara geçmiştir, Tohar'lar veya Dukéres'lerin adı Düker Türklerine intikal etmiştir.³³⁰

Biz yine İran sahasına geçelim. M.Ö. III. yüzyıl ortalarına gelindiğinde Selevkos krallığının doğu bölgelerinde Part/Arşaklı krallığı ortaya çıktı. Partlar, kökeninde Hazar denizi ile Aral gölü arasındaki bölgede yaşayan göçebe kabilelerdi. M.Ö. 250 dolaylarında ilk Part kralı ve Arşaklılar hanedanının ilk temsilcisi olan I. Arşak (M.Ö. 247-217), Parnianları Hazar denizinin doğusunda yer alan ve Selevkos İran'ının bir parçası olan Parthava'ya sevk etti. Her ne kadar ilk seferi doğu eyaletlerindeki istikrarsız Selevkos hâkimiyetine karşı sıklıkla görülen bir başkaldırıdan öte değer taşımasa da, Arşaklı kralları birkaç yenilgiden sonra bu bölgeleri ele geçirmeyi başardılar. M.S. II. yüzyılda Partlar Batı seferlerine başladıklarında, diğer meselelerle birlikte batıda yeni dünya gücü Roma ile uğraşmakta olan Selevkoslar, onları durdurabilecek durumda değildi. En önemli Part kralı II. Mitrades'in (M.Ö. 124/3- 88/7) hâkimiyeti devrinde Arşaklılar topraklarını Armenya ve Mezopotamya'ya kadar genişletme imkânı buldular. Bu hem Part krallığının "uluslar arası rolünün" başlangıcı,

³²⁹ Esin, *Fârâbî'yi Yetiştiren Kengeres Türk Muhitinin Kültür ve Sanatı*, s. 88.

³³⁰ Esin, *age*, s. 83.

hem de Roma ile ilişkileri gerektiren bir aşamaydı. Romalılar Helenistik krallıkların zayıflamasından faydalanarak ve genişleme arzusuyla milattan önceki ilk iki asırda sadece Küçük Asya’da değil, bütün Doğu Akdeniz’de hâkim oldular.³³¹

Her ne kadar resmî temaslar bu tarihten önceye dayansa da, M.Ö. 64 yılında Pompey’in Suriye eyaletini kurmasıyla Roma ile Part krallığı komşu oldu. Partlar barışçıl ilişkiler tesis etme girişimlerine rağmen Roma gücünün Doğu’da giderek artması, tarafları karşı karşıya getirdi.³³²

Romalılar, Partlar’ın kontrolünde bulunan İpek yolunu ele geçirmek için hazırlığa başladılar. Milâttan önce 53 yılından itibaren Romalılar ile Partlar arasında sürekli sınır savaşları gerçekleşti. Romalılar Mezopotamya’ya girmeyi ve Selevkoslar’ın başşehirini ele geçirmeyi başardılar. Romalılar’a karşı sonu gelmeyen savaşlar ve taht kavgaları Partlar’ı zayıflattı. Fars eyaleti hükümdarı Erdeşîr, Arşaklı hânedanının son kralı Ardavan’a karşı gelince Arşaklı hanedanı sona erdi (M.S. 224).³³³

Son olarak belki şunu da belirtmekte fayda vardır. Part/Arşaklı devletinde de vucut bulduğu gibi, söz konusu coğrafyada yani İran ve Orta Asya arasında keskin bir coğrafi sınır ayırımından bahsetmek mümkün görülmemektedir. Mazzoui’nin de ifade ettiği gibi; *“Tarihte hiçbir zaman İran ve Orta Asya stepler arasında belirli bir sınır hattı olmamıştır. Bu iki bölgeyi bölen ya da birbirinden ayıran dağ sıraları, derin bir nehir vadisi veya geniş bir su kütlesi gibi hiçbir fiziksel özellik bulunmamaktadır. Ancak, Horasan’da bir yerlerde sona eren ve ötesinde düz, açıklık bir bölge bulunan İran platosu vardır. Bir bölgede hâkim dili Farsça olan İranlılar, diğer bölgede ise Türkçe konuşan Türkler ve onların ötesinde de Moğollar yaşaya gelmiştir. Ancak asırlar boyunca halkların ve dillerin karışımı, herhangi bir coğrafi ayrımı neredeyse anlamsız hale getirmiştir. Öte taraftan ‘İran’ ve ‘Turan’ arasındaki genel ayrım, destan edebiyatında korunmuş ve görünen o ki, hayalî sınırın her iki tarafında yaşayan insanların kolektif bilinçaltına sürekli kazınmıştır.”*³³⁴ Öte yandan Kitâb’ul-Müsîkî’de,

³³¹ Beate Dignas, Engelbert Winter, **Rome and Persia in Late Antiquity, Neighbours and Rivals**, Cambridge University Press, Cambridge, New York vd. 2007, s. 9.

³³² Dignas, Winter, **age**, s. 12.

³³³ Naskalı, **agm**, s. 395.

³³⁴ Michel M. Mazzoui, “Erken Modern Dönemde İran ve Orta Asya’da İslâm Kültürü ve Edebiyatı”, **Akdeniz’den Hindistan’a Türk-İran Esintileri**, Çev. Ömer Avcı, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005, ss. 105-134, s. 105.

Fârâbî, devrin tarihçileri gibi, Orta Asya'nın hepsine Horasan demektedir, ancak, Horasan doğusundan ve şimalinden, yani batı ve doğu Türkistan'dan da bahseder.³³⁵

Part/Arşaklı devleti bir anlamda İran-Turan sahasını tek devlet halinde yöneten bir Turanî devlettir. Yani bu sınırların geçişgenliğini olabildikçe artırmıştır. Burada bu hatırlatmayı daha sonra kimilerine göre İran'ın millî destanları olarak adlandırılacak destanların (Huday-nameler, Şehnameler vb.) temelini söz konusu devlet döneminde atıldığını göstermesi için yaptığımızı da belirtmek istiyoruz.

I.A.3.a. Part/Arşaklı Edebî Geleneğinin İran'a Girişi -Turanî Etkisinin İlk Dönemi

Bu ilişkileri incelemeden önce yukarıda da belirtildiği gibi İran-Turan sahalarının coğrafi belirsizliğine karşın oldukça güçlü bir ideoloji farklılığının bu sınırları canlı tuttuğu meslesinin aydınlanması için söz konusu ideolojiden tam olarak kastedilenin ne olduğu açıklamayı uygun buluyoruz. Elbette ideolojinin temelinde dinî inançları en üste koymak gerekmektedir. Diğer taraftan bu inanç unsurlarının toplumlara aktarım biçiminin ise dinî-mitolojik boyutlu anlatılar aracılığıyla aktarıldığının da altı çizmek lazımdır. Kısacası söz konusu bölgede iki farklı toplumun var kalabilmesi (özellikle İran'ın Turanîleşmekten kurtulabilmesi) için sürekli dinî propaganda mahiyetindeki anlatıların toplumlara aşılansarak farklılıkların canlı tutulmasının sağlanması adına yöneticilerce hayatî önem arz etmiştir.

Mitoloji-din ve bunların toplumlarla aralarındaki ilişkilerinin incelenmesi sonucu toplum-mitoloji ilişkisi ve özellikle çeşitli toplumların mitik ve dinî yapılarına kendi özelliklerini yansıttıkları görülmüştür.

Din-toplum ilişkisinin genel olarak karşılıklı etki esasına dayandığını, her dinin başlangıçta içinden çıktığı sosyolojik çevrenin etkisi altında bulunduğunu, kültürel gelişimin ileri aşamalarında dahi dinin kurucusu ve ilk taraftarlarının sosyolojik kökenlerine uygun olarak determinizm prensibine bağlılıklarını sürdürdüklerini

³³⁵ Emel Esin, Fârâbî'nin Vatanında İki Kültür Merkezi Kengü-Tarban (D) ve Sayram, **AKM Yayını**, S. 42, Kongre ve Sempozyum Bildirileri Dizisi, S. 1, Ankara 9-12 Eylül 1985, ss. 35-48, s. 38.

kaydeden³³⁶ Joachim Wach, devamında; “*Toplum hayatının henüz farklılaşmadığı ilkel şartlarda mitler ve ritler bariz bir şekilde toplum yapısının damgasını taşırlar. Burada ayrıca dinin sosyolojik biçimlenme üzerindeki etkisine de tanık olunur ki, bu da meselenin yabana atılmayacak diğer bir yönünü teşkil ediyor. Teoride toplum hayatına düzenleyici normlar koyan din, uygulamada ise öteden beri var olan toplumun içine nüfuz etmek suretiyle onu bir dereceye kadar yeniden düzenler*” demektedir.³³⁷

Bir diğer yandan din, erken devleti meşrulaştırmak için bir ideoloji geliştirmede anahtar rolü oynayacaktır. Gerçekten de, bu eğilimleri daha da arttırmak için yabancı dinler ithal edilebilir diyen³³⁸ Golden devamında; “*Gördüğümüz üzere Göktürk, Uygur ve Hazarlar arasındaki gelişmeler bir bütün olarak bu genel eğilimlere uyar. Bu sürecin nihai hedefi olan etnik ve dinî bütünleşmenin oldukça çetin bir iş olduğu Avrasya’nın çok boylu, çok uluslu, çok dilli göçebe imparatorluklarında bir devlet dininin sağladığı toplumsal yapıştırıcı, karizmatik uruk inancıyla birlikte esas teşkil ediyordu. Hazar döneminin ardından erken Selçuklu hareketinde ve Karahanlı devletinin ortaya çıkışında şahit olunduğu üzere, Batı Avrasya bozkırlarında en etkili olduğu görülen din İslâm idi. Ancak burada bile, yüzyıllarca süren ve aranan uyumu nadiren sağlamayı başaran bir süreçti*” diyerek söz konusu örneklerle de, devlet-toplum ilişkilerinde dinin önemine dikkati çeker.³³⁹

Antik dinler arasında, günümüz kabilesel toplulukları arasında da olduğu gibi, dinin devletin tamamlayıcı bir parçası ve fonksiyonlarından birinin de devlet ile onun hâkimlerine hizmet olmasıyla, din ve kültür birbiriyle ilişkilidir. Daha açık bir ifadeyle, günümüz Asya’sının büyük bölümünde olduğu gibi, antik halklar için “kilise ve devlet” kavramı anlaşılmazdır. En erken devirlerden itibaren din, bireyden ziyade bütün olarak topluluğu ilgilendirmiştir. Din ve kültür, ayrılmaz derecede birbiriyle iç içe geçmiştir. Din kabilesel aşamadan ulusal aşamaya ulaşırken, dinsel tarih, sosyal ve siyasal tarihten ayrılmaz. Hindistan ve İran gibi bölgelerde dinsel bir sınıf halkın bütün hayatına fiilen

³³⁶ Joachim Wach, **Din Sosyolojisine Giriş**, Çev. Battal İnandı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1987, s.7.

³³⁷ Wach, **age**, s. 7.

³³⁸ Peter B. Golden, “**Hazarlar ve Musevîlik**”, Hazarlar ve Musevîlik, Yayına Hazırlayan: Osman Karatay, Karam Yayınları, Çorum 2005, ss. 23-65, s. 57.

³³⁹ Golden, **age**, s. 57.

hükmederken, Yunan ve Roma gibi başka bölgelerde kral ve rahip arasında çok az ayrım vardır.³⁴⁰

Öte yandan “Mit-ritüel kuramına göre ise din, ilkel bilimdir: mit ve ritüelin birbiriyle etkileşim hâlinde işlev görmesi yoluyla esası oluşturulan din, dünyayı sihirli bir şekilde kendi lehine kullanır. Kuram, mitleri ritüellerle birleştirerek, eldeki verilerle bir tahmin yürütmek yoluyla, inanışlar ve pratiklerin ayrık olaktan çok bütünleşik olduğunu öne sürer. İnanç, pratiğe yol açan bir unsur olaktan çok, pratiğin bir parçası olur.”³⁴¹

Part/Arşaklı konusuna geri dönebiliriz. Ancak bundan önce İran’ın Ârîleri yahut Fars/Tacik toplumu olan bugünkü adıyla özdeş Farsların dili hakkında biraz bilgi vermek istiyoruz.

Türklüğe ve Türk dillerine nispeten İran dilleri hakkındaki araştırmaların çokluğuna rağmen söz konusu diller hakkındaki bilgilerimiz oldukça kısıtlı ve daha kötüsü alan uzmanlarının tahminlere dayanmaktadır. Dolayısıyla hakkında kısmen daha fazla bilgiye sahip olduğumuz en eski İranî dili Avesta dilidir. Deri Farsçası (İslam sonrası Farsçası) metinlerine göre Avesta Mazdaizim ayinlerinin kutsal yazılarını ihtiva eden mecmualardır. Ancak çok az bir kısmı günümüze ulaşabilmiştir. Diğer üzücü şeylerden bir de bu kutsal metinlerin yazımına çok geç, muhtemelen Sasanîler döneminde yani IV. yüzyılda başlanmıştır. Ulaşabilenler ise öyle bir imla ile yazılmıştır ki metnin büyük bir bölümünün dilinin gerçek yüzü görülmemektedir.³⁴²

Rypka Partların kültürel yönüyle ilgili yorumu ise ayrıca ilgi çekicidir. Rypka’nın kendi ifdesi şu şekildedir; “Part/Arşaklılara gelince bunların edebî ibdaları hakkında çok az şey biliyoruz. O da bugün varlığı kesin olarak bilinmeyen kahramanlık destanlarıdır. Arşaklı kültürünün Ermenileri etkilemesi durumu, Parthılar devletinin muhtemelen Sakalardan olan hâkim soylu tabakanın Yunan kültürüne üstünlük vermeye gayret eden ve işleri devleti düzenlemeye çalışmaktan ibaret olan ailelere

³⁴⁰ James E Wood, Jr.; “Christianity and the State”, Journal of the American Academy of Religion, Vol. 35, No. 3 (Sep. 1967), ss. 257-270, s. 257.

³⁴¹ Robert A. Segal, Dinsel Mit-Ritüel Kuram, Çev: Naim Atabağsoy, **Millî Folklor**, Yıl 24, S. 94, 2012, ss. 173-187, s. 173.

³⁴² Jan Rypka, **Tarih-i Edebiyat İran, ez Dovran-i Bâstan ta Qacariye**, (İran Edebiyat Tarihi, Antik Dönemden Kaçarlara, Farsçaya Çev: İsa Şehâbî, Dönmeden Kaçarlara), İlmî Ferhengi Yayınları, Tahran 1381/2003, s. 22.

benzemektedir.”³⁴³ İran’ın Partlar döneminde (ilk Turanî döneminde) özellikle Miladın 50’li yıllarından sonraki dönemde Kral Balaş’ın emriyle dağınık Avesta parçalarının bir araya getirildiğini, yani bir anlamda millî-dinî hareketin başladığını kaydeden Rypka devamında; böylece bu hareket Part sarayının süreli kayıtları ve sikkelerinin yaygın Yunan yazısını değiştirmiştir. Maalesef elimizde bu bilgileri doğrulayacak yeteri kadar malzeme yoktur. Daha kötüsü Part/Arşaklıların halefleri olan Sasanîler Partların lehine olabilecek her şeyi kasıtlı ve düşmanca yok edip onlara tahkir gözüyle bakmışlardır. Bu yüzden bugün Sasanîlere ait olduğunu zannettiğimiz birçok şeyin aslında Partlara ait olabileceği söylenebilir demektir.³⁴⁴ Rypka’nın bu tespiti bir anlamda bizim yukarıda kaydettiklerimizi doğrular niteliktedir. Yani Turanî Part yahut Arşaklıların siyasî teşkilatlandırıcılıklarından kültürel-dinî miraslarına kadar İran Sasanî devletinin oluşum ve gelişimini doğrudan etkilemiş ve bir nevi Sasanîlerin büyük devlet olmalarını sağlamıştır. Kısaca Rypka’nın da vurguladığı gibi artık Sasanîlerde kesin olarak neyin İranî veya neyin Turanî olduğunu ayırmak oldukça güçtür. Hatta bu güçlük giderek daha da karmaşık hale gelecektir. Yani Rypka’nın kaydettiği gibi biz daha sonra Sasanîlerde köken olarak Turanî olduğunu bildiğimiz birçok dinsel ve kültürel unsurun varlığına tanık olacağız. Özellikle tezimiz açısından oldukça önemli olan örneğin “gosan” yahut gosanlık geleneğinin Sakalardan Arşaklı/Part devleti aracılığıyla Sasanîlere geçtiği varsayılabilir. Çünkü İran kahramanlık destanı geleneğinin kökeninin Partlara dayandığını alan araştırmacılarından öğrenmekteyiz. Kısaca Saka kökenli gosan yahut ozanlar kendileriyle birlikte Turan/Türk kahramanlık destanlarını İran’a taşımış olabilirler. İleriki bölümlerde bunun üzerinde ayrıca durmak istiyoruz.

Bir diğer yandan “Şehnâme’de Türkler” adlı eserinde Kowalski; Firdevsinin çoğu kez hikâyelerini anlatırken kaba bir anakronizme düştüğünü, yani aldırmazlık ve umursamazlıkla bazen çok önce geçmiş olayları kendi zamanında imiş gibi gösterdiğini kaydetmiştir. Örneğin Eski Grekleri Bizanslılardan ve onları Hristiyan olarak mülahaza etmiştir. Yine, Darius, Greklerle yaptığı bir savaşta kendi elinde bulunan kırk Katolik’i öldürüp düşmanların haçını almıştır. Ayrıca Zerdüş’tün doğumundan önceki yıllarda

³⁴³ Rypka, **age**, s. 50.

³⁴⁴ Rypka, **age**, s. 52.

ateş kültü kutsal tapınaklarının (Ateşkede) varlığını kabul etmiştir ki, bu terim sadece Zend-Avesta yazmalarında bulunmaktadır demektir.³⁴⁵

Burada Tadeusz Kowalski anakronizmden bahsederken ateş kültüyle Zerdüştlük arasında eşleştirme yolundaki genel yanlış kabule katıldığını görmekteyiz. Oysa Firdevsî'nin kullandığı kaynaklara (özellikle yazılı olanlarına) genellikle sadık kaldığı bilinmektedir.³⁴⁶

Bizce burada Şehname'nin anakronizmine düştüğünü söylemek doğru olmaz. Çünkü ateş kültünün bölgede Avesta'dan çok daha eski olduğu (Firdevsî'nin anlattığı gibi) bilinmektedir. Ayrıca Şehname'de Avesta'yla örtüşmeyen birçok unsurun varlığının sebebini daha ziyade Avesta'nın eski nüshalarının³⁴⁷ Şehname kaynakları arasında yer almamasında aramak gerekir, diye düşünüyoruz. Elbette Part/Arşaklı devletinin yapısı, özellikle bu devleti yöneten Arşaklı ailesinin de Saka göçebe boylar olduğu önemlidir.³⁴⁸ Diğer yandan Avesta'nın söz konusu Turanî göçebelerini bir din düşmanı ve Zerdüş karşıtı kâfirler olarak algıladığının unutulmaması gerekir. Böylece Saka göçebe geleneğine dayanan destanların içinde Avesta'nın kutsal dinî kahramanlarını görmeyi ummamız çok doğru bir beklenti olmayabilir. Ancak dönemin şartları ve destanların yazıyla geçirilme sahasını dikkate aldığımızda Avesta'nın mitsel yahut dinsel kaynaklarının bir kısmıyla Şehname'nin bazı kaynaklarının kökenini aynı olabileceği düşünülebilir.

Turanî Part/Arşaklılarla yerleşik İran Sasanî devleti arasındaki farklılıkların, özellikle de dinsel farklılıkların söz konusu dönemde hat sayfaya çıktığı görülmektedir.

³⁴⁵ Tadeusz Kowalski, Şehnâme'de Türkler, Çev: Harun Güngör, **Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 1, Yıl 1: 289-300, s. 293-294.

³⁴⁶ Firdevsî kullandığı kaynaklara sadık kaldığının gerekçesi olarak Coyae, destanlardaki sanatsal yapıyı bozacağını bildiği halde (özellikle de kendi çağını dikkate alması gerekirken veya beklenirken) çoğu zaman metinde her hangi bir tasarrufta bulunmak istememiştir. Bu konuda özellikle ayrıntılı bilgi için bkz. Sir J. C. Coyajee, Some Shah-nameh Legends and their Chines Parallels, JASB. N. S. 24 (1928), pp.177-202, s. 178-179. Ayrıca ateş tapınaklarının Zerdüş dinî başladığını söylemek kolay değildir. Yeni dinlerin önceki dinî tapınakları kısmî değişiklik ardından sahiplendiği dair bilgiler bilinmektedir.

³⁴⁷ Şehname'nin esas konularını oluşturan Part-Arşaklı (veya başka bir deyişle Sakalar olarak bilinen göçebe) destanları ve mitolojisidir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Pervane Purşeriatî, Partiyan ve Gerd-Âverî-e Şâhname'hâye Merce', Goftegû-yi Derbare-yi Pehlevî, Pehlevânî ve Pehlev (Partlılar ve Kaynak Şehnamelerin Toplanması, Pehlevî, Pehlivânî ve Pehlev (sözleri) Hakkında), Farsçaya Çev: Ava Vâhidî, **İran-name**, Yıl. 26, S. 1-2, SS. 117-154.

³⁴⁸ Bu konuda ayrıntılı bilgi için özellikle Şehname-Saka ilişkileri için bkz. Paul G. Brewster, "Some Parallels Between the Fêng-Shên-Yên-I and the Shahnameh And the Possible Influence of the Former Upon the Persian Epic", **Asian Folklore Studies**, Vol. 31, No. 1 (1972), ss. 115-122.

Bilindiği gibi Sasanî-Part mücadelesi bir nevi İran-Turan mücadelesinin erken ayağını oluşturmuştur. Şöyle ki Sasnîler Zerdüştlüğü başarılı bir şekilde Turanîlere karşı bir propaganda aracı olarak kullandılar. Kısaca büyük oranda Sasanî Satraplarını (İran beyliklerini) bu sayede birleştiren Sasanîlerin dine karşı söz konusu tutumu Avesta metinlerinin sistematik bir biçimde söz konusu dönemde yazılmaya başlamasına vesile olmuştur. Başka bir ifadeyle Zerdüşst dini Sasanî Devleti'ne ideolojik alt yapı hazırlarken devlet de varlığını borçlu olduğu Zerdüştlüğü ihya etmiştir.

Söylediklerimize örnek olarak Kowalski'nin şehnameden aktardıklarını kaydedebiliriz; “*Şehnâme’de kapalı bir biçimde de olsa Zerdüştlük öncesi İran ve Turan dininden de bahsedilmektedir. Gelişi güzel bir tarzda destana yayılmış sözlerde şair, Türkleri de İranlılar gibi monoteizme bağlı, Tanrının insan kaderi üzerindeki mutlak gücünü tanıyan, ona tapan insanlar olarak kabul etmektedir. Afrasyab’ın ihtiyar kumandanı Piran’ın Siyavuş’un ağzını büyü ile çarptırdığını, Siyavuş’un ise bu durumdan kurtulmak için ‘her zaman Tanrının adını andığını’ okuyoruz*”³⁴⁹ Yine devamında; “*Bütün bu anlatılanlara rağmen Rüstem, Turanlıların putperest olarak yaşadıklarını ifade ederek “ben putlara taparak yaşayanların (putperestlerin) başını ezecek ve onlara Allah’ın aydınlık yolunu göstereceğim.*”³⁵⁰

İran sahası destanlarının söz konusu çelişkili durumuna rağmen bu destanları millî olarak değerlendiren araştırmacı ise ünlü doğubilimci Theodor Nöldeke olmuştur. Nöldeke Şehname destanlarıyla Avesta metinleri ve sonraları Arapçaya çevirildiği düşünülen Pehlevîce Huday-namelerin aralarındaki ciddi uyumsuzluklara rağmen bu eserlerin millî olduğunu düşünür. Ayrıca belirtmeliyiz ki söz konusu eserlerin ne kendileri ne de çevirileri günümüze ulaşabilmiştir. Sadece söz konusu eserler hakkındaki bilgilerimiz sonraki müverrih ve tezkirecilerin fragmanlarından yahut düştükleri notlardan ibarettir.

Eski kahramanlık destanları Sasanîlerin son dönemine kadar birkaç defa değişim ve dönüşüm geçirmiş, birçoğu tamamen ortadan kaybolmuştur. Sonraki divanlarda Avesta’da geçen mitik kahraman isimleri bulunmamıştır. Artık eski konulara esas yeni konuların eklendiğine inanmak zordur. Arşaklılar ve Sasanîler döneminde iki farklı

³⁴⁹ Kowalski, **agm**, s. 294.

³⁵⁰ Kowalski, **agm**, s. 294.

yenilik kahramanlık destanlarına nüfuz etmiştir. İlki bir ölçüde tarihtir: Arapça yazılmış telif eserler ve Şehname’de Arşaklı şahlarının isimlerinin verildiği eski kahramanlık destan isimlerine rastlıyoruz diyen³⁵¹ Nöldeke, söz konusu durumu ise ilginç bir örnekleme açıklamıştır. Nöldeke’nin kendi ifadesi şu şekildedir; “*Belki de Arşaklı aile bireyleri destan kahramanlarının isimlerini kendilerine koymuşlardı. Aynı şekilde Sasanîler ve daha sonra görüldüğü gibi Anadolu Selçukluları da bu şekilde davranmışlardı*” demiştir.³⁵²

Nöldeke’nin verdiği örnekler hakkında düşünecek olursak; Sasanîlerin durumu hakkında çok fazla bir şey söyleyememekle birlikte onların yukarıda da Rypka’dan alıntıladığımız Turanî yönleriyle açıklanabilir. Anadolu Selçuklularına gelince Nöldeke bu devletin sultanlarının isimlerine imaen söyledikleri oldukça tartışmalıdır. Çünkü biz Keykavüs yahut Keykubat gibi isimlere gerçek İran tarihinin hiçbir yerinde rastlamamaktayız. Daha doğrusu Sasanîler’de karşılaştığımız söz konusu isimler aynen Anadolu Selçuklularında olduğu gibi efsanevî kahraman kralların isminin Sasanîlerce kullanımından ibaret olduğu görülmektedir. Böylece Nöldeke’nin kendisinin de ifade ettiği gibi, söz konusu isimlere sadece Şehname destanlarında rastlıyoruz. Burada bizce asıl sorgulanması gereken tam da budur. Yani eski İran kralları örneğin Pers/Ahamenid yahut Sasanî kralları hakkında neredeyse hiçbir ciddi bilgi ihtiva etmeyen Şehname’nin Anadolu Selçuklularınca da muhtemelen bilinen krallar hakkında bilgi vermiş olmasıdır. Ayrıca Anadolu Selçukluları İran Selçuklularından farklı olarak İran kültür süzgecinden geçmedikleri bilinmektedir. Hatta bu devletin ilginç biçimde İslam öncesi eski Türk adetlerini sürdürdüğünü kaynaklardan öğreniyoruz. Örneğin ölen ilk sultanların mumyalandıkları bilinmektedir. Öte yandan Nöldeke’nin aralarında benzerlik kurduğu Arşaklı devleti (M.Ö. 230- M.S. 224) ve Anadolu Selçukluları (M.S. 1077-1307) devletinin ortak özelliklerinden birisi her iki devletin de tebalarının büyük oranda göçebe olduğudur.

Kısacası toplayacak olursak, bizce Nöldeke’nin de söylediği gibi hem Arşaklılar hem Sasanîler hem de Anadolu Selçuklu sultanları isimlerini Şehname’den değil,

³⁵¹ Theodor Nöldeke, **Hamâse-yi Millî-yi İran** (İran Millî Destanı), Farsçaya Çev: Büzürg Alevî, III. Baskı, Sipehr Yayınları, Tahran 1996, s. 24.

³⁵² Nöldeke, **age**, s. 26.

Şehname'nin kendisinin de kaynakları arasında yer alan kayıp eski Turanî (Saka) destan kahramanlarından aldılar.

Burada bir diğer önemli nokta Firdevsî'nin anlattığı destanların daha doğrusu destan kahramanlarının kimliği ve dolayısıyla da dili meselesidir. Parthlıların dili hakkında Purşeriatî'nin kaydettikleri önemlidir. “*Firdevsî eserinde (Şehname’de) bilinçli olarak iki ayrı dilden, yani açık bir şekilde Part ve Pers dilinden bahsetmiştir. En çok belirgin olduğu yerler, diğer dillerin arasında bu dili (Part dilini) saydığı zamanlar ortaya çıkıyor. Örnek olarak Tahmuras’ın dil öğrenme programı rivayetinde devlerin Tahmuras’a dillerin yazılışını öğrettiğinde söz konusu dillerin listesine rastlıyoruz. Firdevsi der: ‘Nebeşten bi Hüsrev Bi-âmuhtend; Dileş ra çü hurşîd bifurûhtend. Nebeşten yeki ne ki nezdîk sî; Çi Rumî, çi Tazî vü çi Parsî. Çi Soğdî vü Çinî vü çi Pehlevî; Nigârîden an koca bişnevi’* [Devler Hüsrev’e yazı yazmayı öğreterek kalbini güneş gibi aydınlattılar. Bir tek yazı (dil) değil, belki otuza yakın: Rumca, Arapça, Persçe (Farsça), Soğdca, Çince, Pehlevîce (Partça), (ve daha) adını duymadığın ne varsa’]. *Tutalım ki Firdevsî şehnameyi yazarken yazılı kaynaklara sahip olsun, yukarıdaki parça birkaç düşündürücü noktayı haizdir. Her şeyden önce Firdevsî’nin referans kaynakları en azından adı geçen dillerin yazılarının birbirinden farklı olduğunun bilincindeydi. Bir diğer önemli mesele ise bu dil çeşitliliğinin doğal olarak İran millî tarihinin mitik dönemi yani Tahmuras ve devlerin onu eğittiği dönemde olamayacağıdır.*”³⁵³ Yine devamında; Şehname kendi rivayetleri arasında çok az Part kahramanlık türkülerinin yaygınlığından bahseder. Ancak ilginç olan bu kısa anlatmalarda da tam Partların şenliklerini tasvir etmektedir. “*Sohanhâ-yi Rüstem bi nây ü bi rûd; be-goftend ber Pehlevânî sûrûd*”. [Rüstem’in kahramanlık anlatılarını kopuz ve zurna eşliğinde Partça söylediler” diye kaydetmektedir.³⁵⁴

Part hikâyeleri ileride İran’ın ulusal hikâyelerine girecekler ve onun önemli bir kısmını oluşturacaklardır. Bu hikâyelerin aktarılma araçları, Part müzisyen ozanlarının mevcudiyeti ile açıklanmıştır ki, bunlar Sasanî dönemi boyunca da aktif olacaktır.³⁵⁵

³⁵³ Pervane Purşeriatî, Partiyan ve Gerd-Âverî-yi Şâhname’hâ-yi Merce’, Goftegû-yi Derbare-yi Pehlevî, Pehlevânî ve Pehlev (Parthılar ve Kaynak Şehnamelerin Toplanması, Pehlevî, Pehlivânî ve Pehlev (sözleri) Hakkında), Farsçaya Çev: Ava Vâhidî, **İran-name**, Yıl. 26, S. 1-2, SS. 117-154, s. 147.

³⁵⁴ Purşeriatî, **agm**, s. 147.

³⁵⁵ Ameneh (Saghi) Gazerani, **The Sistani Cycle of Epics**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, The Ohio State University, 2007, s. 193.

Partlar zamanı boyunca hikâyeleri icra ederek bir sonraki kuşağa aktaran *gosan*lar olmuştur.³⁵⁶ Mary Boyce, tarihi tam olarak tespit edilemeyen ancak Part dönemine ait olduğu düşünülen bir Mani metninde, şöyle bir ibare tespit etmiştir; “*Eskinin kral ve kahramanlarının değerini deklare eden ve kendisi neredeyse bir şey başaramayan bir gosan gibi.*” Boyce, kaydın öncelikle “gosan”ın Partça bir kelime olduğunu; ikinci olarak da Part ozanlar tarafından geçmişin hikâyelerinin anlatılmasına dair doğrudan kanıt sağladığını ve böylece İran’ın “ulusal” geleneğini korumada Partların rolünü ortaya koyduğunu belirtmektedir.³⁵⁷ Boys’un söz konusu bu tespitlerinin ardından bu destancılık/hikâyecilik ve ozanlık geleneğine atfen İran “ulusal” gelengi demesi bizce tartışmaya açıktır.³⁵⁸

Şair müzisyenler olarak gosanlar Part toplumunda yetenekleriyle orantılı olarak saygı görmüş olmalıdırlar. Anlaşıldığı kadarıyla gosanların bazıları sadece kralların huzurunda performanslarını icra ederken diğerleri ya önde gelen kişilerin huzurunda, ya da yerel bir şöhrete sahip olarak kamusal alanlarda sıradan halka icralarını gerçekleştiriyorlardı. Gosanların eğitimine dair ne yazık ki elimizde bilgi olmamakla birlikte, hem geleneksel materyalin aktarıcısı hem de doğaçlama yapan kişiler olarak pek çok hafıza tekniğini çalışmış kimseler olmaları kaçınılmazdır.³⁵⁹

Part döneminde sözlü gelenek kültür, din ve tarihin aktarımında temel metot idi. Sadece Avesta ve diğer dinsel metinler sözlü olarak aktarılmakla kalmayıp aşk hikâyeleri, mitler ve tarihsel anlatılar da ozanlar tarafından sözlü gelenek yoluyla aktarılıyordu. Gosanlar, İran tarihsel mirası ve folklorunun pek çok yönünü korudular; bunlar daha sonra Sasanî Hudaynamelerine, ardından da İslâmî dönem İran’ının Şahnamelerine kaynaklık etmiştir. Geçmişin mirasını korumanın yanı sıra, hem saray çevresinde hem de halk arasında popüler olan bu ozanlar Arşaklı kral ve prenslerini

³⁵⁶ Gazerani, agt, s. 218.

³⁵⁷ Mary Boyce, “The Parthian ‘Gosan’ and Iranian Minstrel Tradition”, **Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland**, No 1/2 (Apr. 1957), ss. 10-45, s. 11-12.

³⁵⁸ Burada özellikle belirtmek gerekir ki, Türkçe *Ozan* teriminin büyük olasılıkla arkaik biçimi olan *Gosan*’a Sasanî dönemi eserlerinde de rastlanmaktadır. Partça olan bu terimin Saka kökenli olduğu düşünülebilir. Ancak burada aktarılan cümleden de anlaşılacağı üzere, İslam sonrası ozanların sosyal statülerinin azalması söz konusudur. Özellikle Zerdüş dini mesupları ve diğer heterodoks dinlere bağlı kişilerle birlikte Gosanların da, din âlimlerince horlanmış olması dikkat çekicidir.

³⁵⁹ Boyce, **agm**, s. 18.

destan geleneğine dâhil ettiler. Rüstem ve Gudarz, Şehname'nin Keykavus kısmı ve Vis u Ramin, Arşaklılara ilişkin pek çok detay barındırır.³⁶⁰

I. B. İran'da Sasanî Hanedanının ve Anlatı-Siyaset Birliğinin Kuruluşu

Sasanî hanedanının yükselişi, Arşaklılara karşı I. Erdeşir'in isyanı (224-40), Part hâkimiyetinin düşüşü ve Yeni-Pers Sasanî İmparatorluğu'nun kuruluşu İran tarihinde önemli bir devre karşılık gelir. Burada özellikle Sasanîlerin kuruluş hikâyesi dikkat çekicidir. Maria Brosius'un ifadesiyle; “*Son Part kralı IV. Artabanus'u yenen İstahr hâkimi Erdeşir, ‘şehinşah’ unvanı iddiasında bulundu. Erdeşir, 205/6'da İstahr'da hâkimiyet kuran ve Part üst hâkimiyeti altında hüküm süren Papak'ın oğluydu. Ancak hanedan adını İstahr'daki Anahita tapınağının muhafızı Sasan'dan aldı. Kaynaklarda onun Erdeşir ile akrabalığı tartışmalıdır. Arap tarihçi Taberî'ye göre Sasan, Erdeşir'in asil Bazrangî ailesinden bir kızla evli olan baba tarafından dedesiydi. Bir başka kaynak Karnamak-e Erdeşir ise Sasan'ın Erdeşir'in anne tarafından dedesi, Papak'ın da kayın babası olduğu iddiasındadır. Sasanî hanedanı Arap yayılmasını ve son Sasanî hükümdarı III. Yezdgird'in 651'deki ölümünü izleyen yıkılışına dek dört asır boyunca hâkimiyetini sürdürdü.*”³⁶¹

Çok etnik kökenli Sasanî imparatorluğu kendi kültürel ve dinsel âdetleri olan çok sayıda farklı halktan oluşuyordu. Pers dini ile birlikte Pers topraklarında yaşayan Grekler kendi dinsel kültlerine bağlıydılar; Musevîler de Part hâkimiyetinde olduğu gibi kendi inançları üzerine yaşıyorlardı. İkinci yüzyıl dolaylarında büyük bir kitleye ulaşan Hristiyanlık, Pers İmparatorluğuna da girdi. I. Şapur'un hâkimiyeti devrinde bir grup Hristiyan nüfus, dinleri dolayısıyla değilse de, zanaatkâr ve tüccar olarak iskân edildiler. I. Erdeşir ile I. Şapur zamanlarında inancını yayan bir Pers olan Mani yeni bir din kurdu. Doğudan Budizm İran'a sızdı ve burada büyük bir kitleye ulaştı³⁶² diyen Brosius devamında ise Sasanî kralları Zerdüşt olup Ahuramazda'nın takipçileri idiler. Yine de uzun süre savunulan Zerdüştlüğün “devlet dini” olduğu yaklaşımı tartışmalıdır.

³⁶⁰ Fereshteh Davaran, **Continuity in Iranian Identity, Resilience of a Cultural Heritage**, Routledge, New York 2010, s. 41.

³⁶¹ Maria Brosius, **The Persians**, An Introduction, Routledge, Londra-New York 2006, s. 139.

³⁶² Brosius, **age**, s. 188-189.

Sasanî hanedanı dinsel ayinlerini Zerdüşî dinine göre kutluyordu. Sunular ateş sunaklarında yapılıyor ve hükümdarların defin törenleri de bu dine uygun olarak gerçekleşiyordu. Ancak Zerdüşîlik Sasanî hükümdarlarının diniydi ve her ne kadar Sasanî asilleri arasında yaygın olsa da, imparatorluğun kendi inançları üzerine yaşayan halklarına empoze edilmedi. Elbette bu toleransın derecesi her bir Sasanî hükümdarına göre değişmektedir ama geçici takibatlardan yola çıkılarak Zerdüşîliğin sasanîler devrinde “devlet dini” olduğu sonucuna ulaşamaz demektir.³⁶³

Daryae, Sasanîlerin tarihsel önemini şu şekilde özetler: “*M.S. III. ilâ VII. yüzyıllarda varlığını sürdüren Pers İmparatorluğu, Yakındoğu’da ilk olarak imparatorluk düzeyinde Helenizm sonrası bir medeniyet tesis etmiştir. Bu imparatorluk, doğuda Hindistan ve Orta Asya’ya, batıda Doğu ve Batı Akdeniz’e iletişim ve etkileşimde bulunmuştur. Güneyde Arap yarımadası ve kuzeyde Hazar bölgesi üzerinde de etkili olmuştur. Sasanî kültürel ve ekonomik etkisi Fars Körfezi’nden Sarı Deniz’e ve ayrıca İpek yolunda da hissedilmiştir. Etik düalizm, dünyanın birliğine emperyal bakış açısı gibi değer ve gelenekleri dünya tarihinde önemli etkilerde bulunmuştur. Bölgesel olarak Sasanî İmparatorluğu, İslâm ortaya çıktığında rakip olan İran ve Mezopotamya çekirdek medeniyetlerinin bir birleşimidir. İslâm tarih sahnesine çıktığında pek çok açıdan Sasanî modelini izlemekten başka seçeneği yoktur.*”³⁶⁴

Sasanî İmparatorluğu (M.S. 224-642), İslâm’ın yayılışına kadar Mezopotamya, İran ve Orta Asya’nın bazı bölgelerine hâkim olmuş son büyük İran imparatorluğudur. Her ne kadar Sasanîler, yaklaşık beş asırlık Arşaklı hanedanının statükosunu bozmuş olsalar da, antik İran kral ve kahramanları silsilesinin varisleri olduklarını çok çabuk ortaya koydular. Bu noktada bilim insanları Sasanî hafızasının büyük ölçüde yazılı kaynaklara dayandığını, arkeolojik ve görsel kaynakların ise tamamlayıcı rol oynadıklarını tartışmaktadırlar. Bu tartışmalar Sasanîlerin Ahamenid hanedanını ne kadar iyi bildikleri ve bu imparatorluğu yeniden ihya etmeyi isteyip istemedikleri meselesini gündeme getirmiştir. Bilim adamları büyük ölçüde erken Sasanîlerin

³⁶³ Brosius, *age*, s. 189.

³⁶⁴ Touraj Daryae, *Sasanian Persia, The Rise and Fall of an Empire*, I.B.Tauris, Londra, New York 2009, s. xvi.

Ahamenidleri ataları saydıkları halde, onlar hakkında eksik bilgilere sahip oldukları ve imparatorluğu yeniden ihya etme amacı gütmedikleri kanaatindedirler.³⁶⁵

Her ne kadar Sasanîler büyük oranda yerleşik İran brokratik sistemiyle devletlerini idare etmiş olsalar dahi, aslında Sasanîlerin Ahamenidlerin değil Part/Arşaklıların mirasçısı olduklarını göz ardı etmemek gerekir. Sonuçta Sasanîlar yerleşik İran kültüründen ziyade Turanî göçebe Arşaklı kültürü üzerine devletlerini tesis ettiler ve devletlerinin meşruiyetini bunun üzerine kurguladılar. Part/Arşaklıların rakibi olarak ortaya çıksalar da, sonuç itibarıyla söz konusu devletin tüm kurumlarını benimsediler. Hatta kültürel ve dinsel açıdan dahi Ahamenilerinkini değil Arşaklı/Part geleneklerini özümstediler. Özellikle devletlerinin meşruiyetini sağlamada Part/Arşaklılar gibi sözlü geleneğe önem verdiler. Din ve kültürlerini sözlü gelenek aracılığıyla tüm egemenlik alanlarına yaymaya çalıştılar. Özellikle tezimiz açısından oldukça önemli olan sözlü gelenek yoluyla iktidarlarını meşrulaştırmak adına kültürel ve dinsel propaganda yaptılar ve bu propaganda “gosanlar” yani halk ozanları ve dolayısıyla sözlü halk geleneğiyle gerçekleştirildi. Yani bu şekilde halkın sözlü geleneğine kendi söylemlerini katarak dönüşüm ve değişimini istedikleri yönde halkı şekillendirmeye çalıştılar.

I. B. 1. Sasanî Devrinde Sözlü Gelenek

Konar-göçer boy konfederasyonlarından ibaret Part/Arşaklı devletine karşı yerleşik Pers devletinin bir nevi devamı ve bayraktarı olan Sasanî devleti hakkında, destanî mahiyetteki hikâyeler dışında, çok fazla bilgiye sahip değiliz. Bu bilgilerin de kaynaklara yansımaları büyük ölçüde Sasanîlerin, Arşaklı/Partlara karşı halkını birleştirme çabalarında dinî propagandaları devreye sokmasıyla gerçekleşmiştir. Zerdüştlüğün en çok destek gördüğü yahut başka bir ifadeyle Sasanî krallarının Zerdüştlükten medet umduğu bu dönemde, Arşaklı/Part göçebe devletinin tebaalarının dinsiz olmalarından dolayı yok edilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Böylece Sasanî devleti tebaasının bir araya gelmesi için bu tür dinî propagandalara ihtiyaç duyulmuştur.

³⁶⁵ Matthew P. Canepa, “Technologies of Memory in Early Sasanian Iran: Achaemenid Sites and Sasanian Identity”, *American Journal of Archaeology*, Vol. 114, No. 4 (October 2010), ss. 563-596, s. 563.

Dönemin hem yazılı eserlerinde hem de sözlü kahramanlık destanlarında bu husus göze çarpmaktadır.³⁶⁶ Diğer yandan Zerdüştlüğün tahkimi ve onun düşmanlarıyla mücadele motifinin de Sasanîlere Partlardan miras olduğu, yine edebî kaynaklardan anlaşılmaktadır.³⁶⁷ Sözlü gelenek, başlangıcı Sasanî döneminin başlarına atfedilen yazılı gelenekle bir arada yaşamıştır. Ulusal geleneğin devam eden, kronolojik bir hikâye haline gelmesi, Sasanî döneminde gerçekleşmiştir. İran'ın kahramanlık edebiyatının büyük bir bölümünü oluşturan Part kahramanlarına dair hikâyelerin popülerliği, bunların sözlü gelenek aracılığıyla aktarımını canlı tutmuş olmalıdır. Bunlar, zamanla ulusal hikâyenin içine sızarak geleneğin kahramanlık ya da pehlivanî versiyonunu oluşturmuşlardır. Aynı zamanda bu kahramanlık hikâyelerini, yazılı halde korumaya dönük örgütlü bir çaba olduğuna dair deliller de mevcuttur. Gözden uzak tutulmamalıdır ki, Sasanî dönemi boyunca Part aileleri güçlü siyasal konumlardaydılar ve kendilerinin kahraman ve İran'ın kurtarıcıları olarak belirtildiği bir diğer ulusal anlatı versiyonunu himaye edip koruyabilecek durumdaydılar. Firdevsî'nin manzum hale getireceği, ulusal anlatının kahramanlık versiyonu idi. Bu durum eserde Part kahramanlarının niçin önemli rol oynadıklarını izah eder.³⁶⁸

İranî dilde günümüze ulaşan en eski kahramanlık şiiri parçası Orta İran çağına ait olan *Zerîrân* (زریران) dır. Fragman, uyaksız, vurgulu bir dörtlüktür; orijinali kesinlikle Partça olup mevcut biçimi (metni), kısmen Orta Farsçaya aktarılmıştır.

³⁶⁶ Goldstone ve Haldon, Sasanîlerin başarısında ideolojinin işlevsel kullanımının önemine dikkati çekerler: “Geç antik ve Ortaçağ Sasanî Krallığı, merkezkaç eğilimleri bertaraf etmek için ideolojik meşruiyet ve bürokratik yönetim yapısının başarıyla bir araya getirildiği dikkate değer ölçüde başarılı imparatorluklara bir örnektir. Sasanî hanedanının gücü büyük ölçüde birbirine bağlı etmenlere dayanıyordu: Güçlü bir bölgesel ya da kalıtsal liderin (hanedanının kendisinin de geldiği Sasanî aristokrasisi) baskın hanedanın meşruiyetine ideolojik bağlılığı ve idaredeki hanedanın kısmen bağımlı bulunduğu aristokrasinin ideolojik, politik ve ekonomik çıkarlarına meydan okumayı.” Jack A. Goldstone; John F. Haldon; “Ancient States, Empires and Exploitation, Problems and Perspectives,” **The Dynamics of Ancient Empires – State Power from Assyria to Byzantium**, Ed.: Ian Morris ve Walter Scheidel, Oxford University Press, Oxford 2009, s. 9-10. Althusser’in ifadesiyle ideolojinin “Bireylerin gerçek varoluş koşullarıyla aralarındaki hayali ilişkiyi temsil ettiğini” kabul edersek; ideoloji-propaganda ve bunun dinsel tema boyutunu kavramamız kolaylaşacaktır. Yine Althusser, az sayıda adamın halk üzerindeki etkinliğini sağlamak için “dünyanın çarpıtılmış bir tasarımı” kullanarak “başka zihinlerin imgelerine egemen olduklarını” belirtir. Yani suç, bu egemenliği sağlamak isteyen siyasî ve dinsel figürlerindir. Ne de olsa “insanlar Tanrıya inandıklarını sanırken aslında papazlara ya da despotlara boyun eğdiler.” Louis Althusser, **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, İletişim Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2000, s. 51-53.

³⁶⁷ François de Blois, “Epics”, *Encyclopedia Iranica*, Vol. VIII, Fasc. 5, pp. 474-477 <http://www.iranicaonline.org/articles/epics>

³⁶⁸ Gazerani, **agt**, s. 218.

Wištāsp (Goštāsp) ve takipçilerinin Zerdüşt düşmanlarıyla mücadelelerine dairdir. Anlaşıldığı kadarıyla bu türden daha pek çok eser mevcuttu.³⁶⁹

Purşeriatî ise, Sasanîlerin erken dönemlerinden itibaren, I. Erdeşir'den başlayarak girişilen bir devlet dini inşası projesinin mevcudiyeti yolundaki görüşlerin artık geçerliliğini yitirdiğini kaydeder. Ona göre bu, daha ileriki zamanlarda Sasanî tarihinin bilinçli olarak yeniden kurgulanması sırasında eklenmiş bir özelliktir. Kraliyet ve dinin ikiz olduğu anlayışı, Sasanî değil, İslâm hâkimiyeti zamanında gelişmiştir. Sasanîler din görevlilerini himaye altına alıp dinsel argümanları kullanarak dinî kurumlar üzerinde kontrollerini kurmak istemişlerse de, din-devlet birliği fiilî bir girişimden ziyade salt propaganda olarak kalmıştır. Temelde propaganda şudur: Belirli bir gerçeklik imajına uygun olarak gerçeği kurgulama çabası.³⁷⁰

I. B. 1. a. Şehnâme'nin Öncülleri – Hûdaynâmeler

İslâmî dönemden önce İran ulusal destanlarının çeşitli epizotlarının tek bir destan halinde toplandığına dair bir kanıt yoktur. Arapça kaynaklarda adı sıklıkla geçen Orta Farsça *Hudaynâme*, çok büyük bir ihtimalle şiir değil, daha ziyade Sasanî İmparatorluğunun sonlarına doğru bir araya getirilmiş efsanevî ve tarihî geleneklerin mensur bir özetidir. VIII. Yüzyıl ortalarında İbnü'l Mukaffa tarafından Arapça nesre çevrilmiş, bundan sonra da Arap yazarların “İran tarihi” hakkında aktardıkları bilginin temel kaynağı olmuştur. İran ulusal geleneğindeki çeşitli kahraman figürlerle ilgili olup anlaşıldığı kadarıyla Orta Farsça nesir ya da manzumlardan tercüme edilen Arapça ve daha sonra Yeni Farsça çok sayıda kitabın da başlığı kaydedilmiştir. Bu tür eserler Firdevsî'nin Şehnamesine doğrudan ya da dolaylı olarak kaynaklık etmiştir. Firdevsî, çok sayıda pasajda eserini “eski bir kitabı” temel alarak oluşturduğunu belirtmiştir ki, bu yeni Farsça bir ya da birden çok kitap olmalıdır. Diğer taraftan şair bir hikâyeyi şu ya

³⁶⁹ De Blois, **agm**.

³⁷⁰ Pervaneh Pourshariati, **Decline and Fall of the Sasanian Empire, The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran**, I.B. Tauris, Londra ve New York 2008, s. 324-325.

da bu kişiden “duyduğunu” söylediği zaman, kaynağının nesir olarak zaten kaydettiği bilgiyi sadece manzum olarak tekrarlamaktadır.³⁷¹

Pehlevîce Hudaynâme de, onun VIII. yüzyıla ait Arapça tercümesi de kayıptır. Hudaynâme’nin içeriğine dair İbn el Kuteybe ve Taberî gibi Arapça kronik yazarlarının aktardığı fragmanlar ve diğer ortaçağ müelliflerinin kayıtlarından yola çıkarak fikir sahibi olabilmekteyiz. Anlaşıldığı kadarıyla eser özünde mitolojik zamanlardan yazıldığı döneme kadar olan İran hükümdarlarının vekayinâmesi olup Arap yayılması öncesinde İran ulusal tarihinin temel kaynağıdır. Hudaynâme, Sasanî tarihini yeniden inşası açısından önemli rol oynarken, içeriği ya da ne dereceye kadar mitler, halk hikâyeleri ve efsaneler içerdiği hakkında bir kanıya varmak zordur. Bununla birlikte Sasanî dönemi kronolojisini tespit etmek için kullandığımız mevcut fragmanların destansı bir atmosfer içerdiği açıktır.³⁷²

Sasanî Devleti’nin kurucusu Erdeşir Papakan’ın siyasal başlangıcını edebî kaynaklar ve hâkimiyetinin ilk yıllarına ait resmî belgelerle arkeolojik kanıtlardan yola çıkarak tespit edebileceğimizi kaydeden Huff da, edebî kaynaklar arasında Sasanî hanedanı ile ilgili en kesintisiz ve kapsamlı bilgiyi, İslâm müellifi Taberî’nin aktardığını belirtir. Taberî, kısmen ve dolaylı olarak Pehlevî kaynakları, özellikle de Sasanî sarayının resmî belgeleri ve Şehname’nin öncülü olan Hudaynâme gibi önemli eski kaynakları derlemiştir. Her ne kadar bu kaynakların tarihi söz konusu dönemde anlaşıldığı şekliyle ve sarayın istediği biçimde aktarmış olduğu açıksa da, bunlar Sasanî tarihi hakkında önemli bilgiler sağlamaktadırlar.³⁷³

Ayrıca bu eserlerin edebî açıdan da çok önemli bir aşamayı belirledikleri söylenebilir. Huday-nâme’ye kadar ulusal destan sözlü olarak aktarılmaktaydı; bu zamandan sonra ise yazılı gelenek önemli rol oynamaya başlamıştır. VIII. yüzyıl ortalarında Hudaynâme Abbasî halifesi el-Mansur’un (h. 591-628) İranlı kâtibi İbn el-

³⁷¹ De Blois, **agm**. Bu kitapları şiire çevirmede Firdevsî’nin aralarında Arap ve İranlı şairlerin yer aldığı öncüllerinin mevcut bulunduğunu kaydeden de Blois, şöyle yazar: “*Henüz 200/815 dolaylarında Aban b. Abdulhamid Lahekî, Sasanî menşe’li bazı eserleri recez ölçüsüyle Arapça uyaklı beyitlere çevirmişti; bunların arasında Şehnameye dek ulaşan Mezdek’in kitabı da bulunuyordu. Bu şiirden sadece Muṭahhar Makdesî (ca. 355/966) ’nin Ketāb al-bad’ va ’l-ta’rîk (III, pp. 138, 173) ’inde aktardığı üç verse (şiir) bize ulaşmıştır.*” François de Blois, **aynı yer**.

³⁷² Gazerani, **agt**, s. 187.

³⁷³ Dietrich Huff, “Formation and Ideology of the Sasanian State in the Context of Archaeological Evidence”, **The Idea of Iran, The Sasanian Era**, Vol. III, Ed. Vesta Sarkosh Curtis, Sarah Stewart, I.B.Tauris, Londra ve New York 2009, ss. 31-59, s. 31-32.

Mukaffa (ö. 756) tarafından Arapça'ya tercüme edilmiştir. Bu tercüme İslâmî ideoloji ile uyumlu bir evrensl tarih yazma çabasındaki Arap tarihçiler tarafından büyük oranda kullanılmıştır diyen³⁷⁴ Yamamoto devamında ise sözlü geleneğin İran destanları üzerindeki etkisi dolaylı fakat kapsayıcıydı. Sözlü gelenek insanların hikâyeleri anlatma ve dinleme şeklini etkilemeye devam etti; İran destanlarının derinlerinde yer buldu. Bu, destan şairlerinin ve onların okuyucularının paylaştıkları ve birlikte geliştirdikleri bir şeydi; kolektif bilgi ve deneyim deposunun bir kısmıydı; böyle olduğu için de nadiren açıkça teyit edildi.³⁷⁵

Arapça yazan müelliflerin kısa bilgileri ile Şehname'nin bilgileri özellikle Sasanîlerle ilgili kısımlarda kelime kelimesine mutabıktır. Şehname'nin öncüsü sayılan Pehlevîce ismi Khutay-namak (Hudayname) olan ve orijinali Pehlevîce yazılmış bu eser millî rivayetlerin bir özetini barındırmaktadır. Bu eser VIII. yüzyıl ortaları İbni Mukaffa tarafından Arapça çevrilerek epik dönemi İran kahramanlarının önemli olanlarıyla birkaç Sasanî ismi Müslümanlarca tanınmıştır. Maalesef ne orijinali olan Pehlevîcesi ne de çevirisi olan Arapçası mevcuttur. Hudayname ile birlikte ancak ondan farklı olan ve elden ele dolaşan Sasanî tarihini konu edinen müstakil divanlar mevcuttu. Arapça kitaplar ve Şehname arasındaki genel ihtilafların sebebi de buradan kaynaklanmıştır.³⁷⁶

Sonuç olarak, Sasanî döneminden bize ulaşan tek kapsamlı (kesintisiz) tarihsel anlatı, İran tarihi ile ilgili sözlü olarak aktarılan, geçmiş zamanları hatırlarken öğretmek ve eğlendirmek amaçlarına da dönük olan hikâyelerin yazıya geçirilmiş biçimi olan Hudaynâme'dir. Hudaynâme, Sasanîlerin geç dönemlerine, muhtemelen onu sipariş eden I. Hüsrev'in hâkimiyeti devrine ait olup II. Hüsrev ve II. Yezdgird zamanlarında gözden geçirilip genişletilmiştir. Yazıyla sabitlenen sözlü gelenek, geçmişin değişen şartlarına adapte edilmiştir ve güçlü bir Sasanî etkisi altındadırlar. Yakın geçmişteki en kapsamlı halinde olaylar, kaydedilen zamandan üç kuşak öncesine, V. Behram'ın (420-438) bozkırlardaki abartılı yiğitliklerine ve en incelikli işlenmiş hikâye olarak da I. Erdeşir tarafından hanedanın kurulmasına dayanır. Bu Sasanî hikâyesine, tarihsel

³⁷⁴ Kumiko Yamamoto, **The Oral Background of Persian Epics: Storytelling and Poetry**, Brill, Leiden 2003, s. 2.

³⁷⁵ Yamamoto, **age**, s. 143.

³⁷⁶ Theodor Nöldeke, **Hamâse-yi Millî-yi İran** (İran Millî Destanı), Farsçaya Çev: Büzürg Alevî, III. Baskı, Sipehr Yayınları, Tahran 1996, s. 37-39

gerçeklikten devşirilmiş, Turan kuvvetlerine karşı yerleşik medeniyetin büyük savaşçıları Ahamenidlerin yerini efsanevî Kiyanî³⁷⁷ hanedanının aldığı, uzak geçmişin çok daha uzun bir hikâyesi önsöz olarak kaydedilmiştir. Part dönemi ile Erdeşir'in ölümünden (239/240) V. Behram'ın tahta çıkışına (420) kadar geçen iki asra dair bilgiler yetersiz ve çarpıtılmıştır. Bundan daha önemli bir sorun da şudur: Bazı metinler anlaşıldığı kadarıyla VI. ilâ erken VII. yüzyıl kaynaklarına dayanır ve (*Nâme-yi Tansar*, *Mâdayân-i hezâr dâdestân* gibi) Pehlevî dilinde mevcut iken, Hudaynâme bunlar arasında yoktur. Hudaynâme'nin bize ulaşması, kaçınılmaz olarak bir parça değişerek, daha sonraki İslâm kaynaklarının temelde farklı versiyonlarını aktarmasıyla, dolayısıyla Pehlevî orijinalinin Arapça'ya tercümesine dayalı olarak; çok daha sonra Firdevsî'nin onu güzelleştirip muhteşem bir destan düzeyine taşıdığı Şehnâme aracılığıyla da Farsça olarak gerçekleşmiştir.³⁷⁸

Aslında Huyse'nin sözellik-yazınsallık ve bunun İran tarihindeki yeri hakkındaki fikirleri, İslâmî dönem eserlerinin İran'ın "millî" anlatılarının aktarılmasında niçin önemli rol oynadığını da izah eder niteliktedir. İslâm öncesi İran tarih yazıcılığının nitelik ve nicelik açısından kaynakların yetersizliğinden muzdarip olduğunu yineleyen Huyse, tarihçinin kaynaklarını seçmek gibi bir tercihi bulunmadığını belirttikten sonra şöyle yazar; "*Kaynaklar sadece içerdikleri cevapları açığa çıkarabildiği için, onları doğru şekilde tetkik etmek en büyük öneme sahiptir. Metottaki titizlik ve terminolojideki hassasiyet, bu bakımdan vazgeçilmezdir. Bu bağlamda bugüne kadar İran toplumunun sosyal hayatının bütün seviyelerine yazının girmesinin sonuçlarına ne kadar az dikkat edildiğini görmek şaşırtıcıdır. Diğer antik medeniyetleri çalışan tarihçiler uzun süre önce fark etmişlerdir ki, şifahî toplumdaki kitabî topluma geçiş bir anda gerçekleşmiş olmayıp uzun ve ağır işleyen bir sürecin ürünüdür. Yazının kullanılmaya başlanmasından sonra da toplum kitabîlik büyük ölçüde yayıluncaya dek birkaç asır boyunca şifahî olmayı sürdürür. Olaylar ve bilgi parçaları şifahî ve kitabî (ya da yarı kitabî) toplumlarda aynı şekilde aktarılmaz. Bundan dolayı bilginin aktarım koşullarını*

³⁷⁷ Kiyanîlerle ilgili olarak Köprülü, dikkat çekici bir bilgi verir. Ona göre Orhun yazısı, "*Kiyanîler devrinde İran'a girerek Sasanîler devrinde de kullanılan Aramî yazısından istikâk etmiştir.*" M. Fuad Köprülü, *Türk Tarih-i Dinîsi*, Hazırlayan Metin Ergun, Akçağ Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2005, s. 48.

³⁷⁸ James Howard Jhonston, "State and Society in Late Antique Iran", *The Idea of Iran, The Sasanian Era*, Vol. III, Ed. Vesta Sarkosh Curtis, Sarah Stewart, I.B.Tauris, Londra ve New York 2009, ss. 118-131, s. 118-119.

iyi saptamak son derece önemlidir. ‘Sözlü gelenek’ teriminin hem aktarım sürecini, hem de bu sürecin ürünlerini kapsadığı hatırd tutulmalıdır. İran toplumunun erken aşamalarında şifahî bir toplum olduğu Eski ve Orta İran dillerindeki metinlere yakından bakıldığında anlaşılmaktadır. Elbette Avesta’da yazmakla ilgili bir kelime aramak doğru değildir ama yine de hem Eski hem de Yeni Avesta’nın ‘hafıza’ ile ilgili çok çeşitli fiil ve isim içermesi şaşırtıcıdır. Bu, Orta İran dilleri için de geçerlidir. Çok daha şaşırtıcı olan şudur ki, Eski Farsçanın ‘yazıt’ anlamını karşılayan belirli bir kelimesi yoktur ve bunu Elamcadan almak zorunda kalmıştır. Bundan da daha çarpıcı olanı, ‘nakşetmek, üzerine yazmak’ anlamındaki E.Far. ni pai Θ - fiilinin geçmiş sıfat fiili nipišta kelimesinin -št- sessiz grubu, terimin Medlerden ödünçleme olduğu intibasını uyandırmaktadır. Aslında İran toplumu İslâmî döneme kadar yazıya kuşkuyla yaklaşmıştır. Şüphesiz bu yarı kitabî bir toplumun daha yüksek bir kitabîlik seviyesine geçiş aşamasında olduğunun somut bir göstergesidir.”³⁷⁹

I. B. 1. b. Sasanî Dönemi Anlatıcı Tipi

Sasanîlerin halk anlatılarına verdiği önem, hanedanla ilişkilendirilen meşhur anlatıcı figürlerinden yola çıkılarak da tespit edilebilir. Sasanî Hükümdarı Hüsrev II. Perviz’in (591-628) saray ozanı Barbed’in yılın her günü farklı bir türkû çalabilmek için 360 destan kompoze ettiği rivayet edilir.³⁸⁰ Barbed’in ismi Arap kaynaklarında Fahl(a)bad/d, Bahl(a)bad/d, Fahl(a)wad/d, Fahr(a)bad/d, Bahr(a)bad/d, yahut Bârbad/d biçimlerinde, İran kaynaklarında Barbād/d olarak geçer. Arap ve İran kaynaklarında korunan Barbed’e dair bilgiler az oldukları gibi efsanevidirler. Bunlara göre Barbed çağının en seçkin ve yetenekli ozanı idi. En erken tarihli kaynaklara göre Barbed, Mervlidir; daha sonraki tarihlere ait kaynaklarda ise memleketi Fars’taki Cehrûm olarak gösterilir. İkinci kanı muhtemelen Firdevsî’nin Şehnamesinde, Barbed’in Hüsrev’in öldürüldüğünü öğrendikten sonra Cehrûm’dan Tisfun’a gittiğini belirten bir kayıttan

³⁷⁹ Philip Huyse, “Late Sasanian Society between Orality and Literacy”, **The Idea of Iran**, The Sasanian Era, Vol. III, Ed. Vesta Sarkosh Curtis, Sarah Stewart, I.B.Tauris, Londra ve New York 2009, ss.141-155, s. 141-143.

³⁸⁰ Jean During, “Dastân”, **Encyclopedia Iranica**, Vol. VII, Fasc. 1, p. 102, [http:// www.Iranicaonline.org /articles/dastan-1](http://www.Iranicaonline.org/articles/dastan-1)

kaynaklanmıştır. Onun hükümdarla tanışmasına dair Firdevsî ve Talibî tarafından aktarılan efsanevî kayıtlara göre, Barbed genç ve yetenekli bir ozandır ve Hüsrev'in saray ozanlarına katılmak istemektedir. Fakat saray ozanlarının başı Sargis (Sarkas) kıskançlıkla onu hükümdardan uzak tutar. Bunun üzerine Barbed, bir ziyafet sırasında sarayın bahçesinde yaprakların arasında saklanır ve üç türkü söyler: İlki, Dād-āfrīd (dādār-āfrīd - Tanrı tarafından yaratılmış'ın kısaltması), ikincisi Firdevsî'ye göre Peykār-e gord "Kahramanın savaşı", Ta'lebî'ye göre Pertev-i Farķār "Farkar'ın görkemi, üçüncüsü Sabz dar sabz "yemyeşil". Ozanın yeteneğinden etkilenen hükümdar onu baş ozanı yapmıştır.³⁸¹ İslâmî yazarların aktardığı rivayetler Barbed'in hükümdar üzerindeki etkisini gösterir. En eski versiyonu Halid b. Feyyza tarafından aktarılan bir rivayete (metinde efsane) göre, hükümdarın en sevdiği atı Sabzed öldüğünde, ne seyislerin başı ne de saray mensuplarından bir başkası, hükümdara bunu söylemeye cesaret edebilmiştir. Ancak Barbed, bir şiir yazıp bunu hükümdara çalıp söyleyerek haberi hükümdara vermiş ve diğerlerinin canını kurtarmıştır. Aynı rivayet farklı kaynaklarda da (Talebî, Cahiz, Kazvinî) aktarılmıştır. Hüsrev'in Barbed'e teveccühü saray maiyetinin hükümdarla yaşadığı sorunlarda (gözden düşmeleri durumunda) onun aracılığına başvurmalarını sağlamıştır. Hükümdarın en sevdiği eşi Şirin dahi, hükümdarın kendisine bir kale yaptırma vaadini tutmasını hatırlatması için Barbed'e başvurmuştur. Şirin, bu hizmeti karşılığında Barbed'e ailesinin yaşaması için İsfahan'da bir mülk bağışlamıştır. Bir başka rivayete göre (Nizamülmülk) saray maiyetinden birisi hükümdarın gözünden düşüp hapsedildiğinde, yalnız Barbed onun ziyaretine gitmeye cesaret edebilmiştir. Hükümdar ondan bunu sorduğunda öyle nükteli bir cevap vermiştir ki, hükümdarın öfkesini yatıştırmıştır.³⁸² İslâmî dönem kaynaklarında Barbed'e biçilen bu rol, söz konusu dönemde saray ozanlarının hükümdarlar üzerindeki olası etkinliğinin derecesini de düşündürmektedir.

³⁸¹ Ozan'ın kendini bu şekilde tanıtmayı ve kendini şaha yahut her hangi bir yöneticiye Türkü söyleyerek beğendirmesi motifi halen canlı biçimde Türk Âşıklık geleneği hikâyelerinde görülmektedir. Burada anlatmaya çalıştığımız bu tür motiflerin İran hikâyelerinde (ister sözlü ister yazılı) ne bu rivayetin öncesinde ne de sonrasında görülmüş olduğu meselesidir. Kısacası devamlılık yahut süreklilik arz etmeyen hiçbir edebî unsura geleneksel motif diyemeyeceğimize göre İran edebiyatındaki birçok unsur gibi bu tür rivayetlerin kaynağı daha doğrusu kökeni de tartışma konusu olabilir.

³⁸² A. Tafazzolî, "BĀRBAD", *Encyclopedia Iranica*, Vol. III, Fasc. 7, pp. 757-758 <http://www.iranicaonline.org/articles/barbad-minstrel>.

Son olarak Sasanî devri ile ilgili Yamamoto'nun dikkati çektiği bir detay, önemlidir. VIII. yüzyılda Rüstem'in hikâyelerinin Armenia'da yayıldığını belirten Yamamoto, tarihçi Moses Khorentas'in, Rüstem'i batının yönetiminde bulunan bir Türk ile ilişkili olarak anlattığını kaydeder. Tarihçinin kaydı, İranlıların Rüstem'in 120 fil gücünde olduğunu söylemesi gibi, Türk yöneticinin gücünün abartılması ile ilgilidir.³⁸³

I. B. 2. Sasanîlerin Yıkılışı ve Sasanî-Türk İlişkileri

Erdeşîr öldüğünde (242) imparatorluk Suriye, Mısır ve Anadolu dışında eski Ahamenîd İmparatorluğu'nun sınırlarına erişmişti. Erdeşîr'in oğlu I. Şâpûr, Roma topraklarına hücum edip Roma ordusunu yendi, Roma İmparatoru Valerian'ı esir aldı. Suriye'yi ve Kapadokya'yı da yağma etti. I. Şâpûr döneminde Mani peygamber olarak ortaya çıktı. Maniheizm'e sempatiyle yaklaşan I. Şâpûr bu yeni dinin imparatorluk sınırlarında yayılmasına izin verdi³⁸⁴. Bu sayede Mani başta İran olmak üzere çeşitli bölgelerde dinini yayma fırsatı bulmuştur. Kral I. Behram'ın son günlerine kadar süren bu olumlu hava, imparatorluğun Mecûsî başrahibi Kartir'in öncülüğünde Maniheistler'e karşı yoğun bir sindirme kampanyası başlatılması neticesinde sona erdi ve yakalanıp zindana atılan Mani 276'da öldürüldü.³⁸⁵ IV. yüzyılın sonlarına doğru batıda gelişen bazı olaylar Sâsânî İmparatorluğu'na da yansdı. Bu tarihlerde Bizans İmparatoru Konstantinos'un Hıristiyanlığı kabul etmesi üzerine Sâsânî İmparatorluğu sınırları içinde yaşayan Hıristiyanlar Bizans'ın dostu, devletin düşmanı sayıldı. Ermenistan da Hıristiyanlığı kabul edince eski ihtilâflar canlandı.³⁸⁶

Bu noktada kaydetmeliyiz ki, Sasanîlerin Zerdüştlüğü devlet dini haline getirmeleri, din-siyaset ittifakını onlara özgü bir yol haline getirmez. Görüldüğü üzere aynı dönemde komşu ve üstelik Pers-Roma mücadeleleri devrinden beri rakip coğrafyadaki devletin, Hıristiyanlık konusunda benzer bir tasarrufu söz konusudur. Geline aşamada inançların kültür harcı olarak homojen ve dolayısıyla kolay yönetilir toplumlar yaratmada fonksiyonel kullanımı, devletlerin tebaalarının hayatlarının yalnız

³⁸³ Yamamoto, **age**, s.57.

³⁸⁴ Naskalı, **agm** s. 395.

³⁸⁵ Şinasi Gündüz, "Maniheizm", **TDVİA**, C. XXVII, 2003, ss. 575-577, s. 575.

³⁸⁶ Naskalı, **agm**, s. 395.

maddî/somut yönlerinde değil, manevî/soyut yönlerinde de, yani vicdanlarında ve düşünüşlerinde de söz sahibi olma arzusunu doğurmuştur.

Sâsânîler döneminde Zerdüştilik devlet dini haline geldi. Dinî azınlıklar (Hıristiyanlar ve Yahudiler) özel bir vergi ödemek şartıyla serbestçe hareket edebiliyorlardı.³⁸⁷ Kubad dönemine gelindiğinde ise Mezdek'in yaydığı dinî akım ülkenin içinde bulunduğu şartlar dolayısıyla siyasî hayatta büyük etki yapmıştır. V. yüzyılın sonunda İran hem siyasî hem sosyal yönden oldukça kötü haldeydi. Fîrûz döneminde ülke yedi yıl süren bir kıtlık ve açlık felâketine uğramış, 484'te Eftalitler'e (Heyâtîle-Akhunlar) karşı doğuda alınan ağır yenilginin ardından Sâsânîler vergi ödemek durumunda kalmış, siyasî istikrarsızlığın yanında ekonomik bozukluk durumdan memnun kalmayanların sayısını arttırmış, bu da Mezdek'in sosyal doktrinleri için uygun bir ortam hazırlamış ve neticede Kubâd, Mezdekîliği kabul etmiştir. Kubâd'ın Mezdekîliği kabul etmesiyle mülkün yeniden paylaşımı ve kadınlar konusundaki ortaklık uygulamaları karışıklıklara yol açmış, ayaklanmalar ve yağmalar başlamış, Kubâd 496 yılında asiller ve din adamları tarafından azledilip tutuklanmış, yerine kardeşi Câmasb getirilmiştir. Kubâd bir süre sonra Eftalitler'in desteğini sağlayarak iktidarı yeniden ele geçirmiş (498), 528 yılı Mihriğan bayramı sırasında Mezdek taraftarlarına genel bir katliam düzenlenmiş ve Mezdek, Kubâd veya oğlu Enûşîrvân tarafından öldürülmüştür. Kubâd'ın yerine geçen oğlu Enûşîrvân zamanında 531'de Mezdekîler ikinci defa katliama tâbi tutulmuş ve kitapları yakılmıştır.³⁸⁸ Annesi bir Türk prensesi olduğundan kaynaklarda "Türkzâde" lakabıyla anılan IV. Hürmüz döneminde Sâsânîler ile Bizans arasında şiddetli savaşlar meydana geldi. 590'da Hürmüz'ün gözlerine mil çekilerek yerine oğlu II. Hüsrev tahta çıkarıldı. Ancak ülkede bir iç savaş ve taht kavgası başladı. 601'de ülkede birliği sağlayan Hüsrev Bizans'a yöneldi ve Bizans kuvvetleriyle yapılan savaşı kazandı. 611 yılında Antakya ve Dımaşk'ı ele geçirdikten sonra Mısır'ı işgal etti. Öte yandan Sâsânîler'in kuzey ordusunu Anadolu'ya gönderdi. Bu ordu 613'te Kadıköy'e kadar ulaştı. 622'de karşı

³⁸⁷ Bununla birlikte Hıristiyanlığın Bizans'ın resmî dini olmasından sonra Bizans İmparatorluğu'na sempati göstermekle suçlanan Hıristiyanların dışlandığını ve kötü muamele gördüğünü; aynı şekilde Yahudiler de zaman zaman baskılara maruz kaldığını kaydetmemiz gerekir. Esko Naskalı, "Sâsânîler", **TDVİA**, C. XXXVI, ss. 174-176, s. 176.

³⁸⁸ Kenan Has, "Mezdekiyye", **TDVİA**, C. XXIX, 2004, ss. 523-524, s. 523-524.

saldırıya geçen Bizans İmparatoru Herakleios ordusunu gemilerle Doğu Karadeniz'e taşıdı ve Azerbaycan'a ayak bastı. Hüsrev ise Avarlar'la iş birliği yaparak Bizans'ın başşehri Konstantinopolis'i kuşattı, fakat şehri ele geçiremedi (626). Bu sırada doğuda bulunan Herakleios, Konstantinopolis'e dönmeyip Avarlar ile yaptığı antlaşmadan sonra Mezopotamya'ya yürüdü. II. Hüsrev 628'de İran başşehrinde meydana gelen ayaklanmada öldürüldü. Halife Ömer devrinde Sâsânî ordularını 15 (636) yılında Kādisiye'de, 16'da (637) Celûlâ'da, 21'de (642) Nihâvend'de yenilgiye uğrattı. Son Sâsânî hükümdarı III. Yezdgird bu tarihten 31 (651) yılına kadar resmen hükümdar olarak kaldıysa da peyderpey topraklarını Müslümanlara teslim ettikten sonra doğuya sığınmak zorunda kaldı, bir süre sonra da Merv'de öldürüldü. Sâsânî İmparatorluğu böylece tarihe karıştı.³⁸⁹ Bununla birlikte her ne kadar İran'ın Araplarla fizikî mücadelesi III. Yezdicerd'in ölümüyle resmen sona ermiş olsa da, iki kavim arasındaki asıl savaş, yani fatih kavim ile mağlup kavim arasındaki kültürel çatışma bundan sonra başlayacak ve yenilen taraf (İranlılar) bu sahada, genel kabul gördüğü üzere, üstünlüğünü sağlayacaktır.³⁹⁰ Bizim konumuz açısından önemli ve ilgi çekici olan, İslâm medeniyetine İranlılardan sonra dâhil olacak Türk unsurun bu galibiyette belirleyici rol oynamasıdır.

Sasanîler devrinde Türklerle ilişkilere dair bir takım kayıtları da değerlendirmekte fayda vardır. Ortaçağ İslâm müelliflerinden Kudame bin Cafer, Sasanîlerle Hazarlar arasındaki ilişkiye dair bir anekdot aktarır. Özetle rivayet şu şekildedir; Hazarların ülkesine sürekli akınlarda bulunması, Sasanî hükümdarı Nuşirevân'ı sıkıntıya sokar. Nuşirevân, Hazar hükümdarı ile temasa geçerek karşılıklı akrabalık bağı kurmak ister ve talebi kabul edilir; taraflar birbirlerinin kızları ile evlenirler. Bundan sonra hükümdarlar Berşeliye mevkiinde bir araya gelirler. Ancak burada, Nuşirevân'ın tezgâhıyla, bir gece Hazar hükümdarının, bir gece Nuşirevân'ın karargâhlarında yangın çıkar. Nuşirevân, Hazar hükümdarını bu yangınları yıllardır

³⁸⁹ Naskalı, "İran", s. 395.

³⁹⁰ R. Nath Goldziher, **İslam der İran, Şu'ubiye: Nihzat-i Mukavemet-i Millî-i İran 'Aley-i Emevîan ve 'Abbasîan** (İran'da İslam, Şu'ubiyye, Emevîlere ve 'Abbasîlere Karşı İran Millî Direniş Hareketi), Farsçaya Çeviren: Mahmut Rıza İftiharzade, İslam ve İran Tarihî Mirasların Müessesesi Yayınları, Tahran 1371 /1992, s. 23. Kültürel açıdan Araplar yalnız İran'dan etki almış değildir. Rasonyi, "Halifeliğin ilk yüzyıllarında Arap gücü Farsları ve Bizans devletinin doğu eyaletlerini ezdi. Bunu takip eden ikinci yüzyılda yenilenlerin eski kültürleri yenenleri fethetti," yazar. László Rasonyi, **Tarihî Türkçülük**, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, İkinci Baskı, Ankara 1988, s. 159.

birbirleri ile mücadele etmeye alışkın askerlerinin, aralarındaki dostluğu kabullenemeyerek çıkardığına ikna eder. Ardından bunu her iki ülke arasında bir duvar örmek için izin isteme bahanesi olarak kullanır. Buraya öyle bir duvar ördürür ki, daha önce korunması için elli bin asker gerektiren bölge, yüz askerle savunulabilecek duruma gelir. Böylece Hazarların yağması İrminiye'nin ötesiyle sınırlı kalır.³⁹¹ Her iki ülke arasında böyle bir duvarın örülmesine dair aktarılan rivayet, Sasanîler döneminde Türklerin bölgeye akınlarının hatırasını içerdiği için önemlidir.

Bâb el-Evbab setinin Hazarlara karşı yapılmış olmasına ek olarak Türklerin bölgeyle ilişkilerini Şeşen özetlemiştir: *“Kuzey İran’da Taberistan ve Cürcan muntıkasında Ağaçeri, Sul, Yazur Türkleri yaşıyordu. Nuşirevân bunların direnmelerini önlemek için bir kısmını Azerbaycan’a tehcir etmişti. Yine eski zamanlarda Afganistan, Sistan bölgelerinde Eftalitler (Akhunlar), Gurlar, Halaçlar ile Karlukların bir kısmı gelip yerleşmişlerdi. (...) Afganistan, Sistan, Harezm ve Mâverâünnehr bölgelerindeki Türkler de zaman zaman Sasanîlerin hâkimiyeti altında yaşamışlardı. Nuşirevan’ın babası Kubad (485-531) Eftalitlerin yardımıyla Sasanî tahtına çıkmıştı. Nuirevan ise Hazar hakanı’nın kızı Kakum ile evlenmiş ve bu evlilikten oğlu ve halefi IV. Hürmüz (579-596) dünyaya gelmişti. Sasanî ordusundaki Türklerden bir kısmı 575 yılında İran kumandanı Vahriz ile Yemen’in fethine katılmışlardı. (...) 604-628 yılları arasında Sasanîlerle Bizans arasında yapılan uzun mücadelelerde Göktürkler, Hazarlar, Avarlar faal rol oynamışlardı. (...) Hüsrev Perviz, Bizans-Hazar-Göktürk ittifakına yenilmiş, öldürülmesi üzerine yerine Türk hakanının kızıdan doğan oğlu Şiraveyh geçmiştir. Çin kaynaklarına göre Şiraveyh, Göktürk hakanının desteğiyle kısra olmuştur. 629 tarihinde Sasanî tahtına çıkan Harhan ve halefi III. Hüsrev, Türk ülkelerinde yaşamış prenslerdi.”*³⁹²

³⁹¹ Kudâme b. Cafer, Kitâbü'l Harâc, Çev. Yusuf Ziya Yörükân, **Müslüman Coğrafyacıların Gözüyle Ortaçağ'da Türkler**, Gelenek Yayınları, İstanbul 2004, ss. 213-230. s. 224-226.

³⁹² Ramazan Şeşen, “Türklerin İslâmlaşması ve Ortaçağ Arap Dünyasındaki Rolü”, İbni Fazlan, **Seyahatname** içinde, Çev: Ramazan Şeşen, Bedir Yayınevi, İstanbul 1995, s. 188-189, ss. 187-244.

İKİNCİ BÖLÜM: İSLÂM HÂKİMİYETİNİN İLK DEVİRLERİ

II. A. Erken İslâm'da İran

II. A. 1. Siyasette ve Edebiyatta Mağlubiyet Dönemi

VII. Yüzyılda Arabistan'da İslâmiyet'in ortaya çıkmasından sonra kurulan İslâm Devleti, kısa sürede topraklarına İran, Orta Asya, Kafkaslar, Bizans'ın doğu toprakları, yani Akdeniz'in doğu ve güney sahillerini katarak süratle evrensel bir boyut kazanmış ve diğer ülkelerde olduğu gibi, İran'da da tarihin akışını değiştirmiştir.³⁹³

Müslümanların İran'a karşı ilk askerî harekâtı Halife Ebû Bekir döneminde başlamış, Halife Ömer devrinde bir duraklama geçirmiş ve son Sâsânî hükümdarı III. Yezdicerd, Kâdisiye (15/636) mağlûbiyetlerinden sonra imparatorluğun siyasî-iktisadî merkezi olan Irak'ı Müslümanlara bırakmak zorunda kalması mücadelenin sonunu belirlemiştir. III. Yezdicerd'in büyük güçlüklerle topladığı son Sâsânî kuvveti de Nihâvend'de mağlûp olmuş (21/642), İran'da artık Müslümanlara karşı mahallî hükümdarların idaresindeki kuvvetlerden başka direnecek bir güç kalmamıştır.³⁹⁴ Arap istilasını yalnız Sâsânî devletini ortadan kaldırmakla kalmamış, İslâm öncesi İran'ın dini ve kast örgütlenmesini de yok etmiştir. Zerdüştlük az sayıda takipçiyle bugüne ulaşmış olsa da, İslâm'ın etkisiyle tek tanrı fikri bütün eski inançlara gelip gelmiştir.³⁹⁵

Araplar tarafından fethedilen şehirler, savaş veya barışla ele geçirilişine ya da ekonomik durumuna göre miktarı değişen bir defaya mahsus bir vergi ve bundan sonra da her yıl belli miktardaki haracı ödemek şartıyla mahallî hükümdarların idaresine verildi. İslâm'ı kabul eden İranlılar genellikle bu verginin dışında bırakılmaktaydı. Bu arada askerî ve idarî zümrelerden pek çok İranlı Araplar'ın hizmetine girdi. İran şehirleri zaman zaman isyana teşebbüs ettiyse de başarılı olamadı. İslâm, fetihleri takip eden yaklaşık iki asır içerisinde Orta İran ve Horasan'da önemli ölçüde yayıldı. Fars ve

³⁹³ İlya Pavlovich Petrushevsky, *İslam der İran, ez HeCRET tâ Garn-i Nohum*, (İran'da İslâm, Hicretten Hicrî IX. Yüzyıla), Farsçaya Çev. Kerim Keşâverz, Peyâm Yayınları, IV. Baskı, Tahran 1354 / 1975, s. 13.

³⁹⁴ Osman Gazi Özgüdenli, "İran - Tarih / Fetihten Safevîler'e Kadar", *TDVİA*, C. XXII, 2000, ss. 395-400, s. 395-396. Miquel, Sasanîlerin Araplara karşı çok çabuk yenilmesini iki temel sebebe bağlar: Hanedanı taht kavgaları yaşayan Sasanî toplumunun bu dönemde derin bir buhran yaşıyor olması ve mücadelenin çok erken bir safhasına Sasanî başkentinin düşmesi. Andre Miquel, *İslâm ve Medeniyeti*, Doğuştan Günümüze, C. I, Çev. Ahmet Fidan, Birleşik Kitabevi, Ankara 1991, s. 89.

³⁹⁵ V.V. Barthold, *Müslüman Kültürü*, Çev. M. Fatih Karakaya, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013, s. 58.

