

NASIR-I HUSREV (394-481 ?/1004-1088 ?)

M. Nazif ŞAHİNOĞLU

Nasır-ı Husrev, milâdî XI. asırda yetişen en mühim İrân şâirlerinden biridir. Kısmî de olsa çağının edebî temayüllerinin dışında kalmış olup hür düşüncesi, belli bir ideolojisi, kendine has inanç manzûmesi ve bu uğurda vermekten çekinmediği siyâsî mücadelesi sebebiyle karmaşık bir şahsiyet arzeder. Bu şiî şâiri, daha yakından tanıyabilmek ve bu vesile ile o devir İrân'ının sosyal ve fikrî hayatında meydana gelen değişiklikleri daha etraflı bir şekilde belirlemek için, devrinin politik, sosyal ve ekonomik durumuna bir göz atmak yerinde olur kanaatindeyiz.

SİYASİ DURUM. Daha hicrî II. asrın son yarısından itibaren İslâm dünyasının siyâsî birliği sarsılmağa başlamış, Bağdad'da kurulan halifelik zamanla eski otoritesini kaybetmiş, hicrî IV. asrın başlarında halife her sözünü dinletemez bir hale gelmişti. Endülüs Emevîleri başta olmak üzere, İslâm dünyası halifeye karşı bağımsız, yarı bağımsız veya ismen ona bağlı hükümdarlıklar ve emirliklerle dolmuştu. Halifelige ait topraklar param parça olmuş, İbn Esir'in yazdığına göre(1) halife er-Râzî billah (322-329 h.) devrinde bu topraklar üzerinde 11'den fazla devlet teessüs etmiş ve halifeye sadece Bağdad kalmıştı. Halife el-Muttakî (329-333h.) ve ondan sonra gelen halifeler devrinde durum daha da kötü olmuştu.

Denilebilir ki, şâirimizin ömür sürdüğü devirde İslâm dünyasında ictimâî bünye çeşitli didişmeler ve fikir ayrılıkları ile zayıflamış,; zaman zaman sosyal ve ekonomik buhranlara sahne olmuştu. Arzu edilen birlik ve beraberlik, isim ve ve şekilden ibaret kalmış; halifenin ve baş vezirin gücü, kudret ve nüfuzu padişahlara veya emirler emirine (emîrû'l-ümerâ'ya) intikal etmişti.

SOSYAL VE EKONOMİK DURUM. Nâsır-ı Husrev'in yaşadığı çağın sosyal ve ekonomik durumu pek de iç açıcı değildi. İslâmın koyduğu vergi ve özellikle haraç sistemi, sistem olarak kusursuzdu. Ancak IX. ve X. asır Abbâsî halifeliğinde haraç ve uşur vergileri âdil bir şekilde dağıtılıp alınmaz olunca, yöneticilerle bu vergileri ödeyenler arasında huzursuzluk baş gösterdi. Bu huzursuzluğu gidermek ve ekonomik durumu güçlendirmek için alınan tedbirlerden biri de,

(1) el-Kâmil fi't-târih, Kahire 1348-1354 h., VI, 254-255; krş. Zebihullah Safâ, Târih-i, edebiyât der İrân, Tahran 1347 hş., ofset, I, 199.

Sâmânogulları ile Gazneliler tarafından aynen kabul edilip uygulanan ve Selçuklular'a miras olarak intikal eden, fakat Melik Şah tarafından değiştirilip orduya ve daha geniş bir sahaya tatbik edilen iktâ' sistemi (2) koymak olmuştur (3). Fakat bu sistem de doğru uygulanmadı ve üstelik toprak sahiplerinin çoğalmasına, nüfuzlarının artmasına sebep oldu; köylülerin ve üreticilerin zararına işledi. Büyük toprak sahipleriyle devlet erkânına yakın olanların çoğu, ya az vergi verir ya da hiç vergi vermez olmuşlar; ayrıca vezirler, emirler, devletin diğer birinci sınıf memurları ile büyük işçi ve sanatkârları da, küçük ve büyük topraklarından vergi vermez olmuşlardı.

Milâdî VIII. asırdan başlamak üzere, XI. asır boyunca Horasan'da ve halifeliğe âit her yerde asilzâdelerin büyük toprak sahibi olmalarına göz yumuldu. Öyle zamanlar oldu ki, köylülerin pek çoğu toprak mülkiyetinden mahrum edildi. Bu zümreden, köle ve esir gibi muâmele görenlerin sayısı çoğaldı. Hele toprak mülkiyetinin karışık bir durum aldığı, eşrâfın (elit tabakanın) ekonomik baskısı altında köylülerin büyük bir kısmının kendine has topraklarının ellerinden çıktığı ve her birinin bir nevi hissedâra veya topraksız reâyâyâ dönüştüğü X. asır halifelerinin iktidarlarında, köylülerle toprak sahipleri arasındaki bağlar ve münasebetler değişti. Yöneticiler bu durum karşısında köylülerle gereği gibi ilgilenmediği, haklarını korumadığı veya koruyamadığı için de, devletle üretim ve üreticiler arasındaki bağlar gevşedi ve zamanla kopmağa yüz tuttu. Hem köylülerin bağlılığını sağlamlaştırıp kuvvetlendirmek, hem de topraksız köylülerle toprak sahiplerinin münasebetlerini düzenlemek için gayret sarfeden merkezî hükûmetler, zamanla eşrâf ile olan bağlarını da kopardı ve bu durum zarurî olarak ekonominin sarsılmasını, idârî mekanizmanın yara almasını, hatta devlet şeklini değişmesini hazırladı ve işaret edildiği gibi halifeliğe âit ülkeler, müstakil topraklara ayrıldı. Horasan ve civarındaki köylülerin direnmesi ve mücâdeleleri çok şiddetli olmuştu. Elbette Ebu Müslim-i Horâsânî, Mukanni' ve diğerlerinin Emevî halifeliğine karşı ayaklanmaları da sâdece dînî ve siyâsî değildi. VIII. asır boyunca tâ, X. asra kadar Akdeniz'den Hindistan'a uzanan yerlerde vuku bulan yüzlerce defa isyan ve ayaklanmanın ekonomik sebepleri de mevcuttu.

Toprağını elden çıkaran köylüler, şehirlere akın ediyorlardı, bunların çoğu şehir halkının avam tabakasını meydana getiriyor ve onlardan düşmanlarla savaşmak için silahlandırılmış kısmına ise Ayyâr deniliyordu. Eşrâfın kudreti, tasallut ve baskısı karşısında, meslek sahipleri fütüvvet ve ahîlik gibi isimler

(2) İktâ', mülkiyeti devlete âit arâzinin rakabesinin veya menfaatinin hazinede istihkâkı bulunan kimseye ulû'l-emr tarafından verilmesi yerinde kullanılan bir tabirdir. Bunu, "Emîru'l-mü'minin tarafından hükümdârlığı altında bulunan bir miktar yerin rakaba veya menâfî (nin) kesime verilmesine itlak olunur" şeklinde tarif edenler de vardır. Fazla bilgi için bk. Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, İstanbul, 1971, II, I v.d.

(3) E. Berthels, Nâsır-ı Husrev ve İsmâiliyân, trc. Y. Ârîn Pûr , Tahran, 1346, hş., 37-39.

altında birleştiler. Bu meslek kuruluşları, ortaya çıkışlarından itibaren tassavvuf ve ilhâdın muhtelif mezhepleri ve fırkaları ile çok yakından temas halinde idiler. L.Massignon, daha çok dîni ve mezhebî birlikler olarak tezâhür etmiş bulunan bu kurumların zuhûrunu, doğrudan doğruya Karmatîler'in siyâsî ve ictimâî amaçlarına ulaşmak için ayaklanmalarına bağlar ve meydana geliş tarihlerini de, IX. ve X. milâdî asır olarak gösterir (4). Durum ne olursa olsun, Selçuklular'ın son devirlerinde ahîlik, teşkilâtını tamamlamış meslek kuruluşlarından biri haline gelmişti. Neticede mahallî yöneticilerin, hukukçuların ve özellikle bu sonuncuların bir parçası olan vilâyet kadılarının itibârı günden güne çoğalmıştı. Çünkü halkın devlet resine itâatını sağlama, dîni hayatı yaşayıp yaşamadıklarını kontrol ve mülhitlerle savaşıma, bu savaşıma âit kesin kararı verme işi, bunların görevlerinin bir kısmını teşkil ederdi. Kezâ şehirlerdeki resmî dîn adamları ve servet sahibi seyyitler (Hz. Ali'nin soyundan olduğu kabul edilenler) de tam bir nüfûza sahiptiler. Servet ve sâ mânâna sahip olan bazı resmî dîn adamları ile sûfiye şeyhleri ve tarikat pîrleri hatta şâirler bile genel olarak şehir eşrâfı ve âyânın menfaatlerinin tercümanı durumuna gelmişlerdi(5). Daha milâdî X. ve XI. asırlarda tekkeler, şehirlerin siyâsî kulupleri ve kürsüleri halini almıştı. Belki de bu yüzden, bir ara bazı yöneticiler; tasavvufun gelişmesine ve tekkelerin çoğalmasına karşı çıkmıştı (6). Bununla beraber mezkûr meslek grupları içinden çıkan, tabiat ve mâhiyetleri itibârıyla birbirine karşı farklılık arzeden tarikatların pîrleri; hâkim tabakaya, özellikle şehirlerde eşrâfa meylediyor ve resmî dîn adamlarının makamlarına yakın makamlar elde ediyorlardı.

DİNİ HAYAT. Bilindiği gibi hicrî II. asrın ilk yarısından itibaren İslâm dünyasında, dîni ihtilaflar baş göstermiş ve yavaş yavaş farklı görüşlere sahip nazari ve amelî mezhepler ortaya çıkmıştı. Mezhep kavgaları ve karşılıklı ithamlar alabildiğine gelişmiş, içlerindeki ve bilhassa aralarındaki taassup çok zararlı sahnelere yol açmıştı. Dîni mezhepler ve fırkalar yanında, esasta siyâsî olan fakat dîni gözükkenler de mevcuttu. Şiîlerle sünîler arasındaki mücadele, kuvvetli olması ve uzun sürmesi bakımından şayan-ı dikkattir. Şiîliğin görünüşteki çıkış nedeni imâmet meselesi ise de, gerçekte bunun altında İslâmiyeti ve özellikle Arap hâkimiyetini hâzimsizlik unsuru yatmış olmalıdır.

İmâmet meselesi, İslâm'da özel siyâsî bir teori olarak ortaya atılmış ve aynı zamanda İslâm tarihinde büyük bir rol oynayan dîni bir asıl haline gelmiştir (7)

(4) Berthels, s. 52

(5) Berthels, s. 49-50

(6) Muhammed b. Münevver b. Ebi Said, Esrâru't-tevhîd, Tahran, 1348 hş., s. 99, 101, 137, 188,200-201.

(7) Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin Kitâbu'l-Makâlât'ı; Ebû Halef Said b. Abdullah el-Kummi'nin Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak'ı; İbn-i Hazm'in el-fasl fi'l-milel'i; Abdulkahir el-Bagdâdî'nin el-fark beyne'l-fırak'ı; Abdulkarîm eş-Şehristânî'nin el-milel ve'n-nihâl'i, v.s.