Kirman gibi ana yollardan uzak eyaletlerde ise Zerdüştiler kendi inançlarını korumaya devam ettiler. Deylem sınırlarındaki Kazvin, Azerbaycan sınırındaki Erdebil ve Horasan'ın uç bölgesindeki Merv başta olmak üzere İran şehirlerinin çoğunda Arap garnizonları kuruldu ve buralara Arap kabileleri yerleştirildi. Önce Hemedan, İsfahan ve Fars gibi Basra ve Kûfe ordugâhlarına yakın şehirler, ardından Kum, Kâşân, Kazvin, Rey vb. Orta İran şehirlerine Arap muhacirler iskân edildi. Bu iskânlar Horasan ve Sîstan gibi doğu eyaletlerine kadar yayıldı. Kabileler halinde gelen Araplar'ın yanı sıra gazâ ve cihad için sınır boylarına giden gazilerle ve Irak'ta tutunamayan Hâricî ve Şîî Araplar da İran'a geldiler. Ancak yeni gelenlerin yerlilerle kaynaşması kolay olmadı. İranlılar, Araplar'ı şeytanın (Ehrimen) müridleri olarak görmekte, hatta Kum'da olduğu gibi bazen onları taşlama yoluna dahi gitmekteydiler. Fakat bunlar Araplar'ı İran'a muhaceretten alıkoyamadı. Evlilikler yoluyla kurulan akrabalıklar zamanla bu iki kitlenin kaynaşmasını sağladı. Bu kaynaşma sonucunda çift yönlü bir etkileşim meydana geldi. Bir yandan İran'da İslâmiyet ve Arapça hızla yayılırken öte yandan yeni gelenler eski İran kültür ve geleneklerinden etkilendiler.³⁹⁶ Araplar için Sasani İran'ı ideal bir devlet örneği idi. Müslümanlar için Sasanî devleti istikrar, düzen ve hukuku temsil ediyordu. Sasanî hükümdarları yollar yapan, sulama sistemleri kuran, sınırlarını korumak için kaleler inşa ettiren, tebaasının refahını gözetten sorumlu hükümdarlar olarak betimleniyordu.³⁹⁷ Bir taraftan Araplar İran kurumlarını almanın İslâm'ın dünyevî iktidarını güçlendireceğine inanırken, diğer taraftan Halifenin İranlı danışman ve valileri de kendilerini Halifenin sadık kulları olan samimi Müslümanlar

³⁹⁶ Özgüdenli, **agm**, s. 396. İslâm tarihinde İran kültürünün etkisi aslında en erken dönemlerinden beri tespit edilebilir. Üstelik mevcut örnek konumuzla da doğrudan ilgilidir. Omidşalar, İran hikâye anlatıcılığına dair elimizdeki en erken tarihli örneğin İslâm Peygamberi zamanında Arap coğrafyasında tespit edildiğini kaydeder ve şunları yazar: “Anlatıcı İslâm Peygamberi'nin anne tarafından kuzeni olan bir Arap'tır. Bu adam, Nadir bin Haris (ö. 624) İran'ın iki destan kahramanı Rüstem ve İsfendiyar ile ilgili birkaç hikâye öğrenmiştir ve kendisinin eskilerinin hikâyelerini anlatmada İslâm Peygamberi'nden daha hünerli olduğunu iddia eder. Ne zaman İslâm Peygamberi'nin insanlara seslendiğini görse, oraya gider ve Peygamber'in (İbrahim ve Musa peygamberler ile Eski Ahit'teki anlatıları kasten) Yahudilerin hikâyelerini anlattığını; kendisinin ise Farsların hikâyelerini bildiğini söyler. Nadir bin Haris hakkında aktarılanlar kısıtlı olduğu gibi Fars hikâye anlatıcılığıyla ilgili gerçek bir bilgi de sağlamaz. Onun ne Fars ne de profesyonel hikâye anlatıcısı olduğu açıktır. Yine de bu kayıt, bize VII. yüzyılda Farsça hikâye anlatıcılığının yayıldığı alanı göstermesi bakımından dikkat çekicidir.” Mahmoud Omidşalar, “Storytellers in Classical Persian Texts”, **The Journal of American Folklore**, Vol. 97, No. 384 (Apr.-Jun. 1984), ss. 204-212, s. 204.

³⁹⁷ Tayeb El-Hibri, **Reinterpreting Islamic Historiography, Harun al Rashid and the Narrative of the 'Abbasid Caliphate**, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 208.

addedyorlardı. Oysa bir muhalefet unsuru temin eden Şiilik, İran’da uygun bir zemin bulmuştu.³⁹⁸

İran, Emevîler zamanında iktisadî, içtimaî ve dinî şartların tesiriyle bu hanedana karşı muhalefet merkezlerinden biri haline geldi.³⁹⁹ İranlı mevâlînin İslâm tarihinde Ali-Muaviye mücadelesindeki tutumu, konunun anlaşılması ve sonraki dönemlere etkisi açısından son derece önemlidir. Medine’de hüküm süren ilk üç halifenin tersine Halife Ali, Kûfe’de hüküm sürdü. Kûfe yeni tesis edilmiş bir şehir olup Fırat ve Dicle nehirlerinin suladığı verimli arazilerde ve ayrıca Sümer, Asur, Babil, Arşaklılar ve Sâsânîler gibi antik medeniyetlerin yaşamış olduğu topraklarda yer alıyordu. O, bu şehirde çoğunluğu Arap olmayan Müslümanların taraftarlığına sahipti. Onun 661 (Hicri 41 yılında Ramazan ayının 19’u) yılında Kûfe’de öldürülmesi halkı galeyana getirdi ve İslâm Peygamberi Allah’ın Resulü kabul edilirken, Ali de halk tarafından “veli” yani Allah’ın velisi veya halifesi olarak adlandırıldı. Bu tür duygusal tepkiler gittikçe artarken 680 yılında /Hicri 61yılı 10 Muharrem’de Kerbela vakası Ali taraftarlarının gözündeki son perdenin kalkmasını sağladı. Ali’nin ikinci oğlu Hüseyin şehit olunca da Şiilik resmi olarak doğmuş oldu. İlginçtir İranlılar bariz biçimde Ali ve Peygamber’in kızı Fatma’dan doğan Hüseyin’in haleflerini ön plana çıkarmaya başladılar. Hüseyin son Sâsânî şahının kızıyla evlenmişti. Bu detay İranlılar için son derece önemliydi. Aslında bu esas üzerine akide İmam’a dayandırıldı. Böylece İmamet’in ortaya çıkışı Şîî akidenin olduğu kadar İran’a da mensuptur.⁴⁰⁰ Kerbela vakası ise Şia’ya İslâm’da o zamana kadar eksik olan şehitliğin halesini bağışlamıştır.⁴⁰¹

Burada belirtmeliyiz ki, Şia, ne tek bir hizbi, ne tek bir düşünceyi, ne de tek bir inancı ifade etmektedir.⁴⁰² Sözelimi, Irak’ta Ali-Muaviye mücadelesi ve onun

³⁹⁸ Barthold, **age**, s. 59.

³⁹⁹ Özgüdenli, **agm**, s. 396.

⁴⁰⁰ Goldziher, **age**, s. 25-26. Öte yandan Lewis’in üzerinde durduğu gibi İran’ın İslam anlayışı hakkında çok marjinal yorumlar da yapılmıştır. Lewis’in ifadesiyle; “*İran en azından bir asır boyunca İslam’la, son yüzyıllarda ise Şii İslam’la ilişkilendirilmiştir. Bazılarına göre Şii İslam, Pers dehasının İslamî bir kisvede yeniden doğmuş halidir. Bazıları daha da ileri gitmiştir; Gobineau gibi XIX. asrın Avrupalı yazarları, Şiiliğin zaferini, İran’ın Aryanizmi’nin, İslam’ın Semitizmi’ne karşı direnişi olarak görülmesi gerektiğini iddia etmişlerdir.*” Bernard Lewis, **Babil’den Dragomanlara**, Çev.:Ebru Kılıç, Kapı Yayınları, İstanbul 2008, s. 80.

⁴⁰¹ Claude Cahen, **İslâmiyet – 1. Kitap, Doğuşundan Somanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar**, Çev. Esat Mermi Erendor, Bilgi Yayınevi, 2. Baskı, Ankara 2000, s. 39.

⁴⁰² Lewis, Şii ve Sünni Müslüman öğretileri arasındaki farkların Hristiyanlığın mezhepleri arasındaki farklardan çok daha az olduğunu kaydeder ve Kerbela’nın Şiilerin İslâm tarihi görüşünü değiştirdiğini

sonuçları, vatanseverlik duygularıyla karışık tutum ve hisleri doğurmuştur. Wellhausen, bunu şöyle izah eder: “Muaviye-Ali mücadelesi, bir Suriye-Irak savaşına dönüştü. Bu savaş Ali’nin ölümüyle Irak’ın aleyhine sonuçlandı ama bunlar Muaviye’nin kurduğu devlet içindeki birliğe ancak zorla ve görünüşte katıldılar. Ali bundan sonra onların Suriye boyunduruğuna karşı muhalefetlerinin bayrağı oldu. Iraklılar, Dımaşk değil de Kûfe’nin İslâm’ın merkezi olduğu ve devletin merkez hazinesine sahip bulunduğu kısa devreyi idealleri olarak hafızalarında muhafaza ettiler. Böylece Şia Irak’ta yerleşti. Orada önceleri Şia bir parti değildi; bütün eyaletin siyasî düşüncesinin ifadesiydi. Hemen hemen bütün Irak doğumlular, özellikle Kûfeliler, tek tek değil de başlarında reislerinin bulunduğu halde kabileler bu anlamda az ya da çok Şii idiler. Bunda sadece derece farkı göze çarpmakta idi. Ali bunlar için yurtlarının kaybedilmiş ihtişamı, yitirilmiş büyüklüğü anlamına gelmekteydi. Yaşadığı devrede sahip olmadığı, şahsına ve ailesine karşı duyulan büyük hürmet ve itibar, işte bu düşünceden doğmuştur.”⁴⁰³ Buna bir de Irak’ın Sasanî İmparatorluğu bakiyesi olduğunu eklemek gerekebilir.⁴⁰⁴ Üstelik Şiilik, sadece pratik gerekçelerle değil, inanç ve yaşam tarzı olarak da İranlılara uygundu. Tanilli, Emevî muhalefetinin en güçlü deyimini Şiilikte bulmasını şöyle izah eder: “Tanrıdan kendisine özgü erdemler almış bir hükümdar düşüncesi, hem

belirtir. Ona göre, “Şiilerin zulüm ve şehitlik duyguları, yüzyıllar boyunca gaspçı kabul ettikleri hükümdarların egemenliğinde bir azınlık şeklinde yaşamaları, Sünni devleti ile aralarında psikolojik bir engel oluşturmuş, bu yüzden siyasî, dinî tavır ve davranışlarında farklılıklar yaratmıştır.” Bernard Lewis, **Ortaçağ**, Çev. Selen Y. Kölay, Arkadaş Yayınları, 3. Baskı, Ankara 2006, s. 75-76. Lo Jacono ise Kerbelâ’yı şu şekilde niteler: “Sıffin nasıl Müslümanların birliğindeki ilk sarsıcı kırılmayı temsil ediyorsa, Kerbelâ da ümmetin içine düştüğü uçurum sayılır. Ali’nin taraftarları Yezid’in halifeliğini hainliğin zirvesi sayacak, ama Müslümanların büyük kısmı Peygamber’in ailesinin, ümmeti yönetme hakkına doğuştan sahip olduğunu hiçbir zaman kabul etmeyecektir.” Claudio Lo Jacono, “Peygamber Hazreti Muhammed ve İslâm’ın İlk Yayılışı,” **Ortaçağ – Barbarlar, Hristiyanlar, Müslümanlar**, Ed. Umberto Eco, Alfa Yayınları, İstanbul 2014, ss. 128-137, s. 134.

⁴⁰³ Julius Wellhausen, **İslâmiyetin İlk Devrlerinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri**, Çev. Fikret İşıltan, TTK, 2. Baskı, Ankara 1996, s. 90.

⁴⁰⁴ Aslında bu durum Suriye için de geçerlidir. Clive Foss, 636’da Yermük Savaşıyla Bizans’ın Suriye’yi Müslümanlara bırakmasına dair şöyle yazmıştır: “Teoride 700 sene boyunca Romalı olmuş bir bölgeyi ele geçirmişlerdi. Yine de bölge sakinlerinin hatırasında Sasanî tebaası olmanın izleri olmalıdır. Nesillerdir Suriye’yi elinde tutan II. Hüsrev’in kuvvetleri ancak 630 yılında bölgeden çıkartılmışlardır. Araplar bölgeye geldiğinde yetişkin olan bir kimse, Sasanî işgalini yaşamış, ya o dönemde doğmuş ya da yetişmişti.” Clive Foss, “The Persians in the Roman Near East (602-630 AD)”, **JRAS**, Third Series, Vol. 13, No. 2 (Jul. 2003), s. 149.

gelenekçilere, hem de İranlılara hoş geliyordu. Gelenekçiler Peygamber'in görevinin taşıdığı niteliğin bilincindeydiler, İranlılar ise Sasanî monarşisine alışkindılar."⁴⁰⁵

Peygamber ailesinin maruz kaldığı zulüm pek çok inananın yüreğini yaralamış olmakla birlikte, Kerbelâ olayının İran'da yarattığı yankı da benzer bir eksende değerlendirilebilir. Irak'ta Ali'nin hilafetinde idrak edilen devletin merkezi olma ihtişamına duyulan özlem söz konusu iken, İran'da ise Hüseyin'in katliyle Sasanî hanedanı soyunu Peygamber soyu ile bağlamak suretiyle yeni dinde eski kültürün devamı olan bir devlette İran'ın Sasanî devrindeki görkemini yeniden ihya etme olasılığı rafa kalkmış oluyordu.

Kerbelâ dramının halk anlatılarında yer bulmaması, elbette düşünülemezdi. İleride görüleceği üzere, Kerbelâ vakasıyla ilgili pek çok dinsel-epik metin arasında bazıları yeni dinsel imamî kuruluşun hedefi olacaktır.⁴⁰⁶

İran giderek Emevî hanedanına karşı önemli bir muhalefet merkezi haline geldi. 685 tarihinde Hüseyin'in intikamını almak için ayaklanan Muhtâr es-Sekafî, mevâliyi yanına çekmeyi başararak mevâlî ile Kûfe'deki Ali taraftarlarını birleştirdi ve sadece Kerbelâ vakasının intikamını almakla kalmayıp asıl hedefi olan Emevîlerin yıkılışını da etkiledi.⁴⁰⁷ Bu isyanda İranlı mevâlinin büyük kısmı da Muhtâr es-Sakafî'nin destekçileri arasındaydı. Muhtar es-Sekafî bir süre için Kûfe'de hâkimiyetini sağladıysa da, otoriter ve zalim tutumu sebebiyle destekçilerinin bir kısmı tarafından terk edildi; 687'de de yenilerek öldürüldü.⁴⁰⁸ Muhtâr'ın katlinden sonra Irak umumi valisi Haccâc'a isyan eden İbnü'l-Eş'as'ın tabii destekçileri de yine mevâlî idi. Emevîler İran ve doğu eyaletlerini, merkezi Kûfe olan Irak'ta kurdukları genel valilik ve Ziyâd b. Ebîh ile Haccâc gibi nüfuzlu valilerle yönettiler. Emevîler'in son zamanlarında İranlı, Berberî ve Türk asıllı askerlerin sayısı artmaya başladı. Ancak bunlar nâdir olarak kumandanlık makamına gelebiliyordu. Irak, Cibâl ve Horasan sık sık Şîî ve Hâricî isyanlarına sahne oldu. Özellikle Horasan'da çok iyi örgütlenen Abbâsîler bütün gayri memnun kitleleri

⁴⁰⁵ Server Tanilli, *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası, İnsanlık Tarihine Giriş – II, Ortaçağ*, Say Yayınları İstanbul 1986, s. 134.

⁴⁰⁶ Jean Calmard, "Popular Literature under the Safavids", *Society and Culture in the Early Modern Middle East - Studies on Iran in the Safavid Period*, Ed. Andrew J. Newman, Brill, Leiden 2003, s. 318.

⁴⁰⁷ İsmail Yiğit, "Muhtâr es-Sakafî", *TDVİA*, C. 31, 2006, ss. 54-55, s. 54.

⁴⁰⁸ Robert Mantran, *İslâm'ın Yayılış Tarihi (VII.-XI. Yüzyıllar)*, Çev. İsmet Kayaoğlu, Ankara Üniversitesi Basımeci, Ankara 1981, s.106.

kendi etraflarında birleştirmeyi başardılar.⁴⁰⁹ Propaganda birçok Şiinin ve Abbâsî taraftarının Haccac tarafından sürüldüğü Horasan'da başladı fakat gerçek atılımını Ebu Müslim'in katılımıyla buldu.⁴¹⁰ Ebû Müslim, Horasan'ın çeşitli şehirlerini dolaşarak isyancıları teşkilâtlandırdı. Horasanlılar'ın gayretiyle 131 (749) yılında Kûfe'de Abbâsîler'den Ebü'l-Abbas es-Seffâh adına hutbe okundu. Kaçan son Emevî halifesi II. Mervân'ın 132'de (750) Mısır'da öldürülmesiyle Emevî hilâfeti sona ermiş oldu.⁴¹¹

Abbâsî devleti, mevali ve gayrimüslimler de dâhil olmak üzere İranlılar ve diğer milletlerin yardımlarıyla kurulmuş bir devletti. Bu kadar geniş bir kitle, Emevî idaresinden usanmış olmanın verdiği intikam duygusuyla Ehl-i Beyt'e yaklaştı. Bu unsurlar arasında en önemlisi İranlılardı.⁴¹² Abbâsî ihtilalı Arapların ümmet üzerindeki mutlak egemenliğinin de sonu anlamına geldi. Çünkü mevali de giderek İslâm toplumunun idaresine dâhil olmaya başlayacaktır. Yeni iktidarın iki temel dayanağının kökleri İran'a uzanır: askerî sistem ve bürokrasi.⁴¹³ Ancak bu gelişmeler için zaman gerekiyordu ve ilk etapta Abbâsîlerin iktidara gelmeleri ne Arapları, ne de İranlıları memnun etti. Emevî idaresine karşı kazandığı zaferlerden sonra Ebu Müslim hem Arap, hem de İran millî hareketine karşı mücadeleye girişmeye mecbur oldu.⁴¹⁴

Hilâfete Emevîler'in yerine Abbâsîlerin geçmesi, yalnız basit bir hükümet darbesi ve bir hanedan değişmesi olmayıp İslâm tarihinde bir dönüm noktasıdır. Abbâsîler iktidara geldiklerinde Medine artık uzun süredir İslâm ümmetinin başkenti

⁴⁰⁹ Özgüdenli, *agm*, s. 396.

⁴¹⁰ Mantran, *age*, s. 119. Lassner, Ebu Müslim'in "İslâm tarihinin en gizemli figürü" olarak niteler. Jacob Lassner, "Abu Muslim Al-Khurasani: The Emergence of a Secret Agent from Khurasan, Iraq, or was it Isfahan?", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 104, No. 1, Studies in Islam and the Ancient Near East Dedicated to Franz Rosenthal (Jan. - Mar., 1984), pp. 165-175, s. 165. Ebu Müslim'in kökeni belirsizdir. Onun Fars, Türk, Arap olduğu rivayetleri mevcuttur. Köprülü, onun milliyetinin kesin olmamasıyla birlikte, Türk olması ihtimalini çok kuvvetli görür. Köprülü, *Türk Tarih-i Dinîsi*, s. 75, dn.1. Roux ise Ebu Müslim ile ilgili tarihî tek bir bilgiye sahip olmadığımızı; onunla ilgili her şeyin değiştirilmiş, şiirleştirilmiş, efsaneleştirilmiş olduğunu belirtir. Köprülü'nün onun Türklüğüne inanmasını ise "belki de Türk dünyasının bu konudaki heyecanına kendisini kaptırmıştır," diye eleştirmektedir. Jean-Paul Roux, *Orta Asya, Tarih ve Uygarlık*, Çev. Lale Arslan, İstanbul 2001, s. 186-187.

⁴¹¹ Özgüdenli, *agm*, s. 396.

⁴¹² Corci Zeydan, *İslâm Uygarlıkları Tarihi*, C. 2, Çev. Nejdett Gök, İletişim Yayınları, İstanbul 2012, s. 399.

⁴¹³ Claudio Lo Jacono, "İslâm: Abbâsîler ve Fatımîler", *Ortaçağ – Barbarlar, Hristiyanlar, Müslümanlar*, Ed. Umberto Eco, Alfa Yayınları, İstanbul 2014, ss. 189- 195, s. 189.

⁴¹⁴ V. V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, Hazırlayan: Hakkı Dursun Yıldız, TTK, Ankara 1990, s. 210. Öte yandan Sefa'ya göre Ebu Müslim Destanı'nın ilk İslâmî dönemdeki varyantlarında Şuubî düşünce izlerini görebiliriz. Zebihullah Sefa, Ebu Müslim-Name'nin Yasaklanma Macerası, *İran-name*, Yıl. 5, S. 18, ss. 233-249, s. 240.

olma niteliğini kaybetmişti. İslâm devleti basitliğini yitirmiş, karmaşılaşmış ve halifeler de dostane rehberler olmaktan çoktan uzaklaşmıştı.⁴¹⁵ Abbasî iktidarı ile cemiyetin sosyal, fikri ve iktisadi yapısı da büyük bir değişikliğe uğradı. İktidarı kaybeden Araplar, bu defa fikri ve iktisadî sahalarda kendilerine yeni imkânlar aradılar ve buldular. Fikrî ve ticarî hayat, Emevîler devrindekiyle kıyaslanamayacak ölçüde gelişti. Arapça bütün İslâm dünyasına hâkim oldu ve asırlarca ehemmiyetini muhafaza etti. Büyük şehirler aynı zamanda birer ilim merkezi haline geldiler. Müslüman tüccarları Çin'den İskandinav yarımadasına kadar uzanan geniş bir sahada ticarî faaliyetlere giriştiler.⁴¹⁶ Abbasîler, evrensel hak iddialarının bilincine seleflerinden daha fazla sahiptiler. Daha Abbasî ihtilalı başlamadan önce, misyonerlerin Müslümanların desteğini talep ederken kullandıkları argüman, eğer bütün Müslümanlar Peygamber ailesinden belirli bir kişiyi desteklerse, Emevîlerin yıkılabileceği ve böylece bütün Müslümanların haklarını koruyan gerçek bir İslâm devletinin kurulabileceği olmuştu. Hareket toplumun oldukça geniş bir kesiminden destek görmüş, Araplar arasından da Arap olmayanlar arasından da pek çok insan Peygamber'in soyu söyleminin karizmasından etkilenmişti. Bu arada Abbasî misyonerlerinin Müslümanlardan Peygamber'in soyundan bir halifenin başa gelmesi konusunda destek isterken, bunun Abbasîler olacağını belirtmekten kaçındıklarını da vurgulamak gerekir.⁴¹⁷ Hareket başarıya ulaştığı zaman, Horasan ordusu ve Kûfeliler Halifeye biat etmekle birlikte Müslümanların büyük bir kısmı durumdan hoşnut olmamıştı. Peygamber soyundan birinin başlarına geçmesini bekleyenlerin çoğu, bunun Peygamber'in amcası Abbas değil, Ali ya da Fatma soyundan biri olacağını düşünmüştü. İhtilalın hemen ardından

⁴¹⁵ Patricia Crone, Ninth-Century Muslim Anarchists", **Past&Present**, No. 167 (May 2000), s. 11.

⁴¹⁶ Hakkı Dursun Yıldız, **Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi**, C. 3, Çağ Yayınları, İstanbul 1986, s. 337.

⁴¹⁷ Hodgson, Ebu Müslim'in Horasan'da ihtilal için taraftar toplarken, genellikle ehl-i beyt namına destek beklentisini vurguladığını, ancak hiçbir aday ismi vermediğini belirtir. Abbasîlerin başa gelmesinden sonra ise Şiiler ve genelde din eksenli muhalefet hayal kırıklığına uğramıştır. Zaferden kısa süre sonra Ebu Müslim'in de ölümü, memnuniyetsiz kitleleri arttıracaktır. M.G.S. Hodgson, **İslâm'ın Serüveni, Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih**, C. I, İslâm'ın Klâsik Çağı, İz Yayıncılık, İstanbul 1995, s. 226-228. Humphreys de, konu üzerindeki araştırmaların yaklaşımlarını özetleyerek Abbasîlerin Ebu'l Abbas'ın fiilî olarak halife ilân edilmesine kadar kendi gerçek kimlikleri ile niyetlerini sakladıklarını ve Halife Ali'den yana hisleri istismar ettiklerini kaydeder. Abbasî propagandacıları halka yönelik ifadelerinde ihtiyatlı ve kaçamak bir tavır sergilemişlerdir. R. Stephen Humphreys, **İslâm Tarihi Metodolojisi, Bir Sosyal Tarih Uygulaması**, Çev. Murtaza Bedir, Fuat Aydın, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 159-161.

bunun elebaşları arasındaki mücadeleye birlikte Müslümanlar arasındaki sonuçtan genel memnunsuzluk hali de Abbasîler için sıkıntı kaynağı olmuştu.⁴¹⁸

Emevîler gibi Abbasîler de halifelik için “seçilmiş” değil, “*silahlı mücadele sonucu gücü ele geçirmiş*” idiler. Emevî hanedanı ile başlayan İslâm ümmetinin idaresinde bulunanların meşruiyeti meselesi, Emevîlerden sonra da devam etti. Emevî gücünün dağılmasından sonra Abbasîler silahlı bir ihtilalla özellikle Horasan bölgesinin idareden hoşnutsuz kitlelerinin büyük yardımıyla gücü ele geçirmeyi başardılar.⁴¹⁹ Böylece hayal kırıklığına uğrayan grupların iddialarına, Abbasîler’den yana olan ilahî lütuf yolunda aynı derecede güçlü bir iddiayla karşılık vermek kaçınılmaz olmuştu.⁴²⁰ Abbasîler kısa sürede güçlerini pekiştirdiler ve ulemanın yardımıyla hâkimiyetlerini meşrulaştırmaya giriştiler.

Burada sözlü kültürün toplumu şekillendirmedeki önemi ile ilgili bir uygulama da karşımıza çıkmaktadır. Ortaçağ İslâm toplumunda yeni tebliğ edilen dinin, daha doğru bir ifade ile bu dinin kurumsallaşmasından sonra İslâm ile özdeş siyasî organizmanın toplum tasarısının hayata geçmesinde, usta anlatıcılığın rolü, tarihsel kaynaklarda açıkça görülmektedir. İslâm devleti için verebileceğimiz en bariz örnek, kıssa anlatıcılığıdır. Diğer pek çok İslâmî kurum gibi kıssa anlatıcılığı ve hatipliğin ortaya çıkışı da belirsiz olmakla birlikte kıssa anlatıcısı olarak atanan ilk Müslüman’ın, Halife Ömer tarafından görevlendirilen Tamim ed-Darî olduğu ya da kıssanın ilk olarak Halife Osman’ın öldürülmesinden sonraki karışıklık ve fitne döneminde ortaya çıktığı yolunda görüşler mevcuttur. Zamanla bu görev, tıpkı Cuma hutbesi gibi, politik bir boyut kazanmış ve Muaviye’nin halifeliği devrinde devletin resmî bir kurumu haline gelmiş, Emevî halifeleri hikâye anlatıcılarını aylık maaşa bağlamışlardır. Elbette, bu, devlete bağlı olmadan faaliyet gösteren kıssa anlatıcılarının mevcudiyetini kesintiye uğratmamış, bunlar devlet kontrolünde olmaksızın Müslümanlara Peygamber’e dair hikâyeler anlatmayı ve doğruluğuna inandıkları davranışı öğütlemeyi sürdürmüşlerdir. Bu ikiliğin yol açtığı gerilim ilerleyen dönemlerde meşhur hatipleri ve kıssa

⁴¹⁸ Hugh Kennedy, **When Baghdad Ruled the Muslim World, The Rise and Fall of Islam’s Great Dynasty**, Da Capo Press, 2004, s. 8-11.

⁴¹⁹ Asghar Ali Engineer, **The State in Islam: Nature and Scope**, 2. Baskı, Hope India Publications, Delhi 2006, s. 85-86.

⁴²⁰ C. E. Bosworth, “The Heritage of Rulership in Early Islamic Iran and the Search for Dynastic Connections with the Past”, **Iran**, Vol. 11 (1973), s. 51.

anlatıcılarını devlet denetimi altına alma yolundaki çabaların kökenini teşkil ettiği gibi, Peygamber'e atfedilen bir hadis de söz konusu bağımsız anlatıcıların faaliyetlerinin önüne geçmek için en önemli silah olarak kullanılmıştır: *“Sadece üç tür kişi hikâye anlatır: Görevlendirebilen (amir), bu amaçla görevlendirilen (memur) ve ikiyüzlü (mürâi) olan.”* Kıssa anlatıcıların daha sonra karşılaştığı eleştiriler İslâm'ın ilk asırlarında dinin yayılması ve benimsenmesi açısından üstlendikleri önemli rolü azaltmamaktadır. Açıktır ki daha dört halife devrinde kıssa anlatıcılar İslâmî ilimlerde din âlimlerinin gözetiminde katı bir eğitimden geçmemiş sıradan insanlar için temel eğitim aracı görevini üstlenmeye başlamışlardır.⁴²¹ Sünnî din bilimci el-Hatib, Halife Ömer'in (ö. 645) camilerde hikâye anlatılmasını yasakladığını kaydeder. Eğer ikinci halife Ömer bu uygulamayı yasaklama ihtiyacı duydu ise bunun Peygamber ve ilk halife Ebu Bekir (ö. 634) dönemlerinde yaygın olduğunu düşünebiliriz. Şii kaynakları bunu açıklığa kavuşturur. Hadis derleyicisi el-Kafî şu hikâyeyi aktarır: *“Peygamber camiye girdi. Orada kalabalık bir adamın etrafında toplanmıştı. Orada ne olduğunu sordu. Adamın bir hâkim olduğunu söylediler. Hâkimin ne olduğunu sordu. Arapların şeceresinde, pagan zamanlarda ve Arap şiirinde en bilgili kişi olduğunu söylediler. Bunun üzerine Peygamber, bunları bilmemenin bir zararı ve bilmenin de bir yararı olmayacağını söyledi.”* Buradan anlıyoruz ki, camiler Peygamberin zamanında dahi hikâye anlatıcılarının performanslarını gerçekleştirmede kullandıkları mekânlardı.⁴²²

Durant, şairlerin de medeniyetin hiçbir devrinde Abbasi devri İslâm âlemi kadar itibar kazanmadığını kaydeder ve şöyle yazar; *“Şairler propaganda aracı olarak iş görüyor, aynı zamanda hicivlerinden de fena halde ürkülüyordu. Zenginler, methiyeleri metreyle satın alıyor, halifeler kendileri için güzel bir şiir yazan yahut meydana getirdiği bir şeyi ya da kabilesini metheden şaire büyük paralar ödüyordu.”*⁴²³

Abbasî ihtilalından kısa bir süre sonra devlet merkezi Bizans kültürü etkisindeki Dımaşk'tan İran kültürü etkisindeki Bağdat'a taşındı. İhtilâla destek veren grupların

⁴²¹ Jonathan P. Berkey, **Popular Preaching Authority in the Medieval Islamic Near East**, University of Washington Press, Washington 2001, s. 22-23; Khalil 'Athamina, “Al-Qasas: Its Emerge, Religious Origin and Its Socio-Political Impact on Early Muslim Society”, **Studia Islamica**, No. 76 (1992), s. 72; Patricia Crone, **Meccan Trade and Rise of Islam**, Gorgias Press, New Jersey 2004, s. 223.

⁴²² Mahmoud Omidşalar, “Storytellers in Classical Persian Texts”, **The Journal of American Folklore**, Vol. 97, No. 384 (Apr.-Jun. 1984), ss. 204-212, s. 207.

⁴²³ Will Durant, **İslâm Medeniyeti**, Çev. Orhan Bahaeddin, Tercüman 1001 Eser, İstanbul tarihsiz, s. 151.

başında gelen mevâlî artık Araplar'la eşit duruma geldi. Yeni kurulan devlet eski Sâsânî siyasî-ıdarî kurumlarından yoğun bir şekilde etkilendi. Vezirlik makamı Bermekîler ve Fazl b. Sehl gibi nüfuzlu İranlılar'a teslim edildi. Önemli görevler İranlı bürokrat ve kâtiplere verildi.⁴²⁴ Black, Emevî ve Abbasî politik kültürlerini mukayese ederken, şunu yazmıştır: “Emevî ve erken Abbasî hilafeti boyunca iki güç (İslâmî neo-tribalizm ve partimonyal bürokrasi) politik kültürde egemenlik için rekabet etti. Burada patrimonyalizmden kasıt, hâkimin devleti kendisinin ve ailesinin mülkü halkı da kendi üretimsel ve dağıtıcı himayesi altında bağlıları addetmesidir. (...) Devamlı iç savaşların yol açtığı tehdit ortamı, bu mutlakıyetçi nosyonları güçlendiriyordu. Emevîler, meşruiyetlerini ilk etapta Halife Osman'a akrabalıklarına dayandırdılar ve kendilerini Tanrı'nın seçilmiş soyu olarak lanse ettiler. Abdülmelik (685-705) kalıtımsal hâkimiyet temelinde merkezî otoriteyi güçlendirdi. Arap-İslâm anlayışı fethedilen İran'ın monarşi idealleriyle harmanlandı.”⁴²⁵ İranlı bürokratların hilafetin önemli kadrolarında istihdamı, şüphesiz bu harmanlamanın önemli bir aracı olmuştur.

Ebu Müslim, Horasan'a vali atanmıştı. Gerek ihtilâlın hazırlanıp başarıya ulaşmasında, gerekse ihtilâlî takip eden yıllarda devletin en büyük eyaletlerinden birisi olan Horasan'daki karışıklıkların bertaraf edilmesindeki başarıları Ebû Müslim'e devlet içinde büyük bir itibar ve nüfuz kazandırmıştı. Halife Müslim'in Horasan'a dönerek bir isyan çıkarmasından endişelenerek onun merkeze yakın bir yerde oturmasını temin etmek amacıyla Suriye ve Mısır valiliklerinin kendisine verildiğini bildirdi ve Dımaşk'ta kalmasını emretti. Fakat Ebû Müslim halifenin emrini dinlemedi ve ordusu ile beraber Horasan'a doğru yola çıktı. Bunun üzerine halife arkasından gönderdiği bir heyetle hizmetlerinden dolayı ona şükranlarını bildirdi ve onu merkeze davet etti. Ebû Müslim bu teklifi de reddedince iyice telâşa kapılan halife, ailesinin ileri gelenlerini ricacı olarak ona gönderdi. Bu son heyet onu ikna etmeye muvaffak oldu. Ebû Müslim ordusunu Hulvân'da bırakıp 3000 sadık adamı ile halifenin bulunduğu Rûmiye'ye gelmeye razı oldu. Başta halife olmak üzere bütün devlet erkânı Ebû Müslim'i karşıladılar. Nihayet tarihinde halifenin Ebû Müslim ile konuştuğu bir sırada daha önce saraya yerleştirilen adamları saklandıkları yerden çıkarak Ebû Müslim'i öldürdüler

⁴²⁴ Özgüdenli, **agm**, s. 396.

⁴²⁵ Anthony Black, **The History of Islamic Political Thought – From Prophet to the Present**, Routledge, New York 2001, s. 18.

(755).⁴²⁶ Bu durum İran’da büyük rahatsızlık meydana getirdiği ve onun intikamını bahane eden dinî-siyasî isyan hareketlerine zemin hazırladığı⁴²⁷ gibi, bizim için daha da önemlisi, Ebu Müslim Destanı’nın oluşumuna da yol açtı. İran coğrafyasında Ebu Müslim’in algılanma şekli, dolayısıyla halk anlatılarına yansıma biçimi, ilginçtir ki, tarihsel süreçte değişecek, farklılaşacaktır. Giriş’te vurguladığımız tarihsel olay ve figürler halk anlatılarına kaynaklık ederken, bir taraftan da anlatıcılar yahut onları himaye eden güç odakları tarafından zaman içerisinde değiştirilmek suretiyle yeni şartlarda beklentilere uygun hale getirilmesi, Ebu Müslim’e dair halk anlatılarında açık şekilde görülmektedir. Konunun bu boyutu ileride Ebu Müslimnâme başlığı altında ayrıca değerlendirilecektir. Bu noktada bizim için önemli olan, bu destan kahramanının halk muhayyilesinde derin bir iz bırakmasına vesile olan tarihsel olayların gelişimidir.

Sonuç olarak Ebu Müslim’in ortadan kaldırılması, İran’da büyük yankı uyandırdı. Horasan’da ve diğer pek çok yerde onun peşinden gitmiş olanlar için Ebu Müslim asıl önder, uzun zaman kendisini gizlemiş imam idi. Bu insanların birçoğu onun bayrağı altında toplanmanın heyecanı ile atalarının dininden henüz çıkmış kimselerdi. Böylece Ebu Müslim’in öcünü almak için çok güçlü gruplar oluşturdular. Onun ölmediğini, yakın bir zamanda geri döneceğini bildirdiler. Elbette bu hareketlerin soysal, kısmen de millî boyutu da vardı. Abbasîler, Emevîlerden çok daha ileride bir İslâmlaştırma politikası uyguluyorlardı. Zerdüşti ileri gelenlerinden Nişaburlu Sinbad, her mezhepten gönüllüleri etrafında topladı. Amacı, geri dönecek olan Ebu Müslim adına İran’ı fethetmekti.⁴²⁸

Bayat’ın, Şiiliğin mehdilik konseptinin eski Türk Şamanlığına çok yakın olduğu çıkarımı bu noktada önemlidir. Buna göre, kurtarıcı Şii Müslüman donlu mehdilik ideolojisi, Oğuz Kağan’da da kendisini gösterir. Aslında ilk kurtarıcı kahraman, Zerdüştin dininde görülmektedir. Ehrimen ve onun yardımcılarının dünyaya hâkim oldukları bir

⁴²⁶ Hakkı Dursun Yıldız, “Ebû Müslim-i Horasanî”, **TDVİA**, C. X, 1994, ss.197-199, s. 197. Mesudî, Ebu Müslim’in öldürülüşünü anlatırken, onun Halife’ye “*Düşmanın başı için, beni bağışla ya Emirü’l mü’minîn!*” diye haykırdığını; ancak Halife’nin “*Eğer seni yaşatarsam Allah benim canımı alsın! Senden daha tehlikeli düşmanım var mı?*” dediğini rivayet eder. Mesudî, **Mur’uc ez-Zeheb**, Çev. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, Genişletilmiş 2. Baskı, İstanbul 2011, s. 375. Bu anekdot Ebu Müslim’in yalnız askeri bakımdan değil, halk üzerindeki etkisi açısından da çok kuvvetli olduğunu düşündürmektedir ki, Halife onu bu derece potansiyel bir tehdit addetsin.

⁴²⁷ Özgüdenli, **agm**, s. 396.

⁴²⁸ Cahen, **age**, s. 68-69.

vakitte, Zerdüş'tün oğlu Hişidar yeniden zuhur ederek dünyaya adaleti getirecektir. Türk mitolojisinde de ulu Şaman ruhu, yeniden başka bir Şaman ruhunda doğar.⁴²⁹ Anlaşıldığı kadarıyla Ebu Müslim'in geri döneceğine olan inanç, İranlılar için Zerdüştlükten, Türkler için Şamanlıktan gelen kurtarıcı doktrininin mehdilik şeklini alıp Şia içerisinde geniş şekilde yayılmasıyla kendisini göstermeye daha bu dönemde başlamıştır. Mehdi kimliği zamanla tekâmül edecek ve mehdi anlayışı daha sağlam bir zemine oturtulacaktır. Ancak bu aşamada her iki unsurun isyanlara destek verirken kadim inançlarının izlerini yeni dinlerine aktardıklarını kaydetmekte sakınca yoktur.

Sinbad'ın isyanını Herat, Sîstan, Bâdgîs'te Üstâdsîs, Mâverâünnehir'de İshak et-Türkî, Horasan'da da Mukanna'nın⁴³⁰ isyanları izledi. Horasan'daki isyanların en tehlikelisi olan Mukanna'nın isyanı güçlülkle bastırılabilirdi. Halife Mehdî-Billâh zamanında eski İran dinlerini ihya etmek amacıyla birçok ayaklanma meydana geldi. Bunların yanı sıra Hâricîler'in isyanı Horasan ve Sîstan şehirlerine yayıldı ve yaklaşık otuz yıl boyunca Abbâsî Devleti'nin doğu bölgelerini sarstı. Zenc adıyla bilinen siyahî kölelerin 869-883 yılları arasındaki isyanları da büyük bir tehlike oluşturdu. Zencîler, Güney Irak ve Güneybatı İran'ın önemli bir kısmını hâkimiyetleri altına aldılar. Abbâsîler'i sarsan isyanların en tehlikelisi, Azerbaycan'da başlayan ve kısa sürede Cibâl'e kadar yayılan Bâbek'in isyanı oldu.⁴³¹

Bâbek isyanı, tarihsel figürlerin kavranış biçiminin değişimine bir başka örnek sunar. Bâbek etrafında şekillenmiş bir destan, bize ulaşmış değildir. Ancak Bâbek, bir figür olarak Battal Gazi Destanı'nda karşımıza çıkar. Buna göre Battal Gazi, "sahte peygamber Bâbek" ile mücadeleye girişmiş ve çeşitli sihirleri bozduktan sonra onu mağlup etmiştir. Demir ve Erdem, sahte peygamber Babek konusunun VIII. yüzyılın sınırlarını aşmadığını; Azerbaycan'da ortaya çıkan ve İslam âlemini bir hayli meşgul eden Babek konusunun Battal Gazi Destanı'nda yer alması ilgi çekici olduğunu

⁴²⁹ Bayat, **Oğuz Destan Dünyası**, s. 210.

⁴³⁰ Burada Mukanna'nın sözcük anlamının yüzü kapalı yahut yüzü peçeli anlamına geldiğini hatırlatmakla birlikte Dede Korkut hikâyelerindeki yüzü peçeli yiğitler motifyle bir ilgisi olup olmadığı belli değildir. Ancak Horasan'da (buna kısmen Orta Asya da dâhildir) teşekkül eden bu tip anlatılarla Dede Korkut anlatıları arasındaki ilişki olması olağandışı değildir. "*Bamsı Beyrek, Kazan'ın inağı, yani nedimidir. Pek yakışıklı bir genç idi. Hatta bu yüzden peçe ile gezdiği söylenir. Oğuz Eli'nde Kanturalı, Karaçe- kür ve oğlu Kırk Kınık gibi birkaç kişinin de Beyrek gibi, peçe taktıkları ifade edilir.*" Faruk Sümer, *Türk Destanları*, **TDTD**, S. 68, Ağustos 1992, ss. 5-15, s. 12.

⁴³¹ Özgüdenli, **agm**, s. 396.

kaydederler.⁴³² Genel kabul gerek Bâbek gerekse onun selefi olan Câvidân'ın, birer Fars milliyetçisi olup, Arap ve İslâm kültürünün İran'da yayılmasını önlemek için çalıştıkları yolundadır. Bu sebeple Müslümanlara karşı Bizans'la iş birliği yaptıkları, İslâmî fetihleri kin ve nefretle karşıladıkları, devleti içten çökertmek ve hâkimiyeti ele geçirmek için, Müslümanların gayrimüslimlerle savaş durumunda olduğu zamanlardan daima yararlandıkları kabul edilir.⁴³³ Bu durum Bâbek figürünün Battal Gazi Destanı'nda yer alma biçimini izah eder. Diğer yandan günümüz İran'ında Güney Azerbaycan Türkleri için Bâbek, Fars iktidarının karşısında direniş sembolü haline gelmiştir ve bu algı giderek güçlenmekte, Bâbek etrafında halk anlatıları, isyanın üzerinden asırlar geçtikten sonra bile türetilmektedir. Böylece gerçek bir tarihsel figürün halk muhayyilesinde yeniden yaratılarak ideolojik propaganda motifi olarak kullanımına örnek olduğunu kaydedebiliriz. Mélikoff, Azerbaycan'ı "İranlı inanç hamurunun mayalandığı yer" olarak niteler. Bâbek olayını ise "*İran halklarının dinî ve siyasî bölünme savaşlarına sahne olan çevrede, İran topraklarında, Halifeye ve Sünnî İslâmlığa karşı uzun ayaklanmalar zincirinin bir halkası,*" diye tavsif eder.⁴³⁴ Bu yönüyle tarihsel bir figür olarak Bâbek ve bugünkü Güney Azerbaycan Türk halkının muhayyilesindeki Bâbek arasındaki yegâne paralellik, otoriteye başkaldırı olarak belirmektedir.

Dinî-siyasî bir nitelik taşıyan Hürremiyye hareketinin lideri olan Bâbek, 838'de Halife Mu'tasım-Billâh'ın huzurunda idam edildi. Öte yandan Halife Emîn'in Horasan valisi olan kardeşi Me'mûn'u veliahtlıktan azletmesi, gayri memnun kitleye İran asıllı anneden doğan Me'mûn'un yanında yer alarak Araplar'a karşı baş kaldırma fırsatı

⁴³² Necati Demir, Mehmet Dursun Erdem, "Türk Kültüründe Destan ve Battal Gazi Destanı", **Turkish Studies**, C. 1, Yaz 2006, ss. 106-159, s. 115.

⁴³³ Hakkı Dursun Yıldız, "Bâbek", **TDVİA**, C. IV, 1994, ss. 376-377, s. 377. Elbette Cavidan ve Babek'in ve genel olarak Hurremîlerin kimliği (dinsel-etnik) hakkındaki kaynaklar yetersizdir. Onlar hakkındaki bilinenlerin tamamına yakını Abbasî dönemi Arap kaynaklarıdır. Bu kaynaklar muhtemelen yarı efsanevî biçimde Arap edebiyatına, oradan da Anadolu sahası Türk edebiyatına (Battal Gazi Destanına) yansımıştır. Babek'in Abbasîlere karşı isyanı aslında Ebu Müslim'in öldürülmesi ardından Horasan'da başlatılan isyanın Azerbaycan ayağıdır diyebiliriz. Kısacası Babek'in özellikle sahte peygamber gibi sunulması yahut büyülere başvurması gibi bilgiler onun sadece bir savaşçı olmadığını aynı zamanda önemli bir inançsal hareketin önderi olduğunu göstermektedir. Öte yandan Babek isyanıyla ilgili kaynakların tek yönlü oluşu, diğer yandan bu isyanla ilgili kendi döneminde yahut sonraki dönemlerde pek fazla yerel bilginin olmayışı söz konusu isyan hakkında sağlıklı değerlendirme yapılmasına engel teşkil etmiştir.

⁴³⁴ Irène Mélikoff, "Türk Kafkasyalılık: Bâbek Hurremî ve Seyyid Battal", **Destandan Masala Türkoloji Yolculuklarım**, Çev. Turan Alptekin, Demos Yayınları, İstanbul 2008, ss.13-26, s. 13

verdi. İranlı Tâhir b. Hüseyin'in yönettiği ve büyük çoğunluğunu Horasanlılar'ın teşkil ettiği isyancılar, uzun mücadelelerden sonra Emîn'i katlederek Me'mûn'u hilâfet makamına geçirmeyi başardılar (813). Yeni halife de selefleri gibi önemli görevlere İran asıllı kumandan ve bürokratları tayin etti. Mu'tasım-Billâh'ın devlet içerisindeki İranlı nüfuzuna karşı bir denge kurabilmek için askerî görevleri Türk asıllı gulâmlarına vermesi, bu tarihten sonra İranlılar'ın Abbâsî devlet yapısı içerisindeki rollerinin giderek azalmasına sebep oldu.⁴³⁵

II. A. 2. Erken İslamî Dönemde Propaganda Aracı Olarak Sözlü ve Yazılı Eserler

Halk biliminde her türlü halk ürününün üstlendiği işlevsel rol üzerinde genel değerlendirmeler yapılmaktadır. Genel halk tarafından üretilen ve sürdürülen ürünler bir tarafa, halk ürünlerinin usta icracılarca anlatılmasının önemi üzerinde de sıklıkla durulmaktadır. Halk ürünlerini anlatan kişilerin modernite öncesi dönemde toplum üzerinde etkin konumları, günümüz halk bilimcilerinin olduğu kadar devirlerindeki yöneten kesimin de dikkatini çekmiş olmalıdır.

Yazılı kültüre geçişin tamamlanmadığı, sözlü kültürün etkin olduğu bir dönem ve coğrafyada, kültürün halk ürünleriyle aktarılmasında şaşılacak bir yan olmadığı gibi, kültür değişmelerinin de yine bu ürünler aracılığıyla sağlanması doğal olmalıdır. Aslında sözlü anlatıların varyantlaşmaları ve farklı ihtiyaçlara cevap verecek şekilde değişmeleri, bu durumun somut bir göstergesidir.

Cejpek, halk edebiyatı hiçbir şekilde üretimle sınırlanmış değildir; onun hedefi her zaman daha da gelişmek olmuştur. En erken zamanlardan itibaren ve kendi özgün yoluyla, halk edebiyatı durmaksızın insanoğlunun tarihine eşlik etmiştir. Sorunsuz gelişim zamanlarında halk edebiyatının görevi halkın kültürel ve sanatsal taleplerini karşılamaktır; tehlikeli zamanlarda ise onlara rehberlik etmek, ilham ve cesaret vererek dayanmalarını sağlamaktır. Halk edebiyatının konuları da şartlara uygundur: Tehlikeli

⁴³⁵ Özgüdenli, **agm**, s. 396-397.

zamanlarda daha somut konular gündemdeyken, barış zamanlarında soyut ve hayalî konular gündeme gelir demektir.⁴³⁶

Öte yandan Arapların İran topraklarını fethinden bir yüzyıl sonra, İranlılar İslamiyet öncesi İran krallarının Arapça tarihlerini yazmaya başladılar. Bu tarihlerin çoğunda ilk krallar sanat ve bilimlerin mucitleri olarak tasvir edildi. Yakındoğu'daki Yunan ve Roma fetihlerinden sonra da benzer bir şey gerçekleşti. Yerli elit tabaka, atalarının medeniyete katkıları hakkında fatihlerin diliyle tarihler yazdılar. Amaçları, yabancı bir güç tarafından fethedildikten sonra, geçmiş başarıları esas alan bir milli gurur duygusu aşlamak ve fatihlere, fethedilen halka kültürel bağımlılıklarını hatırlatmaktı. Bu tarz anlatılar mutlaka siyasi bir plana işaret etmiyordu. Aslına bakılırsa bu tarihler, genellikle yabancı hükümdarları kovmayı değil, yerli hükümdarlar gibi davranmaya teşvik etmeyi amaçlıyordu. Fakat muğlâk oluşları, bu tarihleri, yeniden hayat bulan krallıkları desteklemek için kullanabileceği anlamına geliyordu. En azından X. yüzyıl İran'ında böyle olmuştu.⁴³⁷

VII. yüzyıl Yakındoğu'nun Araplar tarafından işgali, kültürel dönüm noktaları hakkında yoğun bir yazı faaliyetini tetikledi. Bu yazılar, XI. yüzyılda "ilkler" adı verilen listeler halinde toplanarak, aynı adla Arapça bir tür oluşturuldu. Müslümanlar bu listelerin biçimini Yunan ve Romalılara borçlu olsalar da, içerikte yer alan ve Yunan-Roma kültürünün ürünü olan bilgileri korumadılar ve onun yerine Yahudi-Hıristiyan, Arap ve İran efsanelerinden beslendiler. Bununla birlikte, bu türün Yunanistan'da yükselmesine ve Roma'da devam ettirilmesine yol açan sosyal dinamiklere -kültürel yenilikler, ödünç alma ve rekabetteki yoğun artış- İslam'ın erken dönemlerinde de rastlanır. Kimin ilk olduğuna ve önce geldiğine ilişkin merakın büyük bir bölümünün temelinde bu dinamikler yatar. Bu listeler genellikle ilahi bir kökene sahip figürlerden ziyade insan mucitler hakkında oldukları için, sıklıkla yazarların etnik kimliğini yansıtır ve yabancıların hâkimiyetine girilmesinden sonra iyice keskinleşen bir soruna, yabancılar ve yerliler arasındaki kültürel gerginliğe değinir.⁴³⁸

⁴³⁶ Jiri Cejpek, "Iranian Folk-Literature", Jan Rypka, **History of Iranian Literature** içinde, Ed. Kar Jahn, ss. 607-710, s.613-614.

⁴³⁷ William F. Mc Cants, **Kültür Mitleri, Tanrıları Yaratmak Ulusları İcat Etmek**, Çev. Merve Tabur, İthaki, İstanbul 2012, s.119.

⁴³⁸ Mc Cants, **age**, s. 83.

Öte yandan Ortaçağ İslâm'ında propaganda doğal olarak ideolojinin karmaşıklığını yansıtmaktaydı. Bizim anladığımız anlamda kitle iletişim araçları yoktu; ama hem iktidarlar hem de muhalefet, mesajlarının toplum içindeki siyasî açıdan ilgili tüm gruplara ulaşmasını sağlayacak etkin yollar buluyorlardı. Ulaşılmak istenilen tüm gruplar için geçerli tek bir iletişim aracı yoktu; bu nedenle propaganda hedeflenmeliydi. Dahası, soyut ilkelerden çok gelenek ve eskiden beri gelen bağlılıklar aracılığıyla yönlendirilen büyük ölçüde okuma-yazma bilmeyen bir toplumda, görsel sembollerin ve törenlerin sözcüklerden daha az önemli olmasını beklememeliyiz.⁴³⁹ (Humphreys, sözel propaganda araçları arasında hutbe, şiir, hadis ve vaazları kaydeder.)

Hanne, Abbasi Halifeliğinin tarihsel süreçte geçirdiği aşamaları değerlendirirken, şu soruları sorar: *“Yabancılar, üzerinde hâkim oldukları toplumu yönetmeye başladıklarında, onun bir parçası olmazlar mı? Hâkimiyetlerinde başarılı olmak için diğer herkesin kullandığı sosyal ilişki kalıplarını anlayamazlar ve etkin olarak işletemezler mi? Muhtemelen başlangıçta yönetenler toplumdan farklı olmanın avantajlarından yararlanmışlardır. Fakat yeni güçler sahneye çıktıkça, yönetenler zamanla yönetilen haline gelir. Sadece Büveyhî ve Selçuklu tarihlerine baktığımızda, bu yöneticilerin nasıl kaçınılmaz olarak yönettikleriyle iç içe geçtiklerini görürüz”*.⁴⁴⁰

Dinsel ve kültürel mühür arasındaki yakın ilişki Arap ve Hint bölgelerinde görülebilir. Arap fatihlerin dillerini ve kültürlerini - Gotlara, Vandallara, Franklara ve diğerlerine; birkaç yüzyıl sonra da Moğollara tezat - bu denli geniş bir sahada yayabilmeleri, tebaaları tarafından kabul gören bir dini de beraberlerinde getirmelerinden kaynaklanmaktadır diyen⁴⁴¹ Issawi devamında; çoğu inançta din ve dil ayrılmaz olduğu için, İslamlaşma burada Araplaşma anlamına da gelmektedir. Dahası, diğer hemen bütün dinlerde olduğu gibi, İslâm kendi yazısına da sahipti. Buna ek olarak, İslâmî Orta Doğu (Arap-İran), barbar istilacılarını (Türkler ve Moğollar) asimile etmekte, hızla din değiştirme sayesinde, Roma Hıristiyanlığından daha başarılıydı. Bölgenin askerî aristokrasisini oluşturan çok sayıda Türk memluk, bölgeye gelişlerinde

⁴³⁹ R. Stephen Humphreys, **İslâm Tarihi Metodolojisi, Bir Sosyal Tarih Uygulaması**, Çev. Murtaza Bedir, Fuat Aydın, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 191-192.

⁴⁴⁰ Eric J. Hanne, **Putting the Caliph in His Place, Power, Authority, and the Late Abbasid Caliphate**, Rosemont Publishing & Printing Corp., Cranbury NJ 2007, s. 45.

⁴⁴¹ Issawi, **agm**, s. 191.

bu dine girmiş ve İslâmî eğitim almışlardı. Doğu İran, Afganistan ve kuzey Hindistan'a hâkim olan Gazneliler (976-1186); toprakları Anadolu'dan Afganistan'a uzanan Selçuklular (1055-1117) ve Osmanlılar (1290 -1918) gücü ellerine almadan önce Müslüman olmuşlardı.⁴⁴²

II. A. 3. İran'da Şuubiye Hareketi ve Edebiyata Yansıması

Yukarıda kaydettiğimiz üzere erken dönemden itibaren Emevî yönetiminin aleyhine dönen ve halifeliğin Hz. Ali evlâdının hakkı olduğu inancını benimseyen Fars asıllı Müslümanlar, kendilerini Araplarla eşit tuttuğunu bildiren Muhtâr es-Sekafî'nin isyanından itibaren Hz. Ali evlâdı adına başlatılan isyanların en önemli güç kaynağı olmuşlar ve Emevîler'i ortadan kaldıran Abbâsî ihtilâl hareketine damgalarını vurmuşlardı. Öte yandan başta İran asıllılar olmak üzere gayri Arap unsurlar arasında Arap olmayanların Araplar'dan daha üstün olduğu düşüncesi (Şuûbiyye) ortaya çıktı. Emevîler'in son yıllarında görülmeye başladığı kabul edilen Şuûbiyye'nin ilk faaliyeti olarak İranlı şair İsmâil b. Yesâr'ın Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik'in huzurunda kendi kavmi Farslar'ın şan ve şöretlerini dile getiren bir kaside okuması gösterilir.⁴⁴³ Bu sesin yükselmesi ardından kısa sürede Emevî karşıtı ulusal (İran'ın millî ve kültürel bağımsızlığı) ve mezhepsel (İslam Arap Şii) argümanları olan büyük bir isyanın temeli atılmış oldu. İlk başta bir grup İranlı aydın Arap milliyetçiliğinin üzerine inşa edilen üstünlük sloganını ("*Şiar üt- Tafzil ül-'Acem 'Ala el-'Arab*") sahiplenmek istediler. Ancak daha sonra Kur'an ayetleri ve hadislerle dayanarak 'Arap ve Acem arasında fark yoktur' sloganını ("*Şiar-ül la-tesviye beyn-ül Arap ve el-Acem*") halk arasında yaymaya başladılar. Emevî devleti büyük çabalar sonucu bu grubu teşhis edip ortadan kaldırırsa da, onların mirasçıları Arapların aşırı böbürlenmesi karşısında bu sefer üstünlük sloganını ("*Şiar üt- Tafzil*") sahiplenip Araplara karşı kullandılar. Böylece İranlıların Araplara karşı kültürel savaşında yeni bir dönem başlamış oldu. Bu İranlı aydınlar 'İranlıların Araplara üstünlüğü sloganı'nı ("*Şiar üt- Tafzil ül-'Acem 'Ala*

⁴⁴² Issawi, **agm**, s. 191.

⁴⁴³ Adem Apak, "Şuûbiyye", **TDVİA**, C. XXXIX, 2010, ss. 244-246, s. 244.

*el-'Arab'*ı) mücadelelerinin temel felsefesi yaparak *Şu'ubiye'*yi, yani İran milliyetçiliğini kurmuş oldular.⁴⁴⁴

Abbasîlerin ilk zamanlarında, Acem Müslümanlar İslam'da Arapların ve Arap olmayanların görece statüsü hakkında Şuubi tartışmasını ve uyuşmazlığını çıkarabilecek kadar güçlü bir konumdaydı. Şuubiler, Arapların İslam anlayışının eskidiği görüşündeydi. Bugün modernitenin, sadece kökenleri Batıya dayanan, küresel bir kültür olma yolunda hızla ilerlediği gibi; İslam da sadece köken olarak Araplara dayanan evrensel bir din olma yolunda hızla ilerlemekteydi, en azından Şuubilerin görüşü böyleydi. Hakkın kendilerine Araplarla geldiğini tamamen kabul ediyorlardı, fakat bunu dinî bir önemi olmayan tarihi bir olay olarak görüyorlardı. Gerçek evrensellik etnik kayırmacılıkla bir arada yürüyemezdi; Araplar da diğerleri gibi bir toplumdur ve İslam her türlü etnik ve kültürel yapıyla birleştirilecek bir dindir.⁴⁴⁵

İran Şuubî aydınları Arapların Acemleri tahkir ettikleri yöntemleri kullandılar. Şuubî aydınlar, millî ve kültürel kimliği yüceltmek, siyasî bağımsızlığı ve İran saltanatını geri kazanmak için esaslı ve temel işlere koyuldular. Onlar "Arapsız İslam"ı prensip olarak benimsediler ve İslam'ı Arap millî dini olarak gören Araplara karşı onlar da Fars millî soy, esatir ve antik övünçlerine dayalı bir İran-İslam'ı yaratmaya çalıştılar. Bu bağlamda ilk İslamcılığı temsil eden ve aynı zamanda Arap halifeliğine karşı asıl pozisyon alan Şiiliği amaçları için çok uygun buldular. Böylece kendi kötü emelleri için bunu (Şiiliği) alet etmeye çalıştılar. Şuubîye hareketiyle başlayan kültürel direniş dönemi edebî, kültürel ve bilimsel boyutlarını da beraberinde getirdi. Arapları tahkir ve hicveden güçlü şair, edip, hatip ve yazarların yetiştirilmesi; İranlıların Araplara üstünlüğü hakkında kitaplar, makaleler, kapsamlı risaleler yazdırılması; İranî İslam'ın temelini oluşturacak hadis bilimcileri, fıkıh âlimleri, tefsir ulemaları ve büyük mütekellimleri yetiştirme temelini attılar.⁴⁴⁶

Bazı tarihi kaynaklarda özellikle Fars tarihinden rivayet edilen şeylerin güzel ve parlak bir renge büründürülmesi, şahane hükümdarlığın ve hakimane siyasetin sadece Acem meliklerine hasredilmesi, onlara mübalağalı bir kibir ve azamet nisbet edilmesi

⁴⁴⁴ Goldziher, *age*, s. 68-69.

⁴⁴⁵ Patricia Crone, *Ortaçağ İslâm Dünyasında Siyasî Düşünce*, Çev. Hakan Köni, Kapı Yayınları, İstanbul 2007, s. 499-500.

⁴⁴⁶ Goldziher, *age*, s. 69.

Abbasîler devrinde zirvesine ulaşan Şuubiye hareketine mensup Fars asıllı âlimlerin ilmî faaliyetlerinin sonuçlarındandır. Öyle ki, hareketin hedefleri doğrultusunda yazılıp içinde gerçek dışı pek çok şeylerin yer aldığı bazı eserlerde yakın doğudaki bütün kültür ve mirasların Fars olduğu fikrine bile yer verilmiştir.⁴⁴⁷ İranlılar, Arap-İslam çevrelerinde egemen olan duygulardan çok değişik kavramlar geliştirdiler. İranlıların düşünceleri daha çok sultanın sonsuz ve kesin hâkimiyeti; onun Allah tarafından seçilmişliği ve devlet işlerinde olduğu kadar dinî meselelerde de söz sahibi olması gibi temaları işliyordu. Fars edebiyatı bunun yanı sıra, her bireyin (hükümdar, soylu, savaşçı, kâtip, din adamı, tüccar, işçi veya çiftçi olsun) belli bir yerinin olduğu bir toplum düzenini öne sürüyordu. Yönetimin görevi her sınıfa münasip görev ve imtiyazları verip herkesin yerini korumaktı.⁴⁴⁸ Aslında toplumsal tabakalaşmayla ilgili sorunların kökü, İran'ın ilk olarak İslâm'la tanışmasına dek uzanıyordu. Arap fatihler, eşitlikçi uygulamalarından kendi aralarında övgüyle bahsederlerdi. Arap kabilelerinin kapalı aristokrat sınıfları ve kast sistemleri yoktu; sadece dikey hareketliliğin kolay olduğu ve uğurunda sık sık rekabetin yaşandığı hiyerarşiler vardı. O zamanlar eşitlikçilik diye bir şey yoktu, ancak hiyerarşik yapıları yeniden düzenlenme yolu her zaman açıktı. Tek tanrıcı gelenek, eşitlikçi ideali güçlendirmişti. Müslümanlar İranlıları İslâm'dan önce cebri bir eşitsizlik içinde yaşıyor görüyordu. İslam, insanların “*kula kulluk etmeyi bırakıp Allah'a kulluk etmelerini*” sağlamak için gelmişti. Bu ifade, Kadisiye Savaşı öncesinde İranlılara iletilen mesajlardan birinin içinde yer almaktaydı. Bir Arap, “*İnsanlar Âdem ve Havva'nın çocuklarıdır, aynı ebeveyninden doğan kardeşlerdir,*” diyordu. Başka bir Arap, “*Biz Araplar eşitiz. Biz birbirimizi köleleştirmeyiz, ancak savaş hali müstesna,*” diyerek övünüyordu. Bazı İranlıların diğerleri üzerinde efendi (erbab) olmasını kınayınca, alt tabakalardaki insanlar bunu sevinçle karşıladı; ki asiller bununla tebaalarının (abid) asla unutmayacağı şeyler duyduğunun farkına varmıştı. X. yüzyılda yaşamış İranlı filozof el-Amirî'ye göre, toplumsal eşitlik hâlâ Arapların İran'a sunduğu hediyelerden biriydi.⁴⁴⁹ Ancak bu eşitlik söylemleri sadece sözde kaldı. Şuubîler, tüm insanların aynı fitratta eşit olarak yaratılmış olduklarını iddia ettikleri için kendilerine “ehl-i tesviye”, “erbâb-ı musavât”

⁴⁴⁷ Mustafa Kılıçlı, **Arap Edebiyatında Şuûbiyye**, İşaret Yayınları, Ankara – tarihsiz, s. 206.

⁴⁴⁸ Lapidus, **age**, s. 146.

⁴⁴⁹ Crone, **age**, s. 502.

gibi adlar verdiler.⁴⁵⁰ Fakat eşitlikçilik meselesi, etnik konularla başlı başına bir gelişme olarak görülmeyecek denli fazla ilintiliydi. Abbasî devriminden sonra dahi, herkesin etnik şovenizmi yanlış bulduğu bir zamanda, toplumsal düzenle ilgili tartışmaların gölgesi düşmüştü. İnsanlar, ancak X. yüzyıldan sonra, etnik farklılıklara atıfta bulunmadan, toplumlarını tabakalar bağlamında tanımlamaya başlayacaktı.⁴⁵¹

Abbasiler ve tebaaları, toplumu bir dizi dinsel cemaat olarak algılamadılar. İslâm öncesi Arap toplumunda bedevî ve hazarî ayrımı vardı. Onlar bedevîleri vergilerden kaçabildikleri ve kendileri için savaşabildikleri için gerçekten özgür addediyorlardı. Hazarileri ise köle olmamakla birlikte gelenekleri ve toprağı işlemekten başka seçenekleri olmadığı, silahsız oldukları için toprak sahiplerine vergi ödemekten kaçınamadıkları için tam olarak özgür kabul etmiyorlardı. Yaklaşık 100 yıl boyunca “Arap” ve “Müslüman” terimleri aynı anlama geldi ve bedevîlerin özellikleri Müslümanların da özelliği sayıldı.⁴⁵² Ancak İranlılar İslam’a girip yüksek kültürü şekillendirmede rol oynamaya başladıkları zaman, Arapların bedevîleri bağımsız, mert ve cömert tanımlamalarına karşılık kendileri ve Bizanslılar gibi yerleşik, yani hazarî toplumların yeni İslâmî kültürün gelişimine katkılarını öne sürdüler. Böylece Şuubiye hareketi başladı.⁴⁵³

Şuubiye hareketinin, amacına ulaşmak için yollar takip ettiği bir gerçektir. Bu harekete mensup olan İranlılık taassubunun ağır bastığı âlimlerin edebiyat ve tarihin yanında âdâb, merâsim, destan gibi İranlılığın özüne bağlı konularda Farsçadan Arapçaya tercümeyi artırmaları bu yollardan biridir. Nitekim birinci Abbasî asrı, halifelerin başlattıkları tercüme faaliyetlerinden ayrı olarak, Farsçadan Arapçaya geniş bir tercüme faaliyetine sahne olmuştur. İçinde pek çok hikâye, vaaz, övünme bulunan ve hikâye unsurunun ağırlık kazandığı *Huday-nâme* (veya Siyeru’l-mulûk) ile Sasanî

⁴⁵⁰ Zeydan, **age**, s. 429.

⁴⁵¹ Crone, **age**, s. 503.

⁴⁵² Aslında ihtilalin ardından Abbasi döneminde ortaya çıkan toplum görece eşitlikçiydi. Ancak burada “görece” ifadesini vurgulamamız gerekmektedir. Çünkü bu dönemde her ne kadar mevali aktif ve bazen siyasî rol oynayabilecek konuma geldi ise de, yine de mevali olarak kalmıştır. Söz gelimi el-Memun zamanında Arap olanlar ve olmayanlar için saray adabı farklıdır. Sonraki dönemlerde bu tür bir kayıt elimizde olmamakla birlikte, bazı kişilerin sahte şecereler icat etmekle itham edilmesi, Arap olmanın halen belirli bir itibar sağladığı fikrini uyandırmaktadır. Dominique Sourdell, **Medieval Islam**, Routledge & Kegan Paul, London 1983, s. 142.

⁴⁵³ Amira K. Bennison, **Great Chaliphs: The Golden Age of the ‘Abbasid Empire**, I. B. Tauris, Londra-New York 2009, s. 95.

merasim ve geleneklerine dair *Âyinnâme*, İbni Mukaffa'nın⁴⁵⁴ ve Ebân b. 'Abdilhamîd el-Lâhikî'nin tercümesini yaptığı, Mecûsî edep ile ahlâkî sözleri ihtivâ eden *Kitâb Mazdek* ile *et-Tâc fî sîreti Enûşîrevân*, el-Bîrûnî'nin ifadesine göre sırf Maniheizmi yaymak için İbni Mukaffa'nın "Bâb-ı berzeveyh" adıyla bir bölüm ilave ederek tercüme ettiği ve tercümesinde bazı tasarruflarda bulunduğu *Kelîle ve Dimne* ile İshâk b. Yezîd'in tercüme ettiği *İhtiyâr-nâme* adıyla meşhur *Sîreti'l-Furs* vb. Fars asıllı kalem erbâbının kuvvetle muhtemel Şu'ubî düşünce içinde yaptıkları tercümeler, konunun önemini ifade edecek örneklerden sadece birkaç tanesidir.⁴⁵⁵ Böylece Hicri IV.-V. (X-XI.) yüzyıllar Yeni Farsçanın İslâm bünyesinde edebî bir araç olarak ortaya çıkışına tanıklık etti. Yeni Farsça en çok edebiyat ve resmî yazışmalar, bilimsel yazmalar ve dinsel konular hakkındaki yazmalarda kullanıldı. Linguistik Şu'ubiye üzerine tartışmalar, iki asır daha devam etti.⁴⁵⁶ Şu'ubîlerin yaptıkları sadece nesir ve nazımdan (edebî eserlerden) ibaret değildi. Onlar fıkıh, hadis, kelim, tefsir ve diğer ilimlere el uzattılar. Şu'ubîler sahte hadis oluşturma konusunda o derece ustalaştılar ki hadis uzmanları onları sahte hadislerini tanımaktan acizdi. Şu'ubîlerin sahte hadis konuları sadece Acemlerin Araplara olan üstünlüğü (tafzîl) meselesiyle sınırlı kalmayıp aynı zamanda onlar, kimi İran beldeleri, İran kavimleri, İran dili, İran malları, İran meyveleri hakkında vb. senetli hadisler uyduruyorlardı. Kısaca, Arapların Acemlere böbürlenmek amacıyla oluşturdıkları hadislere karşılık Şu'ubîler hemen her konuda hadisler üretip yaymaya başlıyorlardı. Öyle ki Şu'ubiye sahte hadis mekanizması İran yanlısı siyasî tarafları, ekonomik kutupları ve yerel feodallerin lehine gereken hukukî hadisleri ürettiyordu.⁴⁵⁷

⁴⁵⁴ Özellikle İbn Mukaffa, erken dönem Şuubiye hareketinin önde gelen simalarındandı. Arap dünyasına farklı dillerden, fakat özellikle de Farsçadan çok sayıda önemli eseri kazandırmıştır. Hakkındaki en eski kayda göre, İbn Mukaffa, Tus bölgesindeki Tabaran'ın Baz köyünde, bir dihkân ailesinden gelmekteydi. Milad Milani, "The Cultural Repository of Persian Sufism: Medieval Chivalry and Mysticism in Iran," **Intercultural Transmission in the Medieval Mediterranean**, Ed. David W. Kim, Stephanie L. Hathaway, Continuum International Publishing, Londra ve New York 2012, ss. 63-83, s. 72. İbn Mukaffa'nın hayatı hakkında bilgi için bkz. İsmail Durmuş, "İbnü'l Mukaffa", **TDVİA**, C. XXI, 2000, ss. 130-134.

⁴⁵⁵ Kılıçlı, **age**, s. 206-207.

⁴⁵⁶ Lutz Richter-Barnburg, "Linguistic Shu'ubiya and Early Neo-Persian Prose", **Journal of the American Oriental Society**, Vol. 94, No. 1 (Jan.-Mar. 1974), ss. 55-64, s. 55.

⁴⁵⁷ Goldziher, **age**, 72.

Şu'ubîlerin İslam öncesi İran eserlerini Arapçaya çevirdiklerinin bile bilim ve irfandan ziyade Şu'ubî düşüncesini güttüğünü kaydeden⁴⁵⁸ Zerrinkûb devamında; Şu'ubîlerin gittikçe daha da mübalağalı bir biçimde Arapları hor görme anlayışı ve daha önce açıkça yapamadıkları muhalefeti, Abbasî Halifesi Mütevekkil zamanında ve özellikle Türkler ve Farsların güçlendiği dönemde yaptılar. Böylece Şu'ubiyye hareketi Emevîler kadar Arap taassubu olmayan Abbasîler döneminde yaygınlaşıp güçlendi. Abbasî halifeliği Arap değil neredeyse Horasanlı bir devlet mahiyetindeydi. Öyle ki zındıklarla mücadeleleri bu grubun Arapları tahkiri yüzünden değil, din ve Kuran'ı tehdidinden dolayı idi. Şu'ubîler zındıklara karışmasalardı belki dönemin şartlarında çok daha rahat davranacaklardı. Genel olarak Şu'ubîlerin Arapları hor görmesini hoş karşılamayan inançlı ve dinine bağlı sıradan halk eşitlik ilkesine daha çok inanıyordu demektedir.⁴⁵⁹

Öte yandan hem Haricilerde hem Şiilerde Şu'ubilere yakın bir çizgi vardı: Zira Hariciler, halifenin Kureyş'ten olmak şöyle dursun, Arap olmasının dahi zorunlu olmadığını iddia etmekteydi; Şiiler de halifenin diğer insanların atalarını sorun oluşturmaktan uzaklaştıracak derecede kutsal bir soydan gelmesi gerektiğinde ısrar ediyordu. “*Arapça hiç kimsenin babası ve atası değildir, sadece bir dildir*” demektedir Şiiler. Bununla klasik Arapçanın etnik yapıyla hiçbir ilişkisinin olmadığını söylemeye çalışıyorlardı. Arapça sadece yüksek kültürün kendisini ifade ettiği bir dildi. Fakat tartışma asla bitmedi.⁴⁶⁰

Zeydan, İranlılar'ın Emevîler devrinde Ehl-i Beyt'e taraftar olmaları ve onlar adına hilafet mücadelelerine destek olma nedenlerinden birinin de, muhtemelen ileriye dönük İranlılaştırma planları olduğunu kaydeder. Bu amaçla hareket edenler, Abbasîlerin başa gelmesi, Ebu Müslim'in öldürülmesi gibi çeşitli olaylar üzerine bir süre suskun kalmışlarsa da, Şia mezhebi içerisinde faaliyetten ve İran kültürünü hâkim kılmak, eğer bu gerçekleştirilemez ise İran asıllı bir hükümet kurmaktan vazgeçmemişlerdi.⁴⁶¹

⁴⁵⁸ Abdülhüseyin Zerrinkub, **Tarikh-i İran-i B'ad ez İslâm**, (İslam Sonrası İran Tarihi), X. Baskı, Emir Kebir Yayınları, Tahran 2005, 385.

⁴⁵⁹ Zerrinkub, **Tarikh-i İran-i B'ad ez İslâm**, 386.

⁴⁶⁰ Crone, **age**, s. 500.

⁴⁶¹ Zeydan, **age**, s. 430-431.

IX. yüzyılın ortalarından itibaren Abbâsî Devleti'nin giderek zayıflaması, Horasan ve Mâverâünnehir'de İran asıllı ailelerin kurduğu mahallî hanedanların ortaya çıkmasına imkân hazırladı. Yerel hanedanlar, görünüşte Abbâsî halifelerinin yönetimini tanımakla birlikte gerçekte kendi hâkimiyetlerini güçlendirmek ve yaymak için çalıştılar.⁴⁶² Horasan bölgesinde Tahirîler, Sistan'da Saffarîler ve Kuzey İran'da Büveyhilerin hâkimiyeti X. asır başlarında merkezi idareyi kurmaya çalışan Samanîler devrine kadar devam etti.⁴⁶³

İran'da hükümet süren sülâleler içinde, halifenin siyasi otoritesini ilk tanımayanlardan biri, Saffarî'ler oldu. Bu sülâlenin kurucusu olan Yakub ibn-il Leys (ö. 879), millî geleneklerin toplanmasından doğacak sosyal faydaları kavramış ve veziri Ebu Mansur Abdürrezzak'a, Dânişver'in Pehlevice yazılmış olan eserinin Farsçaya çevrilmesini emretmişti. Bunun üzerine Ebu Mansur derhal işe başlayarak, bu iş için, saf İran kanından ve soylu beş kişilik bir komisyon kurdu. Kendisi de esasen, İran'ın eski kahramanlarından olan ve Şehname'de adı geçen Keşvat'ın soyundandı. Eserin büyük bir özenle ile yapılan ve 879 da bitirilen tercümesi, o zamanlar, bilhassa Irak ve Horasan bölgelerinde büyük bir rağbet görmüştü. Tercümenin adı, Şehname olarak tespit edilmişti.⁴⁶⁴

Şehname ile Şu'ubîler arasındaki bağlantı meselesi uzun bir süre tartışma konusu olmuştur. Şehname'nin destanları ve ünlü kahramanları farklı anlatılarda veya yazmalarda değişik şekilde ele alınmış ve böylece ortaya çok büyük bir karmaşa çıkmıştır.

820 yılına kadar hilafet atamalarıyla idare edilen Horasan da Tahirî ailesinin idaresine girdi (820-873). Tahirîler halen Halife'den onay alarak idarede bulunuyorlardı ancak bu atama şeklinde değil, başa geçen Tahirî ailesi mensubunu Halife'nin onaylaması şeklinde idi. Samanîler idaresindeki Semerkant da aynı şekilde yönetiliyordu. Samanîler, Sasanîler zamanından beri yönetici aile idiler. Semerkant'ın

⁴⁶² Özgüdenli, **agm**, s. 397.

⁴⁶³ C. Edmund Bosworth, **İslam Devletleri Tarihi**, çev. Erdoğan Merçil, M. İspirli, İstanbul 1980, ss. 125-126. Bu meyanda kurulan hanedanların hâkimiyet bölge ve süreleri şu şekildedir: Tahirîler: Horasan, 820-872; Saffarîler: Fars, 867-902; Samanîler: Mâverâünnehir, 874-998; Sâcoğulları: Azerbaycan, 879-930; Zeyyârîler: Cürcân, 928-1024.

⁴⁶⁴ Kenan Akyüz, "Önsöz", Firdevsi, **Şehname**, Çev. Necati Lugal, Kenan Akyüz, C.I, MEB Yayınları, Ankara 1967, s. V.

İslâm İmparatorluğu'na dâhil olmasıyla birlikte Müslüman olmuşlardı. El Me'mun'un halifeliğinde (813-833) ailenin yönetici üyeleri sanki mirasçılar gibi atandılar.⁴⁶⁵

Halife Me'mun'dan itibaren Tahirîlerin Abbasî halifelerinin kuvvetli destekçileri olduğu bilinmektedir. Horasan'da yarı müstakil bir durumda olmalarına rağmen bu hanedana mensup şahıslar halen Abbasî devletinin önemli makamlarını işgal ediyorlardı. 867'ye gelindiğinde Halife Mu'tez'in Abbasî hilafetinde giderek güçlerini arttıran Türk komutanların bu nüfuzunu kırmak için Tahirîlerden yardım istediği bilinmektedir. Horasan hâkimi Tahir b. Muhammed bunun üzerine Bağdat'a asker sevk etmiş, ancak Samerra'daki Türklerin baskısıyla bu ordu Horasan'a dönmek zorunda kalmıştır.⁴⁶⁶

İran ülkesinin çeşitli valilikle şeklinde bağımsızlığını ilân etmesi, Ehl-i Şiâ'nın bölgede yeniden hayat bulmasına olanak verdi. Şia'ya öteden beri verdikleri destek ve yardımla İslâm'dan önce olduğu gibi yeniden büyük İran devletini kurabilme yolunda takip ettikleri ümitlerin bir kısmına kavuşmuşlardı. Fakat bu valilikler uzun süreli olmadı.⁴⁶⁷

⁴⁶⁵ Ira M. Lapidus, **İslâm Toplamları Tarihi**, C.1 – Hazreti Muhammed'den 19. Yüzyıla, Çev. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, 5. Baskı, İstanbul 2013, s. 123-124.

⁴⁶⁶ Hakkı Dursun Yıldız, **İslâmiyet ve Türkler**, İlgi Kültür Sanat, 4. Baskı, İstanbul 2011, s. 171.

⁴⁶⁷ Zeydan, **age**, s. 487.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: ORTAÇAĞDA TÜRK-İSLÂM HÂKİMİYETİNDE İRAN (TURANÎ DÖNEM) - YENİ HÂKİMLERİN MEŞRULAŞTIRILMASINDA ESKİ ANLATILAR

III. A. Samanîler

Öncelikle, bizim İran'ın Turanî dönem hâkimleri kadrosunda dâhil ettiğimiz Samanîlerin kökeni üzerinde durmamız gerekir. Sâmanîler'in kökeni hakkında iki görüş vardır: İran menşei ve Türk menşei. İran menşeli olduklarını savunan görüşün en önemli dayanağını, Behram Çubin'e ve İranlılar'ın efsanevî hükümdarı Keyûmers'e kadar uzanan soy kütükleri oluşturmaktadır. Buna karşı çıkanlar, şecerelerde Guzek, Tamgaç gibi Türk isimlerinin de geçtiğini, Behram Çubin'in İran kisrâsına karşı başarısız bir isyan girişiminin ardından Göktürk hakanının yanına giderek onun kızıyla evlendiğini, kaynaklarda birbirinden farklı şekilde Sâmanîler'in ortaya çıktığı yer adları olarak geçen Semerkant, Belh ve Eşnas şehirlerinin Akhunlar döneminden beri Türkler'in hâkimiyetinde bulunduğunu, ailenin atası Sâman'ın unvanı olan “hudât” kelimesinin Farsça'da “sahip”, eski Uygur Türkçesi'nde “unvan ve rütbe” anlamında kullanıldığını belirterek Türk kökenli olduklarını ileri sürerler.⁴⁶⁸ Samanîlerin kökenleri ve anayurtları hakkında kesin bir bilgiye ulaşmak zor görünmektedir. Nitekim bu hanedanın ilk Müslüman ferdi olarak bilinen Saman Huda'nın ne zaman İslâm'ı kabul ettiği bile kaynaklarda ihtilaflı durumdadır. Samanîlerin atalarının ana yurdu hakkında ise bazı Arapça ve Farsça kaynaklar onların isminin Semerkant yakınındaki bir köyün adından türetildiğini, bazıları ise bu köyün Belh ve Tirmiz yakınında bulunduğunu kaydetmektedir. Samanî ailesinin kaynaklarda ilk defa Horasan'da görüldüklerini gerekçe göstererek bu yerin Tirmiz'de olması ihtimali üzerinde duran araştırmacılar mevcuttur. Fakat eldeki rivayet başka belgeler olmaksızın böyle bir ihtimali teyit

⁴⁶⁸ Aydın Usta, “Sâmanîler”, **TDVİA**, C. XXXVI, 2009, ss. 64-68, s. 64. Samanîlerin Türk, hatta Oğuz kökenine dair kaynaklar ve genel bir değerlendirme için bkz. Şemsüddin Günaltay, “İslâm Dünyasının İnhitâtı Sebebi Selçuk İstilası mıdır?”, *Belleten*, C. II, Sa.5/6, Nisan 1938, TTK, Ankara 1994, ss. 73-88, s. 76-78.

etmekte yetersiz kalmaktadır.⁴⁶⁹ Kısacası, Samanîleri İran tarihinin Türk hâkimiyeti öncesine ya da sonrasına dâhil etmek, bu aşamada eldeki kaynak ve konunun uzmanlarından hangisinin görüşünün tercih edildiğine bağlıdır diyebiliriz.

Samanîler, Tahirîlerin 873 yılında Yakub b. Leys Saffar'ın ordularına yenilmesinden sonra onların Müslüman Orta Asya'daki otoritesinin varisleri olmuşlardır.⁴⁷⁰ Halife Mu'temid-Alellah, 874 yılında Mâverâünnehir'in idaresini bir fermanla Nasr b. Ahmed'e vermiş ve böylece Sâmanîler'in bölgedeki hâkimiyetleri halife tarafından onaylanarak meşruiyet kazanmıştır. Samanîler X. yüzyıl başlarında Mâverâünnehir topraklarını gayrimüslim Türkler'in akınlarından korumak üzere doğuya Taraz'a (Talas) kadar uzanan bir sefer düzenleyerek şehri ele geçirmiş ve doğudaki en geniş sınırlarına ulaşmıştır. Bundan sonra batıya yönelerek Saffarî Emirini mağlup etmişler ve Halife tarafından Horasan, Taberistan ve Deylem hâkimiyeti de kendilerine bağışlanmıştır. Ancak Taberistan ve Deylem'de fiilî hâkimiyetlerini sağlayabilmek için burada hâkim konumdaki Ali evladı ile mücadele etmek durumunda kalmışlardır.⁴⁷¹ Bu durumu Samanîlerin meşruiyetlerini Sünnî halifelerden aldıkları yönetme yetkisi aracılığıyla sağlamaları ve dolayısıyla Sünnî mezhebini benimsemeleriyle ilişkilendirebiliriz. Samanîler, başlangıcından itibaren Sünnî hilafete bağlı hâkimler olmakla, İran'ın yukarıda izah ettiğimiz genel eğiliminden farklı bir yönelime sahip idiler. Bununla birlikte, onlar, dinsel meşruiyet zeminlerini hilafet aracılığıyla sağlarken, İranlıların gönüllerini de kadim İran kültürünü yeniden ihya etmekle kazanmak istemiş olabilirler. Diyebiliriz ki, Samanîler, yeni dâhil oldukları din ve kültür dairelerinin farklı, hatta çelişkili özelliklerini sentezleyerek varlıklarını 100 yıl kadar sürdüreceklerdir.

⁴⁶⁹ Hasan Kurt, "Devlet Kurma Sürecinde Sâmanoğulları", *AÜİFD*, C. XLIV (2003), S. 2, ss. 109-129, s. 110-111.

⁴⁷⁰ Peter B. Golden, *Türk Halkları Tarihine Giriş*, Çev. Osman Karatay, Karam Yayınları, Genişletilmiş 2. Baskı, Çorum 2006, s. 226.

⁴⁷¹ Usta, *agm*, s. 64.