Şiilere göre de Kur'ân, son ve mükemmel bir vahiydir. Ancak bu son ve mükemmel vahyin, özellikle İsmâîliler nezdinde hem zâhiri, hem de bâtını vardır. Peygamberimiz onun bâtını tarafını sadece Ali'ye göstermiştir. Hz. Ali'den de bu ilim irsî olarak çocuklarına va torunlarına intikal etmiştir. O halde peygamberin kânûnî halifesi Hz. Ali ve onun çocuklarıdır(8). Böylece imâmetin aslı, başlayışından itibâren hem İslâm'ın ilk sâfiyetine meyletmenin, hem de yalancı veya gerçekten Ali soyundan gelenlerin dünya saltanatı istemelerinin bahânesi haline gelmiş; hicrî VIII. ve IX. asırlarındaki sayısız millî ayaklanma bu yüzden vuku bulmuştu(9).

Şia mezhebinin 20'den fazla şube ve fırkası tesbit edilmiş, bazıları nüfûzunu ve taraftarlarını kaybetmeden günümüze kadar gelmiştir (10). Nâsır-ı Husrev'in mensûb olduğu İsmâîlî mezhebi, işaret edildiği gibi şianın müfred kolu olan bir İslâm fırkasıdır. Bu mezhep, 148(765) tarihinde ölen VI. imam Cafer-i Sadık'ın büyük oğlu İsmâîl'i, VII. imam ve onun oğlu Muhammed'i de imâm-ı kâim yani beklenen imam kabul ederek isnâ aşeriyeden ayrılırlar. Mutedil şiiler, Cafer-i Sâdık'ın büyük oğlu Mûsâ Kâzım'ı imam kabul ettiler. İsmâîl'in başlıca arkadaşı olan ve 158 h. 775 milâdî yılında ölen Ebu'l-Hattâb, bilâhare İsmâîliler fırkası şeklinde inkişaf eden bir akîde tasarlamış ve bu fırkanın ihtilâlcî teşkilâtının temellerini kurmuştur. İsmâîlî akîdesi ileride de görüleceği üzere, derlemeci (eklektik) bir akîdedir ve görünüşte sünnî İslâmiyyet ile pek az münasebeti vardır. Fikirlerinin çoğu orta şarkın daha eski dinlerinden ve bilhassa yeni-Eflatuncu felsefeden gelir. Dışardan gelen bu fikirlerin çoğu, batını te'vil yolu ile ithal edilmiştir. Bâtını te'vil, bu mezhebin temel prensiplerinden biridir.

Dün ve bugün, İsmâîliler ve görüşleriyle inançları hakkında çeşitli mütâlaalar ve kanâatler ileri sürülmüştür. Bu konuda yazılan ilk eserler, daha çok reddiye mâhiyetinde risâlelerdir. Bilindiği kadarı ile ilk risâle, Ebû Abdullah Muhammed b. Alî b. er-Razzâm'ın Risâla fî reddi'l-İsmâîliyyin adlı eseridir. Bu gibi eserlerde Karmatî veya İsmâîlilerin müslüman olup olmadıkları münâkaşa ediliyordu. Meselâ, milâdî 1038 yılı civarında ölen Abdul-kâhir el-Bağdâdî'nin, el-Fark beyne'l-fırak adlı eserinde bâtınilerin İslâm dinine mensup olmadıklarını, mecûsî âyinine sahip bulduklarını, esas gayelerinin İslâm'ı ortadan kaldırmak, Zerdüşt dînini yeniden diriltmek olduğunu söylüyor (11). İsmâîliler ise, kendilerinin müslüman olduklarını; âteşperestlik, münecimlik ve yıldızlara tapıcılıkla hiç bir alâkaları bulunmadığını söylüyorlar ve bu iddiayı özellikle Fatımî devletinin dâileri yapıyordu. Milâdî 1092 yılında ölen Ebu'l-Meâlî, Beyânü'l-Edyân adlı eserinde İsmâîlî fırkasının Muhammed dînine eski kını olan fitneci Ebû Meymûn-i Kattah'ın eli

(8) Berthels, aynı eser, s. 76

(9) Berthels, aynı eser, s. 75

(10) bk. no: 7'deki kaynaklar, ilgili yerler,

(11) Muhammed Muhyi'd-Din Abdu'l-Hamid neşri, 3. tab'ı Kahiret, s. 285-286.

altından çıktığını ve bu fırka mensuplarının lanetlenmiş kimseler olduğunu söyler (12).

Avrupalı müsteşriklerin çoğu; Araplara karşı olan, onların zaferlerini asırlardır hazmedemeyen İran milliyetçilerinin bu ülke halkını Araplara hâkim kılmak ve İran kültürünü Arap kültürüne ve dinine üstün tutmak için, bu isim altında ortaya çıktıklarını dile getirmektedirler. Ancak W.A. IVANOW'a göre İsmâîlîler; İslâm'ı ihyâ etmek için ortaya çıkmışlardır. Fâtımîler'in Zerdüştlük ile hiç bir alâkası yoktur. İsmâîlî mezhebi, Kur'ân ve antik felsefeye istinad eden en üstün ve en mükemmel Allah şinâsılıktan ibâret olan gerçek İslâm'dır(13). IVANOW, İsmâîlîler'e isnad edilen nesh-i şeriat, ibâhat-i mahârim, iştirâk-i zenân, iştirâk-i envâl gibi esasları reddetmeye çalıştı ve kendini bu hususta araştırma yapmağa ve ilgili belgeleri ortaya koymağa hasretti (14). Acaba gerçek durum nedir? Gerçekten Ivanow, İslâm'ın ne olup ne olmadığına vâkif miydi? Ona göre gerçek İslâm neden ibârettir?

Bu bilginin İsmâîlî mezhebini gerçek İslâm'ın tâ kendisi sanması ve sayması, bir hâyal ve yakiştırmanın mahsûlü olmalıdır.

İsmâîlîlerin ilk asırda İslâm'ı uygulamak istedikleri hususu ve iddiâsı da doğru değildir. Sünnet ehlinin reddiyelerinde ve iddiâlarında mübâlağa olduğu kabul edilse bile, İvanow'un sandığı ve ileri sürdüğü gibi onlar; hayâsızca uydurulmuş ve târîhî hakikatler değiştirilerek ortaya konulmuş rivâyetler ve nakiller değildir. Berthels'in de ileri sürdüğü ve savunduğu gibi, İsmâîlî'ler sınıf kavgasını yaratmak ve bunu şuurlu bir şekilde yapmak istememişlerdir; bunun yanında İslâm'ın gerçek akidesini sarsmak ve bizzat Peygamberimiz tarafından belirlenmiş ve yaşanmış İslâm ahlâkını bozmak istedikleri ve bunun için özel bir te'vil yoluna gittikleri de bir vâkıdır. Ayrıca Gazneli ve Selçuklular devirlerinde ihtilalci bir pozisyona girdikleri, sünnî devlet büyüklerini öldürmek için fedâiler yetiştirdikleri, intikâm kastı ile sayısız sünnî müslüman kanına girdikleri de bir gerçektir (15).

Özet olarak denilebilir ki, Nâsır-ı Husrev'in yaşadığı devirde müslümanlar arzu edilen siyâsî birlikten ve istenilen dinî vahdetten mahrumdu. Halîfeliğe âit topraklar üzerinde muhtelif devletler kurulmuş, din kardeşliğinin yerini yavaş yavaş mezhep taassubu ve tarikat kardeşliği almıştı. Daha çok tüketim esasına dayanan İslâm dünyası ekonomisi, eski önemini kaybetmiş; ticâret hayatı çeşitli telakkî ve yanlış uygulamaların etkisi ile rayından çıkmış; İslâm'ın bu konuda getirdiği kuralların ve teşvikçi tutumunun dışına itilmişti. Milâdî VIII. asırdan itibaren,

(12) Beyânü'l-Edyân, Schefer neşri, 1883, s. 159-161, 148-149.

(13) İvanow, The rise of the Fatimids, London 1942, s. 135; İsmailis and Qarmatians, JBBRS, vol. 16, 1940, s. 111

(14) Berthels aynı eser, s. 64,65,71

(15) krş. İA, mad. İsmailîler

bazı eksiklik ve aksaklıklara rağmen, günden güne gelişen sosyal bünye; sahip olduğu iyi idâre ve yeni iktisâdî kaynaklar sebebiyle durmadan artan ve gelişip yaygınlaşan ekonomik güç; değerini gittikçe artıran ve hiç değilse koruyan para ve bunlara paralel olarak yükselen hayatseviyesi; XI. Milâdî asrının sonlarından bu yana duraklamış ve hatta gerilemeye yüz tutmuştu. Bağdâd halifeliği ve sözde ona bağlı hükümetler , şartlar değiştikçe ekonomiye yeni kaynaklar bulmak şöyle dursun, elindekilerini koruyup devam ettirmek ve onları gereği gibi kullanmak yeteneğinden bile mahrumdular. Ekonomik istikrârı te'sis etmek, sosyal adâleti uygulamak ve bunun için de hem yeni, hem de devamlı ekonomik kaynaklar bulmak yerine, birbirini yemekte, ve yekdiğerinin arzâsini ve hazinesini ele geçirmekle meşgûl olmuşlardı.

Özel ticâret; daha çok teşebbüs kabiliyeti az, tatbik sahası dar, oldukça korkak, haddinden fazla kanâatkâr ve sâdece bugününü düşünen kimselerin veya aynı görüşü paylaşan bir kısım loncaların elinde kalmıştı. Ülkeler ve kıtalar arası ticâret (dış ticâret) ise, birbirine rakib yahûdî, hristiyan ve ermeni tâcirlerle; para kazanmaktan çok acâib yerler görmek, tuhaf olaylar dinlemek, muhtelif memleketler seyrine çıkmak ve benzeri şeyleri temâşâ etmek isteyen müslüman tüccârlar tarafından yapılıyor ve daha çok ekalliyetlerin inhisarında bulunuyordu. Para değerinin azalıp yükselmesinde de bunların büyük rolleri oluyordu.

Kısacası, başlangıçtaki kuvvetli fakat kontrollü bir ferdiyetçilik cereyanının yerine, sonraları lonca hayatı ve köklü bir cemâatleşme rûhu ikâme edilmişti. Durgun ve kapalı iç hayatı, yine durgun ve içine dönük sanat anlayışı, bu devrin özelliklerinden bir kısmını teşkil ediyordu. Ticârî hayat ve yoğun kapital, muayyen kişilerin ve ekseriyetle ekalliyetlerin elinde bulunuyor; yine onlarda terâküm ediyordu. Şehirlerde ve köylerde cemiyetin gidişatından rahatsız ve huzursuz olanların sayısı günden güne çoğalıyordu. Siyâsî , iktisâdî, içtimâî ve dinî hayatı bundan ibâret bulunan milâdî XI. asrın hatta bu vasıfları taşıyan, muhtelif unsurları ve çeşitli milletleri bünyesinde barındıran İslâm dünyasının, özellikle Selçuklular'ın ve bir mânâda Fâtimî devletinin sosyal durumu pek de iç açıcı değildi; herkese refâh ve saâdet temin edecek maddî ve manevî imkânlardan mahrumdu.

NÂSIR-I HUSREV'İN HAYATI. Hayatına geçmeden önce şunu söylemek gerekir ki, Nâsır-ı Husrev'den bahseden kaynaklar -bir ikisi hariç en eskisinden en yenisine kadar- bize tatmin edici bir bilgi vermemekte ve üstelik yekdiğerine zıt hükümler ihtiva etmektedir. Meselâ, kimi müellif onu mülhid yani Allahsız veya mel'ûn-i azîm yani büyük şeytan olarak adlandırırken; kimisi de onu sûfi, seyyid veya büyük bir velî diye takdim eder. Muhammed Avfi'nin, "Lübâbü'l-elbâb" adlı eserinde ona yer vermeyişi de ayrıca dikkati çekmektedir. Bu itibârla biz şâiri, kendinin olduğu kesin olarak bilinen eserlerine ve bu eserlerin muhtevası ile çelişme teşkil etmeyen kaynak ve araştırmalara dayanarak inceleyecek; onu hayatı, eserleri, inancı, düşünceleri ve edebî şahsiyeti ile ele alacağız.