III. A. 1. İran Edebî Rönesansının Başlaması

Samanîler devri İran'da özellikle eski İran kültürü merkezli atılımlarla öne çıkmaktadır. Bununla birlikte Samanîler yalnız İran kültürünü canlandırmakla kalmayıp azimle Sünnî İslâm'ı da teşvik etmişlerdir. Samanî hâkimiyeti altındaki bölgelerde yaşayan nüfus, giderek kalabalık gruplar halinde İslâm'ı kabul etmeye başlamıştır. Kur'an'ın ilk olarak tamamıyla Farsçaya tercüme edilmesi IX. yüzyılda Samanîler devrinde gerçekleşmiştir. Bilim adamları Samanîlerin Arapçayı dikkate değer ölçüde himaye ederken, Farsçayı Büveyhîler ve Saffarîlerden çok daha fazla canlandırdıklarını kaydederler.⁴⁷² Farsça'nın devlet ve edebiyat dili haline gelmesine ilişkin Durant'ın tespiti önemlidir: “[İslâm dünyasında] *İlâhiyatın hâkim olması, felsefenin bir kenara itilmesi Arap şiirini samimiyetsizliğe sürükledi. Ama aynı devirde İran şiiri canlandı. İran'ın Arap hâkimiyetinden kurtulmak için sarf ettiği gayret, ülkeyi bir rönesansa götürdü. Farsça zaten halk arasında konuşula gelmişti. X. yüzyılda Tahirîler, Samanîler ve Gaznelilerin siyasî ve kültürel bağımsızlık politikasını aksettirmeye başladı. Bu tarihten sonra İran'da asil bir şiir ve muhteşem bir mimarî başladı.*”⁴⁷³

Farsça'nın Arapçayla ilişkisi ve İslam dünyasında giderek yaygınlaşması hakkındaki fikirlerden biri de Lewis'e aittir. Özellikle Bernard Lewis'in İslam sonrası Fars dili hakkında söyledikleri ilgi çekicidir. O Yeni Farsça'nın ortaya çıkmasıyla İngiliz dilinin oluşumu arasında ilginç bir paralellik kurar. Lewis'in ifadesiyle söz konusu paralellik şu şekildedir: “1066'da Anglo-Saksonlarm Normanlar tarafından fethedilmesi sonrasında İngiltere'de yaşananlarla, Anglo-Sakson dilinin Norman Fransızcasıyla birlikte bugün İngilizce dediğimiz şeye dönüşmüş olmasıyla İran arasında daha yakın bir paralellik kurulabilir belki. Normanların İngiltere'yi fethi ile Arapların İran'ı fethi arasında ilginç paralellikler vardır: Eski dilin kırılması ve basitleştirilmesiyle yeni bir dil ortaya çıkmış, fethedenlerin dilinden muazzam bir

⁴⁷² Sang-Cheol Kim, “The Changing of Central Asian Traditional Communities by the Cultural Succession and Discontinuation”, **International Area Studies Review**, Vol. 12, No 3, Winter 2009, ss. 79-96, s. 80.

⁴⁷³ Durant, **age**, s. 156-157.

*sözcük dağarcığı alınmıştır; hem fatihleri hem fethedilenleri kapsayan yeni, bütünlüklü bir kimlik ortaya çıkmıştır.”*⁴⁷⁴

Burada kaydetmeliyiz ki İslam sonrası özellikle Samanîlerin himayesi ve desteğiyle varlık kazanan Yeni Farsça ya da Derî Farsçası Horasan’da şekillenmiş bir yazı dili değildir. Özellikle Türkçeye olan şaşırtıcı bezerliğiyle⁴⁷⁵ de gündeme gelen bu yazı dili Orta Asya’da şekillenmiştir. Bu açıdan Nöldeke’nin “Hamâse-yi Millî-yi İran” adlı eserinde, Derî dili (Yeni Farsça) hakkında söyledikleri önemlidir. Ona göre; “*Derî dili yüksek tabaka arasında kullanılan bir dil olup aslında yazı diline sahip ve kökeni Pers dilinden gelen bir dildir. Yeni Farsça olarak bilinen bu dil Horasan halkı için yabancı bir dildir.*”⁴⁷⁶ İslam sonrası İran anlatı ve edebî eserlerinin İran kültür sahasından uzak Orta Asya’da şekillenmiş olması da Türk-İran edebî ilişkilerindeki ortak unsurların varlığını düşünmenin kesinlikle kaçınılmaz hale getirdiği ayrı bir gerçektir.

Öte yandan Orta Asya İslam sonrası dönemde İslam medeniyetinin üç büyük dili açısından önemli bir edebiyat merkezi olduğu bilinmektedir. Kısacası birbirinden farklı üç büyük dilin ortaklaşa Orta-Asya kültür yaylasına sürmüş olduğu muazzam edebiyat, kültür tarihçileri için, daima ender bir fikir toleransı örneği olarak kalacaktır diyen Caferoğlu devamında; “*Arap, Fars ve Türk kültür dillerinin vücuda getirdikleri bu edebiyat, ne gariptir ki, millî dilleri asla arka plâna atmadan ve birbirine karşı en ufak bir mücadeleye mahal vermeden, müşterek bir motif, çağın geleneğine uygun bir terennüm, hangi hükümdar tarafından ısmarlanırsa ısmarlansın ve hangi kalem üstadı*

⁴⁷⁴ Bernard Lewis, **Babil’den Dragomanlara**, Çev.:Ebru Kılıç, Kapı Yayınları, İstanbul 2008, s. 71-72.

⁴⁷⁵ “*Türk ve İran dillerinin karşılıklı etkileşimleriyle ilgili olarak, Benzing İranlılarla Türkler arasındaki eski ilişkilerin dile yansımaları hakkında hemen hemen yok denecek kadar az şey bilindiğine*” işaret eder (1954). Birçok soru henüz cevaplandırılmamıştır. Eskiden başlamış bir yakınlaşma olduğu açıktır. Doerfer’e göre, Farsça çoktandır Türk dili tipine meyletmektedir ve ‘bazı durumlarda hiç de Hint-Avrupa olmayan bir görünüme sahiptir’ (1967, 60). Yakınlaşma derecesi Farsçanın daha eski devirlerinde, özellikle sentaks açısından, dikkat çekici bir seviyeye ulaşmıştır. Orta Farsça zamanından bu yana, Farsça artan bir şekilde Türkçeye birleşme noktasına doğru hareket etmektedir. Windfuhr Farsçanın ağızlarıyla birlikte özellikle morfoloji açısından, en atipik İran dili olarak adlandırabileceğini ve bunun Eski Farsçanın son zamanlarında başladığını vurgular (1990, 530). Gerçekten de Farsça Türkçeye küçümsenmeyecek ortak tipolojik hususiyetlere, Türkçe için tipik sayılan çekici birçok özelliğe sahiptir. Bu öteki Batı İran dilleri, özellikle Kürtçe için de geçerlidir. Yeni Farsça- Türkçe yakınlaşması, Doerfer tarafından ‘oluşmakta olan bir Türk dili’ (1967, 57) olarak gösterilen Kuzey Tacikçede, söylendiği gibi, en ileri seviyesine ulaşır”. Lars Johanson, **Türkçe Dil İlişkilerinde Yapısal Etkenler**, çev: Nurettin Demir, TDK Ankara 2007, s. 75-76.

⁴⁷⁶ Nöldeke, **age**, s. 134.

tarafından kaleme alınırda alınsın, hep aynı his ve aynı sıcaklıkla işlenmiş, Orta-Asya klâsik ve epik edebiyatına mal edilmiştir. Bilhassa epik eserlerin temel mevzu ve idealini teşkil eden ‘aşk kurbanları’, yerli renklere boyanmasına rağmen, Orta-Asya sahasında İran-Turan şeklini alarak, yüzyıllar boyunca yaşamış, edebî değerinden hiç bir şey kaybetmemiştir” demketedir.⁴⁷⁷

Rönesans konusuna dönecek olursak; Barthold, İran’da bu “Rönesans”ı şu şekilde tahlil eder: Edebiyat ve bilimle ünsiyet kurmuş olanlar, beriki yahut öteki taraftan birini bütünüyle tercih etmekteydi. Halk kitleleri ve taraftarları oldukları ve onlar arasından çıkan hükümdarlar, Fars milliyetçiliğine olan duyguları ve Şiiliğe ve diğer heretik öğretilere sempatilerinden olduğu kadar, Araplara ve Ortodoks İslâm’a olan düşmanlıklarından dolayı da dosttular. Öte yandan, kültürel ve sınıfsal çıkarları onları aristokratik fikirlerin hamilerine ve toplumsal muhafazakârlığa yakın olmaya zorlamaktaydı. Dolayısıyla İran’ın kültürel Rönesansı henüz bilimsel araştırmalarla yeterince aydınlatılmış olmasa da, hayli karışık şartlar altında gerçekleşmişti. Arap alfabesi yalnız Müslümanlarca değil, fakat kısa süre sonra ayrıca Zerdüştlerce de benimsenmiş ve içerisinde birçok Arapça kelime barındıran yeni bir Fars lisanı ortaya çıkmıştır. Fars edebiyatının abideleri, kutsal kitapları ayırmadan büyük bir zorlukla, Avrupalı bilginlerin kanıtladığı üzere de, birçok hatayla yorumlanmaya başlanmıştı. Yeni Fars dilinin şiiri, İslâm öncesi bazı ölçüleri kullanıp üstelik bunlara Arapça isimler vermiş ve bunları Arap vezninin kurallarına göre kullanmıştı. İranlılar, şiirlerinin ilk devirleriyle ilgili hiçbir aslî geleneği korumamışlardır.⁴⁷⁸ Abbas (muhtemelen Abbas ibni Tarkan) isimli birisi tarafından Halife Me’mun’un Merv şehrine girişine atfen okunduğu sanılan övgü dolu bir şiir, ayrıca daha evvel kimsenin bu lisanda şiir yazmadığını iddia eden ibaresinden dolayı, sık sık bu yeni dildeki ilk şiir olarak anılır. Buna karşın gerek içeriği, gerekse de dili bakımından daha sonraki şiirlerle oldukça benzeşik olan ve özenle hazırlanmış bu şiirin güvenilirliği büyük şüphe

⁴⁷⁷ Ahmet Caferoğlu, İran’la Turan’ın Paylaşılamayan Şirin’i, **Şarkiyat Mecmuası**, S. VII, Y. 1972, ss. 59-68, s. 59.

⁴⁷⁸ Bu edebî dilin eski İran dillerine ait neredeyse hiçbir aslî geleneği korumaması bizce önemlidir. Kısacası oluşum alanı (Orta Asya/Horasan) itibarıyla de şaşırtıcı değildir. Çünkü sonraki bölümlerde de üzerinde durulacağı gibi söz konusu bu Yeni Farsça özellikle Türk hâkimlerin ve onların bizzat himayesinde canlanmaya başlayacaktır. Hatta bu dilin Türkçeyle olan gizemli ilişkisinin altında söz konusu bu dildeki ilk eserlerinin İranlılar tarafından mı yoksa Türkler tarafından verildiği henüz araştırılmış bir mesele de değildir.

uyandırmaktadır. Abbas isimli bir şairin varlığı ise doğru gözükmemektedir. Hatta IX. yüzyılda Arapça yazan bir coğrafyacı İbn Hurdazbih de muhtemelen bahsettiğimizle aynı kişi olan İranlı şair Abbas ibn Tarkan'dan bahseder. Bu şiirler arkaik dilbilimsel biçimler ve yazarının Orta Asyalı olduğuna işaret eden Semerkant ve Şaş (Taşkent) kent tarihinde pek de bilinmeyen olaylara göndermeler içermektedir. Fars edebiyatının Rönesansı, Samanî Hanedanlığına (875-999) çok şey borçludur.⁴⁷⁹ Ayrıca Samanî dönemi, ya da M.S. 1000'e dek bütün bir yüzyıl, tam bir ozanlık çağıydı.⁴⁸⁰ Samanîler hem İranî hem de İslâmî tarihsel hikâyelerinin propagandasını yaptılar ki, bu eğilim onların hâkimiyeti ile de sınırlı kalmadı.⁴⁸¹

Bu dönemde ilginçtir ki, sarayla ilişkili şairlere ek olarak Ebu Nasr Farabî, Şirazlı Ebu Abdullah Hâfif (d. 981), Ebu Said Ebu'l Hayr, Ebu'l Kasım Beşer Yasin ve Baba Tahir-i Hemedanî (d. 1019) gibi sarayla ilgisi olmayan bir şair grubu da mevcuttu. Bu X. yüzyılda mistik şairlerin tedricen ortaya çıktığını gösterir.⁴⁸²

Meşhur Şehname'nin Farsça ilk varyantları da eksik halde olmakla birlikte, Samanîler hanedanı (874-995) iktidarı döneminde yazılmıştır. Çeşitli kaynakların verdiği bilgiye göre Firdevsî'ye kadar dört veya beş müellif *Deri* (Yeni Fars) dilinde nazım ve nesir ile "Şehname" yazma teşebbüsünde bulunmuştur. Firdevsî de Şehname'nin giriş kısmında kendi seleflerinden söz etmiş, hem Pehlevi, hem de Farsça bu konuda yazılmış eserler hakkında kısa bilgi vermiştir.⁴⁸³

Rudekî ve Dakikî adlı iki meşhur ozan da bu dönemin zirvesini teşkil eder. İran türkülerinin babası kabul edilen Rudeki, gelenekten anladığımız kadarıyla, tıpkı Homeros gibi, dünyaya kör olarak gelmiştir; fakat bu anlatı ondan bize ulaşan fragmanlardaki renk duygusunu daha da şaşırtıcı kılmaktadır. Her halükârda doğa ona

⁴⁷⁹ Barthold, **Müslüman Kültürü**, s. 61-62.

⁴⁸⁰ A. V. Williams Jackson, **Early Persian Poetry, From the Beginning to the Time of Firdausi**, The Macmillian Company, New York 1920, s. 22.

⁴⁸¹ J. S. Meisami, "The Past in Service of the Present: Two Views of History in Medieval Persia," **Poetics Today**, Vol. 14, No.2, Cultural Process in Muslimand Arab Societies: Medieval and Early Modern Periods (Summer, 1993), ss.247-275, s. 251.

⁴⁸² Ahmad Tamimdari, **The Book of Iran, A History of Persian Literature- Schools, Periods, Styles and Literary Genres**, İngilizceye Çeviren: İsmail Salami, Alhoda International Publishers, Tahran 2002, s. 47.

⁴⁸³ Mübariz Alizade, "Giriş", Ebul Kasım Firdevsî, **Şahname**, Azerbaycan Türkçesine Çeviren: Mübariz Alizade, Bakü – Tarihsiz, s. 9.

sadece şairlik yeteneğini değil, ayrıca türkü söylemesi için zengin bir ses ve kopuz [barbat] çalma kabiliyetini de bağışlamıştı.⁴⁸⁴

Rudekî, Yeni Farsça yazar şairler arasında en önemlilerindendir. Ayrıca onun yaklaşık üç asırlık Arap hâkimiyetinin ardından Fars kimliğinin yeniden oluşumunda önemli bir rol oynadığı öne sürülür.⁴⁸⁵ Rudekî, yeni Farsçanın ilk edebî dehası kabul edilen ve Arap alfabesinde Farsça şiirler yazan, Samanî hanedanının Fars şairiydi. Rudekî, Tacik-Fars klasik edebiyatının kurucusu sayılmaktadır. Her ne kadar sonradan gözden düşmüşse de, Buhara'da Samanî hükümdarı II. Nasır'ın (914-943) saray şairidir. Dakikî olarak anılan Ebu Mansur Muhammed ibn Ahmed Dakikî Belhî (935/942 - 976/980) ise bugün Afganistan'ın şehirlerinden biri olan Belh'te erken İran şairlerinden biridir. Dakikî İran edebiyatındaki ulusalcı eğilimleri desteklemiş ve Zarathustra ve Gashtab'ın tarihinden başlayan epik İran tarihi yaratma girişiminde bulunmuştur.⁴⁸⁶ Son önemli Samanî hükümdarı Nuh İbni Mansur (976-997), anlaşıldığı kadarıyla, yerel geleneğe özel bir ilgi duyuyordu; şair Dakikî (ö. 977) onun için Şahname'nin vezinli bir versiyonunu hazırlarken zamansız ölümüyle bu iş yarım kaldı.⁴⁸⁷

Dakikî'nin Şehname yazmaya başlaması ve henüz genç iken kendi kölesi tarafından öldürülmesi ve dolayısıyla amacına ulaşamaması hakkında Firdevsî de Şehname'sinde bilgi verecektir. Hatta o, Şahname'nin metninde Dakikî'den bahsederek onun yazdığı bin beyti kendi eserine dâhil ettiğini belirtir. Zerdüş zamanında İran şahı Guştasp ile Turan şahı Arcasp arasında geçen savaşlardan bahseden ve yarım kalmış destanı tamamlamakla, Firdevsî bir anlamda Dakikî'nin adını ve eserini edebiyat tarihinde ebedileştirmek gibi asil bir davranış sergileyecektir.⁴⁸⁸

⁴⁸⁴ Jackson, **age**, s. 22, 33.

⁴⁸⁵ Sassan Tabatabai, **Rudaki, The Father of Persian Poetry: A Critical Translation, along with Commentary and Historical Background of the Poetry of the Tenth Century Persian Poet, Abu-Abdullah Ja'afar-ibn Mohammad Rudaki**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Boston Üniversitesi 2000, s. vi.

⁴⁸⁶ Kim, **agm**, s. 81-82.

⁴⁸⁷ Meisami, **agm**, s. 251. Rudeki ve Dadkikî'nin Abbasî Halifeliği karşısında İran kültürünü üstün tutmasının getirdiği Ortodokside sapma ve bunun vardığı dereceyi Barthold'un şu ifadelerinden çıkartabiliriz: "*Rudeki bir kimsenin gönlünün pagan tapınaklarına dönükken yüzünü Kâbe'ye dönmesinin saçmalığından dem vurmaktaydı. Bir kimsenin, tüm insanlara ortak olan hisle, yani Allah sevgisiyle dolu olması gerektiğini söylerdi: 'Rabbimiz namazınızı değil ama muhabbetinizi kabul eder.' ... Dakikî ise şarabı, sevgilinin sudaklarını ve Zerdüş'tün öğretilerini dünyadaki her şeyden üstün tuttuğunu açıkça ilân etmekteydi.*" Barthold, **age**, s. 63.

⁴⁸⁸ Alizade, **agm**, s. 10.

İlgi çekicidir ki, Transaksonya ve Horasan’da Fars şiirinin yükselişi ve gelişimi, Türkistan’ın Müslümanlarca fethedilmiş kısmı Horasan’da Tahirîlere haleflik eden⁴⁸⁹ Samanî devletinde Türk unsurların etkisinin artmasıyla çakışmaktadır. Her ne kadar Türkler bu bölgede Arap fetihlerinden beridir yaşıyor idi ise de, memluklardan yüksek mevkilere geçişleri dolayısıyla askerî ve politik baskınlıklarının artması özellikle Samanî devrinde gerçekleşmiştir. Bu dönemden bize ulaşan fragmanlarda sadece Türklerin kendisine değil Türk kökenine de atıf yapıldığını görüyoruz:

“Bulut, oklar atan çılgın bir Türk gibiydi; yıldırımlar onun oku ve gökkuşağı onun yayıydı.” (Feralevî)

“Şarap sunan kişi bir sanemdir; güzellerden daha güzeldir; Türk hatunu ve hakanının oğludur. [Orada] binlerce Türk en üst mertebelerde saf tutuyor; her biri dolunay gibi ışıkludur.” (Rudekî, Athar-i manzum)

“Turkuaz renkli elbiseyi giyen, o kısık gözleriyle gönlümü daraltıyor. Onun kaşları yaydır; içe işleyen bakışları ok gibi kalbime saplanıyor.” (Tahir b. Fazl)

“Nergise bak, Halluk soyludan doğanın gözlerinin güzelliğine nasıl esir olmuş.” (Kesâî)

Feravâlî’nin Türkleri “okçu”ya benzetmesi Ebu Nuva’da da görülür ki, bu ikincisi bir başka yerde hakan ve hatun unvanlarını kullanmıştır. Türklerin “küçük fakat cezbedici gözleri” (İbn Butlan) bu küçüklüğü ruhlarının büyüklüğüyle tezatlaştıran İbn er-Rumî’de de görülür.⁴⁹⁰

VIII. ve X. asırlardaki Dakikî, Nesevî, Bel’amî, Narşahî, Sa’lebî gibi Doğu İranlı ravi ve müellifler de milâttan önce Kazak bozkırlarında yaşamış olanları hep Türk sayarlar. Eğer oralarda İranîler asırlarca süren bir imparatorluk kurmuş olsalardı VIII. ve X. asrın bu İranlı müelliflerinin bunu belirtmeleri beklenirdi. Nitekim XI. yüzyılın başlarında yazılmış Şehname de Med ve Perslerle Sakaların mücadelelerini İranlılarla Turanlıların mücadelesi olarak anlatır⁴⁹¹. Samanî topraklarında Türk şehirleri ve nüfusu bulunduğu açıktır. 819 yılında Semerkand valisi olarak tayin edilen Nûh b. Esed’in

⁴⁸⁹ Barthold, *age*, s. 62.

⁴⁹⁰ Tourkhan Gandjei, “Turkish in Pre-Mongol Persian Poetry”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol 49, No. 1, In Honour of Ann K. S. Lambton (1986), ss. 67-75, s. 67.

⁴⁹¹ Ahmet Bican Ercilasun, *Başlangıcından Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi*, Akçağ Yayınları, I. Baskı, Ankara 2004, s. 45.

arazisi içinde Türk şehirleri vardı. Yine Sâmânîler'den Yahya'ya düşen Şaş şehrinin halkı ise, Oğuzlar ve Halaçlara mensup Müslüman Türkler idi.⁴⁹² Samanîlerin içinden çıkan Gazneliler'in de, yalnız yönetici tabakası Türk olmayıp, yönetilen nüfusta da Türkler mevcuttu.⁴⁹³ İslâm öncesi dönemlerde Kuşanlar ve Eftalitler ya da Ak Hunlar gibi yarı göçebe [bozkırlı] konfederasyonların bir ayağı Orta Asya'daki anavatanlarında, bir ayağı Doğu Afganistan'ın bozkır ve verimli vadilerinde olmak üzere bu coğrafyaları birleştiriyorlardı.⁴⁹⁴

III. B. Karahanlılar – İran-Türk Kültür Aşısı

Samanîlerden sonra hâkimiyete gelen iki Türk hanedanı olan Karahanlılar⁴⁹⁵ ve Gaznelilerden sadece ilki büyük ölçüde Türklerin yaşadığı coğrafyada hâkim Doğu kolu Türk dili ve edebiyatını himaye etmiştir. Karahanlıların Doğu kolu Türkçeyi desteklerken, Batı kolu ise Fars edebiyatının ve Farsçanın hamisi idi.⁴⁹⁶

Esas kitlesini Karluk, Çiğil ve Yağma Türklerinin oluşturduğu Karahanlı Devleti (840-1212) önce Orta Asya'da, 999'dan sonra da Harezm'e egemen olmuşlardır. Karahanlı Devleti daha başlangıçta Doğu ve Batı olmak üzere iki kısma ayrılmıştı. Doğu Karahanlılardan Saltuk Buğra Han (ö. 955), X. yüzyıl başlarında İslâm'a girdi.⁴⁹⁷

⁴⁹² Erdoğan Merçil, **Gazneliler Devleti Tarihi**, TTK, Ankara 1989, s. 1.

⁴⁹³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Erdoğan Merçil, "Samanî Devletinde Türklerin Rolü," **İÜ Tarih Dergisi**, (Hakkı Dursun Yıldız'a Hatıra), Sayı: 35, (1994), ss. 253-266.

⁴⁹⁴ C. E. Bosworth, "The Development of Persian Culture under the Early Ghaznavids", **Iran**, Vol. 6 (1968), ss. 33-44, s. 34.

⁴⁹⁵ Karahanlılar olarak bilinen bu devletin kaynaklara dayalı ismi "Türk Hakanlığı"dır. Bkz. Ömer Soner Hunkan, **Türk Hakanlığı – Karahanlılar (766-1212)**, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul 2007, s. 1.

⁴⁹⁶ Gandjei, **agm**, s. 67.

⁴⁹⁷ Ebu Dülef, Risale'sinde Buğraç kabilesi olarak söz ettiği Karahanlıların mezhebi konusunda ilginç bilgiler verir: bunların kudretli hükümdarları vardır. Bu hükümdarların Alevi olduğunu ve Yahya B. Zeyd'in neslinden geldiğini söylerler. Onların yanında tezhipli bir Mushaf vardır. Bu mushafın üzerinde Zeyd için yazılan mersiyelerden bazı beyitler bulunur. Buğraçlar bu mushafa ibadet ederler. Onlara göre, Zeyd, Arabların hükümdarı, Ali b. Ebi Talib ise ilahıdır. Başlarına ancak bu Alevinin sülalesinden gelen birini tayin ederler. "Ebu Dülef'in Risalesinden Türk Ülkeleriyle İlgili Kısımın Tercümesi", İbni Fazlan, **Seyahatname** içinde, Çev: Ramazan Şeşen, Bedir Yayınevi, İstanbul 1995, ss. 86-96, s.89. Yahya b. Zeyd'in önemini Mesudî şöyle aktarır: "Yezid'in oğlu Velid'in iktidarı döneminde Horasan eyaletinin Cüzcan şehrinde Yahya b. Zeyd ortaya çıkmış ve halkın gördüğü zulüm ve zorbalığa karşı bayrak açmıştı. Nasr b. Seyyâr, Selme b. Ahvez el-Mâzenî'yi bir orduyla üzerine gönderdi. Yahya Arguna denilen köyde öldürüldü ve oraya gömüldü. Mezarı oradadır ve insanlar tarafından hâlâ ziyaret edilir. Yahya'nın başından geçen olaylar çoktur. Savaşta boğruüne saplanan bir okla öldürüldü. Arkadaşları o gün kaçıp gittiler. Başı kesilerek Velid'e getirildi. Cesedi ise Cüzcan'da asıldı. Bu ceset, Abbasî devletinin temelini

Onun ölümünden birkaç yıl sonra da kalabalık bir Türk zümresinin Müslümanlığı seçtiği biliniyor. Karahanlıların asıl merkezi Doğu Türkistan'daki Kaşgar iken sınırlarının genişlemesiyle Balasagun'u ikinci merkez yaptılar. Batı Karahanlı Devleti XI. yüzyıldan itibaren Selçuklu egemenliğine girerken, Doğu Karahanlılara 1212'de Karahitaylar son vermiştir.⁴⁹⁸

İlk Türk-İslâm devleti kabul edilen Karahanlıların başında bulunan Saltuk Buğra Han'ın İslâmlaşmasına dair, bize kadar ulaşan efsanevî motiflerle süslü anlatılar dikkat çekicidir.

Her ne kadar yazılı kaynaklardan izlerini kesin olarak takip edemesek de, İslâm öncesi Türk toplumunda da profesyonel hikâye anlatıcılığın önemli bir toplumsal role karşılık geldiği düşünülebilir. Bu fikri destekleyen önemli bir veri, İslâmlaşma sürecinde Türk toplulukları üzerinde anlatıların etkisidir. *“Türk milletinin sahip olduğu köklü sözlü geleneğin biçim ve şekilleri yeni dinlerin toplumsal bilgi ve birikimin, etik ve estetik üretimlerin geniş halk kitlelerine yayılmasında büyük bir ustalıkla kullanılmaya başlanmıştır. Bu noktadan itibaren ozanların yerini dervişler almış ve yeni misyonları irşat ve tebliğe bağlı icra çerçevesinde şekillenmiştir.”*⁴⁹⁹

Karahanlılar, İslâm kültür çevresine girmiş olmakla birlikte, aslında yüksek Uygur kültürünün etkisi altında bulunuyorlar ve eski kültürü İslâmî bir cila altında sürdürüyorlardı. Kutadgu Bilig'deki İslâm-İran terimleri dışında, ahlak, politika ve devlet gibi soyut sorunları işlemek ve anlatmak için başarıyla kullanılan dil tamamıyla Türkçedir.⁵⁰⁰ Kutadgu Bilig'in sadece dili değil, felsefesinin de İran geleneğinden farklı olduğunu kaydetmeliyiz. İran devlet ve egemenlik anlayışının tersine, egemenliğin “törü”den (= yani kanun ve kurallardan) ayrılmaması ve hatta egemenliğin bizzat “törü” (=kanun) ve “kut” (siyasal iktidar)'tan ibaret olduğu görüşü bulunmaktadır. Yusuf'a

atan Ebu Müslim ortaya çıkıp, Selme b. Ahvez'i öldürdükten sonra onu daldan indirinceye kadar orada öylece asılı kaldı. Sonra namazı kılınarak oraya defnedildi. Horasan halkı, Emevîlerin zulmünden kurtulmuş olmanın verdiği güvenle Yahya b. Zeyd için, şehirde ve çeşitli kasaba ve köylerinde yedi gün yaş tuttu. O yıl Horasan'da doğan bütün erkek çocuklara Yahya veya Zeyd adı verildi.” Mesudî, **age**, s. 351.

⁴⁹⁸ Talat Tekin, “Karahanlı Dönemi Türk Şiiri”, **Türk Dili**, Türk Şiiri Özel Sayısı: Eski Türk Şiiri, C. 1, S. 409, 1986, ss. 81-157, s. 81.

⁴⁹⁹ Kemal Üçüncü, “İrşad ve Tebliğe Bağlı İcra: Türk Sözlü Kültür Geleneği Bağlamında Türk Tekke Edebiyatı”, **TÜBAR**, XVI, Güz 2004, s. 130.

⁵⁰⁰ Mahmut Arslan, **Kutadgu-Bilig'deki Toplum ve Devlet Anlayışı**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1987, s. 71.

göre; *“adil kanunlar koyma ve onları tarafsızlıkla uygulama suretiyledir ki, bir hükümdar uzun süre egemenliğini koruyabilir”*

(= Uzun il yiyeğin tise ay bögü;

Törü tüz yarıtgu budunug kügü).

Geleneksel İran-İslam devletlerinde olduğu gibi, Kutadgu-Bilig’de de adalet, büyük bir önemle belirtilmiştir. Hükümdar adaletin ne olduğunu şöyle anlatıyor: *“Taht üç ayak üzerinde durur. Bu yüzden hiçbir tarafa eğilmez.” “Benim davranışım ve sözüm bütün halk için aynıdır.” “Ben işleri adaletle (=könilig’le) çözerim; insanları bey veya kul olarak ayırmam”*

(=Könilik özele keser men işig;

Ardırmaz men begsig ya kul kişig).

“Ben hak arayan kimsenin işini uzatmam”

(= Uzatmaz men davi kılıglı kişig). Kutadgu-Bilig’deki bu köklü devlet anlayışı, eski İran devlet anlayışındaki “adalet” kavramını oldukça değiştirmiştir: Adalet, hükümdarın bir lütuf, ihsan ve bağışlama fiili değil, “törü” (=kanun)’nün adil ve tarafsız bir biçimde uygulanmasıdır.⁵⁰¹

Aslında İslâmlaşmanın Karahanlıları eski kültür çevrelerinden koparmamasında şaşılacak bir yan yoktur.⁵⁰² Golden’ın dikkati çektiği üzere, her ne kadar İslâm kaynaklarında cihat, İslâm devletinin bütün sınırlarında uygulanması gereken bir faaliyet olsa da, uygulamada bu farklılık gösteriyordu. Orta Asya için konuşacak olursak, burada gerçekleşen askerî faaliyetin çoğu, göçebelerle yerleşikler arasındaki doğal ilişkiden ibaretti. Üstelik cihat uygulandığında da bunu gerçekleştirenler bölgeye sonradan ve cihat azmiyle gelen Müslümanlar olmuyordu. Biz, bu tarihte ve sonrasında, daha çok kendi siyasî hedeflerinin peşindeki Müslümanlaşmış bölge halkının cihat faaliyetleriyle karşılaşyoruz. Bununla birlikte bozkıra giren İslâm’ın İranî kültür

⁵⁰¹ Arslan, *age*, s. 84-85.

⁵⁰² Aynı şekilde “İslâmlaşmanın diğer Türk topluluklarını”, hatta “x dinine girmenin y toplumunu” eski kültüründen *bir anda* kopartmayacağı açıktır. Bununla birlikte Reşat Genç, Karahanlıların Türk idare anlayış ve geleneklerini koruduklarını, kullanılan Türkçe unvanların da bunun bir göstergesi olduğunu, ancak özellikle Batı Karahanlılarda hânsâlâr, câmedâr, candâr vb. unvan ve adlarında görüldüğünü, bunların da zamanla İran-İslâm kültürünün etkisiyle kullanılmaya başlandığını kaydeder. Reşat Genç, **Karahanlı Devlet Teşkilatı**, TTK, Ankara 2002, s. 234. Diyebiliriz ki, eski Türk kültürü Karahanlılarda korunmuş ve sürdürülmüş ise de, bu muhafazakârlık devletin bütün ömrüne yayılmış değildir ve dâhil olunan yeni medeniyet dairesi eski kültür özelliklerini süreç içerisinde aşındırmıştır.

süzgecinden geçmesi ve yerel Türklerin kültür şartlarına uyarlanması da yalnız Karahanlılar değil, bu dine geçen bütün Türklerin İslâmlaşmasında önemli bir olgudur.⁵⁰³

Karahanlılar devrinde destan anlatıcılığına dönecek olursak; Türk destancılık geleneğinin temel taşlarından biri olan Oğuz Kağan destanı bu döneme aittir. Reşideddin Oğuznamesi adıyla bilinen nüshasının “İslâmî nüsha” olarak nitelendirilmesi⁵⁰⁴ profesyonel anlatıcılığın ortaçağ Türk-İslâm coğrafyasındaki işlevsel değişimine örnek gösterebiliriz. Bu anlatıda Oğuz Kağan’ın şeceresinin Nuh Peygamber’e dayandırılması, devrin meşruiyet anlayışının dışı vurumu olması bakımından özellikle önemlidir. Uygur harfli Oğuz Kağan destanında bütün mücadelesini Gök Tanrı’ya olan borcunu ödemek, töreyi hâkim kılmak adına yapan Oğuz Kağan, diğer nüshada İslâmiyet’i yaymakla görevli bir konumda sunulmaktadır.⁵⁰⁵ Eski Türk-Oğuz destanının hikâyeler şeklini almış kalıntıları olduğu düşünülen Dede Korkut anlatımlarında⁵⁰⁶ ise İslâm öncesine ait pek çok inancın muhafaza edildiği görülmekle birlikte, Müslüman Türklerin İslâm dinini yaymak için savaşılan gazi kahramanlara dair hikâyeler dikkat çekicidir.⁵⁰⁷

Bayat’a göre, Oğuz Kağan Destanının bize kadar ulaşan varyantlarının oluşmasına başlıca sebep, Oğuzculuk hareketidir. Oğuz kahramanlık destanlarının teşekkülü Oğuzculuk, yani millî şuura sahip devlet kurma ideolojisinin mahsulüdür. Bu ideolojinin yayılmasında ve genişlemesinde ise ozanlar esaslı rolü sahiptiler. Oğuz

⁵⁰³ Golden, **age**, s. 249.

⁵⁰⁴ Mehmet Aça, “Reşideddin Oğuznamesinde Kadın”, **Millî Folklor**, Yıl 19, Sayı 76, 2007, s. 76.

⁵⁰⁵ Aça, **agm**, s. 78. Aça, Reşidüddin Oğuznamesindeki İslâmlaşmanın sadece ideolojik düzlemde gerçekleşmediğini, destanın yeniden kurgulanmasında Ön Asya kaynaklı dinlerin, özellikle de İslâm’ın geçmişine dair pek çok motifin devreye sokulduğunu kaydeder. Aynı yer.

⁵⁰⁶ Oğuz-name destanlarını tarihî kaynak gibi araştıran F. Sümer, Türk dünyasının, Türk tarihinin destanlarımızda temsil olunduğuna kesin şekilde inanmıştır. Türklük ideolojisinin güçlenip devletin hâkim ideolojisine dönüştüğü İlhanlılar devrinde, özellikle de Kazan Han’ın hâkimiyeti yıllarında, tarihî geçmişe bakış yeni bir heyecanla yayıldığından hem resmî tarihçiler hem de ozanlar Oğuz kahramanlık devrine yeniden dönerler. Buna göre de Oğuz’un cihangirlik devri ozanların repertuarında değişmez bir yer tutar. 13.-14. yy. Horasan, İran, Anadolu bölgelerinde Oğuz destanlarının yeniden oluşma devri başlamıştır. F. Sümer, bunun esas sebebini Türklük şuurunun güçlenmesi ile izah eder. O, doğru olarak gösterir ki, Oğuz-nameler Uygur destan varyantlarının Müslüman medeniyeti bağlamında takdimidir. Fuzuli Bayat, **Oğuz Destan Dünyası, Oğuz-namelerin Tarihî, Mitolojik Kökenleri ve Teşekkülü**, Ötüken Yayınları, İstanbul 2006, s. 45.

⁵⁰⁷ Abdülkadir İnan, **Eski Türk Dini Tarihi**, MEB Basımevi, İstanbul 1976, s. 136.

Destanı'nın büyüklüğü, kıymeti, özellikle devlet kurma ideolojisini güçlü bir şekilde canlandırmasındandır.⁵⁰⁸

Türklerin sözlü tarihi olan Reşidüddin Oğuznamesinde iktidarın Batı Göktürklerden Karahanlılara geçişi kaydedilmiştir. Bu Oğuznamede Uygurlar sadece iki han adıyla ve bir paragrafla geçirilmiştir. Karahanlılar ise Kara Han, Buğra Han, Kori Han, Oyunak Han, Arslan Han, Osman Han, Esli Han, Şaban Han, Buran Han ve Ali Han ile temsil edilir ve Oğuzname'de uzunca bir yer tutar. Ali Han'dan sonra iktidar Selçuklulara geçer.⁵⁰⁹ Burada Oğuzname'nin Türk iktidarının hanedan silsilesini vermesi, sözlü geleneğin siyasî yaklaşımın da yansıtmasını göstermesi bakımından önemlidir. Şöyle ki, aşağıda kaydedileceği üzere Selçuklu Devletinin kuruluşunu belirleyen Dandanakan Savaşı (1040), yine bir Türk-İslâm hanedanı olan Gaznelilere karşı kazanılmıştır. Ancak Selçukluların meşruiyeti kurgulanırken, Oğuzname'ye yansıyan silsile, Göktürkler, Karahanlılar ve Selçuklular şeklinde olmuştur.

Karahanlıların Mâverâünnehir'i ele geçirerek, Ceyhun boylarına dayanmaları, eski Turan-İran savaşlarını yeniden canlandırmıştır. Türklerin Ceyhun'un batısında hâkimiyet tesis etmeleri bir zamanlar nasıl Sasanî engeline takılmış ise, şimdi bu görevi Gazneliler üstlenmiştir.⁵¹⁰

Diğer yandan XI. yüzyılda Samanî hanedanının hâkimiyetlerini Karahanlılara kaptırmasıyla melez bir şehir toplumunun şekillendiğini kaydeden Canfield, bu durumu ve önemini şu şekilde izah eder: “Yönetim, bazıları kentlileşmiş ve Farisîleşmiş, bazıları köylü ve hâlâ kendi özelliklerini koruyan Türklerin elindeydi. Bürokrasi ise, hem Farsça, hem de Arapça bilen ulema yönetimindeydi. Entelektüeller kendilerini, geniş İslâm dünyasında mevcut yüksek kültürün Arap ve Farisî geleneklerine ait hiss ediyorlardı. Şehirlerdeki dinî cemaatler yerel Fars lehçelerini korudular. Bu melez kültür, İslâm kültürünün Türk-İran varyantının ilk haliydi. ‘Farisî’ olması İran kökenli bir tahsilliler geleneğinin merkezinde yer almasından, ‘Türklüğü’ ise kuşaklar boyunca Türk kökenli yöneticilerce himaye edilmesinden kaynaklanıyordu. İslâmî erdem, kalıcılık ve mükemmeliyet düşüncesinin; bu kültürün elit tabakasını oluşturan Müslümanların dinî ilişkilerinde olduğu kadar toplumsal meselelerinde de geçerli

⁵⁰⁸ Bayat, **age**, s. 207.

⁵⁰⁹ Ercilasun, **age**, s. 293.

⁵¹⁰ Hunkan, **age**, s. 413.

söylem olması da kültürün ‘İslâmî’, özelliğini doğuruyordu. Bu unsurların İslâmî bir toplum içerisinde bir araya gelmesinin İslâm dini üzerindeki etkisi de büyük oldu. Bundan sonra İslâm, kökensel kaynakları olan Arap geçmişinden ve Bedevî adetlerinden ayrıldı; çok daha zengin, uyum yeteneği daha yüksek, evrensel bir kültür haline geldi. Yeni Farsçanın ortaya çıkışı Samanîlerden sonra Türklerin iktidar üstünlüğünü ele geçirmeleri, ulemanın şehirlerde yükselişi ile etnik ve dinî yönlerden karma bir şehir toplumunun gelişmesi, yeni bir İslâm kültürünün doğuşunu işaret ediyordu. Türki-Farisî İslâm kültürü, Batı ve Güney Asya’nın daha geniş bölgelerinde taşındıkça, dönüşüm gittikçe belirginleşiyordu.”⁵¹¹

İran ve Türk mesnevî edebiyatı XI. yüzyılda başlamıştır. Her ikisinde de aynı vezin kullanılmış ve aynı temalarla gelişmiştir. İslâmî İran ve Türk mesnevî edebiyatı temalarını üç alandan derlemiştir: Büyük ölçüde İran ve kısmen Türk ulusal destanları; İslâmî dinsel karakterlerin efsaneleri ve genelde isim yerine yakıştırma unvanlarla (Varka ile Gülşah, Vamık ile Azra, Vis ile Ramin, Hüsrev ve Şirin, Ferhad ile Şirin vb.) anılan iki kişi arasındaki aşk efsaneleri. Bunlardan aşk efsanelerinin dikkat çekici bir özelliği bunların ne[çağdaş] Fars, ne de [çağdaş] Türk coğrafyasında geçer, bunun yerine cahiliye devri Arabistan’ı, Sasanî İran’ı ya da Firavunlar Mısır’ı gibi İslâm öncesi efsanevî coğrafyalarda geçmeleridir.⁵¹²

İran-Türk kültürel-edebî ilişkilerinde Türklerin yeni medeniyet dairesine girişi söz konusu edildiğinde İranî süzgeçten geçtikleri devamlı vurgulansa da, İran-Türk ilişkilerinin diğer boyutu karmaşıklığını koruduğu için üzerinde yeterince durulmamıştır. Yani özellikle yukarıda bahsettiğimiz Samanî döneminde Orta Asya’da Türklerin ve Türkçe’nin desteği ve himayesinde İslam dini ve medeniyeti bünyesinde ve Türk kültürünün tesiri altında yeşeren Derî yahut Yeni Farsça’nın durumu açıklanmayı beklemektedir. Başka bir deyişle söz konusu bu dil hangi süzgeçlerden geçerek rönesansını gerçekleştirdiği meselesi yeterince aydınlatılmamıştır.

⁵¹¹ Robert L. Canfield, “Türk-İran Geleneği”, **Akdeniz’den Hindistan’a Türk-İran Esintileri**, Çev. Ömer Avcı, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005, ss. 15-52, s. 25-28.

⁵¹² Barbara Flemming, “**Old Anatolian Turkish Poetry in its Relationship to the Persian Tradition**”, *Turkic-Iranian Contact Areas: Historical and Linguistic Aspects*, Ed. Lars Johanson, Christiane Bulut, Otto Harrasowitz GmbH&Co, Wiesbaden 2006, 54-55.

Türkler ile İranlıların kültürel bağlamda eskiden olduğu gibi İslam sonrası temaslarını değerlendiren çoğu araştırmacıya göre bu etkileşimin boyutunu ve unsurlarını belirlemek kolay değildir. Buna da en önemli gerekçenin İran edebî geleneğinin kendi içinde tam bir kültürel bütünlükten uzak oluşudur.

Halk geleneği ile seçkin edebiyatını ayırt etmede Avrupa uluslarının çoğu için önemli bir kriterin, ilki sözlü olarak aktarılırken ikincisinin yazılı olarak aktarılması olduğunu vurgulayan⁵¹³ Cejpek'e göre; bu kıstasın İran halk edebiyatı için geçerli olmadığını kaydeder. İran halk geleneğine ait pek çok eser bize yazılı olarak ulaşmıştır. Ayrıca halk geleneğinin ideolojisinin homojen olduğunu söylemek imkânsızdır.⁵¹⁴ Cejpek'in Avrupa uluslarının çoğunda olduğu gibi, yani ilki sözlü olarak aktarılırken ikincisinin yazılı olarak aktarılması, meselesinin İran sahasında geçerli olmadığı yönündeki açıklamaların ikna edici olduğu söylenemez. Kısacası bu durum sadece İran edebî geleneği Avrupa'dan farklıdır, gibi basit bir değerlendirmeye geçiştirelemez. Her yazılı kültürün temeli büyük oranda sözlü geleneğe dayanıyorsa ve İran yazılı kültürünün İran sözlü kültürüne dayanmamasının nedenini başka yerlerde aramak gerekir.

Rypka'ya göre; “*creatio ex nihilo (yoktan var etmek) dogmasının yol açtığı çatışmadan kaçınmak için büyük bir edebî yaratıcılık içermediğini, ancak diğer taraftan destan türü ile temsil edilen İran edebiyatının bu görüşü hiçbir zaman benimsemediğini kaydeder. İran edebiyat tarihinin İslâmî döneminde mitlere ve efsanelere yer verilmesi, bu sayededir.*”⁵¹⁵

Diğer yandan “İranî kültürlerinin kapladığı saha, her ne kadar günümüzde okullar aradaki farklılıkları giderseler de, dilsel çeşitlilik konusunda oldukça zengindir. Fakat oldukça uzun bir süre dilsel sınırların hiç birisi ne halk ne de seçkin edebiyatı için kısıtlayıcı olmuştur. Bundan dolayı İranî öğeleri Hint kökenlilerden ayırt etmek, ya da aynı şekilde neyin Doğu Türklerinden alındığını saptamak zordur. Genel olarak, abartısız şekilde ifade edebiliriz ki, İran halk ürünlerinin pek çoğu en açık ifadesiyle

⁵¹³ Jiri Cejpek, “Iranian Folk-Literature”, Jan Rypka, **History of Iranian Literature** içinde, Ed. Kar Jahn, ss. 607-710, s. 609.

⁵¹⁴ Cejpek, agm, s. 609.

⁵¹⁵ Jan Rypka, **History of Iranian Literature**, Ed. Karl Jahn, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1986, ss. 69 – 351, s. 81.

uluslararasıdır; çünkü söz konusu sahadaki motifler ve konular sıklıkla karışmıştır ve zengin sonuçlar doğurmuştur. Bu fenomen sebebiyle bu bölgelerin tarihsel şartlarını değerlendirmek gerekir -Türkistan'da çeşitli halkların karışımı çok kez gerçekleşmiştir."⁵¹⁶

Ayrıca Gommans, Avrasya tarihinde belirli ve kesin sınırların nadir bir fenomen olduğunu yazar. Eş nitelikleri ayıran ve birleştiren sınırlar nispeten yeni bir kavramdır. Avrasya tarihinde sınırlar, biri ağırlıklı olarak bozkırlı-hayvancı, diğeri temelde yerleşik tarımcı olmak üzere iki farklı hayat tarzının üst üste geldiği geniş bir alanı oluşturuyordu. Her iki hayat tarzı da farklı ekolojik bölgeler tarafından belirlenmiş olsa da, bu ekolojik farklılık hiçbir zaman sabit ya da belirli bir hat oluşturmuyordu. Aksine, her iki tarafta da göçebe hayvancılar ile yerleşik tarımcıların bir arada olduğu karma ekonomiler mevcuttu.⁵¹⁷

Bu iki farklı ekonomik sistemin söz konusu bölgede iç içe olması iki yaşam tarzından kaynaklı Turan-İran sınırlarını oldukça karmaşık hale getirmiştir. Kısacası Mazzoui'nin de söylediği gibi tarihte hiçbir zaman İran ve Orta Asya stepler arasında belirli bir sınır hattı olmamıştır. Bu iki bölgeyi bölen ya da birbirinden ayıran dağ sıraları, derin bir nehir vadisi veya geniş bir su kütlesi gibi hiçbir fiziksel özellik bulunmamaktadır. Ancak, Horasan'da bir yerlerde sona eren ve ötesinde düz, açıklık bir bölge bulunan İran platosu vardır. Bir bölgede hâkim dili Farsça olan İranlılar, diğer bölgede ise Türkçe konuşan Türkler ve onların ötesinde de Moğollar yaşayagelmıştır. Ancak asırlar boyunca halkların ve dillerin karışımı, herhangi bir coğrafi ayrımı neredeyse anlamsız hale getirmiştir. Öte taraftan "İran" ve "Turan" arasındaki genel ayrım, destan edebiyatında korunmuş ve görünen o ki, hayalî sınırın her iki tarafında yaşayan insanların kolektif bilinçaltına sürekli kazınmıştır.⁵¹⁸ Ulusal sınırlar politik üretimlerdir. Haritalarda sınırların ne kadar bariz çizildiğinden bağımsız olarak, ne kadar korunursa korunsun, ne kadar gözetleme yapılırsa yapılsın, insanlar kendileri için gerekli olduğunu düşündükleri hallerde sınırları hiçe sayarlar. Böyle yapmakla, sınırların en üst derecede temsil ettiği siyasal statükoyu da hiçe saymış olurlar.

⁵¹⁶ Cejpek, **agm**, 610.

⁵¹⁷ Jos Gommans, "The Silent Frontier of South Asia, C. A.D. 1100-1800", **Journal of World History**, Vol. 9, No. 1 (Spring, 1998), pp. 1-23, s. 1-2.

⁵¹⁸ Mazzoui, **age**, s. 105.

Başkaldıranlar bir başka egemenliğin himayesini arayarak onların ardında saklanır, yerel sakinler hizmetler ve ürünler diğer tarafta daha ulaşır olduğunda onları aşarlar, tacirler fiyat ve vergi farklılıklarını kendi faydalarına çevirecek yollar ararlar.⁵¹⁹

Kısacası asırlarca İran-Turan siyasal rekabetinin devam etmesi kültürel çatışmaların da söz konusu coğrafyada devam etmesine neden olmuştur. Duverger'in söylediği gibi *"hiç bir ülkenin tarihsel bir sınırı yoktur. Bunu ancak, az ya da çok başarılı bir propaganda yardımıyla, yöneticiler var etmeye çalışır."*⁵²⁰ Bu kültürel çatışmanın şiddetinin asıl odak notası doğal olarak İran-Turan sınırı sayılan Horasan bölgesi olagelmıştır. Hatta kimi araştırmacı Horasan'ın Ortaçağda İran platosunun kuzeyden güneye tamamen Türkleşmesini engellediğini düşünür. Öte yandan söz konusu dönemde Azerbaycan ve Azerbaycan üzerinden Orta ve Güney İran'ın büyük bir bölümü ve Anadolu'nun neredeyse tamamına yakınının Türkleştiğini veya Türkler tarafından iskân edildiği bilinmektedir. Bu konuda özellikle Yarşater'in söyledikleri ilgi çekicidir. Yarşater önce Xavier de Planhol'a dayanarak tüm İran tarih araştırmacılarını meşgul eden şu soruyu sorar: *"Neden bir istisna dışında yaklaşık bin yıl (X. yüzyıldan XX. yüzyıla) boyunca mutlak Türk hâkimiyeti altında ve çeşitli Türk ve Türkmen boylarının yerleşim/yaşam yeri olduğu halde Türk dili Türkiye'de olduğu gibi İran'da millî dil olmadı?"*⁵²¹ O ayrıca devamında yine Planhol buna cevap olarak *"daha uzaktaki Bizans medeniyetinin Türkler karşısında dayanamadığı gerçeğinin yanında İran'ın Türk akınları karşısında kültürel savunması nasıl izah edilebilir?"* diye kaydetmektedir.⁵²² Yine Yarşater bu soruya cevap ararken bir başka soru daha sorar. VII. yüzyıl ortalarında Sasanî krallığının çöküşünden itibaren Müslüman Araplar tartışmasız 200 yıldan fazla İran'a hüküm sürdüler. İran halkı sonunda Müslüman olup kutsal dilinin Arapça olduğu bir dini kabul etti, hatta İslam medeniyetinin yayılması ve

⁵¹⁹ Michiel Baud, Williem van Schendel, "Toward a Comperative History of Borderlands", **Journal of World History**, Vol. 8, N. 2, Fall 1997, ss. 211-242, s. 211.

⁵²⁰ Maurice Duverger, Siyaset Sosyolojisi, Siyasal Bilimin Öğeleri, Çev. Şirin Tekeli, Varlık Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1982, s. 99.

⁵²¹ Burada bir düzeltme yapmakta fayda vardır. Millî dilden kasıt İran'ın bütününe kapsayacak bir dil ise, bu günümüzde dahi İrandaki hiçbir dil için (günümüz İran'ın resmî dili olan Farsça dâhil) geçerli olmaz. Ancak tüm illerde yerellik derecesine bakılırsa Türkçe'nin Farsça'dan daha yaygın olduğu söylenebilir. Kısacası 30 ile sahip İran'da halihazırda resmî ve millî dili olan Farsça sadece 7 ilde yerlidir. Oysa Türkçe sadece 4 ilde yerli değildir.

⁵²² İhsan Yarşater, Der Costocu'yi Raz-i Beka: Mesele-yi Restahiz-i Ferhengi-yi Horasan, (Kalicılığın Sırrını Aramak: Horasan'ın Kültürel Dirilişi Meselesi, **İran-name**, Yıl. 15, ss. 539-568, s. 539.

güçlenmesi yolunda çaba sarf etti. İranlılar neden köklü ve yüksek medeniyetlere sahip Irak, Suriye ve Mısır gibi Arap dilini benimsemediler. Aslında bu iki sorunun cevabını büyük Horasan'da aramak gerektiğini kaydeder.⁵²³

Bizce söz konusu meselenin aydınlanması için Horasan'ın ve çevre bölgelerinin bütünsel bir siyasal ve kültürel tarihinin daha dikkatli incelenmesi gerekmektedir. Horasan'ın en eski dönemlerden beri ekolojik ve coğrafi konumu itibarıyla yerleşiklik ve konar göçerliğin sınırında yer alması söz konusu bölgenin iki grup arasında uzun süren bir çatışma alanına dönüşmesine sebep olmuştur. Böylece Horasan, Ortaçağ'da henüz bitmeyen çatışmaların sıcak noktasıydı. Dolayısıyla kültürel hâkimiyeti sağlayacak mücadelenin esası olarak kahramanlık destanlarını yaratmaya devam etmiştir. Kısaca Gibb'in de kaydettiği gibi Ceyhun, tarihî olmaktan öte geleneksel bir sınırdı. Yani Ceyhun'un İran ve Turan arasında sınır kabul edilmesinin, tarihçilerin ve Firdevsî'nin millî destanının sayfalarında görüldüğü gibi, Sasanî dönemi efsanelerinden biri olduğunu belirtir.⁵²⁴

Öte yandan İran'ın İslam devleti tarafından fethi sonrası Arap kabileleri en çok Horasan'a yerleştirildi. Ayrıca Türkler de, Horasan'a akınlar düzenleyerek yurtları haline getirmeye çalıştılar. Ancak (Orta Asya) Türk kavimlerinin art arda düzenlediği akınlar ve uzun süreli bir hâkimiyete rağmen bu bölge sadece Farsçayı bırakmamakla kalmayıp aynı zamanda Fars dilinin ve yerel geleneklerin kalesi ve İran edebî dirilişinin ana vatanı oldu diyen⁵²⁵ Yarşater devamında; hatta Safevîler döneminde Türk Kızılbaş kabilelerinin bir yüz yıl boyu İran'ın her yerine musallat olmaları ve daha da önemlisi mezhepsel meşruiyet süsü kılığında siyasal otoritelerini bütün İran'a dayatmalarına rağmen Türk dili Fars dilinin yerini alamadı. Böylece Anadolu, Horasan'dan farklı olarak nispeten kısa sürede hem de daha az Türk kavimlerinin katılımıyla Türk hüviyetine büründü. Planhol bu durumu ise şöyle izah eder: *“Bizans İmparatoru Romen Diyojen'nin ordularının Malazgirt (1071) savaşında yenilmesi ardından Anadolu toprakları Türk illerine açılmış oldu ve böylece Anadolu çok sayıdaki Türklerin yurt edineceği yer haline geldi. Daha bir yüz yıl geçmeden Fredric Barbaroda başkanlığındaki üçüncü dönem Haçlı Seferleri hakkında Batılılar tarafından yazılmış*

⁵²³ ⁵²³ Yarşater, **agm**, s. 540.

⁵²⁴ H.A.R. Gibb, **Orta Asya'da Arap Fetihleri**, Çev. Hasan Kurt, Çağlar Yayınları, Ankara 2005, s. 15.

⁵²⁵ Yarşater, **agm**, s. 540.

eserlerde (1189), günümüze kadar devam edecek şekilde Anadolu 'Turqia'/Türkiye olarak adlandırılmıştır" demektedir.⁵²⁶

Burada Yarşater'in söylediklerine katılmamızın mümkün olmadığını kaydetmek zorundayız. Özellikle İran'ın Selçuklu Türk hâkimlerince idare edildiği dönemde İran'a akın eden Oğuz-Türkmenlerinin büyük bir bölümünün henüz yerleşmiş Türklere rahatsızlık vermemeleri için İran'a yerleşmesine izin verilmeden doğrudan Azerbaycan ve Anadolu'ya yönlendirilmeleri kaynaklara yansımıştır. Bir diğer taraftan Horasan'ın söz konusu dönemde Türkleşmediğini söylemek gerçek dışı bir varsayımdan öteye gitmez. Çünkü son bir yüz yılı aşkın tüm sistematik tek tipçi politikalara rağmen bugün bile Horasan'ın çok önemli bir kısmı Türktür.

III. C. Gazneliler ve İran "Millî" Destanı

Gazneli Devleti'nin siyasî tarihine kısaca baktığımızda, Sâmânî Devleti'nin Horasan orduları kumandanı olan Alp Tegin, 961'de Vezir Ebû Ali el-Bel'amî ile birleşerek kendi adayını Sâmânî tahtına çıkarmak istedi, fakat başarısızlığa uğradı. Alp Tegin bunun üzerine beraberindeki çok az bir kuvvetle birlikte Doğu Afganistan'daki Gazne şehrine çekildi ve burada Gazneli Devleti'nin temelleri atıldı.⁵²⁷ Alp Tegin 963 yılında ölünce, yerine oğlu geçti ise de kudret, Bilge Tegin ve Sevük Tegin adlı iki kumandanın elinde idi. Bir müddet sonra, Bilge Tegin ölünce, Sevük Tegin, Gazne'ye hâkim oldu. 977 yılında öldüğü zaman oğlu Mahmud'a güneyde Belucistan'a kadar uzanan bir devlet bırakmıştı. İktidarı ele aldıktan sonra halifeden "Yemin üd'Devle" unvanını da almış olan Mahmut⁵²⁸, Samanoğulları'nın yıkılmasından sonra Horasan'a yerleşmiş, Karahanlılar ve Gurlularla savaşmış ve nihayet Hint seferlerine başlamıştır.

⁵²⁶ Yarşater, *agm*, s. 540.

⁵²⁷ Erdoğan Merçil, "Gazneliler", *TDVİA*, C. XIII, 1996, ss. 480-484, s. 481. "Gazneli Devleti sadece Alp Tegin'in beraberinde getirdiği Türk askerlerine dayanmıyordu; bu bölgeye uzun yıllar önce gelen Türkler de vardı." Merçil, aynı yer.

⁵²⁸ Gazneli Mahmud'un özellikle hâkimiyetinin başlarında meşruiyetini kabul ettirmek için Halifeliğin desteğine duyduğu ihtiyaç çok fazlaydı. Üstelik Karahanlılarla eski Samanî topraklarını paylaştığı kuzeydoğu İran coğrafyasında da Halifeliğin statükoyu onaylamasına ihtiyacı vardı. Her ne kadar Büveyhîlerin Irak'ta hâkim olduğu bu dönemde Abbasîlerin siyasî yetkesi zayıf da olsa, manevî etkileri halen büyüktü. Yeni kurulan hanedana meşur göndermek ve unvan ile elkab bağışlamak suretiyle onu meşrulaştırabilirlerdi. Gazneli Mahmud'un 999'da Horasan'daki zaferinin ardından Yeminüddeve unvanını alması da bu şekilde gerçekleşmiştir. C. E. Bosworth, "Mahmud of Ghazna in Contemporary Eyes", *Iran*, Vol. 4 (1966), ss. 85-92, s. 87.

Hindistan'a 17 sefer yaparak zaferler kazanmış ve ilk defa olarak İslâmiyet'in oralarda yayılmasına sebep olmuştur.⁵²⁹ Gaznelilerle Karahanlılar ilk etapta iyi ilişkiler kursa ve akrabalık bağları tesis etse de, zamanla tarafların arası açıldı ve mücadeleye giriştiler. Gazneliler karşısında aldıkları yenilgiler üzerine Karahanlılar arasında kardeş kavgaları başladı. 1020'den itibaren bölgede Selçuklular da rol sahibi olmaya başladılar. Gazneli Mahmud, Karahanlı Ali Tigin'i yenerek Semerkant'a girdi. İki hükümdar Semerkant'ta görüştüler ve anlaştılar. 1030'da Gazneli Mahmud, 1032'de Karahanlı Yusuf Kadir Han öldü. Yusuf Kadir Han'ın oğulları ve diğer hanedan mensupları arasındaki çekişme ve savaşlar devam etti; nihayet 1042'de Karahanlılar, Doğu ve Batı olmak üzere ikiye ayrıldılar. Gazneli Mahmud'un ölümünden sonra Horasan'da Selçuklular güçlenmiş; 1037'de Tuğrul adına Nişâbur'da hutbe okunmuş (istiklâl) ve 23 Mayıs 1040'ta Selçuklular, Merv civarındaki Dandanakan'da Gazneli Mesud'u yenerek Horasan ve İran'a hâkim olmuştu. Sâmanoğullarının bıraktığı boşluk Selçuklu Oğuzlarca doldurulmuştu.⁵³⁰

Çok geniş topraklar üzerinde, büyük bir devlet kuran Gazneliler zamanında hâkim zümreyi Halaç Türkleri teşkil etmekteydi. Gazneliler mezhep bakımından Sünni idiler. Gazneli sultanları da diğer Türk hükümdarları gibi ilim ve edebiyatı, bilginleri ve şairleri korumuştur.⁵³¹

Gazneliler Türk olmalarına rağmen kendilerini kadim İran geleneğiyle ilişkilendirmek için uğraştılar. Ancak, Humphreys'in ifadesiyle, onlar rakiplerinin tersine rejimlerinin İranî ve dar anlamda İslâmî temelleri arasında bir sentez oluşturmayı denediler ve Fars-İslâm otokrasisinin kurucusu oldular.⁵³² Köprülü, devrin bir takım özelliklerinden yola çıkarak Türk dilinin Gazneliler devletinde tahmin edildiğinden daha kuvvetli, bir mevkii olduğu yolundaki fikrini beyan ettikten sonra şunu ekler: *“Şurasını da tasrih edelim ki, kendilerini Afrasiyab neslinden sayan ve Türk an'anelerine çok sadık kalan bu türk sülâlesine karşı, Gazneliler hanedânı ve bilhassa Mahmud, İran ananelerine fazla bir bağlılık göstermişler, Türklüklerini fazla ihmâl etmişlerdi. Mahmud'un kendisini mutaassıp bir İslâm hükümdarı, bir İran şehinşahu*

⁵²⁹ Hüseyin G. Yurdaydın, **İslâm Tarihi Dersleri**, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1971, s. 58.

⁵³⁰ Ercilasun, **age**, s. 295-296.

⁵³¹ Yurdaydın, **age**, s. 5.

⁵³² Humphreys, **age**, s. 206.

*gibi göstermesi, belki de Abbasîlere merbut sünnî memleketlerinde nüfûz kazanmak ve hükümran olduğu memleketin yerli ananelerini okşamak düşüncesinden ileri geliyordu. Hâlbuki doğrudan doğruya Türk memleketlerinde hâkim olan Karahanlılar için, bu gibi düşüncelere lüzum yoktu.*⁵³³

Jackson, Samanîlerden Gaznelilere intikal eden edebiyat geleneğini yine edebî bir dille ifade eder: “*Rudekî kabrindeydi; ozanların korosunu zamanında çok dinlemiş, şimdiiyse sessizlik içerisinde istirahatıydı. Fakat ozanlığın sesi asla susmaz. Samanîlerin çok daha ün kazanmış hanedanı, başkentleri Buhara’da ozanlığı teşvik etmeyi X. yüzyıldaki çöküşlerine dek sürdürdüler ve ondan sonra da bu eğilim XI. yüzyıldaki halefleri Gaznelilere miras kaldı.*”⁵³⁴

Bu dönemde ayrıca profesyonel hikâye anlatıcılığıyla ilgili bir kaydın tespit edilmesi de son derece önemlidir. Kayıt tarihçi Beyhakî’nin (995-1077) anıtsal çalışmasında karşımıza çıkar: “*Sultan Mahmud’un Bust’ta yaptığına şahit oldum. Sultanın maiyeti bir yaban eşeği yakalamıştı ama bu zapt edilmesi oldukça zor bir hayvandı. Sultan, eşeğin kendi ismiyle dağlanması ve sonra salıverilmesini, çünkü hikâye anlatıcılarının ona Behram Gur’un da böyle yaptığını anlattıklarını söyledi.*” Bu güvenilir ve yetkin, eğitilmiş müellifin şahitliğine dair kayıt, sadece Sultan Mahmud’un maiyetinde profesyonel hikâye anlatıcıları bulunduğunu göstermekle kalmaz. Aynı zamanda Sultanın, hikâye anlatıcılarından dinlediği efsanevî karakterlerin işlerini kendisine örnek aldığını da ortaya koyar. Sultan Mahmud’un Horasan prenslerinin hizmetindeki memlukların soyundan geldiğini düşünecek olursak, bu tutum onun hâkimiyetini meşrulaştırma arzusunun bir sonucu da olabilir. Aslında Sultanın efsanevî krallara benzeme çabası, bu hikâyelerin dinleyicileri tarafından ne kadar ciddiye alındıklarını da göstermektedir. Bu hikâyeler yalnızca İranlı dinleyiciler tarafından İran’ın gerçek tarihi olarak kabullenilmekle kalmamış, bir Türk olan Sultan Mahmud gibi İranlı olmayan dinleyiciler de bunları doğru kabul etmiş ve taklit edilmeye layık bulmuştur.⁵³⁵

Aslında Sultan’ın bu tutumunu anlayışla karşılamak gerekir. Selçuklu devrinde zirvesine çıkacak bir eğilim olarak İran sahasındaki Türk hâkimlerin bölgedeki yönetim

⁵³³ Köprülü, “Yeni Farîside Türk Unsurları”, s. 4.

⁵³⁴ Jackson, *age*, s. 45.

⁵³⁵ Omidşalar, “Storytellers in Classical Persian Texts”, s. 205.

geleneklerini benimseme ve sürdürme, dolayısıyla tedricen İran kültürü nüfuzuna açık hale gelme potansiyeli malumdur. Sultanın İran’da idareyi sağlamak için istihdama mecbur olduğu yerli bürokratlar başta olmak üzere çevresindeki İranî unsurların, muhtemelen kendilerini Arap-İslâm tahakkümünden kurtarabilecek yeni hâkimleri dönüştürme girişimlerinden ve bunun için de en iyi örnek olarak kadim İran’ın efsanevî şahsiyetlerini öne sürme ihtimallerinden söz etmenin fazla ileri gitmek olacağını düşünmüyoruz. Daha açık bir ifadeyle, Şuubiye hareketinin bir uzantısı olarak değerlendirebileceğimiz faaliyetler kapsamında İran’ın yeni Türk hâkimleri bu hareketin ihtiyaçlarına görece şekillendirilmeye çalışılmışlardır. Selçuklu hâkimiyetine gelindiğinde, Selçuklu Türkleri için İran sahasında yaşadıkları dönüşüm çok yönlü olduğu (aynı zamanda hem İslâmlaşma, hem yerleşikleşme paralel olarak ilerlemiştir) için, kültür aşılması etkinliğine bu yönetenlerin daha açık olduğu görülecektir.

Diğer yandan Bosworth, antik İran’ın muzaffer geçmişi ile bağlantı kurma çabalarının XI. yüzyılda sona ermeye başladığını kaydeder. Türk hanedanların İran’ın siyasal kaderini ellerine almalarından sonra İran kültüründen etkilendikleri doğru olmakla birlikte, Türklerin İranî geleneğin destansal çerçevesinde kendilerine yer bulma ihtiyacı içinde olmadıklarını vurgular.⁵³⁶

Beyhâkî’ye dönecek olursak, onun aynı kaydından yola çıkarak Yamamoto, Bu tür kahramanlık hikâyelerinin anlatılması, büyük olasılıkla çok yaygın olduğunu kaydeder. Şahnamehan, kârnamehan gibi terimler muhtemelen ulusal efsanelerde uzmanlaşmış hikâye anlatıcıları sınıfını ifade etmek için kullanılıyordu. Aşağıdaki Mahmud’a ithaf edilen methiyede Ferruhi (ö. 1037) bir Şahname anlatıcısını ima etmektedir:

**“Bütün krallar (Mahmud’un) üstünlüğünden ve asaletinden söz ediyor,
Gök, daha önce prensler arasında böyle birini desteklemedi,
Bunu bir şahnamehandan duydum.”**

Şehnamehanlar arasında adı bize kadar ulaşan bir isim Kârâsî’dir. Kârâsî, Mahmud’un sarayında meşhur bir hikâye anlatıcısıydı. Büveyhî sarayında nedim olarak bulunmuş ve İzzeddevle (h. 967-77, Erak), Fahrüddevle (h. 977-97, Rey; 983-97

⁵³⁶ C. E. Bosworth, The Heritage of Rulership in Early Islamic Iran and the Search for Dynastic Connections with the Past, *Iran*, Vol. 11 (1973), ss. 51-62, s.

Hemedan) ve muhtemelen Mecdüddeve (h. 997-1029) hizmetinde yer almış, daha sonra Mahmud'un maiyetine dâhil olmuştur.⁵³⁷

Ouidsalar Gazneliler döneminde kamusal alanlarda performanslarını gerçekleştiren profesyonel hikâye anlatıcılarının oldukça fazla olduğunu kaydeder ve Beyhâkî'den şu satırları aktarır: Geçmişin anlatısı iki türdür ve buna bir üçüncüsü eklenemez. Biri bunları ya birinden dinler, ya da bir kitaptan okur. Güvenilirlikleri açısından aktarıcı güvenilir ve doğru sözlü olmalıdır; ayrıca sağduyu aktarılanın doğruluğunu desteklemelidir; Tanrı'nın kendi sözleri [kutsal kitapta yazılı olduğu üzere] bunları desteklemelidir; söylendiği gibi, “*sağduyunun buyurduklarıyla çelişen sözlerle inanmayın*”. Bu kitaplar için de aynıdır. Okunan her ne olursa olsun dinleyicilerin ona inanması ve sağduyunun bunu reddetmemesi gerekir. Ancak sıradan insanların çoğu imkânsız yalanları tercih eder. İblisler, periler, gulyabaniler, dağlar ve denizlerle ilgili hikâyeleri. Bir aptal etrafında kendi gibi bir kalabalık toplandığında anlatmaya başlar: “*Filanca denizde bir ada gördüm. 500 adam karaya çıktı, ekmek pişirdi ve tencerelerini kurdu. Ateş büyüyüp yere nüfuz edince yer hareket etmeye başladı. Dikkatle baktığımızda bunun bir balık olduğunu gördük. Daha sonra falanca dağı gördüm. Bir büyücü kadın bir adamı eşeğe çevirdi, bir başka büyücü kadın eşek tekrar adama dönünceye dek onun kulaklarını yağ ile ovdu.*” Onlar insanları uyuşturana ve gece olup uyutana dek böyle yalanlar söylerler. Bilge olup gerçek sözler dinlemek isteyenlerin sayısı ise çok azdır.” Bu paragraftan anlaşıldığı kadarıyla bu dönemde hikâye anlatıcıları sokaklarda performanslarını gerçekleştirirlerdi ve bazen anlattıkları hikâyelerin kadrosuna kendilerini de dâhil ederlerdi. Metindeki “...gördüm...” şeklindeki ifadeler bunu göstermektedir. Böylece Beyhâkî iki tür hikâye anlatıcısından söz ediyor: Saray maiyetlerinde bulunan efsane ve hikâye anlatıcıları; sokaklarda sıradan insanların dinleyebildiği gezgin hikâye anlatıcıları.⁵³⁸ Beyhâkî'nin aynı kaydını değerlendiren Yamamoto, hikâye anlatıcılarının yalnız ulusal efsaneler değil, farklı tipte hikâyeler de anlattıklarını belirtir. Hikâye anlatıcılığının yalnız saray çevrelerinde değil, sıradan insanlar arasında da yaygın olduğunu o da yineledikten sonra, ikincisi, hikâye anlatmanın akşam hikâyeleri ve muhtemelen kalabalık sokaklarda ya da Pazar

⁵³⁷ Yamamoto, **age**, s. 58.

⁵³⁸ Ouidsalar, **agm**, s. 205-206.

yerlerinde gerçekleşen sokak performansları olmak üzere iki baskın tipi olduğunu belirtir.⁵³⁹

Gazneliler zamanında sürdürülen hikâye anlatıcılığının saray maiyetinde icra edilen kısmının Samanî sarayı örneğinde sürdürüldüğünü; halk arasında icra edilenin ise kendi tarihsel seyrinde öteden beri devam ede geldiğini kaydedebiliriz. Samanîler ile başlayan hem İranî hem de İslâmî tarihsel hikâyelerinin propagandası eğilimin doruk noktasını ise Firdevsî'nin Gazneli Mahmud'a ithaf ettiği Şahname'si oluşturur.⁵⁴⁰

Hikâye anlatıcılarının saraydaki konumları da dikkat çekicidir. Yine Beyhâkî'deki bir kayıt, hikâye anlatıcısının gizli mektuplaşmaları taşımakla görevli olduğunu düşündürmektedir. Anlaşıldığı üzere hikâye anlatıcısının rolü şair ve ozandan farklıydı. Bu ikisinden farklı olarak o, hamisinin yoldaşları arasında bulunuyordu. Şair ve ozanın önemli rol oynadığı resmî ortamlarda performansını sergilemesine izin yoktu. Hikâye anlatıcısı ozanın yaptığı gibi ezbere şiir okumaz ya da şarkı söylemezdi. Bunun yerine onun temel görevi akşamları mensur hikâyeler anlatmak ve mesaj taşımaktı.⁵⁴¹

III. C. 1. Şehnâme

Firdevsî'nin Şehnâmesi bir mitoloji, tarih, edebiyat ve propaganda çalışması; İran kültürünün pek çok yönünü kaplayan ve ifade eden canlı bir epik şiirdir.⁵⁴² Tarihî-destani rivayetler üzerine yazılmış bulunan Şehname, Doğu İran toprağı ile, Turan'ın - yani bugünkü Özbekistan Türklüğünün- ortaklaşa bir fikir mahsulü olması bakımından, şüphesiz eski İran ve Türk toplum hayatının da gerçek mürevvici olmuştur. Zaten Orta-Asya, bu çağlarda, tarihî milletler münasebetleri kavşağını elinde tutmuş, çeşitli kültür kaynaşmalarına imkânlar sağlamıştır. Burada karşılaşan ve çarpışan hayat içerisinde eriyen ideolojiler arasında İrancılık ve Turancılık da bulunmakta idi. İşte Şehname bu tarihî hâdiselerin yarattığı bir şaheserdi.⁵⁴³

⁵³⁹ Yamamoto, **age**, s. 59.

⁵⁴⁰ Meisami, **age**, s. 251.

⁵⁴¹ Yamamoto, **age**, s. 56.

⁵⁴² Pedram Khosronejad, "The Shāhnāmeh in Bakhtiāri Nomadic Society: Anthropological Aspects of Hero and Heroism", **Iran**, Vol. 44 (2006), ss. 321-326, s. 321.

⁵⁴³ Ahmet Caferoğlu, İran'la Turan'nın Paylaşılamayan Şirin'i, **Şarkiyat Mecmuası**, S. VII, Y. 1972, ss. 59-68, s. 62.

Şehnâme her ne kadar İslâm öncesi İran'ın millî destanı olarak kabul edilse de, Fischer, Firdevsî'nin Şehnâme'sinin Müslüman İranlılar için İran'ın İslâm öncesi irfanına dair temel bir araç ve kaynak olmasına rağmen, Zerdüşter için bunun ikincil ve hatta pek çok açıdan kendi gelenekleriyle çelişen bir kaynak teşkil ettiğini kaydeder. Bu çelişkilerden bazıları açıkça belirgin iken bazıları örtüktür. Göze çarpanlar arasında Şah Guştasp ve Büyük İskender'e dair değerlendirmeler örnek gösterilebilir. Zerdüşter için Guştasp, Zerdüştlüğe giren ilk önemli isim ve inancın koruyucusu olarak büyük ve cesur bir hâkim modelidir; Şehname'de ise aynı figür, ben-merkezci, güce aç ve babasının tahtını gasp eden kişi olarak belirir. Zerdüşter için Büyük İskender, İran'ı yağmalayan açık bir kötülük figürüdür, Şehnâme ve sonraki destanlarda (örneğin Darabname ve İskender-name'de) İskender meşru şahlar silsilesine dâhil edilmiş, yarım kan İranlı, gençlik pınarının dolayları da dâhil olmak üzere dünyanın sınırlarını araştıran mitolojik bir hanedan figürüdür. Üçüncü örnek Keykavus'tur. Vendidad onu Cemşid ve Feridun gibi, kibri yüzünden ilâhî lütfü yitiren bir ölümsüz olarak değerlendirir. Firdevsî ise aksine onu tutkularının, inatçılığının ve kötü tavsiyelerin kolaylıkla baştan çıkarabildiği bir adam olarak tasvir eder. Kibirden kötülüğe geçiş bir dereceye kadar olabilirse de, bu mit ve hikâyenin mantıkları arasındaki farklılığı belirler. Her halükârda Firdevsî, Keykavus'u onunla özdeşleştirdiği Kiyanî hanedanının şiirsel tasarımı için ipucu olarak kullanmıştır.⁵⁴⁴

Eski İran destanları hakkındaki bilgileri, İran'ın kendi kutsal yazmalarından veya Yunanlıların yazdıklarından öğreniyoruz. Avesta'da adı geçen birkaç mitolojik şahısın ismini yeniden Arapçaya çevrilen Farsça destanlarda ve Firdevsî'nin Şehnamesinde buluyoruz. Önceki araştırmacılar Avesta'daki destan kahramanlarından bazılarını Şehname'den bulduklarında, Friedrich Spiegel bunun özel bir durum olmadığını ispat etti. Ona göre kutsal metinleri düzenleyenler mitolojik ve destansı kişilikleri, dünyanın yaratılışından Zerdüş'tün dinî yasalarına kadarki zamanı, bütünsel

⁵⁴⁴ Michael M.J. Fischer, **Mute Dreams, Blid Owls and Dispersed Knowledges: Persian Poesis in the Transnational Circuitry**, Duke University Press, 2004, s. 66-67. Burada "Dirilik Suyu" ve ebedî, sonsuz hayat arayışıyla bağlı, çok sayıda anlatı olsa da bu anlatılar, eski dünya uygarlıklarında, Gılgamış, Oğuz Kağan ve İskender Zülkarneyn gibi, yalnız birkaç kişinin adıyla bağlantılı düşünülmüştür. Bu anlatılar arasındaki bağlantıyı araştırdığında, "Dirilik Suyu" ile ilgili anlatıların kökeninin Sümer olduğu anlaşılmıştır. Sonraki dönemlerin araştırmaları ise "Dirilik Suyu" ile bağlı anlatıların kökünün daha eski geleneklerde aranması gerektiği fikrini doğrulamıştır. Beydili, age, s. 176.

bir tarih gibi silsile halinde ve esasında kendilerinden öncekilerin verdiği sıraya göre kaydediyorlardı. Ama sonraki yazarlar olaya daha fazla tarihî boyut verme gayreti içerisinde bir adım daha ileri giderek örneğin ilk insan Gaya Maretan'ı kral yapıp Keyümers adlandırdılar.⁵⁴⁵ Avesta metinlerinin gizemi hakkında Nöldeke'nin Spiegel'e dayanarak aktardıkları bizim için önemlidir. O, *“Böylece Avesta'yı tedvin edenler kendileri için gerçek mahiyetindeki bir dizi mitolojik öykü biliyorlardı. Spiegel'in tahminine göre bu anlatılar, asıl formunu kaybetmiş ama gölge gibi kalan bir vakayinameden kaynaklanıyordu. Ayrıca Avesta'da adı geçen birçok mitolojik şahısın izine artık hiçbir yerde rastlamıyoruz”* demektedir.⁵⁴⁶

Davis, Rüstem figüründen yola çıkarak, Şehnâme-Zerdüştlük ilişkisini tahlil eder; *“Her ne kadar nadiren açıkça ifade edilse de, Rüstem ile ilgili zımnî kabul şu şekildedir: ‘Rüstem, İslâm öncesi İran'ın en büyük kahramanıdır; İslâm öncesi İran Zerdüş'tür; dolayısıyla Rüstem de bir Zerdüş kahramanıdır. Rüstem'i İran'ı savunmayla güçlü bir şekilde özdeşleştirme, onun efsanesini Firdevsî'nin Şehnâme'sindeki altı kuşakla iç içe geçirme, İran'ın İslâm öncesi hanedanlarını (özellikle de Sasanîleri) Zerdüştlükle ısrarla özdeşleştirme, bu kanaatin alt yapısını oluşturur. Fakat Rüstem'in koruduğu hükümdarlar Zerdüştlük öncesidir ve tarihsel kayıtları bilinmemektedir. Şehnâme'de Zerdüş'tün ortaya çıkışı ve kraliyet ailesinin Zerdüştlük inancını benimsemesi, Rüstem'in İran sarayından ayrılışını belirler. Bu ve onun adının Zerdüş kaynaklarındaki çarpıcı yokluğu, Rüstem'in bir Zerdüş kahramanı olduğu yolundaki iddiaların yersiz olduğunu düşündürür.”*⁵⁴⁷ Davis, Rüstem figürünün diğer pek çok efsanevî ve mitolojik figür gibi, çeşitli kaynaklardan farklı tarihsel (ve tarih öncesi) dönemlerden özellikleri kendisinde toplayan karma bir figür olduğu kanısındadır. Rüstem efsanesinin kaynaklarından birinde onun sadece Zerdüş olmaması değil, hatta Zerdüştlük karşıtı ve yeni inanca karşı Zerdüştlük öncesi İran'ın son çaresi, trajik bir lider olduğunu düşündüren belirtiler bulunduğunu öne sürer.⁵⁴⁸

⁵⁴⁵ Nöldeke, **age**, s. 12.

⁵⁴⁶ Nöldeke, **age**, s. 13.

⁵⁴⁷ Dick Davis, “Rostam and Zoroastrianism”, **Iranian Studies Series: Necklace of the Pleiades: 24 Essays on Persian Literature, Culture and Religion**, Lewis, Franklin; Sharma, Sunil, Leiden University Press, Amsterdam 2010, ss. 49-62, s. 49.

⁵⁴⁸ Davis, **agm**, s. 49.

Şehnâme'deki hanedan meşruiyeti ve askerî kahramanlığın çağdaş Zerdüştlükte pek yankısı yoktur, fakat bunlar Türk Gazneliler ve Moğol İlhanlıların İran'ın hâkimleri olarak meşruiyetlerini tesis etmeye çalıştıkları XI. İlâ XIV. yüzyıllardaki kaygıların önemli bir refleksidirler. Zerdüştlar arasında askerî kahramanlıkla ilgili olarak kalanlar, ahlâkî dürüstlüğü, doğruluğu ve bütün hilekârlıklarla savaşmayı destekleyen Ahura Mazda'nın yanında savaşan doğru bireylerin yaygın bir metaforudur. Çarpıcı bir şekilde Müslüman İran'da askerî kahramanlık algısı tersine, kelimenin tam anlamıyla anlaşılmış, namus ve cihat meselelerine uygulanmıştır. Dahası, Müslüman İranlılar için (muhtemelen Helenizm ile iç içe geçmelerinin sayesinde), hile ve kurnazlık, önemli silahlardır.⁵⁴⁹ Şehname'nin ortaçağ halk muhitine katılması anlaşıldığı kadarıyla destanın 'yüksek' saray edebiyatınca tanınmasının arkasından gelmiştir. Bu durum, farklı sonuçlarla birlikte, İranî olmayan Türk-Moğol hâkimlere meşruiyet sağlayan faydalı bir araç olmuştur.⁵⁵⁰

Firdevsî, İran ulusal geleneğini korumada faydası olan seçkinler sınıfına (dihkan) mensuptu. Böyle bir sınıfın kahramanlık ozanlarının dinlenmesinden çıkar sağlamış olması ve onları himaye etmiş olmaları muhtemeldir. Aslında, Firdevsî'nin ilk hamisi Ebu Mansur, gelenekleri toplama işine yardım etmek üzere muhtemelen halen Pehleviceli Zerdüştlar olan ayırıcı Farsça adlara sahip kişileri istihdam ediyordu. Firdevsî'nin üçüncü hamisi Ebu'l Abbas Fazl bin Ahmed, Yeni Farsça edebî geleneğin doğduğu Belh'i merkez edinen Samanîlerin hizmetindeydi; Gazneli Mahmud'un hizmetinde devlet belgelerinin bürokratik dilini Arapçadan Farsçaya çeviren de oydu. Bu gelişmeler bir bakıma İslâm'ı Arap merkezli cemaatçiliğin zincirinden kurtarmanın katalizörüydü. Firdevsî'nin oportünist bir şekilde Şehnâme'yi ithaf etme girişiminde bulunduğu Gazneli Mahmud'un Arap egemenliğini sona erdirmeye ve yeni İran dünya imparatorluğunu kurma gücü vardı. Ancak Mahmud, Şehname'yi kabul etmede Firdevsî'nin beklediğinden daha gönülsüzdü.⁵⁵¹ Nöldeke ve Fischer bunun sebebinin belki de onun memluk kökenli bir Türk olması ve kralların meşruiyetini, dolayısıyla Türklerin kötülüğünü vurgulayan bir şiirin bundan dolayı ona rahatsız hissettirme

⁵⁴⁹ Fischer, *agm*, s. 68.

⁵⁵⁰ Julia Rubanovich, "Orality in Medieval Persian Literature", *Medieval Oral Literature*, Ed. Karl Reichl, Walter de Gruyter GmbH & Co, Berlin/Boston 2012, 653-680, s. 657.

⁵⁵¹ Fischer, *agm*, s. 70.

ihtimali ile onun ateşli bir Sünnî ve Şii karşıtı olmasına bağlarlar.⁵⁵² Aslında bu dönemde İran'ın batısında hâkim bulunan Büveyhîler, İran'ın antik krallarının varisleri olmada daha uygun iddiacılar olabilirlerdi. Ancak Büveyhîler, İranlı ve Şii olmalarına rağmen, Arap halifeleri adına idarede bulundular. Üstelik onların Sünnî çoğunluk üzerine siyasî hâkimiyetlerine onay almaları için, halifelere ihtiyaçları vardı.⁵⁵³ Yabancı ve azınlık oldukları için, tebaaları üzerinde bir kurtarıcı işlevi öne süremezler ve hâkimiyetlerini bu tür bir iddiayla meşrulaştıramazlardı. Elllerinden tek gelen, tebaalarının ahlakî ve dinsel değerlerini hayata geçirdiği mevcut toplumsal ortamı korumak iddiasıydı.⁵⁵⁴

Chodzko, Firdevsî'nin "millî kaygılarını" şu şekilde izah eder: "*Firdevsî, uzun zaman önce kaybolmuş bir Farsça vekayinâmeden eski ulusal geleneği almıştır. Dehasının canlı nefesiyle ona hayat vermiştir; ona İslâm öncesi İran tarihinin temel olaylarını katmıştır ve onu, hükümdar, maiyeti, nedimleri ve asilzadeleri Arap dilinde okuyan ve konuşan Gazne sarayını memnun edecek şekilde hikâye edebileceği gibi hikâye etmiştir. Bundan sonra çağın gereklerine ve Peygamber'in memleketindeki edebiyat ve dili örnek alan insanların ön yargısına boyun eğmek zorunda kalmıştır. Eğitimli şair kendi ana yurdundaki popülerliğine az çok zarar vermeksizin bu görevi gerçekleştiremeyeceğini anlamıştır. Bu Şahname'nin her sayfasında açıkça görülür. Yabancı etkilerden sıyrılır, örneklerini çarptır ve Araplara ait olanları mümkün mertebe kullanmamaya çalışır. O zamanlar Farsçaya giderek artan bir şekilde girmekte olan Arap dilinde tek bir kelime dahi kullanmaktan kaçınır. Bu çabada diğerlerinden daha başarılı olması onun zaferdir. Rudekî, Ensarî ve diğer çağdaşı şairler, zafer madalyasını ona teslim ederler.*"⁵⁵⁵

Ortaçağda Fars dili ve İran kültürünün yeniden canlanmasına etkili ve yapıcı bir etkide bulunan Firdevsî'nin destanı, İran kültürüne, özellikle de İran'ın antik mirasını aziz tutanların hayatlarına, pek çok bakımdan nüfuz etmiştir. Şehnâme sadece günümüz

⁵⁵² Fischer, **agm**, s. 70.