Şâirimizin adı Nâsır, babasının adı Husrev, dedesininki Hâris ve nisbesi ise el-Kubâdiyânî, el-Mervezi'dir. Künyesi çoğu şiirlerinde "Ebû Mu'in" olarak geçerse de, aslı Ebû Mu'in'dir. Nâsır Merv eyâletine bağlı Belh şehrinin bir idâri bölgesi olan Kubâdiyânî kasabasında dünyaya geldi ve seferleri hariç, sürgün edildiği tarihe kadar Belh'te ikâmet etti. Dîvânının 173. sayfasındaki şu beyte göre

بگذشت ز هجرت پس سید نود و چهار
بگذشت مرا مادر بر مرکز اغیر

Beyit doğum tarihi hicri 394, milâdî 1004 yılıdır.(16). 48-49 yaşına kadar yazdığı şiirlerinde Kubâdiyânî nisbesini kullanan şâir, bundan böyle VIII. Fâtîmî halifesi el-Mustansır Billah tarafından kendisine verilen "hüccet" unvanını mahlas olarak kullanmaya başlamıştır.

İsmâîlilerin hemen hemen hepsi ve Rus müsteşriklerinden mezkûr İvanow, Nâsır'ın seyyid olduğunu ileri sürüyorlarsa da, dîvânının nâşiri Seyyid Hasan Takîyzâde onun seyyid olduğu hakkındaki rivâyetlerin çok zayıf ve tamamen mesnedsiz olduklarını göstermeye çalışır (17). İran tarihçileri ile tezkirecileri, onu genel olarak "alevî" lakabı ile anmaktadırlar. Bu anış, onun IV. halife Hz. Ali ahfadından geldiğinden değil, fakat İsmâîlî şîlileriyle sıkı münasebetinden dolayıdır (18). Şâir kendisi için, "hüccet", "sefir", me'mûr" "emin" ve "muhtâr-ı imâm-ı asr" gibi unvanları kullandı fakat şüpheli beyitler hariç, hiç bir yerde "şerif" veya "alevî" lakabını kendisine isnâd etmedi. Üstelik İsmâîlî olduğunu da açık ve seçik olarak belirtmedi. Fakat "şia-i Ali", "şia-i evlâd-ı Ali" ve "bende-i ferzend-i Rasûl" olduğunu sık sık tekrarladı. Biz onun İsmâîlî olduğunu, İsmâîlî prensiplerini benimseyip savunmasından ve VIII. Fâtîmî halifesi el-Müstansır Billah'ın Peygamber âilesinden geldiğini, onun imâm-ı hak olduğunu, ona biât ve itâat etmenin gerekli olduğunu söylemesinden anlıyoruz (19).

Eserlerinde verdiği bazı ip uçlarından, müellifin varlıklı bir me'mûr sülâlesinden geldiğini ve hiç değilse babasının orta halli toprak sahiplerinden biri olduğunu anlıyor; Gazneli ve Selçuklu saraylarına kolaylıkla intisâb etmesini, büyük bir ihtimalle babasının bu durumunun sağladığını sanıyoruz(20). Bize kadar gelen eserleri Mısır seferinden sonra kaleme alındığı için, şâirin ilk 42 senelik (21) hayatı ile yakın çevresi hakkında, kimlerden, ne ölçüde ve hangi dersleri okuduğu hususunda

(16) Dîvân-ı Nâsır-ı Husrev, nşr. Seyyid Hasan Takîyzâde, Tahran 1928, s. 173/9

(17) Dîvân, Mukaddime, s. IX; krş. aynı eser, muk., VII, VI.

(18) İA,IX, 96; krş. Dîvân Mukaddime, s. VI

(19) Zâdü'l-Müsâfirin, Berlin 1923, s.4; Câmiu'l-Hikmeteyn, Tahran-Paris, 1953, s. 16-17; Dîvân, s. 303,326,297,429,318,290,283,125,413,238,273,277,255,332,431.

(20) Berthels, aynı eser, s. 168,169.

(21) Dîvân, s. 173/13

fazla bir şey bilemiyoruz. Ancak genç yaşından itibâren ilimle meşgûl olduğunu, o gün revaçta bulunan bütün aklı ve naklî ilimleri öğrendiğini, matematik, felsefe ve dîni ilimlerde mahâret kesbettiğini, Fars ve Arab şiiri üzerinde çalıştığını ve kendi ifadesine göre az çok istifâde etmediği hiç bir ilim dalı kalmadığını biliyoruz(22). Yalnız, herkes gibi mektebe gönderilmişse de, onun yüksek tahsilini medreselerde tamamlayamamış olduğu; bihassa ilâhiyâtla ilgili eserlerinden açıkça anlaşılacaktır. Çünkü bütün çalışmalarının bel kemiğini teşkil eden bu eserlerde bile , bir çok kusur ve ihmaller göze çarpmaktadır. İhtirâsının ve mîzâcının sevki ile çoğu kez mektep hayâtında takib edilen yoldan ayrılmış olmasını düşünmek mümkündür. Ancak İvanow, onun müteakib yıllarda derin bilgisiyle övünmüş olmasını, kendi kendini yetiştirmiş bir kimse olarak mevki ve mesleği ile mütenasib bir itibâr ve hürmet görmemiş olmasından duyduğu infîalin bir neticesi olarak kabul eder (23). Şâirin bundan sonraki sanat hayatı bir esrâr perdesi ile örtülmüş gibidir. Sanat hayatına ne zaman nerede ve nasıl başlamıştır? Rybka'nın tahmin ettiği gibi, son yıllarında maddî manevî desteğini gördüğü Bedaşân emiri şiî Ali b. Es'ad el-Hâris'in yanında mı; yoksa Gazneli ve Selçuklu emirlerin hizmetinde mi?