⁵⁵³ Cristoph Marcinkowski, **Shi'ite Identities, Community and Culture in Changing Social Contexts**, Freiburg Studies in Social Anthropology, Lit Verlag, Zürich ve Berlin 2010, s. 74.

⁵⁵⁴ Roy Motahedeh, **Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society**, I.B.Tauris, New York 2001, s. 187.

⁵⁵⁵ Alexander Chodzko, **Specimens of the Popular Poetry of Persia, As Found in the Adventures and Improvisations of Kurroglou, The Bandit-Minstrel of Northern Persia, And in The Songs of the People Inhabiting the Shores of the Caspian Sea**, W. H. Allenand Co, s. 5-6.

İran’ında meskûn halkların bulunduğu yerleri kapsamakla kalmaz; destanın şekillendiği yerler arasında Afgan, Tacik, Özbek ve Kırgızların yaşadığı yerler de bulunur. Şehnâme’nin neyi miras aldığını ve neyi yarattığını değerlendirebilmek için, ulusal destanın aktarımında hem sözlü hem de yazılı geleneklerin oynadığı rolü iyi anlamamız gerekmektedir.⁵⁵⁶ Ortaçağ Tarihinin, coğrafyasının, mitinin veya efsanevî seyyahların hikâyelerinin önemi; onların deneysel doğruluğuna veya yanlışlığına değil, bunların gerçekmiş gibi algılanıp ona göre hareket edilmesine bağlıydı. Efsanenin ve edebiyatın, hatta haritacılık ve kozmolojinin önemi, onların sadece tecrübî bir bilgi deposu olarak okunmamasında saklıdır. Onlar, tecrübî tesadüfleri yorumlamaya yarayan bilgi ve anlayış zeminleridir.⁵⁵⁷

III. C. 1. a. Şehnâme ve Sözlü Gelenek-Yazılı Kültür Tartışmaları

Şehname’nin kompozisyonunun sözlü şiir kuralları temelinde olduğunu kanıtlama gayreti, bilim insanlarını lehte ve aleyhte olmak üzere ikiye bölmüştür. Aslında özellikle ortaçağ metinlerinde “sözlü” fiillerin kullanılması, bunların sözlü kaynağını gösterme noktasında kısıtlı bir öneme sahiptir.⁵⁵⁸

Yapıları açısından değerlendirildiğinde, destanlar icra sürecinde sözlü olarak bestelenmiş sözlü ürünler değildirler.⁵⁵⁹ Özetle, Rubanovich, Şehname’nin kaynaklarının sözlü gelenek olduğu fikrine katılmıyor.

Kültür ile anlatılmak istenen “toplum” ve özellikle de “bir halk grubu”, büyük ölçüde, bu grupların gerçekte var olduğunu gösteren etnolojilerden elde edilen bilgiler yoluyla belirlemektedir.⁵⁶⁰ *“Hikâyelerin büyük çoğunluğu, okur-yazar olmayan bir çevreden, okur-yazar olana geçmektedir. (...) Her şeyin ötesinde oldukça geleneksel olan, çoğu okur-yazar olmayan topluluklarda geleneksel hikâyeler, her zaman yeni*

⁵⁵⁶ Khosronejad, **agm**, s. 321.

⁵⁵⁷ Ziyaüddin Serdar, Merryl Wyn Davies, Ashis Nandy, **Batı Irkçılığının Kaynakları**, Türkçesi: Fatih Bayram, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1997, s. 25.

⁵⁵⁸ Rubanovich, **agm**, s. 655.

⁵⁵⁹ Rubanovich, **agm**, s. 660.

⁵⁶⁰ Roger D. Abrahams, Halk Bilimini Etnolojik ve Sosyolojik Yönleriyle Açıklamak, Çev: Ayça Yavuz, **Millî Folklor**, Cilt 8, Yıl 16, S. 63, Güz 2004, ss. 60-64, s. 63.

*buluşlardan sayıca üstün olmuşlardır, onları değişmez yöntemlerle, ihtimamla işleyerek ve uyarlayarak kendi himayelerine aldıkları inkâr edilemez.”*⁵⁶¹

Antik çağlardan günümüze gelen her hikâyenin, en azından geleneksel olması gerektiğini, sözlü olarak kurulduğunda bile, nesilden nesle geliştirilerek ileride kaydedildiğini biliriz. Yazı bulunmadan önceki döneme ait acayip hikâyeleri, okur-yazarların yakalaması muhtemeldir, fakat bu geleneksel değildir, yani yazının yaygın hale geldiği döneme benzer şekilde yarı okur-yazar ortamlarda da her zaman okur-yazar olanlardan, olmayanlara etkileşimler vardır.⁵⁶²

Öte yandan Humphereys, tarih, insan davranışının sözlü bir temsili olduğundan, ağırlıklı olarak sözlü delillere dayanması doğaldır. Ancak ortaçağ İslam toplumunda olduğu gibi yazma sanatının küçük bir elitin tekelinde bulunduğu toplumlar söz konusu olduğunda böyle bir delil hayli yanıltıcı olabilir. Ve hatta geniş anlamda okur-yazar toplumunda maddî eserler/ürünler, hayatın çeşitli veçheleri için “salt söz” olandan çok daha üretken delil biçimleridirler. Bu ifade, yalnızca teknoloji ve günlük hayat araçları gibi bilinen alanlara değil, aynı zamanda pek çok durumda toplumsal ilişkilere ve kültürel sembol ve değerlere bile uygun düşmektedir. Tabiatıyla hiçbir nesne tek başına kendisini üreten toplumun her veçhesi için kullanılabilecek bir delil değildir, aksine her bir eser çok boyutlu olup hayatın pek çok alanına ışık tutar.⁵⁶³

İran milli destanı olarak da bilinen Şehname’nin kaynakları arasında özellikle yerli kaynaklara ve özellikle eski İran’a atıf yapılsa da aslında Şehname konularının Avesta metinleriyle fazla örtüşmediği görülmektedir. Alizade, Şehnâme’ye yazdığı Giriş’te, Firdevsî’nin kullandığı yazılı kaynaklar hakkında kısaca bilgi verdikten sonra şunları kaydeder: “*Firdevsi’nin hangi yazılı kaynaklardan yararlandığı konusunda belli bir kanaate varıyoruz. Fakat bu kaynakların büyük şair için ancak ikincil önemi olmuştur. Şairin böyle bir eseri yazarken kullandığı birinci dereceden kaynak, tükenmez hazine, kendisinin tekrar tekrar kaydettiği gibi, dünya görmüş, akıllı bilge kişilerden duyduğu masallar, destanlar olmuştur.*”⁵⁶⁴ Şehnâme her ne kadar yazılı bir metin olsa

⁵⁶¹ G.S. Kirk, Mitleri Tanımlamak Üzerine, Çev: Kadriye Türkan, **Millî Folklor**, Cilt 8, Yıl 16, S. 63, Güz 2004, ss. 77-83, s. 81.

⁵⁶² Kirk, **agm**, s. 79-80.

⁵⁶³ R. Stephen Humphereys, **İslam Tarih Metodolojisi, Bir Sosyal Tarih Uygulaması**, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 86-87.

⁵⁶⁴ Alizade, **agm**, s. 11-12.

da, dolaylı olarak sözlü geleneklerden etki almış gibi görünmektedir. Firdevsî'nin bu abidevî eserini tamamlanmasından sonra geçen on asır boyunca Şehnâme'nin kahramanlık destanları ve hikâyeleri İran'da hikâye anlatıcılığının temel kaynağı olmuşlardır.⁵⁶⁵

Fischer, Firdevsî'nin eseri sunduktan sonra istediği ilgiyi görememesi üzerine, destanı yanına aldığını belirttikten sonra şunları kaydeder; Bunun sonucunda yazılı metnin mevcudiyetine rağmen, destan sözlü olarak aktarılmaya devam etmiştir. Milman Parry ve Albert Lord'un başlattığı destan anlatımı çalışmalarının gösterdiği üzere, ozanlar hikâyeleri kelimesi kelimesine hatırlamaz fakat ana tema, formüller ve hatırlatıcı sözler aracılığıyla onu yeniden yaratırlar. Öyleyse daha en başından Firdevsî'nin destanı sözlü aktarımın metinsel varyantlarının bir konusudur. Bu durumu Mary Ellen Page'in üzerinde çalıştığı güncel Şehname anlatıcılığından yola çıkarak anlayabiliriz. Anlatıcılar (nakkal) Firdevsî'yi hatırlama çabasında bulunabilirler, fakat onlar nesir kısaltmalarından (tomar) çalışırlar ve bu tomarlar Firdevsî'de olmayan hikâye ve varyasyonlar içerirler. Dahası, bu tür varyasyonların her zaman mevcut bulunduğu ve çeşitli yazma versiyonlarında bu durumun yansıdığı kaydedilmektedir.⁵⁶⁶

Firdevsî'nin eserinin sözlü gelenekten ne derecede etkilenmiş olabileceği ve aynı şekilde sonraki destanların da ölçü, tema ve motif açısından Şehname'den aldığı olası etkiyi anlayabilmek için Sözlü Performans Modeli [Oral Performance Model-OPM] geliştirilmiştir. Sözlü performans modeli, Şehname'den örnekleri, Safevî döneminden itibaren gelişen İran profesyonel hikâye anlatıcılığı türü olan nakkali performansı uygulamasının yapısal ve tematik özellikleri ışığında tetkik etmeyi öngörür. Her ne kadar nesir tekrar-anlatıcılığında İran "Destan-Çevresi" kapsamındaki "ikincil" denilen materyalle karışarak genişlemiş olsa da, Şehname, nakkalî repertuarında belirgin bir şekilde yer almıştır. Sözlü performans modeline göre, hikâye anlatıcılarının sözlü performanslarındaki hikayelerin ana hatlarının yazılı halini içeren tomarların bazı formel ve tematik kriterleri, Firdevsî'nin eserinde de bulunur. Formel seviyede bu, hikâye işaretçilerinin (örneğin, bu tarafta / o tarafta) ve zaman belirteçlerinin (örneğin "...olduğunda," "o zaman," gün doğumu/batımı tasvirleri) epizot sınırlarını

⁵⁶⁵ Khosronejad, **agm**, s. 321.

⁵⁶⁶ Fischer, **agm**, s. 69.

belirlemesini de kapsar; ancak bunlar muhtemelen ölçü kısıtlılığı sebebiyle, hikâye anlatıcılarının tomarlarında daha az çeşitlilik gösterir. Tematik açıdan, nakkal’a benzer şekilde Firdevsî de farklı hikâye tekniklerini bir arada kullanmış gibi görünmektedir; yani, iki hikâye örgüsünü bir arada dokumuş; ironi, merak ve değişen hikâye hızı getirmiş; yapısal tekrar ve sahte işaretler kullanmıştır. Aynı zamanda, her ne kadar Yamamoto’nun örneği, bir ana motif etrafında inşa edilen hikâyenin anlatı teknikleriyle vurgulanması açısından sözlü performansın tematik kriter karakteristiğini karşılarsa da, incelenen tomarlarda işlendiği haliyle sözlü nakkali performansının formel karakteristiğinin tipik dizilimine tam olarak uymaz. Tomar metinleri nakkalın, hikâye anlatımı seanslarında, dinleyici odaklı, pragmatik, benzer sürelerle ihtiyacı uyarınca az çok eşit uzunlukta bölümler ve birbirini takip eden kısımlarla yapılandırılırken, Şehname’de böyle bir düzenlilik görülmez. Aktarma ve aktarılanı alma açısından pragmatik olarak değerlendirildiğinde, bu bakımdan Firdevsî’nin eserini sözlü performans için hazırlamış olması mümkün görünmemektedir. Sözlü performans modelinin Şehname’ye uygulanmasından çıkan bir diğer sonuç da, Şehname metninin anlatıcının dinleyicisiyle, A. Dundes’in uygun bir ifadeyle, açıklayıcı, değerlendirici, eğlendirici vb. anlamında “anlatıcının yönleri” ifadesini kullandığı türden, doğrudan etkileşimden yoksunluğudur. Bu, Şehname’nin anlatı-ötesi yorumlardan yoksun olduğu anlamına gelmediği gibi, bundan epey farklıdır; destanda anlatıcının ara sözleri yazılı metnin mantığını izler. Yani, sözlü performansın tersine, okunmuş ve üzerinde düşünülmüştür; bundan dolayı anlatıcının yorumları büyük ölçüde bütün hikâyelerin başlangıç ya da bitişleridir.⁵⁶⁷

Yamamoto’nun Şehname’nin karakteristik ve yapısında sözelliğin etkisine dair, sözlü performans modelini örnek bir hikâyeye uygulamasından çıkan sonuç, Firdevsî’nin bu hikâyeyi sözlü performans temelinde oluşturduğu yolundadır⁵⁶⁸. Rubanovich ise buna katılmaz ve şöyle yazar: “*Oluşumları açısından değerlendirildiğinde destanlar, icra sürecinde üretilen sözlü ürünler değildir: Bazıları ile ilgili olarak iddia edildiği üzere, belirli hikâye anlatımı etkinliklerinin transkripsiyonundan oluşmazlar. Destanlar, ortaçağ kitabî dünyasının mensubu olan*

⁵⁶⁷ Rubanovich, **agm**, s. 655-656.

⁵⁶⁸ Yamamoto, **age**, s.

*müelliflerin yazılarıyla oluşmuşlardır. Yazılı kaynaklardan yoksun tamamen şifahî bir eserden farklı olarak, destanların üretimi zaman ve mekân açısından aktarma-kabul etme aşamasından uzaktadır. Destanların gelişiminde sözlü öncülleri dikkate değer bir rol oynamış olmalıdır. Destanların tematik ve yapısal açılardan çoklu hikâyeye anlatımı etkinliklerinde sözlü olarak aktarılmış ad veren kahramanlar etrafında kristalize olmuş halk hikâyeleri ya da efsaneler temelinde gelişmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Belirli bir aşamada bu kısmî anlatı gelenekleri uyumlu bir hikâyeye çerçevesinde birleştirilmişlerdir.*⁵⁶⁹

Firdevsî'nin Şehnamesinin metinsel geleneğinin, varyant okumaları yapıldığında, formül kompozisyonu açısından sözlü geleneği yansıttığı fikrini savunan Davidson ise, eserin sözlü şiirde tipik olan formülatik sistemin bir sonucu olduğu kanısındadır.⁵⁷⁰ Khosronejad da Şehname'nin sözlü gelenek etkisinde oluşturulduğu görüşünü benimseyenlerdendir ve şöyle yazar: “*Şehnâme her ne kadar yazılı bir metin olsa da, dolaylı olarak sözlü geleneklerden etki almış gibi görünmektedir. Firdevsî'nin bu abidevî eserini tamamlanmasından sonra geçen on asır boyunca Şehnâme'nin kahramanlık destanları ve hikâyeleri İran'da hikâyeye anlatıcılığının temel kaynağı olmuşlardır.*”⁵⁷¹ Firdevsî, ister sözlü ister yazılı olsun, halk edebiyatının güzel hikâyelerini Arap üslubundan uzaklaşmış bir biçimde edebî alana kazandırmıştır.⁵⁷²

Son olarak şunu da belirtmekte fayda vardır; hem Firdevsî'nin Şehnamesi hem onun ardından oluşturuluş diğer İran destanlarının birçoğunun kaynağı kesinlikle belli değildir. Hatta şans eseri günümüze ulaşabilen bu eserlerin muhtemel kaynakları dahi söz konusu destanlarla uyumlu olmadıkları görülmektedir. Dolayısıyla bu eserlerin kaynaklarının, ister sözlü ister yazılı, İran kültür sahasında ait olmadığını düşündürmektedir. Elbette söz konusu İran millî destanlarının tamamıyla Saka ve Türk destanlarından alındığını söylemek zordur. Ancak araştırmaların daha sağlıklı sonuçlar vermesi ve çıkmazdan çıkması için söz konusu ettiğimiz bakış açısının değerlendirmesinde fayda olabileceğini düşünüyoruz.

⁵⁶⁹ Rubanovich, **agm**, s. 660.

⁵⁷⁰ Olga M. Davidson ve Firdevsî, “The Text of Ferdowsi's Shâhnâma and the Burden of Past”, **Journal of the Americal Oriental Society**, Vol 118 (No. 1 (Jan.-Mar., 1998), ss. 63-68, s. 63.

⁵⁷¹ Khosronejad, **agm**, s. 321.

⁵⁷² Robert L. Canfield, “**Türk-İran Geleneği**”, **Akdeniz'den Hindistan'a Türk-İran Esintileri**, Çev. Ömer Avcı, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005, ss. 15-52, s. 22.

Zaten önce de belirtildiği gibi birçok araştırmacı İran edebiyatının, özellikle de İslam sonrası Deri dilli edebiyatın Hint ve Doğu Türklerine birçok şey borçlu olduğunu kaydetmektedir.⁵⁷³

III. C. 1. b. “Millî” Destanın “Milletlerarası” Boyutu

Şehname’nin bazı özelliklerinin onu İran coğrafyasının dışına taşıdığını kaydedebiliriz.

Davis, Rüstem efsanesindeki bazı unsurlar ile Veda savaş tanrısı İndra arasında benzerliklere dikkati çeker ve Rüstem’in kökeninin İndra mitinin destan halinde detaylandırılmasına dayanabileceğine dair görüşleri belirtir. Rüstem’in kahramanlıklarının Krishna’nınkiler ile paralellik gösterdiği ve buradan alınmış olabileceği yolundaki tezleri değerlendirerek, Rüstem efsanesi ile İndra ve Krishna’nınkiler arasında kurduğu paralelliklere inansak da inanmasak da, Şehname’de açıktır ki Rüstem, Hindistan ve İran arasındaki kültürel sınırı işgal ettiğini yazar. Rüstem efsanesindeki bazı unsurların onu Veda efsanelerine bağlaması da olası görünmektedir.⁵⁷⁴

Hindistan-İran arasındaki bu ilişkiyi, Sanskrit destanlarının tarihsel arka planını tespit etme girişiminde Parpola şu şekilde tahlil etmiştir: “M.Ö. 800’den başlayarak İranî dilli poastoralist ve yağmacı atlılar, Avrasya ve Orta Asya bozkırlarından İran, Afganistan, Pakistan ve Hindistan’a geçmeye başladılar. Anlaşıldığı kadarıyla Güney Asya’ya giden ana yolları İndus Vadisi, Gücerat, Rajastan ve kuzey Maharastra üzerinden geçiyordu. Bu İranîler beraberlerinde çok kocalılık, yuvarlak yurt benzeri evler, açıkta bırakma ve megalitik gömme gibi defin adetleri gibi geleneklerini de getirdiler. Yeni gelenler o denli açık renk tenliydi ki yerel nüfus onlara o dönemde Hint-Aryan civarındaki bölgelerde konuşulan Dravit dilinden alınan pandu, yani soluk adını verdi. Yerel kırmızı siyah çömlekçiliği benimsemekle birlikte istilacılar Orta Hindistan ve Dekkan’da eski hayat tarzlarını sürdürdüler. Daha güneye de yayıldılar ve yerel Dravit dilini benimsediler. M.Ö. 600 dolaylarında bazı megalitik akıncılar Gücerat’ta

⁵⁷³ Cejpek, **agm**, 610.

⁵⁷⁴ Davis, **agm**, s. 51.

denizciliğe başladılar ve Sri Lanka ile Tamil Nadu sahillerini sömürgeleştirdiler. Bu arada bazı megalitik pandular kültürel açıdan daha ileri olan kuzey Hindistan'a ilerlediler. Evlilik ve diğer ittifaklar aracılığıyla giderek belirli bir güç elde eden bir grup, Pandavalar, kuzey Hindistan'daki en güçlü krallıkta dahi hâkimiyeti ele geçirdiler. Bir başka güçlü grup olan ve Buda'nın da mensubu bulunduğu Sakylar da Pandu idi ve isimlerinden anlaşıldığı kadarıyla Saka kökenli idiler. Kuzey Hindistan'da Pandular kısa sürede eski yerel dil ve kültürü benimsediler. Yeni kazandıkları konumları onları daha eski bir hükümdar ailesine bağlayan uydurma şecerele ve saray ritüelleriyle meşrulaştırıldı. Propaganda, Mahabbarata'nın oluşumuna yol açan profesyonel ozanlar tarafından yayıldı.”⁵⁷⁵ Kısaca İ.Ö. 500 yılından İ.S. 500 yılına kadar olan dönemde Aryan Vedik gelenekle Dravid adı verilen Harappa geleneği kaynaşarak çağdaş Hinduizm ve Hint orta Budizminin yapılarını oluşturmuştur.⁵⁷⁶

Şehname'deki pek çok karakterin Saka efsanesinde karşılığı olduğu ve bu destandaki birçok epizotun Çince paralelleri de bulunduğu bilim insanları tarafından uzun zamandır bilinen bir gerçektir. Firdevsî'nin kendisinin de bunun farkında olduğuna neredeyse hiç şüphe yoktur. Şehname araştırmacıları Çince paraleli olan her efsanede onun, şüpheyi yer bırakmayacak şekilde, Çin'e atıf yapan dizeler eklediğini belirtmişlerdir.⁵⁷⁷

Esas memleketleri Baktriya'dan Kandahar'a kadar olan Sakalar, Yüe-çi'ler tarafından yurtlarından edildiklerinde (Çin kaynaklarına göre yaklaşık M.Ö. 160) güney ve doğu ile batı olmak üzere iki yöne ilerlediler (Herat, Sistan, Kaşgar ve Baktriya bölgesi). İlk grubun bir kısmı anlaşıldığı kadarıyla kuzeybatı Hindistan'a kadar ilerlerken, ana kütle Kaşgar ve Hoten bölgesinde kaldı. Görünüşe göre hem Hindistan, hem İran, en azından belirli bir dereceye kadar, Saka diyalektlerinden etki aldılar. Batıda da Sakalar Partlarla temasa geçtiler ve onların iki kralını savaşta öldürdüler. Daha sonra Sasanîler tarafından kaydedilen ve çok daha sonra da Firdevsî'nin eline

⁵⁷⁵ Asko Parpola, “Pandai and Sita: On The Historical Background of the Sanskrit Epics”, Journal of the American Oriental Society, Vol. 122, No. 2, **Indic and Iranian Studies in Honor of Stanley Insler on His Sixty-Fifth Birthday** (Apr.-Jun. 2002), ss. 361-373.

⁵⁷⁶ Campbell, **İlkel Mitoloji, Tanrının Maskeleri**, s. 432.

⁵⁷⁷ Paul G. Brewster, “Some Parrallels Between the Fêng-Shên-Yên-I and the Shahnameh And the Possible Influence of the Former Upon the Persian Epic”, **Asian Folklore Studies**, Vol. 31, No. 1 (1972), ss. 115-122, s. 115.

geçen Şehname'ye temel formunu Partların vermiş olması kuvvetli bir olasılıktır. Part *gôsanı* (ozan-müzisyeni) sadece destanın kahramanlık-feodal karakterine katkıda bulunmakla kalmayıp ayrıca doğu İran'ın antik Kavis efsanelerini, Şehname'nin Keyanîlerini, koruyan ve ebedileştiren de büyük bir olasılıkla Partlardı. Çin ve İran arasında uzanan Sistan, her ikisi üzerinde de etkide bulunmak için ideal bir konumdaydı. İkincisinin dil ve folklorunu etkilediği gösterilebileceği gibi, Çin İmparatorları ve onun vasal kralları ile Sakalar ve diğer göçebe kabileler arasında gerçekleştirilen ittifak evlilikleri aracılığıyla, Çin üzerinde de bir etkide bulunmuş olmalıdır. Arap yayılmasından önce Çin ve İran arasında Hint Okyanusu ve Çin Denizi üzerinden geniş bir deniz ilişkisi mevcuttu. Çin üzerindeki Saka etkisi, Sakaların Çin halkı ile çeşitli yollardan akrabalık ilişkisi iddialarından da kısmen anlaşılabilir.⁵⁷⁸

Halk türküsü yaratıcıları ve şarkıcılar ve hikâye anlatıcılar, elbette diğer kültürel temaslarla birlikte, Saka efsanelerinin diğer bölgelere yayılmasının büyük ölçüde aracılığı idiler. Saka ve Çin efsanelerinin birbirine karışması *Chou* hanedanı zamanında büyük bir canlılıkla sürmüş olmalıdır. Hanedanın kurucusu Wu Wang, tahtı muhtemelen aralarında sakaların da bulunduğu Çinli olmayan kabilelerin desteğiyle ele geçirmiştir. *Firdevsî*'deki efsanelerin Çince paralel ve benzerlerinin çoğu Çin klasiği Fêng-Shên-Yên-I'e dayandırılabilirken, diğerleri Taocu yazmalarda ve diğer eserlerde aranabilir.⁵⁷⁹

Çin destanları ile Şehname anlatıları arasındaki paralellikler, Köprülü'nün de dikkatini çekmiş ve o, bu durumu şu şekilde izah etmiştir: “*Yalnız şunu da söylemek lâzımdır ki, Şehname yalnız İranlıları değil, Türkleri de alâkadar eden rivayetler ile doludur; Firdevsî ve Firdevsî'den evvel bu mevzû üzerinde çalışmış olanlar, gerek doğrudan doğruya, gerek Şâsânîler zamanından kalma eserler vasıtasıyla, galiba birtakım Türk rivayetlerine de yabancı kalmamışlar, onlardan da istifade etmişlerdir. Şu son yıllarda Şehname'deki bazı efsaneler ile Çin efsaneleri arasında bazı münasebetler kurulmak teşebbüsünde bulunuldu; eğer bu cihet katılaşacak olursa, uzak şark motiflerinin İran'a kadar gelmesinde Türklerin rolünü aramak icap edecek, belki de gerek Çin'e, gerek İran'a aynı motifleri Türklerin vermesi ihtimali kendini*

⁵⁷⁸ Brewster, *agm*, s. 116.

⁵⁷⁹ Brewster, *agm*, s. 116.

*gösterecektir. Türk halk edebiyatının bu cins tesirlerine, hatta bundan daha çok eski zamanlarda tesadüf edildiği iddiası, bir asırdan beri ortada mevcut olduğu için, böyle bir neticeyi asla hayretle karşılamamak icap eder.”*⁵⁸⁰ Şehnâme’den edindiğimiz bilgiler, eski Türklerle İranlılar arasındaki ilişkiler üzerinde tek kaynak değildir. Tersine, X. yüzyıl öncesinde bu ilişkileri ortaya koyan, açığa çıkaran sayısız kaynaklar vardır. Böyle olmakla birlikte, Türkoloji ile ilgilenenler gerçekliği, doğruluk, önem ve muhtevası görülmüş, anlaşılmış olan bu eseri bir yana bırakmamalıdır.⁵⁸¹

Firdevsi, destanın konusunu yazılı abidelerden, Pehlevî kroniklerinden ve birazını da sözlü geleneklerden toplamış, onlardan almıştır. Fakat dış dekor, şekiller ve renklerin örttüğü isimler, tarihi fikirler onun faydalandığı kaynakları tanımamızı engellemektedir. Zira onda, realitenin günlük gözlemi şiirsel hayallerle tamamlanmıştır. Firdevsi’nin Horasan’da oturduğu zaman durum böyle olmalıydı. Şüphe yok ki, onunla karşılaşan Türkler iki dilli, giyimlerine, savaş tekniklerine, gelenek ve göreneklerine, günlük meşguliyetlerine varıncaya kadar büyük oranda, İranlılaşmışlardı. Firdevsî tarafından ileri sürülen bu görüşler, Türk yüksek sınıflarının (bir kısmı hariç) İranlılardan pek farklı olmadıklarını göstermektedir.⁵⁸² Turan ve Türkler (Turanlılar) dan Şehnâme’nin ilk bahseddiği İran’ın VI. Kralı Feridun zamanına rastlar. Bu devirden başlayan söz edilme, bahsedilme destanın sonuna kadar devam etmektedir.⁵⁸³

Burada Türk-İran tarihsel edebî ilişkileri açısından önemli, İran destanlarıyla Çin destanlarının ayrıntılı detaylarına girmeden önce genel hatlarıyla özellikle Türklerle ilintili oldukları kısımlarını ele alınması birinci önceliğimiz olacaktır. Bu incelemenin İran ayağına biraz ara verip Çin-Türk ilişkilerini İç Asya veya Orta Asya-Çin bağlamında ele almak istiyoruz.

⁵⁸⁰ Köprülü, “Yeni Farâside Türk Unsurları”, s. 5.

⁵⁸¹ Tadeusz Kowalski, Şehnâme’de Türkler, Çev: Harun Güngör, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 1, Yıl 1: 289-300, s. 289.

⁵⁸² Kowalski, *agm*, s. 290.

⁵⁸³ Kowalski, *agm*, s. 291.

III. C. 1. b. 1. İç Asya (Saka, Hun, Türk)-Çin İlişkilerinin İlk Dönemleri

“Tarih”e millî tarihlerin bir koleksiyonu gözüyle bakılabilir diyen Toynbee devamında, bir milletin tarihindeki önemli olayları inceleyince, umumiyetle, bunların diğer milletlerin tarihinde de önemli yer tuttuğunu görürüz demektedir.⁵⁸⁴ Aynı zamanda tarih’in millî çerçeveye sıkıştırılmasının dar geldiğini, bütün İnsanlık “Tarihi”nin ise bir bütün halinde incelemeğe kalkışıldığında “Tarih sahası”nın düzenlenemeyecek kadar genişlediğini savunan⁵⁸⁵ Toynbee devamında, çözüm “medeniyet”tir. Çünkü medeniyet bir millet kadrosundan daha geniştir, bütün insanlık çerçevesinden ise daha dardır. Örneğin: Türklerin İslâmiyet’i kabul ederek Arap kültürünü benimsemeleri keyfiyeti Türklerle İranlılarda müşterek bir (vasıf) olduğu halde, Hintli, Çinli ve Hristiyanlarda bu (vasıf) yoktur demektedir.⁵⁸⁶

Levi-Strauss, “İrk, Tarih ve Kültür” adlı eserinin başında şunları kaydetmiştir; *“Bu çalışmada ırkların uygarlığa katkılarından söz etsek de bu, Asya’nın, Avrupa’nın, Afrika’nın ya da Amerika’nın kültürel katkılarının, bu kıtaların kabaca değişik ırksal kökenden gelen insanların yerleşim alanı olmalarından dolayı herhangi bir özgünlük kazandırdıkları anlamına gelmiyor. Eğer böylesi bir özgünlük varsa -ki varlığı şüphe götürmez- bu, siyah, sarı ya da beyazların fizyolojik veya anatomik yapılarına bağlı farklı yeteneklerinden değil, tarihsel ve coğrafi koşullardan ileri gelmektedir.”*⁵⁸⁷ Söz konusu durum, İran’da Türk halk anlatılarının tarihsel gelişimini irdelerken yaptığımız İranî-Turanî ayrımı konusunda da geçerli olabilir. Bu çalışmada arada kültürel etkileşimin mevcut bulunduğu farklı dairelerden söz edildiğinde, bir kültür dairesi mensuplarının diğerine üstünlüğü ya da her iki kültür arasında aşamasal bir gerilik-ilerilik durumu ifade edilmemektedir. Levi-Strauss bizim savımızı destekleyecek daha güçlü bir ifade kullanmıştır. Ona göre; *“Aynı ırktan insanların yoğurduğu iki (ayrı kültür) kültür, ırk olarak birbirinden uzak iki topluluğun kültürleriyle aynı oranda, hatta*

⁵⁸⁴ Arnold Toynbee, Tarihın Anatomisi, Milletler Daha Büyük Cemiyetlerin Ancak Birer Parçasıdır: Medeniyetler, Çev: A. N. Kurat, **AÜ DTCF Dergisi**, C. I, S. 1, Ankara 1963, ss. 235-248, s. 235.

⁵⁸⁵ Toynbee, **agm**, s. 236.

⁵⁸⁶ Toynbee, **agm**, s. 236.

⁵⁸⁷ Claude Lévi-Strauss, **İrk, Tarih ve Kültür**, Metis Yayınları, Çev. Haldun Bayrı, Reha Erdem, Arzu Oyacıoğlu, Işık Ergüden, Genişletilmiş 2. Baskı, İstanbul 1995, s. 20.

*daha da farklı olabilir”.*⁵⁸⁸ Bu teze göre tarih boyunca hareket halindeki farklı Türk topluluklarının çeşitli kültür coğrafyalarında oluşturdukları veya esaslı biçimde katkıda bulundukları medeniyetler bu açıdan değerlendirilebilir diyebiliriz.

Fatih kültürlerin zaman içinde yeni medeniyetlerin oluşumunda ve gelişmesinde oynadıkları rolün arkasında aslında bir nevi çatışan kültürlerin (fatih ve fethedilenlerin) zamanla zıtlıklarının azalma çabalarının olduğu söylenebilir. Yine Levi-Strauss’ın ifadesiyle; *“Sömürünün olmadığı bir koalisyon söz konusu olamaz. Biri egemen, diğeri egemenlik altında olan iki grup arasında ilişkiler ve alışverişler üretilir. Sıraları geldiğinde, görünürde onları bir araya getiren tek yanlı ilişkiye karşın, bilinçli ya da bilinçsiz olarak birikimlerini ortaklaştırmak zorundadırlar ve böylece onları çatıştıran farklılıklar yavaş yavaş azalmaya yüz tutar.”*⁵⁸⁹ Levi-Strauss’ın bu tezi Türk topluluklarının Kuzey Çin, Hindistan ve özellikle bizim açımızdan daha fazla bir önem arz eden İran coğrafyası için de geçerlidir. Yani onun ortaya koyduğu bu formül bize Türk-Çin, Türk-İran (veya tarihî Turan- İran) hatta İslam merkezli Arap-İran-Türk ilişkileri açısından önemli çıkarımlar sağlamamızı kolaylaştırabilir. Buna örnek olarak Eskiçağ Kuzey Çin’da Türkler tarafından yahut onların katkılarıyla kurulmuş hanedanlıklar ve bu hanedanlıkların yerel halklarla kaynaşarak yeni medeniyet yahut kültürlerin oluşumunu sağlamalarını kaydedebiliriz.

Orta Asya halklarının dünya medeniyetinin oluşumuna temel ve hayatî katkılar yaptıklarını, aynı zamanda Orta Asyalılar çevrelerindeki halklarla münasebetleri anlaşılardan Avrasya tarihinin anlaşılmasının mümkün olmayacağını, bu yüzden de Orta Asya tarihi, Orta Asya tarihinde pek bir yer edinmiş olan Avrasya-Avrupa, Orta Doğu, Güney Asya ve Doğu Asya’daki dış medeniyetlere de aynı derecede mecburî olarak değindiğini söyleyen⁵⁹⁰ Beckwith devamında; *“Orta Asyalıların çevredeki komşularının kötü muamelelerine karşı iki bin yıldan fazladır sürdürdükleri mücadelelerin meşruiyeti epeycedir kabul edilmiştir. Orta Asyalılar savaşçılar ‘barbar’*

⁵⁸⁸ Lévi-Strauss, **age**, s. 21.

⁵⁸⁹ Lévi-Strauss, **age**, s. 60-61.

⁵⁹⁰ Christopher I. Beckwith, **İpek Yolu İmparatorlukları, Bronz Çağından Günümüze Orta Asya Tarihi**, ODTÜ Yayıncılık, Ankara 2011, s. XXII.

değillerdi. Onlar kahramanlarının ve ölümsüz şöhretlerinin şarkısını söyleyen halklarının destanlarıydılar” demektedir.⁵⁹¹

Öte taraftan “barbar” tanımının arka planında eski uygarlıkların arasındaki kapanmamış hesapların olabileceğini düşünen Chamberlin’e göre; “Atların şekil verdiği büyük uygarlıkların birçoğunun -Moğollar, İskitler, Hunlar, Apaçiler, Komançiler ve Kara ayaklar gibi- herhangi bir kültüre sahip olmayan, medeniyetten uzak topluluklar olarak hor görülmesi insana ince bir alay gibi gelir. Barbar topluluklarla uygar topluluklar arasındaki uyuşmazlığın tarihi en az insanlık tarihi kadar eskidir. ‘Biz’ ve ‘Onlar’ arasındaki tanıdık çatışma önceleri, belli bir mekânı benimseyip hayatın getirdiği belirsizlikleri kontrol altına almaya çalışan yerleşik topluluklarla, belirsizliği hevesle karşılayıp yerleşik ve durağan herhangi bir şeyle bağları olmayan, her an vurup kırmaya, yakmaya hazır topluluklar arasında yaşanan bir çatışmaydı. Bu ikinci yaşantı tarzı, yerleşik toplulukların yüreğine korku salıyordu. Yerleşik toplulukların gözündeki göçebe atlılardan daha tehlikelisi yoktu. Göçebe atlılar arasında en fazla korku salanlar ise bozkır atlılarıydı. Moğollar ve akrabaları olan kavimler için savaş sanatı son derece karmaşıktı, derin kültürel temellere sahipti ve bir nevi sanat için sanattı.”⁵⁹²

Beckwith’in da üzerinde durduğu gibi “yerleşiklik ile göçebelik” uzun süre “medenilik ile barbarlık” gibi tasavvur edildi. Elbette bu algıyı yaratanlar genellikle yerleşik hayat tarzının mensuplarıydılar. Yani göçebelerin de tarihini yerleşiklik perspektifinden değerlendirdiler. Tarih yahut kültür tarihi araştırmalarında genellikle toplumların medeniyet-barbarlık ölçülerinin yanlış değerlendirildiği görülmektedir. Çoğu zaman medenî olmakla yerleşik olmak aynı bağlamda değerlendirilmektedir. Bunun her zaman böyle olmadığına, dolayısıyla da çoğu zaman yanlış algıya yol açtığına vurgu yapan Aalto savına örnek olarak göçebe kültürünü temsilen Göktürk abideleri metinlerindeki bakış açısıyla yerleşik kültürü temsilen Asur abideleri metinlerindeki karşılaştırmaktadır. Aalto’nun kendi ifadesiyle; “Orhon bölgesindeki Eski Türkçe yazıtlar Türk halkının hükümdarlarının otobiyografisi ve raporlarıdır. Kimi zaman duygu yüklü anlatım biçimi seçilir. Batıda bazı kere ifade edilen ama bu Şamanist göçebe kavimde hiçbir maddî barbarlığa rastlanmadığı da bir gerçektir. Bu

⁵⁹¹ Beckwith, **age**, s. XXV.

⁵⁹² J. Edvard Chamberlin, **At**, Çev.: Uğur Peçe, Kitap Yayınevi, İstanbul 2007, s. 129.

hükümdarlar hem başarılarını hem de başarısızlıklarını anlatırlar ve hükümdarların görevlerine uygun olarak yazıtlar duygu yüklü ve kahraman bir eda ve heyecanla anlatıldığı halde Türk kağanları asla düşmanlarının kanlarının akıtılmasıyla övünmezler, bilâkis yenilgi zamanlarında kanlarının nehir gibi akmasından ve kemiklerinin dağ gibi yığılmasından bahsederler. Hâlbuki Asur Krallarına ait, kanların akıtılmasıyla övünen belgeler ve raporlar mevcuttur. Atların da insanların dolayısıyla savaşçıların sadık dostu olduğunu dikkate almamız gerekir ve tabii ki bütün bunları, bu sade millete dikkatleri çekmek için, kanıt olarak verebiliriz.”⁵⁹³

Yerleşik medeniyetlerin birbirinden farklı oluşturdıkları yeni düzenlere karşın Orta Asya halklarının en erken dönemden beri aynı kültür manzarası sergilediğini, yerleşik toplumlardan farklı olarak bu göçebe ve yarı-göçebe topluluklarında alışıla geldiğimiz belirli tarihi dönemler olan İlkçağ, Eskiçağ, Ortaçağ ve Yeniçağ gibi dönemlerden kesin olarak bahsedilmesinin mümkün görülmediğini söyleyen⁵⁹⁴ Vasary devamında; “Ancak İç Asya’nın tümüne tesir eden büyük dönüşümlerden yola çıkarak, şüphesiz belirli kronolojik ayırım hatları tespit edilebilir. Bu büyük dönüşümler, genellikle bir boy birliğini tarafından harekete geçirilen ve ardından uzun bir süre İç Asya’nın etnik görünümünü biçimlendiren kavim hareketleriydi. Hiungnuları, VI. yüzyılın ortasında imparatorluk kuran Göktürkler veya XIII. yüzyılda bir cihan imparatorluğunu kuran Moğol toplumlarını birbirine bağlayan unsurlar, ayırıcı faktörlerden belki çok daha fazladır” demektedir.⁵⁹⁵

Vasary’nin ortaya koyduğu tablo, Orta Asya yahut İç Asya’daki söz konusu devamlılığın komşuları için özellikle de yerleşik toplumlar için geçerli olduğunu söylemenin mümkün olmadığını göstermektedir. Örneğin İran yerleşik toplumları söz konusu tarihî dönemlerde birbirinden oldukça farklı görüntü arz etmektedir. Dolayısıyla da bu tip devletler kendi içinde bütünsel bir tarihsel görünüm arz etmezler. Bu durum hatta İran’ın çeşitli dönemlerinde yazıya aktarılarak günümüze dek ulaşan birçok eserde kendini göstermektedir. İran’ı bu açıdan değerlendirdiğimizde Arîler öncesi İran’ında medeniyet ve kültür açısından oldukça farklı görünüme tanık olmaktadır. Her ne kadar

⁵⁹³ Pentti Aalto, Orhon Yazıtlarında At İsimleri Üzerine, Çev: Erhan Aydın, **Türk Dili**, S. 587, Kasım 2000, ss. 453-457, s. 457.

⁵⁹⁴ Vasary, **age**, s. 34-35.

⁵⁹⁵ Vasary, **age**, s. 35.

yerleşik kültürlerin söz konusu farklılıkları dönemsel ve aşamalı medeniyet katmanları olarak değerlendirilseler de dönemler arası (çoğu zaman bu dönemler çok kısa dahi olabilir) tutarsızlıklar görülmektedir. Buna en bariz örnek ise platoda elde edilen arkeolojik buluntulardaki birbirinden farklı dönemsel dinî, kültürel çeşitliliktir. Bu çeşitliliğin temel gerekçesinin çoğu zaman bölgeye dış müdahalelerin sonucu olarak açıklansa da sonucun değişmeyeceği meselesidir. Oysa İç Asya'daki bütün muhtemel dış tesirlere rağmen antik dönemlerdeki kavimlerle (antik göçebeler olarak bilinen Sakalar vb.) Eski ve Ortaçağlardaki kavimler (Hunlar, Gök-Türkler, Moğollar vs.) arasındaki kültür birliğinin neredeyse pek bozulmadığı meselesidir.

Kısacası Jean Varenne'nin ifade ettiği gibi; söz varlıklarının en eskisinin, Gök-tanrıyı belirtmek için kullandıkları *tengri* sözcüğü olması ve bunun da M.Ö. II. yüzyılda Çin sınırlarında yerleşmiş olan Hiong-nou birliği tarafından yaygın bir biçimde kullanıldığının anlaşılması, bu tezi doğrulamaktadır. Bu oluşumun, aynı zamanda, Türk öncesi ve Moğol öncesi kavimsel unsurları içerdiği düşünülebilir. Hiong-nou dini hakkında bilinenler, daha sonraki Türk-Moğol dininden çok farklı görünmemektedir. Ama aynı zamanda, İskitlerin dinine de çok benzemektedir. Söz konusu tasvirlerin, ilk bin yıl süresince bütün Avrasya bozkırlarında geçerli olduğu söylenebilir.⁵⁹⁶ Elbette bu örnekler daha da artırılabilir. Yine Jean Varenne kaydının devamında, VIII. ve XIII. yüzyıllara ait belgelerin karşılaştırılması, büyük benzerliklerin meydana çıkarılmasını ve kaba hatlarıyla dinin değişmediği sonucuna varmamızı sağlayacağını söyler.⁵⁹⁷ Dolayısıyla böyle bir tablonun karşısında çoğu zaman yanlış anlaşılmalara yol açmış kimi yerleşik-göçebe ilişki perspektifleri yeniden gözden geçirilmenin daha sağlıklı

⁵⁹⁶ Jean Varenne, "İslam Öncesi İran", **Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü**, ss. 493-504, s. 495. Öte yandan Jean Poul Roux'un aşağıdaki kaydı bu açıdan çok önemlidir. "(...) Hiç şüphesiz Şan-Yu unvanı, "imparator" unvanıyla aynı anlama gelir, hatta daha doğru bir söyleyişle bu san Çeng-Li Ku-Tu Çen-Yu'ydu. "Çeng-Li" Gök-Tanrı anlamına gelen Tengri kelimesinin klasik yazılışdır. Ku-Tu'ysa bilinmeyen bir kelime olup muhtemelen gökyüzüyle hükümdar arasındaki bağlantıyı belirtmektedir. (soy ile bir bağ olması olasıdır). Bu topluluk ile çevresindekiler hakkında hiçbir bilgimiz yok. Kendisini takip eden boylara gelince bunlar farklı kavimlerden gelmiş olmalıydılar ya da daha kesin söylemek gerekirse, çeşitli dil gruplarına aittirler. Bunların arasında elbette proto-Türk boyları da bulunmaktaydı. Demek ki tarihçilerin kendisine sorması gereken soru Hiong-nuların kim olduklarından çok, onları kimin yönettiği veya onları meydana getiren farklı öğelerin niceliksel istatistikleridir. De Guignes tarafından daha XVIII. yüzyılda ortaya atılan bu soruya, konuyla ilgili bilim adamlarının sayısı kadar yanıt getirilmiştir. Bununla birlikte onları Hint-Avrupalı olarak kabul etmeyi gerektirecek hiçbir bulgu yoktur, ne brakisefal kafatası yapıları, ne de Çinlilerin onlar hakkında yaptığı tanımlamalara göre." Roux, **Türklerin Tarihi**, s.56.

⁵⁹⁷ Varenne, **age**, s. 495.

sonuçlar çıkaracağı ortadadır. Yani teorik olarak hızlı dönüşüm ve değişime pek açık olmayan veya değişimi oldukça yavaş yaşayan bozkır halkının yukarıda da Vasary'nin söylediği gibi ancak köklü ve sarsıcı travmalar ve dönüşümler sonucu oluşan ortama ayak uydurmaya çalıştıkları ölçüde değişim geçirebilecekleri söylenebilir.

Beckwith ise, Orta Asyalıların “Millî Menşe Efsaneleri” başlığı altında Orta Asya halklarının en eski çağlardan beri aynı gelenek ve kültürleri taşıdıklarını şöyle ifade etmektedir; “*Bir mit ve efsanede, eğer hakikatte yoksa Orta Asyalı birçok devletin kurucuları tarih öncesi ve erken tarihî dönemlerden beri bu kahramanlık modelini takip ederler. Bronz Çağ’ındaki Hititler ve Chou Çinlileri; klasik dönemdeki İskitler, Romalılar, Wu-sun’lar ve Koguryo; Orta Çağ’daki Türkler ve Moğollar; Aydınlatma ve Rönesans devrinde Cungarlar hep böyle yapmışlardır.*”⁵⁹⁸ Bir anlamda söz konusu bu büyük göçebeler yeni bir boy birliğine girdiklerinde eskinin hikâyesini yeni birliklerine uyarlamaya ve elbette söz konusu hikâyelerini sözlü olarak yeni teşkilatları gibi yeniden yaratmaya çalışırlar. Başka bir deyişle kahramanlık destanlarına olan hayatî ihtiyaçlarından dolayı bu topluluklar tarihten ziyade geçmişin ihtişamına gereksinim duyarlar ve bunu onlara sunan kahramanlıkları ve elbette onun destanıdır diyebiliriz.

Buraya kadar konar-göçer ve dolyısıyla Türk kültürünün sürekliliği ve devamlılığı açısından anlattıklarımızdan yola çıkarak Türk-Çin ilişkilerine göz atabiliriz. Eski Türk kavimleri için söylenen birçok şeyi burada bulacağımızı, eski bir Batı-kültürünün (ekseri Türk kültürü) bir Doğu-kültürü (Proto-Çin) ile karşılaşmasından Çin medeniyetinin ortaya çıktığını savunan⁵⁹⁹ Özerdin devamında; böylece ancak M.Ö. 1000 yıllarından sonra bir Çin kültürünün varlığından, bundan önce ise sadece mahallî kültürlerden bahsedebileceğimizi, ayrıca Eski Batı Kültürü’nde, eski Türklerin tesirinin çok olduğu, hatta bu kültürün kuzeybatı, yani menşei avcı ve sonra çoban kültürü olan cephesinin saf bir Türk kültürü olduğu ve Çin medeniyetinde bir hissesi bulunduğuna şüphe olmadığını kaydeder.⁶⁰⁰

⁵⁹⁸ Christopher I. Beckwith, **İpek Yolu İmparatorlukları, Bronz Çağından Günümüze Orta Asya Tarihi**, ODTÜ Yayıncılık, Ankara 2011, s. 2.

⁵⁹⁹ Muhaddere N. Özerdin, M.S. IV-V.’inci Yıllarda Çin’in Kuzeyinde Hanedan Kuran Türklerin Şiirleri, C. XIII, S. 3, Mayıs 1955, **AÜDTCF Dergisi**, Ankara, ss. 051-096, s. 52.

⁶⁰⁰ Özerdin, **age**, s. 52.

Öte yandan “Çin’de hiyeratik şehir devleti kavramının başlangıcı Lungşan kültürünün siyah çömlekçilik dönemine (İ.Ö. 1900-1523) tarihlenebilir. Bu kültürün kuzey İran ve Güney Türkistan’daki aynı merkezlerden (Tepe Hisar, Turan Tepe, Şah Tepe, Namazgâh Tepe, Anav vb.) kaynaklandığı ve Harappa stilini oluşturan Hindistan’a kavramın burdan geçtiği artık görülmektedir.”⁶⁰¹ Eski Çin kültürüyle Orta Asya kültürleri arasındaki ilişkiler çok öncelere dayanmaktadır. Özellikle bu ilişkileri kuranlar ve söz konusu kültür unsurlarını Çin’e taşıyanların büyük ölçüde Orta Asya çöçebeleri olduğu bilinmektedir. Mackenzie bu durumu şöyle açıklamaktadır; “Çin arkeolojisinde bulunan katıntılar ve Çin’in dinsel inanç sembolleri ve gelenekleri, Shensi eyaletinin en eski sakinlerinin, eski medeniyetlerin Orta Asya’da kurmuş oldukları kolonilerin beraberlerinde taşıdıkları kültürlerden çok önemli ölçüde etkilendiklerini göstermektedir.”⁶⁰²

Çin’in orta zamanlarında Türk kanı taşıyan birçok sülâlenin olduğunu, hükümdarlarının daima halkı bir araya toplayarak büyük işler başarmasını bildiğini, hatta Çin tarihçileri, parlak bir sülâle olan T’ang hanedanında Türk kanı olduğunu, yani bu hanedanın kurucusu olan Li Shih-min’in nine ve anne tarafından Türk olduğunu ileri sürdüklerini aktaran⁶⁰³ Özerdin devamında; bu tesirler en fazla Çin’in ilk parçalanma devrini teşkil eden M. S. III-IV’ üncü yüz yıllarda kendini gösterdiğini ve 420 de Doğu-Chin devletinin sona ermesi üzerine Çin’in, Kuzey ve Güney hanedanlarına ayrıldığını kaydeder.⁶⁰⁴ Mackenzie ise eski Çin’deki söz konusu karışık durumu ilginç bir benzetmeyle açıklar. Ona göre; “Çinliler, karışık bir ırktır. Kuzeyde, çekik gözlü, sarı benizli unsur hâkimdir. Sümer’e hâkim olan ve Sümer’lerin düşünce ve yaşam biçimlerini benimseyen Samiler gibi, Moğol kabileleri de Kuzey Çin’i yağmaladılar ve yerleşik bir halk haline geldiler”.⁶⁰⁵ Bütün anlatılanlardan sonra Mackenzie’nin bezetmesinin tamamına katılmamızın mümkün olmayacağını kaydetmek zorundayız. Bizce Çin’e yerleşen Türk ve Moğolların durumu Mezopotamya’da birilerine benzetilmesi gerekecekse bu kesinlikle Sümerlerin medeniyetine çöreklenmiş

⁶⁰¹ Campbell, **age**, s. 448.

⁶⁰² Mackenzie, **age** s. 244.

⁶⁰³ Özerdin, **age**, s. 52-53.

⁶⁰⁴ Özerdin, **age**, s. 53.

⁶⁰⁵ Mackenzie, **age**, s. 244.

Semitikler değil, tam tersine Eski Mezopotamya'ya medeniyeti getiren Sümerler olmalıdır. Zaten Sümerlerin söz konusu durumuyla Türklerin Çin ve İran'a yaptıkları hemen hemen aynı şeydir. Kısacası her iki bölgeye medeniyeti taşıyanların ve de taşınan unsurların hemen hemen kaynağı "Orta Asya" bölgesidir. Biz çalışmamız boyunca bu mesele üzerinde durmaya çalışacağız.

Bir diğer yandan ilginç biçimde eski Çin - İç Asya yahut Altay kavimleri ilişkilerini yansıtan belgelerin arkeolojik materyallerle uyumlu olmayışıdır. Kısacası, Çinlilerin tarihî dönemler için çok iyi ve kullanışlı birçok eser bıraktıklarını ancak gerçeklerin o eserlerde tasvir edildiği gibi olmadığını zamanla araştırmacıların anladığını kaydeden⁶⁰⁶ Eberhard devamında; "*Çinlilerin bize aktardıklarının tersine, kazılar bize yazının M.Ö. üçüncü bin yılın başlangıcında icat edilmeyip ancak M. Ö. XV. yüzyılda icat edildiğini gösteriyor. Çünkü M. Ö. XV-X. yüzyıllar arasındaki yazı daha çok iptidaîdir ve bu kadar uzun bir tekâmül devresi geçirmiş olamaz. Ayrıca eski masal araştırmaları ve din tarihi bize eski İmparatorların hakikî İmparator olmayıp ancak sonraları Çin âlimleri tarafından insan ve İmparator şekline sokulan tanrılar olduklarını göstermiştir*" demektedir.⁶⁰⁷ Aynı şekilde İran destanlarında, özellikle Firdevsî'nin destanlarındaki kralların İran tarihiyle uyuşmadıkları görülmektedir. Aslına bakılırsa, şaşırtıcı bir biçimde bu tür *ilkler miti* her iki bölge için de ortak alıntı yahut kültürel karşı atak olabileceği fikrini uyandırmaktadır. Kısacası söz konusu efsanevî krallar gibi mitlerin de İran sahasında olduğu gibi, söz konusu iki bölge için de bu unsurların alıntı olabileceği düşünülebilir.

Ergenekon destanındaki kurtarıcı demirci motifi de kökleri itibarıyla oldukça eski çağlarla ilişkilendirilir. İnanişâ göre, demir dağı erimiş ve oradan ışıklı dünyaya yol açılmıştır. Bugün, bayram sayılmıştır. Türk halkları da bugünü dinî ve ulusal bayram saymıştır ve ilkbaharda zindan üzerinde demir döverek bu bayramı kutlamaktadırlar. İnanişâ göre "Kıday Bahsı", demirciliğe kabul olunma törenine katılan insanlara zarar verirdi. Ve ancak törenden başarılı bir şekilde geçtikten sonra onları bu zararlardan kurtarırdı. Demircilikle Şamanlığın birleştiği bu töreni, Şaman yönetirdi. Demircilik

⁶⁰⁶ Wolfram Eberhard, Eski Çin Kültürü ve Türkler, Çev: İkbâl Berk, **AÜDTCF Dergisi**, C. I, S. 4, Ankara 1943, ss. 19-29, s. 20.

⁶⁰⁷ Eberhard, **agm**, s. 20.

sanatını ve hatta Şamanlık yapma becerisini insanlara veren de “Kıday Bahsı” olmuştur.⁶⁰⁸

M.Ö. II. binyılda başlayan Karasuk ve Tagar kültürleri ve onların devamı olan Taştık kültürünün (Tagar ve Taştık kültürleri “yarı-göçebe”dirler) “Tegreg”lere atfedildiğini, aynı zamanda bu kültürlerde ayrıca, kubbeli ve künbedli otak şeklinde ağaç kütüğünden köşkler çit içinde toplayarak, yerleşme bölgeleri de vücuda getirildiğini, dahası dünyanın en eski (Altay dağlarındaki M.Ö. II. yüzyılda başlayan) düğümlü halısının bulunduğu *Pazırık* ile *Mayemir* gibi Altay kültürleri de Türklerin ve muhtemelen “Tegreg” Türklerinin eseri olduğunu kaydeden⁶⁰⁹ Emel Esin ayrıca “Tsü-k’ü” Hun-Türk devleti Çin’den Türkistan’a giden ticari ve askeri yollara hâkim olunca, Kuzey Çin devleti bu engeli yıkmak ihtiyacını duyduğunu yazar.⁶¹⁰

Ayrıca 439 yılında, Tabgaç idaresindeki Çinlilere mağlup olan “Tsü-k’ü”lerden (Hunlardan) iki beyi on bin aile ve bu arada Türk boyunun beş yüz ailesi ile birlikte, Gobi çölünü aşarak Doğu Türkistan’a kaçtıklarını ifade eden⁶¹¹ Esin, ardından Klyastorniy’e dayanarak; bu olayı şu şekilde aktarır. “*Facia mahiyetini alan bu mağlubiyet, ıstırap ve kaçış safhaları, Türk milli hafızasında, kolları ve bacakları kesik Türk’ü, kurt anayı ve çocuklarını gösteren heykeller gibi sanat eserlerinin de yardımı ile bin yıl yaşamış ve Ergenekon efsanesinin açılış kısmını teşkil etmiştir*” demektedir.⁶¹²

Buna ilave olarak yine Eberhard, “Shang’ların⁶¹³ hükümet merkezinde yapılan kazılar bize vakıa Shang kültürünün sonraki Çin kültürü ile birçok noktada aynı olduğunu ancak Çin kültürünün basit bir ilk merhalesi olmayıp başka karakterde bir

⁶⁰⁸ Beydili, **age**, s. 310.

⁶⁰⁹ Emel Esin, Millî Kültür Tarihî Safhalarına Bakış, **Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi**, 1977, sayı: 2, s. 237-293, s. 240-41.

⁶¹⁰ Esin, **agm**, s. 243.

⁶¹¹ Esin, **agm**, s. 243.

⁶¹² Esin, **agm**, s. 243-244.

⁶¹³ Eberhard’a göre: “Göçebeler çiftçilerle kolayca beraber yaşayabilirler ve böylece ideal bir birlik teşkil ederler. Göçebeler çiftçilerden kışın kullandıkları ziraî mahsulleri alırlar ve bunların yerine ziraatçılara hayvanlardan elde ettiklerini, bilhassa deri, yün ve bazen süt ile süttten yapılmış maddeler verirler. Bu temas şu neticeyi verebilir ve bu bölgede de böyle olduğu zannediliyor. Göçebeler çiftçilerin efendileri olur ve idareyi ele alırlar; orduyu vücuda getirirler; çiftçiler ise memleketin ziraî mahsullerini istihsal eden sınıfı teşkil ederler. (...) İçinde sarîh olarak Türk-Moğol unsurlarının görüldüğü yeni bir kültür meydana geliyor. Bu Shang adını alan ve doğu Asya’da yaşadıkları ispat edilebilen ve M.Ö. 1500-1050 arasında mevcut olan ilk yüksek kültürdür. (...) Shang’lar doğu Asya’da ilk devleti kurmuşlardır ve biz - çok mühim olan bu devlet kurma işini Türklerin yaptıklarını kabul etmek zorundayız.” Eberhard, **agm**, s. 25.

*kültür olduğunu göstermiştir. Bu yeni araştırmaya göre bir ‘Çin’ kültüründen ancak M.Ö. 1050 yılından itibaren bahsedebiliriz. Bundan öncekilerin hepsine ‘proto-Çin’ yahut buna benzer bir isim verilir” demektedir.*⁶¹⁴

Burada üzerinde durmak istediğimiz eski çağlardaki yazarların mensubu bulundukları medeniyetler hakkında öne sürdükleri, Mc Cant’ın ifadesiyle, kültür mitleri yahut ilkler mitidir. McCant göre bu antik yazarlar bir nevi “Medeniyetin kökenlerine dair anlatıları aracılığıyla kendilerini ve dâhil oldukları grupları tanımlıyor, otoritelerini meşrulaştırıyor ve kendi geleneklerini rakip gelenekler ve iddialardan ayırıştırıyorlardı”.⁶¹⁵ Yine McCant’ın ifadesiyle “Tanrılar (bazen insan ya da yarı-insan muhataplar aracılığıyla), olumlu biçimde yansıtılan ve yoktan var edilen bir medeniyetin gelişimini sağlayan faillerdir.”⁶¹⁶ Tam da MacCant’ın üzerinde durduğu, yani kültür mitlerinin anlatıldığı yerlerden birinin de Çin olduğunu bize gösteren Eberhard olmuştur. Eberhard durumu şu şekilde ifade etmektedir: “Çinliler bize, tarihi devirler için umumiyetle iyi ve kullanılabilen birçok tarihi eser bırakmışlardır. Eski tarihleri için uğraşmışlar ve hatta M.Ö. I. yüzyılda en eski devirleri tasvire çalışmışlardır. Bu tasvirin üzerinde zamanla uğraşılmış ve nihayet birçok muahhar tarihlerde ve Avrupa dillerindeki tercümelerde görüldüğü üzere tespit edilmiştir. Tasvir, Çin tarihinin başlangıcında halka kültürü öğreten birçok akil ve ahlaklı İmparatorlar gösteriyor. Bu İmparatorlar evlenmeyi, giyimi, yazıyı vb. yani kısaca yüksek bir kültür için lazım olan her şeyi icat ettiler; ekseriya yüz yıldan fazla icrayı hükmettiler. Bu devirlerde harp yoktur ve mesut bir devir hüküm sürmektedir. Ancak sonradan, bizde şimdi mevcut olan kötülükler, harpler, ahlaksızlıklar, cinayetler, kıtlık ve sefalet yavaş yavaş baş göstermiştir. Bütün bu İmparatorların saltanat sürdükleri tarihler de veriliyor ve yeni icatlarda bulundukları zaman bundan bahsediliyor.”⁶¹⁷ Bu önemli ve bir o kadar şaşırtıcı meselenin bir başka örneğine de eski İran anlatılarında rastlıyoruz. Şöyle ki, *Cemşid*, eski İran destanının en sayılı kahramanlarından biridir. *Şehname*’ye göre Cemşid, *Huşeng* oğullarından *Tahmures*’in kardeşidir. Güzel yüzlü ve tatlı sözlü bir kimseymiş. Yüzünde öyle bir nur varmış ki

⁶¹⁴ Eberhard, **agm**, s. 21.

⁶¹⁵ McCants, **age**, s. 11.

⁶¹⁶ McCants, **age**, s. 41.

⁶¹⁷ Eberhard, **agm**, s. 20.

gittiği yerleri aydınlatırmış. Adaletli bir padişahmış ve İdris Peygamberin dinindenmiş. Çeşitli zırhlar yapmasını, kılıç, balta gibi savaş araçlarını kullanmayı insanlara o öğretmiş. Pamuk eğirmek ve ibrişim eğirmek vb. hep onun buluşları olduğu gibi, gömlek dokumayı, kumaşları boyamayı da o bulmuş. Denize dalıp inci, sedef çıkarmak, misk ve kâfur gibi kokulu maddeleri birleştirmek, onun, devrindekilere öğrettiği hüneler arasında. Ülkesinde düzenli bir askeri teşkilat kurmuş. Birçok adamına geniş toprak parçaları bağışlamış ve onlara ekmekçilik sanatını öğreterek bu yolda çalışmalarını emretmiş. İşte onun, halkı dinlemek üzere tahtına oturduğu ilk güne Nevruz adı verildi. Bugün Cemşid saltanatının başlangıcı olarak kabul edilmiştir.⁶¹⁸ Cemşid destanının bu bölümünde dikkatimizi celbeden bir diğer nokta ise tanrı-hükümdar motifini Firdevsî'nin İslam muhitine uyarlayarak destanı farklı yorumlamasıdır. Kısaca tanrı-kral motifinin esasen çok yaygın olduğu İslam öncesi anlatılardan İslamî muhite uyarlamasıdır.

Fetih (İslam-Arap fethi) sonrası İranlılar İran medeniyeti hakkında yazdıkları ilk tarih anlatılarında aynısını yaptıklarını söyleyen⁶¹⁹ McCant'a göre; *"Bu önceki yerel tarihler, kültürel yanlış anlaşılmalara düzeltme, kadim bir kültürün bekçisi olarak yazarın konumunu güçlendirme ve öteki rakip medeniyetlerin başarılarının önemini azaltma amaçlarını taşıyordu. İran hakkında ilk yerel tarihler de benzer bir işlev görmüşlerdi. Bu tarihler, ulusal bir destan olan Şehname'nin temelini oluşturmuş ve bağımsız İran hükümdarlarının kurulmasını meşrulaştırmış, böylece eski kültürel başarılarla övünmenin muğlâklığını ortaya koymuşlardı"*.⁶²⁰

Öte yandan, Eski Çin yüksek kültürünün teşekkül ve gelişmesinde, İç Asya atlı çobanı kavimlerinin çok büyük rolü olduğu uzun zamandan beri bilinmektedir. Burada da eldeki bilgi ve veriler esasında akla gelenin yine Altay kavimleri olduğunu kaydeden⁶²¹ Koppers devamında, özellikle Çin'in en eski dini hakkında derinlemesine araştırma yapan L. Walk'a dayanarak efsanevi müessis diye Yü'ye irca olunan Hia hanedanının hamili, her halde İç Asya'dan neşet eden proto-Türk-Moğol bir kavim olup

⁶¹⁸ Halil Demircioğlu, Antropoloji ve Tarih, AÜ DTCF Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi, C. VI, S. 1-2, Ankara 1948, ss. 49-67, s. 54, s. 468.

⁶¹⁹ McCants, *age*, s. 17.

⁶²⁰ McCants, *age*, s. 17.

⁶²¹ Koppers, *agm*, s. 447.

din bakımından, T'ien şeklindeki gök tanrısına iman bu kavime has olduğunu yazmıştır.⁶²²

Esin ise İç Asya - Çin ilişkilerini şu şekilde değerlendirmektedir; “En eski kayıtları Çin’de milattan önceki son yüzyıllarda yazılan Çu alplık törenlerinin İç Asya göçebelerinden geldiğine şüphe yoktur. Çu devletinin kurucusu, Çince adıyla Wu, Çin’in batısındaki, Çinlilerle meskûn olmayan illerden gelmişti. Wu, Çin’in kuzeyini fethetmek için, ordusunu Çinli olmayan ve Eberhard ile diğerlerinin Türk sandığı ‘batılı’ boylardan toplamıştı. Wu’nun ordusunu oluşturan ‘batılı’ boylar o dönemde, Kuzey Çin’den, Karadeniz’in kuzeyine kadar uzanan İç Asya göçebe boylarının alplık geleneği ve destanlarının taşıyıcısıydılar.”⁶²³

Chou devri (M.Ö. 1050-249) ve sonraki Çin’de, gök ve yer mabutlarına, büyük boyda erkek hayvanlar kurban edilirdi, göğsü adanan hayvanlar yakılır, toprağa adananlar gömülürdü. Kagnılı boyları göğsü at kurban ederlerdi. Yer mabutuna (Türkçe “alkış” denen) İlahiler söylerlerdi. Kadın kamlar da ilahî okurdu. Efsanevi kurt atalarının hatırasına işaret olarak Kagnılı boylar, kurt ulumasına benzer şekilde, uzun şarkılar söylerlerdi diyen Esin devamında; bunlar yas törenlerinde bile musiki aletleri çalar ve oynarlardı. Boyun ordugâhını veya savaş ettikleri yerleri, kötü ruhlardan arındırmak için, güz mevsiminde merasimleri vardı. Bu ayın sırasında yere bir koç gömerlerdi (belki yer mabutuna kurban). Koçun kemikleri bir deri üzerine dizilir ve bir kadın “kam” bunları başı üstünde taşırdı. Bu arada, belki devran hareketleri de yapan kadın kam, saçlarını etrafına savurur ve sanki taç giymiş gibi gözükürdü. Kam maskesi gibi tunç maskelerde görülen ve ışıklı güneşe veya boynuza benzetilen şekiller kadın kamların uçuşan saçlarını da temsil edebilir demektir.⁶²⁴

Yine Çin tarihinde rastladığımız kültürel ve zanaat icatları farklı kültür mensuplarının rakip kültürlerle karşı sahiplenmesinin bir başka örneğini demir

⁶²² Koppers, *agm*, s. 447.

⁶²³ Esin, *Türk Kozmolojisine Giriş*, s. 119.

⁶²⁴ Esin, *İslamiyet’ten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslam’a Giriş*, s. 73. Burada görülen güneş kültü Frazer’in Sibiryalı Türkler hakkında aktardığıyla örtüşmektedir. Frazer bu durumu şöyle ifade etmektedir; “Sibiryalı Türkler arasında bir zamanlar, evlenmeden sonraki sabah genç çifti güneşi selamlamak üzere kulübeden dışarı çıkarma töresi vardı. Aynı törenin, doğmakta olan güneşin ışınlarının, yeni gelini gebe bırakmanın en güvenli yolu olduğu inancıyla İran’da ve Orta Asya’da hâlâ uygulandığı söyleniyor.” James G. Frazer, Altın Dal, *Dinin ve Folklorun Kökleri*, II. Cilt, Çev: Mehmet H. Doğan, Payel Yayınları, İstanbul 1992, s. 221.

işlemciliğinde görürüz. McCant'ın yine üzerinde durduğu konu bu meselenin farklı kültürler tarafından nasıl sahiplenildiğidir. Kısaca onun ifadesiyle “*Zırh yapımcı Davud kıssası, yerel Yahudiler yerine İran'ın kültürel eski sahasında yaşayan Yahudiler ya da Hristiyanlar arasından çıktığına dair bir takım kanıtlar vardır*”.⁶²⁵ Yalnız devamında McCant'ın yine kendisinin de kaydettiği gibi İranlılarda demir hakkında karmaşık duygularının olduğu, yani bir yandan Zerdüşt dini metinlerinde demir olumlu kökene sahipken diğer yandan İran kehanetleri dünyanın dördüncü ve son çağının, yani Demir Çağı'nın kötülük ve acıyla dolu olacağını söylemişlerdi. Özellikle İslamiyet sonrası kayıtlarda, İran'ın başlıca kültür kahramanları olan ilk krallar, silah ve zırh işlemciliğinin mucitleri olarak övülürler.⁶²⁶ Aslında burada bizim için önemli olan McCant'ın da dikkatini çektiği Firdevsî'nin “silahlara şekil veren”, “demire boyun eğdiren” ve aynı zamanda “miğferler, zırhlı yelekler, göğüslükler ve hem insan hem de at için zırhlar yapan” olarak kaydettiği Cemişd tasvirlerinin İslam öncesi İran anlatılarına dair özgün tasvirler olmayabileceğidir.⁶²⁷ Aslına bakılırsa McCant'ın ifade ettiği gibi söz konusu anlatıların özellikle Firdevsî'nin aktardıklarının İran geleneğinden ziyade dışarıdan nakledilen unsurlar olmasını destekleyen bir hususu da Esin şu şekilde ifade etmektedir; “*Beş türlü silahı ve zırhı icat ettiği rivayet edilen Çinli olmayan, olasılıkla Çin'in kuzey yönündeki İç Asyalı boylara bağlı alp ve savaş tanrısı Ch'ih-yo ile, sihirli kılıç K'un-wu destanları, kılıç şeklinde bir savaş tanrısına ibadet geleneği, ant içme töreni, Çin'e hep 'batılı' ve 'kuzeyli', Çinli olmayan göçebelerden geçmişti. Belki değişik ırklardan olmakla beraber, İç Asyalı göçebeler aynı kültüre bağlıydı. Nitekim Çin tarihlerinde, Çu devleti kurucusu Wu ile ilgili olarak geçen khyon-lío (Hsiung-nu döneminde feeng-Lou/thing-Lu) kelimesi ile Herodots'un Akinakes şeklinde yansıttığı iki ayrı adın ikisi de, kılıç şeklindeki bir savaş tanrısının simgesiydiler. Her iki kelimenin de, olasılıkla Türkçe kınırak (iki yanı keskin kama) kelimesinden değiştirildiği sanılmaktadır*.”⁶²⁸ Ayrıca Mackenzie'nin Çularla ilgi verdiği bilgiler de önemlidir. Onun ifadesiyle; “*Çinlilerden farklı bir dil konuşan Ch'u halkı, emzirmeye nou, bir kaplana da yü-t'u adını verdikleri için, çocuğun adı Nou Yü-t'u ('Dişi bir*

⁶²⁵ McCants, *age*, s. 69.

⁶²⁶ McCants, *age*, s. 70.

⁶²⁷ McCants, *age*, s. 70.

⁶²⁸ Esin, *age*, s. 119-120.

kaplan tarafından emzirilmiş') olarak kaldı. Bunun sonucu olarak, çocuk, Ch'u'nun bakanı haline geldi.”⁶²⁹

Mitolojilerdeki bir diğer önemli unsurun demir olduğu bilinmektedir. Öte yandan demirin hep çoban yahut göçebeyle birlikte anıldığını Eliade'nin şu kaydından da anlayabiliriz. Onun kendi ifadesiyle; “Havva ‘toprağı eken’ Kabil’i ve ‘koyun çobanı’ Habil’i doğurdu, iki kardeş şükranlarını göstermek için adaklarını -Kabil toprak ürünleri, Habil de sürüsünün ilk doğan yavrularını- sunduklarında Yahve Kabil’in değil, Habil’in adağını beğendi. Çok kızan Kabil ‘kardeşine saldırıp onu öldürdü’. O zaman Tanrı, ‘Artık döktüğün kardeş kanını içmek için ağzını açan toprağın laneti altındasın’ dedi; ‘İşlediğin toprak bundan böyle sana ürün vermeyecek. Yeryüzünde aylak aylak dolaşacaksın.’”⁶³⁰ Ardından, “Çiftçilerle çobanlar (yerleşiklerle göçebeler) arasındaki çatışmanın anlatımı ve çobanların örtülü bir biçimde övülmesi olarak da okumak mümkündür. Bununla birlikte Habil sözcüğü ‘çoban’ı ifade ederken, Kabil ‘demirci’ anlamına gelir. Onların çatışması bazı hayvancılık toplumlarında kâh hor görülüp, kâh saygı gösterilen ama her zaman korkulan biri olan demircinin bu çelişik değerler yüklü durumunu yansıtır” demektedir.⁶³¹

Söz demir ve demircilikten açılmışken Şehname’de geçen destanlardan biri olan “Demirci Kâve” destanına bir göz atabiliriz. Şehname’de destan kısaca şöyle anlatılır: “Tufandan beri geçen bin yıl içinde hiçbir ulu padişah gelmemiştir. Bin yıl sonra Yafes bin Nuh aslından bir padişah geldi ki adına Dahhâk derlerdi. Onu Ejderha diye de anarlardı. İki omuz başında iki yılanbaşı (yılan kafası) bitmişti. Onun için gövdesini açmaz, omuzlarından çekişmek istemezdi. Omuzlarını kim görse ejderha sanıp korkardı. İri yapılı, şefkat ve merhamet tanımayan bir kimse idi. Boş yere çok kimseleri öldürdü. Dünyada hiçbir padişah onun kadar kan dökmemiştir. Kâfirdi, puta tapardı. Halkı da puta taptırırdı. Adamı boğazından asmak ondan kalmıştır. Bin yıl yaşadı. (...) Dahhâk

⁶²⁹ Mackenzie, *age*, s. 200.

⁶³⁰ Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, Cilt I, s. 208-209. Tevrat’ta yer alan Hâbil-Kâbil kıssasının yorumu şu şekilde yapılmaktadır: Kıssada ziraatla meşgul olan Kâbil’in hayvancılık yapan Hâbil’le çatışması söz konusudur. Bu ise toprağı işleyen çiftçi ile göçebe çoban arasındaki mücadeleyi göstermektedir. Nitekim Sümer mitolojisinde aynı temaya rastlanır ve Hâbil-Kâbil kıssası, çoban tanrı Dumuzi ile çiftçi tanrı Enkimdu’nun tanrıça İştâr’ın sevgisini kazanabilmek için yarışa girdiklerini, armağanlar sunduklarını anlatan “Dumuzi ile Enkimdu” efsanesine benzemektedir. Ömer Faruk Harman, Hâbil ve Kâbil, **TDVİA**, Y. 1996, C. XIV, ss. 376-378, s. 378.

⁶³¹ Eliade, *age*, s. 209.

tam iki yüz yıl memleketi zulmü ile kıvrandırır. Bir gün İsfahan'da demircilik yapan Kâve adında birisinin güzel ve okumuş iki oğlu da bu yılanlara kurban gidince, artık halkın tahammülü kalmaz ve Kâve'nin idaresi altında bir ihtilâl ordusu toplanır. Demircinin meşin önlüğü de sancak ödevini görmektedir. Direfş-i Kâviyân (Kâveliler bayrağı) adı verilen bu sancak İran'da uzun zaman kutsal bir bayrak olarak saklanmıştır. Kâve, önce Dahhâk'ın İsfahan'da temsilciliğini yapan adamı yendikten sonra Mavend denilen yerde durdu ve şah olan Dahhâk ile uğraşan yine şah soyundan olması gerektiğini ileri sürerek Cemşid oğullarından, Rey (Tahran) şehrine kaçmış olan Efridun'u hatırladı. Efridun'u buldular, getirdiler ve onun şahlığını kabul ettiler. O da Kâve'yi başkomutan yaptı. Dahhâk ile yapılan çetin bir savaştan sonra Efridun padişah ilan edildi".⁶³² Şehname'de geçen bu "Demirci Kâve" destanı ilginç biçimde Altay topluluklarının destanlarında geçen demir ve demirci motifinin karma bir tekrarıdır denilebilir. Özel olarak da Türk Ergenekon destanına benzemektedir.

Öte yandan Türk anlatılarında demircilikle şamanlığın üst üste düşmüş olarak birbirini üzerinde oynadığı bir merasim olduğunu, bu merasimleri şamanların yönettiğini, sınavdan geçen Şaman'a ise "Demirci"nin kılıcı verildiğini kaydeden *Beydili* devamında; "Yakutların Hristiyanlığa kadarki dönem inanışlarına göre, 'Demirci'leri koruyan, 'Kıday Bahsı' adında bir hami ruh vardır. Bu ruh, hiçbir doğaüstü gücün egemenliğinde sayılmayan bir ruhtur. Demircilik sanatını ve hatta şamanlık etme becerisini, insanlara bağışlayan, yine bu 'Kıday Bahsı'dır. Şamanların çoğu, onu kendilerinin manevî yaratıcısı saydıkları için, 'Ben, Kuday Bahsı'nın oğluyum' derlerdi. Türklerde Bozkurt'un ata olduğunu gösteren, Çin metinleriyle birlikte, kurdun gerçekte ilk demirci olduğuna işaret eden yerler de vardır. Bu yüzden de Türk halkları demiri ulu sayarlar. 'Ergenekon' destanında rast geline kurtarıcı demirci motifinin kökleri oldukça eski çağlara bağlanır. Demir dağının eritilip oradan yol açıldığı ve bu yolla ışıklı dünyaya girildiği gün, eski Türklerde ulusal ve dinî bayram sayılırdı. İlkbaharda, zindan üzerindeki kör demiri kağanın çekiçe vurmasıyla başlayan bu şenlik, bayram

⁶³² Halit Tanyeli, *Divan Şiirimizde İranlı Kahramanlar*, II. Dahhak, C. I, S. 10, Temmuz 1952, **TDE Dergisi**, Ankara, ss. 582-583, s. 582. Eliade ise; "İran geleneğinde demirci Kavi, Kavya [kâve] hanedanının atasıydı; bir gün 'deri önlüğünü bir mızrağın ucuna asmış ve ejder-krala karşı isyan bayrağını açmıştı. Basit bir deri önlük İran'ın bayrağı haline gelmişti" demektedir. Mircea Eliade, **Demirciler ve Simyacılar**, Çev: Mehmet Emin Özcan, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2003, s. 91.

olarak kayıtlara geçmiştir. ‘Oğuz Kağan’ destanında, Temürcü’ (Demirci) adlı ustanın, demir kapıyı açması da ‘Ergenekon’ destanını çağrıştırıyor” demektedir.⁶³³

Hatta Sahalar (Yakutlar), demirciyle şamanın aynı kökenden olduğuna inanırlar. Demircinin karısına da saygı göstererek, ona “Darhan-Tarhan” diyerek başvururlar. Kırgızların Manas Destanında da demirci ustaya “Darkan” denilmektedir. Divan-ı Lügat-it Türk’te ise Kırgız, Yabaku, Kıpçak ve başka boyların halklarının demiri ulu saydıkları ve kutsal bildikleri için ona yemin ettikleri yazıyor.⁶³⁴

Öte yandan gök kubbeden düşen kristallerin kutsallığı şamanda özümsemiştir. Bazı Sibiry Şamanizmlerinde, bu kez demirle benzer bir özdeşleştirmeye rastlanır. Bu durum bazı sonuçlar doğurur; demir demircinin koruyucusu olduğundan, demircinin büyüsel-dinsel gücünü artırır. Şamanlarla demircilerin kutsallıklarının “ateşe hâkim olmalarıyla” kanıtlandığı bilinir diyen⁶³⁵ Eliade devamında; “Kuramsal terimlerle söylersek, bu ‘hâkimiyetin’ anlamı insanlık durumundan daha üstün bir durumun elde edilmesidir. Üstelik demirci, kahramanların silahlarını da yapar. Söz konusu olan yalnızca silahların maddi olarak yapımları değil, onlara yüklenen ‘sihir’dir de; bunları sihirli araçlara dönüştüren şey demircinin gizemli zanaatıdır. Destanlarda demirciler ile kahramanlar arasında ortaya çıkan ilişkiler de buradan kaynaklanır. F. Altheim neredeyse bütün Moğol boylarının destansı şiirlerinde, ayrıca Türklerde ‘demirci’ (tarkhan) sözünün aynı zamanda ‘kahraman’ ve ‘yalnız, atlı savaşçı’ anlamı taşıdığına işaret eder. Aynı yazar şaman davulu ve giysisinin askeri önemini vurgular; şaman giysisi metalden bir tür göğüs zırhıdır. Kimi kez demirciler krallığa kadar yükselirler. Bazı anlatılara göre Cengiz Han eskiden basit bir demircidir, ayrıca Moğolların boy efsaneleri demirciliği hükümdar hanedanına bağlar. (...) Birbiriyle ilintili bütünlükleri yineleyelim: ‘Ateşin efendileri,’ şamanlar, demirciler, kahramanlar, mitsel krallar (hanedan kurucuları). Kısaca burada ‘büyülü sıcaklık’ kahramanın (askeri olarak) erginlenmesi ile demirci arasındaki ilişkiler söz konusudur” demektedir.⁶³⁶

Görüldüğü üzere en eski çağlardan beri demir ve demircilikle ilgili anlatılar Şamanist hayat tarzı sürdüren halklarda oldukça yayıgındır. Sadece ilginç olan bu

⁶³³ Beydili, **age**, s. 155-156.

⁶³⁴ Beydili, **age**, s. 310.

⁶³⁵ Eliade, **age**, s. 90.

⁶³⁶ Eliade, **age**, s. 91.

anlatıların bir başka varyantı diyebileceğimiz “Demirci Kâve” destanının İran Millî Destanları arasında yer bulmasıdır. Bu durum yukarıda da izah etmeye çalıştığımız İran millî destanlarının uluslar arası bir diğer boyutunu gözler önüne sermektedir.

Ayrıca yine Eliade’ye göre; “Avrupa’nın, Orta Asya’nın ve Uzak Doğu’nun (Japonya) savaşçı ‘erkek topluluklarında’ demircinin ve nalbantın yer aldıkları erginlenme ritüelleri vardı. Kuzey Avrupa’nın Hristiyanlaştırılmasından sonra Odin ve ‘Zalim Avcı’nın Şeytanla ve lanetliler sürüsüyle özdeşleştirildiği biliniyor. Bu demirci ile nalbandı Şeytanla özdeş kılma yolunda bir adımdır. Büyücüde, şamanda ve demircide ortak olan ‘ateşe hâkim olma’ yetisi Hristiyan folklorunda şeytansı bir iş olarak görülmüştür: En yaygın bir halk imgesine göre Şeytan ateş kusar. Belki de burada ‘Ateşin Efendisi’nin arketipik imgesinin son mitolojik dönüşümüyle karşı karşıyayız”.⁶³⁷ Aynı şekilde İran destanlarındaki ejderhanın ateş kusması da bunula açıklanabilir. Öte yandan demir ve demirciliğin Avrupa’da özellikle de, Hristiyan folklorunda şeytansı bir iş olarak görülmesi ve bir diğer Hint-Avrupa topluluğu olduğu söylenen İranîlerden farklı durum arz etmesi ilgi çekicidir. Çünkü Hristiyan folkloru olarak bilinen söz konusu halk anlatılarının kökeninin Hristiyanlık öncesi Avrupa pagan kültürü olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla bu kayıtlardan İranîlerin demir kültürünü kendileriyle yerleştikleri bölgelere getirmediikleri anlaşılmaktadır. Ve elbette İran-Türk mitolojisi açısından en önemli demirci kahraman figürü olan Demirci Kâve, Eliade’nin dediği gibi “**Şaman-Kahraman-Demirci**” kutsallığı bağlamında değerlendirilmelidir.

Demir kültürüyle ilişkilendirebileceğimiz ve İran destan ve mitolojilerindeki bir diğer motif ise ağızından ateş püsküren Azi-Dahak yahut Ejderha ve onun etrafında şekillenmiş anlatılardır. İlginç olan ise Azi-Dahak ile ejderha akla gelmekle birlikte Şehnamede bu sıfat Arap-İslam ordularının komutanına yahut Türk hakanlarına nispeten Zahhâk (Azi-Dahak’tan bozulma) denilmesidir. Özellikle İslamî anlatılarda eskiden beri Nuh oğlu Yafes ile Türkler kastedilmiştir. Ancak burada durmak istediğimiz mesele İran anlatılarındaki paradoksal durumdur. Bir yandan Eliade’nin de üzerinde durduğu gibi ‘ateşe hükmetme’ye örnek olarak şeytanlaştırma (İran’da ise Kâve Destanı’ndaki Dahhâk örneği) yapılırken karşısındaki destan kahramanının bizzat demirci olması kafa karıştırıcıdır.

⁶³⁷ Eliade, **age**, s. 113.

Savaşçı, erginlenme dövüşü sırasında “ısıtır” şamanlarla yogilerin ürettikleri “büyülü ısıyı” anımsatan bir “ısı” üretir. Bu düzlemde savaşçı diğer “ateş efendilerine” - büyücülere, şamanlara, yogilere veya demircilere- benzediğini kaydeden⁶³⁸ Eliade devamında; “*Savaşçı tanrılar (Baal, İndra vb.) ile tanrısal demirciler (Köşar, Tvaştr, vb.) arasında belirtilen ilişkiler yeni bir yorumla verilebilir: Tanrısal demirci ateşle çalışır, savaşçı Tanrı da furor’u sayesinde büyüsel olarak kendi bedeninden ateş çıkarır. Bu denli farklı büyüsel dinsel deneyimleri birleştiren ve şaman, demirci, savaşçı ve mistik gibi değişik uğraşları bağdaştıran şey ateş ile olan bu yakınlık, bu sempatidir*” demektedir.⁶³⁹

Tanrısal köken miti ve soyağaçlarının geleneksel ya da yazılı olarak aktarılması (destansı şiirlerde olduğu gibi başlangıç), mesleğin kutsal niteliği ve erginleme ayinleri, krallarla mistik kardeşlik ve ayrıcalıklı toplumsal konum ve bu özgül notlardan çoğu Sibiry ve Orta Asya demircisinin mitsel-ritüel komplekslerine ayrıca dikkati çektiğini kaydeden⁶⁴⁰ Eliade devamında; “*Burada uzun bir sözlü geleneğin varlığını haber veren yazılı soyağaçlarıyla ilgili bilgileri vurgulayalım. Şu halde soyağaçlarını bilmek ve ezberden saymak, aynı zamanda rahip-şaman ile şairin işini yapmak demektir. Şamanlar, kahramanlar ve demirciler arasındaki ilişkiler, Orta Asya destansı şiirinde ağırlıklı bir yere sahiptir*” demektedir.⁶⁴¹

Bir diğer yandan demirin güç simgesi ve demir işlemcilerinin ise söz konusu gücü yöneten, onu kontrolü altında tutabilenler oldukları için toplumlar tarafından büyük saygı ve manevî değere ulaştıklarını kaydetmiştik. Türklerin genelde demircilikle anıldıkları uzun zamandan beri bilinmektedir. Hatta Mackenzie’ye göre; “*Çağımızın başlangıcında, Çin’deki Han Hanedanının yıllıklarındaki kayıtlara göre, Japon’lar,*

⁶³⁸ Eliade, **age**, s. 114.

⁶³⁹ Eliade, **age**, s. 114.

⁶⁴⁰ Eliade, **age**, s. 93.

⁶⁴¹ Eliade, **age**, s. 93. Burada özellikle İlhan Başgöz’ün ‘Dede Korkut Destanı’nda Epietler’ adlı makalesine vurgu yapmakta fayda vardır. Başgöz’ün söz konusu şaman soyağaçlarıyla Dede Korkut Destanı’ndaki epietler arasında bağlantı kurması dikkat çekicidir. Onun kendi ifadesiyle; “ (...) *Türklerin tanrıları, Şaman ruhlarına, ilk Müslümanlık zamanında da peygamberlerin ve din ulularının adlarına epietler bağladıklarını ve onların kişi olarak önemini, toplum içindeki değerlerini ve din bakımından önemlerini bu yolla belirttiklerini gösteriyor*”. İlhan Başgöz, Dede Korkut Destanında Epietler, **Millî Folklor**, Cilt V, Yıl 10, S. 37, Bahar 1998, ss. 23-35, s. 33. Dediğini hatırlatmakta fayda var. Öte yandan demircilerin de Eliade’nin ifadesiye; “*Tanrısal köken miti ve soyağaçlarının geleneksel ya da yazılı olarak aktarılması*”, yani ilk demircilik mesliğiyle Şamanik erginleme kültü arasında ilginç bir bağlantı olduğunu anlaşılmaktadır.

Kore'den demir satın almışlar. Çinliler ve Koreliler, Sibirya'nın içlerinde, en eski ve en iyi demir işleyen kişiler olan Yakut (Saha) Türklerinden, demirin nasıl işleneceği bilgilerini edinmişlerdir.”⁶⁴² Elbette demir işlemciliğindeki ustalıklarla (demir teknolojisiyle) Türklerin “**Cihan hâkimiyeti**” mefkûresi arasında bağlantı kurulup kurulamayacağını düşünmek şimdilik kolay değildir.

Çinlilerin binlerce yıl *Hu* diye adlandırdıkları bu barbarlar (Hiong-Nou/Hunlar), gizemli görünen nedenlere boyun eğerek -ki bunlar buzullaşma, aşırı nüfus artışı, açlık, salgındır- hiç durmaksızın yer değiştirirler; bir ortaya çıkar bir kaybolurlar; kâh bir araya gelip birleşirler kâh ayrılıp dağılırlar. Çin'e, İran'a saldırmakta, sonra da arkalarında sadece sayısız ölü mezarlarıyla dolu taş yığınları bırakarak kaçırmaktadırlar. Bu boyun eğmez biniciler atlarıyla adeta tek vücut halindedirler, seyredenler onların atın üstünde doğup bir daha hiç inmediklerini zanneder. Atları için eyeri, üzeniği ve koşumu icat ederler. Birer ok ustası olan bu adamların diğer herkesten daha uzağa ok atabilirken, en sivri çelikten olan okları son derece keskindir. Böyle bir donanım ve silahla hiç yenilmez olarak aşağı yukarı iki bin yıl kadar yaşamlarını sürdüreceklerdir.⁶⁴³

M.Ö. III. yüzyılda söz konusu coğrafyada Çin adını alan bölgede ne bir birlik teşkil eden Çin kültürü ne de bir vahdeti olan bir Çin nüfuzu vardı. Ancak bunun yerine farklı Çin kültürleri ile çeşitli kavimlerin bulunduğunu söyleyen⁶⁴⁴ Eberhard'a göre; “*Bu kavimler yani Tunguzlar ve Moğolların yaşadıkları yerlerin de batısında, bugünkü Türklerin ecdadı oturuyordu. Büyük Huangho dirseğinin içinde bizim bugün Ordos dediğimiz bölgenin batısında olan Kansu eyaletinde ve güneyde Wei nehrine kadar uzanan yerlerde yaşarlardı. Onları ilk tanıdığımız en eski zamanlarda bile özellikle at yetiştirirler ve insanlarla hayvanların kışlık yiyimlerini temin için ziraatla meşgul olurlardı.*”⁶⁴⁵

Öte yandan Çin'deki kültür karışımı hakkında Mackenzie'nin Laufer'e dayanarak aktardıkları çok önemlidir. Mackenzie'nin kendi ifadesi şu şekildedir; “*Gününüzdeki genel kanının tersine Çin medeniyetinin şimdi gözüktüğü gibi, Çinlilerin bir birimi ve özel bir ürünü değil, çok çeşitli kabilelerin çok geniş bir anlamda*

⁶⁴² Mackenzie, **age**, s. 271.

⁶⁴³ Roux, **age**, s. 55.

⁶⁴⁴ Eberhard, **agm**, s. 22.

⁶⁴⁵ Eberhard, **agm**, s. 22.

birleşmesine ait kültürel çabaların nihai bir sonucu ve türlü türlü bölgelerden toplanan ve zamanda ve mekânda geniş ölçüde farklılaşmış düşüncelerin bir birleşimi olduğunu, güçlü bir şekilde vurgulamak mümkün değildir; kısaca belirtmek gerekirse, Çin bir millet değil, bir imparatorluk, etnik değil, politik bir birimdir, dolayısıyla, herhangi bir kültürel düşünceyi, ilk anda sadece Çin imparatorluğunun sınırları içinde göze çarptığından dolayı, Çinlilere mal etmek kadar büyük bir hata yapılamaz.”⁶⁴⁶

Göründüğü gibi M.Ö. 2500’de bugünkü adıyla Çin’in bulunduğu bölgelerde yukarıda da kısmen aktarıldığı gibi bir nüfus dağılımı ve dolayısıyla da kültür bölgeleri vardı. Çinlilerin söz konusu tarihteki durumları hakkındaki Eberhard espirili cümlesi anlamlıdır. “*Şimdi siz, o halde Çinlilerin kendileri nerede idiler, diye soracaksınız. Bugün buna şöyle cevap veriyoruz: Onlar henüz mevcut değildiler.*”⁶⁴⁷

Bu arada kültür efsaneleri veya mitleri konusunda İç Asya ve Ön Asya halkaları arasındaki gizemli ilişkiler açısından aydınlatıcı olacağını düşündüğümüz bir şeyi daha kaydetmek istiyoruz. Bilindiği gibi özellikle Ortaçağ’da Türklerin kökenine dair yaygın olarak bilinen ve kimi tarihî ve destansı eserlere de yansımış bulunan Türklerin Nuh oğlu Yafes’ten türediği efsanesidir. Bu efsanelerin hangi amaçla kimin tarafından üretildiği hep sorgulanmıştır. Togan bu durumu şu şekilde izah etmiştir; “*İranlılar gibi Yahudiler de bütün milletleri kendi nesillerinden türemiş göstermek için muhtelif kavimlerin isimlerini kendi ananelerince malum isimlerle birleştirmişler. Bu efsanelerde Türklerin cediti olarak gösterilen Yafeth ve diğer şahıs ve kabile isimleri böyledir.*”⁶⁴⁸

Öte yandan Collingwood’a göre ise; “*Hem evrensel (oecumenical) hem ulusal olan bir tarih anlayışını, destanın kahramanının bir halkın süregelen ve ortak ruhu olduğu, destanın planınınsa dünyanın o halkın önderliğinde tekleştirilmesi olduğu bir tarih anlayışını, her zamanki gibi, Helenistik ruhun eğitimi altında eyleyen Romalılara borçluyuz.*”⁶⁴⁹

Söz konusu efsanenin çeşitli varyantları arasında özellikle “Oğuz Kağan” destanında Türklerin ilk Hükümdarının Nuh Peygamber oğlu Yâfes olduğu

⁶⁴⁶ Mackenzie, **age**, s. 318.

⁶⁴⁷ Eberhard, **agm**, s. 22.

⁶⁴⁸ Togan, **Umumî Türk Tarihine Giriş**, s. 20.

⁶⁴⁹ Collingwood, **age**, s. 51.

belirtilmektedir.⁶⁵⁰ Togan'ın belirttiği üzere Yahudilerin bütün milletleri kendi soyundan türmüş olarak gösterme meselesi İranlılar için de geçerlidir.

İran destanlarındaki bu köken açıklaması çok eski sayılmaz diyen Tanyeli'ye göre; “*Feridun destanının en önemli bölümü, ülkesini üç oğlu arasında pay etmesi olayıdır. Şehname'nin bu faslında Feridun Rum'u Selm'e, Turan'ı Tur'a, İran'ı da İrec'e bağışlar. 13. Yaşt'ın 143. fıkrasında Airiyana, Tuiryana, Sairimyana adlı üç ülkeden bahsedilir. 131. fıkra da Airya (İrec) 'nın oğlu Manush- Tchithra övülür. Bu fasılları yazan hiç şüphe yok ki, Feridun'un, ülkesini oğullarına bağışladığını biliyordu. Fakat nedense Avesta'da buna dair bir kayıt mevcut değildir.*”⁶⁵¹ Tanyeli'nin aktardıkları bilgiler ışığında söz konusu köken mitlerinin aslına bakılırsa çok fazla eski olmadığı görülmektedir. Yine Tanyeli'nin kendi ifadesiyle; “*Bu efsanenin meydana çıkışı, pek eskilere götürülemez. Çünkü o zaman İran'da birleşik bir devlet mevcuttu ve rakip olarak yalnız batıda bir Yunan devleti vardı. Arşaklılar zamanında ise İran Toharlar ve Alanlar tarafından sık sık hücumlara uğramıştır. İranlılar bu devre hakkında açık bilgilere sahip bulunmadıklarından, bu Ferverdin Yaşt'taki Tura ve Sairima adlarını kuzey, kuzey-doğu ve batı milletlerine isnat ettiler ve bundan sonra da Arşaklılar zamanında İrec, Tur, Selm adında üç kahraman çıkardılar.*”⁶⁵² Şehname'de bu üç çocuğun isimleri üzerinde şöyle bir hikâye anlatılır: “*Feridun bir gün dev kılığına girerek çocuklarından birine gözüdür ve şayet akıllı ise bir devle güreşmemesi lazım geldiğini söyler, çocuk da bu öğüdü tutar ve 'selamet' aradığı için Selm adını alır.*

⁶⁵⁰ Faruk Sümer, Oğuzlara Ait Destanî Mahiyette Eserler, AÜDTC Fakültesi Dergisi, C. 17, S. 3-4, Ankara 1959, ss. 359-456, s. 360.

⁶⁵¹ Tanyeli, Divan Şiirimizde İranlı Kahramanlar, III. Feridun-Selm-Tur-İrec, C. I, S. 11, Ağustos 1952, TDE Dergisi, Ankara, ss. 632-634, s. 632.

⁶⁵² Tanyeli, III. Feridun-Selm-Tur-İrec, s. 632. Burada Tanyeli'nin dikkatle üzerinde durduğu mesele bizim için önemlidir. Onun da vurguladığı gibi anlatıların (Mit/Efsane) İran için köken bakımından eski olmayacağıdır. Aslında birçok İran anlatısının kökenini dışarıda aramak gerektiği gibi bu anlatının kökenini de farklı yerlerde aramak gerekir. Bu efsane yine bize Oğuz-Kağan Oğuz-namelerindeki Oğuz ve oğullarını hatırlatmaktadır. “*Oğuzlara adını veren Oğuz Han, ününü, kuşkusuz bu son hanedanın büyüklüğüne borçludur. Çok sayıda Oğuz-name onun savaş başarılarını anlatır ama bunlardan pek azı bize kadar gelmiştir. Tanrısal iki kızla evlendiği ve onlardan altı çocuğu olduğu bilinir: Güneş, Ay, Yıldız, Gök, Dağ, Deniz. Sadece annesinin ilk sütünü içtiği için, adının kolostrum anlamına geldiği sanılmıştır ama adı Genç Boğa anlamına gelir*”. Jean Poul Roux, “Kahramanlar: Türkler ve Moğollarda”, Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü, Ed. Yves Bonnefoy, I. Cilt, (A-K), Türkçe Baskıya Haz: Levent Yılmaz, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara 2000, ss. 534-535, s. 534. Elbette ki bu anlatılar bir şekilde İran ortamına uyarlanarak şekillenmiştir. Ancak Tanyeli'nin söylediği gibi İran'a pek uymamaktadır. Aslına bakılırsa Şehname'nin destanlarında gerçek İran tarihini yansıtan veya referans kaynağını oradan alanlara pek nadir rastlanmaktadır.

Öteki çocuk devle güreşmek cesaretini gösterir ve Tur adını alır. En küçükleri ise dev görürnce kılıcını çeker ve ona karşısından çekilmesini, yoksa kendisini öldüreceğini söyler. Bunun üzerine Feridun ona İrec adını verir. Selm'in Sarmatlar'la ilgili olduğu ve bu kavmin, Herodot'un, İran'ın kuzeydoğusunda oturduklarını söylediği kavimle aynı olduğu artık bugün için bir gerçektir. Tur ismi ise Pehlevi'de Tuc, Tus, Tuj şeklinde gelişmiştir".⁶⁵³

Aslına bakılırsa söz konusu motif yani Togan'ın da belirttiği gibi bütün milletleri kendi soyundan türmiş olarak gösterme motifinin kökeninde daha farklı bir durumun olduğu görülmektedir. Bu konuda Mackenzie'nin Çin anlatılarındaki şekli ve yaptığı yorum oldukça önemlidir ve söz konusu motifin açık biçimde aslında yine Altay kavimleri için hiç de yabancı olmayan atalar kültüyle ilgilidir.

İlk “insan” ya da “tanrı” P'an Ku, üç ailenin - cennet, yeryüzü ve insanoğlunun efendileri-atasıydı. Tibet'te ilk insanın üç oğlu vardı ve vücudunu onlar arasında paylaştırmıştı; bunlar, üç insan ırkının atalarıydı. Babilliler gibi, Çin'lilerin de çok eski krallara ait hanedan kayıtları vardır. P'an Ku'nun torunları, ilkçağ dünya imparatorluğunun dokuz bölgesine hükmettiler. Birincisi “Dokuz Başlar” (krallar), İkincisi “Beş Ejderha” olmak üzere ve bu şekilde birbirini takip eden on adet hanedan dönemi vardı. Beş ejderha kralı, beş gezegenle; Venüs, Jüpiter, Merkür, Mars ve Satürn ve bundan dolayı da beş unsurla ilişkiydi; Venüs için Metal Yıldızı, Jüpiter için Orman Yıldızı, Merkür için Su Yıldızı, Mars için Ateş Yıldızı ve Satürn için Toprak Yıldızı. Böylece, şekline göre bir ya da daha fazla unsurlu tanımlandığında, yeryüzünün her parçası onunla ilgili metalin ve ayrıca bu gezegenlerin içinde bulunduğu takımyıldızlarının etkisi altındaydı. Ejderha kılıçlarının ruhları gökyüzünde yıldız olarak görünüyordular. Ejderhalar gibi, yıldız tanrıları da bazı ünlü Çin krallarının babalarıydı. Sona doğru “Yuvalar Edinilmesi” dönemi geldi ve bu dönemde evler inşa edildi. Daha sonra, “Çin'in Prometheus'u” olarak anılan “Ateş üreticisi” Sui-zan'ın dönemi geldi.⁶⁵⁴

⁶⁵³ Halit Tanyeli, Divan Şiirimizde İranlı Kahramanlar, III. Feridun-Selm-Tur-İreç, C. I, S. 11, Ağustos 1952, **TDE Dergisi**, Ankara, ss. 632-634, s. 633-634.

⁶⁵⁴ Mackenzie, **age**, s. 229-230.

Tam da bu noktada bir diğer üzerinde durulması gereken konu aslında ejderha motifi⁶⁵⁵ nin kendisidir. Söz konusu motifin kökeni çok eskilere dayanmaktadır.

Ejderhalar, sadece, tutulmalara sebep olacak şekilde ay ve güneşi “yutan” yaratıklar değil, aynı zamanda, dört mevsimin tanrıları olarak, bu kürelerin içlerinde bulunan koruyuculardı diyen⁶⁵⁶ Mackenzie devamında; Tibet’te, yılan ve kuş birleştirilmişti ve bu “birleşik yaratığa” boynuzlu bir insan başı konulmuştu. Böylece, kısmen de olsa, Çin’in boynuzlu ve kanatlı ejderhası, özgün sekreter kuşu ve yılanın bir birleşimiydi diye kaydetmektedir.⁶⁵⁷

Çin-İran ilişkileri açısından bir diğer önemli husus daha önce kaydettiğimiz gibi bu iki kültür sahası arasındaki olası her türlü kültürel bağlantıların tespitidir. Minusinsk⁶⁵⁸ kültürünün (M.Ö. 2500) en eski tabakası, M.Ö. yaklaşık 2000 senesine konmakta olup daha o zaman için burada İran tesirlerinin mevcudiyeti imkânı öne sürülmektedir. Şüphesiz, İç Asya mekânının güney batı bölgesinde kâin Anau daha eskidir. Bu noktadan Ön Asya’da teşekkül eden yüksek kültürlerle (şehir kültürlerine) her tür tesirler gelmiş olması, gerçekten imkansız değildir; daha doğrusu Anau’un bir taraftan Mezopotamya’nın şehir kültürleri ile, öte taraftan da Hindistan’ın şehir kültürleri ile sıkı ilişkileri olması ihtimali üzerinde duran⁶⁵⁹ Koppers devamında; burada, çıkış noktasının, herhangi bir başka yerden ziyade Anau’da aranması lazım gelir. Anau’un, pek erkenden oldukça zengin bir at buluntusu arz etmesi, İç Asya’da, daha şarka konacak bir ilk komplekse, -at çobanı kültürüne ait bir ilk komplekse- ziyadesiyle uymaktadır. Bilindiği gibi en eski şehir kültürü sahaları arasında bu ilk kompleksin ilk erişeceği ve tesirini bırakacağı yerin doğal olarak Anau olmuş olması gerektiğini gösterir demektir.⁶⁶⁰

⁶⁵⁵ En eski Ejderha motifinin görüldüğü yerlerle ilgili bilgiler Mackenzie göre şöyledir; “Kuş ve yılan birleşimi, Tibet’te olduğu gibi, İran’da da bulunmuştur. Susa’nın başkenti eski Elamite’de bulunan çok eski silindir bir mühürde, ejderha, kartal başlı ve kanadı bir aslandır; on ayakları bir kartalın ayakları ve arka ayakları bir aslanınkiler gibidir. Sümer şehri Lagash’ın, Nin-Girsu (“Girsu’nun Efendi”) tanrısı olan Temmuz’un bir şekli, aslan kafalı bir kartaldı. Tanrı Ea, bir ejderha biçimindeydi. Babil’in Istar kapısının ejderhası, bir kartal, yılan ve aslanın birleşimiydi ve boynuzluydu”. Mackenzie, *age*, s. 71-72.

⁶⁵⁶ Mackenzie, *age*, s. 64.

⁶⁵⁷ Mackenzie, *age*, s. 70.

⁶⁵⁸ M.Ö. 2500’lerde, Orta Asya’daki kültür merkezlerinden biri olup Afanesyev ve Andronov kültürlerini barındırmıştır.

⁶⁵⁹ Koppers, *agm*, s. 453.

⁶⁶⁰ Koppers, *agm*, s. 453.

Öte yandan W. Eberhard Çin'in dil, milliyet ve medeniyetinin, Ön Asya Sümerlerinde olduğu gibi kavimler tabakasının kaynaşması mahsulü olduğunu, bunu öğrenme işine kenar kavimlerin medeniyetlerini tetkikten başlamanın en doğru yol olacağını öne sürdü. Eberhard devamında söz konusu durumu şu şekilde izah etmiştir; *“Sarı ırmağa batıdan gelerek dökülen Wei nehri havzası batıdan gelen kavimler için bir bozkır geçit yolunu teşkil etmiş burada M.Ö. 2000'de Yang-shao'da bulunan boyalı keramik kültürü teessüs eylemiş; bu kültür, Türklerin aracılığıyla buraya kadar gelen, fakat Moğolistan ve Türkistan'da yataklarını bulan bir Ön Asya kültürü unsurlarını ihtiva etmektedir. Bu kültürü getiren Türkler Çu sülalesini kurdular ve güneşin önemli yer tuttuğu bir natüralist din getirdiler. M.Ö. 1050 hududunda bu Çu'ların Çinlilerle daha yakından karışması, Çin dil ve medeniyetine şimdi gördüğümüz nihâî şeklini vermiştir.”*⁶⁶¹

İlk Türk kültür tarihinin başlangıcı açısından önemli olan Esik devresine ve Eurasia'da ilk yerleşik kültürlerin bitip, atlı çoban yarı-göçebeleri kültürünün başladığı devir sayılan M.Ö. IX.-VIII yüzyıllara kadar geri gitmemiz gerektiğini savunan Esin devamında; *“Yazılı vesikalar olmayan mezarlarda, Türklerin atalarını diğer ilk atlı göçebelerden ayırt etmek, antropoloji ışığında dahi, kolay değildir, çünkü M.Ö. binyılda bile, İç Asya göçebeleri birbiri ile çok karışık ırklardan müteşekkil bulunuyorlardı. Bugünkü durumda, antropologlar, arkeologlar ve maddi kültür tarihçileri geniş çizgiler ile şöyle bir levha çizmektedirler. Doğu Asya'da bugünkü Moğollar, Tibetliler ve Tunguzlara benzeyen ve bu sebepten Mongoloid diyeceğimiz, kısa boylu, kuvvetli yapılı, kimisi geniş, diğerleri dar yüzlü, ezikçe burunlu, çekik gözlü, az kıllı, köseliğe mütemayil boylar yaşıyordu. Fakat Mongoloidler daha M.Ö. bin yılında, Batıda, Kama kıyılarına kadar ilerlemişlerdi. (...) En kuzey bölgelerde, bugünkü Eskimo'lara benzeyen, Mongoloid veçhede, fakat Mongoloid'lerden daha uzun başlı bir ırk yaşıyordu. Bugünkü Avrupalılara benzedikleri için Europeoid diyeceğimiz, bugünkü Europeoid'lerden daha geniş yüzlü, fakat onlar gibi uzun başlı, uzun boylu, sarışın bir ırkın merkezi Sibirya'da Kem (Yenisey) ve Ertiş (İrtiş) ırmakları kıyıları idi. Kem bölgesinde, M.Ö. 2000-1200 yılları arasında uzanan Afanasiev ve Andronov kültürleri bu ırka mensup boylarca vücuda getirilmişti. Bunların daha Mongoloid doğulu ırklarla*

⁶⁶¹ Togan, **age**, s. 14-15.

karışmasından meydana gelen Karasuk kültürüne (M.Ö. 1200-700) mensup boyların, tarihî Türklerden Kırgız ve Kök-Türklerin ataları arasında olduğu bugün galip gelen görüştür. Kuzey-doğuda, mümasil, fakat daha geniş başlı bir ırk, Baykal-gölü çevresine ve bugünkü Doğu Türkistan ile Çin'in kuzeyine kadar uzanıyordu. Tarihî Türklerden Uygurlar gibi muhtelif boyların bunlardan türediği zannedilmektedir. Doğu bölgesinde europeoid ırk, daha geniş başlı bir veçhe alıyor ve Mongoloidler ile karışıyordu. Orta Asya'nın Batı ve güney bölgelerinde ise Sümerlilere ve Dravidoid'lere (bugünkü Dravid dillerini konuşanlara) benzeyen ve Moorcroft'a göre bazıları Mongoloid olan insanlar yaşamakta iken, Milattan önceki binyılın başında, İranlı-Hintli boyları, Orta Asya'ya yayılmış ve eski milletlerin yerini almışlardı. Bugünkü franklara benzedikleri için İranoid diyeceğimiz tipte insanlar, Persepolis kabartmalarında, kısa boylu, badem gözlü, büyük gaga burunlu, çok kıllı, kıvrıkcık sakallı, ve renkli tasvirlerde ise siyah saçlı olarak gözükmektedir” diye sıralamaktadır.⁶⁶²

Togan ise “Destanlara Göre İlk Türkler” başlığı altında anlattıklarının devamında; “Eski Türk rivayetlerinin Doğu’da Çin, Batı’da Rum ve Rus ile beraber Küçük Asya’yı, İran’ı ve Hindistan’ı da ihtiva eden daha büyük bir devlete ait hatıraları bir araya toplayan ‘Oğuz Destan’ı’ ise, büyük ‘yabgu’lar devletinin merkezi olarak tek mil Batı Türkistan’ı almakta, hanların, yabguların yazlık karargâhları Balhaş gölünün ve Sırderyanın şimalindeki Ortak ve Körtak bölgeleri, yani şimdiki Kazakistan’ın ‘Arka’ denilen sahaları göstermektedir”⁶⁶³ dedikten sonra; Oğuz destanının esas temelini teşkil eden ‘Şu ve Tunga Alp’ rivayetlerinde, İran hükümdarları ile harp ettikleri anlatılan hakanların merkezi Çu havzasında Balasagun ve Doğu Türkistan’daki Ordukent, yani Kaşgar şehirleridir. Fakat Azerbaycan’ın şimalindeki Şabıran ile güneyindeki Kazvin şehirleri de bu Tunga Alp (Afrasyab)’ın şehirleri olarak gösterilmektedir. Şuların Çu havzasındaki hayatına dair olan bu rivayetleri, onların daha Çin taraflarına göçmedikleri zamana ait hatıralar olarak kabul edilebileceğini kaydetmektedir.⁶⁶⁴

Kuzey Çin kültürü ile İç Asya ilişkileri bağlamında Çulardan sonra en çok ön plana çıkan ve Göktürklerin çağdaşı ve aynı zamanda en büyük rakipleri olan bir başka

⁶⁶² Esin, *İslamiyet’ten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslam’a Giriş*, s. 3-4.

⁶⁶³ Togan, *age*, s. 18.

⁶⁶⁴ Togan, *age*, s. 18.

yerleşik devlet Toba yahut Tabgaçlar'dır. Eberhard, “Çin kaynaklarında Tabgaçlara Toba derler. Bunlar Çinli olmayan yani yabancı bir kavimdir. M. S. III. asırda ortaya çıkarlar ve IV. üncü asırda ufak bir devlet kurarlar. Bunun imhasından sonra 386-550 ye kadar devam eden büyük bir devlet kurarlar. Buna en son 580 senesine kadar devam eden ufak iki Toba devleti daha ilave edilmiştir. Bu büyük devlet bütün Şimali Çin'e hâkimdi. Bunun için Orhun kitabelerini yazan eski Türklerin (T'u-chüe) bütün Çine Toba veya Tabgaç demeleri gayet doğaldı” demektedir⁶⁶⁵ ve devamında “Toba'ların 119 kabilesi kültür ve menşe bakımından Türklerle olduğu gibi Moğol'larla da münasebattedirler. Moğol unsurları biraz daha kuvvetlidir. Tetkik edilen kabilelerden 39'u Moğol 28'i Türk'tür. Kültürleri de Moğol kültürlerine daha çok benzer. Buna göre Toba'lar Türklerden ve Moğol'lardan müteşekkil melezlerdir. Tıpkı en son Cengiz Han zamanında Moğolların oldukları gibi, bunlar Moğol'lardan, Türklerden ve belki biraz da Tunguz'lardan müteşekkildiler. Toba'ların 119 kabilesini teşkil edenler Türklerden ve Moğollardan meydana gelmiş melezler değilse bile içlerine Moğol kanı karışmış Türk olduklarından eminiz” diye kaydetmiştir.⁶⁶⁶ Öte yandan Eberhard, Tabgaçları ayrıca kültürel açıdan da inceleyip onların Çinlilerden farklı olarak Kuzey Çin'de önceden olduğu gibi bu kültürü de Çinli olmayan yabancı, özellikle de Altaylı-Türk kavimlerin yaratmış olduklarını, onlardaki efsanelere dayanarak şöyle açıklar; “Kurt efsaneleri Türkler için çok tipiktir. Bunlar şimdiye kadar Toba'larda bulunmamışlardır. Fakat son zamanlarda buna benzer bir efsane bulunmuştur. Hikâye şöyledir: Nur ailesine mensup bir Toba kıyafet değiştirerek ve casus olarak asilerin karargâhına girer. Orada bunu tanırırlar, o da kaçmak mecburiyetinde kalır. Yolda ulumakta olan beyaz bir kurda rast gelir. Kurdu takip eder ve bu suretle düşmanlarından kurtulmuş olur. Bundan sonra bu aile kurda kurban verir. Toba'ların oturdukları yerlerde bir kurt dağına bir kurt nehrine iki de kurt dağı için yapılmış olan mabede rastlanır. Demek ki Toba'ların da kurttan geldiklerine dair efsaneleri yoksa da bir kurt kültleri vardır.”⁶⁶⁷

Eski Kuzey Çin'deki devletlerin özellikle teşkilatlanması ve dolayısıyla kuruluş aşamasındaki Altaylı kavimlerin etkisini bu alanda yapılmış araştırmaların doğruladığı

⁶⁶⁵ Wolfram Eberhard, Toba'lar Etnik Bakımından Hangi Zümreye Girer? İlk Araştırmalar, Çev: İkbâl Berk, **AÜDTCF Dergisi**, C. I, S. 2, Ankara 1943, ss. 19-32, s. 19.

⁶⁶⁶ Eberhard, **agm**, s. 30.

⁶⁶⁷ Eberhard, **agm**, s. 20.

görülmektedir. Burada yukarıda da bahsettiğimiz gibi Türklerin sonraki dönemlerde yeni gelişmelere paralel olarak geliştirdiği veya kısmen değiştirip yeniden inşa ettiği birçok kültür unsuru ve bunlar arasında özellikle destanların ilk oluşum aşamalarının yine Kuzey Çin olması ilgi çekicidir. Bu konuda özellikle kökenleri tartışmalı olan kimi Türk destanlarının meşeyinin Çin olabileceğini göz ardı etmememiz gerektiği kanaatindeyiz.

Bir diğer taraftan D. Sinor, Çinlilerin kayıtlarında farklı isimler altında çeşitli Türk boylarından bahsedildiğini şu şekilde aktarmıştır; “Çin kaynaklarının birden çok Türk (Tu-cüe) halkından söz ettiği çoğu kez göz ardı edilmiştir. Bu kaynaklarda, örneğin Ak Giyimli Türklerden (Bay-fu Tu-cüe), Sarı Başlı Türklerden (Huang-toğ Tu-cüe), Kayakçı Türklerden (harfiyen Ağaç Atlı) (Mu-ma Tu-cüe) ve Öküz-Ayaklı Türklerden (Nyu-ti Tu-cüe) söz edilmektedir. Bunlardan sonuncusu çok soğuk bir ülkede yaşayan ve insan vücutlu, fakat öküz ayaklı oldukları söylenen bir kuzey halkı idi. Biraz şaşırtıcı olarak, bir Tibet kaynağı Çin tarihlerindeki bu bilgiyi desteklediği gibi bu tuhaf halkın Türkçe adını da verir: Ud kadaklı ‘öküz ayaklı’ Türklerden.”⁶⁶⁸

Burada özellikle Oğuz Kağan’ın tasvirindeki “öküz ayaklı” benzetmesini hatırlatmakta fayda vardır. Alimcan İneyet’in Uygur Noçi destanı hakkında aktardıkları ilgi çekicir:

“Seyit Noçi destanının Urumçi varyantında Seyit Kaşgar’daki Koziçi Yarbaşı mahallesinde doğmuştur. O şirinkideki keñ kökrigi, yolvas tapinidek alkini ‘arslanınki gibi geniş göğsü, parsın tabanı gibi avucu’ı ile herkesin dikkatini çeker. Seyit’in bu tasviri Oğuz Kağan’ın ‘ayakları öküz ayağı gibi, beli kurt beli gibi, omuzları samur omuzu gibi, göğsü ayı göğsü gibi idi’ tasvirini hatırlatmaktadır. Bu, epik döneme özgü alp tipinin bazı özelliklerinin 20. yüzyılda da halkın şuuraltında hala yaşadığını göstermesi bakımından son derece önemlidir.”⁶⁶⁹

Öte yandan Nağıyev’in “Köroğlu’nun Çin Kökenleri” başlığını taşıyan yazısında tarihî kaynaklara dayanarak ortaya koyduğu bağlantılar dikkate değerdir. O yazısının başında önce “Köroğlu” destanının başkahramanı Rövşen’in adına “Avesta”da, Nizam-ül Mülk’ün “Siyasetname”sinde ve de Nizami Gencevî’nin “Heft-Peyker” (Yeddi

⁶⁶⁸ Sinor, *age*, s. 388.

⁶⁶⁹ Alimcan İneyet, Seyit Noçi destanı ve Seyit Tipi Üzerine, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, C. V, Sayı 2, ss. 219-228, İzmir 2005, s. 221.

Güzel)’inde rastlanıldığını, buna dayanarak da Ruvşen-Köroğlu karakterinin daha öncelerde yaşamış bir tarihi şahsiyet olduğunu ileri sürmektedir. O aynı zamanda “Şan kızı”, “Kitabı Dede Korkut”, Oğuz-nameler, “Manas”, “Alpamış” gibi destanlarının da yaklaşık olarak VII-VIII. yüzyıllarda yaratıldığı gibi “Köroğlu”nun da söz konusu dönemlerde yaratılmış olabileceğini savunmaktadır.⁶⁷⁰ Çin tarihindeki T’ang devri (VII-IX. yüzyıl) *An Lu-şan* isyanını konu edinen “An Lu-şan Destanı” ile “Köroğlu Destan’ı” arasındaki paralellikleri ortaya koymaya çalışan Nağıyev’in bu husustaki düşünceleri bizim üzerinde durduğumuz konu açısından da ayrıca önem arz etmektedir.⁶⁷¹

Kuzey Çin’de kurulmuş bir diğer Çinli olmayan devlet T’ang devletidir. T’ang devriyle ilgi ise yine Eberhard’ın ilginç bir tarihî kaydı şöyledir: “*T’ang devrinde, yani VII-IX. yüzyılda, bile pazar yerlerinde yahut meyhanelerde para mukabilinde masal anlatan meddahlar vardı. Bu meddahlar bilhassa tarihî olaylardan, düşmanlarını yenen büyük kahramanlardan, çok ustaca hilelere başvuran kurnaz hırsızlardan ve uzak diyarlardan bahsederler. Bunları ekseriya nesir olarak anlatırlar. Fakat telli çalgıların refakatiyle arada bir şarkı söyleyerek anlatan meddahlar da vardı. Çok geçmeden bu meddahların karşısına kuvvetli rakipler çıktı. Çin’de Budizm’i yayan rahipler, Çinlilerin realist ruhlarının, Hintlilerin mistik ve karışık felsefelerine pek ilgi duymadıklarını anladılar. Seyircileri çekmek için vaazlarına, ekseriya Hint külliyatlarından aldıkları eğlenceli ve çekici hikâyeleriyle başladılar. Ancak hikâyenin sonunda dinî ders gelirdi.*”⁶⁷² Eberhard’ın aktardığı bu pasajın ilk bölümü ayrıca bizim için önemlidir. Onun, söz konusu dönemde profesyonel anlatıcıların varlığını, özellikle bu işi meslek edinen kişilerin olduğunu ve daha da önemlisi anlatıların telli çalgı (saz) eşliğinde arada bir türkü söylenerek yapıldığını aktarırken adeta Türk kültürü destan anlatıcısı ozanlarını canlandırmaktadır. Devamında ise bu ozanlara rakip olarak rahiplerin ortaya çıkışı (muhtemelen dinî-sosyolojik bir durum veya dinsel propaganda söz konusu olabilir) ise yine aklımıza İslamî tebliğ yahut propaganda aracı olarak ozanlara rakip olan Âşıkların ortaya çıkışını getirmektedir.

⁶⁷⁰ Celil Gariboğlu Nağıyev, Köroğlu’nun Çin Kökenleri, **Millî Folklor**, Cilt V, Yıl 10, S. 37, Bahar 1998, ss. 72-77, s. 72.73.

⁶⁷¹ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Nağıyev, **agm**, ss. 72-77.

⁶⁷² Wolfram Eberhard, Çin Romanının Çin Hayatındaki Yeri, Çev: yok, **AÜDTCF Dergisi**, C. III, S. 2, Ankara 1945, ss. 193-204, s. 194.

Eberhard Çin kültürünün bir başka boyutunu ele alıp özellikle Çin'in dinî pratiklerinin şekillenmesinde Altaylı kavimlerinin çeşitli tipik unsurlarının iştirakini değerlendirmiştir. Ona göre; *“Türklere ve Moğollara mensup müstevlilerin kültürlerinden diğer bir unsur da patriarkal fikirdir. Aile cemiyetin hücresidir. Onun başında reis olarak ailenin en yaşlı erkek azası bulunur ve bütün diğer azalar onun emri altındadırlar. Devlet ailenin yalnız bir genişlemesidir ve tanrılar âlemi de yine aile gibi tanzim edilmiştir. Yıldız dini ile patriarkal aile nizamının bağlanması müstevliler için tipiktir, müstevliler şimal Çin'in hükümdarları oldukları zaman bu bağ muhafaza edilmekte ve bunların hepsi bir arada Konfüçyüs'ün zamanında Çin devletinin temelini teşkil etmektedirler. Konfüçyüs zamanında kült gök kültü olduğu için aile reisi ve dolayısıyla en yüksek aile şefi olan imparator tarafından babası olan gök için ibadet edildiğinden, memlekette bir papaz tabakasına lüzum yoktu. Buna mukabil evvelki sülâlede (Shang sülâlesi) mütekâmil bir papaz sınıfı vardı. Din sihirbazlıkla çok karışmıştı, şaman olarak çalışan birçok papaz vardı. Bunlar bilgiyi ve bilhassa okumayı ve yazmayı inhisar altına almışlardı. Sülâle nihayet bulunca bunlar mesleklerini değiştirmek zorunda kaldılar. Bir kısmı köylere çekilerek bugün hâlâ görüldükleri gibi köy şamanları oldular. Bunlardan Ju denilen bir kısım kimseler ise cenaze merasimlerinde, düğünlerde, ergin çağ merasimleri ve ölüm kurbanları gibi kurbanlarda yapılması gereken merasimleri doğru tanzim etme vb. işlerle meşgullerdi. Bu Ju'larla eski Çin kültürüne daha kuvvetli bir formalistik unsur girmiş oldu: Ju'lar bütün merasimlerde kaidelere doğru riayet edilmesinin yalnız medenî bir insan için lüzumlu olmadığını fakat rit denilen usullerin göksel meşruiyet ve dünya düzeninin ifadesi olduğu için, bunları emniyet altına alıyorlardı. Konfüçyüs bu noktaya istinaden felsefesini genişletiyor ve ritleri en mühim unsurlar olarak izah ediyor.”*⁶⁷³

Son olarak tarih boyu Çin-Türk siyasal ve kültürel ilişkilerinin boyutunu kavrama açısından önemli olduğunu düşündüğümüz Eberhard'ın bu görüşlerini veriyoruz. Eberhard'ın kendi ifadesiyle; *“Yaklaşık M.Ö. 1050 yılında kendisine 'Chou devleti' adını veren kuvvetli batı devleti ile doğu devleti olan Shang'lar arasında bir çarpışma oldu. Bu suretle doğu devleti tamamıyla parçalandı ve Chou'lar her iki*

⁶⁷³ Wolfram Eberhard, Eski Çin Felsefesinin Esasları, Çev: İkbâl Berk, AÜDTCF Dergisi, C. II, S. 2, Ankara 1944, ss. 265-276, s. 268-269.

devlete, dolayısıyla da bütün Kuzey Çin'e hâkim oldular. Her iki kültür birbiri ile karışmış ve bunun ardından 200 yıl devam eden ve kökünün artık değişmediği ve bizim asıl 'Çin kültürü' dediğimiz bir kültür meydana gelmiştir. M.Ö. 1050'den itibaren ilk hakikî Çin devleti olan Chou devletinde Türk-Moğol tesiri hâlâ kuvvetli ve aşikârdır. M.Ö. 2500'de Doğu Asya'da müteakip devirlerde hakikî Çin kültürünün teşekkülünde büyük bir tesiri olan bir ilk Türk kültürünün mevcudiyetinden bahsedilebileceğini söylemiştik. Türklerin Çin kültürünü vücuda getirdiklerini söylemek yanlış olacaktır. Fakat Türklerin ve kültürlerinin tesiri olmadan hiç bir zaman bir Çin kültürünün meydana gelemeyeceğini söylemek doğru olabilir” demektedir.⁶⁷⁴ Eberhard'ın bu çıkarımından yola çıkarak şimdi Çin-İran kültür ilişkilerine geçebiliriz.

III. C. 1. b. n. Çin-İran Destanlarında Paralellikler

İran'ın millî destanı olarak nitelendirilen Şehname ve Şehnamecilik geleneği içinde millî olmayan unsurlar bulunduğu bilinmektedir. Özellikle İran destanlarıyla Çin destanları arasındaki paralelliklerin tespit edilmesi ve bu paralelliklerin özellikle de Çin'in yukarıda da belirtildiği gibi tam da Çin'de yabancı kavimlerinin çokça tartışıldığı dönemlere denk gelmesi bu tür paralelliklerin kaynağının Çin ve İran dışında başka bir kültürde olabileceği tezini doğrular niteliktedir. Bu konuyu ilk araştıranlar arasında Coyajee önemli bir yer tutar. Coyajee'ye göre; “*Şehname'nin büyük bir bölümünde İran destanlarıyla Sistan (Sakaistan) destanlarının karıştığı görülmüyor. Firdevsî kendi kahramanlık eserinde Saka mitlerine çok önem vermiştir. Aslında Firdevsî'nin yetiştiği özel ortam ve eserinin (söz konusu şartların) nüfuzu altında şekillenme sebepleri olmasaydı Sistan (Saka ülkesi) Kahramanlık Destanları tamamen kaybolabilirdi. Bu kayıp çok büyük olabilirdi çünkü Rüstem ve ailesine ait Saka mitleri kendine özgü özelliklere malik olup dünya destanları arasında çok önemli bir yere sahiplerdir.*”⁶⁷⁵

Şehname aracılığıyla korunan Saka destanlarıyla birkaç Çin destanı arasındaki benzerliklere ilk olarak dikkati çekmeye çalışan Coyajee devamında, bu iki bölgeden hangisinin diğerinden tesir aldığı meselesinin belirlenmesinin zor olacağını söyler.

⁶⁷⁴ Eberhard, **agm**, s. 26-27.

⁶⁷⁵ Sir J. C. Coyajee, Some Shah-nameh Legends and their Chines Parallels, **JASB**. N. S. 24 (1928), pp.177-202, s. 177.

Ancak o, bununla birlikte, önce Çin kültürünün üstünlüğüne dikkat çekerek Çin tesirlerinin daha ağır basacağını, fakat bütün bunlara rağmen yüzyıllarca Orta Asya'ya hâkim olan ve Çin, İran ve Hindistan'a çok geniş ve derin izler bırakan, İran destan hazinelerini zenginleştiren, ayrıca Çin halk mitolojisinde derin tesirler yaratan kendine has baskın karakteri olan Saka etkisinin önemini göz ardı etmemek gerektiğinin altını çizer.⁶⁷⁶

Elbette, Şehname destanları ve haleflerinin başkahramanı yani özellikle en çok tartışılan Rüstem figürü hakkında Nöldeke'nin düşüncesi de önemlidir. O söz konusu destanlardaki ikinci bir yeniliğin Rüstem figürünün bu destanlara dâhil edilmesi olduğunu düşünür. Ayrıca Sakaların kesinlikle İranî olmadığına inanan Nöldeke, Rüstem ve babası Zâl'ın anlatıldığı en eski destan ve efsaneler hakkındaki görüşleri şöyle ifade eder: *"Bu efsaneler (Rüstem ve babası Zâl'ın anlatıldığı en eski destan ve efsaneler) Zereng ve Rahaç bölgesine aittir. Kuzeyden gelen Sakalar, günümüze kadar kendi adlarıyla tanınan bölgeye hücum ettiklerinde bu destanları kendileriyle birlikte getirmediler. Rüstem'in orijinal şekli Rotashtahm olup ancak İranlı olabilir"* demektedir.⁶⁷⁷ Kısacası Nöldeke söz konusu destanların Sakalara ait olmadığını savunur. Ancak zamanla Nöldeke'nin düşüncelerinin doğruluğu tartışılmaya başlanmış, yukarıda da aktardığımız gibi, başta Coyaşee olmak üzere birçok araştırmacı söz konusu destanların Sakalara ait olduğunu kabul etmeye başlamışlardır.

Sakalar İran ve Çin arasındaki özgün konumu itibarıyla, kendi destanlarını bu iki bölgeye yayabilir veya söz konusu bölgelerden birinin destanlarını diğer bölgeye aktarabilirdi diyen Coyaşee devamında, Şehname'nin "Suhrab Destanı"ı başlığı altında (baba oğul mücadelesinin⁶⁷⁸ anlatıldığı bölüm) Rüstem ile Suhrab'ın macerası ile Çin versiyonundaki Li-Ching'in oğlu No-Cha ile savaşının anlatımı arasındaki paralellikleri tespiti çalışmıştır. O bu çalışmada iki destan arasındaki benzerliklerin yanı sıra, Çin destanının İran destanındaki boşlukları doldurmaya yardımcı olduğu söylemiştir. Şöyle

⁶⁷⁶ Coyaşee, **agm**, s. 178.

⁶⁷⁷ Nöldeke, **age**, s. 31.

⁶⁷⁸ Fuzuli Bayat'a göre; baba-oğul mücadelesi çok arkaik bir biçimde düzenin kaosa karşı mücadelesidir. *"Baba-oğul mücadelesi meselenin güçle halli varyantıdır. Bunun da mitte, destanda takdim ekli ayrıdır. Nitekim bilindiği kadarıyla baba-oğul mücadelesi, mitlerde düzenin kaosa karşı mücadelesi şeklinde varyantlaşır."* Fuzuli Bayat, Mitolojik Zıtlık Paradigmasında Baba-Oğul Mücadelesi, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, S. 2/6, Kış 2009, ss. 63-70, s. 69.

ki Çin destanı bize bu destanın eski versiyonunda daha dinsel bir özellik arz ettiğini, ancak Şehname'nin bu özelliğini kaybedip yalnız bir aşk ve savaş (epik) destanına dönüştüğünü kaydetmiştir.⁶⁷⁹ Böylece Saka ve Çin efsanelerinin esas çekirdeğini oluşturan kahramanlarla doğa unsurlarının mücadelesi olduğunu görüyoruz. Bu mitlerin kökeninin bu iki bölgeden hangisi olduğunu belirlemek zor olmakla birlikte muhtemelen Çin Budist rahipleri bu Saka mitini ahlakî sonuç çıkarmak ve destanlarını süslemek için kullanmışlardır.⁶⁸⁰ Coyajee'nin aktardığı bu son durum, yani Çin Budist rahiplerinin Saka mitlerini ahlakî sonuç çıkarmak ve destanlarını süslemek için kullanmış oldukları meselesi yukarıda Eberhard'dan aktardığımız bilgilerle birebir örtüştüğünü söylememiz gerekir.

Öte taraftan Çin destanlarıyla benzerliğin sadece Şehname destanlarıyla sınırlı olmadığını savunan Coyajee, Rüstem'in ecdatlarından birinin kahramanlık hikâyesi olan ve dolayısıyla aynı zamanda Saka ırkının bir kısım mitlerini de teşkil eden Gerşasp-name'de de bir kısım benzerlikler göze çarptığını da kaydetmektedir.⁶⁸¹

Şehname ile Çin destanları arasındaki paralelliği bulunan destanlar Sistan mitlerine dayananlardır ve bu o kadar da şaşırtıcı değildir. Çünkü Saka ırkı göçler ve uzun dönem Orta Asya'daki ikametinden dolayı Çin ile temas halindeydi diyen Coyajee devamında; *“Aslında Sakalar kendileri Çinlilerle bir nevi bağları olduklarına inanırlardı. Buna en önemli delil ise kahramanları Rüstem bir Çin kızı olarak anlatılan ‘Sin-doh’ un torunlarındandı. Bununla birlikte asıl İran mitlerinin sadece çok az bir kısmı Çin destanlarının yerine geçip veya onlardan etki almıştır”* demektedir.⁶⁸²

Saka mitleriyle Çin mitlerinin hangi dönemde birbirine tesir ettiği tam olarak bilinmemekle birlikte bu zaman dilimi Çin'de milattan önce 1122'den 1246 (M.Ö.)'ya kadar hüküm sürmüş, kendisinin bir bölümü veya tamamı yine Saka soyundan olan Chou “Çu” hanedanı saltanatı döneminde gerçekleşmiş olabilir. Söz konusu hanedanın saltanatı dönemi Çin'de Sakaların nüfuz üstünlüğüne çok uygun bir zemin sağlamış olabilir diyen Coyajee savına esas olarak şu örnekleri vermiştir; *“Li Çing, No cha, Ta Chi vb. kesinlikle Çu hanedanı dönemine ait olduğudur. Çok sağlam kaynaklar bize Çu*

⁶⁷⁹ Coyajee, **agm**, s. 181.

⁶⁸⁰ Coyajee, **agm**, s. 190.

⁶⁸¹ Coyajee, **agm**, s. 193.

⁶⁸² Coyajee, **agm**, s. 195.

*hanedanının kurucusu olan Wu-wang tahta ulaşması için Çin'in batı sınırlarındaki boylardan yardım istediğini göstermektedir. Hatta Hirth'in düşüncesine göre; 'onun (Wu-wang) başa geçmesi yabancı bir ordu yardımıyla gerçekleşmiştir'. Böylece Çinli olmayan bu boyların Çu hanedanı kuruluşunda oynadıkları rolleri ve bu boyların Çin imparatorluk tarihi ve mitlerine nüfuzu önemlidir.'*⁶⁸³

III. D. Selçuklular

Seyhun nehri yukarılarında ve Aral gölü kuzeyindeki bozkırlarda yaşayan kuvvetli Oğuz kabilelerinin, XI. asırda Mâveraünnehir ve Horâsân'a inerek Sâ mânîler, Karahanlılar ve Gazneliler'le münasebetlerde bulunmaları ve nihayet birdenbire Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun kuruluvermesi üzerine bütün Yakın-doğu İslâm dünyası Türk hegemonyası altına geçmiştir. Bu durum yalnız siyasî bakımdan değil etnik bakımdan da, çok büyük ve devamlı neticeler doğurmuştur.⁶⁸⁴ Karahanlı ve Gazneli hâkimiyeti bütün İran'da yayılmış değildir. Aslında Gaznelilerin etkin hâkimiyet sahaları Amu Derya sınırlarını aşmamıştı ve merkezi de Doğu İran idi. Diğer yandan Selçuklu hâkimiyetinin tesisi ile Türk egemenliği bütün İslâmî Doğu'ya yayıldı ve Orta Asya'dan yeni Türk grupların göçüne zemin hazırladı.⁶⁸⁵

Türkler Orta Asya'dan dillerini, hayat tarzlarını, kültürlerini ve dolayısıyla nazımlarını ve müziklerini de getirdiler. Kültürleri temelinde göçebe kabilevî toplum, nazımları ise sözlü bir toplumun ürünleri idi. X. yüzyıl sonlarında doğru Selçuklular İslâm'a girdi; hem İslâm'ı kabulleri, hem de İran gibi antik medeniyetleri fethetmeleri, onları yazı ve yazınsallıkla temasa geçirdi.⁶⁸⁶

Büyük kabile reislerinin merkezî idaredeki nüfuzlarını kırmaya ve hükümdarlık otoritesinin kuvvetlenmesine sebep olan bu siyasî ve idarî tekâmüle rağmen, XI. – XII. asırlardaki bir takım ehemmiyetli kabile isyanlarından da anlaşılacağı gibi, bu göçebe aşiretler meselesi, devleti daima muşgal ediyordu. Selçuklu devletinin kuruluşu üzerine

⁶⁸³ Coyajee, **agm**, s. 201.

⁶⁸⁴ M. Fuad Köprülü, "Osmanlıların Etnik Menşei", **Belleten**, C. VII, Sayı: 28, I. Teşrin 1943, TTK Basımevi, Ankara 1943, s. 273.

⁶⁸⁵ Gandjei, **agm**, s. 68.

⁶⁸⁶ Karl Reichl, "Medieval Turkish Epic and Popular Narrative", **Medieval Oral Literature**, Ed. Karl Reichl, Walter de Gruyter GmbH & Co, Berlin/Boston 2012, ss. 681-699, s. 682.

Seyhun yukarılarındaki bozkırlardan İran'a inen birçok aşiret, kendilerine yaylak ve kışlak hizmetini görebilecek uygun sahalar istemekteydiler. O devirlerde kâfi derecede bir nüfus kesafetine malik olan İran sahası, birbiri ardınca gelen bütün bu göçebe kabileleri yaşatmaya kâfi gelmediği gibi, bu göçebe hareketleri, eskiden beri toprağa bağlanmış olan yerli halkın menfaatini de bozmakta idi. Asayişin bozulmasını ve devlet gelirinin azalmasını intaç eden bu vaziyet karşısında, Oğuz aşiretlerinden birçoğunu, hanedana mensup prenslerin idaresi altında “*garp memleketlerine ve bilhassa Bizans hudutlarına yollamak*” siyaseti takip olundu.⁶⁸⁷

Selçuklular, önceki Abbasî İmparatorluğu'nun büyük bölümünü yeniden birleştirdiler ve İslâm birliği ile dünya imparatorluğu rüyasını canlandırdılar. Daha önce Gaznelilere yardım etmiş olan İranlılardan destek gören Sultanlar yeniden merkezî bir yönetim ve Sultan imparatorluğu kurma amacındaydılar. Yönetimin bürokratik formlarını yeniden oluşturmayı ve kendi meşruiyetlerinin temeli olarak İslâmî dinî canlılığı desteklemeyi amaçladılar.⁶⁸⁸ Rasonyi, Selçuklu akınlarının Arap ve Fars kültürünü sarsmamış ve zayıflatmamış olmasının, onların erdemi olduğunu ve Selçukluların önceleri İslâm'a yabancı oldukları halde kısa sürede onun hamisi sıfatını kazandıklarını kaydeder.⁶⁸⁹ Günaltay, İslâm dünyasının çok düşkün bir devrinde kurulan Selçuklu Devleti'nin o zamana dek Abbasi Devletinde zuhur etmiş diğer devletlerden farklı olarak onun sinesinden fıskırmış olmadığını kaydeder. Selçuklular, Abbasi halifeleri ya da onların vasalları tarafından atanmış vali ya da kumandanlar eliyle kurulmamış, ilk günden itibaren müstakilen sahneye çıkmışlardır. “*İran'ı istilâ ettikten sonra Irak'a inen Tuğrul Bey, taç dilenmek için değil, tahtını kaybetmiş olan halife Kaimbiemrillah'a hürriyet ve devlet bahşetmek için Bağdat'a gitmiştir.*”⁶⁹⁰ Selçuklular İran'da Sünnî itikadın hâkimiyetini tesis ettiler ancak Şiiliği yok etmeyi başaramadılar.⁶⁹¹ 1030'larda Horasan'a ilk akınlarından 1092'de Melikşah'ın ölümüne

⁶⁸⁷ Köprülü, **agm**, s. 276.

⁶⁸⁸ Lapidus, **age**, s. 215.

⁶⁸⁹ László Rasonyi, **Türk Devletinin Batıdaki Vârisleri ve İlk Müslüman Türkler**, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara 1983, s. 60.

⁶⁹⁰ Şemsüddin Günaltay, “İslâm Dünyasının İnhitâtı Sebebi Selçuk İstilâsı mıdır?”, **Belleten**, C. II, Sa. 5/6, II. Kânun-Nisan 1938, TTK Basımevi, Ankara 1994, s. 87.

⁶⁹¹ Barthold, **Müslüman Kültürü**, s. 71.

kadar geçen yaklaşık 60 yılda Selçuklular, İran krallık ilkelerini İslâmî terimlerle yeniden ifade etme yönünde büyük bir ideolojik çaba sarf ettiler.⁶⁹²

Selçuklu gücünün belkemiğini oluşturan ve Selçukluların da mensup olduğu Oğuzlar, bazı bilim adamlarının faraziyelerinin aksine kitabî bir topluluk değillerdi. Dolayısıyla Selçuklular kitabî Türk edebiyatını yayma ve himaye etme yolunda çaba sarf etmediler, daha doğrusu edemediler.⁶⁹³

Selçuklu dönemi şairleri, Gazneli dönemi şairleri ile aynı metotları izlerken, Selçuklu Sultanları da Gazneli öncülleri gibi şairleri himaye ederek İran kültür ve medeniyetini canlandırdılar. Bu devrin şairleri arasında Hayyam, Lami-i Gurganî, Fahreddin Esad Gurganî, İmad Zusanî, Ayazî, Azrakî sayılabilir. Fahreddin Esad Gurganî, Vis u Ramin'i düzenlemekle lirik hikâyelere katkıda bulunurken, XI. yüzyıl başlarında Nasır Hüsrev ile birlikte dinî edebiyat yayıldı.⁶⁹⁴ Bugün İran edebiyatının şaheserleri arasında sayılan pek çok eser, doğrudan ya da dolaylı olarak Selçuklu sultanlarının himayesi altında kaleme alınmıştır. İran edebiyatının pek çok önemli şairinin Selçuklu sultanları ile yakın ilişki içerisinde oldukları ve zaman zaman sultanların meclislerine katıldıkları bilinmektedir.⁶⁹⁵

XII. Yüzyılda Sultan Sancar'ın Oğuzlarca esir alınması, Selçukluların bir buhran devresine girmesine yol açmıştır. Her ne kadar Sultan kaçmayı başardıysa da, devlet bu buhranı atlatamamış ve Selçuklu şube devletlerinin varlıklarını sürdürmesine rağmen Büyük Selçuklu devleti yıkılmıştır. Bu dönemde İran edebiyatının himayesinde başta Fars, Azerbaycan, Yezd ve Luristan olmak üzere, Atabeyliklerin etkin olduğunu

⁶⁹² Humhpreys, **age**, s. 196.

⁶⁹³ Gandjei, **agm**, s. 69. Aslına bakılırsa Perry'nin Orta Farsça için ortaya koyduğu tespit bizce Selçuklu Türkçesi yahut Oğuz Türkçesi için de geçerli olabilir. Perry'ye göre; “*(Yeni) Farsça, isabetli bir şekilde, İslâm'ın ikinci dili olarak nitelendirilmektedir. Paradoksal olarak, önemli fakat bu zamana dek gözden kaçmış bir husus şudur ki, Yeni Farsça'nın atası, yani Arap Müslüman fetihleri sırasında konuşulmakta olan Orta Farsça (İbn Mukaḫfa'nın deyimiyle Deri) seküler bir dil idi. Arapçanın tersine dinsel anlam ve ifadelerden yoksundu*”. John R. Perry, “New Persian: Expansion, Standardization, and Inclusivity,” *Literacy in the Persianate World: Writing and the Social Order*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2012, ss. 70-94, s. 71. Aslında mesele kitabîlikten ziyade Selçukluların anadili olan Oğuz Türkçesi'nin Doğu Türkçesi yahut Uygur Türkçesinin aksine Perry'in ifadesiyle dinsel anlam ve ifadelerden yoksun oluşuydu. Oysa biz daha sonra destan yazıcılığında Oğuz Türkçenin en güzel yazılı destan örneklerini (Oğuznamelerin en güzel örneklerinden Dede Korkut gibi eserleri) bu dilde görmeye başlayacağız.

⁶⁹⁴ Tamimdari, **age**, s. 48.

⁶⁹⁵ Osman Gazi Özgüdenli, “Selçuklu Çağında Dil ve Edebiyat,” **Selçuklu Tarihi El Kitabı**, Ed. Refik Turan, Grafik Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2014, ss. 633-644, s. 634-645.

görmekteyiz. XII. yüzyılda edebiyat sadece Horasan'ın doğusunda değil, diğer bölgelerde de gelişti. Horasan ya da Türkistan şairleri olarak da bilinen Suzani, Âmâk, Enverî, Sabir Tirmizî, Muizzî vd. devrin önde gelen şairlerindendir. Tamimdarî, bu dönemde siyasal şartlar ve Türk boylarının hâkimiyetinden dolayı, destan edebiyatının sönükleştiğini kaydeder. Tasavvuf edebiyatı ise tersinde, canlanmıştır.⁶⁹⁶

Selçuklu dönemi boyunca saray şairi Nizamiyelerin kurulması ve tasavvufun yükselişiyle Sufî merkezleri nazım ve nesirin yeni kaynakları haline geldiler ve mutasavvıflar okur-yazarlar arasına dâhil oldu. Yine de uzun zaman boyunca saraylar şairlerin istihdam ve himayesi için neredeyse tek kaynak idi. Selçuklu hâkimiyetinde saray şairlerine profesyonel sanatçı statüsü verdi. Üretilen neredeyse bütün şiirler sessizce okunmak yerine ezbere anlatılır, [şarkı biçiminde] söylenir ve yüksek sesle okunurdu.⁶⁹⁷

Söz konusu durum yani çalgı eşliğinde, ezbere ve sesli olarak şiir okuma geleneği aslında bir Türk özelliği olduğu söylenebilir. Köprülü'ye göre; eski Türk ordularında Hükümdarın yanında mutlaka “ozanlar” bulunur, onların uda benzeyen kopuz isimli çalgılarıyla çaldıkları ve terennüm ettikleri şiirler, bütün milletin zevkini okşardı. Onlar, yalnız yeni vakalara ve kahramanlık menkıbelerine ait şiirler, yahut ölümler vafada mersiyeler tanzim etmekle kalmazlar, ayrıca eski Türk destanlarından, mesela Oğuz Han destanından da bir takım parçalar okurlardı. Türkler arasında hâlâ devam eden saz şairleri (âşıklar) bu eski ozanların bakiyesidir.⁶⁹⁸

Selçuklu devrinde hikâye anlatıcılığının en azından halk arasında devam ettirildiğini, bu performansı hoş karşılamayan ulemanın mevcudiyetinden tespit edebiliyoruz. Omidşalar bunu şöyle tahlil eder: “*Din bilimciler, bunların genelinin yok edilmesi gereken pagan hurafeleri olduğu inancıyla, folklor ürünlerine düşmandılar. Ironidir ki, Ortaçağın teolojik eserlerinin içeriklerine bir göz attığımızda, bu din bilimcilerin hararetle karşısında yer aldıkları folklorla çok şey borçlu olduklarını görmekteyiz. Pratik ihtiyaçlar dolayısıyla âlimane polemiklerine çağlarının pek çok*

⁶⁹⁶ Tamimdarî, *age*, s. 50.

⁶⁹⁷ William L. Hanaway, “Secretaries, Poets, and the Literary Language,” **Literacy in the Persianate Word: Writing and the Social Order**, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2012, ss. 95-142, s. 98-99.

⁶⁹⁸ Köprülü, **Türk Tarih-i Dinîsi**, s. 53-54.

egemen anlatısını dâhil etmek durumunda kalıyorlardı. Aslında Ortaçağ Müslüman din bilimcileri sadece toplumlarında yaygın olan ‘pagan’ folkloru benimsemekle kalmayıp bu bilgileri sözlü ve yazılı olarak aktarmak suretiyle ebedileştiriyorlardı da. Böylelikle bazı adetleri, kutlamaları, ritüelleri ortadan kaldırmaya ya da bazı halk inanışlarını reddetmeye yönelik çabalarının yanında, çalışmalarında kasıtsız da olsa bunlara dikkate değer atıflarda bulunuyorlardı. Bu din bilimcilerden biri, Gazalî’dir (1058-1111). Arapça ansiklopedik eseri İhya-yı Ulûmu’d-dîn’in Farsça’ya kendi çevirisi olan Kimya-i Saadet’te ‘Halk arasında yaygın haksızlıklar başlığı altında şöyle yazar: Bilinsin ki bugünlerde dünya haksız işlerle doludur ve [bilgili] insanlar düzelmeden ümidi kesmişlerdir. (...) Haksız adetlerin bazıları camilerde, bazıları pazarlarda, bazıları hamamlarda ve bazıları da evlerde gerçekleşir. Camiyle ilgili yasaklar: Birinin camide etrafına insanları toplayıp hikâyeler anlatması, büyü ya da başka şeyler satması yasaktır. Eğer anlatılan hikâyeler dinî geleneğin güvenilir kitaplarında yoksa ya da doğru değilse, camilerde hikâye anlatan kişiler oradan kovulmalıdır. Onları kovmak eskilerin âdetidir. Kendilerini süsleyip uyaklı bir şekilde şarkı söyleyerek -mecliste genç kadınlar da mevcut iken- hikâye anlatılması affedilmez bir günahdır ve camilerin dışında da yapılmasına izin verilmemelidir.’ Buradan anlaşıldığına göre iki tür hikâye anlatıcısı mevcuttu. İlki, eskilerin hikâyelerini alışlageldik biçimde anlatanlardı. İkinci grup ise ya özel kostümler giyerek ya da kendilerini bir şekilde ‘süsleyerek’ bunu gerçekleştiriyordu. Ayrıca ikincisi hikâyelerini ya müzik aletleri eşliğinde anlatıyor ya da şarkı biçiminde söylüyordu. Hikâyelerini uyaklı konuşmalarla süslüyorlardı. Dikkat çekicidir ki, Gazalî dinî içerikli olmayan (pagan) hikâyelerinin camilerde anlatılmasını yasaklarken, ibadethanelerde diğer performansların gerçekleştirilmesine karşı çıkmamaktadır.”⁶⁹⁹

Bütün milletlerde olduğu gibi Türklerde de yazının yayılmasından önce millî bir edebiyatın bulunduğunu vurgulayan Köprülü, bu edebiyatın muhtelif yazıların Türkler arasında yayılmasından sonra da devam ettiğini, muhtelif medeniyet dairelerinin tesirinde iken yine yaşadığını belirtir. En eski Türk şairlerinin sihirbazlık, rakkaslık,

⁶⁹⁹ Omidşalar, “Storytellers in Classical Persian Texts”, s. 206.

musikişinaslık, hekimlik, şairlik gibi pek çok vasfı kendilerinde toplamakla birlikte, halk üzerinde büyük etkileri olduğunu kaydeder.⁷⁰⁰

Öte yandan Türk dünyasının merkezinde kurulan Hakanî Türk kültürüne nispeten, Selçuklu kültürü daha fazla ecnebi tesirleri kaydettiğini, Selçukluların Gazne, Horasan ve Irak üzerinden, İran ve Arap kültürünün içinden geçerek, Anadolu'ya vardıklarını, böylece Hakanlı Türklerinin şair ve velisi Hoca Ahmet Yesevî, On birinci ila On ikinci yüzyıllarda, Türkçe konuşurken, On üçüncü yüzyılda Anadolu'nun mürşitlerinden Celaleddin Rumî bilhassa Farsçayı kullandığını kaydeden⁷⁰¹ Esin devamında; *“Fakat İslam medeniyeti içinde, Arap, İranlı, Sindli ve Türkün kaynaştığı ve birbirinin kültürünü zenginleştirdiği bu devirde müşterek bir kültür vücuda gelmişti. Kültür kaynaşması o kadar içten oldu ki edebi sahada Arap ve İran dili Selçuklu muhitinde, kısmen Türk dilinin yerini alırken, plastik sanatlar alanında, Türk tesirleri, İslam sanatının bazı kollarının veçhesini değiştiriyor ve Orta Doğu Hristiyan sanatının üslubundan çıkararak, Orta Asya geleneğine yaklaşıyordu”* demektedir.⁷⁰²

Böylece Esin'in de söylediği gibi Türkler dillerine yeni medeniyet dairesinde kullanma alanı bulmasalar da maddî kültürlerini, hayat tarzlarını, destan tasvirlerini plastik sanatlar vasıtasıyla söz konusu medeniyet içine yerleştirmekle birlikte; Köprülü'nün de kaydettiği üzere; *“Türklerin, millî hususiyetlerini korumakla ve eserlerine daima kendi millî ruhlarını yansıtmakla birlikte, zapt ettikleri yerlerdeki mahallî sanatı temsil etmek, benimsemek suretiyle yükseldikleri”* söylenebilir.⁷⁰³

Son olarak İran sosyo-kültürel yapısıyla birlikte doğal olarak yoğun bir Türk yerleşim alanına dönüştü diyebiliriz. Barthold'un ifadesiyle: *“(Özellikle) Selçuklu devletinin çöküşüyle bölgenin (İran'ın) Türk yurdu haline gelmesi başlamış oldu. İran Azerbaycan'ı ve Kafkas bölgesi Tebriz merkezli bir Türk silsilesi olan Azerbaycan Atabeyleri hâkimiyetine geçti.”*⁷⁰⁴

⁷⁰⁰ Köprülü, **age**, s. 53.

⁷⁰¹ Esin, **Millî Kültür Tarihî Safhalarına Bakış**, s. 255.

⁷⁰² Esin, **agm**, s. 255.

⁷⁰³ Köprülü, **age**, s. 52.

⁷⁰⁴ Vasilli Vladimirovich Barthold, **Caygâh-i Menâteq-i Etraf-i Derya-yi Xezar der Tarix-i Cehân-i İslâm**, (Hazar çevresinin İslam Dünyası Tarihindeki Yeri, Farsçaya Çev: Leyla Robenşeh, İnsanî Bilimler ve Kültürel Araştırma Kurumu Yayınları, Tahran 1997, s. 166.

III. D. 1. Selçuklular Devrinde Destan Edebiyatının Durumu: Meşruiyet-Şuubiye-Anlatı İlişkisinde Yeni Bir Dönem

Destan edebiyatı için konuşacak olursak, Rypka XI. ilâ XII. yüzyıllarda şehirlerin yükselişi ile birlikte İran destan edebiyatının da tedricen sönükleştiğini kaydeder.⁷⁰⁵ Selçuklu devri İran edebiyatı hakkında bize kadar ulaşan bilgiler destan edebiyatının bu dönemde canlı olduğu intibai uyandırmamakla birlikte, Rypka'nın buna sunduğu gerekçe ise kanımızca tartışmaya açıktır. Konuyla ilgili bizim yorumumuz, farklı bir ihtimali gündeme getirmektedir. Şöyle ki; yukarıda kaydettiğimiz üzere Gazneliler devrinde edebiyat, meşrulaştırmanın bir aracı olarak sultanlar tarafından himaye edilmiştir. Firdevsî'nin Şehnâme'yi Gazneli Sultan Mahmud'a sunduğu zaman, beklediği ilgiyi görmeden huzurdan ayrıldığını da belirtmiştik. Bunun gerekçesi, destanın yazılma gerekçesi ile birlikte düşünülebilir. Firdevsî'nin Şehnâme'si bir bakıma İran'da uzun zamandır devam eden Şuubiye hareketinin bir devamı olarak İran'ın kadim anlatılarının Farsça olarak derlenmesinden oluşmuştur. Bu durum onun edebî niteliğine gölge düşürmemekle birlikte, Gazneli devletinin siyasî konumunu göz önünde tuttuğumuzda, her ne kadar Farsçayı ve İran edebiyatını himaye etseler de, içinde meşruiyetlerini sağladıkları Abbasî halifeliğinin siyaset teorisi ile çelişkili argümanlar barındıran, üstelik dinsel açıdan Ortodoksiden sapmaları içerdiği düşünülen bir akımın edebiyat sahasındaki dışavurumu diyebileceğimiz bu eseri Gazneli Sultanı'nın benimsemesi yahut ödüllendirmesi beklenemezdi. Selçuklu hâkimiyeti tesis edildiği zaman ise işler daha da karmaşık bir hal almıştır. Gaznelilerin kurmuş olduğu rejim, Abbasî Halifeliği tarafından meşruiyeti tanınan, temelde askerî üstünlüğe dayalı bir sistem idi. Samanoğulları'nın memlukları iken devletlerini kurmuş olan Gaznelilerin üzerlerinde hâkim oldukları halka karşı ne denli adaletli bir idarede bulunmuş olurlarsa olsunlar, hâkimiyetlerini tanıtımları askerî üstünlükte aranmalıdır. Mensup oldukları Türk dünyası açısından bakıldığında ise Gaznelilerin konumu daha tartışmalı bir hal alır. Sözüne ettiğimiz memluk kökenleri bir yana, onların hâkim oldukları coğrafyayı mensup oldukları milletin akınlarından korumak için çaba sarf ettikleri malumdur.

⁷⁰⁵ Rypka, **History of Iranian Literature**, Ed. Karl Jahn, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1986, ss, 69 - 351, s. 152.

Selçuklulara geldiğimizde ise onlar içinden koştukları Oğuz Yabguluğu'nda da yönetenlere yahut yönetenlerin yakın çevresine mensup bir soydan gelmektedirler; dolayısıyla Türkmenler açısından idare etme hakkı kendilerinde mevcuttur. Üstelik yeni geldikleri coğrafyada hiç olmazsa ilk etapta, ihtiyaç duydukları askerî desteği sağlamak adına Gaznelilerin sıkı sıkıya koruduğu Türk illeri ile aradaki sınırın geçirgenliğine olanak sağlamışlardır. Abbasî Halifeliği açısından meşruiyetleri değerlendirildiğinde, teoride onlar da İslâmî bir idare olarak hükmetme hakkını bu merkezden sağlamakla birlikte, yukarıda kaydettiğimiz üzere onların halifelğe bağlılığı farklı bir niteliğe sahiptir. İdarelerini meşru kılan hilafet, aynı zamanda onların askerî ve siyasî kudreti sayesinde Büveyhî tahakkümünden kurtulmuş ve varlığını sürdürebilmektedir. Türkmenler açısından meşruiyetleri yalnız Selçuklu yönetenleri için önem arz ederken, Hilafet merkezi karşısındaki konumları muhakkak İran'ın yerel halkı nazarında da son derece mühimdi. Burada elbette yerel halktan kastımız, Şuubiye hareketinin idrakinde olan çağdaş ifadesiyle aydın kesimdir. Böylece diyebiliriz ki, Şuubîler için Selçuklu idaresi bütüncül İran coğrafyasının tek elden idaresine ek olarak, bu idarede bulunanların da hep arzulandığı üzere hilafetten fiilen daha güçlü olması anlamına geliyordu. Yukarıda X. yüzyılda yeni bir edebî tür olarak sarayla ilgisi olmayan mistik şairlerin temayüz ettiğini belirtmiştik. İşte Selçuklular devletlerini kurma aşamasına geldiği zaman, bu figürlerin de Selçuklu siyasetinde son derece önemli olduğunu görmekteyiz. Bunlardan daha önce de adını kaydettiğimiz Baba Tahir ile ilgili olarak Ravendî'de şöyle bir kayıt yer alır: *“Duydum ki, Sultan Tuğrul Bey Hemedan'a geldiği zaman, orada evliyadan üç pîr vardı: Baba Tahir, Baba Cafer ve Şeyh Hamşâ. Hemedan civarında Hızır denilen küçük bir dağ vardı ve bunlar onun üstünde duruyorlardı. Sultan'ın gözü onlara ilişti. Ordu kalabalığını durdurup atından indi ve veziri Ebû Nasır el-Kündûrî ile yanlarına giderek ellerini öptü. Baba Tahir biraz mecnun gibi idi. Sultana dedi ki: ‘Ey Türk! Allah'ın kullarına ne yapacaksın?’ Sultan, ‘Ne buyurursan,’ dedi. Baba; ‘Allah'ın buyurduğu şeyi yap. ‘Muhakkak ki Allah, adalet ve ihsan yapılmasını emreder dedi. Sultan ağlayarak, ‘Öyle yaparım’ dedi. Baba onun elini tuttu ve ‘Benden kabul ediyor musun?’ dedi. Sultan ‘Evet’ diye cevap verdi. Baba'nın parmağında senelerden beri abdest aldığı ibriğin kırık başı vardı. Onu parmağından çıkarıp Sultan'ın parmağına geçirdi ve ‘Âlem memleketini bunun gibi*

senin eline koydum, adalet üzere ol, ' dedi'".⁷⁰⁶ Selçuklu tarihinin Sultanlar ile ulemâ ve mutasavvıflar arasındaki ilişkiye dair daha pek çok anekdot içerdiğini göz önüne alırsak; diyebiliriz ki geline aşamada artık Sultanları İran merkezli bir siyaset takip etmeye yönlendirme araç ve araçları farklılaşmıştır. Bununla birlikte, devrin önemli edebî türlerine baktığımızda, bunlar her ne kadar halk anlatısı yahut destan olmaktan uzak iseler de, kadim İran efsanelerinin kadrolarından ve hikâyelerinden beslenen pek çok motif içerdikleri kolaylıkla saptanabilir. Öyle ki, bazı eserlerde hikâyeler anlatılmamakta, yalnızca onlara imada bulunmaktadır. Bu da her ne kadar bu dönemde yazıya geçirilmiş önemli halk anlatılarına dair kesin kayıtlarımız yok ise de, en azından sözlü olarak bu eserlerin aktarımının devam ettiğini göstermektedir.

Selçuklular devrinde devletin şekillenmesinde önemli bir isim olarak adı neredeyse devletle özdeşleşmiş olan vezir Nizamülmülk'ün meşhur Siyasetnâmesi, eski İran efsaneleri ve tarihi, İslâmî gelenek, İran'ın Turanî hâkimleri arasında bir denge kurarak Selçuklu Sultanlarına rol modelleri sunması açısından bizim için önemlidir. Örneğin Nizamülmülk, *"Kıyamete kadar Feridun, İskender, Erdeşir, Nuşirevan, Dârâb, Emirülmü'minîn Ömer, Emirülmü'minîn Ali, Ömer b. Abdülaziz, Harun Reşid, Me'mun, Mu'tasım, İsmail b. Ahmed Samanî, Mahmud b. Sebüktegin gibi padişahların isimleri devam edecektir. Çünkü hepsinin işleri ve çalışmaları tarih ve kitaplarda yazıldığı, okunduğu gibi, görülmeğe değer. Herkes onları övüp dua etmektedir"* yazmıştır.⁷⁰⁷ Siyasetnâme'de Afrasiyap'ın sunuluş biçimi de son derece dikkat çekicidir. Nizamülmülk, Sultan'ın methi başlığı altında *"âlemlerin sahibi, yüce padişahı iki sebepten aziz kılmıştır,"* yazdıktan sonra, bu sebeplerin ilki olarak *"soy olarak Afrasiyap'a ulaşan hanedanı nedeniyle onu diğer padişahlarda bulunmayan kerametler ve ululuklarla süsler"* açıklamasını yazmıştır.⁷⁰⁸ Bu kayıt kadim İran efsanelerindeki figürlerin algılanma ve sunuluş biçimlerinin devrin şartlarına ve ihtiyaçlarına göre değiştiğine dair kuvvetli bir delil sağlamaktadır.

⁷⁰⁶ Muhammed b. Ali b. Süleyman er-Râvendî, **Râhat-üs-Sudûr ve âyet-üs-Sürûr (Gönüllerin Rahatı ve Sevinç Alâmeti)**, C.I, Çev. Ahmed Ateş, TTK, Ankara1999, s. 97.

⁷⁰⁷ Nizamülmülk, **Siyasetnâme (Siyeru'l-mülûk)**, Dergâh Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 1998, s. 93.

⁷⁰⁸ Nizamülmülk, **age**, s. 29-30.

III. E. Moğol-İlhanlı Hâkimiyetinde İran: İran-Turan Kültürel İlişkilerinde Yeni Bir Aşama

İran'da Selçuklu hâkimiyetinin yıkılmasından sonra Harezmşah Muhammed (1200-1221) Horasan'dan sonra Mâzenderân, Mâveraünnehir, Kirman ve Irak-ı Acem'i devletinin sınırlarına katarak, yaklaşık yarım asırdan beri kesintiye uğrayan İran coğrafyasının siyasî birliğini yeniden tesis etti. Bütün düşmanlarını bertaraf edip batıdaki son siyasî rakibi Abbasî halifeliği ile mücadeleye giriştiği esnada, doğuda İran kapılarında yeni bir tehlike olarak Moğollar belirdi. XIII. asrın ilk yarısında Moğolların Yakın-Doğu'da gözükmeleri ve gerçekleştirdikleri büyük tahribat Türk ve İslam Dünyası için büyük bir yıkım olduğu kadar değişimin de habercisi olmuştur. Yaklaşık yarım asır süren yıkım ve talandan sonra XIII. yüzyılın ortalarında Azerbaycan merkezli bir Moğol şube hanedan devletinin kurulmasıyla Yakın-Doğu'da yeni bir döneme girilmiştir.⁷⁰⁹

Moğol imparatorluğunun kuruluşu dünya tarihinde kendi türünde eşsiz bir olaydır; Uzak Doğunun ve Ön Asya'nın medenî ülkeleri ne bundan önce, ne de bundan sonra bir soyun hâkimiyeti altında birleşmişlerdir. Moğol ulusu bu işgallere hiçbir suretle muhtaç değildi ve bunlardan hiçbir çıkar sağlamamıştı. Moğol fetihleri Moğolların mukadderatından çok Türklerin mukadderatını etkilemiştir. Moğollar tarafından Moğolistan'ın batısında kurulan devletlerin dili yavaş yavaş Türkçe olmuştur. Moğol devrinde her yerden Türk unsurunun güçlendiği göze çarpıyor, hanedanların ve onların çevresinde toplanan askerî birliklerin Moğol kökenleri olmaları sonucunda Moğol adları kullanan Türk boy, kabile ve ulusları olmuştur. Anlaşılan İran'da Moğolların Türkleşmesi her şeyden ağır cereyan etmiştir; İran Moğol devleti, Moğol dilinde tercüme yoluyla bir edebiyat yaratma çabaları sarf edilen tek yerdir. Türk unsurunun galibiyetine İslâmlığın ve İslâm kültürünün galibiyeti eşlik etmiştir.⁷¹⁰ Bununla birlikte doğudaki Uygur Türk merkezleri ise, M.XV. yüzyıl başına kadar Buddhist kaldı. M. XII-XIII. yüzyıllardaki Kara-Hitay ve Moğol istilâları da Budismi ve

⁷⁰⁹ İlhan Erdem, "Olcaytu Han'ın Ölümüne Kadar İlhanlılar'da Yaşanan Siyasal-Kültürel Gelişmeler ve Yakın-Doğuya Etkileri", **Tarih Araştırmaları Dergisi (TAD)**, C. 20, S. 31, Ankara 2000, ss. 1-35

⁷¹⁰ Wilhelm Barthold, **Türk-Moğol Ulusları Tarihi**, Çev: Hasan Eren, TTK Yayınları, Ankara 2006, s. 21-23.

başka kadim dinleri, yeniden Türk-İslam medeniyetinin merkezlerinde, Türkistan’da ve Yakın Doğuda canlandırdılar.⁷¹¹ Bunda muhtemelen Moğolların ve Özellikle de Cengiz Han’ın tutumu önemli bir etken olmuştur. Sefa’nın Moğol dönemi kaynaklarına dayanarak anlattıkları bu açıdan önemlidir. “Anlaşılan Cengizhan dinî konularda şahsen etrafındakilerden daha açık görüşlü biriydi. Bu yüzden dinler konusunda tarafsız idi. Dinler arası adil davranması İslam tarihçilerinin eserlerine de yansımıştır. Atamelik Cüveynî göre Cengizhan hiçbir dine ve hiçbir millete taassubu yoktu ve bir dinin veya milletin başka bir dine ve millete taassupla üstünlük taslamasına karşıydı. Her kavmin ulemasına ve din adamlarına saygı gösterirdi.”⁷¹²

Öte yandan İlhanlı Devletinin tesisi, İran’ın Turanî konar-göçerleri ve siyasal hâkimlerin bunlarla ilişkileri açısından da yeni bir aşamanın belirleyicisi olmuştur. Masson Smith Jr., bunu şu şekilde izah eder: “Her ne kadar Selçuklu tarihi İran’ın Turanî göçebelerle çok daha sonraki tecrübesinin bir ön canlandırması olsa da, yine de pek çok yönden geçmişe dönük bir süreçti. Halen geç Abbasî dönemi teoride ve imkân bulduğu yerlerde pratikte devam ediyordu; göçebeler pek çok problemden sadece bir tanesiydi, üstelik çağdaş ölçütlere göre en önemlisi de değillerdi. Nizamülmülk Siyasetnamesinde Türkmenler, yukarıda tamamını alıntıladığımız, çok kısa bir bölüm ayırmıştı. Selçuklular İran’a çoğu hesaplamaya göre birkaç on bin kişiden ibaret olan nispeten az sayıda göçebe getirmişlerdi ve bunların çoğu da Anadolu’ya geçmişti. Problem, yer değiştirme yahut baskı yoluyla çözümlenebilir görülmüştü. Moğolların gelişiyiyle her şey değişti ve “göçebe problemi” onlardan kurtulma değil, onları kullanma meselesi halini aldı.”⁷¹³

İlhanlı Devletinin kurucusu Cengiz Han’ın torunu Hülâgû’dur (1256-1265). Moğol Büyük Hanı Mengü (Möngke) 1253 yılında kurultay kararı ile kardeşi Hülâgû’yu İran, Irak, Suriye, Mısır, Kafkasya ve Anadolu’yu ele geçirip buraları kendisine tâbi bir “ilhan” (il+han “bölge hükümdarı”) olarak idare etmek üzere görevlendirdi. Bu suretle başşehri Tebriz olmak üzere İran’da kurulan (1256) ve 1295

⁷¹¹ Esin, *agm*, s. 254.