Sefernâmesinden ve dîvânından öğreniyoruz ki şâir, çok gençken Belh'e gelmiş ve J. Rybka'nın iddiası hilafına (24) 1030 tarihinden önce yani daha 26 yaşına varmadan evvel, hiç değilse bu şehirde Gazneli Mahmud'un, daha sonra oğlu Mes'ûd'un hizmetlerinde bulunmuş, özellikle Mes'ûd nezdinde büyük bir alâka toplamış ve hicrî 431, milâdî 1040 yılından sonra da Selçuklu'lar sarayına iltihak etmiştir. Fakat adı geçen saraylarda şâir olarak değil, dîvân hizmetinde me'mûr ve sekreter olarak vazîfe görmüş ve bu görevde hicrî 437, milâdî 1046 yılına kadar kalmıştır (26). Bununla beraber onun bu saraylarda şâirlerle tanıştığı, buralar-

(22) Divân, s. 185

نماند هیچگونه دانش که من زان نکر دم استفادت بیش و کمتر

krş. Minavî ve Muhakkık neşri, Tahran 1353 hş. 95. s. 536/8.

(23) Problems in Nâsır Khusrew's Biography, Bombay 1956, s. 12.v.d.

(24) Rybka'ya göre, Nâsır-ı Husrev'in Gazneli Mahmud ve oğlu Mes'ûd'un sarayında yüksek bir mevki elde etmiş olması şöyle dursun, o bu devirde Gazne şehrine bile gitmemiştir. (bk. History of Iranian Literature, Holland 1968, s. 185) Şâirin babası Hüsrev'in varlıklı bir me'mûr âilesinden geldiğini kabul eden Rybkanın, gerek Gazneli Mahmud'un ve gerekse oğlu Mes'ûd'n Gazne devletini ara sıra, özellikle senenin bazı aylarında Belh şehriden idâre ettiklerini hesaba katmaması oldukça düşündürücüdür. Hele onun şâirimiz olmadan içki içmeyen emirin, mezkûr şiî Bedaşân emiri olabileceğini söylemesi, mesnedsiz bir iddia olmalıdır.

(25) Ebû Sa'îd Gardîzi, Zeynü'l-ahbâr, London 1929, s. 80,89,92,94,100,104; krş. Sefernâme, nşr. M. Ganizâde, Berlin 1922, s. 78

(26) Sefernâme, göst. yer ve ve.s. 16; Divân, s. 156/13-14, 190/21, 250/7, 270/19

da ve kendi ifâdesine göre başı boş dolaşırken şarâb ve aşk hakkında hatta diğer bir kısım lâ-dînî konularda arkadaşları arasında oldukça rağbet gören lirik şiirler söylediği de muhakkaktır. Durum ne olursa olsun, şâirin bu saray hayatı oldukça neş'eli ve eğlenceli geçmişe benzer. İfâdesine göre yüksek bir mevki elde etmiş ve kendisi olmaksızın emirler içki bile içmezmiş (27).

دستم ر سیده برمه ازیرا که هیچ وقت
بی من قدح بدست نگیرد همی امیر
پیش و زیر باخطر و خشمتم بد آنکه
میرم همی خطاب کند خواجه خطیر

1045 yılı sonlarında, Selçuklu hükümdârı Çağrı Bey'in sarayında çalışırken. düşünme tarzında birden bire büyük bir değişiklik hasıl olur. Şâir bize bunu kehânet denebilecek bir ruyâsı ile anlatır (28). Devamlı içki içmekte olan Nâsır, bu rüyâsından sonra kendi gidişatından ve mevcûd hayat nizâmından tiksine başlar. Yolunu değiştirmeye karar verir ve Merv'e gelerek görevinden affını ister. Mevkiine ve hayatın zevklerine veda eder.

Şâir , rüyasında aldığı direktif üzere hicrî 437, milâdî 1046 yılında başlayan ve 7 sene süren uzun bir seyahata kardeşiyle birlikte çıktı. İran'dan, Anadolu, Suriye ve Filistin'den geçerek Mekke'ye gitti. Hac görevini yerine getirdikten sonra Tunus'a ve oradan da Mısır'a geldi. Burada kaldığı süre içinde üç defa daha Kabe'yi ziyaret etti ve bir ara Medîne'ye de uğradı (29). Nâsır, Hind ve Türkistan seyâ-tinde edindiği tecrübeler, bu uzun yolculuğundakileri de ekledi. Bir çok bilgin ve şeyhlerle tanıştı. Çeşitli ülkeleri ve muhtelif siyâsî toplumları gördü. Kısaca şâir bu seyahatinden çok mühim neticeler çıkardı.

O, daha çok mevki hırsı ile birbiriyle mücâdele eden hânedânlar yüzünden halkın perişân olduğunu, dolaştığı İslâm ülkelerini iyi bir halde bulmadığını, memleketi olan Horasan dâhil İslâm âleminin dağınık ve huzurdan yoksun olduğunu ve bundan yalnız Mısır'ın yani Fâtimîler'in bir istisnâ teşkil ettiğini, orada refâh, bolluk, zengin çarşılar, anlaşma, huzur ve sükûn bulduğunu anlatır (30). Öyle sanıyoruz ki, Nâsır-ı Hüsrev Fâtimî idâresindeki fakir halk ve köylü ile pek temas etme imkanını bulamamış ya da bazı, gerçekleri gizleme yolunu tercih etmiştir.

(27) Divân, s. 156/13-14

(28) Sefernâme, s. 2,3; krş. Divân, s. 172 ve Ayasofya (Süleymaniye) ktp. nr, 1778'de yer alan H'ânü'l-İhvân'ın mukaddimesi.

(29) Sefernâme, göst. yer v.d.