⁷¹² Zebihülla Sefa, *Tarikh-i Edebiyat der İran, ez Evâyel-i Qern-i Heftom tâ Pâyân-i Qern-i Heştom-i Heçrî*, (İran Edebiyatı, XIII. yüzyılın başından XIV. yüzyıl sonuna), III. Cilt, I. Bölüm, VII. Baskı, Firdevs Yayınları, Tahran 1991, s. 104.

⁷¹³ John Masson Smith Jr, “Turanian Nomadism and Iranian Politics”, *Iranian Studies*, Vol. 11, No. 1/4, State and Society in Iran (1978), pp. 57-81, s. 67.

yılından itibaren tam bağımsız hale gelen devlet, Hülâgû'nun taşıdığı ilhan unvanına nispeten İlhanlılar adıyla anılmıştır.⁷¹⁴ Hülâgû İran'a gelirken temel hedefleri İsmâîlîler'in ortadan kaldırılması, Abbâsî halifeliğinin itaat altına alınması ve Mısır ile Suriye'nin zaptı idi.⁷¹⁵ Bunlardan ilk ikisini yerine getiren⁷¹⁶ Hülâgû, sonuncu maddede ise Memluk engeline takılmış ve İlhanlı tarihine damga vuracak olan Memluk-İlhanlı mücadeleleri onun zamanında başlamıştır.

Hülâgû'nun ölümünden sonra yerine İlhanlı Kurultayı tarafından büyük oğlu Abaka seçilmiştir. Abaka da babası gibi Budist olmakla beraber siyasî amaçlarla Hristiyanlara yaklaşmış ve Avrupa ülkeleriyle ilişkilerini geliştirmiş; mücadelesini ise doğuda Çağatay, batıda Altın Orda ve müttefiki Memluk devletleriyle sürdürmüştür. Hızla yayılan İslâmiyet'e karşı atalarının âdet ve geleneklerini korumaya çalışan Abaka'nın 1282 yılında ölümünden sonra yerine kardeşi Teküder (Tekûdâr) geçmiş ve ihtida ederek Ahmed Teküder adıyla tanınmıştır. Tahta çıkmasından iki yıl sonra, ilk günden beri kendisine karşı saltanat mücadelesi veren Abaka'nın büyük oğlu Argun tarafından tahttan indirilerek öldürüldü. Argun'un genç yaşta ölümü üzerine toplanan kurultay kardeşi Geyhatu'yu hükümdar seçmiştir (1291). Geyhatu Budist olmasına rağmen Müslüman eşinin etkisiyle İslâm'a karşı hoşgörülü olmuştur. 1295 başlarında Geyhatu'dan memnun olmayan bazı devlet adamları, onun Cengiz yasasını ihlâl ettiği gerekçesiyle Hülâgû'nun torunlarından Baydu'yu tahtı ele geçirmeye kışkırtmışlar, Geyhatu öldürülmüş; ancak yerini alan Baydu da yine bazı devlet adamlarının desteğiyle saltanata gelen Argun'un oğlu Gazan tarafından ortadan kaldırılmıştır.⁷¹⁷ 1295'te Gazan Han İslâmiyet'i kabul etmiş ve Mahmud ismini almıştır. Sadece İlhan'ın

⁷¹⁴ Abdülkadir Yuvalı, "İlhanlılar", *TDVİA*, C. XXII, 2000, ss. 102-105, s. 102.

⁷¹⁵ Abdülkadir Yuvalı, "Hülâgû", *TDVİA*, C. XVIII, 1998, ss. 473-475, s. 473.

⁷¹⁶ İsmâîlîler görünüşte ortadan kaldırılmakla birlikte, fiilen etkinliklerini sürdüreceklidir. Abbâsî halifeliğinin itaat altına alınması ise ancak hilafetin yılmasıyla gerçekleştirilebilmiştir. Reşîdüddin Fazlullah, Hülâgû'nun adamlarının Bağdat'ın ele geçirilmesinden sonra yalnız Halife'yi ortadan kaldırmakla kalmayıp, önemsemedikleri birkaç kişi hariç Abbasîlerden buldukları herkesi öldürdüklerini kaydeder. Reşîdüddin Fazlullah, *Câmiu't-Tevârih (İlhanlılar Kısım)*, Çev. İmail Aka, Mehmet Ersan, Ahmad Hesamipour Khelejani, TTK, Ankara 2013, s. 47. Ancak onların bu tutumu Memlukların Abbâsî soyundan birini kendi topraklarında halife ilân etmekten alıkoymamış ve halifeliğin yıkılmasına ek olarak bu tasarruf İslâm dünyasında önemli değişikliklere yol açmıştır.

⁷¹⁷ Yuvalı, "İlhanlılar", s. 103.

kendisi İslâm'a girmekle kalmamış, anlaşıldığı kadarıyla İlhanlı ileri gelenlerinin de çoğu İslâmlaşmıştır.⁷¹⁸

Gazan Han'ın 1304'te ölümüyle yerini kardeşi Olcaytu almış, onun zamanında ülkedeki huzur ve güven sürmüştür. Memluk düşmanlığının yanında Avrupa'ya yaklaşırken Anadolu'da Selçuklu Devleti'nin yerini alan Türkmen beyliklerine karşı Bizans'ın yardımına giden Olcaytu, İmparator II. Andronikos Palaiologos'un kızı ile evlenmiştir. 1316 yılında Olcaytu'nun ölümü üzerine tahta henüz çocuk yaştaki oğlu Ebû Said Bahadır Han çıkmıştır. Ebû Said, babası Olcaytu zamanında devletin âdeta resmî mezhebi haline gelen Şiîliği terk ederek Sünnîliği seçmiş ve İslâmiyet'in yayılması için çalışmıştır. İlhanlı hükümdarlarının en büyüklerinden olan Ebû Said 1335 yılında henüz otuz yaşında iken ölmüş veya zehirlenerek öldürülmüştür. Ebû Said'in vâris bırakmadan ölümü İlhanlı Devleti'nin parçalanmasına ve yerini mahallî hanedanların almasına yol açmıştır.⁷¹⁹

Moğol hanlarının yerine geçen hâkim hanedanların örneğin; Celayirliler, Karakoyunlu ve Akkuyunlu Türkmenler Tebriz'i siyasal merkezleri olarak korudular diyen Barthold devamında, İran'da siyasal Şiîliğin kurucuları olarak Erdebil şeyhleri ve onlar savaş güçleri Azerbaycan Türkleri arasından kalktılar demektedir.⁷²⁰

İlhanlı dönemi İran'ın dini tarihinde pek çok açıdan önemli bir devre karşılık gelir. Abbasî Halifeliğinin çöküşü Şia'yı güçlendirmiş, buna Sünnî-Şiî tartışma ve zıtlıklarındaki azalma eşlik etmiştir. Bu da daha çok Sünnî silsileler içinde Şiîliğe temayül besleyen bazı sûfî çevrelerde görülür.⁷²¹

İran tarih yazıcılığı İlhanlılar devrinde büyük bir gelişme göstermiştir. Tarih-i Cihangûşâ, Câmi'u't-tevârih ve Târih-i Vâssaf gibi İran tarihçiliğinin en büyük eserleri kabul edilen çalışmalar hep bu devrin ürünüdür. Siyasî tarih kitaplarının yanı sıra inşâ,

⁷¹⁸ Reuven Amitai-Preiss, "Mongol Imperial Ideology and the Ilkhanid War against the Mamluks", **The Mongol Empire & Its Legacy**, Ed. Reuven Amitai-Preiss, David O. Morgan, Brill, Leiden 1999, ss. 57-72, s. 66; A. Bausani, "İlhanlı Hâkimiyeti Altında İran'da Din", Tercüme: Mustafa Uyar, **Tarih Araştırmaları Dergisi (TAD)**, Yıl 2002 – S. 32'den Ayrı Basım, AÜ Basımevi, Ankara 2002, ss. 223-231, 226.

⁷¹⁹ Yuvalı, **agm**, s. 104.

⁷²⁰ Barthold, **Caygâh-i Menâteq-i Etraf-i Derya-yi Xezer der Tarix-i Cehân-i İslâm**, s. 168-169.

⁷²¹ Bausani, **agm**, s. 231.

siyâk ve devlet muhasebesine dair yazılan kitaplar da bu gelişmeden nasiplerini almışlardır.⁷²²

İlhanlı devri edebiyatını değerlendiren Rypka, yaygın görüşü şu şekilde özetler: Moğol hâkimiyetinin erken dönemlerinde edebiyatta Irak stilinin baskın olup Hint stilinin ilk örneklerinin ortaya çıktığını kaydeder. Moğollar henüz Farsçayı anlamadıkları ve ilk etapta İranlılara önemli mevkiler verilmiş olmadığı için, kaside türü önceki dönemdeki yaygınlığını yitirmiştir. Az sayıda kaside orta derecede yetenekli ya da iyi eğitim almamış şairlerce üretilmiştir. Rypka, bu görüşün gerçeği yansıtmadığı kanısındadır. Ona göre İlhanlar giderek İranî hayat tarzını ve adetlerini benimsemişlerdir; bölgede daha küçük rakip yöneten aileleri ortaya çıkmıştır ve bu koşullar altında kasidenin unutulması mümkün değildir. Sadi, Salman Sâvecî ve diğerleri türünün içinde kötü sayılmayacak methiyeler kaleme almışlardır. Bizim konumuzla ilgili olarak önem arz eden ise İlhanlılar devrinde tasavvuf doktrinlerinin nazım halde yazıldığı mistik destan şiirlerin yaygınlaşmasıdır. Rypka, bunun Moğolların gelişile yaşanan dehşetin gerçekliğinden kaçmak için izlenen bir yol olduğu kanısındadır.⁷²³

⁷²² Osman G. Özgüdenli, “İlhanlılar Devrine Ait Bir Münşe’at Mecmuası: Risâle el-Sâhibiyye”, **Ortaçağ Türk-İran Tarihi Araştırmaları**, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2006, ss. 235-260, s. 236.

⁷²³ Jan Rypka, **History of Iranian Literature**, Ed. Karl Jahn, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1986, ss. 69 – 351, s. 248-249.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: YENİÇAĞ İRAN'INDA ESKİNİN YENİ KALIBA DÖKÜLMESİ: SAFEVÎ İRAN'I

XVI. yüzyıl'a girerken, İran, ülkenin geleceğini olduğu kadar, doğuda Hindistan'dan batıda Fas'a kadar tüm İslâm âlemini de köklü biçimde etkileyen gelişmelere sahne oldu. I. Şah İsmail, Akkoyunluları yenerek ve çeşitli küçük beylikleri nüfuzu altına alarak, Safevî hanedanlığının temellerini attı. Şah İsmail'in yükselişi, kendisinin aynı anda hem dinî hem de siyasal bir lider olması nedeniyle bölgede benzersiz bir fenomen oluşturdu. Şah İsmail taç giydiği sıralarda genç olmasına rağmen, kendi taraftarlarınca yarı-kutsal bir şahsiyet olarak görülüyordu. Diğer yandan tarihî açıdan, Şah İsmail Safevî sûfî tarikatının da geleneksel lideriydi.⁷²⁴ Safevîlerin önemli bir boyutu da, kuruluş aşamasında yaslandıkları konar-göçer kitle idi. Safevî iktidarının İran'da yol açtığı kültürel gelişimi ve dolayısıyla bölgedeki Türk halk anlatılarının tarihsel sürecine etkisini doğru bir şekilde saptayabilmek için, öncelikle hanedanın kuruluş dinamiklerini çeşitli perspektiflerden ele alıp değerlendirmemiz yerinde olacaktır.

Geç XV. yüzyılda Doğu Anadolu ve İran'da konar-göçer Türkmenler mevcuttu. Bu dönemde Akkoyunlu kuvvetlerinin %20 ilâ 35'i zayıf teçhizatlı askerlerden oluşuyordu; yani büyük bir ihtimalle bunların hayvan sermayeleri geçimliklerini sağlamak ve normal göçebe hayatının ihtiyaçlarını karşılamak için yeterli değildi. Bu durumda olanlar istikrarsız durumlarını iyileştirmek için savaşa ilgileniyorlardı ve Safevîler onlara bu imkânı sundu.⁷²⁵

Öte yandan Safevî devrinin kaynaklarında devleti kuran ve onu yaşatan Türk unsuruna, Anadolu'da olduğu gibi, Kızılbaş ve Türk (cemi Etrâk) adları veriliyor, yerli halk ile devletin mülkî teşkilâtında hizmet gören İranlılara Tâcîk (cemi Tâcîkîn ya da

⁷²⁴ Adel Allouche, **Osmanlı-Safevî İlişkileri, Kökenleri ve Gelişimi**, Çev.: Ahmed Emin Dağ, Anka Yayınları, I. Baskı, İstanbul 2001, s. 39. Öte yandan Safevî Devleti'nin menşei, İsmail'in büyük dedesi Şeyh Safiyyüddin tarafından kurulan Safeviyye Tarikatı kuruluşunda tamamen Sünnî bir tarikatti, diyen Reşat Öngören devamında; zaman içinde önemli değişikliklere maruz kalarak, Şîî İsnâ Aşeriyye'nin resmî mezhep kabul edildiği bir devlete dönüşmüştür demektir. Reşat Öngören, Sünnî Bir Tarikattan Şîî Bir Devlete: Safeviyye Tarikatı ve İran Safevî Devleti, Bilge ve Hikmet, S. 11, İstanbul, Yaz 1995, ss. 82-93, s. 82.

⁷²⁵ Masson Smith Jr, **agm**, s. 71.

Tâcikyeye) deniliyordu. Devlet hizmetindeki Tâcıklar hiçbir zaman Selçuklu devletinde olduğu gibi devletin siyasî hayatında mühim roller oynayamamışlardır.⁷²⁶

Safevîlerin iktidar talepleri, Şah İsmail'in büyükbabası Cüneyd (851-864/1447-1460) zamanında belirmeye başlamıştı. Cüneyd, Anadolu ve Suriye'nin bir bölümünü de içine alan geniş bir alanda yerleşmiş bulunan Türkmenlerin çoğunluğunu oluşturduğu takipçilerinden meydana gelen bir ordunun desteğine sahipti.⁷²⁷ Cüneyt'in Akkoyunlu hanımından olan oğlu Haydar, babasının yaptığından daha geniş ölçekli ve iyi yönetilen gazalar sundu. Doğu Anadolu'daki muhtemel gaziler, yakınlarındaki tek gayrimüslimler yaklaşmanın zor olduğu Gürcüler ile Trabzonlular olduğu için müsait düşmanın yokluğu engeliyle karşı karşıya idiler. Haydar, Şiiliği kabul ederek (ya da etmeye hazırlanarak) ve (İsmail'in ifadesiyle) "*Ali'yi Gerçek olarak kabul etmeyenler mutlak kâfirdir. Onların ne imanı, ne inancı vardır, Müslüman değildirler,*" tutumunu benimseyerek daha fazla düşman sağladı. Bu yaklaşım, söz konusu dönemde nüfusu büyük oranda Şii olmadığı için İran'ı da kapsamak üzere, Müslüman Ortadoğu nüfusunun çoğunu hedef gösteriyordu. Haydar ayrıca yeni bir liderlik vaadi için de Şiayı kullandı. Şîî gaziler İmam Mehdi'nin ordusunu oluşturuyordu, Safevî tarikatının şeyhi ise bu ordunun rehberi idi. Haydar ayrıca, Hasan Halife Tekeli ve Dede Muhammed Rumlu hakkındaki hikâyelerden de anlaşıldığı üzere tarikatının bazı mensuplarını Anadolu'daki Türk göçebeler arasında propaganda yapmakla görevlendirdi; bu unsurlar arasından sufiler ve potansiyel gaziler, tarikatına yeni üyeler ve ordusuna askerler toplamaya başladı. Aslında Haydar kendisinin lideri olduğu yeni bir kabile yaratmaya başlamıştı. Bu kabilenin üyelerini de ayırt edilen kırmızı başlıkla

⁷²⁶ Faruk Sümer, **Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü (Şah İsmail ile Halefleri ve Anadolu Türkleri)**, Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Yayınları, Güven Matbaası, Ankara 1976, s. 149.

⁷²⁷ Allouche, **age**, s. 40. Safevî hanedanının en büyük destekçilerinin Anadolu, Irak ve Suriye Türkmenlerinden oluştuğu meselesi kaynaklara göre tartışmalı olsa da bazı tarihçiler Türk kabilelerinin Safevî şeyhlerine bağlılık sebepleri güya 1402 yılına dayanan bir olaydan kaynaklanmaktaydı. Söz konusu tarihte Emir Timur'un Osmanlı Sultanı Bayezid'e karşı zaferi ardından yanına aldığı birçok esir Türk ile İran'a dönüşünde Azerbaycan topraklarından geçerken ünlü Safevî şeyhi, Şeyh Ali'yi Erdebil'de ziyaret etmeye karar vermiş. İkili arasında geçen görüşmede, Şeyh Ali Timur'dan Türk esirlerinin özgürlüğünü talep etmiş ve Timur tüm esirleri Safevî hanedanı başkanına bağışlamıştır. [Mishel Mazavi, Safevî Devletinin Zuhuru, s. 130] Bundan dolayı serbest kalan Türkler özgürlüğünü Safevî şeyhlerine borçluydu ve böylece onların hizmetinde canlarını vermeye hazır oldular, Behzad Kışâverzî, **Teşeyyü' ve Kudret der İran, (Şiilik ve İran'daki Gücü)**, Khaverân Yayınları, Paris 1980, s. 9.

(Tac-ı Haydarî, Kızılbaş) işaretledi ve kendisine bağladı.⁷²⁸ Diyebiliriz ki bu dönemde Şah'ın yetkesi mefhumu, aşırı Şiilikle belirlenmiştir. Bununla birlikte Şiiliğin benimsenmesi ve yaygınlaşması için siyasî iradenin, üstelik henüz otoritesini tahkim aşamasında iken, bu inancı empoze etmesinin yeterli olmayacağı açıktır. Şiiliğin benimsenme ölçütünü hedef kitlenin bu dönüşüme hazır bulunuşu ile izah etmek mümkündür. Bu bakımdan Roemer'in Sünnilikten Şiiliğe geçişte halk İslâm'ının rolüne vurgu, dikkate değerdir.⁷²⁹

Safevîlerin Şii İslâm'ı benimseyerek ruhanî önderlerine ilâhî bir güç ve yetke atfetmeleri ile askerî, politik ve dinsel amaçları, İran sarayı ve idare mekanizmasında köklü değişikliklere yol açacaktı. Aslında ailenin Sünnî atası Safiyeddin (ö. H. 735 / M. 1334) yerel bir tarikat şeyhi idi. Onun Sünnî tarikatının kuzeybatı İran'daki Erdebil'de bulunan mevki, önce bir türbe, ardından da ailenin siyasî ve askerî faaliyetlerinin merkezi haline gelecektir.⁷³⁰ Bununla birlikte, Safevî Şahlarının dayandıkları otorite karmaşık, bu otoritenin yapısı ayrıştırması zor bir özelliktedir diyen Lambton bu durumu şöyle izah eder; *"Bu bir nevi Sufî, Şîî ve kabilevi kavramların karışımıdır. Örneğin, en başta otoritelerinin dayanağı Safiyeddin (650-735 / 1252-1334) tarafından Erdebil'de kurulan Safevî tarikatının liderliğinden gelmektedir. Safevîler, yedinci imam Musa el-Kâzım (ö. 189/799) aracılığıyla ilk imam Ali ile doğrudan kan bağı iddiasında bulundular; ancak bu iddia tartışmalıdır. Aslında Sünnî olan tarikatın ne zaman Şiileştiğine dair açık bir kanıt yoktur."*⁷³¹

Bu hanedanın Safevî olarak anılmasının sebepleri arasında söz konusu hanedan öncüllerinin başlangıçta Sünnî bir tarikattan Sufiliğe ve ardından Şiiliğe evrilmesi olarak bilinmektedir.⁷³² Öte yandan Hasluck; boylara adını veren atalar (atalar kültü) olarak saygı gören bir Türk erenleri sınıfının varlığına dair kanıt, daha ayrıntılı ve daha

⁷²⁸ Masson Smith Jr, **agm**, s. 71, 72.

⁷²⁹ H. R. Roemer, "The Safavid Period", **The Cambridge History of Iran**, Vol. VI, ss. 189-350, 1986.

⁷³⁰ Rula Abisaab, **Converting Persia, Religion and Power in the Safavid Empire**, I. B. Tauris, London & New York, 2004, s. 8.

⁷³¹ A. K.S.Lambton, "Concepts of Authority in Persia: Eleventh to Nineteenth Centuries," **Iran**, Vol. 26 (1988), ss. 95-103, s. 100. Safevîlerin soyunun Ali ailesine bağlanma meselesi daha ziyade Safevî dönemi kaynaklarından özellikle "Habib es-Siyer"e dayanmaktadır, Hondamir, **"Habib es-Siyer"**, Düzenleyen: Muhammed Debir Siyaqî, Cilt. 4, Hayyam Yayınları, Tahran 1353/1975, s. 409-410.

⁷³² H. R. Roemer, ise, "Sünnilikten Şiiliğe geçişte halk İslâm'ının rolünü vurgular", A. K.S. Lambton, "Concepts of Authority in Persia: Eleventh to Nineteenth Centuries," **Iran**, Vol. 26 (1988), ss. 95-103, s.100.

doğru bilginin yokluğunda, şu unsurlara dayanır: Boy atalarına ibadet Orta Asya Türkleri ve İran'ın (Azerbaycan) göçebe Türk boyları arasında yerleşik bir pratiktir. Boy atası boyun "ona adını veren kahramanı"dır. Böylece bir boyun adını taşıyan bir eren bulduğumuzda, en azından başlangıçta bu erenin söz konusu boyun ona adını veren atası olarak kabul edilmesi ihtimalinin mümkün olduğunu düşünebiliriz.⁷³³ Hasluck'un söylediğini Safevîlere uyarlamak mümkündür. Safevîlerin coğrafi manada bütüncül ve etnik bakımdan çeşitli bir ulus (toplum) değil; aksine, boy ereni ve dolayısıyla boya adını veren kahramanı Şeyh Safiyüddin olmak üzere, kendi boy adları altında müşterek Safevî soyuna bağlı bir millet (toplum / tebaa) yaratma azmi söz konusu edilebilir mi? Böyle bir söylem, bugünden geçmişe bakıldığında coğrafi bir sahada bütüncül bir İran ulusunun İslâmî çağdaki yaratıcısı olarak görülen Safevîlerin, asıl amaçlarının ananevî boy birlikleri esaslı üzerine teşkilatlanmış ancak süreç içerisinde yerleşik medeniyetin geleneklerinin de etkisiyle şekillenirken bu teşkilatın göçebe pratiklerini aşındırmış bir bozkır tabanlı kurucu unsur olarak anlaşılması gereğini düşündürür. Osmanlıların teşekkülünde, siyasî örgüte ad verenin bu kez tasavvuf değil kılıç ehli bir önder olması bir yana bırakıldığında, paralel bir örnek Anadolu sahasında Osmanlılar ile takip edilebilmektedir.

XIV. yüzyıl boyunca Türkmen Safevîlerin Sultan Cüneyd ve Haydar gibi liderleri Anadolu'dan asker çağırarak üslerini güçlendirmeye çalıştılar. Ailenin Sünnî atası Safiyeddin (ö. H. 735 / M. 1334) yerel bir tarikat şeyhi idi. Onun Sünnî tarikatının kuzeybatı İran'daki Erdebil'de bulunan mevkii, önce bir türbe, ardından da ailenin siyasî ve askerî faaliyetlerinin merkezi haline geldi. XIV. yüzyıl sonlarında Şii İslâm'ı benimseyen Safevîler, ruhanî önderlerine ilâhî bir güç ve yetke atfettiklerini kaydetmiştik.⁷³⁴

Anadolu Türkmenleri ve onların yeni bir devlet kurmak amaçlarıyla bütünleşerek Anadolu dışındaki Türk hâkimiyetinin dağılmaya başladığı bir coğrafyada çok kısa bir sürede Osmanlı devletinden sonra yönetiminde yalnızca Türklerin

⁷³³ F. W. Hasluck, **Sultanlar Zamanında Hristiyanlık ve İslâm I**, Çev. Timuçin Binder, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, s. 269.

⁷³⁴ Abisaab, **age**, s. 8.

bulunduğu ikinci büyük Türk devletini kuran⁷³⁵ Şah İsmail, elbette bu yeni devlete yeni argümanlar belirlemek ve onları takip etmek, ayrıca halka da benimsetmek zorunda idi. İşte bu süreçte destan-hikâye anlatıcılığı, Osmanlı coğrafyasında bu dönemdeki seyrinden farklı olarak, devletten koruma ve dolayısıyla yönlendirme gördü.

Öte yandan XVI. yüzyıl Safevîlerini bir İranlı hanedan olarak görmemek gerektiğini vurgulayan Rypka Safevîlerin durumunu şu şekilde izah etmiştir; *“Bunlar da kendi halefleri olan Karakoyunlu ve Akkoyunlu gibi bir Türk/Türkmen hanedanı idiler. Tıpkı Orta Asya’daki Türk Şeybaniler gibi. Hem burada hem de orada hâkimiyet Türkçe konuşan savaşçı boyların soyluları yani İran’da Kızılbaşlar ve Maverâünnehir’de ise Özbeklerin elindeydi. Çok geçmeden bu iki hanedan Horasan’a sahip olabilmek için birbirine girdiler ve XVI. yüzyıl boyunca mücadele ettiler. Bu savaş İranlılarla Türkler arasında bir savaş değildir. Aslında iki Türk hanedanının savaşıydı. Safevîler Belh dışındaki tüm Horasan’ı ele geçirip halkı Şiileştirmeye çalıştılar. Savaşlar ve yıkımlar sonucu İran ve Orta Asya’nın birbirinden uzak kalıp ekonomik ve kültürel bağların kopmasına ve Horasan’ın çöküşüne sebep oldu. Bu gelişmelerin suçu her halükarda Safevîlere aitti. Ayrıca unutulmaması gereken şudur ki onlar kendileri Azerbaycan Türkü olup dayandıkları güç yine Türk Kızılbaşlar olsa da Türklerin Orta Asya’dan akınlarına, dolayısıyla da artık kaçınılmaz hale gelen İran’ın daha fazla Türkleşmesine engel oldular.”*⁷³⁶

Safevî Türk emirleri arasında Türkçe ad ve lakap taşıyanlara sık sık rast gelinmektedir. Onlar Osmanlı bey ve paşalarından ve hatta diğer bazı Türk devletlerinin emirlerinden daha fazla Türkçe ad ve lakap taşımışlardır. Osmanlı seferleri dolayısıyla hükümet merkezinin Tebriz’den Kazvin’e, sonra da İsfahan’a nakledilmesinin Türk harsı bakımından menfi bir tesiri olmamıştır. Şahların İsfahan’daki saraylarında da yine eskisi gibi Türkçe konuşulmakta idi. Türk unsurunun halk tabakasına gelince, o da varlığını zamanımıza kadar sürdüren pek kuvvetli bir şifahî edebiyata sahip bulunmakta idi. O derecede ki, aradaki mezhebi münâferete rağmen, bu edebiyatın birçok mahsulleri Türkiye’ye ve Hazar ötesi Türkmenlerine giderek bu Türklerin de halk edebiyatları arasında yer almıştır. İşte zamanımıza kadar halkın ve hatta aydınların da okumuş veya

⁷³⁵ Nihat Çetinkaya, **Kızılbaş Türkler, Tarihi, Oluşumu ve Gelişimi**, Kum Saati Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 461, 462.

⁷³⁶ Jan Rypka, **Tarih-i Edebiyat İran**, s. 412.

dinlemiş oldukları Kerem ile Aslı, Arzu ile Kanber, Âşık Gârib, Şah İsmail, Kan Kalesi gibi halk destanları ve diğerleri aslında İran'daki Türk unsurunun meydana getirdiği edebî mahsullerdir.⁷³⁷

Safevî devleti batısındaki Osmanlı devletine rakip bir devlet olarak doğmuştur. Bu devletin Osmanlılardan farklı bir dinsel kimlik benimsemesinin doğal olduğunu söyleyen Abisaab devamında ise, bu yüzden “*Şah İsmail tahta oturduktan kısa süre sonra Safevî hâkimiyeti altındaki bütün bölgelerde On iki İmam Şiiliğinin kabul edilmesini emretti. Onun ardından gelen şahlar da İran'daki sayısız kabilevî grupları ile sosyal sınıflarının On iki İmam Şiasına dönmelerini sağlamak için, mesihçilik, Şamanizm ve popüler tasavvuf tarikatlarını yasaklamak gibi, her zaman çok da başarılı olmayan, çeşitli yöntemlere başvurdular. Şahlar özellikle, yasal düzenlemeler ve devlet yapısında etkin olan yönetici sınıfın şehirli Şîi doktrinini benimsemesini istiyorlardı. Şiiliğin bu biçimi, Safevîlerin kendi tarihsel geçmişlerindeki ve batıdaki Türkmen konar-göçerlerinin mistik halk Şia'sından farklıydı. Bu amacı gerçekleştirmek için Şah İsmail ve onun oğlu Şah Tahmasb (H. 930-984 / M. 1524-1576) Irak, Bahreyn ve Suriye'deki Cebel Amil gibi Arapça konuşulan merkezlerden ulema getirterek İran'da hal-i hazırda mevcut Şii ulemayı takviye etmeye çalıştılar*” demektedir.⁷³⁸

Şah İsmail, ağabeyi Sultan Ali'nin 988/1494'teki vefatından sonra tarikatın başına geçmiş ve bir sufi olarak kimliğini Ali ile ilişkilendirerek Türkmenlerin sadakatini sağlamıştır. Takipçilerinden bazıları onu Tanrı'nın tecessümü olarak kabul etmiştir. Bu, hem monarşik hem de kabilevî yetke algısından farklı bir durum arz eder.⁷³⁹

Bir Safevî tarihçisi olan Kazvinî ise bu devletin ortaya çıkmasını şu şekilde ifade eder; “*Akkoyunlu Devleti zayıflayıp da İran topraklarına hercümerç düşünce, âlem halkı zulüm ve düşmanlık içinde kaldı. Yağma ve çapulculuk başladı. Dünyada düzen intizam kalmadı. Başarılarının nişânesi olan bayrağıyla, Allah'ın yardımı ile milâdî 1499 yılının Ağustos ayının sonlarında hicrî 905 yılı Muharrem ayının ortalarında İran topraklarını itaat altına almak, zulüm ve haksızlık ateşlerini söndürmek için harekete geçtiler. Deylemliler toprağındaki tedarikli orduda Karkiya Mirza Ali'ye veda ederek*

⁷³⁷ Sümer, **age**, s. 151.

⁷³⁸ Abisaab, **age**, s. 7.

⁷³⁹ Lambton, **agm**, s. 100.

*Gilan'dan ayrıldı ve Istare toprağındaki Ercivan'ı kışlak edindiler. Baharda, oradan Erdebil tarafına teşrif ettiler ve oradan da Azerbaycan ve Erzincan'a hareket ettiler. Orada talebe gruplarından inananlar ve eski sufilerden yaklaşık yedi bin kişi Ustacılı, Şamlu, Tekeli, Varsak, Rumlu, Dulkadirli, Afşar, Kaçar kavimleri, Karacadağ sufileri ve başka yerlerden müritler ve müntesipler o Hazret'in saltanat ordusu dergâhında toplandılar.*⁷⁴⁰

Safevîlerin bir diğer boyutu ise Osmanlılarla olan ilişkileri ve deyim yerinde ise söz konusu bu aşılmaz rakipkeriyle olan bitmez tükenmez çatışma ve mücadeleleri meselesidir. Osmanlı-Safevi ilişkilerini en iyi şekilde değerlendiren araştırmacılardan biri de Ahmet Yaşar Ocak'tır. Ocak, Osmanlı mühime ve mühime zeyli defterlerinde Safevîlerle ilgili tespit edilebilen temel bilgileri şu şekilde sınıflandırır:

- a. Safevîlerin Anadolu'daki faaliyetleri
- b. Osmanlı merkezî iktidarının buna karşı uyguladığı tedbirler
- a. Safevîlerin Anadolu'daki faaliyetleri

Bu gruptaki mevzular:

- 1) Safevîlerin halife denilen misyonerler aracılığıyla Anadolu'da yaptıkları Kızılbaşlık propaganda faaliyetleri
- 2) Anadolu'da Türkmen aşiretlerinden, köylü halktan ve sipahi, kale muhafızı vb. kimselerden Kızılbaşlığa geçerek İran'a kaçanlar,
- 3) Sünnî oldukları için gördükleri eziyetlerden dolayı Anadolu'ya sığınanlar,
- 4) Kızılbaşlığa geçenlerden Şah İsmail-i Safevî adına nezir ve sadaka toplayıp İran'a yollayanlar,
- 5) Kızılbaşların "er avrat bir arada" yaptıkları âyinler hakkında takibat,
- 6) "Kızılbaş teftişine memur" olduğu gerekçesiyle halktan para toplayan, rüşvet alan sahtekârlar,
- 7) Şahsî kin ve garazları sebebiyle hasımlarını Kızılbaş olmakla suçlayıp Osmanlı yönetimine ihbar edenler vb. meselelerden teşekkül etmektedir.
- b. Osmanlı merkezî iktidarının buna karşı uyguladığı tedbirler

Bu grupta ise şu mevzular yer almaktadır:

⁷⁴⁰ Abdüllatif Kazvinî, **Safevî Tarihi**, Çev. Hamidreza Mohammednejad, Birleşik Kitabevi, Ankara 2011, s. 29.

- 1) Kızılbaşlık propagandasının yoğun olarak yapıldığı Orta, Güney ve Doğu Anadolu bölgelerinde sıkı teftişler yaptırmak, Kızılbaş olduğu ve İran için çalıştığı tespit edilenleri, münhasıran propaganda yapan halifeleri yakalatıp idam ettirmek,
- 2) Seyyidlerden Kızılbaş olanları ise idam etmeyip Rumeli'ye sürgüne göndermek,
- 3) İran'dan gönderilen "Kızılbaş kitapları"nı toplatıp yaktırmak,
- 4) Kızılbaş olup İran'a geçen veya kaçan sipahi, kale dizdarı vb. yöneticileri "istimalet" politikası ile tekrar Osmanlı tarafına celb etmek ve bunlardan casus olarak yararlanmak,
- 5) İran'a iktisadî ambargo uygulamak, vb.⁷⁴¹

Yukarıda aktardığımız Osmanlı-Safevî ilişkilerine söz konusu belgelerden yola çıkan Ocak devamında şunları kaydetmiştir: *"Ele aldığımız dönemi ihtiva eden Osmanlı kaynaklarının hemen hepsinin, Osmanlı-Safevî münasebet ve mücadelelerini bugün çok açık olarak görüldüğü üzere, esas itibariyle bir siyasî rekabet veya husumet meselesi değil, bir 'Doğru İnanç', 'Ortodoksi' (Sünnilik) ve 'Sapkın İnanç', 'Herezi' (Şîilik, Rafizîlik) meselesi olarak algıladıklarını söyleyebiliriz. Ancak bizim müşahedemiz şudur ki, Osmanlı merkezî iktidarının ve ona bağlı ulemânın 'Rafizîlik' diye tahkir ettikleri bildiğimiz İmamiyye Şîiliği değil, bunun Şah İsmail ve halifelerince propaganda edilen ve kanaatimizce daha çok İsmaililiğe yakın olup Türkmenlerin popüler inançlarıyla karışmış aşırı bir yorumu olmalıdır."*⁷⁴²

Ayrıca bugüne kadar Osmanlı merkezî iktidarının ve ulemâsının bu hususu ayırt edecek bir ilmî tettebbuat yaptıklarını gösteren herhangi bir ipucuna rastlanamadığına dikkati çeken Ocak devamında yine kendi ifadesiye; *"Nitekim o devir Osmanlı dinî literatüründe İmamiyye Şîiliği hakkında herhangi bir ilmî telifata da tesadüf edilmemiştir. Bize göre Osmanlılar, Hristiyan Batı ve İslâm dünyasının kamuoyunda, hem kendilerini savunmak, hem Safevîleri mahkum etmek, hem de Anadolu'da sünnî halkın inançlarını korumak gayesiyle hareket ettiklerinden, bilerek 'Rafizîlik', 'zendeka*

⁷⁴¹ Ahmet Yaşar Ocak, "Osmanlı Kaynaklarında ve Modern Türk Tarihçiliğinde Osmanlı-Safevî Münasebetleri (XVI.-XVII. yüzyıllar)", **Belleten**, C. LXVI, S. 246, Yıl 2002, Ağustos 246, ss. 503-516, s. 57-508.

⁷⁴² Ocak, **age**, s. 516.

ve ilhad' demek suretiyle mahkum etmek istedikleri İmamiyye Şiâsına ilmî zaviyeden değil, polemik açıdan yaklaşmışlardır. Onlar bunu şuurlu bir şekilde yaptılar. Bunu gerek arşiv vesikalarında, gerekse vekâyinâmelerde kullanılan terminoloji çok açık bir biçimde ortaya koyar" demektedir.⁷⁴³

Bir diğer yandan Safevî hareketi yayıldıkça Hataî'nin şiirleri farklı Türk dilli tasavvuf toplulukları ve pek çoğu Ali'ye derinden ya da abartılı bir şekilde bağlı olan (gulat) bölgedeki Alici⁷⁴⁴ mezhepler arasında dinsel edebiyat olarak geniş ölçüde benimsendi. Bu, tarihsel Ali değil, sözlü hikâye anlatıcılığı geleneğinin Ali'si idi. Bazen kutsallaştırma derecesinde övülen Ali, halk anlatılarında elinde iki başlı kılıcı Zülfikâr ve altında kendisine Peygamber tarafından verilmiş olan yorulmak bilmez atı Döldül ile dünyaya düzen getirirken tasvir edilir. Abartılı Ali geleneklerinin kilit noktalarından biri, geçmişin büyük figürlerinin zamanın şimdiki ve gelecekteki döngülerinde yeniden doğduğu yolundaki tenasüh inancıdır. Bu açıdan yaklaşıldığında, Hataî, şiirlerinde kendisinin Hak, Ali, İsa, On iki İmam olduğunu bildirirken, bu ifadeleri metaforik olmaktan uzaktı. Kendisini Arap-İslâmî figürlerle sınırlandırmayan Şah İsmail, İslâm öncesi İran'ın büyük savaşçı ve hükümdarlarının da tecessümü olduğunu iddia ediyordu: "*Ben Feridun 'um, Hüsrev'im, Cemşid'im ve Zahhak'ım; Ben Zal'in oğluyum (yani, Rüstem) ve İskender'im.*"⁷⁴⁵

Şah İsmail'in 1510'da Herat'ı fethettikten sonra kültürel üretim sahasındaki ilk önemli buyruğunun saray kroniği yazdırmak için değil, muhteşem bir kişiselleştirilmiş destan (Şah İsmail Şehnamesi) yazdırmak için görevlendirme yapması önemlidir. Bu, Saffevî hükümdarının fetihlerinin nazım halindeki ve yarı efsanevî anlatısını içeren Şehnâme-i İsmail'dir. Eser, Firdevsî'nin evrensel İran krallığı destanı olan Şehnâme'si

⁷⁴³ Ocak, *age*, s. 516.

⁷⁴⁴ Türklerde Ali ve ehl-i beyt'e olan saygının Safevîler dönemine has bir olgu olmadığı, Safevîlerden asırlar önce de böyle bir bağlılığın olduğu bilinmektedir. Bkz. Mehmet Temizkan, Şah İsmail'in Anadolu oymaklarının Desteğini Kazanmasının Sebepleri Üzerine, *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, Ankara 1999, S. 8, s. 472-483, s. 473-475.

⁷⁴⁵ A. Azfar Moin, "Peering through the cracks in the Baburnama: The textured Lives of Mughal sovereigns," *Indian Economic Social History Review*, 49, 4 (2012), ss. 493-526, s. 503-504. Burada Şah İsmail'in manevî güç ve prestiji sayesinde bölgede daha önce (özellikle Moğol-İlhanlıların destâğıyle) zayıf bir şekilde varlığını sürdüren Türk dinî edebiyatı güç kazanmış oldu. Bu edebiyat hem sözlü hem yazılı biçimde devam ettiği bilinmektedir. Özellikle halk tarafından sözlü olarak günümüze kadar devam ettiği söylenebilir. Buna en bariz örneklerden ise zaman zaman yazıyla da aktarılan dinsel kahramanlık destanları ve yine dinsel ağıt olarak değerlendirebileceğimiz bir Mersiyecilik geleneğidir, diyebiliriz.

temelli bir çalışmadır. Fakat “tarihsel” bir figürü anmak için kişiselleştirilmiş destan modelinin Timurlu Herat’ındaki bir öncülü Timur’un efsanevî maceralarıdır. Aslında Şah İsmail’in nazımlaştırılmış destanı, Timur’un bazı yazmaları ile eşleşmektedir. Safevîler, savaşçı dervişlerden evrensel monarklara dönüşümlerini Timurluların klasik İranî [Persianate] görüşünü benimseyerek gerçekleştirmişlerdir.⁷⁴⁶

Kişiselleştirilmiş Şehnâme’inde Şah İsmail sürekli “Sahip Kırın” unvanıyla övülür ki bu, Timur için kullanılan bir unvandır. Şehnâme’nin meşhur kahramanlarının destansı övünmeleri, İsfendiyar’ın kafatasından kadeh yapan ve Rüstem’in kulağındaki halkayı kement olarak kullanan Safevî hükümdarının askerî başarılarının dengi değildir. Kasımî’nin eseri ayrıca Şehnâme’nin İranî evrenselciliğini yoğun Alici ve sufi fikirleri ile kaynaştırır. O, Şah İsmail’i, Ali’nin kılıcı Zülfikar’ı savururken tasvir eder, ona Peygamber ailesinin yadigârı der, onu mehdi ile özdeşleştirir ve onun sufilerini savaşa hazır olarak betimler. Nihayet, Şehnâme-i İsmail, hem Semerkant’ın fethi gibi tarihsel epizotlar, hem de İsfahan’da Kızılbaş kuvvetleri tarafından savaşıp imha edilen iblisler gibi ‘efsanevî’ olaylar içerir.⁷⁴⁷

Safevî dönemi hikâye anlatıcılığının öneminden bahseden Faridany, hikâye anlatıcılığı, müzikle birlikte eğlencenin en eski ve evrensel türünü teşkil ettiğini, İran kültüründe hikâye anlatıcılığının uzun bir geçmişe sahip olduğunu, hikâye anlatıcısı figürü Sasanî ve Part devirlerine dek uzandığını ve Safevî dönemine gelindiğinde hikâye anlatıcılarına kişisel uzmanlık alanlarına özgü unvanlar (hikâye anlatıcısı, Şehname okuyucusu, methiyeci gibi) dahi verildiğini, uzmanlıkları ne olursa olsun, hikâyelerindeki her bir olayı ve karakteri zengin betimlemelerle ve derin hislerle tasvir ederek dinleyicilerini mest ettiklerini kaydeder.⁷⁴⁸

Hikâye anlatma sanatı kamusal ve özel eğlencenin en popüler türlerinden biri olmuştur. Dinsel yahut dünyevî özel günler, kutlamalar, dinlenceler, ya da uzun bir günün sonunda insanlar geçmişin hikâyelerini, kahramanların efsanelerini, iblisleri, büyücüleri, pagan tanrılarını ve iyinin kötüye, gerçek Tanrı’nın sahte Tanrı’ya üstün gelişini dinlemek için toplanırlardı. Bu tür bir eğlence her hangi bir sınıfa has değildi;

⁷⁴⁶ Moin, **agm**, s. 505.

⁷⁴⁷ Moin, **agm**, s. 505.

⁷⁴⁸ Zehra Faridany-Akhavan, “All the King’s Toys”, **Muqarnas**, Vol. 10, Essays in Honor of Oleg Grabar (1993), ss. 292-298, s. 292.

kral da sıradan bir adam da hikâye anlatıcısının kendilerine aktardığı fantastik dünyadan aynı şekilde etkileniyordu. İran bahçeleri ve kasırları genellikle şahlar ve maiyetlerinin geceler boyu hikâye dinledikleri yerlerdi.⁷⁴⁹

Şah İsmail'in başlangıçta tuttuğu kültürel yol, yani, kronikler yerine evrenselleştirilmiş ve kişiselleştirilmiş destanların üretimi anlaşılabilir. Bir hanedanın hâkimiyetinin başlarında bir kronik yazdırmanın büyük bir ehemmiyeti yoktur, çünkü imparatorluk tarzında bir kronik vücuda getirmek için yeterli malzeme mevcut değildir. Erken bir aşamada bir destan, ihtişamlı bir geçmiş üretip bireyin onun içindeki yerini övmek için daha uygun bir türdür. Fakat bu tür saray destanları sadece yüceltme edebiyatından ibaret de değildir. Ayrıca kimliği şekillendiren ve sosyal eylemde ortaya koyulan mitik modelleri de içerir. Şah İsmail'in oğullarına Şii ya da Arap isimleri vermemesi dikkat çekicidir. Bunun yerine o, oğullarına Sam, Behram, Tahmasb, Elkas ve Rüstem gibi Şehnâme ve onun bir kolu olup Ali'nin efsanevî maceralarını İran destanlarının kahramanlık biçiminde anlatan Haver-name'den isimler vermiştir. Şah İsmail savaşlarda da askerlerini motive etmek için Şehnâme'den kahramanlıkla ilgili bölümler söylerdi. Onun askerlerinin ise, liderlerine sadakatlerini göstermek için düşmanlarının etini yemek dâhil olmak üzere, onun her emrini yerine getirdikleri kaydedilmiştir. Aslında bütün dehşetiyle, Safevî savaş draması, büyük destanların plan ve ölçeğinde sahnelenmiştir. Destanda İsfendiyar'ın kafatasından kadeh yapan Şah İsmail'in öteki benliği, düşmüş Özbek hükümdarı Şeybanî Han'ın kafatasından da aynını yapmıştır. Toparlayacak olursak, destan türü Safevî Şahı'nın üzerine oturduğu iki sosyal dünyayı ortaya koymaktadır: "Sınır" savaşçı-dervişinin eşitlikçi ve kural dışı ülkesi ile evrensel monarkın düzenli ve "medenî" hâkimiyet bölgesi.⁷⁵⁰

Kahramanlık destanları sanatçıları da hamilerini de benzer şekilde etkileyerek bu eğlendirici hikâyeleri maceralarla doldurmuştur. Her ikisi de hikâye anlamına gelen destan ve kıssa türlerinin İran'daki geçmişi Ortaçağa dek uzanır. Hikâye anlatıcıları kahramanların aşkları ve maceralarını; yiğit şehzadelerin düşmanları, devler, şeytanî krallar, büyücüler ve cinlerle mücadelelerini anlatırlardı. Hikâyelerin resmî bir dinsel yahut sosyal hedefi yoktu ve sadece eğlence amacıyla vücuda getirilmişlerdi. Temel

⁷⁴⁹ Faridany-Akhavan, agm, s. 296.

⁷⁵⁰ Moin, agm, s. 505-506.

meseleleri evrensel olarak rezm ü bezm, savaş ve eğlence idi. Kahramanlar, yiğitlik, züht, cesaret ve inançlı olma özelliklerini gösteriyorlardı.⁷⁵¹

Tasvirli yazmalar aracılığıyla destanlar kristalize oldular. İran ve Hint sanatının şaheserleri, tasvirli hikâye kitaplarıdır. Hikâye anlatıcısının yeteneğinden esinlenerek, hami olarak Kral, hikâye anlatıcısının anlatılarının belgeye dökülmesinde yönetici konumunda olmuştur. Bu bağlamda motif, tamamen saray mensuplarının eğlencesine dönüktür, Mugal İmparatoru Ekber'in Hamza-name yazması sipariş etmesi, bu tasvir etme ve belgelemeyi, Şehname gibi tasvirli destanlardan bir adım daha öteye götürür. Tasvirler Ekber'in hikâye anlatıcısının canlı performansından esinlenmiştir ve onun sözlerini görsel hale getirmişlerdir.⁷⁵²

Safevî hükümdarının fetih kariyeri 1514 yılında Çaldıran'da Osmanlılara yenilmesiyle ani bir son buldu. Her ne kadar savaştan sağ çıktıysa ve Osmanlılar da kısa sürede Safevî topraklarından çekildilerse de, darbe Şah İsmail'in kaldırabileceğinden çok büyüktü ve ömrünün geri kalanını at sırtında olmaktan ziyade elinde kadehiyle geçirdi. Onun başarısızlığına rağmen hanedanı sürdürdü ve maceraları efsaneler yığını haline geldi. Zamanla Şah İsmail, nakkalların anlattığı “popüler” İran tarihlerinin ana karakteri oldu. Tertipleri sade saray tarihlerinin genel yapısına şaşırtıcı derecede uygun olan bu hikâyelerde Şah İsmail'in “mucizeleri” açıkça ve gururla anlatılmaktaydı. Şah İsmail, kitlelerin umutlarını birleştirmeyi başaran savaşçı bir derviş olarak betimlenmişti. Söz gelimi onun oğlu ve halefi Tahmasb'ın doğumundan önceki rüyalarıyla ilgili uzun betimlemeler yapılmıştı.⁷⁵³

On yedinci yüzyılda Safevîler içtihadî Şiilik lehine binyılcı ve dervişlik miraslarını terk etmeye başladıklarında, Türk halk anlatısı (hikâyecilik) geleneği, eski Alici Şah İsmail dünya görüşünün hatırasını sürdürdü. Bu büyük ölçüde sözel tür ayrıca Safevî hanedanının kurucusunun “Mesih-sonrası” imajını da geliştirdi. Geçmişin yeniden anlatılmasında Safevî hükümdarı bizzat Ali'nin, kendisini nadiren savaşlarda açığa çıkaran, soluk bir ışığI olarak muhafaza edildi. Diğer yandan Şah İsmail genellikle

⁷⁵¹ Faridany-Akhavan, **agm**, s. 295.

⁷⁵² Faridany-Akhavan, **agm**, s. 296.

⁷⁵³ Moin, **agm**, s. 506.

“âşık” olarak betimlenmiştir. Âşık olarak Şah İsmail, sevdiğiyle birleşebilmek için dünyayı dolaşır, kara devlerle savaşır, “Hindistan” a giderken tehlikeler atlatır.⁷⁵⁴

Safevî döneminin gerek nesir, gerekse nazım türünde edebî açıdan çok parlak bir devre karşılık gelmediğini kaydeden⁷⁵⁵ Kamshad, bu devir İran nesir edebiyatının muhtemelen tek yüz akının aralarında Rezm-nâme, Ramayana, Mahabbarata ve Shukasaptati gibi Sanskritçe ve yerel Hint lehçelerinden tercümelerin de bulunduğu bir dizi hikâye kitabının tercümesi olduğunu belirtir.⁷⁵⁶ Kamshad, bu “halk” edebiyatının İran edebiyatındaki çağdaş akımların müjdecisi olduğu kanısındadır. Bu hikâyelerden bazıları İran’da nesiller boyunca okunmuş, anlatılmıştır ve halen de nispeten popülerdirler. İskender-nâme, Rumuz-i Hamza, Hüseyin-i Kürd ve Nush Afarin bu meyanda sayılabilir.⁷⁵⁷

Safevî devletinin Osmanlı devleti gibi kuruluşunda birinci dereceden önem arz eden göçebe askerî güçlerin yerleşik tebaasından kaynaklanan zaruretler sonucu zamanla yerleşik bürokrasiye geçmeye zorlanan bu devletlerin yerleşik devlete evrildiğini açıklayan Linda T. Darling; Ortadoğu’da 1500 dolaylarındaki siyasal yazın ürünleri ve bunların geleneksel “Daire-i adliye” siyasal kavramı üzerine söylemleri söz konusu dönemde Ortadoğu devletlerinin politik kaygılarını da göstermektedir. 1500’den önce Ortadoğu birbirini izleyen gruplarca yönetilmiştir ki, bunların büyük çoğunluğu dilsel, kültürel ve etnik bakımdan fethettikleri bölgelerin halklarından farklı olan kabilevî istilacılarıdır. Kabilevî liderler eşitler arasında birinci olarak görülüyordu ve hâkimiyetlerini savaşlardaki başarıları aracılığıyla sürdürüyorlardı. Devletleri iç ya da dış rekabetler sonucu hanedanlarının kaderine göre daimî olarak bölünüp yeniden birleşiyordu. 1500’den sonra bu küçük ve gevşek bağlarla yönetilen devletler hâkimlerinin güçlerini siyasal ve kültürel bakımdan pekiştirmeye çalıştığı daha büyük ve istikrarlı devletlere yerini bıraktı. Bu sonraki hâkimler devletteki diğer savaş beylerinden daha yüceltilmiş, seçkinlerini kontrol altında tutmada daha mahir idiler ve göçebe askerî kuvvetlerini yerleşik nüfustan alınan [devşirilen] birliklerle değiştirdiler. Bu değişimde ateşli silahların kullanımı ve ziraî nüfusu topçu olarak hizmet etmek

⁷⁵⁴ Moin, **agm**, s. 507.

⁷⁵⁵ H. Kamshad, **Modern Persian Prose Literature**, Cambridge University Press, Cambridge 1966, s.7.

⁷⁵⁶ Kamshad, **age**, s. 8.

⁷⁵⁷ Kamshad, **age**, s. 8.

üzere askere almak esastı. Bu dönemde siyasal yazında adalet ve din söylemi, söz konusu hâkimlerin geliştirdiği daha güçlü ve merkezî devletleri meşrulaştırdığını yazmaktadır.⁷⁵⁸

Safevî Devleti'nin kuruluşundan dolayı İran toplumu siyasal, sosyal, ekonomik, dinsel, edebiyat ve tarih yazıcılığı alanlarında pek çok değişiklik yaşadığını söyleyen Sefatgol devamında; bu önemli değişiklikler siyasal ve dinsel yapı açısından son derece önemliydi çünkü Safevî hâkimiyetinin başlaması İran'da hayatın bütün yönlerini etkileyerek yeni bir çağ başlattı. Bu dönemdeki temel değişikliklerden biri tarih yazıcılığı ve edebî stilin metot ve teorisinde gerçekleşti. Safevî hâkimiyetinin son dönemi boyunca mecmuada cönk denilen kaynakları hazırlamak için güçlü bir tutku oluştu. Bu kaynaklar halen çok bilinmemektedir ve bilim insanlarının bunlara erişimi olmamıştır demektedir.⁷⁵⁹

Sıtkî ve Şeref Cihan'ın saki-name şarkıları, Safevî hâkimiyetinin ilk [on] yıllarında edebiyatın kraliyet [devlet] gücü ve ideolojisiyle rakip idealler arasında müzakerelerde [uzlaşmada] nasıl büyük bir rol oynadığını göstermektedir. Ölümlülükle mücadele ve öz kimlik arayışı saki-namede eş zamanlı olarak hanedanın kendi siyasal kimliğini tanımlama çabasını canlandırmaktadır. Her ne kadar Sıtkî ve Şeref Cihan'ın şiirleri Pertevî'ninki ile aynı psiko-sosyal dinamikleri inceliyorsa da, aşkınlık deneyimi ve bunun biyo-tarihsel zemini arasındaki ilişki açısından farklıdır. Pertevî'nin Ali'yi Kevser şarabının sakisiyle özdeşleştirmesi, mistik sarhoşluk ve dinsel bir topluma mensubiyet arasındaki kusursuz geçişi sağlamaktadır. Her ne kadar Şeref Cihan da aynı özdeşleştirmeyi yapsa da, dinsel topluluk artık açıkça hâkim devletle ilişkilidir. O, aşkınlık deneyimini ise bazı kişinin dışında gelişen kültürel süreklilik biçimleri zeminine yerleştirir: devletin temin ettiği dinsel toplum, siyasal ittifak ve kültürel üretkenlik.⁷⁶⁰

⁷⁵⁸ Linda T. Darling, "Political Change and Political Discourse in the Early Modern Mediterranean World", *The Journal of Interdisciplinary History*, Vol. 38, No. 4 (Spring 2008), ss. 505-531, s. 507.

⁷⁵⁹ Mansur Sefatgol, "**Majmū'ah 'hā: Important and Unknown Historiography of Iran during the last Safavids**", *Persian Documents, Social History of Iran and Turan in the fifteenth to nineteenth centuries*, ed. Kondo Nobuaki, Routledge Curzon, New York 2003, ss. 73-83, s. 73.

⁷⁶⁰ Paul Losensky, "Vintages of the Sāqī-nāma: Fermenting and Blending the Cupbearer's Song in the Sixteenth Century", *Iranian Studies*, 47:1, 2014, 131-157, s. 147-148.

1500 dolaylarında Ortadoğu’da özgün bir siyasal değişimin önemli bir belirtisi olarak bütün bölgede nasihat edebiyatının (Nasihat-name türünün) hızla geliştiğini kaydeden Darling devamında, siyasal yazın bu zamana kadar siyasetten ve siyasî kurumlardan ayrı olarak ele alınmış, temelde meşruiyet ve etik konularıyla ilgilenmiştir. Siyasal düşünce sıklıkla diğer siyasal fikirlere cevap olarak geliştirilen düşünceler olarak değerlendirilmiştir. Ancak edebiyat üzerindeki herhangi bir çalışma, metnin dışındaki dünyayı görmezden geliyorsa, disiplinler arası sayılamaz. Bir siyasal edebiyatın bir parçasını yazmak, diğer siyasal eylem ve etkenlere cevap olarak geliştirilen başlı başına siyasal bir eylemdir. Böylece fiilî siyasal teşkilatlanmayı hem yorumlayıp hem de teşvik eden, salt entelektüel değil, tarihsel bir eylemdir. Silah gücü ile otoriteyi ele geçiren bir hâkimi meşrulaştırabildiği gibi, böyle bir hâkimi eleştirip yeni bir siyasal ilişki tipini de önerebilir. Siyasal yazın tarihi, yalnızca edebî ve felsefî bir çalışma olarak değerlendirilmemeli; aynı zamanda fiilî siyasal değişimlerle de ilişkilendirilmelidir. Sadece fikirlerinin özgünlüğü değil, ürünleri ve yeniden üretimleri de tarihsel bir önemi haizdir demektedir.⁷⁶¹

Her ne kadar sosyo-politik tarih ve edebî pratik arasındaki ilişki kolay anlaşılır değilse de, bu dönemin edebî dinamizminin Safevî hanedanının yükselişine eşlik eden sosyal ve ekonomik enerjinin açığa çıkmasının bir parçası olduğu açıktır. Pertevî şarabın imgesel potansiyelini bir anlamda şiirsel bir kimlik ve ölümsüzlük arayışına kanalize ederek, çeşitli psiko-sosyal fonksiyonlar üstlenebilecek bir türün kristalize olmasına yardım etti. Sıtkî Esterabadî ile Şeref Cihan Kazvinî’ye ait ve aynı edebî ve sosyal ortama ait daha erken tarihli iki saki-nâmede de, öz kimlik arayışı, başlangıç halindeki hükümetin kimliğine karşı mücadele etmenin bir parçası haline geldi. Siyasî tarihçiler İsmail ve Tahmasb’ın çeşitli ideolojik oluşumları nasıl hanedanın gücünü ortaya koymak, meşrulaştırmak ve ifade etmek için kullandıklarını göstermişlerdir. Yeni saki-nâme türü geniş yelpazede edebî gelenekler ve sosyal değerlerle sıkı sıkıya ilişkili bulunduğundan, erken Safevî döneminde krallığın [hâkimiyetin] çeşitli temsillerini müzakere etmek için ideal bir forum ortamı sağlamıştır. Hâkimiyetin doğası en geniş ve açık şekilde Sıtkî Esterâbâdî’nin saki-nâmesinde görülür. Çağdaş bir biyografi mecmuu olan Tuhfa-yi Sâmî’de Sıtkî, hayatının büyük bölümünü devrin edebiyat merkezi

⁷⁶¹ Darling, *agm*, s. 506.

Kâşân'da geçirmiş meşhur ve bağımsız bir din âlimi ayrıca yarı zamanlı şiir hocası olarak tanımlanmıştır. Her ne kadar Memduh ismen belirtilmediyse de, Sıtkî'nin ölümünün 952/1545 olduğu göz önünde tutulduğunda, saki-nâmesini ya İsmail'e yahut da genç Tahmasb'a ithaf etmiş olmalıdır.⁷⁶² Sıtkî'nin Sâkî-name'sindeki İskender motifi önemli bir husustur.

Din ve devletin akrabalığını tartışırken Sıtkî, İran kraliyet geleneğinin antik prensiplerini İskender'in mistik bilgi arayışının karşısına koyar. Sıtkî'nin sâki-nâmesi, anlaşıldığı kadarıyla, Safevîlerin militan Mesihçi bir tasavvuf tarikatından şeriatın yasa ve uygulamalarına bağlılığıyla meşrulaşan daha merkezî ve hiyerarşik bir devlete geçişinin alegorisidir. Hanedan geniş bir krallığı [devleti] idare etmenin hakikatlerine adapte oldukça, dinsel ideolojisi giderek eski İranî krallık geleneğinin cazibesine dayanmaya başladı. Sıtkî'den farklı olarak Kazvinli Şeref Cihan (ö. 968/1561) önde gelen bir halk figürüydü. Tahmasb'ın hâkimiyetinin ilk yirmi yılında en güçlü yöneticilerden biri olan Kadı Cihan'ın en büyük oğluydu. Her ne kadar babasının hükümet işleri üzerindeki etkisiyle hiç uyumlu görünmese de, müzik, şarkı söylemek, kaligrafi, inşa ve şiir dâhil olmak üzere bütün güzel sanatlarda ustalaşmış, çağının en kültürlü adamlarından biri olmakla tanınıyordu.⁷⁶³

Devlet ideolojisi ya da din siyaseti aynı zamanda tebaaların mobilizasyonuna da katkıda bulundu. Öncüllerinden farklı olarak Osmanlı, Safevî ve Mugallar XVI. yüzyıl boyunca kendilerini komşularından ayıran ve siyasal ihtiyaçlarına cevap veren resmî mezhepler benimsediler. Ortadoğu'nun nasihat yazını İslâm'a bağlılığı öğütliyordu fakat bununla kast edilenler çeşitliydi. Osmanlılar Sünnî İslâm'ın destekçisiydi; Safevîler Şîî İslâm'ı yürürlüğe koymuşlardı ve Mugallar da daha sonra Ortodoks İslâm'a yerini bırakacak olan İslâm'ın senkretik bir versiyonunu geliştirmişlerdi. Osmanlıların Sünnî İslâm'ı benimsemeleri 1517'de ele geçirilen Arap topraklarının kaynaştırılmasına dönüktü ve Osmanlı İmparatorluğu'nu Şîî İran'dan ayırıyordu. Osmanlı sultanlarının Ortodoks dinsel hiyerarşiye verdiği destek ve para kaynaklarını popüler mistik İslâm'dan çekmeleri, onlara dikkate şayan ölçüde halk sadakatine mal oldu ve bunu da apokaliptik yaklaşımlar ile adalet iddiası yoluyla geri kazanmaya

⁷⁶² Paul Losensky, "Vintages of the Sâqî-nâma: Fermenting and Blending the Cupbearer's Song in the Sixteenth Century", *Iranian Studies*, 47:1, 2014, 131-157, s. 141.

⁷⁶³ Losensky, *agm*, s. 145.

çalıştılar. 1501’de Safevîler, heterodoks kabilevî takipçilerini birleştiren mesihçi mistik liderlerinin önderliğinde Akkoyunlu ve Timurlu sultanlarının yerini aldılar. Ancak daha sonra Sünnî İran’ı Şiîleştirmenin yolunu ararken, en az saldırgan ve en az heterodoks kol olan On iki İmamcı Şiîliği tercih ettiler. Safevîler, büyük ölçüde Türk kökenli olmalarına rağmen, kendilerini Şehname geleneğindeki İran emperyal hanedanları gibi Pers olarak lanse ettiler. Şehname geleneği sadece İran ulusu mitini içermekle kalmayıp aynı zamanda, her ne kadar Safevî kurumları bunu gerçekleştirmede Osmanlılarınkinden daha az yetkin olsa da, Daire-i Adliye’yi de içeriyordu.⁷⁶⁴

Öte yandan Safevî ve Afşar kaynaklarının geçmişe göndermeler yaparak, geçmişi tahrif ederek, geçmişle bağlantı kurarak kolektif bir öz farkındalığı [“biz” kimliğini] nasıl oluşturduklarını araştırırken, kimin kimi ne şekilde ve ne amaçla taklit ettiğine dair bilginin aktarımı üzerine çalışmalar ancak başlamıştır. İranlı hâkim ve seçkinlerin uzaktaki ve yakındaki çağdaşları karşısında kendilerini nasıl görüp konumlandıkları üzerine çalışmalar da aynı şekilde yeni başlamıştır.⁷⁶⁵

Abisaab Safevî iktidarının özellikle devlet kurucusu Şah İsmail’in din merkezli politikalarını kısaca şöyle özetlemektedir. Ona göre; Şah I. İsmail muhtemelen ulema geleneği karakteristiğinde bir teolojik Şia eğitimi almamıştı. Anlaşıldığı kadarıyla genç İsmail ve onun danışmanları özgün anlamıyla merkezî Şia kavramının anlamından (nass) dahi haberdar değillerdi. Şah İsmail’in İslâmî inanışları eski Asya ritüelleri ve Ali kültü etrafında şekillenmişti ve Anadolu takipcileri de muhtemelen derviş ile şaman arasında bir ayrım yapamıyorlardı. Böylece Safevî tarikatı ve onun liderleri Sünnilikle Şiîliği bağdaştırmaktansa, Kızılbaş heterodoksisi, animizm ve Sufizmi yasal bir temele oturtulmuş On iki İmam Şiîliğiyle bağdaştırmaya daha hevesliydi. Safevîlerin ne zaman ve nasıl (‘isma ve nass gibi) kökten Şii kavramlarıyla tanıştıkları açık değildir. Temel Safevî kaynakları Şah I. İsmail’in Arap ulemayı davetinin uygun, sarayca onaylanmış dinsel sosyal uyumu hem eğitilmiş hem de sıradan İranlılar için oluşturmak adına gerekli olduğu konusunda hemfikirlerdir. Safevîler ayrıca istikrarlı bir Şia inanışına sahip yabancı ulemayı getirtmekte siyasal bir fayda da gördüler: Bu ulema İran’ın

⁷⁶⁴ Linda T. Darling, *agm*, s. 527-528.

⁷⁶⁵ Rudi Metthee, “Introduction to Historiography and Representation in Safavid and Afsharid Iran”, *Iranian Studies*, Vol. 31, No. 2, Historiography and Representation in Safavid and Afsharid Iran, (Spring, 1998), ss. 143-147, s. 144.

rekabet halindeki hiçbir etnik yahut politik grubu ile köklü bir bağ içerisinde bulunmadığından, en yüksek dinsel mevkilerde dahi büyük bir tehdit potansiyeli arz etmiyordu.⁷⁶⁶

IV. A. XIII-XVI. yüzyıl İran'ında Siyasî ve Dinî Olaylar ve Bunların Fars ve Türk Edebîyatlarına Etkisi

XII. yüzyıl ortalarından XIV. yüzyılın başlarına kadar mutaassıplığın, kanlı çatışmalara sebep olan dinî ihtilafların şiddetlenmesi, medreseler ve farklı mezheplerin kütüphanelerinin tahrip edilmesi, farklı dinî ilimlerin yayılması ve çeşitli mezhep ve ekola mensup fıkıh ve âlimlerinin sayısının artması, dolayısıyla da çeşitli din âlimlerinin gücünün artmasıyla siyasete müdahale etmeleri, felsefî akılcı ilimlerini yasaklamaları gibi durumların dönemidir denilebilir. Kısaca söz konusu dönem bir anlamda İslam medeniyetinin çöküşe başlayıp düşünce ve fikir özgürlüğünün yerini kısmen önceki dönemlerde de olduğu gibi kuru taassubun aldığı bir dönem olmuştur.⁷⁶⁷

Safevî dönemi Edebî gelişmelere alt yapı sağlayan söz konusu dönemin (Moğol, İlhanlı, Timurlu ve Türkmen hâkimiyetlerinin) ve de bu dönemdeki gelişmelere nasıl bir ortam hazırladığına dikkati çeken Bahar, eserinin “XIII. yüzyıldan XVI. yılın başına kadar, 1. Edebiyatta Moğol Etkisi başlığı” altında şunları kaydetmektedir; “*Moğolların kendilerine has bir edebiyatları yoktu. Cüveynî'nin de kaydettiği gibi kullandıkları yazı Uygur boylarından aldıkları Uygur yazısıydı. İran'ı egemenlikleri altına aldıklarından sonra dahi Moğol Hanlarının çocukları İran edebiyatıyla tanışması ve ünsiyet kurmaları uzun zaman alacaktı. Hatta denilebilir ki Cengiz'in soyundan gelenlerin hiçbirisi İran kültür ve edebiyatıyla gerçek anlamda ünsiyet kurmadı. Böylece Harzemşahlar (1091-1231 y.) dönemi (İran) edebî gelenek mirasının etkisi henüz varken Saadî, Hümeddin, Mecd-i Hemger, İmamî ve Rafî'-i Lübnanî gibi büyük Fars şairleri ve de yüksek edebî değere sahip nesir örnekleri bu devirde (Moğol istilası devrinde/ XIII-XV yüzyıllar arası) ortaya çıktı. İlhanlılar döneminde XII. yüzyıl edebi*

⁷⁶⁶ Abisaab, *age*, s. 10.

⁷⁶⁷ Zebihullah Sefa, *Tarikh-i Edebiyat der İran, ez Miyâne-yi Qern-i Pencom tâ Âğâz-i Qern-i Heftom-i Hecrî*, (İran Edebiyatı Tarihi, XII. yüzyılın Ortalarından XIV. Yüzyıla, II. Cilt, III. Baskı, Firdevs Yayınları, Tahran 1991, s. 136.

*gelenegin tesiri ortadan kalip XIII. yuzyil ortalarına gelindiğinde Moğol terbiyesi alanların ahlak ve ahvali üzerinde etkisini göstermeye başladı.”*⁷⁶⁸

Türkler için kendilerine nesep oluşturma İran sakinleri tarafından iktidarlarına meşruiyet kazanma olarak değerlendirilen Sefa; Türklerde nesep oluşturma pek uzun sürmedi, Türkler (Karahanlılar, Gazneliler ve Selçuklular vb.) kendi soylarını eski Turan krallarına bağlama çabalarına girseler de, bu soy inancı meselesi uzun sürmeyip halk nezdinde unutulmaya başlandı. Aslında XIII. yüzyıl İranı’nda millî düşüncelerin zayıfladığı dolayısıyla dinî duyguların güçlendiği bir dönem olduğunu kaydettikten⁷⁶⁹ sonra; Türklerin İslam dinine girişlerinin yeni olmasına rağmen bunda oluğa tutkulu olup özellikle nesebe ve soya dayalı bir siyasal geleneğe sahip bulunan Şii mezhebine nazaran daha çok seçime dayalı bir sisteme sahip Sünnîliğe bağlandılar. Yeni gelişen bu düşünce (yeni konjonktür) İran sakinlerini kendi geçmişlerinden giderek daha da uzaklaşmaya itti. Hatta millî geleneklere saygısızlık o dereceye ulaştı ki, anlatıcılar İran eski destanlarının yalan olduğunu söyleyip geçmiş büyükleri ve kahramanlarıyla adeta alay etmeye başladılar demektir.⁷⁷⁰ Cengizhan’ın devasa ordularını oluşturan farklı kabile ve kavimlerin ortak yönü Cengiz Yasası’na itaat etmeleriydi. Bu yasalar uzun süre orduların ve fethedilmiş ülkelerin esas düzenini sağlamada kullanıldı. Böylece söz konusu düzen tâbi ülkelere bundan dolayı iz bıraktı. İdarî ve bürokratik terimler (Türk-Moğol kökenli terimler) uzun süre İranlı edip ve müellifler tarafından kullanıldı. Her ne kadar ilk Müslüman İlhanlı hakanı Gazan Han İran’da yeni bir yasa koymaya çalıştıysa da Cengiz yasalarının etkisinin devam ettiğini, hatta Timurlular döneminde dahi az çok bu tesirin varlığından söz etmenin mümkün olduğu kaydedilebilir.⁷⁷¹

Kısaca Moğol fatihler istila ettikleri ülkelerin oturmuş düzene karşın kendi yasa ve düzenlerini uygulamaya koyulduklarını, ayrıca Moğollar için Uygur dili ve yazısının son derece fazilet ve sanat aracı olduğunu söyleyen Sefa devamında; Moğol gelenek ve adetleri örneğin; kötü ruhlara ve o ruhların dünya üzerindeki işlere etkisine inanma,

⁷⁶⁸ Muhammed-taki Bahar, **Sebk-Şenâsî, Tarix-i Tatavvor-i Nesr-i Fârsî**, (Ekol Tanımı veya Fars Nesrinin Tarihî Gelişimi), III. Cilt, IV. Baskı, Emir Kebir Yayınları, Tahran 1974, s. 166-167.

⁷⁶⁹ Sefa, **age**, s. 97.

⁷⁷⁰ Sefa, **age**, s. 98.

⁷⁷¹ Sefa, **Tarikh-i Edebiyat der İran, ez Evâyel-i Qern-i Heftom tâ Pâyân-i Qern-i Heştom-i Hecrî**, s. 72.

büyü ve büyücülerden korkma, doğa işlerinde falcılara ve yıldırımların bunlara tesiri ve galip kavmin memleket işlerindeki toplantılarda uyguladıkları gelenek ve göreneklerin zamanla mağlup kavime intikal ettiğini söyler. O ayrıca; İran edebiyatı yerini Moğol (Türk) edebiyatına, hatta Uygur yazısına bıraktığını Atamelik Cüveynî’de görmekteyiz, der ve her ne kadar bu gidişatın yüksek kültürlü İranlılar tarafından hoş karşılanmasa da zamanla Moğol hâkimiyeti sürdükçe söz konusu kültürel etkinin de arttığının kaçınılmaz olduğunu kaydetmektedir.⁷⁷²

Öte yandan Bahar ise söz konusu dönemden itibaren İran edebiyatında özellikle önceki dönmlere nazaran sade nesir yazma geleneğinin önem kazandığını kaydederken bu sadeliğin sebeplerini kaynaklara dayanarak şu şekilde izah etmektedir; Cüveynî’nin kaydına göre; Cengizhan ve takipçileri yazar ve kâtiplerin söz sanatı ve ağdalı cümlelerine karşı tutumlarından, özellikle İran saray elçilerinin mektuplaşma geleneğinden hoşlanmıyorlardı. Cihangüşay’da aktarıldığı gibi: “*Tekellüf bapları, lakaplar yığınağı defterini kapatmışlar. Tahta çıkan kişiye sadece bir isim ekleniyor. Han, Kağan ile yetiniyorlar. Han’ın oğulları ve diğer kardeşlerini de doğarken aldıkları isimle hitap ediyorlar. Naşir ve kâtipler isimlerini de yazarken aynı isimleri kaydediyorlar. Sultan ile sıradan kişiler arasında fark gözetmeden anlatacaklarını direkt aktarıyor, lakap ve laf fazlalığından kaçınıyorlar*”. Ayrıca tarihlerde zikredildiği gibi Cengizhan yazdırdığı mektuplarda lafı uzatan ve ağdalı dil kullanan kâtipleri cezalandırdı. Örneğin Elfî tarihine göre; “*Cengizhan yağularına yazdırdığı hükümlerde onları direkt olarak kendisine itaat etmeye çağırır ve onları çeşitli yöntemlerle korkutmıyordu. Sadece onların kendisine tabi olarak kurtulacaklarını aksi takdirde yüce Tanrının mukadderatına karışmayacağını söylemekle yetiniyordu.*”⁷⁷³ Böylece XIII. yüzyılda tedricen sade ve düz nesir sanatsal ve ağdalı nesre üstünlük kazandı. Dönemin genel tarih yazıcılığı bir iki istisna dışında sade nesir ile yazılmış oldu. Bütün bunlara rağmen yine her dönem olduğu gibi bu dönemde de kimi yazarlar kendi zevkine uygun olarak yazdılar. Ama yazarların zevkini yönlendiren yine de sosyal ortamdır. Bu ortamın istediği ise sade ve sanatsız nesirdi.

⁷⁷² Sefa, **age**, s. 82.

⁷⁷³ Bahar, **age**, s. 168.

Öte yandan XIII. yüzyıl İranı'nda Türk-İran edebiyatının karşılıklı olarak birbirini etkilediğini söyleyen Bahar devamında; *“O dönemde İranlılarla Tatarlar (Türk-Moğol) arasındaki ilişkiler ve evlilikler sonucunda Fars edebiyatının Türk ve Moğol kavimleri arasında yayıldığı gibi, Moğol-Türk edebiyatı da -Uygur yazısı ve dili, Uygur ve Tatar mit ve efsaneleri- İranlılar arasında yaygınlaşmaya başladı. Cüveynî'nin kaydettiğine göre halk Uygur yazısı ve dilini öğrenmeye rağbet gösteriyorlardı”* demektedir.⁷⁷⁴

Moğollar dönemi Türk-İran ilişkilerinde özellikle ozan/baksıların (Uygur Baksılarının) geldiği durumu anlatan açıklama ise Radloff'dan gelmiştir. Bahşılığın İran-Moğollarının zamanla İslam'ı benimsemesi sonucunda bir anlam değişimine gittiğini kaydeden Radloff devamında; *“İşte, İslam sahalarında kurulan Moğol devletleri, Müslümanlığı, resmi din olarak kabul ettikten ve bunlarda Budizm izleri ortadan kalktıktan sonra, bahşı kelimesinin eski manası da tabiatıyla kayboldu ve kelime sadece ‘Uygur harflerini ve edebî Türk ve Moğol dillerini bilen kâtip’ manasını ifade etmeğe başladı. Bu Budist rahiplerinden bazıları hekimlik ve cerrahlık da yaptıkları için, bahşı kelimesinin bu manası, Türk ve Moğollar arasında daha sonraki asırlarda da devam etmiştir”* demektedir.⁷⁷⁵ Ayrıca Radloff bunun yanı sıra XVI-XVII. asırlardaki Hint bahşılarının, XIII-XV. asırlardakiler gibi, yalnız Türkçeyi değil, daha çok Farsçayı kullandıkları anlaşıyor ki, kelimenin manası bu suretle biraz değişmiş, yani umumi ve mutlak surette “kâtip” manasını ifade etmiş oluyor. Gerçi bilhassa XVI. asırda, Hindistan'da Çağatay, yahut Azeri lehçeleri ile Türkçe yazan Türk bahşıları da eksik değildi; lakin Baburlular sarayında İran kültürünün ve Farsçanın gittikçe artan üstünlüğü karşısında, Farsça yazan bahşılar daha çoğalmış ve bahşı kelimesi bu suretle, sadece “kâtip” manasında kalmıştı demektedir.⁷⁷⁶

Türk âleminin muhtelif sahalarında başka başka manalar alan bahşı kelimesinin, Azerbaycan ve Anadolu Türkleri arasında yayılmadığı görülüyor. İlhanlıların İran ve Anadolu'daki hâkimiyetleri esnasında, bilhassa Azerbaycan'da, birtakım Budist bahşılar mevcut idi; lakin İslam kültürünün çok kuvvetli bulunduğu bu sahalarda, bunların hatırası da pek çabuk silinmiş ve buralardaki Oğuz-Türklerinin halk şair-çalgıcılarına

⁷⁷⁴ Bahar, *age*, s. 170-171.

⁷⁷⁵ Radloff, *age* s. 414.

⁷⁷⁶ Radloff, *age*, s. 420-421.

verilen eski Ozan unvanının yerini, bilhassa XVI. asırdan başlayarak, yine İslamî bir tabir olan âşık kelimesi almıştır.⁷⁷⁷

Diğer taraftan Kerbela dramına (en azından kısmen) adanan pek çok dinsel-epik metin arasında bazıları yeni dinsel imamî kuruluşun hedefi olmuştur. Selçuklular devrinden itibaren Türk-Fars dünyasının sosyo-dinsel durumunu ortaya koyan özellikle ilginç bir metin Ebu Müslim destanıdır. Farsça kompozisyon, Gazneli Mahmud'un maiyetinde bulunduğu söylenen Ebu Tahir Tarsusî'ye (ya da Tartusi, Tusî) atfedilir. Ebu Müslim, Emevîleri ve Mervanîleri devirerek İmam Hüseyin'in kanının intikamını almış olarak sunulmaktadır. Hikâye onun (aralarında Türk kadın ve erkekler de bulunan) 17 ya da 72 asiden daha başarılı olduğunu, bunların ellerindeki imkânlarla rağmen hedefledikleri sonuca ulaşamadıklarını anlatır. Efsane Ebu Müslim'in Hüseyin'in katili mel'un Şebr'in (yani Şamir, Şimr) oğlunu öldürdüğünü ekler.⁷⁷⁸

Bu dinsel-epik yazında çarpıcı olan, hem Türkçe hem de Farsça versiyonlarda Şiî ve Abbasî unsurların sürekli karıştırılmasıdır. İmamî ulema o zamanlar Ebu Müslim Mervezî'yi ateşli bir Şiî olarak değerlendiriyorlardı. Ancak, Ebu Müslimname'nin derleyicileri Sünnî terimini, Haricî olarak tanımladıkları Emevî takipçilerinin karşısında yer alan Ehl-i beyt yandaşları ve Abbasî hizbini ifade etmek için kullandılar. Ebu Müslimname'nin Safevî propagandasını teşvik amacıyla revize edilmiş versiyonunda dahi, Ehl-i beytin inançlı yandaşları ve Ebu Müslim, Sünnî olarak tanımlanmaya devam edilmiştir. Daha geç tarihli varyantlar, özellikle İmam Hüseyin'in intikamcılarının, bunlar arasında da Ebu Müslim'in büyük babası ve Hamza ile Ali'nin akrabası olan Cüneyt'in varlığıyla ayırt edilebilirler. Bir Cüneytname, Hüseyin'in kanının bazı sözde intikamcılarını üzerine farklı hikâyeler içerir. Bu tarz hikâyeler muhtemelen Cüneyt ve Haydar'ın Şah İsmail'e dek takipçileri tarafından Safevî propagandasını hareketin gulat aşaması için kullanılmışlardır. Ancak bu hizip tarihsel kaynaklarla teyit edilmiş değildir.⁷⁷⁹

Hatta Muhtar Bin Ebi 'Übeyd Sakafî Hüseyin Bin Ali'nin ölümünden kendilerini sorumlu tutan ve kendine Tevhabîn denen kitleleri bir araya getirip Hüseyin'in intikamını almaya kalktı. Böylece Peygamber hanedanına davet sayesinde Muhtar tam

⁷⁷⁷ Radloff, *age*, s. 426.

⁷⁷⁸ Calmard, *age*, s. 318.

⁷⁷⁹ Calmard, *age*, s. 319.

bir güç ve sempati kazansa da Ehlibeyt nezdinde pek güvenilir değildi. Hatta Ali Bin Hüseyin ona kendi adına davet etmesine izin vermiyordu. Muhtar'ın hareketi Peygamber hanedanına davet sayesinde ve mevalinin yardımıyla giderek yükseldi. Herkesi farklı şekillerde davet etti. Kimisini Muhammed bin Hanefiye'nin İmametine ve kimilerine ise kendisine melekler tarafından vahiy indiğini söyleyerek davet etmeye çalıştı. Hatta kaynaklarda Ahnef'e yazdığı bir mektupta “*duydum ki beni yalancı addetmişsiniz, benden önce bütün peygamberlere de yalancı dediler, elbette ben onlardan üstün değilim*” gibi sözlerinden sonra Müslümanlar ondan uzaklaşıp İbni Zübeyir'e ve diğerlerine yaklaştılar, hatta Şiiler dahi yavaş yavaş etrafından dağıldılar denilmektedir.⁷⁸⁰ Safevî döneminde ise İmamî din adamları Kızılbaş ve Safevî tarikatının litürji kitabı diyebileceğimiz Hataî Şah İsmail'in divanını açıkça kınayamayacakları için, Şiiliği abartılı inanç ve pratiklerden arındırmak amacıyla, doğal olarak Ebu Müslimname'ye saldırdılar.

Her ne kadar yazılı kaynaklardan izlerini kesin olarak takip edemesek de, İslâm öncesi Türk toplumunda da profesyonel hikâye anlatıcılığın önemli bir toplumsal role karşılık geldiği düşünülebilir. Bu fikri destekleyen önemli bir veri, İslâmlaşma sürecinde Türk toplulukları üzerinde anlatıların etkisidir. Bizzat ilk Türk-İslâm devleti olan Karahanlıların başında bulunan Saltuk Buğra Han'ın İslâmlaşmasına dair, efsanevî motiflerle süslü bir anlatı bize kadar ulaşmıştır. “*Türk milletinin sahip olduğu köklü sözlü geleneğin biçim ve şekilleri yeni dinlerin toplumsal bilgi ve birikimin, etik ve estetik üretimlerin geniş halk kitlelerine yayılmasında büyük bir ustalıkla kullanılmaya başlanmıştır. Bu noktadan itibaren ozanların yerini dervişler almış ve yeni misyonları irşat ve tebliğle bağlı icra çerçevesinde şekillenmiştir.*”⁷⁸¹

Profesyonel anlatıcıların ve anlatımların toplumsal değişimler üzerindeki rolü yadsınamasa dahi, icra sözlü ortamda gerçekleştiği için, bunun yönetici iktidarlar tarafından etkin kullanımını izah etmek bizim için oldukça güçtür.

⁷⁸⁰ Abdül-Hüseyin Zerrinkûb, **Do Garn Sukût, Ser-gozest-i Hevâdes ve Ozâ'-ı Tarîxî-yi İran der Do Garn-i Evvel-i İslâm**, (İki Asır Sükût, İslâm'ın İlk İki Asrında İran'ın Tarihî Durumu, Olayların Serüveni, IX. Baskı, Sohan Yayınları, Tahran 2010, s. 95.

⁷⁸¹ Kemal Üçüncü, “İrşad ve Tebliğle Bağlı İcra: Türk Sözlü Kültür Geleneği Bağlamında Türk Tekke Edebiyatı”, **TÜBAR**, XVI, Güz 2004, s. 130.

Dede Korkut Kitabı'nın yazıya geçirildiği XV. yüzyıl ortalarında ozanların “kopuz” çaldığını ve diyar diyar dolaşarak sanatlarının icra ettiklerini öğreniyoruz. Burada yer alan “bigden bige ozan gezer” ifadesi ise, ozanlık geleneğinin toplumun üst katmanlarında yer alan “beyler” tarafından itibar gördüğünü göstermektedir.⁷⁸²

Ancak, nispeten daha yakın tarihli ve hakkında daha fazla kaynağa sahip olduğumuz, aynı zamanda köklü bir toplumsal değişim yaşadığı açıkça bilinen bir dönem ve coğrafyada, halk ürünlerinin yönetici tabaka tarafından işlevsel kullanımını saptamaya çalışmak, daha verimli sonuçlara bizi götürebilir. Safevî devrinde Türk halk anlatılarının ideoloji inşasında kullanılma ihtimali, bu açıdan iyi bir örnek sağlamaktadır.

Bizzat Şia mezhebinin tarih boyunca pek çok değişim geçirdiğini bilmekteyiz. Bunun üzerine boy beyleri eliyle yönetilen ve parçalı bir siyasî yapı arz eden İran coğrafyasında kurulan Safevî devletinin Şia mezhebini benimsemesi, İran'da günümüze dek devam eden siyasî-toplumsal yapının teşekkülünde önemli bir etkiye sahiptir.

Bu önemli süreçte halk anlatılarının toplumsal değişimi sağlamadaki rolü tartışılırken, Ebu Müslimname, Muhtarname, Muhammed bin Hanefiyye destanı, Ali bin EbiTalib Destanı, Emir Hamza Destanı başta olmak üzere bölgede söz konusu dönemde yaygın olarak anlatıldığı tarihsel kayıtlardan bilinen halk ürünlerinin yazıya geçmiş halleri dinsel-epik metinler olarak kabul edilebilir.

Bu metinlerin önemini örneklemek gerekirse, Kerbela dramına atfedilen pek çok dinsel-epik metin arasında bazıları yeni dinsel imamî kuruluşun hedefi olduğu bilinmektedir. Selçuklular devrinden itibaren Türk-Fars dünyasının sosyo-dinsel durumunu ortaya koyan özellikle ilginç bir metin olan Ebu Müslim destanının XVI. yüzyılda imamî din adamlarınca yasaklanması dikkat çekicidir. Yine önemlidir ki, Şah Tahmasb tarafından kendisine hatim el-müçtehidin ya da müçtehid ez-zamanî onur unvanları bağışlanan, aleyhtarlarının ise Muhtari'-i mezheb-i şîî yani Şîî mezhebinin mucidi dedikleri Ali el-Kerekî (ö. 940/1534), hikâye anlatıcılarını (kıssası) mahkûm eden altıncı imam Cafer es-Sadık'ın bir hadisine dayanarak Ebu Müslim'in adını imamların ve ehl-i beyt'in menfur düşmanları listesine eklemiştir. el-Kerekî'nin

⁷⁸² Öcal Oğuz, Dede Korkut Kitabı'nda Sosyal Çevre İçinde Ozan, **Millî Folklor**, Cilt V, Yıl 10, S. 37, Bahar 1998, ss. 36-38, s. 37.

öğrencisi olan ve Fazıl Ahbarî adıyla da bilinen Muhammed bin İshak Hamevî Ebherî, hocasının amacını Enis el-muminîn adlı eserinde aydınlığa kavuşturmuş, Ebu Müslim'i ayrıca şeytanî ve cehennemde yanmaya layık bir gulat olarak tanıtmıştır. Konumuz açısından önemlidir ki, bu dönemde onun hakkında anlatılan hikâyeleri her kim dinler ise hem hikâye anlatıcısına hem de şeytana tapıyor kabul edilmiştir.⁷⁸³ Buradan XVI. yüzyıl İran'ında Ebu Müslimname anlatmalarının halen yaygın olduğunu çıkarabiliriz.

Safevî devri halk anlatıları ve profesyonel anlatıcıları hakkındaki bilgilerimizin kısıtlı olduğu açıktır. Yine de aslen Sünnî olan Safevîlerin İran toplumunu batıdaki Sünnî rakipleri Osmanlılardan ayırmak için Şiîliği İran'da hâkim hale getirmeleri⁷⁸⁴ bir dizi toplumsal dönüşüm projesi sayesinde gerçekleştirilebilmiş olmalıdır. Erken dönemler için bu konuda sadece tarihsel kayıtların aktarmalarından çıkarım yapma imkânımız bulunmakla birlikte, daha geç dönemler için Olearius, Chardin, DuMans gibi yabancı seyyahların bölgedeki gözlemleri sayesinde bilgilerimiz daha tatmin edicidir.

Kumiko Yamamoto, İran'da profesyonel hikâye anlatıcılığı (nakkâlî)nin tarihsel arka planını aktarırken, tanınmış bir hikâye anlatıcısının, anlatıcılığın Safevî döneminde (1501-1736) geliştiğini söylediğini belirtmiştir. Bu başlangıç geleneği Safevî idaresinde kurulan on iki imam Şiîliği ile ilişkilendirmektedir. Hanedanın kurucusu Şah İsmail (hâkimiyet dönemi 1501-1524) inancını hâkim kılmak için diğer pek çok unsur ile birlikte nakkâllardan da faydalanmıştır. Şah İsmail nakkâlları on yedi gruba ayırmış ve her bir grubu, ordu mensupları, zorhâne üyeleri gibi toplumun belirli bir tabakasına bağlamıştır. Bu ayrıştırma toplumun farklı tabakalarının farklı hikâye anlatma gelenekleri oluşturmalarına yol açmakla birlikte, kahramanlık anlatıları ve dinsel motiflerin tedrici eklenmesi bütün tabakalarda ortaklı. Bu hikâyeler muhtemelen

⁷⁸³ Calmard, **agm**, s. 319. Öte yandan Sefa bu konuda şunları kaydetmiştir. “*Aslına bakılırsa Safevî döneminde Ebu Müslim ve destanlarına karşı başlatılan muhalefetin menşeiini Safevî hanedanında büyük bir nüfuza sahip Muhakkik-i Sâni olarak bilinen Kerekî’de aramak gerekir. (...) Kerekî ‘Metâin ül’ Mücrimiye’ (mücrimlerin/cezaluların tayini) adlı kitabında Ebu Müslim’e saldırmıştır. Ona göre Ebu Müslim Ali ailesine sadık davranmamış, o aileyi sevenlerinin yardımını almak için Ali ailesini bir koz olarak kullanmıştır.*” Zebihullah Sefa, Ebu Müslim-Name’nin Yasaklanma Macerası, **İran-name**, Yıl. 5, S. 18, ss. 233-249, s. 238.

⁷⁸⁴ M. G. S. Hodgson, **The Venture of Islam**, Cilt III, University of Chicago Press, Chicago 1974, s.16.

dinleyicinin dikkatini çekmek için kullanılıyordu. Böylece nakkâlînin gelişimi Şiiliğin topluma nüfuz etmesiyle el birliği ile ilerledi.⁷⁸⁵

Şah İsmail'in saz çalan ozanlarının askerlerini coşturduğunu ve onun seferlerine katıldığını biliyoruz. Şah İsmail döneminde âşık türünün, gerek bir asker olarak savaşarak, gerekse çalıp söylemeyle askerleri aşka getirerek, savaşçı fonksiyonunun geliştiği söylenebilir. Şah İsmail'in sarayında -aralarında âşık Kurbanî'nin de bulunduğu- âşıkları topladığı, deyişme yarışmaları düzenlediği kaydedilmiştir. Onun Hataî mahlasıyla yazdığı şiirler de âşık şiirlerine benzemekle birlikte bu türden etkilendiği gibi bu türü etkilediği belirtilmiştir. İlk âşıkların Şah İsmail'in misyonerleri olup onun görüşlerini şiir ve destana dâhil ederek Kafkas halklarına aktardıkları söylenmektedir. Şah İsmail, Ali ve Zülfikâr figürleri, bugün dahi âşıklık geleneğinde baskın figürler olmakla birlikte, âşık sanatının Safevî sarayına bağlılığı güçlü bir yaklaşımdır.⁷⁸⁶ Safevî devletinde anlatıcılığın siyasal iktidar eliyle kullanımı Şah İsmail devrinde başlamış ise de devlet kurucusundan sonraki hâkimler devrinde de sürdürülmüştür. Şah Abbas devrinde (1588-1629) İran'ın büyük şehirlerinde kahvehaneler kuruldu. Sosyal toplanma ve eğlencenin en temel unsurları haline gelen kahvehaneler, bütün kentsel çevrelerde kültür merkezleri olarak kurulmaya başlandı. Kahvehaneler, saray mensupları ve asillerden şairler ve sanatçılara, pazarlarda çalışan tüccarlardan zanaatkârlara farklı sosyal çevrelerden ve mesleklerden bireyleri bir araya getiriyordu. Kahvehanelerde kahve, tütün içmek, arkadaşlarla buluşmak, oyun oynamak vb. pek çok aktivite gerçekleşiyordu ama bunların en önemlisi hikâye anlatıcılarını dinlemektir. Şah Abbas da bazen bu kahvehaneleri bizzat ziyaret edip kahve içerek halkla sohbet ediyor ve hikâye anlatıcılarını dinliyordu. Şah Abbas, yabancı misafirlerini de kahvehanelere götürüyordu. İspanyol bir elçi, iğneleyici bir ifadeyle, İran şahının konuklarını böyle saygın mekânlarda eğlendirdiğini güncesine yazmıştır.⁷⁸⁷

Ayrıca, tıpkı Şah İsmail'in âşıklık geleneğinde önemli bir figür haline gelmesi gibi, Şah Abbas da "Abbas ve Gülgez" destanı gibi birkaç âşık destanında karşımıza çıkar. Safevî politikalarının etkinliğini anlatıcıların yalnız doğrudan devleti idare

⁷⁸⁵ Yamamoto, *age*, s. 20-21.

⁷⁸⁶ Anna Oldfield, **Women Asiqs of Azerbaijan: Tradition and Transformation**, The University of Wisconsin, Madison 2008, s. 28-29.

⁷⁸⁷ Yamamoto, *age*, s. 21.

edenlerin değil, onların idare araçlarının kurallarını da benimsemek mecburiyetinde görebiliriz. Calmard'ın ifadesiyle, “*Küçük ya da büyük, bütün âşıkların kaderi hamilerinin yahut dinleyicilerinin beklentilerinin karşılanmasına bağlı olması doğaldır. Fakat Safevî ülkesinde âşıklar, İmamî din adamlarının yasaklarına da uymak zorundaydılar.*”⁷⁸⁸

Sonuç olarak diyebiliriz ki, halk anlatılarının siyasal iktidarlarca meşruiyeti sağlama, takviye etme ve toplumu şekillendirmede etkin olarak kullanımı ihtimalini sorgulamada, Safevî devletinin himayesi bize verimli bir örnek sunmaktadır.

Öte yandan İslâm'ın Hurufiye tarikatının bir kolu olan Noktavî sufi tarikatı geç on dördüncü yüzyılda İran'da Mahmud Pasihani'nin ruhanî önderliğinde, üstesinden gelinmesi gereken siyasal-dinsel bir güç olarak belirdi. Noktavi kendisini Arap ve Türk etkisi altında yıkıldığını öne sürdüğü eski Pers kültürünün ihtişamının bir temsilcisi olarak sunuyordu. İdeolojileri onları on altıncı yüzyıl Safevî hükümdarlarının Türk dil ve kültürünü teşviki konusunda eleştirel kılıyordu. Bu da onları kendilerini İslâm'ın koruyucusu addeden ve sapkın oldukları gerekçesiyle Nuktavilere saldıran Safevîlerle karşı karşıya getirdi. Safevî saldırısı büyük ölçekli takibat, Mugal sarayı ile Deccan'ın Şîî krallıklarına kitlesel göçle sonuçlandı.⁷⁸⁹

Nuktavîlere bu adın verilmesinin gerekçesi, düşüncelerinin tamamen noktanın ezoterik anlamına dayanmasından kaynaklanmaktadır. Tıpkı Hurufîlerin bütün evrenin harf kökenli olduğuna inandıkları gibi, Noktavîlerin takipçileri de noktanın her şeyin kaynağı olduğuna inanıyorlardı. Teori, dünyadaki her şeyin tozdan var olduğu ve tozun da noktaların toplanmasından ibaret bulunduğu inanışındaki Mahmud Pasihani tarafından geliştirilmişti.⁷⁹⁰

İran, Moğol ve Timurlu hâkimiyeti altında kültürel ve sosyal bakımlardan onarılamaz ölçüde zarar gördü. Bu durum musibetlere meydan okuyan pek çok hareketin doğuşuna yol açtı. Bu hareketler arasında Serbedaran, Nur Bahşiyân, Hurufiyan ve Noktavîler baskın rol oynadılar. Genel olarak bu hareketlerin inzivaya

⁷⁸⁸ Calmard, **agm**, s. 316.

⁷⁸⁹ Karim Najafî Barzegar, “The Nuqtavi Movement and the Question of Its Exodus during the Safavid Period (Sixteenth Century AD): A Historical Survey”, **Indian Historical Review**, 40, 1, (2013), ss. 41-66, s. 41.

⁷⁹⁰ Barzegar, **agm**, s. 42.

çekilip kendilerini dua ve zikre adamları beklenirdi. Fakat aksine, bunlar siyaset sahnesine çıktılar ve güçlü protestolarıyla çağdaş hâkimlerin dikkatini çektiler. Bu eğilimler M.S. XIII. İlâ XVI. yüzyıllarda İran edebiyatı üzerinde etki yapabilecek ölçüde popüler ve baskın hale geldi. İran'ın iki önemli şairi Sadi (H. 691 / M. 1291) ve Hafız (H. 791 / M. 1388) da bu hareketlerden etkilendiler ve söz konusu olayların tanıkları olarak edebî eserlerinde bu tasavvuf hareketlerini takdir ettiler. Sadi şöyle yazdı: “*Qaba ber Qadd-i Sultanân çunân zîba nemi-üfted ke ân halqân-i gerd-alûd ber bâlâ-ye Dervîşân. Ger ez yek nime şah âred sepah-i maşrik û mağrib; Ze diger nime bes bâşed ten-i tenhâyî dervîşân.*” (Sultanların üzerindeki değerli kıyafetler, dervişlerin tozlu hırkaları kadar güzel durmaz. Eğer bir tarafta Şah'ın doğu ve batıdan topladığı orduları saf tutsa, karşılarında bir tek çıplak derviş bir başına hepsine yeter.) Hafız ise şöyle yazdı: “*Ez kerân tâ be kerân leşker-i zûlm est veli, ez ezel tâ be ebed fîrsat-i dervîşân est. Ey tevânger me-furuş in heme nahvet ke tu rā; ser o zer der kenef-i himmet-i dervîşân est. Genc-i Karun ke furu mi-reved ez kahr henüz; hânde başi ke hem ez gayret-i dervîşân est.*” (Dünyanın bir ucundan diğer ucuna hep zulüm ordusu olsa da, ezelden ebede hep dervişler her türlü fırsatı bulmuşlardır. Ey güç sahibi; fazla böbürlenme, çünkü malın ve başın takdiri dervişlerin himmetindedir. Karun hazineleri kahr olduysa, dervişlerin gayretinden olduğunu okumuşsun.) Mahmud Pasihani'nin Noktavî hareketi Hurufîlerin fikir ve inançlarından etkilenmişti. Mahmud Pasihani kendisini Mehdi ilân etti ve baskıcı güçleri yok ederek eşitlik ve sosyal adaleti kurmak üzere geldiğini iddia etti. Böylece bunun Timurlu ve onların halefleri olan yabancı istilacılardan İran'ı kurtarmak amacıyla gerçekleşen ilk hareket olduğunu kaydedebiliriz. Aslında Noktavî hareketi dünyanın en eski ve zengin kültürlerinden biri olan İran kültürünü Arap ya da Türk olsun yabancı istilacılardan kurtarmayı amaçlayan hareketlerden biridir. Bu ruh, Noktavîlerin öğretilerinden açıkça anlaşılmaktadır.⁷⁹¹

Şeyh Safiyüddin'in torunlarının mücadeleleri Şah İsmail tarafından Safevî devletinin kurulmasına yol açtığında, İran toplumunda bizzat hanedanın kurucusu tarafından yayılan bir özel mezhepçi önyargı hâkim olduğunu söyleyen Barzegar'a göre; böyle bir atmosferde Şîî ve on iki imamın takipçisi olmayan hiç kimsenin inancı, dini ya da mezhebi üzerine konuşma hakkı yoktu. Aksi halde bizzat kendisi söz konusu özel

⁷⁹¹ Barzegar, *agm*, s. 44-46.

mezhebin takipçisi olan monarkın hiddet ve gazabının kurbanı olurdu. Şah I. İsmail Çaldıran'da Sünnî mezhebinin takipçileri olan Osmanlı Türklerine yenildiği zaman, Şah I. İsmail'in kutsal bir varlık olarak itibarı, onu ilâhî bir varlıkmiş gibi öven ve ona sadakatle bağlı olan Kızılbaş beylerinin zihinlerinde sarsıldı. Bunun sonucunda diğer inanç ve mezheplere karşı önyargı zayıfladı. Bu Şah İsmail'in haleflerinin zihninde o denli yer etti ki, Şah II. İsmail'in Sünnî taraftarı olduğu iddia edildi. Şah I. Tahmasb'ın tahta geçişinin başlarında iki Kızılbaş kabilesi Rumlu ve Şamlu, Şah'ın reşit olmamasından dolayı birbirleriyle mücadeleye giriştiler. Diğer taraftan İran'ın doğu ve batı sınırları, sürekli olarak Özbek ve Osmanlı Türklerinin tehditlerine maruz kalıyordu. İran'ın başkentinin H. 963 / M. 1555 yılında Tebriz'den Kazvin'e nakli bu savaşlarla ilgili olmalıdır. Böyle bir siyasî ortamda Gilan ve Azerbaycan bölgelerinde siyasal karışıklıklar baş gösterdi. Bunlar arasında iki hizip, Haydarî ve Nimetîler diğerlerinden daha baskındı. Bu durum ayrıca diğer siyasî grupların da hâkim hanedana karşı harekete geçmesine uygun bir zemin hazırladı. Noktavî hareketinin başlamasının altında yatan sebep muhtemelen, tıpkı Hurufiler gibi, onların da antik Pers kültürünü canlandırma istekleridir. Yukarıda değinildiği üzere Safevîler Anadolu'nun Kızılbaş Türkleri sayesinde iktidara gelmişlerdi. Bundan dolayı Türk dil ve kültüründen derinden etkilenmişlerdi. Noktavîler gerçek İran kültürünün canlanması için çalışırken, onlar Türk olan ne varsa onu koruyorlardı. Bu muhtemelen Safevîlerle Noktavîler arasında çıkan çatışmanın sebeplerinden biridir. Safevîler döneminde Noktavîlerin önemli merkezleri Natanz, Kaşan ve Kazvin idi. Natanz ve Kaşan'ın çok sayıda şairi, özellikle de Fin bölgesinden gelenler, Mahmud Pakishani tarafından saptanan doktrinleri takip ettiler. Şah Tahmasb Safevî, bu durumu endişeyle izleyerek güç ve otorite zafiyetini bunlara bağladı. Bundan dolayı onları ezmeye [baskı altına almaya] karar verdi ve Hemedan bölgesinin hâkimi Emir Han Muslu'yu bu amaçla görevlendirdi.⁷⁹²

Noktavî hareketine karşı tedbirlerine devam eden Şah Tahmasb, aralarında tarikatın takipçisi olmakla suçlanan Kaşanlı şair Hayatî de bulunmak üzere, bir [başka] grup insanı hapsetti. Ayrıca İsfahanlı şair ve bilim adamı olan Ebu'l Kasım Emrî'yi, kraliyet sarayında etkin bir kişi olduğu gerçeğine rağmen, bu tarikata mensup bulunmak suçuyla kör ettirdi. Şah Tahmasb'ın tarikatın mensuplarına karşı sert tutumu onların

⁷⁹² Barzegar, **agm**, s. 48.

hayatlarını zorlaştırdı ve hareketlerini kısıtladı. Noktavî hareketi mensuplarına karşı bu insanlık dışı davranışlar onun ölümüne dek devam etti ve halefleri arasında da fikir ayrılıklarına yol açtı. Bu fikir ayrılıkları tarikatın mensuplarına kendi fikirlerinin propagandasını yapma olanağı sağladı. İki sene sonra H. 994 / M. 1585'te Şah I. Abbas'ın İran tahtına çıkışında Şah Abbas'ın babası Şah Muhammed'in (Sultan Muhammed Huda Bende) ve Kaşan hâkimi Velican Han Türkmen'in destekçileri arasında ihtilaf baş gösterdi. Çatışma Natanz civarında vuku bulduğu için, aralarında iki telli enstrüman çalan yetenekli müzisyen Afzal da olmak üzere, Noktavî tarikatının pek çok takipçisi öldürüldü. Hurufiyye ve Noktavî tarikatlarının fikirlerine karşı mücadele Timur devrinde başladı. Fakat Safevî döneminde bu hareketler endişe verici boyutlara ulaştılar ve İran toplumunu bozmaktan sorumlu tutularak yok edilmek istendiler.⁷⁹³

Safevî dönemi önenli dinsel ve siyasal hareketlerinin etnik ve dil merkezli olduğunu söylemek çok doğru olmaz. Bununla birlikte İran'da özellikle Moğollar sonrası çok sayıda Türk grubu İran platosuna yoğun bir biçimde yerleştirilmiş ve böylece daha önce hiç olmadığı kadar Türklük İran'da güçlü bir konum elde etmiştir denilebilir. Kısacası Barzegar'ın söylediklerinin kısmen doğruluk payı olduğu söylenebilir. Yani Safevîlerin Türk olan ne varsa koruduklarını söylemek kısmen doğrudur. Bunun sebebi ise Safevî devleti söz konusu konar-göçer Kızılbaş Türkmen topluluklarının çabalarının sonucunda ortaya çıkmış bir eserdir. Dolayısıyla Safevîleri Türkmenlerden ayrı düşünmemek gerekir. Kısacası Safevî devletinin Türklüğü koruması bir anlamda kendini koruma refleksinden başka bir şey değildir aslında.

Öte yandan kabilevi otorite ile liderliğin Haydar, İsmail ve Abbas tarafından bu yaratıcı uygulaması Safevî hanedanının uzun ömrü (Safevîler ortalama 25'er yıl hâkimiyette kalmışlardır, İran Moğollarında ise bu süre 9 yıl idi) ile birleşince İran, "Turanî döneminin" en uzun süreli ve muhtemelen etkin hâkimiyetini idrak etti. Ancak Safevîler dahi zamanla Afganlara ve Afşarlara boyun eğmek durumunda kaldı. Göçebe bir toplumda kurumsallaşmış düzen, ancak göçebeliğin üretkenlik, güç, çekicilik ve risklerinin yarattığı sürekli değişiklikler karşısında sıklıkla gerçekleştirilen yeniden düzenlemeler ya da uzlaşmalar sayesinde sürdürülebilir.⁷⁹⁴

⁷⁹³ Barzegar, **agm**, s. 49.50.

⁷⁹⁴ Masson Smith Jr, **agm**, s. 74.

İran'daki Türk destanında Abbas'ın rolü ise tarihsel başarıları arasındaki tezatta güzel betimlenmiştir. Şahseven epizotunda Abbas, Türk göçebelerinin, ailesinin yaratmış olduğu ve sahip bulunduğu otoriteye sadakatini sağlar. Ancak İran'daki Şîf Türk göçebeler çevresindeki Köroğlu destanında Abbas, kahraman Köroğlu'nun ne zor kullanılarak ne de razı edilerek itaat ettiği bir mutlak hâkimdir. Gerçekte Abbas göçebeleri dikkate değer bir sadakatile kendisine bağlamış ve onlar üzerinde muazzam bir otoriteye sahip olmuştur. Fakat geleneğe göre, bu başarıları sebebiyle o, otoritenin arketipi, dolayısıyla daimi bir güç olarak otoritenin tecessümü haline gelmiştir.⁷⁹⁵

Son olarak Masson Smith'in kendi ifadesiyle; *“Eğer Abbas'ın tarihi ve Köroğlu'nun destansı birer karakter olduklarını fark edersek, ilki istisnai, ikincisi tipiktir. Sanıyorum bu da ‘Turanî dönem’ İran siyasetinin ikilemini izah eder: Bu dönemde istisnaî hâkimler etkin ve iyi şekilde idarede bulunmuşlar, tipik göçer tutumuna göre ise bu otorite tam anlamıyla geçici kabul edilmiştir.”*⁷⁹⁶

⁷⁹⁵ Masson Smith Jr, **agm**, s. 74.

⁷⁹⁶ Masson Smith Jr, **agm**, s. 75.

SONUÇ

İran sosyo-kültürel tarihi ve bu tarihin seyrinde Türklerin konumu ve İran sakinlerinin Türklük ile olan ilişkilerinin en erken dönemden itibaren tüm detaylarıyla tespit edilmesi gerekmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Türklerin yahut onların atalarının genel anlamda Ön Asya ve dar anlamda İran ile ilişkileri/temasları, söz konusu coğrafyaya adını verdiği İranîlerin yahut Ârîlerin gelişinden çok önceleri başlamıştır. Özellikle Türklerin daha doğru bir ifadeyle Proto-Türklerin antik Ön Asya medeniyetlerinin şekillenmesinde siyasal, dinsel ve kültürel vb. açıdan önemli katkıları olmuştur.⁷⁹⁷ Böylece Türklerin sonraki dönemlerde (özellikle son bin yılda) tartışmasız oynadıkları rolleri olduğu gibi, bölgenin antik medeniyetleri üzerinde de etkileri olduğu anlaşılmıştır.

Biz, bu çalışmada İran platosunun bilinen en eski yerleşik şehir devletleri üzerinde yapılan çalışmaların sonuçlarını da göz önünde bulundurarak söz konusu medeniyetler üzerindeki araştırmalarla Türk kültürü hakkında ortaya konulmuş araştırma sonuçlarını karşılaştırarak yahut yapılan karşılaştırmalardan yola çıkarak özellikle kültürel açıdan Türklerle bölge medeniyetlerinin ilişkilerinin boyutunu ve niteliğini göstermeye gayret ettik.

Bu bağlamda Türklerle kimi ortak yönlerinin olduğu bilinen en eski Ön Asya medeniyetlerinden olan Sümer, Elam, Hurri, Manna, Kutti, Kassî, vb. gibi antik medeniyetler ile İç Asya toplulukları arasındaki olası ilişkilerin olup olmadığını alan uzmanlarının görüşlerine dayanarak tahlile çalıştık.

Çok eski olmalarına rağmen medeniyetleri hakkında kısmen daha çok bilgiye sahip olduğumuz Sümerlerin kahramanlık destanlarıyla Türk kahramanlık destanları arasında paralellikler olabileceğine işaret ettik.⁷⁹⁸ Özellikle İç Asya'dan akatırılan dinsel simge ve motiflerin öneminin üzerinde durduk ve söz konusu motiflerin ayrıca araştırılmasında büyük fayda olacağını kaydettik.

⁷⁹⁷ Koppers, **agm**, s. 445.

⁷⁹⁸ Kramer “Tarih Sümer’de Başlar” adlı eserinde Sümer kahramanlık destanlarıyla Hin-Avrupa destanları arasında şaşırtıcı bir paralellikten bahsetmiş, ancak kendisinin aktardığı gibi iki grup destan arasında en az 1500 yıl olduğuna açıklık getirememiştir. Kanımızca söz konusu kayıp halkanın Türkler olabilmesi muhtemeldir. Kramer, **Tarih Sümer’de Başlar**, s. 271.

Sümerlerin kendi yazdırdıkları abidelerde kuzeyden geldikleri anlaşılmıştır. Buna bağlı olarak Sümerlerin Mezopotamya'ya kendileriyle getirdikleri kimi kültürel ve dinsel motif ve simgelerin olduğu görülmüştür. Alan uzmanlara göre Sümerlerin Mezopotamya'ya taşıdıkları arasında yönetsel miras, kültürel ve dinsel motifler ve unsurlar sayılabilir. Söz konusu unsurların bazıları kendilerinden sonraki takipçilerince sahiplenilmiş yahut değiştirilerek yeni şekil almıştır. Özellikle Semitik halklarının bu unsurları büyük oranda benimsendiği düşünülmektedir.

Görüldüğü üzere İç Asya ile Ön Asya arasındaki ilişkiler çok öncelere dayanmaktadır. Özellikle de bu ilişkilerden doğan etkileşimin baskın tarafının İç Asya olması bizim açımızdan son derece önemlidir. Kısacası en eski dönemlerden beri kuzeyden akınlar düzenleyen İç Asya halklarının önemli ölçüde Ön Asya'ya kendi kültürel ve dinsel damgalarını vurdukları söylemek mümkündür.⁷⁹⁹

Bir diğer önemli husus İç Asya halklarının arasında Türklerin ataları yahut Proto-Türk diyebileceğimiz boyların/toplulukların olup olmadığı meselesidir. Elbette biz burada Sümerlerin mezopotamyaya gelmeden önce Orta Asya'da hangi dil ve kültüre sahip topluluklarla ilişki içinde olduklarını, hele de, bu toplulukların yüzde yüz Türklerin ataları oldukları gibi bir iddia içinde değiliz. Ancak Türklerle söz konusu antik Ön Asya medeniyetlerinin bazı yönlerinin bezerliği bu savı desteklemektedir. Bir diğer yandan İç Asya ve Ön Asya'nın sınırında yer alan İran platosu söz konusu değerlendirmelerin tam da ortasında yer alması açısından ayrıca önem arz etmektedir.

Bir diğer taraftan İç Asya ile eski Çin ilişkilerinin tespit edilmesi, İran ile Turan topluluklarının karmaşık ilişkilerinin çözümünde etkili olacağı gibi, aralarında neredeyse binlerce kilometre mesafe bulunan İran-Çin ilişkilerinde de özellikle Türklerin rolü olacağını düşünüyoruz. Özellikle İran destanlarıyla Çin destanları arasındaki paralellik meselesi ve söz konusu Çin ile İran destanlarındaki mitolojik motifler ve dinsel ve kültürel simgelerin kaynağının ikisi dışında üçüncü bir kültürün olabileceğidir. Bu bağlamda yürütülen araştırmaların sonucuna bakarak söz konusu iki grup arasındaki paralelliklerin genelde yazılı metinlerin bir tercümesinden kaynaklanmadığını, metinler arasındaki paralelliklerin daha çok kullanılan ortak motif ve epizotlardan kaynaklandığını görülmüştür.

⁷⁹⁹ Koppers, *agm*, s. 445.

İran bölgesinde antik dönemden günümüze farklı şekil ve biçimlerde görülen sosyo-kültürel yapı, Ön Asya, İç Asya ve Doğu Asya medeniyetleri arasındaki dinsel ve kültürel unsurların ayrıca ele alınması gerektiğini göstermektedir. Kısacası biz, bu medeniyetlerin tam olarak en ince detaylarıyla birlikte karşılaştırılması gerektiğini düşünmekle birlikte söz konusu sahalardan elde edilmiş malzeme ve günümüze kadar ulaşmış kültürel ve dinsel motiflerin ilk bakışta dahi bu konuda önemli ipuçları verdikleri kanaatindeyiz.

Siyasal ve kültürel açıdan Çin ayrıca üzerinde durulması gereken bir bölgedir. Türk teşkilatçı ve yayılmacı kültürü Çin ve özellikle de Kuzey Çin’de kurulmuş devletleri ve buna bağlı olarak ortaya çıkan medeniyetlerin oluşumuna büyük oranda etki bırakmıştır. Hatta bölgedeki bilinen en eski imparatorlukların yahut devletlerin oluşumunda ve siyasal olarak teşkilatlanmasında ve her şeyden önce Türkler için kesinlikle tipik sayılan hanedanların meşruiyetini sağlamadaki kut algısı ve soy birliğini oluşturmada kullanılan şecere anlatılarının önemli rolü olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Çin-Türk ilişkilerini değerlendirmeye kısmen imkân sağlayan en önemli verilerin yine bizzat Çin’in kendi kaynakları ve muazzam eski saray vesikaları diyebileceğimiz Çin devletlerinin kendi arşivleridir. Hatta Türkler ve Çin’in diğer kuzey komşu halkları hakkındaki en önemli bilgileri de yine eski Çin kayıtlarına borçlu olduğumuzu söylememiz gerekir. Diğer taraftan bu destansı Çin tarihi vesikalarıyla İran, Hint, Roma/Bizans vb. gibi diğer yerleşik devletlerden günümüze ulaşmış eserler arasındaki benzerlikler yahut farklılıkların söz konusu bölgelerde eserlerin kendi içindeki boşlukları doldurmamıza yardımcı olmaktadır. Diğer bir deyişle söz konusu anlatıların farklı kültür ve medeniyetlerin dinsel ve dilsel baskısı altında ne gibi değişiklik yaşayıp, ne ölçüde etrafına etki bırakıp bırakmadığını anlamamız açısından son derece önemlidir. Kısacası bu anlatıların en ilkin varyantları hakkında ve daha da önemlisi varyantlaşmanın hangi şartlarda ve ne ölçüde gerçekleşebileceğini göstermesi bakımından da ipucu vermektedir.

Burada özellikle üzerinde durmaya çalıştığımız bir diğer mesele, İç Asya ve dolayısıyla da Türklerin özel durumudur. Görüldüğü üzere İç Asya bölgesel ve toplumsal yapısı itibarıyla diğer coğrafi bölgelerden özellikle de sık sık temaslarda

bulunduğu yerleşik Çin, Hint, Ön Asya ve Avrupa'dan oldukça farklı tarihsel seyir arz etmiştir. Bölgenin sosyo-kültürel yapısı da yaşam tarzına bağlı olarak diğer coğrafi bölgelerden oldukça farklı istikamette gelişim göstermiş, konar-göçerliğe dayalı sosyo-kültürel yapısından dolayı adeta zamana ve kimi zaman mekâna karşı direnmiştir.

Vasary'nin de üzerinde durduğu gibi İç Asya bölgesi halklarının tarihinde yerleşik Avrupa'da olduğu gibi Eskiçağ, Ortaçağ yahut Yeniçağ vb. gibi dönemlerden kesin çizgilerle bahsedilmesi mümkün görülmemektedir. Ancak bozkırın yapısını ve etnik görünümünü değiştiren ve yenileyen sarsıntılardan, dönüşümlerden ve kökten değişikliklerden doğan dönemlerden (örneğin; Cengiz dönemi, Timur dönemi vb.) bahsedilebilir.⁸⁰⁰

İran anlatı gelenekleri ve yazılı eserlerinin sözellikle ilişkilerini ayrıca değerlendirmeye çalıştığımız bu çalışmada, özellikle köklü geleneğe sahip İran destan anlatıcılığının uzmanlarca yapılmış sözellik ve yazınsallık tartışmalarından da yola çıkarak, söz kousu eserler hakkında bilgi vermektir. Diğer yandan dünyanın birçok yerinde olduğu gibi yazılı edebiyatın kökeninin büyük oranda yine sözlü kültür olduğunu⁸⁰¹ ve bu tezin İran sahası için geçerli olup olmadığını tartışmaya açmaktır. Bilindiği gibi yazılı ve sözlü kültür arasında yapılagelen standart karşılaştırmaların çoğunda kusurlar vardır, çünkü yazının işlevi yanlış aktarılmıştır. Yazı, sözlü iletişimin yerine geçemez; yalnızca, iletişim kurmanın başka bir yoludur.⁸⁰²

İran, çok eski dönemlerden beri coğrafi şartları, özellikle hafif sulama sistemine sahip bulunduğu için dolayı genel olarak yerleşik kategorisine dâhil edilegelmiştir. Ancak biz İran'ın tam da göçebelikle yerleşiklik sınırında yer aldığını görmekteyiz. Bu coğrafi belirsizlik ve iki büyük hayat tarzı (göçebelik ve yerleşiklik) ortasında yer almasından dolayı İran, oldukça karmaşık bir kültür kisvesi arz etmiştir. Kısacası İran sözlü yahut yazılı anlatı/eserlerinin esasen hangi bölge ulus yahut ulusların yazılı ya da sözlü kültüründen beslendiğini incelemek gerekir. Amacımız çeşitli araştırmacıların farklı yönlerden ele aldığı söz konusu kültürel unsurların ne ölçüde yerli (millî) olup ne kadarının dışarıdan ithal olduğunu ispata çalışmak ve özellikle dışarıdan gelen söz konusu kültürel unsurların Türklerle bir ilgisi olup olmadığını ortaya koymaktır.

⁸⁰⁰ Vasary, **Eski İç Asya Tarihi**, s. 35.

⁸⁰¹ Propp, **Folklorun Tabiatı**, s. 168.

⁸⁰² Jack Goody, Sözlü Kültür, Çev: ?, **Millî Folklor**, Y. 21, S. 83, 2009, ss. 128-132, s. 128.

Konar-göçer topluluklarda yerleşiklere nispeten sözlü kültürün daha canlı olduğu bir gerçektir. Böylece diyebiliriz ki göçebe kültürü büyük oranda yerleşik coğrafyalarda yazıya geçtiği ölçüde görünürlük kazanabilir. Ayrıca iki topluluğun hayat tarzından dolayı birbirine karşı besledikleri hasmane duygularının dinsel ve kültürel ürünlerine yansması beklenilebilir. Hatta İran sahası için, bu çatışmalar edebî eserlere yansımakla kalmayıp aynı zamanda iki bölge arasında siyasal ve kültürel sınır oluşturacak kadar güçlü ve şiddetli olmuştur diyebiliriz.⁸⁰³

Genel anlamda İran sahasına geçerek yazılı yüksek edebî eserlere dönüşen anlatıların kaynaklarının tamamen Türk sözlü geleneği olabileceği gibi bir iddiada bulunmak kolay değildir. Ancak tespiti çalıştığımız kadarıyla her ne kadar söz konusu sözlü eserlerin kökeninin Türklere ait olup olmadığı (çok eski motifler olduğundan) belli değilse de, söz konusu dinsel ve kültürel simge ve motiflerinin İran'a, Çin'e, Hindistan'a kimi zaman Avrupa'ya vb. gibi yerleşik yahut kısmen yerleşik bölgelere taşıyanların büyük oranda, konar-göçer topluluklar ve bunların başında Altay toplulukları olabileceği varsayılabilir.

Kısacası “yayılma teorisi”ne büyük oranda uyan bu savımızı araştırmaya başladığımız antik dönemden beri söz konusu iki bölge arasında bu siyasal ve kültürel temasların gerçekleşmiş olduğunu gördük. Özellikle Orta Asya'dan Mezopotamya'ya geldiklerini yazdırdıkları tabletlerden öğrendiğimiz Sümerlerin beraberlerinde getirdikleri dinsel ve kültürel unsurları (örnekleri ara ara sunulduğu gibi) tüm bu mülahazalara fazlasıyla uygun düşmektedir.

Kısacası Hint-İranlıların yahut Ârîlerin söz konusu dinsel ve kültürel unsurlarını ister kendilerinden önce yaşamış Ön Asya medeniyetlerinden, (yazılı ve görsel abideler şeklinde) isterse de, sürekli İran sahasına akmaya devam eden İç Asyalı konar-göçerlerden alsınlar, her halükârda genelde Hint-Avrupalı ve özelde Hin-İranlı Ârîlerin kültürlerinde rastladığımız söz konusu unsurların kökü dışarıdadır ve bu simge ve motifleri eskiden beri kültür taşıyıcıları olarak beliren konar-göçerlerden almış oldukları ihtimal dâhilindedir.

Elbette söz konusu folklorik unsurların yahut sözlü anlatılardaki eski motiflerin kaynağının kesinlikle İç Asyalı Altaylı göçebeler olduğu gibi bir iddiayı öne sürmek

⁸⁰³ Mazzoui, *age*, s. 105.

çok doğru olmayabilir. Ancak çalışmamız boyunca yer yer üzerine vurgu yaptığımız gibi, bu tür eski motiflerin kökeni çok çok eskilere, belki de insanlığın en erken çağlarına kadar inmektedir. Ancak her ne olursa olsun bu eski motiflerin en eski çağlardan beri korunmasına, genişletilmesine ve daha da önemlisi aktarılacak yaşatılmasına olanak sağlayan en önemli bölgelerden biri hayat tarazından dolayı İç Asya'dır diyebiliriz. Çünkü yukarıda da vurguladığımız gibi İç Asya hayat tarzı ve yaşam felsefesi gereği yerleşik zaman algısının pek güçlü olmadığı coğrafyadır. Şöyle ki büyük oranda yakın çağlara kadar göçebe hayatı yahut konar-göçer hayat tarzına sahip bulunan topluluklar için yolun ve dolayısıyla da zamanın (elbette yerleşik dünya algısına göre) pek bir anlamı olmamıştır.⁸⁰⁴ Bu yüzdendir ki hep eski kaynaklarda İç Asya devletlerini tanımlarken çok muğlâk ifadeler kullanılmıştır. Örneğin uzunca bir dönem Saka, Hun ve Türk vb. sözlerle karşı karşıya kalınmıştır. Özetle İç Asya nispeten uzun tarihi boyunca yerleşik dünya için hep bilinmezlerle dolu bir bölge olagelmıştır.

Öte yandan coğrafi sınırları gibi hayal dünyaları ve dolayısıyla da destanlarının sınırsız olduğu bu toplulukların oldukça zengin bir sözlü kültür mirasına sahip oldukları bilinmektedir. Muhtemelen bu özelliğinden dolayı dünyanın en eski inanç sistemleri arasında yer alan Şamanizm'in de en canlı biçimde korunduğu yer yine de bu coğrafyadır. Kısaca İç Asya coğrafyası bu değişmezliğiyle yukarıda da belirtildiği gibi mitlerin, masalların, destanların vb. gibi anlatıların esas çekirdeğini oluşturan motiflerin merkezidir denilebilir.

Özellikle İran sahası anlatıları yahut yazılı eserlerinin içinde yer alan (eski) motiflerin bu açıdan değerlendirilmeye muhtaç olduklarını vurgulamamız gerekir.

Özetle, İran sahası anlatıları ve yazılı eserlerinin genellikle Türk sözlü geleneği kaynaklı olduğu gibi bir iddia içinde değiliz. Ancak söz konusu eserlerin bizzat kendisi değilse bile, bu eserlerin esasını oluşturan epizot, tema ve motiflerinin kökenini büyük oranda göçebe kültürlerinde, özellikle de (zaman ve mekân açısından) Turanlılarda yahut konar-göçer Türk topluluklarında aranması gerektiğini düşünüyoruz.

⁸⁰⁴ Daha geniş bilgi için bkz. Akbar A. Aghdam, "Göç ve Yol: Modern Çağın Oğuz Göçebeleri Kaşkaylar" başlıklı bildiri, **CİPO** Uluslar arası Osmanlı Öncesi ve Osmanlı Tarihi Çalışmaları 4. Ara Dönem Sempozyumu Nisan 2011 Uşak.

Sakaların yahut Turanlıların ve onların (etniksel yahut dilsel değilse bile) kültürel mirasçıları olan Türklerin İran ile olan en az birkaç bin yıllık temasları sonucu İran'ın demokratik yapısında olduğu gibi kültürel yapısında da önemli bir değişiklik yaşandığı muhakkaktır. Ancak İran kültürü eski çağlarda olduğu gibi Turan kültüründen beslenirken aynı zamanda Turan karşıtı bir görünüm arz etmiştir. Öte taraftan İran ile Turan arasında eskiden beri ciddi anlamda hiçbir coğrafi (fizikî; dağ, dere, nehir vb.) sınır bulunmamıştır. Bu sınırı ayak tutan sadece iki topluluk arasındaki hasmane duyguların (öteki duygusu) varlığı olmuştur. Diğer bir deyişle iki topluluk arasında tek sınır yaşam tarzına dayalı çatışmalar sonucu oluşan bir kültürel sınırdır denilebilir.

İran-Turan çatışması özellikle İran bölgesi için zamanla bir propaganda edebiyatına/anlatısına dönüştüğünü kaydetmiştik. Dolayısıyla gelenekleşen bu propaganda edebiyatı, toplum hayatını büyük oranda etkisi altına alabilen dinsel inançlarda da yerini almıştır. Böylece, en eski dönemlerden Safevî devrinin sonuna kadar ele aldığımız anlatıların (neredeyse) hepsinde aşağı yukarı bu çatışmacı kültürün etkili olduğunu görüyoruz.

En eski İran destanları olan Şehname ve Şehnamecilik geleneği anlatıları ve bu eserlerin öcüleri olan Huday-namelerin oluşturulma/yaratılma gerekçeleri söz konusu çatışmalardır denilebilir. Şöyle ki Sasanî dönemine ait Huday-namelerin oluşum ve aktarımına Part/Arşaklılar (Saka/Turanîler) sebep olduğu gibi, Şehname anlatılarının da kökeninde yine Sakalar ve onların kültürel ve edebî mirasçıları olan Türk toplulukları vardır.

Öte yandan propagandaya dayalı bu anlatıların İran sosyal tarihi seyrindeki rolünün ne olduğu, üzerinde durulması gereken bir diğer konudur. Anlaşıldığı üzere bu anlatılar sayesinde dıştan gelecek kültürel ve siyasal etkinin azaltılması amaçlanmış, yahut İran süzgecinden geçirilerek benimsenmesi planlanmıştır. Örneğin İran'ın Arap-İslam fetihlerine ve ardından Türk egemenliğinin sebep olduğu değişim ve dönüşümlere karşı uzun soluklu direnci sağlanmıştır.

Özetle İran uzun tarihi boyunca çeşitli topluluklarca istilaya uğrayarak uzun süre dışarıdan yönetilen, hatta genelde yerli olmayan hâkimlerce idare edilen bir coğrafya olmuştur. Bu yüzden istilacı kavimlere karşı eski yerel yönetimler yüceltilmiş ve en iyilerin sadece eski İran kralları olduğu düşüncesi dayatılmaya çalışılmıştır. Ancak İran

kültürüne bu inanılmaz direnci sağlayanın da dışarıdan bir armağan olduğu görülmektedir. Kısacası Sasanî dönemi kahramanlık ve dinsel anlatıları olan Huday-namelerden İslamî dönemin Şehnamelerine kadar bu hep böyle olmuştur: *yani ötekiyi yaratarak özü korumak*.

Özellikle uzun tarihi boyunca, geniş coğrafi yapısı gereği, çok etnikli olan İran platosu sakinlerini tek bir millet algısında birleştirilmenin başarısı belki bu algıda (öteki algısında) aranabilir.

Öte yandan Abbasîlerin Emevîlere karşı başlattıkları isyana İran sâkinlerinin de büyük ölçüde destek verdikleri bilinmektedir. Ancak Abbasîlerin iktidara geldikten sonra verdikleri sözleri tutmamaları, özellikle Ebu Müslim'in bunlar tarafından öldürülmesi İranlıları kitlesel olarak anti Arap hareketi yani Şuubî hareketine sürükledi.

Böylece Şuubîlerin Araplara karşı Acem üstünlüğüne dayalı propagandası İran'da var olan Araplara karşı hoşnutsuzluk ateşini daha da körükledi. Eski İran'ın övülmesine dayalı bu hareketten Şehname ve diğer İran destanları da etkilendi veya belki de bu amaçla yaratıldı.

Abbasîlerin ciddi anlamda İranlılara karşı zayıf düşmelerine yol açan bu hareketin Türkler arasında rağbet görüp görmediği henüz araştırılmayı bekleyen bir meseledir. Ancak Abbasîlerin İran baskısı sonucu yönetimlerini yavaş yavaş Türk komutanlarına devretmeleri zamanla İran sahasında Türklerin siyasal olarak güçlenmesine zemin hazırladı.

Özellikle Orta Asya ve Kuzey İran'da kurulan Samanîlerin döneminde (875-999) "İran Edebiyat Rönesansı" diyebileceğimiz bir akım başlamış oldu. Samanî devleti sınırları içerisinde oluşan İran edebiyatının ilk etapta destan anlatılarından oluşması ayrıca üzerinde durulması gereken bir konudur. Bir diğer yandan bu ilk yazılı destansı şiirlerin aynı zamanda çalgı eşliğinde okunması/söylenmesi ayrıca önem arz etmektedir. Bu ilk İran edebiyatının oluşumunda Türklerin rolünün olup olmadığı bilinmemekle birlikte, ilk Yeni Farsça şiirler yazan kişinin Abbas İbni Tarkan (yaklaşık IX. yy.) adlı meçul bir şair-ozan olması düşündürücüdür.⁸⁰⁵

Samanîlerin yerini alan Gazneliler ve Mahmut ile Firdevsinin etrafında oluşmuş rivayetlerin doğruluğundan ziyade, bu rivayetleri oluşturan toplumsal algı önemlidir.

⁸⁰⁵ Barthold, **Müslüman Kültürü**, s. 61-62.

Belki de bu hikâyelerin asıl amacı yabancı hâkimleri yerlileştirmeye, eski İran kralları gibi davranmaya ve yerli olanı himaye etmeye sevk etmektir.

Öte taraftan Selçuklu devrinde hızla yayıldığını gördüğümüz destan edebiyatı Moğolların gelişiyle zirveye ulaşmış, dolayısıyla İran edebiyatında Türk unsurları artış göstermiştir. Böylece giderek İran'ın Türk edebiyatına karşı direnci kırılmaya başlamıştır. Özellikle Moğolların İran ve İslam dil ve kültürüne ilgisizliği eskiden başlayan etkiyi (İslamî İran'ın yeni İslamlaşan Türkler üzerindeki etkiyi) tersine çevirmiştir. Örneğin “Bahşı” denilen Uygur Budist kâtiplerinin Moğol saraylarındaki en üst düzeyde temsili İran'ı kısa sürede Türk yazı kültürüyle temasa geçirmiştir. Ancak Moğolların bir asır sonra İslamlaşması ve yöneticilerin zamanla yerel İran kâtiplerinden de faydalanmaya başlaması vb. gibi etkenlerle resmi Türkçe önemini yavaş yavaş yitirmiştir. Yine de Türkçe İran toplumu nezdinde kısa sürede kazandığı prestij ve sempatisini uzun süre kaybetmemiştir.

Moğollarla başlayan Türk yazılı eserler üretme geleneği Safevîler döneminde zirveye ulaşmışsa da, Safevîlerin Osmanlılarla girdikleri savaşı kaybetmeleri sonucu imajları büyük ölçüde sarsılmış, taraftarları hayal kırıklığına uğramış, dil ve kültürlerine özenen halk nezdinde itibar kaybetmişlerdir.

Safevîlerin meşruiyetlerini sağlama, tebalarını şekillendirme ve dinsel ideolojilerini oluşturmada kullandıkları araç yine İran'da köklü bir geleneğe sahip bulunan propaganda edebiyatı olmuştur denilebilir. Bu ideolojiye en uygun dinsel propaganda ise, İran sakinlerince Arap yönetimlerine (Emevî ve Abbasîlere) karşı bir isyan sembolü olan Alicilik/Şiilik belirlendi. Öte yandan Safevîlerin tebalarını, özellikle de Türkleri hangi yöntem ve araçlarla Şiileştirdikleri önemli olmakla birlikte büyük oranda sözlü ürünlere başvurdıkları kaynaklara yansımıştır. Bu durum ayrıca söz konusu dönemde Türk sözlü anlatılarının yaygınlığı, etkisi ve önemini gözler önüne sermektedir. Günümüzde ise İran-Türk sözlü anlatıları ve özellikle âşıkların eserlerinde görmüş olduğumuz Ali, ehli beyt, Kerbela vb. gibi motiflerin çoğunlukla bu dönemin hatıraları olduğunu söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

- Aalto, Pentti; Orhon Yazıtlarında At İsimleri Üzerine, Çev: Erhan Aydın, Türk Dili, S. 587, Kasım 2000, ss. 453-457.
- Abdüllatif Kazvinî, Safevî Tarihi, Çev. Hamidreza Mohammednejad, Birleşik Kitabevi, Ankara 2011.
- Abisaab, Rula; Converting Persia, Religion and Power in the Safavid Empire, I.B. Tauris, London & New York, 2004.
- Abrahams, Roger D.; Halk Bilimini Etnolojik ve Sosyolojik Yönleriyle Açıklamak, Çev: Ayça Yavuz, Millî Folklor, Cilt 8, Yıl 16, S. 63, Güz 2004, ss. 60-64.
- Aça, Mehmet; “Reşideddin Oğuznamesinde Kadın”, Millî Folklor, Yıl 19, Sayı 76, 2007.
- Akyüz, Kenan; “Önsöz”, Firdevsi, Şehname, Çev. Necati Lugal, Kenan Akyüz, C.I, MEB Yayınları, Ankara 1967.
- Aghdam, Akbar A.; “Göç ve Yol: Modern Çağın Oğuz Göçebeleri Kaşkaylar” başlıklı bildirisi, CIPO Uluslar arası Osmanlı Öncesi ve Osmanlı Tarihi Çalışmaları 4. Ara Dönem Sempozyumu Nisan 2011 Uşak.
- Alizade, Mübariz; “Giriş”, Ebul Kasım Firdevsî, Şahname, Azerbaycan Türkçesine Çeviren: Mübariz Alizade, Bakü – Tarihsiz.
- Allouche, Adel; Osmanlı-Safevî İlişkileri, Kökenleri ve Gelişimi, Çev.: Ahmed Emin Dağ, Anka Yayınları, I. Baskı, İstanbul 2001.
- Althusser, Louis; İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları, İletişim Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2000.
- Álvarez-Mon, Javier; Garrison, Mark B.; “The Legacy of Elam”, Elam and Persia, Ed. Javier Álvarez-Mon, Mark B. Garrison, Eisenbraus, Winona Lake 2011, ss. 489-493.
- Amitai-Preiss, Reuven; “Mongol Imperial Ideology and the Ilkhanid War against the Mamluks”, The Mongol Empire & Its Legacy, Ed. Reuven Amitai-Preiss, David O. Morgan, Brill, Leiden 1999, ss. 57-72.
- Apak, Adem; “Şuûbiyye”, TDVİA, C. XXXIX, 2010, ss. 244-246.
- Arslan, Mahmut; Kutadgu-Bilig’deki Toplum ve Devlet Anlayışı, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1987.

Bahar, Muhammed-taki; Sebk-Şenâsî, Tarix-i Tatavvor-ı Nesr-i Fârsî, (Ekol Tanımı veya Fars Nesrinin Tarihî Gelişimi), III. Cilt, IV. Baskı, Emir Kebir Yayınları, Tahran 1974.

Barthold, Vasilli Vladimirovich; Caygâh-i Menâteq-i Etraf-i Derya-yi Xezer der Tarix-i Cehân-i İslâm, (Hazar çevresinin İslam Dünyası Tarihindeki Yeri, Farsçaya Çev: Leyla Robenşeh, İnsanî Bilimler ve Kültürel Araştırma Kurumu Yayınları, Tahran 1997.

-----, Müslüman Kültürü, Çev. M. Fatih Karakaya, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013.

-----, Moğol İstilasına Kadar Türkistan, Hazırlayan: Hakkı Dursun Yıldız, TTK, Ankara 1990.

Barthold, Wilhelm; Türk-Moğol Ulusları Tarihi, Çev: Hasan Eren, TTK Yayınları, Ankara 2006.

Bascom, William R.; Halk Bilimi (Folklor) ve Antropoloji, Çev: Metin Ekici, Millî Folklor, Yıl 15, S. 58, ss. 162-170.

Başgöz, İlhan; Dede Korkut Destanında Eпитetler, Millî Folklor, Cilt V, Yıl 10, S. 37, Bahar 1998, ss. 23-35.

Baud, Michiel; Schendel, Williem van; “Toward a Comperative History of Borderlands”, Journal of World History, Vol. 8, N. 2, Fall 1997, ss. 211-242, s. 211.

Bausani, A.; “İlhanlı Hâkimiyeti Altında İran’da Din”, Tercüme: Mustafa Uyar, Tarih Araştırmaları Dergisi (TAD), Yıl 2002 – S. 32’den Ayrı Basım, AÜ Basımevi, Ankara 2002, ss. 223-231.

Bayat, Fuzuli; Oğuz Destan Dünyası, Oğuz-namelerin Tarihî, Mitolojik Kökenleri ve Teşekkülü, Ötüken Yayınları, İstanbul 2006.

-----, Mitolojik Zıtlık Paradigmasında Baba-Oğul Mücadelesi, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi (USAD), S. 2/6, Kış 2009, ss. 63-70.

-----, Türk Mitolojik Sistemi, 1 Ontolojik ve Epistomolojik Bağlamda Türk Mitolojisi, Ötüken Yayınları, İstanbul 2007.

Baydemir, Hüseyin; Babürname’de Folklorik Etnografik Unsurlar, Gazi Türkiyat, S. 7, Güz 2010, ss. 107-134.

Beate, Dignas; Engelbert, Winter; Rome and Persia in Late Antiquity, Neighbours and Rivals, Cambridge University Press, Cambridg, New York vd. 2007.

- Beckwith, Christopher I.; İpek Yolu İmparatorlukları, Bronz Çağından Günümüze Orta Asya Tarihi, ODTÜ Yayıncılık, Ankara 2011.
- Bennison, Amira K.; Great Chaliphs: The Golden Age of the ‘Abbasid Empire, I. B. Tauris, Londra-New York 2009.
- Berkey, Jonathan P.; Popular Preaching Authority in the Medieval Islamic Near East, University of Washington Press, Washington 2001, s. 22-23; Khalil ‘Athamina, “Al-Qasas: Its Emerge, Religious Originand Its Socio-Political Impact on Early Muslim Society”, Studia Islamica, No. 76 (1992).
- Beydili, Celal; Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlüğü, Aktaran: Eren Ercan, Yurt Kitap Yayınları, Ankara 2004.
- Black, Anthony; The History of Islamic Political Thought – From Prophet to the Present, Routledge, New York 2001.
- Bonnefoy, Yves; Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü, Ed. Yves Bonnefoy, II. Cilt, (K-Z), Türkçe Baskıya Haz: Levent Yılmaz, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara 2000.
- Boratav, Pertev Naili; Dede Korkut Hikâyelerindeki Târihî Olaylar ve Kitabın Te’lif Tarihi, Türkiyat Mecmuası, Cilt XIII, ss. 31-61, İstanbul Kurtuluş Matbaası, İstanbul 1958.
- , “Folklor, Halk Edebiyatı, Âşık Edebiyatı”, Folklor ve Edebiyat (1982), Adam Yayınları, II. Baskı, İstanbul 1991.
- , “Türk Destanları Tetkikinin Bugünkü Vaziyeti ve Vardığı Neticeler”, Adam Yayınları, II. Baskı, İstanbul 1991.
- Bosworth, C. Edmund; İslam Devletleri Tarihi, çev. Erdoğan Merçil, M. İspirli, İstanbul 1980.
- , “Mahmud of Ghazna in Contemporary Eyes”, Iran, Vol. 4 (1966), ss. 85-92.
- , “The Development of Persian Culture under the Early Ghaznavids”, Iran, Vol. 6 (1968), ss. 33-44.
- , “The Heritage of Rulership in Early Islamic Iran and the Search for Dynastic Connections with the Past”, Iran, Vol. 11 (1973).
- , The Heritage of Rulership in Early Islamic Iran and the Search for Dynastic Connections with the Past, Iran, Vol. 11 (1973), ss. 51-62.

- Boyce, Mary; "The Parthian 'Gosan' and Iranian Minstrel Tradition", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No 1/2 (Apr. 1957), ss. 10-45.
- Breuer, Rudiger Walter; *Early Chinese Vernacular Literature and the Oral-Literary Continuum: the Example of Song and Yuan Dynasties* Pinghua, Washington University, Saint Louis, Missouri 2001.
- Brewster, Paul G.; "Some Parrallels Between the Fêng-Shên-Yên-I and the Shahnameh And the Possible Influence of the Former Upon the Persian Epic", *Asian Folklore Studies*, Vol. 31, No. 1 (1972), ss. 115-122.
- Brosius, Maria; *The Persians, An Introduction*, Routledge, Londra-New York 2006.
- Caferoğlu, Ahmet; İran'la Turan'nın Paylaşıl原因an Şirin'i, *Şarkiyat Mecmuası*, S. VII, Y. 1972, ss. 59-68.
- , Türk Onomastiğinde "At" Kültü, *Türkiyat Mecmuası*, C. 10, Y. 1953, ss. 201-212.
- Cahen, Claude; *İslâmiyet – 1. Kitap, Doğuşundan Somanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar*, Çev. Esat Mermi Erendor, Bilgi Yayınevi, 2. Baskı, Ankara 2000.
- Calmaid, Jean; "Popular Literature under the Safavids", *Society and Culture in the Early Modern Middle East - Studies on Iran in the Safavid Period*, Ed. Andrew J. Newman, Brill, Leiden 2003.
- Campbell, Joseph; *Batı Mitoloji, Tanrının Maskeleri*, Çev: Kudret Emiroğlu, II. Baskı, İmge Kitabevi, Ankara 1995.
- , *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, Çev: Sabri Gürses, II. Baskı, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2010.
- , *İlkel Mitoloji, Tanrının Maskeleri*, Çev: Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi, II. Baskı, Ankara 1995.
- , *Yaratıcı Mitoloji, Tanrının Maskeleri*, Çev: Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi, Ankara 1994.
- Canepa, Matthew P.; "Technologies of Memory in Early Sasanian Iran: Achaemenid Sites and Sasanian Identity", *American Journal of Archaeology*, Vol. 114, No. 4 (October 2010), ss. 563-596.
- Canfield, Robert L.; "Türk-İran Geleneği", *Akdeniz'den Hindistan'a Türk-İran Esintileri*, Çev. Ömer Avcı, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005, ss. 15-52.

- Cejpek, Jiri; “Iranian Folk-Literature”, Jan Rypka, History of Iranian Literature içinde, Ed. Kar Jahn, ss. 607-710.
- Chamberlin, J. Edvard; At, Çev.: Uğur Peçe, Kitap Yayınevi, İstanbul 2007.
- Chodzko, Alexander; Specimens of the Popular Poetry of Persia, As Found in the Adventures and Improvisations of Kurroglou, The Bandit-Minstrel of Northern Persia, And in The Songs of the People Inhabiting the Shores of the Caspian Sea, W. H. Allenand Co.
- Collingwood, R. G.; Tarih Tasarımı, Çev: Kurtuluş Dinçer, Ara Yayıncılık, İstanbul 1990.
- Coyajee, Sir J. C.; Some Shah-nameh Legends and their Chines Parallels, JASB. N. S. 24 (1928), pp.177-202.
- Crone, Patricia; Meccan Trade and Rise of Islam, Gorgias Press, New Jersey 2004.
- , Ninth-Century Muslim Anarchists”, Past&Present, No. 167 (May 2000).
- , Ortaçağ İslâm Dünyasında Siyasî Düşünce, Çev. Hakan Köni, Kapı Yayınları, İstanbul 2007.
- Çetinkaya, Nihat; Kızılbaş Türkler, Tarihi, Oluşumu ve Gelişimi, Kum Saati Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Çobanoğlu, Özkul; Türk Dünyası Epik Destan Geleneği, III. Baskı, Akçağ Yayınları, Ankara 2011.
- Darling, Linda T.; “Political Change and Political Discourse in the Early Modern Mediterranean World”, The Journal of Interdisciplinary History, Vol. 38, No. 4 (Spring 2008), ss. 505-531.
- Daryaee, Touraj; Sasanian Persia, The Rise and Fall of an Empire, I.B.Tauris, Londra, New York 2009.
- Davaran, Fereshteh; Continuity in Iranian Identity, Resilience of a Cultural Heritage, Routledge, New York 2010.
- Davidson Olga M.; ve Firdevsî, “The Text of Ferdowsi’s Shâhnâma and the Burden of Past”, Journal of the Americal Oriental Society, Vol 118 (No. 1 (Jan.-Mar., 1998), ss. 63-68.

- Davis, Dick; "Rostam and Zoroastrianism", Iranian Studies Series: Necklace of the Pleiades: 24 Essays on Persian Literature, Culture and Religion, Lewis, Franklin; Sharma, Sunil, Leiden University Press, Amsterdam 2010, ss. 49-62.
- De Blois, François; "Epics", Encylopedia Iranica, Vol. VIII, Fasc. 5, pp. 474-477 <http://www.iranicaonline.org/articles/epics>.
- Demir, Necati; Mehmet Dursun Erdem, "Türk Kültüründe Destan ve Battal Gazi Destanı", Turkish Studies, C. 1, Yaz 2006, ss. 106-159.
- Demircioğlu, Halil; Antropoloji ve Tarih, AÜDTCF Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi, C. VI, S. 1-2, Ankara 1948, ss. 49-67.
- Dundes, Alan; Doku, Metin ve Konteks, Çev: Metin Ekici, Millî Folklor, Cilt 5, Yıl 10, S. 38, Yaz 1998, ss. 106-119.
- Durant, Will; İslâm Medeniyeti, Çev. Orhan Bahaeddin, Tercüman 1001 Eser, İstanbul tarihsiz.
- During, Jean; "Dastân", Encylopedia Iranica, Vol. VII, Fasc. 1, p. 102, <http://www.Iranicaonline.org/articles/dastan-1>.
- Durmuş, İsmail; "İbnü'l Mukaffa", TDVİA, C. XXI, 2000, ss. 130-134.
- Duverger, Maurice; Siyaset Sosyolojisi, Siyasal Bilimin Öğeleri, Çev. Şirin Tekeli, Varlık Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1982.
- Finnegan, Ruth H.; Oral Poetry: Its Nature, Significance and Social Context, Cambridge University Press, London 1977.
- Flemming, Barbara; "Old Anatolian Turkish Poetry in its Relationship to the Persian Tradition", Turkic-Iranian Contact Areas: Historical and Linguistic Aspects, Ed. Lars Johanson, Christiane Bulut, Otto Harrasowitz GmbH&Co, Wiesbaden 2006, 54.
- Eberhard, Wolfram; Çin Romanının Çin Hayatındaki Yeri, Çev: yok, AÜDTCF Dergisi, C. III, S. 2, Ankara 1945, ss. 193-204.
- , Çin'in Şimal Komşuları, Çev: Nimet Uluğtuğ, II. Baskı, TTK Yayınları, Ankara 1996.
- , Eski Çin Felsefesinin Esasları, Çev: İkbâl Berk, AÜDTCF Dergisi, C. II, S. 2, Ankara 1944, ss. 265-276.
- , Eski Çin Kültürü ve Türkler, Çev: İkbâl Berk, AÜDTCF Dergisi, C. I, S. 4, Ankara 1943, ss. 19-29.

- , Toba'lar Etnik Bakımından Hangi Zümreye Girer? İlk Araştırmalar, Çev: İkbâl Berk, AÜDTÇF Dergisi, C. I, S. 2, Ankara 1943, ss. 19-32.
- Ebûlgâzî Bahadır Han, Şecere-i Terâkime, (Türklerin Soy Kütüğü), Haz: Muharrem Ergin, Kervan Kitapçılık Yayınları İstanbul (Tarihsiz).
- Eliade, Mircea; Demirciler ve Simyacılar, Çev: Mehmet Emin Özcan, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2003, s. 90-91.
- , Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi, Taş Devrinden Eleusis Myrteria'larına, Cilt I., Çev: Ali Berktaş, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2003.
- , Ebedî Dönüş Mitosu, Çev: Ümit Altuğ, İmge yayınları, Ankara 1994.
- , Mitlerin Özellikleri, Çev. Sema Rifat, Simavi Yayınları, İstanbul 1993.
- Engineer, Asgharali; The State in Islam: Nature and Scope, 2. Baskı, Hope India Publications, Delhi 2006.
- Ercilasun, Ahmet Bican; Başlangıcından Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi, Akçağ Yayınları, 1.Baskı, Ankara 2004.
- , Oğuz Adının Etimolojisi, Oğuzlar Dilleri, Tarihleri ve Kültürleri 5. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri, Ed. Tufan Gündüz; Mikail Cengiz, Ankara 2015, ss. 15-21.
- Erdem, İlhan; "Olcaitu Han'ın Ölümüne Kadar İlhanlılar'da Yaşanan Siyasal-Kültürel Gelişmeler ve Yakın-Doğuya Etkileri", Tarih Araştırmaları Dergisi (TAD), C. 20, S. 31, Ankara 2000, ss. 1-35.
- Ekici, Metin; Celâlî İsyanları ve Köroğlu Destanı, Milli Folklor, C. 7, Yıl 13, S. 51, Güz 2001, ss. 15-28.
- , "Dede Korkut Kitabı ve Sözlü Gelenek", Bilge, Kış 15, 1998.
- , Tire Yöresi Yağmur Duası Gelenekleri Üzerine Bir İnceleme, Milli Folklor, C. 7, Yıl 14, S. 56, Kış 2002, ss. 48.53.
- Esin, Emel; Fârâbî'nin Vatanında İki Kültür Merkezi Kengü-Tarban (D) ve Sayram, AKM Yayını, S. 42, Kongre ve Sempozyum Bildirileri Dizisi, S. 1, Ankara 9-12 Eylül 1985, ss. 35-48.
- , Fârâbî'yi Yetiştiren Kengeres Türk Muhitinin Kültür ve Sanatı, İ.Ü. İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, F. 6. Cilt VI, Cüz 3-4, İstanbul 1976, ss. 81-139.

- , İslamiyet'ten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslam'a Giriş, (Türk Kültürü El Kitabı II, Cilt I/b'den Ayrı Basım) İÜ Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1978.
- , Millî Kültür Tarihî Safhalarına Bakış, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, 1977, sayı: 2, s. 237-293.
- , Türk Kozmolojisine Giriş, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2001.
- Faridany-Akhavan, Zehra; "All the King's Toys", Muqarnas, Vol. 10, Essays in Honor of Oleg Grabar (1993), ss. 292-298.
- Fischer, Michael M.J.; Mute Dreams, Blind Owls, and Dispersed Knowledges: Persian Poesis in the Transnational Circuitry, Duke University Press, 2004.
- Foss, Clive; "The Persians in the Roman Near East (602-630 AD)", JRAS, Third Series, Vol. 13, No. 2 (Jul. 2003).
- Frazer, James G.; Altın Dal, Dinin ve Folklorun Kökleri, I. Cilt, Çev: Mehmet H. Doğan, II. Baskı, Payel Yayınları, İstanbul 2004.
- , Altın Dal, Dinin ve Folklorun Kökleri, II. Cilt, Çev: Mehmet H. Doğan, , Payel Yayınları, İstanbul 1992.
- Frye, Richard N.; "Orta Asya'da İslâm Öncesi ve Erken İslâmî Kültür", Akdeniz'den Hindistan'a Türk-İran Esintileri, Çev. Ömer Avcı, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005, ss. 53-74.
- Gandjei, Tourkhan; "Turkish in Pre-Mongol Persian Poetry", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol 49, No. 1, In Honour of Ann K. S. Lambton (1986), ss. 67-75.
- Galanti, Avram, İskender-i Zülkarneyn, Traskribe Eden; Nihat Durak, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, C. III, S. 3, ss. 652-656, 2014.
- Gazerani, Ameneh (Saghi); The Sistani Cycle of Epics, Yayınlanmamış Doktora Tezi, The Ohio State University, 2007.
- Genç, Reşat; Karahanlı Devlet Teşkilatı, TTK, Ankara 2002.
- Georganteli, Eurydice; "Transposed Images: Currencies and Legitimacies in the Late Medieval Eastern Mediterranean", Byzantines, Latins, and Turks in the Eastern Mediterranean World after 1150, Oxford Studies in Byzantium, Ed. Jonathan Harris, Holmes, Catherine; Eugenia Russell, Oxford University Press, Oxford 2012.

- Gibb, H.A.R.; Orta Asya'da Arap Fetihleri, Çev. Hasan Kurt, Çağlar Yayınları, Ankara 2005.
- Goody, Jack; Sözlü Kültür, Çev: ?, Millî Folklor, Yıl 21, S. 83, 2009, ss. 128-132.
- Golden, Peter B.; "Hazarlar ve Musevîlik", Hazarlar ve Musevîlik, Yayına Hazırlayan: Osman Karatay, Karam Yayınları, Çorum 2005.
- , Türk Halkları Tarihine Giriş, Çev. Osman Karatay, Karam Yayınları, Genişletilmiş 2. Baskı, Çorum 2006.
- , "Turks and Iranians: An Historical Sketch", Turkic-Iranian Contact Areas: Historical and Linguistic Aspects, Ed. Lars Johanson, Christiane Bulut, Otto Harrasowitz GmbH&Co, Wiesbaden 2006.
- Goldstone, Jack; F. Haldon, A. John; "Ancient States, Empires and Exploitation, Problems and Perspectives," The Dynamics of Ancient Empires – State Power from Assyria to Byzantium, Ed.:Ian Morris ve Walter Scheidel, Oxford University Press, Oxford 2009.
- Goldziher, Ignaz; R. Nath; İslam der İran, Şu'ubiye: Nihzat-i Mukavemet-i Millî-i İran 'Aley-i Emevîan ve 'Abbasîan (İran'da İslam, Şu'ubîyye, Emevîlere ve 'Abbasîlere Karşı İran Millî Direniş Hareketi), Farsçaya Çeviren: Mahmut Rıza İftiharzade, İslam ve İran Tarihî Mirasların Müessesesi Yayınları, Tahran 1371 /1992.
- Gomman, Jos; "The Silent Frontier of South Asia, C. A.D. 1100-1800", Journal of World History, Vol. 9, No. 1 (Spring, 1998), pp. 1-23.
- Gömeç, Saadettin; Oğuz Kağan'ın Kimliği, Oğuzlar ve Oğuz Kağan Destanları Üzerine Bir-iki Deneme, AÜDTCF Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi Cilt: 22 Sayı: 35 Yayın Tarihi: 2004, ss. 113- 121, s.119.
- Greene, Thomas; Epik Normlar, Çev: F. Gülay Mirzaoğlu, Millî Folklor, Cilt 5, Yıl 10, S. 38, Yaz 1998, ss. 129-135.
- Günaltay, Şemsüddin; "İslâm Dünyasının İnhitatı Sebebi Selçuk İstilâsı mıdır?", Belleten, C. II, Sa. 5/6, II. Kânun-Nisan 1938, TTK Basımevi, Ankara 1994.
- Gündüz, Şinasi; "Maniheizm", TDVİA, C. XXVII, 2003, ss. 575-577, s. 575.
- H. Kamshad, Modern Persian Prose Literature, Cambridge University Press, Cambridge 1966.

- Hanaway, William L.; "Anahita and Alexander," *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 102, No. 2 (Apr.-Jun. 1982), ss. 285-295.
- , "Secretaries, Poets, and the Literary Language," *Literacy in the Persianate Word: Writing and the Social Order*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2012, ss. 95-142.
- Hanne, Eric J.; *Putting the Caliph in His Place, Power, Authority, and the Late Abbasid Caliphate*, Rosemont Publishing & Printing Corp., Cranbury NJ 2007.
- Harman, Ömer Faruk; *Hâbil ve Kâbil*, TDVİA, Y. 1996, C. XIV, ss. 376-378.
- Harner, Micheal; *Şamanın Yolu*, Çev: Asena Atalay, Dharma Yayınları, İstanbul 1999.
- Has, Kenan; "Mezdekiyye", TDVİA, C. XXIX, 2004, ss. 523-524, s. 523-524.
- Hasluck, F. W.; *Sultanlar Zamanında Hristiyanlık ve İslâm I*, Çev. Timuçin Binder, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012.
- Heidel, Alexander; *Enûma Eliş Babil Yaratılış Destanı*, Çev: İsmet Birkan, Ayraç Yayınları, Ankara 2000.
- Hodgson, M.G.S. *The Venture of Islam, Cilt III*, University of Chicago Press, Chicago 1974.
- , *İslâm'ın Serüveni, Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, C. I, İslâm'ın Klâsik Çağı, İz Yayıncılık, İstanbul 1995.
- Hondamir, "Habib es-Siyer", Düzenleyen: Muhammed Debir Siyaqî, Cilt. 4, Hayyam Yayınları, Tahran 1353/1975.
- Hooke, Samuel Henry; *Ortadoğu Mitoloji, Mezopotamya, Mısır, Filistin, Hitit, Musevî, Hristiyan Mitosları*, Çev: Alâeddin Şenel, II. Baskı, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1993.
- Hopkins, Edward Washburn; "The Dog in the Rig-Veda", *The American Journal of Philology*, Vol. 15, No. 2 (1984), ss. 154-163.
- Huff, Dietrich; "Formation and Ideology of the Sasanian State in the Context of Archaeological Evidence", *The Idea of Iran, The Sasanian Era*, Vol. III, Ed. Vesta Sarkosh Curtis, Sarah Stewart, I.B.Tauris, Londra ve New York 2009, ss. 31-59.
- Humphreys, R. Stephen; *İslâm Tarihi Metodolojisi, Bir Sosyal Tarih Uygulaması*, Çev. Murtaza Bedir, Fuat Aydın, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.

- Hunkan, Ömer Soner; Türk Hakanlığı – Karahanlılar (766-1212), IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul 2007.
- Huyse, Philip; “Late Sasanian Society between Orality and Literacy”, The Idea of Iran, The Sasanian Era, Vol. III, Ed. Vesta Sarkosh Curtis, Sarah Stewart, I.B.Tauris, Londra ve New York 2009, ss.141-155.
- İbni Fazlan, Seyahatname içinde, Çev: Ramazan Şeşen, Bedir Yayınevi, İstanbul 1995.
- İbrayev, Şakir; Destanın Yapısı, Aktaran: Ali Abbas Çınar, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 1998.
- İnan, Abdülkadir; Eski Türk Dini Tarihi, MEB Basımevi, İstanbul 1976, s. 136.
- , Müslüman Türklerde Şamanist Kalıntıları, A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 1, S. 4, ss. 19-30, Ankara 1952, s. 19-20.
- , Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar, III: Baskı, TTK Yayınları, Ankara 1986.
- , Umay İlahesi Hakkında, Çev: Muhammed Kemaloğlu, Alevilik-Bektaşilik Dergisi, S. 6, ss. 97-101.
- İnayet, Alimcan; Seyit Noçi destanı ve Seyit Tipi Üzerine, TDİD, C. V, Sayı 2, ss. 219-228, İzmir 2005, s. 221.
- Jackson, A. V. Williams; Early Persian Poetry, From the Beginning to the Time of Firdausi, The Macmillian Company, New York 1920.
- Jhonston, James Howard; “State and Society in Late Antique Iran”, The Idea of Iran, The Sasanian Era, Vol. III, Ed. Vesta Sarkosh Curtis, Sarah Stewart, I.B.Tauris, Londra ve New York 2009, ss. 118-131.
- Jirmunskiy, V. M.; Epik Gelenek, Çev: Oktay Selim Karaca, Millî Folklor, Cilt V, Yıl 10, S. 37, Bahar 1998, ss. 171-176.
- , Kitab-ı Dede Korkut ve Oğuz Kağan Destanı Geleneği, Çev: İsmail Kaynak, Belleten, Cilt XXV, S. 100, Ekim 1961, ss. 609-629.
- Johanson, Lars; Türkçe Dil İlişkilerinde Yapısal Etkenler, çev: Nurettin Demir, TDK Ankara 2007.
- Kennedy, Hugh; When Baghdad Ruled the Muslim World, The Rise and Fall of Islam’s Great Dynasty, Da Capo Press, 2004.

- Khosronejad, Pedram; “The Shāhnāme in Bakhtiāri Nomadic Society: Anthropological Aspects of Hero and Heroism”, Iran, Vol. 44 (2006), ss. 321-326.
- Kılıçlı, Mustafa; Arap Edebiyatında Şuûbiyye, İşaret Yayınları, Ankara - tarihsiz.
- Kim, Sang-Cheol; “The Changing of Central Asian Traditional Communities by the Cultural Succession and Discontinuation”, International Area Studies Review, Vol. 12, No 3, Winter 2009, ss. 79-96.
- Kirk, G.S.; Mitleri Tanımlamak Üzerine, Çev: Kadriye Türkan, Millî Folklor, Cilt 8, Yıl 16, S. 63, Güz 2004, ss. 77-83.
- Kişâverzî, Behzad; Teşeyyü’ ve Kudret der İran, (Şiflik ve İran’daki Gücü), Khaverân Yayınları, Paris 1980.
- Koppers, Wilhelm; Etnolojiye Dayanan Cihan Tarihinin Işığı Altında İlk Türklük ve İlk İndo-Germenlik, Belleten, C. V, S. 20, II. Baskı, TTK Yayınları Ankara 1995, ss. 439-525.
- Kowalski, Tadeusz; Şehnâme’de Türkler, Çev: Harun Güngör, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 1, Yıl 1: 289-300.
- Köprülü, M. Fuad; “Osmanlıların Etnik Menşei”, Belleten, C. VII, Sayı: 28, I. Teşrin 1943, TTK Basımevi, Ankara 1943.
- , “Yeni Farîsîde Türk Unsurları”, Türkiyat Mecmuası, C. 7, 1947, ss. 1-16.
- , Türk Tarih-i Dinîsi, Hazırlayan Metin Ergun, Akçağ Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2005.
- Kramer, Samuel Noah; Tarih Sümer’de Başlar, Çev: Hamide Koyukan, II. Baskı, Kabalcı yayınları, İstanbul 2002.
- Kudâme b. Cafer, Kitâbü’l Harâc, Çev. Yusuf Ziya Yörükan, Müslüman Coğrafyacıların Gözüyle Ortaçağ’da Türkler, Gelenek Yayınları, İstanbul 2004.
- Kurt, Hasan; “Devlet Kurma Sürecinde Sâmanoğulları”, AÜİFD, C. XLIV (2003), S. 2, ss. 109-129.
- Lambton, A. K.S.; “Concepts of Authority in Persia: Eleventh to Nineteenth Centuries,” Iran, Vol. 26 (1988), ss. 95-103.
- Landsberger, Benno; Sümerler, Çev: Mebrure Osman Tosun, AÜDTCTF Dergisi, ss. 89-102.

- , Sümerlerin Kültür Sahasındaki Başarıları, Çev: Mebrure O. Tosun, AÜDTCF Dergisi, C. III, S. 2, Ankara 1945, ss. 137-158.
- Lapidus, Ira M.; İslâm Toplamları Tarihi, C.1 – Hazreti Muhammed'den 19. Yüzyıla, Çev. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, 5. Baskı, İstanbul 2013.
- Lassner, Jacob; "Abu Muslim Al-Khurasani: The Emergence of a Secret Agent from Khurasan, Iraq, or was it Isfahan?", Journal of the American Oriental Society, Vol. 104, No. 1, Studies in Islam and the Ancient Near East Dedicated to Franz Rosenthal (Jan. - Mar., 1984), pp. 165-175.
- Le Bon, Gustave; Kitleler Psikolojisi, Hayat Yayınları, İstanbul 2005.
- Lee, Nan A; Köroğlu Destanı ve Honggildong Hikâyesi Üzerine, Benzerlik ve Farklılıklar Açısından Karşılaştırmalı Bir Çalışma, Türkoloji Dergisi, C. 16 S. 2, Ankara 2003, ss. 131-144.
- Lévi-Strauss, Claude; Irk, Tarih ve Kültür, Metis Yayınları, Çev. Haldun Bayrı, Reha Erdem, Arzu Oyacıoğlu, Işık Ergüden, Genişletilmiş II. Baskı, İstanbul 1995.
- , Yapısal Antropoloji, İmge Yayınları, Çev. Adnan Kahiloğulları, Ankara 2012.
- Lewis, Bernard; Babil'den Dragomanlara, Çev.:Ebru Kılıç, Kapı Yayınları, İstanbul 2008.
- , Ortadoğu, Çev. Selen Y. Kölay, Arkadaş Yayınları, 3. Baskı, Ankara 2006.
- Ligeti, L.; Bilinmeyen İç Asya, Çev: Sadrettin Karatay, TTK Yayınları, Ankara 1986.
- Lo Jacono, Claudio; "İslâm: Abbasîler ve Fatımîler", Ortaçağ – Barbarlar, Hristiyanlar, Müslümanlar, Ed. Umberto Eco, Alfa Yayınları, İstanbul 2014, ss. 189- 195.
- , "Peygamber Hazreti Muhammed ve İslâm'ın İlk Yayılışı," Ortaçağ – Barbarlar, Hristiyanlar, Müslümanlar, Ed. Umberto Eco, Alfa Yayınları, İstanbul 2014, ss. 128-137.
- Lord, Albert Bates; Epic Singers and Oral Tradition, Cornell Univesity Press 1991.
- , Ortaçağ'da Sözlü Kompozisyon ve 'Sözlü Kalıntı', Çev: Tuğçe Erdal, Milli Folklor, Yıl 27, S. 107, 2015, ss. 184-198, s. 184.
- , "The Nature and Kinds of Oral Literature", The Singer Resumes Tale, Ed. Mary Louise Lord, Cornell University Press, 1995.

- Losensky, Paul; “Vintages of the Sāqī-nāma: Fermenting and Blending the Cupbearer’s Song in the Sixteenth Century”, *Iranian Studies*, 47:1, 2014, 131-157.
- Mackenzie, Donald A.; Çin ve Japon Mitolojisi, Çev: Koray Akten, İmge Yayınları, Ankara 1996.
- Mantran, Robert; İslâm’ın Yayılış Tarihi (VII.-XI. Yüzyıllar), Çev. İsmet Kayaoğlu, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1981.
- Marcinkowski, Cristoph; Shi’ite Identities, Community and Culture in Changing Social Contexts, Freiburg Studies in Social Anthropolgy, Lit Verlag, Zürih ve Berlin 2010.
- Mayor, Thomas; Avcı-Toplayıcılar: Orijinal Liberteryenler, Çev: Atilla Yayla, Liberal Düşünce, Yıl 18, Sayı 71, Yaz 2013, s. 227 – 246, s. 241.
- Mazzoui, Michel M.; “Erken Modern Dönemde İran ve Orta Asya’da İslâm Kültürü ve Edebiyatı”, Akdeniz’den Hindistan’a Türk-İran Esintileri, Çev. Ömer Avcı, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005.
- Mc Cants, William F.; Kültür Mitleri, Tanrıları Yaratmak Ulusları İcat Etmek, Çev. Merve Tabur, İthaki, İstanbul 2012.
- Meisami, J. S.; “The Past in Service of thePresent: Two Views of History in Medieval Persia,” *Poetics Today*, Vol. 14, No.2, Cultural Process in Muslimand Arab Societies: Medieval and Early Modern Periods (Summer, 1993), ss.247-275.
- Méelikoff, Irène; Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe, Çev. Turan Alptekin, Cumhuriyet Kitapları, 2. Baskı, İstanbul 1999.
- , “Türk Kafkasyalılık: Bâbek Hurremî ve Seyyid Battal”, *Destandan Masala Türkoloji Yolculuklarım*, Çev. Turan Alptekin, Demos Yayınları, İstanbul 2008, ss.13-26.
- Melyukova, A.İ.; Erken İç Asya Tarihi, İskitler ve Sarmatlar, Ed. Denis Sinor, Çev: İsenbike Togan, İletişim Yayınları, VII. Baskı, İstanbul 2014.
- Merçil, Erdoğan; “Gazneliler”, *TDVİA*, C. XIII, 1996, ss. 480-484.
- , “Samanî Devletinde Türklerin Rolü,” *İÜ Tarih Dergisi*, (Hakkı Dursun Yıldız’a Hatıra), Sayı: 35, (1994), s. 253-266.
- , *Gazneliler Devleti Tarihi*, TTK, Ankara 1989.
- Mesudî, Mur’uc ez-Zeheb, Çev. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, Genişletilmiş 2. Baskı, İstanbul 2011.