(30) aynı eser, göst. yer ve Hvânü'l-İhvân mukaddimesi.

Nâsır bu mukayese sonunda, müslümanların doğru yoldan ayrılmış olduğuna ve mü'minleri yalnız İsmâîlîliğin ve Fâtîmî devletinin bu felâketden kurtarabileceğine kesin kanaat getirdi ve bu mezhebin bazı ileri gelenleriyle, bilhassa halife ve Şîrâz'da huccet'lik görevini ifa ederken kovulan ve 1047 yılında Mısır'a dönmek zorunda kalan el-Mü'eyyed fi'd-dîn ile görüştü. Bu şahsın kendisi üzerinde büyük tesiri olduğunu dîvânında (31) itiraf etmektedir.

Şüphelerini tamamen giderdikten ve bütün kalbi ile İsmâîlî mezhebini kabul ettikten sonra VIII. Fâtîmî halifesi el-Mustansır onu Horasan bölgesini irşâda memûr etti ve İsmâîlîlerin merâtib silsilesinde oldukça büyük bir yeri "hüccet" mertebesini ona verdi. "Hüccet" mertebesi, imamdan sonra, diğer bir taksîmata göre bab'dan sonra gelen en üstün dinî bir makamdır. Adı geçen mezhepte merâtib silsilesi şöyle sıralanır: Allah, Resûl, Vasî, imâm, hüccet, dâî, me'zûn ve müstecib (yani bu mezhebe girme talebine hak kazanan) (32). Şâirin bundan böyle "hüccet-i Horasan" mahlasını devamlı olarak kullandığı muhakkaktır. Ancak bunu ne maksatla ve kendi rızasıyla mı aldığı, yoksa ona zorla mı verildiği konusunda doğruya yakın tahminde bulunmak oldukça güçtür.

H. Ethé gibi (33) bazı şarkiyatçılar, Mısır'a gitmeden önce de onun koyu bir dindâr olduğunu hatta sünnîler arasında yer aldığını kabul eder ve şâiri doğudaki ülkeler halkının yaşadığı hayat ve bunların inançları hakkında bilgi sahibi olmak ve bu surette biricik gerçek ilme ulaşmak gayesiyle söz konusu memleketleri dolaşmış bir hakikat araştırmacısı olarak telakkî ederler. İçki içme sebebini de, bu seyahatlerinden aradığını bulamadan dönmesiyle ve ümitsizliğini gidermek için kendisini pervâsız bir hayata kaptırıp işrete düşmesiyle açıklarlar. Fi'lhakika Nâsır-ı Hüsrev, dîvânında yer alan itirâflar adlı kasidesinde her türlü dinî akide ve mezhep mensupları arasında imân meseleleri üzerinde yaptığı araştırmalardan bahsederse de (34), içki içiş nedenini bu şekilde açıklamak pek ilmî olmasa gerek. Ancak Rybka'ya göre (35) bunlar kısmen şâirin kendisi tarafından icâd edilmiş, kısmen de daha sonraki yazarlarca uydurulmuş şeylerdir. Şâirin sefernâmesinde gördüğünden bahsettiği ve kendisine mukaddes yerleri ziyaret etmek ilhamını verdiğini söylediği rüyâsını, aslında biyografisinde sık sık rastlanan inanç ve akide değişikliğine âit bir motif saymak lâzımdır. Grunebaum'un ise, bunu uzun süren bir rûhi faaliyetin mahsûlu olarak telakki eder (36). İvanow ve onun görüşüne aynen katılan Rybka ile diğerleri şâirin, bu zihnî değişikliği müteakib, hatta daha

(31) Dîvân, s. 172/12-13, 312/24, 355/9,12 v.d., ; krş. Mehdi Suheyli neşri (Tahran 1339 hş.) s. 313/24 ve s.314

(32) Câmîu'l-hikmeteyn, s. 106,107; krş. Berthels, s. 243-244 v.d.

(33) Târih-i Edebiyyât-ı Fârsî, trc., Rızâzâde Şafak, Tahran 1337 hş., s. 142-144 v.d.

(34) Dîvân, s. 8, 172-177; krş. Sefernâme, s.3.

(35) Rybka, aynı eser, göst yer v.d.

(36) Rypka, ayn. eser, s. 186. s.272

önce İsmâîlî mezhebini taraftarlarından biri olduğunu, uzun müddet şîî olarak yaşadığını, akîdesinin gizli tutmasına rağmen Selçuklu idâresi altında pek rahat edemediğini, belki de görevinden kendiliğinden ayrılmayıp azledilmiş olduğunu veya başka bir şekilde tecziye edildiğini, İsmâîliyye mezhebinde ve bu mezhebin o zamanki imâmı ve lideri Mısır Fatimîlerinden el-Mustansır Billah'ın rehberliğinde felâha ereceğine inandığını, bu yüzden Kahire'ye gittiğini; yoksa iddiâ edildiği gibi Mısır'daki sosyal ve ekonomik gelişmeyi görerek kendisinde ânî bir değişikliğin husûle gelebileceğinin söz konusu olmadığını ve Mısır'da "hüccet" unvanına yükselip bu görevle tavzif edilerek Horasan'a gönderildiğinin imkansız olduğunu ifade ve iddia ediyorlarsa da (37), şâirin eserlerinde durumun böyle olduğuna dâir bir işaret bile yoktur ve yukarıda serdedildiği gibi tam aksi kayıttır.

Yeni bir îmân ve büyük bir görev ile Mısır'dan ayrılan şâir, Thame, Yemen ve Basra üzerinden Isfahan'a ve oradan da Nâîn, Tûn, Kâin ve Serahs yolunu takip ederek hicri 444, milâdî 1053 yılında Belh'e döndü (38) ve orada üç kardeş tekrar buluştu. Bunlardan Ebu'l-Feth Abdulcelîl de Çağrı Bey'in sarayında ve Horasan vezirinin emrinde çalışıyordu (39). Şâirin sefernâme adlı eseri işte bu uzun seyahatın bir mahsûlüdür.