- Metthee, Rudi; "Introduction to Historiography and Representation in Safavid and Afsharid Iran", *Iranian Studies*, Vol. 31, No. 2, *Historiography and Representation in Safavid and Afsharid Iran*, (Spring, 1998), ss. 143-147.
- Milani, Milad; "The Cultural Repository of Persian Sufism: Medieval Chivalry and Mysticism in Iran," *Intercultural Transmission in the Medieval Mediterranean*, Ed. David, W. Kim; Stephanie, L. Hathaway; Continuum International Publishing, Londra ve New York 2012, ss. 63-83.
- Miquel, Andre; *İslâm ve Medeniyeti, Doğuştan Günümüze*, C. I, Çev. Ahmet Fidan, Birleşik Kitabevi, Ankara 1991.
- Moin, A. Azfar; "Peering through the cracks in the Baburnama: The textured Lives of Mughal sovereigns," *Indian Economic Social History Review*, 49, 4 (2012), ss. 493-526.
- Molé, Marian; *İran-i Bastan (Antik İran)*, Farsçaya Çev: Jale Amuzgâr, II. Baskı, Tus Yayınları, Tahran 1984.
- Motahedeh, Roy; *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, I.B.Tauris, New York 2001.
- Muhammed b. Ali b. Süleyman er-Râvendî, *Râhat-üs-Sudûr ve âyet-üs-Sürûr (Gönüllerin Rahatı ve Sevinç Alâmeti)*, C.I, Çev. Ahmed Ateş, TTK, Ankara 1999.
- Nağıyev, Celil Gariboğlu; *Köroğlu'nun Çin Kökenleri*, *Millî Folklor*, Cilt V, Yıl 10, S. 37, Bahar 1998, ss. 72-77.
- Najafi Barzegar, Karim; "The Nuqtavi Movement and the Question of Its Exodus during the Safavid Period (Sixteenth Century AD): A Historical Survey", *Indian Historical Review*, 40, 1, (2013), ss. 41-66.
- Naskalı, Esko; "İran-(Tarih / Başlangıçtan Müslümanlar Tarafından Fethine Kadar) ", *TDVİA*, C. XXII, 2000, ss. 394-395.
- , "Sâsânîler", *TDVİA*, C. XXXVI, ss. 174-176, s. 176.
- Nizamülmülk, *Siyasetnâme (Siyerü'l-mülûk)*, Dergâh Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 1998.
- Nöldeke, Theodor; *Hamâse-yi Millî-yi İran (İran Millî Destanı)*, Farsçaya Çev: Büzürg Alevî, III. Baskı, Sipehr Yayınları, Tahran 1996.

- Ocak, Ahmet Yaşar; “Osmanlı Kaynaklarında ve Modern Türk Tarihçiliğinde Osmanlı-Safevî Münasebetleri (XVI.-XVII. yüzyıllar)”, *Belleten*, C. LXVI, S. 246, Yıl 2002, Ağustos 246, ss. 503-516.
- O’Flaherty, Wendy Doniger; *Hindu Mitolojisi*, Çev: Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1996.
- Oğuz, Öcal; *Dede Korkut Kitabı’nda Sosyal Çevre İçinde Ozan*, Millî Folklor, Cilt V, Yıl 10, S. 37, Bahar 1998, ss. 36-38.
- , *Mitolojimizde ve Ural Batır Destanında Başlangıçtaki Sonsuz Su*, Millî Folklor, Cilt 5, Yıl 10, S. 38, Yaz 1998, ss. 22-24.
- Oldfield, Anna. *Women Asiqs of Azerbaijan: Tradition and Transformation*, The University of Winsconsin, Madison 2008.
- Omidşalar, Mahmud; “Storytellers in Classical Persian Texts”, *The Journal of American Folklore*, Vol. 97, No. 384 (Apr.-Jun. 1984), ss. 204-212.
- Ong, Walter J.; *Sözlü ve Yazılı Kültür, Sözü Teknolojileşmesi*, Çev: Sema Postacıoğlu Banon, IV. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul 2013.
- Oppert, Julius; “On the Median Dynasty; It’s Nationality and it’s Chronology,” *Transactions of the Second Session of the International Congress of Orientalists Held in London in september 1874*, Ed. Robert K. Douglas, Trübner & co, Londra 1876, ss. 35-45.
- Öngören, Reşat; *Sünnî Bir Tarikattan Şîî Bir Devlete: Safeviyye Tarikatı ve İran Safevî Devleti*, Bilge ve Hikmet, S. 11, İstanbul, Yaz 1995, ss. 82-93.
- Özdemir, Nebi; *Medya Kültür ve Edebiyat*, Geleneksel Yayınları, Ankara 2008.
- Özerdin, Muhaddere N.; *M.S. IV-V.’inci Yıllarda Çin’in Kuzeyinde Hanedan Kuran Türklerin Şiirleri*, C. XIII, S. 3, Mayıs 1955, *AÜDTCF Dergisi*, Ankara, ss. 051-096.
- Özgüdenli, Osman Gazi; “İlhanlılar Devrine Ait Bir Münşe’at Mecmuası: Risâle el-Sâhibiyye”, *Ortaçağ Türk-İran Tarihi Araştırmaları*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2006, ss. 235-260, s. 236.
- , “İran - Tarih / Fetihten Safevîler’e Kadar”, *TDVİA*, C. XXII, 2000, ss. 395-400.
- , “Selçuklu Çağında Dil ve Edebiyat,” *Selçuklu Tarihi El Kitabı*, Ed. Refik Turan, Grafik Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2014, ss. 633-644.

Öztürk, Mustafa; İskender, maddesi, TDVİA, C. 44, Yıl 2013.

Pala, İskender; İskender Mi Zülkarneyn Mi?, Türklük Bilgisi Araştırması Dergisi, S. XIV, 1990, ss. 387-403

Parpola, Asko; “Pandaih and Sita: On The Historical Background of the Sanskrit Epics”, Journal of the American Oriental Society, Vol. 122, No. 2, Indic and Iranian Studies in Honor of Stanley Insler on His Sixty-Fifth Birthday (Apr.-Jun. 2002), ss. 361-373.

Perry, John R.; “New Persian: Expansion, Standardization, and Inclusivity,” Literacy in the Persianate Word: Writing and the Social Order, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2012, ss. 70-94.

Petrushevsky, İlya Pavlovich; İslam der İran, ez Hecret tâ Garn-i Nohum, (İran’da İslâm (Hicretten Hicrî IX. Yüzyıla Kadar), Farsçaya Çev. Kerim Keşâverz, Peyâm Yayınları, IV. Baskı, Tahran 1354 / 1975.

Potts, D. T.; “Cyrus the Great and the Kingdom of Anshan,” The Idea of Iran, Vol. I, Birth of the Persian Empire, ed. Vesta Sarkosh Curtis, Sarah Stewart, I.B. Tauris, Londra ve New York 2005, ss. 7-28.

Pourshariati, Pervaneh; Decline and Fall of the Sasanian Empire, The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran, I.B. Tauris, Londra ve New York 2008.

Propp, Vladimir; Folklorun Tabiatı, Çev: Metin Özarslan, Millî Folklor, Cilt V, Yıl 10, S. 37, Bahar 1998, ss. 160-170.

Purşeriâtî, Pervane; Partiyan ve Gerd-Âverî-yi Şâhname-hâ-yi Merce’, Goftegû-yi derbare-yi Pehlevî, Pehlevânî ve Pehlev (Parthılar ve Kaynak Şehnamelerin Toplanması, Pehlevî, Pehlivânî ve Pehlev (sözleri) Hakkında), Farsçaya Çev: Ava Vâhidî, İran-name, Yıl. 26, S. 1-2, SS. 117-154.

Radloff, Wilhelm; Türklük ve Şamanlık, Çev: Ahmet Temir, T. Andaç, N. Uğurlu, Örgün Yayınevi, İstanbul 2008.

Raglan, Lord; Geleneksel Kahraman, Çev: Metin Ekici, Millî Folklor, Cilt V, Yıl 10, S. 37, Bahar 1998, ss. 126-138.

Rasonyi, László; Tarihte Türklük, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, İkinci Baskı, Ankara 1988,

- , Türk Devletinin Batıdaki Vârisleri ve İlk Müslüman Türkler, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara 1983.
- Reichl, Karl; “Medieval Turkish Epic and Popular Narrative”, Medieval Oral Literature, Ed. Karl Reichl, Walter de Gruyter GmbH & Co, Berlin/Boston 2012, 681-699.
- Richter-Barnburg, Lutz; “Linguistic Shu’ubiya and Early Neo-Persian Prose”, Journal of the American Oriental Society, Vol. 94, No. 1 (Jan.-Mar. 1974), ss. 55-64.
- Reşîdüddin Fazlullah, Câmiu’t-Tevârih (İlhanlılar Kısım), Çev. İmail Aka, Mehmet Ersan, Ahmad Hesamipour Khelejani, TTK, Ankara 2013.
- Roemer, H. R.; “The Safavid Period”, The Cambridge History of Iran, Vol. VI, (1986), pp. 189-350.
- Rosenberg, Donna; Dünya Mitolojisi, Büyük Destan ve Söylenceler Antolojisi, Çev: Koray Akten vd., III. Baskı, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 2003.
- Roux, Jean-Paul; Eski Türk Mitolojisi, Çev: Musa Yaşar Sağlam, Bilge Su Yayınları, Ankara 2011.
- , Orta Asya, Tarih ve Uygarlık, Çev. Lale Arslan, İstanbul 2001.
- , Türklerin Tarihi, Pasifikten Akdeniz’e, Çev: Aykut Kazancıgil, Lale Arslan-Özcan, 2000 yıl, III. Baskı, Kabalcı yayınları, İstanbul 2007.
- Rubanovich, Julia; “Orality in Medieval Persian Literature”, Medieval Oral Literature, Ed. Karl Reichl, Walter de Gruyter GmbH&Co, Berlin/Boston 2012, 653-680.
- Rula Abisaab, Converting Persia, Religion and Power in the Safavid Empire, I.B. Tauris, London & New York, 2004.
- Rypka, Jan; History of Iranian Literature, Ed. Karl Jahn, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1986, ss. 69 - 351.
- Rypka, Jan; Tarih-i Edebiyat İran, ez Dovran-i Bâstan ta Qacariye, (İran Edebiyat Tarihi, Antik Dönemden Kaçarlara, Farsçaya Çev: İsa Şehâbî, Dönmeden Kaçarlara), İlmî Ferhengi Yayınları, Tahran 1381/2003.
- Ruben, Walter; Eski Metinlere Göre Budizm, Çev: Lütfü Bozkurt, III. Baskı, Okyanus Yayınları, İstanbul 2000.
- Safevî, Seyyid Hasan; İskender ve Edebiyat-i İran, Şahsiyet-i Mezhebî-yi İskender (İskender ve İran Edebiyatı, İskender’in Dinî Şahsiyeti, Emir-Kebir Yayınları, Tahran 1986.

- Sanders, Barry; Öküzün A'sı, Elektronik Çağda Yazılı Kültürün Çöküşü Şiddetin Yükselişi, Çev: Şehnaz Tahir, II. Baskı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2010.
- Sasson, Jack M.; "Comperative Observations on the Near Eastern Epic Traditions", A Compaion to Ancient Epic, Ed. John Miles Foley, Blackwell Publishing, 2005.
- Sautman, Francesca Canadé ve diğerleri, "Texts and Shadows: Traces, Narratives and Folklore" Telling Tales, Medieval Narratives and the Folk Tradition, ed. Francesca Canadé Sautman, Diana Conchado, Giuseppe Di Scipio.
- Schmökel, Hartmuth; Sümer Dini, Çev: Mehmet Turhan Özdemir, AÜİF Dergisi, C. XIX, S. 1, Ankara 1971, ss. 197-217.
- Sefa, Zebihullah; Tarikh-i Edebiyat der İran, ez Miyâne-yi Qern-i Pencom tâ Âğâz-ı Qern-i Heftom-i Hecrî, (İran Edebiyatı Tarihi, XII. yüzyılın Ortalarından XIV. Yüzyıla, II. Cilt, III. Baskı, Firdevs Yayınları, Tahran 1991.
- , Tarikh-i Edebiyat der İran, ez Evâyel-i Qern-i Heftom tâ Pâyân-i Qern-i Heştom-i Hecrî, (İran Edebiyatı, XIII. yüzyılın başından XIV. yüzyıl sonuna), III. Cilt, I. Bölüm, VII. Baskı, Firdevs Yayınları, Tahran 1991.
- , Ebu Müslim-Name'nin Yasaklanma Macerası, İran-name, Yıl. 5, S. 18, ss. 233-249.
- Sefatgol, Mansur; "Majmū'ah 'hā: Important and Unknown Historiography of Iran during the last Safavids", Persian Documents, Social History of Iran and Turan in the fifteenth to nineteenth centuries, ed. Kondo Nobuaki, Routledge Curzon, New York 2003, ss. 73-83.
- Segal, Robert A.; Dinsel Mit-Ritüel Kuram, Çev: Naim Atabağsoy, Millî Folklor, Yıl 24, S. 94, 2012, ss. 173-187.
- Serdar, Ziyaüddin; Merryl Wyn Davies, Ashis Nandy, Batı Irkçılığının Kaynakları, Türkçesi: Fatih Bayram, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1997.
- Seyidoğlu, Bilge; Erzurum Halk Masalları Üzerinde Araştırmalar, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Ankara 1975.
- Smart, Ninian; Tarih Öncesine Ait Dinlerle İlkel Dinler, Çev: Günay Tümer, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. XXV, S. 1, Ankara 1982, ss. 297-323.
- Smith Jr, John Masson; "Turanian Nomadism and Iranian Politics", Iranian Studies, Vol. 11, No. 1/4, State and Society in Iran (1978), pp. 57-81.

Sourdel, Dominique; *Medieval Islam*, Routledge & Kegan Paul, London 1983.

Southgate, Minoo S.; *Portrait of Alexander in Persian Alexander-Romances of the Islamic Era*”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 97, No. 3 (Jul.-Sep., 1977), ss. 278-284.

Sultanzade, Vugar; *Mitoloji ve Folklorla İlgili Bazı Ortak Dil Unsurlarının Kaynağı*, *AÜ DTCFT Dergisi*, S. 19, 1, Ankara 2012, ss. 73-90.

Sümer, Faruk; *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü (Şah İsmail ile Halefleri ve Anadolu Türkleri)*, Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Yayınları, Güven Matbaası, Ankara 1976.

-----, *Oğuzlara Ait Destanî Mahiyette Eserler*, *AÜDTC Fakültesi Dergisi*, C. 17, S. 3-4, Ankara 1959, ss. 359-456.

-----, *Türk Destanları*, *TDTD*, S. 68, Ağustos 1992, ss. 5-15.

Tabatabai, Sassan; *Rudaki, The Father of Persian Poetry: A Critical Translation, along with Commentary and Historical Background of the Poetry of the Tenth Century Persian Poet, Abu-Abdullah Ja'afar-ibn Mohammad Rudaki*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Boston Üniversitesi 2000.

A. Tafazzolî, “BĀRBAD”, *Encyclopedia Iranica*, Vol. III, Fasc. 7, pp. 757-758 <http://www.iranicaonline.org/articles/barbad-minstrel>.

Tamimdari, Ahmad; *The Book of Iran, A History of Persian Literature- Schools, Periods, Styles and Literary Genres*, İngilizceye Çeviren: İsmail Salami, Alhoda International Publishers, Tahran 2002.

Tanilli, Server; *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası, İnsanlık Tarihine Giriş – II, Ortaçağ*, Say Yayınları İstanbul 1986.

Tanyeli, Halit; *Divan Şiirimizde İranlı Kahramanlar*, 1. Cemşid, C. I, S. 8, Mayıs 1952, *TDE Dergisi*, Ankara, ss. 467-470.

-----, *Divan Şiirimizde İranlı Kahramanlar*, III. Feridun-Selm-Tur-İreç, C. I, S. 11, Ağustos 1952, *TDE Dergisi*, Ankara, ss. 632-634.

Tayeb El-Hibri, *Reinterpreting Islamic Historiography, Harun al Rashid and the Narrative of the ‘Abbasid Caliphate*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

Tekin, Talat; “Karahanlı Dönemi Türk Şiiri”, *Türk Dili, Türk Şiiri Özel Sayısı: Eski Türk Şiiri*, C. 1, S. 409, 1986, ss. 81-157.

- Temizkan, Mehmet; Şah İsmail'in Anadolu oymaklarının Desteğini Kazanmasının Sebepleri Üzerine, Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi, Ankara 1999, S. 8, s. 472-483.
- , Türk Kültüründe ve Alevî-Bektaşî İnancında Turna, Millî Folklor, 2014, Y. 26, S. 101, ss. 162-170.
- Togan, Zeki Velidi; Umumî Türk Tarihine Giriş, Cilt I, En Eski Devirlerden XVI. Asra Kadar, III. Baskı, Enderun Yayınları, İstanbul 1981.
- Tosun, Mebrure Osman; Sümer Babil Sanatının Bazı Önemli Mitolojik Tipleri Üzerinde Yeni Arkeolojik ve Filolojik Araştırmalar, AÜ Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, Cilt IV, S. 1, Ankara 1946, ss. 13-21.
- , Sümer-Babil Tanrı Sembollerinin Adları Üzerinde Bir Araştırma, AÜDTCF Dergisi, C. XVIII, S. 3-4, Ankara 1960, ss. 261-272.
- Toynbee, Arnold; Tarihin Anatomisi, Milletler Daha Büyük Cemiyetlerin Ancak Birer Parçasıdır: Medeniyetler, Çev: A. N. Kurat, AÜ DTCF Dergisi, C. I, S. 1, Ankara 1963, ss. 235-248.
- Turchin, Peter; "A Theory for the Formation of Large Agrarian Empires", Journal of Global History (2009) 4, ss. 191-217.
- Uraz, Murat; Türk Mitolojisi, II. Baskı, Düşünen Adam Yayınları, İstanbul 1994.
- Usta, Aydın; "Sâmânîler", TDVİA, C. XXXVI, 2009, ss. 64-68.
- Uzun, Mustafa; Sedd-i İskender, maddesi, TDVİA, C. 36, Yıl 2009.
- Üçüncü, Kemal; "İrşad ve Tebliğe Bağlı İcra: Türk Sözlü Kültür Geleneği Bağlamında Türk Tekke Edebiyatı", TÜBAR, XVI, Güz 2004.
- Ünver, İsmail; "İskender (Edebiyat)", TDVİA, C. XXII, 2000, ss. 557-559.
- Vasary, Istvan; Eski İç Asya Tarihi, Çev: İsmail Doğan, Ötüken Yayınları, II. Baskı, 2003.
- Wach, Joachim; Din Sosyolojisine Giriş, Çev. Battal İnandı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1987.
- Wellhausen, Julius; İslâmiyetin İlk Devrilerinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri, Çev. Fikret İşıltan, TTK, 2. Baskı, Ankara 1996.

- Wiesehöfer, Josef; “The Achaemenid Empire”, *The Dynamics of Ancient Empires, State Power from Assyria to Byzantium*, Ed. Ian Morris, Walter Scheidel, Oxford University Press, Oxford ve New York 2009, ss. 66-98.
- Wood, James E Jr.; “Christianity and the State”, *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 35, No. 3 (Sep. 1967), ss. 257-270.
- Xin, Wu; *Central Asia in the Context of Achaemenid Persian (6TH to 4TH Centuries B.C.)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Pennsylvania 2005.
- Yamamoto, Kumiko; *The Oral Background of Persian Epics: Storytelling and Poetry*, Brill, Leiden 2003.
- Yarşater, İhsan; *Der Costocu’yi Raz-i Beka: Mesele-yi Restahiz-i Ferhengi-yi Horasan*, (Kalıcılığın Sırrını Aramak: Horasan’ın Kültürel Dirilişi Meselesi, İran-name, Yıl. 15, ss. 539-568.
- Yıldırım, Nimet; *İran Mitolojisinde Su, Su İle İlgili Kutsallar ve Törenler*, *Doğu Araştırmaları Dergisi*, S. I, 2008/1, İstanbul 2008, ss. 7-36.
- , *Ardavîraf ve Ardavîraf-name*, *Doğu Araştırmaları Dergisi*, S. I, 2008/1, İstanbul 2008, ss. 37-56.
- Yıldız, Hakkı Dursun; “Bâbek”, *TDVİA*, C. IV, 1994, ss. 376-377.
- , *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, C. 3, Çağ Yayınları, İstanbul 1986.
- , “Ebû Müslim-i Horasanî”, *TDVİA*, C. X, 1994, ss.197-199.
- , *İslâmiyet ve Türkler*, İlgi Kültür Sanat, IV. Baskı, İstanbul 2011.
- Yiğit, İsmail; “Muhtâr es-Sakafî”, *TDVİA*, C. 31, 2006, ss. 54-55.
- Yurdaydın, Hüseyin G.; *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1971.
- Yuvalı, Abdülkadir; “Hülâgû”, *TDVİA*, C. XVIII, 1998, ss. 473-475.
- , “İlhanlılar”, *TDVİA*, C. XXII, 2000, ss. 102-105.
- Zahireddin Muhammed Babür; *Babürname*, Babür’ün Hatıratı, Hazırlayan: R.R Arat, III. Baskı, Sera Ofset Matbaacılık, Ankara 2000.
- Zerrinkub, Abdulhüseyin; *Tarih-i İran-i B’ad ez İslâm*, (İslam Sonrası İran Tarihi), X. Baskı, Emir Kebir Yayınları, Tahran 2005.

-----, Do Garn Sukût, Ser-güzeşt-i Havâdis ve Ovzâ'-ı Tarixî-yi İran der Do
Garn-i Evvel-i İslâm, (İki Asır Sükût, İslam'ın İlk İki Asrında İran'ın Tarihî Durumu,
Olayların Serüveni, IX. Baskı, Sohan Yayınları, Tahran 2010.
Zeydan, Corci; İslâm Uygarlıkları Tarihi, C. 2, Çev. Nejdet Gök, İletişim Yayınları,
İstanbul 2012.



EKLER

Ek 1: Bir Saha (Yakut) Şaman Masalı

Mucize yaratan bu kişilerin (Şamanların) dolaşıp yaşadığı dünyaya ait bilgiler Yakut şaman Aadja efsanesinden edinilebilir. Aadja'nın şaşırtıcı üç aşamalı yaşam öyküsü anne babaları onlar çok küçükken ölen iki kardeşin masalıyla başlar; küçüğü yirmi ve büyüğü otuz yaşındadır, küçük evlidir. Masal “aynı yıl” diye devam ediyor “kırmızı alacalı erkek bir tay doğmuştu ve bütün belirtiler onun çok güzel bir at olacağını gösteriyordu. Fakat o sonbahar kardeşlerden küçüğü -evli, olan- hastalandı ve öldü. Ve orada ölü yatarken gene de çevresinde konuşulan her şeyi duyabiliyordu. Uykuda gibiydi. Kıpırdamıyor ve konuşamıyordu fakat tabutunu hazırladıklarını ve mezarını kazdıklarını duyuyordu. Canlı gibi orda yatarken, yaşama geri dönebileceği halde onu gömmek için toplanmalarına üzülüyordu. Onu tabuta koydular, tabutu mezara indirdiler ve üstünü örttüler. Mezarda yatarken ruhu, yüreği ağladı ve inledi. Fakat birden yukarda birinin mezarı kazmaya başladığını duydu. Onun, hala canlı olabileceğini düşünen ve onu çıkartmak istemen ağabeyi olacağını düşünerek sevindi. Fakat sonunda taburun kapağı açıldığında tanımadığı dört kara insan gördü. Gövdesini alıp kaldırdılar ve yüzü eve dönük tabutunun üstüne çıkarttılar. Pencereden ateşin yandığını ve dumanın bacadan sığığını görebiliyordu.

Sonra uzakta bir yerde, toprağın derinliklerinde bir boğa böğürmesi duydu. Böğürtü yaklaştıkça yaklaştı, toprak sallanmaya başladı ve o da çok korktu. Mezarın içinden bir boğa çıktı. Baştan aşağıya siyahtı ve boynuzları birbirine yalandı. Haydan onu aldı, boynuzlarının arasına oturtarak biraz önce çıktığı serden aşağılara götürdü. Bir evin olduğu bir yere geldiler. Evlen sesinden yaşlı olduğu anlaşılan bir adamın sesi geldi: “Çocuklar işte! Küçük oğlumuz bize insan getirdi. Gidip de yükünü indirin” diyordu. Bir kaç kara, solgun adam sıçrayıp geldi, jnu kaptı ve eve götürüp yaşlı adamın eline koydu. Yaşlı idam onu elinde tarttı ve “Onu geri götürün! Onun kaderi orda meniden doğmak” dedi. Boğa hemen onu tekrar boynuzlarının arasına aldı ve aynı yoldan geçip onu aldığı eski yere bıraktı. Yaşayan ceset kendine geldiğinde gece olmuştu ve etraf karanlıktı. Kısa süre sonra siyah bir kuzgun görüldü. Başını adamın bacaklarının arasına soktu, onu kaldırdı ve yukarılara uçtu. Tepede bir açıklık gördü.

Buradan geçip güneşin ve ayın aynı anda görüldüğü ve evlerle ahırların demirden olduğu bir yere geldiler. Oradaki herkesin başı kuzgun başı gibiydi fakat gövdeleri insan gövdesiydi ve en büyük evin içinden yaşlı adam sesi gibi bir ses geliyordu: “Çocuklar bakın! Küçük oğlumuz bize insan getirdi. Gidip de yükünü indirin”. Bir kaç genç dışarı fırladı, yeni getirileni yakalayıp eve soktu ve beyaz saçlı yaşlı bir adamın eline koydu. Yaşlı adam önce onu tarttı sonra “Çocuklar, onu alın ve en yüksek yuvaya yerleştirin!” dedi Orada büyüklüğünü bildiğimiz hiçbir şeyle karşılaştıramayacağımız kocaman bir karaçam vardı. Tepesi muhakkak ki cennete uzanıyordu. Her dalında karla kaplı ot yığını büyüklüğünde bir yuva vardı. Gençler yüklerini bunların en yükseğine koydular ve kanatlı bir ren geyiği uçarak geldi, o da yuvaya kondu. Memesini adama verdi ve o da emmeye başladı. Üç yıl orada kaldı. Emdikçe gövdesi küçüldü sonunda yüksük kadar kaldı. Göklerdeki yuvasında böyle dingin bir yaşam sürerken bir gün aynı yaşlı adamın sesini duydu. Yedi kuzgun başlı oğullarından birine “Oğlum, Orta Dünya’ya git, bir kadın yakala ve getir diyordu. Oğul aşağı indi ve hemen kahverengi yüzlü bir kadını saçından tutup getirdi. Hepsi sevindiler ve bunu kutlayıp dans ettiler. Fakat sonra yuvadaki adam bir sesin şöyle dediğini duydu: “Bu kadını demir ahıra kapatın, Orta Dünya’daki oğlumuz gelip götüremesin!” Kadın ahıra kapatıldı ve adam yuvasından bir şaman davulunun sesini duydu, ses Orta Dünya’dan geliyordu. Bir de şaman şarkısı duyuluyordu. Bu sesler gittikçe yaklaştı, yaklaştı ve sonunda aşağıdan çıkış aralığında göründüler. Önce bir baş sonra çevik hareketleriyle orta yapılı, saçı çoktan ağarmış: bir adam görüldü. Daha görünür görünmez davul sopasını yatay olarak alnına bastırdı ve alnında tek boynuzu olan bir boğaya dönüştü. Boğa tek vuruşta kadının kapatıldığı ahırın kapısını devirdi ve kadınla birlikte dörtnele aşağı koşturdu.” Burada tanık olunan - okuyucuya söylemek gerekebilir- yukarıdaki dünyaya dünyalı bir şamanın gelişidir. Ölmüş bir kadının ruhunu kurtarmaktadır. Çünkü hastalık, şaman kuramına göre, ya gövdeye yabancı bir ögenin girmesiyle olur, Bridges’in Ona büyüğü hakkındaki açıklaması da böyleydi (küçük bir fare, çakıl taşı, solucan veya daha az şamanımsı atıcı bir araç), ya da ruhun gövdeyi terk ederek ruh bölgelerinden birinde, dünya tabakasının alfanda veya üstünde hapsedilmesiyle. Hastaya çağrılan şamanın ilk karar vereceği konu, sağaltacağı hastalığın türüdür. Buna göre masaj, söktürücü bir ot ilacı, içeri giden ögenin emilip çıkartılması gibi uygun bir tedavi yapacaktır. Fakat ruh uçtuysa

görünmeyeni görme yeteneğiyle onun gizlendiği yeri keşfetmelidir. Sonra -dedikleri gibi- davulunun sesine binerek, trans kanatlarının üstünde ruhun gittiği diyara uçmalı, göklerde, cehennemde veya dağların ötesindeki ruhsal ülkelerin bekçilerini alt etmeli ve hemen samanca kurtarma görevini yerine getirmelidir. Bu sonuncusu klasik şaman mucizesidir ve özellikle hasta ölmüş olduğunda çok fazla fiziksel dayanıklılıkla ruhsal cesaret ister. Bu olayları dünyadan, yere basarak seyredeceğiz fakat şimdi masamızdaki göklere dönelim. Usta bir şaman gelerek kendisini boğaya dönüştürdü, demir deponun sürgülerini parçaladı ve ödülüyle, tanrıların ölmesini düşündüğü kadının ruhuyla birlikte dörtnala gitti. “Arkasından bağırmalar, ağlamalar, yakınmalar koptu ve yaşlı adamın oğlu tekrar aşağıya Orta Dünya’ya indi. Bu kez başka, beyaz yüzlü bir kadınla geldi. Kadın böceğe dönüştürüldü ve yurdun ana, orta direğine iyice gizlendi Ama çok geçmeden yine şaman davulu ve şarkısı duyuldu. Gelen kişi yine hastasını buldu. Kadının gizlendiği direği kırdı ve onu alıp götürdü. Bu kez yaşlı adamın oğlu üçüncü kez aşağı indi ve aynı beyaz yüzlü kadınla döndü. Kuzgun başlı ruh-insanlar kadını gizlemek için daha iyi hazırlandılar. Çıkış aralığında odun yaktılar, ellerine ışık saçan meşaleler aldılar ve girişte dikkatle beklemeye başladılar. Şaman görüldüğünde ona meşalelerle vurdular ve onu dünyaya geri döndürdüler. Sonunda, üç yılının bitiminde, yuvadaki küçük gözlemci tekrar yaşlı adamın sesini duydu. “Yılları tamam” dedi ses, “Çocuğumuzu Orta Dünya’ya fırlatan. Doğmak için bir kadına girecek. Bizim ona verdiğimiz adla, Şaman Aadja ün kazanacak. Hiç kimse bu adı kutsal ayda boşuna almayacak!” Şarkılar ve kutsamalarla yedi oğul onu Orta Dünya’ya fırlattı. Adam bayıldı ve oraya nasıl geldiğini unuttu. Ancak beş yaşına gelince anıları tazelendi ve daha önce doğmuş olduğunu, dünyada nasıl yaşadığını, yukarıda nasıl doğduğunu ve kendi gözleriyle bir şamanın gelişini nasıl gördüğünü anımsadı. Yeniden doğumundan yedi yıl sonra ruhlar onu yakaladılar, şarkı söylemeye zorladılar ve parça parça kestiler. Sekiz yaşında samanlık yapmaya ve ritüel dansa başladı. Dokuz yaşında ünlü olmuştu bile. On ikisinde büyük bir samandı. Bu kez dünyaya geldiği yerin eskiden yaşadığı yerden on beş vers (on mil kadar) uzak olduğunu öğrendi. Eski kardeşini ziyaret etti ve karısının yeniden evlendiğini, öldüğü yıl doğan tayın şimdi ünlü bir at olduğunu gördü. Fakat akrabalar onu tanıyamadılar ve o da birşey demedi. Fakat bir yaz günü, zengin biri Isyaç Bayramını kutlarken -kutsal kımız şenliği ‘At Ruhunu Kaldırma’ ritüeli

sırasında kendisi yuvasındayken Yukarı Dünya'ya gelen şamanı görüp tamdı. Yaşlı adam onu hemen tanıdı ve başkalarının da duyabileceği yüksek bir sesle “Bir zamanlar bir şamana hasta bir kadının ruhunu kurtarması için yardım ederken seni onuncu, en yüksek daldaki yuvanda hayvan annenin memesini emerken görmüştüm” dedi. “Yuvandan dışarı bakıyordun”. Genç şaman Aadja bu sözleri duyunca kızdı. “Neden doğum gizimi herkese açıyorsun?” diye sordu. Öteki şöyle yanıtladı: “Bana kötülük etmeyi, beni mahvetmeyi, beni yemeyi tasarlıyorsundur diye! Ben eskiden, senin beslendiğin karaçamın sekizinci dalında beslenmişim. Tekrar doğacağım ve kara Kuzgun Kara-Suorun tarafından besleneceğim”.

Yakut masalcı Popov Ivan şöyle devam ediyordu: “Genç şamanın o gece yaşlı şamanı öldürdüğünü anlatırlar. Şaman ruhları onu yuttu ve böylece onu öldürdüler, kimse görmedi Bu çok eski öyküyü bana çok yaşlı biri anlattı.”⁸⁰⁶

Son

⁸⁰⁶ Joseph Campbell, **İlkel Mitoloji, Tanrının Maskeleri**, s. 258-262. Bu masal özellikle içinde barındırdığı birçok eski mitolojik ve dinsel motif açısından önemlidir. Tezimizde özellikle eski bir tanrısallık ve kutsal kült olan ‘boğa kültü’nün zamanla sadece bir simgesi ve adeta motifi haline gelmiş ve hatta günümüz İran-Türk halk anlatılarında önemli bir yere sahip ‘boynuz’ motifiyle birebir bağlantılıdır. Boynuz motifiyle ilginç biçimde yan yana kullanılan İskender anlatılarının kökeninde eski Türk mitolojik kahramanlık anlatılarının bir motifi olabileceğini düşünüyoruz. Bayat’ın Oğuz Kağan için boynuz motifine işaret etmesi, yani Oğuz’u bu motifin eski bir taşıyıcısı olduğunu söylemesi bu açıdan ayrıca önem arz etmektedir.

Ek 2: Şecere-i Terâkime’de

“Oğuz Han’ın İran ve Şam ve Mısır’a doğru yürüdüğüünün zikri”

Bir yıl yurdunda oturup, ikinci yıl halka ilan ettirdi: İran’a doğru yürüyorum, nice yıllık gamlarını yesinler diye. İkinci yıl atlandı ve Talaş şehrine geldi.

Han’ın ordusunun gerisine koyduğu adamları var idi, yorulan ve hasta olan ve yolunu şaşırان ve geride kalanı alıp gelsin diye. O adamlar ordunun arkasında kalan bir evli kişiyi Han’ın huzuruna alıp geldiler. Han o kişiden sordu ki: Niçin geride kalmıştın, diye. O dedi: Gündeliğimin azlığından, ordunun arkasından geliyorum. Hatunum hamile idi. Doğurdu. Açlık sebebinden anansının sütü oğlana yetişmedi. Geliyordum, suyun yakasında gördüm ki bir çakal bir sülünü yakaladı. Ağaç ile çakala vurunca sülünü atıp kaçtı. Onu alıp, kebab yapıp, hatunuma verip durmuştum. Arkaya koyduğunuz adamlar rastlayıp, alıp geldiler. Han fakire at ve azık ve mal verip, bu orduya gitme deyip, “kal aç” dedi. Bütün Kalaç halkı o adamın neslindendir. Bu zamanda Halaç diyorlar. Mâveraünnehir’de çoktur. Aymak iline katılıyorlar. Horasan ve Irak’ta da çoktur. Onlar Çağatay iline katılıyorlar.

Belh’e bağlı Gur denilen şehirde oturan Kalaç’lardan adı Muhammed, lakabı Bahtiyar olan bir pehlivan yiğit var idi. Hindistan’ın Dehli denilen şehirde Kutb/üddin adlı bir Müslüman padişah var idi. Muhammed gidip onun hizmetine girdi. Bir nice yıldan sonra büyük bey oldu. Hindistan denilen yer, bölük bölük bir çöl yurttur. Behar adlı bir yurt vardır Kâşmir yakınındadır. Kutbüddin, Muhammed Bahtiyar’ı askerin başına geçirip oraya gönderdi, Muhammed Bahtiyar Behar yurdunu aldı.

Behar’ın gün doğuşunda yine bir yurt var idi. Onun büyük Şehrinin adı Lekmir idi. Onun doksan yaşında bir padişahı var idi. Dededen babadan o yurdun padişahı idi. Varıp o yurdu da aldı. Nice yıllardan beri topladığı hazinesi eline geçti.

Lekmir’in demir kazık (kutup yıldızı, kuzey) tarafında bir büyük şehir var idi, Lektuni adlı. Varıp onu da aldı ve hutbeyi kendi adına okutup ve sikkeyi kendi adına bastırıp, Lektuni şehrini payitaht kılıp oturdu. Kalaç ilinden on bin kişi onun etrafına toplandılar. Çok yıllar orada durdu.

Lektuni ile Tibet'in arası atlı insanın bir gece yatıp varacağı kadar bir yerdir. Ama bir yüksek dağı vardır, bir yolu vardır, bir atlı yürür, iki atlı yanaşıp yürüyemez. Muhammed Bahtiyar on bin atlı ve otuz bin piyade ile o yoldan gidip Tibet'i vurup geldi.

Nihayet bir nice günden sonra vefat etti. Bütün Kalaç halkı toplanıp Şiran denilen zatı padişah kıldılar. O öldükten sonra Merdan denilen zatı padişah kıldılar.

Ve Merdan hızlı ve atıcı yiğit idi. Ama akli hiç yok idi. O derecede ki, bir gün mecliste (kabul resminde) otururken beylerine bakıp dedi: İsfahan'ı falan sana verdim; Kazvin'i sana verdim. Böyle deyip Horasan ve Irak ve Rum'un bütün bildiği şehirlerinin bir bir adlarını sayıp rnâiyetindekilere üleştirdi. Tanrım verse sizlere vereyim, demedi. Böyle dese kusur olmazdı. Benim vilayetlerimdir, sizlere verdim, deyip tazim kıldırdı.

Ve bir gün bir yardım isteyen (şikayetçi) gelip, diz çöküp dedi ki: Tacirim, bu gece şu kadar bin paramı hırsız almıştır, dedi. Ondan nerenin insanısın diye sordu. Tacir; İsfahanlıyım, dedi. Ona dedi: Para için sana İsfahan'ın valiliğini verdim, dedi ve divana emir yaz, dedi. Divan, İsfahan'ın valiliğini tacirin adına yazıp mühür basıp eline verdi. Tacir korkusundan söz söyleyemedi. Fermanı alıp, başına sançtı. Mecliste oturan halk da korkudan hiç bir şey söyleyemediler. Bir akıllı beyi var idi. O dedi: Padişahım, buna İsfahan'ın valiliğini verdiniz; bu adam eğer buradan İsfahan'a yalnız giderse, sizin adınıza kötü olur, bu adama çok şey veriniz ki, erkânlı ve maiyetli olup gidecek, dedi. O bedbahtın aklına bu söz iyi gelip, yüz bin gümüş para bağışladı.

Ve daha bir kötülüğü bu ki, Kalaç halkının iyi insanlarını suçsuz yere öldürmeğe başladı. İl iyileri toplanıp, danışıp, Merdan'ı öldürüp Evez denilen zatı / Lektuni tahtına oturtular. O da on iki yıldan sonra öldü.

Ondan sonra o yurt Kalaç'ların elinden çıktı, başka kimseye geçti. Ondan sonra Kalaç'lar maiyet (hizmetli) oldular. Kalaç'ların padişahlığı başından sonuna kadar elli dört yıl sürdü. Şimdi Kalaç'lar hakkında söylediğimiz sözü bırakalım, bu kadar söyledik, yeter.

Oğuz Han Talaş'tan geçip, Semerkant ve Buhara'ya gelip, Amu suyundan geçip, Horasan'a vardı. O zamanda İran yurdunda iyi padişah yok idi. Keyumers ölmüştü. Huşenk'i henüz padişah yapmıyorlardı. Öyle zamana Arap Mülûkü't-tavayif der.

Manası bu ki: Her bir dip ilde bir töre demektir. Türkler öyle zamana «ev başına kara han» derler. Manası her evde kara kişi bir han olmuştur, her eve bir han, demektir. O vakit İran yurdu böyle idi.

Horasan'ı aldı. Oradan geçip Irak-ı Acem ve Irak-ı Arap ve Azerbaycan ve Ermen ve Şam ve Mısır'a kadar aldı. Bu söylenen vilayetlerin birçoğunu savaşıp ve hepsini tabi kılıp kendisine bağladı.

Oğuz Han Şam vilayetinde iken gizlice bir maiyetinin eline bir altın yay ve üç ok verdi ve dedi: Yayı gün doğusunda bir çölde insan ayağı ulaşmaz yerde toprağa gömüp, bir ucunu çıkarıp bırak ve okları gün batısı tarafına götürüp yayı nasıl koyarsan onu da öyle koy, dedi. O adam emre göre hareket edip geldi. Bu vakıadan bir yıl geçtikten sonra üç büyük oğlu Kün (Gün), Ay ve Yulduz (Yıldız)'ı çağırıp dedi: Yabancı ülkeye gelmişim, işim çok, av avlamağa elim değmiyor, gün doğusu tarafında filan çölün avı çokmuş diye işittim, kendi maiyetlerinizle oraya gidip, av avlayıp geliniz, dedi. Ondan sonra üç küçük oğlu Kök (Gök), Tağ (Dağ) ve Tingiz (Deniz), bu üçünü çağırıp ağabeylerine söylediği sözü söyleyip gün batı-sı tarafına gönderdi.

Bir nice günden sonra üç büyük oğlu bir altın yay ile pek çok avı han huzuruna getirdiler. Üç küçük oğlu da üç altın ok ile pek çok av getirdiler. O avın etlerine çok etler ve türlü yemekler ilave edip, halkı davet edip, yayın ve okun bulunduğunu müjdeleyip kendilerine geri verdi.

Üç büyük oğlu yayı kırıp bölüştüler. Üç küçük oğlu, her birisi bir ok aldılar. Aldığı vilayetlerde çok yıllar kalıp, düşmanlarını yok edip, dostlarını ağırlayıp, başı Sayram, ayağı Mısır'a kadar aldığı vilayetlerin hepsine idareciler koyup, dönüp kendi yurduna indi.⁸⁰⁷

Son

⁸⁰⁷ Ebülğazi Bahadır Han, **Şecere-i Terâkime**, Türklerin Soy Kütüğü, Haz: Muharrem Ergin, Kervan Kitapçılık Yayınları İstanbul (Tarihsiz), s. 35-40.

اسکندر پادشاہین ناغلی

بیری وار ایلی، بیری یوخ ایلی، بیر پادشاه وار ایلی.
بو پادشاهین یاشی قیرخی کچمیشی، اما هله ائولنمه میشی.
او، ائله بیر آداملا ائولنمک ایسته بیردی که، ئوزونتن
گوجللی، قوچاق، هم ده عقللی اولسون. نه قدر آختاریردی
بئله سیننی تاپا بیلمیردی.
شاهین بو مقصدینی هامی بیلیردی. گونلرین بیرینده بیر
دنیا گورموش قوجا شاهین یانینا کتیب دئی:
— ای پادشاه، سنین آختاردیغین قیز اسفهان شاهینین
قیزیدیر. گت اونو آل.
پادشاه وزیری، وکیللی چاغیریب قوجانین سوزلرینی
اونلارا سویلدی، تبیر ایسته دی. وزیر دئی:
— پادشاه ساغ اولسون. بورادا ائله بیر چتین ایش
بوغور. ائلچی گوندەرك کتیب قیزی ایسته سینلر.
پادشاه دئی:
— بیردن قیزی وئرمه دیلر، اوندان؟
وزیر دئی:
— پادشاهیم، سنین آدین-سائین یندی اقلیمه معلومور،
آدینی ائشیدنده پادشاهلار یاتا بیلیرلر، کیمین جرئتی چاتار
که، سنین قاباغینا چیخا بیلین؟ وئرمه انون تورپاغینی
آت تورپاسیندا داشیب دریا یا توکه ریک.
بلی، وزیرین تدبیرینی هامی بگنئی. همان گون وزیر
ئوز آداملاری ایله اسفهان یولا دوشدی. آز کتیب، چوخ
کتیب چاتیلار همین شهره. ادب-ارکانلا ائلچی داشینین
اوستونده اوتوردیلار. خمتچیلر خبر آپاردیلار که، بس هانسی
پادشاهین سا آداملاری ائلچی داشینین اوستونده اوتوروبلار.

⁸⁰⁸ Azərbaycan Nağılları; İskender Padişah'ın Nağılı, Düzenleyen: Feridun Pour-Hüseyin, Müessise-yi İntişârat-i Yârân, Tebriz 1370/1992, s. 5-14.

اصفهان پادشاهی امر ائله‌دی گندیپ ائلچیلری گتیردیلر. ائلچیلر احوالاتی دانیشیب پادشاهین قیزینی ایسته‌دیلر. پادشاه امر ائله‌دی قیزی گتیردیلر. احوالاتی آناسی اونا سویله‌یب دئی:

— قیزیم، ایندی سنین فکرین نه‌دیر؟
قیز دئی:

— آتای مهربان، سن منی هر کسه ویرسن راضی اولارام، اما اجازه وئرسن اونلارا اوج شرطیم وار. ائلچی گلن وزیر دئی:

— قیزیم، شرط‌لرینی دی گوروم نه‌دیر؟
قیز دئی:

— بیرینجی شرطیم اودور که، او آداملا گرک آت مینیپ، اوخ آتام، ایکینجی شرطیم اودور که، قلینج ووروب گوله‌شم، اوچونجی شرطیم ده بودور که، گرک او منیم سئواللاریمجا جواب وئره.

ئلچیلر راضی اولدیلار. قیزین سوزلرینی گندیپ ئوز پادشاهلارینا سویله‌دیلر. پادشاه بو خبری ائشیدن کیمی جین وردی بئینینه که، قیزین آیاغینا گندیپ اونونلا گولشم منه نه دئیهرلر. یاخشوسی بودور، قوشون چکپ دعوا ائله‌ییم. وزیر دئی:

— شاهیم، دعوا ائله‌یب قوشونو قیردیرماغین نه خبری وار، اولجه گل قیزین تکلیفونی برینه یتیرک، اگر باش توتماسا، اوندا دعوا ائله‌یریک. پادشاه دئی:

— آی وزیر، منه یاراشماز، ووروب گندم قیزین آیاغینا وزیر دئی:

— شاهیم، گل سن تغییر لباس اول، گئت دی که، منی پادشاه گونئردی که، اولجه منیمله آت مینیپ اوخ آتسین. اگر منه غالب کلسه سونرا پادشاه ئوزی کلر. بو تدبیر پادشاهین عقلینه باتدی. همین کون تغییر لباس اولوب بیر دسته آداملا دوشدی یولا. گلیپ چیغدی اصفهانا. قیزا خبر گونئردی که، گلسین.

بلی، قیز حاضرا نیب آلتدان گشی نیب اوستن قفل لاندی،
اوستن گشی نیب آلتدان قفل لاندی، الینه اوخ، قالخان آلیب،
بئلینه قلینج باغلادی، بیر دسته آداملا گللی پادشاهین یانینا،
دئدی:

— منی ایسته یین سنسنمی؟

پادشاه دئدی:

— یوخ، باجی، منی پادشاه گوندردی، گورسون سنین منه
کوجون چاتارمی، اگر کوجون چاتسا، سونرا پادشاه ئوزی
کله چک، یوخسا هر خیردا ایشلردن ئوتری پادشاه بورا کلمز،
قیز ایسته دی گری قاییتسین، فکرلشدی که، جماعت نه
بیلیر احوالات نه یرده دیر، هامی دئییه چک، یقین قورخلی،
میدانا او قتر آدام بیغیلمیشدی که، اینه آتسایدین، یره
دوشمزدی، بلی، هر ایکسی میداندا آت چاپدیلا، هیچ بیر
او بیریندن قاباغا کچه بیلمه دی، آتین اوستونله اوزوگون
ایچیندن اوخ کئچیردیلا، سونرا باشلادیلا بیر-بیرینه قلینج
وورماغا، گوردیلر قلینجدان دا بیر شی، چبغمادی، ال آتیب
قورشاق توتولار، باشلادیلا گولشمکه، چوخ چتین لیکله
پادشاه قیزین کمریندن یاییشیب ووردی یره،

پادشاه دئدی:

— ایندی سوزون نه دیر؟

قیز دئدی:

— سوزوم یوخدور، اما دی گوروم سن کیمن؟
پادشاه آچیب احوالاتی سویله دی که، ائله سنی ایسته یین
من ئوزوم.

قیز دئدی:

— اوندا اوچونجی شرطیمی ده برینه یتیررسن، سونرا

راضی لیق وئره رم.

پادشاه دئدی:

— نه دی شرطین؟

قیز دئدی:

— دنیا دا ان گوزل نه دیر؟

پادشاه دئدی:

— ان گوزل كونول سئوندی.

بو سوز قیزین خوشونا گئلی. قیز راضی لیق وئردی.
بلی، احوالات قیزین آتاسینا معلوم اولدی. ادب—اركانلا
بندی گون، بندی گئجه توی ائله ییپ قیزی وئردیلر پادشاه.
پادشاه قیزی آلانداں دوققوز آی، دوققوز گون سونرا بیر
قشنگ اوغلی اولدی. اما بو اوشاق گوردیگیمیز اوشاقلاردان
دگیللی. بیز گورموشیک که، اوشاق ایله به ایل بوی آتار،
یکه لر، اما بو ساعت به ساعت بویوبوردی. گوجده، عقلده هیچ
کیم اونونلا باجارمیردی.

اوشاغین آدینی اسکندر قویموشدیلار. اسکندرن
اوشاقلیقداں بیرجه عیبی وار ایدی. اونون تپه سیندن بیر
بویوز چیخمیشدی، اودور که، باشینا شیش پاپاق قویاردی
که، بویوزو گورونمە سین. بلی، دایه لر اسکندری بویوتوب
بویا—باشا چاتدیردیلار. اسکندر بوتون علملرین سرینی تمام—
کمال ئویره نیپ علملی بیر آدام اولموشدیر. ایش بئله
کتیردی که، اسکندرن آتاسی ئولدی. کتیریپ اوغلونو پرینده
پادشاه قویماق ایستهدیلر. پادشاهین پاخیل وزیرلریندن بیر
دئدی،

بیزیم دده—بابا قاعده میر وار، گرك قوش اوچورداق،
کیمین باشینا قونسا اونو دا پادشاه سئجه ک.

بئله ده ایله دیلر. قوشو اوچورتدیلار، قوش دوز گئتیپ
قوندی اسکندرن باشینا، کتیریپ آتاسینین پرینده اونو پادشاه
قویولار. اسکندر ائله بیر پادشاه اولدی که، آدی—سانی هر
یره یاییللی. بوتون پادشاهلار اونون آدینی ائشیدنده تیر—
تیر تیتیریدیلر. اسکندر ائله که، آتاسینین پرینده اوتوروب
پادشاهلیق ائله دی، اونون شهرینده هر هفته بیر دلك ئولوردی.
هیچ کیم سندن خبر توتا بیلیمیدی.

اسکندر هر دفعه بیر دلك چاغیریپ باشینی قیرغدیرائندان
سونرا ئولمورتوروردی. شهرده دلك قالماپشیدیر. پادشاه
بیر گون ینه وزیرینی یانینا چاغیریپ دئدی،

— وزیر، باشیمی توك باسیب، بیر دلك تاپ گلیپ
قیرغ سین.

وزير دئى:

— قىلە عالم ساغ اولسون، شەردە دىلك قويوبسان كە.

چاغىرىم؟

پادشاه دئى:

— بىلىمىرم، هاردان اولور—اولسون تاپ كىتىر.

وزير علاج سېز قالىپ كىتىنى كىتىدىن بىر دىلك تاپى. دىلكى
فكر كوتوردى. بىلىردى كە، اورا كىتىدىن بىر قايىتمىر.
اما سېيىنى بىلىمىردى. دىلكىن وارى—بوغى بىر قوجا آناسى
وار ايدى. آناسى ايله حلال لاشىپ، خوشى وزيرىن قاباغىنا
كلى پادشاهىن يانينا. بىر تەر الى اس—اسه اونون باشىنى
قىرغىدى. كوردى باشىنىن اورتاسىندا بوينوز وار. دىلك ائله
كە، پادشاهىن باشىنى قىرغىپ قورتاردى. كوردى اونو دا
ئوللورمك ايستەيرلر. پادشاها يالواردى كە، قوجا بىر آنام
وار، منى ئوللورسەنيز اونا باخان اولمايلاق، منى اونا
باغىشلايىن.

اسكندر دئى:

— اگر بو سىر هېچ كىمە دىمەسن سى ئوللورمىرم،
ايشى بىر آدم بو سى بىلسە او كونى باشىنى بدىنىتىن
آيىراجاغام. دىلك آندامان ايله دىكىن سونرا اونو بوراخىلار.
دىلك بىر هفته، بش هفته بو سى ايجرى وئرىپ
اودوردى. فكر اونو ساپسارى سارالتمىشى. آناسى نه قدر
يالواردى كە، اوغول دردىن نهدى، بىله ساراليسولورسان؟
اوغلى دئى:

— آنا، بو سىر هېچ كىمە دىمە بىلىمىرم.

آخردا دىلك كوردى سر قارنىنى دىشېر. كىتىپ مشەدە
تورباغى ائشېپ بىر چوخور قازدى، آغزىنى چوخورا توتوب
اوج دفعە ياشاجادان دئى: «اسكندرىن بوينوزو وار،
بوينوزو». سونرا چوخورو يىنە تورباغلا دوللوردى. آرادان
بىر نىچە آي كىچى. همىن چوخوردان چوغلى قارغى بىتى.
وقت اولدى كە، بىر چوبان كلىپ بورادان كىچىندە همىن قارغى—
لاردان كىسېپ توتك قايىردى. باشلادى چالماغا. هانسى هوانى
چالدىسا، ائله توتكىن سىر كلى كە، اسكندرىن بوينوزو وار.

بوینوزو، چوبان قاللی معطل که، بو نه سردی، گونلرین
 بیرینده اسکندر، خبر گتیردیلمر که، هر یره یاییلیب که،
 اسکندرین بوینوزو وار، ایش او یره چاتیپ که، چوبانلارین
 توتکینده بو هوانی چالیرلار، اسکندر بو سوزلری ائشین
 کیمی امر ائله دی دللکی الی-قولو باغلی گتیرسینلر، جلادلار
 او، ساعت اوغلانی تاییب گتیردیلمر، شاه دئی:

— اده، ظالم اوغلی، سن دئین من بو سری هیچ کیمه
 دئمیه جگم، بس نجه اولدی، هاسر بیلیر؟
 دللک آند-امان ائله دی که، بو حقه هیچ کیمه بیر سوز
 دئمیه میشم.

پادشاه دئی:

— دوزونو دی.

دللک دئی:

— پادشاه ساغ اولسون، کوردوم بو سر بیر درد اولوب
 قارنیمی بیرتیر، آخردا گتدیپ مشده بیر چالا قازدیم، اگیلیب
 بو سوزلری او چالایا دئدیم، سونرا دا اوستونو تورپاقلادیم،
 بوندان سونرا هیچ کیمه بیر سوز دئمیه میشم.
 پادشاه باشا دوشدی که، احوالات نه یرده دی، او گونن
 اونون آدی قاللی بوینوزلو اسکندر.
 اسکندر غضبینن اود توتوب یانیردی، وزیرینی چاغیریب
 دئی:

— وزیر، قوشونی حاضرلا، اوزاق بیر سفره چیخا جاغام،
 ائشبتیمش ظلمته دیریلیک سویو وار، کیم اونو ایچسه
 ئولمور، همیشه ساغ قالیر.

وزیر اسکندرین خاصیتی نی بیلیردی دئییه هیچ نه دیمه دی: همین
 گونن تدبیر توکوب حاضرلیق کوردی، اونون تورپاغیندا نه قدر
 بیلجی کداملار، دنیا گورموش قوجالار واردیسا اسکندر هامی—
 سینی پیغیب مصلحت مشورت ایله دی، هیچ بیرى اورا گتتمک
 اوچون بیر یول تاپا بیلمه دی.

هره بیر سوز سویله دی، اسکندر دئی:

— باشی ئوتموش، دنیا گورموش قوجالاردان بورا
 کلمه میش داها کیم قالیب؟

دئدیلر فلان پرده اوچ یوز یاشیندا بیر قوجا وار. یریندن
ترپنه بیلیمیر. پامبوغون ایچینده ساخلا ییرلار. بیرجه اونا
دئمه بیشیک.
اسکندر دئی:

- وزیر، دور گئدهك او قوجانین یانینا. اسکندرله وزیر
گئدیپ قوجانی تاپدیلار. احوالاتی اونا سویله دیلر. قوجا دئی:
- اوغول، ظلمت دنیا سینا هر آدم گئده بیلمز.
اسکندر دئی:

- قوجا، بس من نئجه؟ گئده بیله جگم، یا یوخ؟
قوجا دئی:

- اوغول، گئده جکسن، اما قاییداندان سونرا ئوز قلینجی نین
آلتیندا ئوله جکسن.

اسکندری فکر کوتوردی، اما ئوز-ئوزونه دئی که،
ئولسم ده گئده جگم.
اسکندر قوجادان ظلمتین بولونو سوروشدی.
قوجا دئی:

- اوغول، اورا یددی ایل، یددی آی گئجه-گونئوز یول
گئده جکسن، بولدا ایلان-چایانا، اژدهالارا راست اولاجاقسان،
گئدیپ بیر بره چیخاجاقسان که، اورادان او طرفه آتلاری نیز
گئتمه جک. دوشوب آتلارین نعلینی سوکرسینیز. سونرا
گئدیپ بیر قارانلیق داغا چیخاجاق سینیز، اوردا بیر بولاق وار،
ئوزونله بیر ئولو بالیق کوتوررسن، او بولغا چاتاندا ئولو
بالیقی آتارسان سویا، اگر دبریلسه اوندا بیل کینن که،
دبریلیك سویونو تاپیسان.

اسکندر قوجانین یانیندان چیخیپ قوشونو، دم-دستگامی
ایله باشلادی ظلمته طرف گئتمکه. آز گئتدیلر، چوخ دایاندیلار،
چوخ گئدیپ آز دایاندیلار گیلر بیر سحرالغا چیخدیلار.
بورادا او قدر ایلان-چایان، اژدها وار ایدی که، آددیم، آتماغا
یر یوخ ایدی. قوشون باشلادی بونلاری قیراسقیرا بالاجا بیر
جیغیر آچیب گئتمکه. اما ایلان-چایان قوشونون تمام یاری سینی
ووروب ئولسوردی. بیر طهر ئولوم-ظلمله بورادان چیخیپ
گئتدیلر، ایندی ده قاباقلارینا قالین مشه لیکر چیخدی. ائله

یئنجیه آتلاردان، دوه لردن دوشوب بیر آز مشه ده راحت لئتمک ایسته ییردیله که، بیرده گوردیلر هر طرفدن شیرلر، پلنگلر، آیلار قوردلار، قوشلار، بوتون وحشی حیوانلار بونلار هجوم ایله دی. قوشونون چوخ حصه سینى یئدیله. اسکندر گوردی که، بورادان تئز چیخماسالار تمام قیریلب قورتاراجاقلار. گئجه یئن باشلادیلار گئتمکه، بیر خیلی گئندن سونرا گلیب بیر داغین باشینا چیخدیله. نه قتر آتلاری سوردیلرسه هیچ بیرى برینتن نرپه نه بیلمه دی. آتلارین آياقلاری برینتن قویموردی. ائله بیل که، میخ لامیشدیله. او ساعت قوجانین سوزی یادلارینا دوشدی. آتلاردان دوشوب نعل لرینی سوکدیلر. تره دن آتلانپ باشلادیلار گئتمکه. گئدیپ چیخدیله بیر ائله بره که، گوردیلر هر طرف تمام ظلمتین ایچینده دی. گوز - گوزی گورمور. اسکندر بیر تهر اورانی-بورانی آختاریپ بیر بولاق تاپدی. تئز بالیغی سویا سالدی. او ساعت بالیق دیریلیب باشلادی اوزمکه.

اسکندر بارماغینی دیشله دی که، بورا ظلمت دنیا سینی، بو بولاق دا ظلمت سویودی. تئز اووجونو دولدیریب دیونجا سودان ایچدی. تره دن آتلانپ باشلادیلار گری قایتماغا. ائله که، اسکندر ظلمت دنیا سیندان چیخدی. گوردی که، اون بش یاشیندا بیر اوغلان اولوب، ئوزوده تمام قوشلارین، حیوانلارین، اوتلارین، چچک لرین، آغاجلارین، هر شئین دیلینی بیلیر، بو ایشه اسکندر بیر طرفدن سئوینیردی. بیر طرفدن ده غمگین اولوردی. چونکه قرجا دئیشدی که، سن دیریلیک سویونو ایچسن ده ئوله جکسن. اورادا اسکندر ایچدیگی سودان باشقا بیر بولاق دا وار ایدی که، آب حیات او بولاقدا ایدی و اسکندر اوندان ایچه ییلمه میشدی.

بونلار بورادان یول باشلاپ گلدیلر ائله بیر بره چیخدیله که، هر طرف داش، قایا ایدی. یامان پورولموشدیله. اسکندر پادشاه دینجلمک اوچون بیر بر آختاریردی. آخر دا بویوک بیر قایانین دپینده باتماق ایسته دی. باخدیله که، پادشاهین 'اوستونه گون دوشور، نیزه لرینن، قلینج لارینن اوچونو بره سانجیب باشلارینی بر-جیرینه سویکه دیله.

اوستونه تيرمه شالدان ئورتوك آتديلار كه، كولگه اولسون.
 بو سس-سميره اسكندر بوخودان آيىلى، گوزلرينى آچىپ
 گوردى كه، نېزەدن، قلىنچدان بونا چادر قوروبلار، او ساعت
 بارماغىنى دېشلىدى كه، قوجا دئەن سوز دئەسن دوز چىخاجاق،
 منىم ئولوموم ياخين لاشىب. ائىله بو فكرله دوروب چادرىن
 آلتىندان چىخماق ايستەيىردى، بىردن گوى گورولدادى، ايلدىرم
 چاغدى، اينىلدى، گورولتو ايله اسكندرين باشىنىن اوستونده كى
 قايا اوچوب دوشدى چادرىن اوستونه، اسكندر قاينان آلتىندا
 قالىپ ازيلىدى. بوتون قوشون توكولوب قاينان آلتىندان
 اسكندرى يارىمجان چىخارتدىلار. اسكندر بىر آه چكىپ وصيت
 ايلهدى كه، منىم مئىيتىمى آپاراندا قاباقجا عالملىرى، حكىملىرى،
 سونرا قوشونومو، داها سونرا ايسە خونچالاردا لعل-جواهرات،
 قىزىل، گوموش توتان آدمالارى جرگه ايله دوزرسىنىز.
 وزير خبر آلىدى كه، شامىم، بونلارنى معناسى نەدىر؟
 شاه دئىدى:

— من آدمالارا و آناما دئىمك ايستەيىرم كه، ياخشى
 حكىملىر، لقمانلار دئىن منده، قوشون دئىن منده، وار-دولت
 دئىن، عقل-ساجارىق دئىن او دا منده، اما بو شئىلرىن هېچ
 بىرىسى منى ئولومدن قورتارا بىلمەدى. اودور كه، غم يمه،
 وزير، وكىل، قوشون اهللى اونون مئىيتىنى گوتوروب
 قايتىدىلار ئوژ وطنلرىنه. چونكه اسكندر وصيت ائىلەينده
 دئىمىشىدى كه، من هارادا ئولسم ده، ئوز تورباغىمدا دفن
 ائىلەبرسىنىز. بوتون شەر اهللى باشدان-آياغا قارا كئىيندى.
 چوخ بويوك جاه-جلاللا اسكندرى كجاوۋىه قويوب آپاردىلار
 باسدېرماقا. اما غرىبه بىر احوالات اولدى، ئولونون قولونو
 نە قىر تابوتون ايچىنە قويوردىلارسا، پنه ده او ائىشكە
 چىقىردى، اووجودا آجىق قالمىشىدى. بو احوالاتا هاسى تعجب
 ائىدىردى. آخردا كئىدىپ بونو اسكندره ظلمت دنياسىنىن
 يولونو گوسترن قوجايا دئىدىلر.
 قوجا دئىدى:

— اوغلوم، كئىدىن اونون اووجونا يردن بىز غىشما تورپاق
 توكون. اونون گوزى تورپاقدان دويمايىبىدىر.

بلى، قوجا دئىگى كىمى گلىپ يردن بير خىشما تورپاق
 گوتوردىلر. مئىيتىن اووجونا توكن كىمى اووجونو يوموب
 قولونو چكلى تابوتون ايچينه، سونرا آپارىپ باسدېردىلار
 اسكندرين آناسى اوغلونون ئولومونه دوزه بىلمېردى،
 هر گون گئدىب قېرىن اوستونه دوشه نېب زار-زاو آغلايېردى.
 گونلرين بېرىنده آرواد ينه قېرىن اوستونه دوشه نېب آغلاياندا
 بىرىن آلتىندان سس گلىكى كه، اى انسان، آخى سن آغلاماقدان
 بېرى دنگ ائله دېن، دى گورك هانسى اسكندرى ايسته بېرسن؟
 آرواد دئى:

- من اسكندر پادشاهى ايسته بېرم.
 بو دفعه اسكندر جواب وئردى كه، آنا، من ائله بىلمېردىم
 كه، دنيادا تكجه اسكندر پادشاه منم. اما اونو بىل كه،
 بورادا منن ده آشاغىدا، بىرىن يقدى قات تكينده او قتر
 اسكندىرلر ياتىر كه، هيچ سايى-سابى بوخى، اونلار منن
 ده قوچاق، منن ده عقللى پادشاهلار اولوبلار. دور گت
 ايشىنېن دالينجا، آغلاماقدان بېرى شى چىخمار.
 اسكندرين آناسى اوغلونون بو سولزىنى ائشېدندىر
 سونرا دوز گلىكى ائولرېنه.

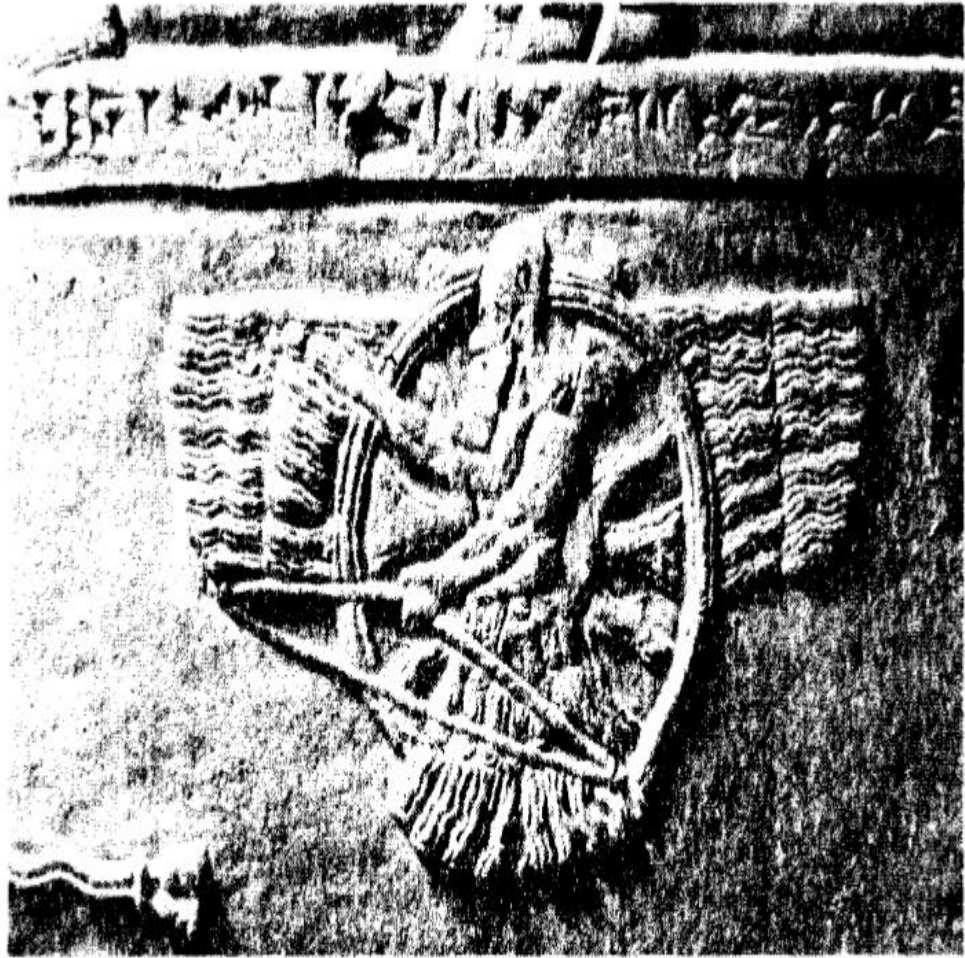
Ek 4: Ön Asya Medeniyetlerinden Bazı Simgeler I

Resimler⁸⁰⁹

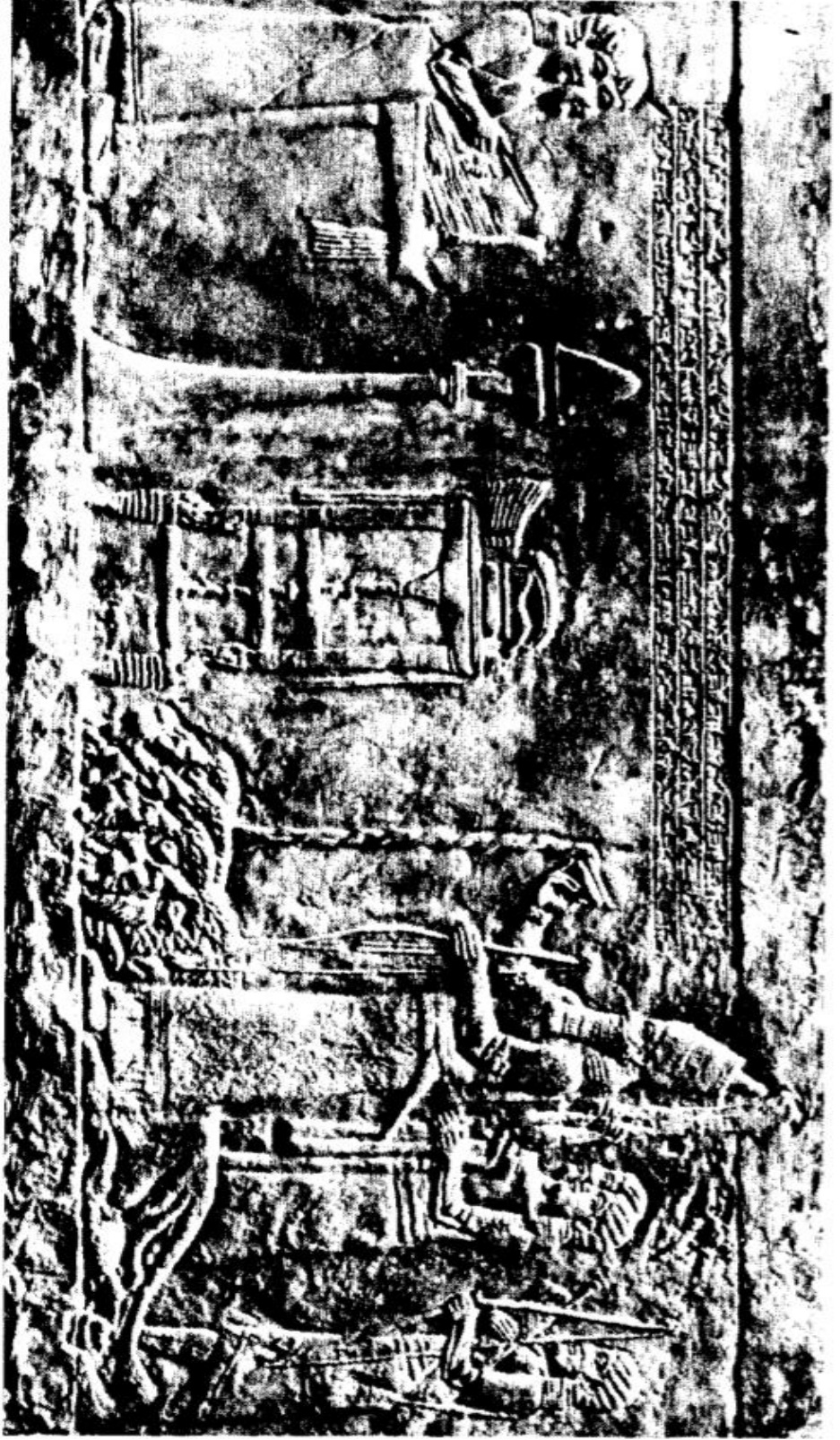


1. Resim : Tanrı Marduk

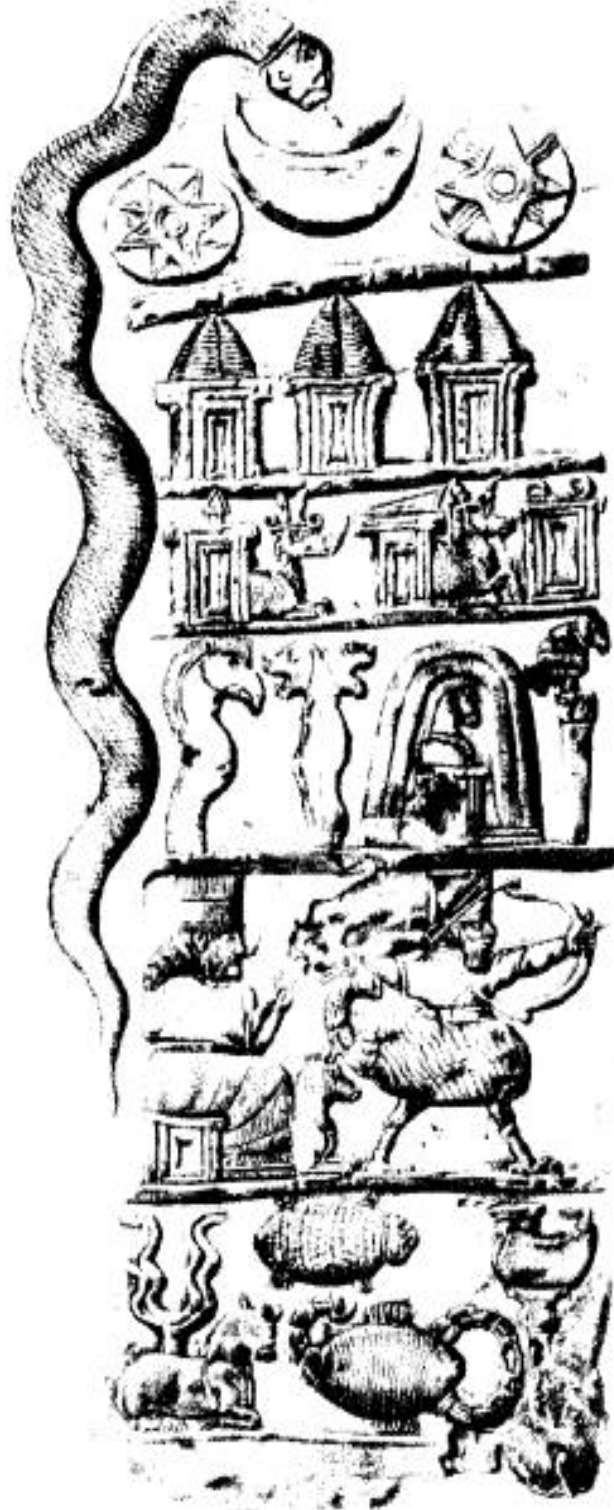
⁸⁰⁹ Alexander Heidel, *Enûma Eliş Babil Yaratılış Destanı*, Çev: İbrahim Cânan, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1978.



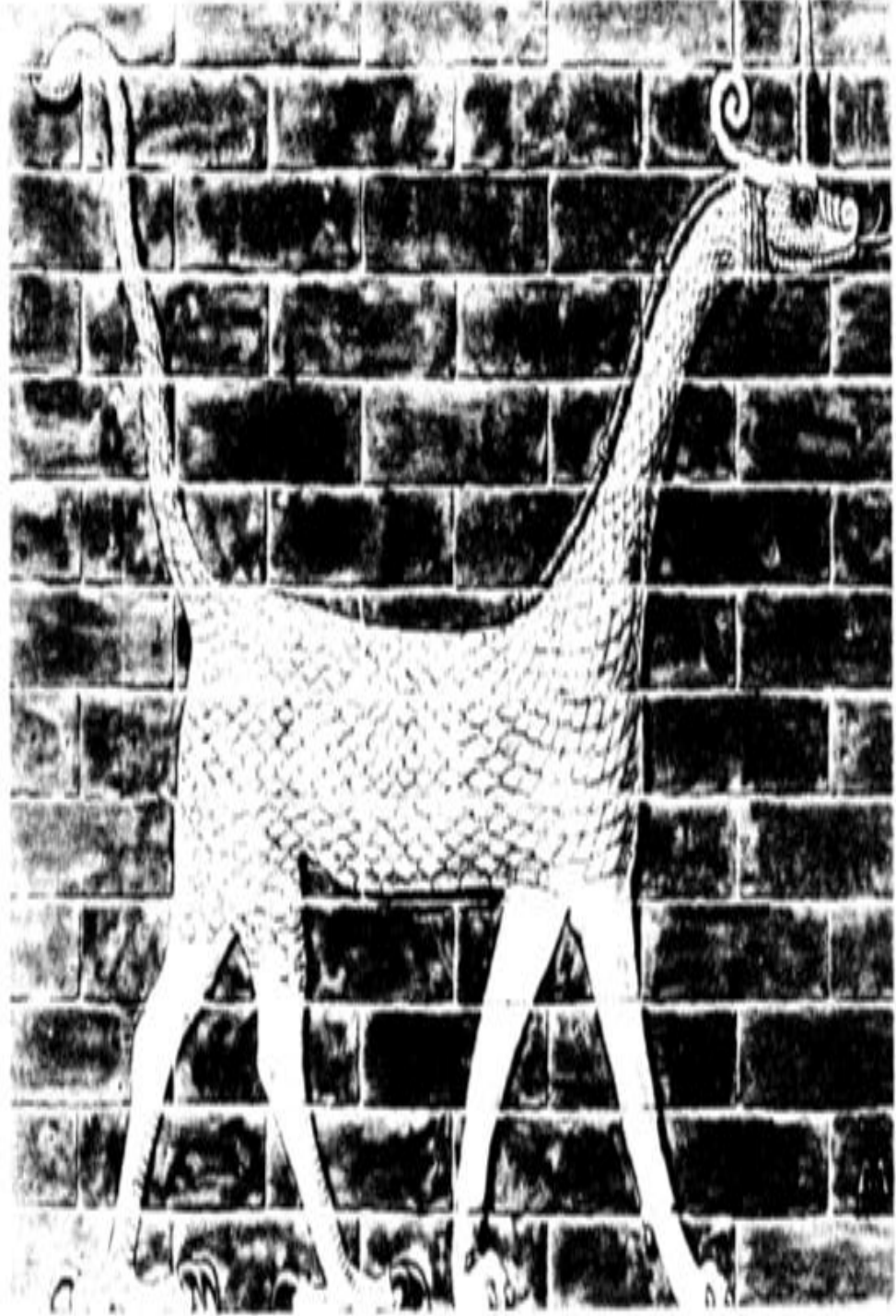
2. Resim : Tanrı Aşur'un simgesel bir resmi



3. Resim : Kütüphanesinde Enûma Eliş'in sayısız fragmentinin çıkarıldığı Kral Asurbanipal dört ölü aslanın üzerine içki dökerken



4. Resim: İ.Ö. 12. yüzyıldan bir Babil sınır taşı ... 5. satırda bir akrep - insan görünüyor. (krş. Enûma Eliş, I. tablet : 141)



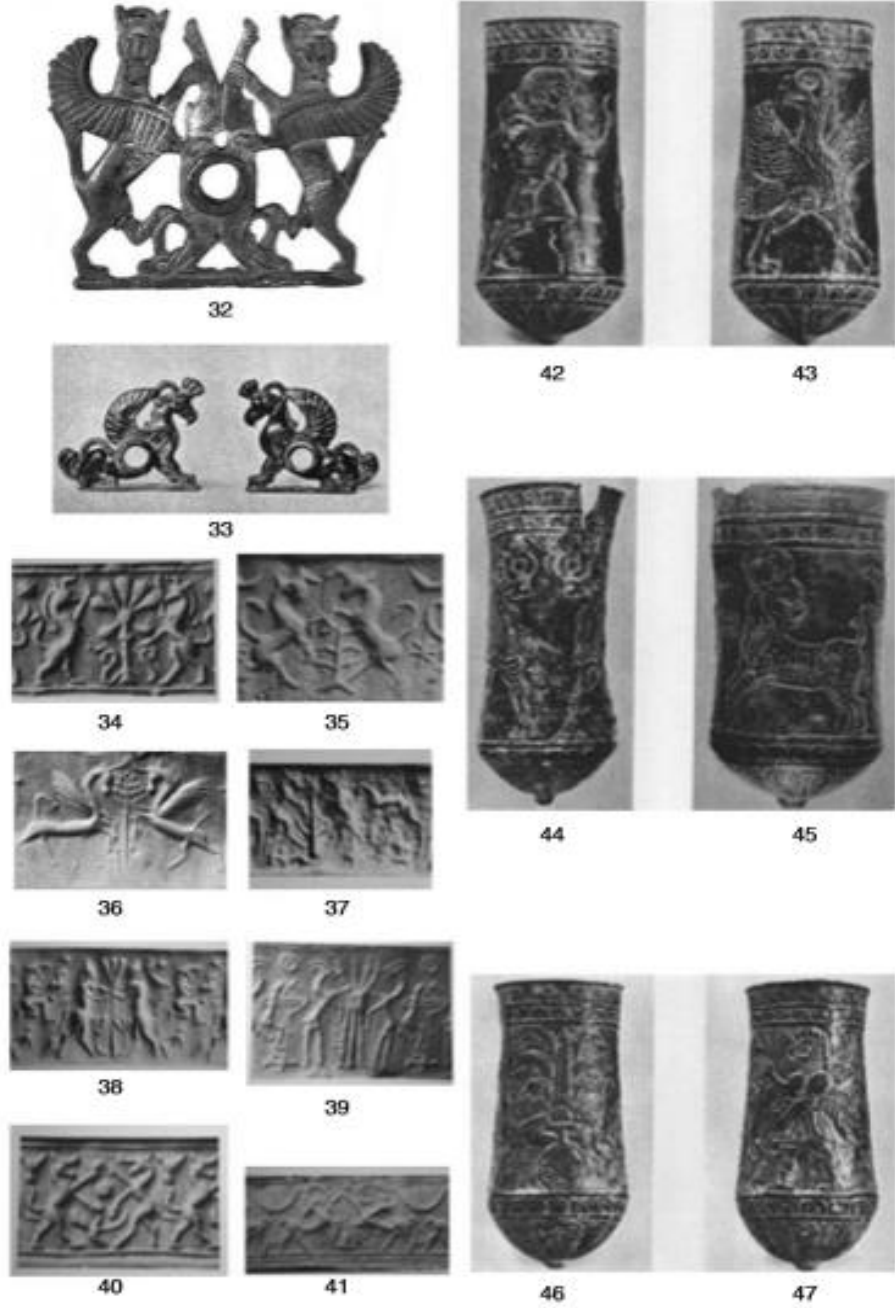
5. Resim : Bir Babil ejderhası



6. Resim : Bir tanrı ile canavar arasındaki dövüş

Ek 5: Ön Asya Medeniyetlerinden Bazı Simgeler II

Resimler⁸¹⁰



⁸¹⁰ Javier Álvarez-Mon and Mark B. Garrison, **Elam and Persia**, Edited by; Winona Lake, Indiana Eisenbrauns 2011.



Figure 78. Anzû chased by Ninurta; stone relief, temple of Ninurta, Nimrud (Layard 1849: pl. 5).

Figure 79. Detail of lion-headed griffin from figure 78.

Figure 80. Protective spirit; Room B, door a, North palace, Nineveh (Carter and Reade 1996: 90, fig. 32).

Figure 81. Seal of the governor of Alian ca. 648 B.C. (König and Brandt and Rastner 1997: 147).



Map A. Map of ancient Iran and Iraq.



Fig. 11. Egyptian blue fragment from Hasanlu IV (photo: National Museum of Iran).



Fig. 12. Details of a gold pectoral from "Ziwiye" (Parrot 1961, fig. 168).



Fig. 13. Impression of a Neo-Assyrian cylinder seal showing a hero holding two ibexes by their horns (Teissier 1984: 183, fig. 285).

§5. Commentary: Aspects of Mannean Art



Manna archer, VII century B.C; Manna musician, VII century B.C;
Manna King, VII century B.C

X

Tunguz Şaman'ı; Nerchinsk, Transbaykal, Eski SSCB. Paris, Musee de l'Homme koleksiyonu.
Foto: Kobizett-Angarski.⁸¹¹



Tunguz şaman. Nerchinsk, Transbaykal, Eski SSCB. Paris, Musée de l'Homme koleksiyonu. Foto: Kobizett-Angarski.

⁸¹¹ **Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü**, Ed. Yves Bonnefoy, I. Cilt, (A-K), Türkçe Baskıya Haz: Levent Yılmaz, Dost Kitapevi, Ankara 2000.



Çocuk Krişna. Akkinipalli (Andhra-Pradesh) tapınağının bir sütunundan ayrıntı.
Foto: M. Biarreau.

ÖZGEÇMİŞ

1974 yılında Tebriz’de doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini Tebriz’de tamamladı. 2006 yılında İzmir Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü’nden mezun oldu. 2007 yılında Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Yeni Türk Dili Ana Bilim Dalında başladığı eğitimini 2009 yılında tamamladı. 2011 yılında Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dünyası Araştırmaları Türk Halk Bilimi Ana Bilim Dalında doktora programına başladı.

TÜRKÇE ÖZET:

Yerleşiklik ile göçebelik sınırının sıcak bölgesindeki İran, uzun tarihi boyunca Turanlılarla sürekli çatışma halinde olmuştur. Böylece söz konusu çatışmaların iki bölge topluluklarının sözlü ve yazılı dinsel ve edebî eserlerine yansımaları kaçınılmaz olmuştur. İranlıların Turanîleşmekten korunmak için izledikleri bu yöntemin en ilgi çekici yanı, bunu, yine Turanîlerin kahramanlık destanlarıyla yapmış olduklarıdır.

Göçebe sözlü kültürü, esasen, yerleşik coğrafyalarda yazıya geçerek görünür olmuştur. Bu yüzden Orta Asya Türk göçebe kültürü İran'ın yazılı eserlerinde yer alması beklenebilir. Bizce, İran edebiyatı bu yönden değerlendirilmesi gerekir.

Uzmanlara göre; İran anlatı geleneği Saka/Turan kökenli olabilir. Özellikle, Şehname destan geleneği ve öncülleri olan Hudaynamelerin kaynağı İran dışındadır. Hatta Orta Asya kaynaklı olduğu düşünülmektedir. Böylece İran anlatı geleneği içindeki eserler, Türk sözlü ve yazılı edebiyatı açısından önem arz etmektedirler.

İNGİLİZCE ABSTRACT:

Iran in the hot area of the border sedentariness and nomadism, has been in constant conflict with Turans throughout its long history. Thus, in question clashes have become inevitable reflection of the oral and written religious and literary narratives of two of the communities. The most interesting part of that, is Iranians made this method to pursue to protect from Turkicization with the Turks heroic epics.

Nomadic oral culture, substantially, has become visible when written in the settled geographies. So, Turks nomadic oral culture of Central Asia is expected to take place in Iran's written works. We think, Iranian literature needs to be evaluated in this direction.

According to researchers, the tradition of narrative Iran can be sourced in the Scyth/Turan. Especially, Shahameh epics and his predecessors Khuday-Namak epics sources are outside Iran. Even, it is believed that, it is Central Asian originated. So that, the tradition of narrative Works of Iran, are important in terms of Turkish oral and written literature.