Belh'te Nâsır bütün mevcudiyeti ile kendini bu yeni akîdeyi yaymaya hasretti. Sünnî bilginlerle mubâheseye girişti ve onların doğru yolda olmadığını anlatmaya çalıştı. Günden güne işi büyüten şâirin bu faaliyetini, Selçuklular kendileri için çok tehlikeli buldular. Çünkü o sünnet ehli bilginlerine ağır hakaretler yağıdırıyor, ilmin azalıp yok olmasına ve hak dinin silinmesine Gazneliler'in ve Selçuklular'ın sebep olduğunu terrenüm ediyor ve bunu çekinmeden söylüyordu. Gazneliler'i ve özellikle Selçuklular'ı , sünnileri korudukları ve Bağdâd halifesini müdâfaa ettikleri için de yeren şâir, Sâmânîleri eski İnan kitaplarını okuttukları ve okudukları için göklere çıkarıyordu (40).

Selçuklu hükümdârı Çağrı Bey'in emri ile takibata uğrayan Nâsır, Belh'den sonra Mazandarân'a kaçtı. Orada da tutunamayarak kendisini tanıtmadan şehir be şehir dolaştı ve nihâyet uzun bir telaş, heyecan ve korkudan sonra aşılması güç Bedahşan dağları arasındaki Yumgan vadisine sığınmak ve orada bağımsız olarak hüküm süren şîî Bedahşan emîri Ali b. Es'ad el-Hâris'e iltica etmek zorunda kaldı. Zâdü'l-Müsâfirin adlı eserini bu sıkıntılı günlerinde yazdı. Yaşlanmış olan Nâsır, bundan sonraki ömrünü bu çorak ve sert iklimli yerde geçirdi (41). En mühim eserlerini burada yazdığı gibi; en meşhur ve şikâyet-âmiz şiirlerini de bu ülkede

(37) Rybka, avı eser, s. 168; krş. İvanow, Nâsır Khusrew, s. 12-17

(38) Sefernâme, s. 144

(39) aynı eser, s. 143-144

(40) Divân, s. 326/4, 329/5-8 ve s. 317/9-12

(41) Berthels, İA IX, 96-97

terennüm eti (42). Ancak nasıl olur da medeniyetteden uzak ve halkı son derece ibtidâî olan böyle vahşî bir yerde kendisini ilmi ve edebî eserler yazmaya vakfeder? Edebî faaliyetleriyle yakından ilgili olan ve âdetâ onlardan tecridi mümkün olmayan dîni ve siyâsî bilgilerle kitap ve benzeri malzemeyi nasıl ve nereden temin ediyordu? Yoksa devamlı olarak Kahire ile temas halinde miydi? Günlük ihtiyaçlarını kim tekeffül ediyordu? Sırf eser yazmak ve şiir terennüm etmekle hüccetlik görevini yerine getirmiş oluyor muydu? Acaba Kahire'deki İsmâiliyye merkezi ve Fâtimî devleti, onun Yumgan'da kalmasını, durum ne olursa olsun oradan ayrılmamasını mi emir buyurmuştu? Bu soruların henüz cevabı yok.

Buraya ne zaman geldiği bilinmiyorsa da 15 seneden fazla orada kaldığı divânının 281. sayfasındaki şu beyitten

پانزده سال بر آمد که به یمگانم
چون و از بهر چه زیرا که به زندانم؟

anlaşılmaktadır. Bazan zindanda olduğunu ve bazan da padişahlar gibi yaşadığını terennüm eden yaşlı şâir, burada hayata gözlerini yumdu, ve bugünkü Afganistan'ın bir parçası olan Hz. Seyyid kışlağının yanındaki Cirm kasabasında toprağa verildi (43). Ölüm tarihi kesin olarak bilinmemektedir. 431 veya 456 hicret yılında öldüğü söyleniyorsa da (44) bu tamamen yanlıştır. Zira onun 468 hicret yılında hayatta olduğunu kendi eserlerinden öğrenmekteyiz. Birçokları, Kâtip Çelebi'nin Takvimü't-Tevârih adlı eserinde Nâsır-ı Nusrev için tesbit ettiği 481 hicrî, 1088 milâdî tarihini kabul ediyor. Fakat tekrar edelim ki bu da kesin bir tarih değildir. Kesin olan taraf onun 373 yılından sonra ve 482'den önce ölmüş olmasıdır.

ESERLERİ. Şâirin "benim bu zayıf vücuma bakma. Eserlerim yıldızlardan fazladır"

منکر بدین ضعیف تنم زانکه در سخن
زین چرخ پر ستاره فزون است اثر مرا

dediğine bakılırsa, onun velûd bir şahsiyet olduğu anlaşılır. Fakat eserlerinin çok azı, hem de bozularak bize kadar gelmiştir. Bıraktığı edebî ve ilmî eserlerin, ona atfedilenlerle birlikte kronolojik bir listesi İvanow tarafından verildiği için, burada önemli olanlarına değinilecektir (45). Teliflerinin en mühimi, sürgünde yaşadığı

(42) Divân, özellikle s. 298/5-6

(43) İvanow, Nasır-Khusrav, s. 38, 43, Berthels s. 187.

(44) Devletşah, Tezkiretü'ş-Şuarâ, nşr. Muhammed Abbâsî, Tahran 1337 hş., s. 73. Rızâ Kuli Hân Hidâyet'in Mecme'u'l-fusahâ'ında (Tahran 1336-1340 hş., III, 1359'da) şâirimizi hicrî 534'de ölmüş göstermesi de, bir zühûl eseri olmalıdır.

(45) İvanow, Problems, s. 57,78, v.dd.

günlerde terennüm etmiş olduğu büyük felsefi dîvânıdır. Devletşah'a göre 30 bin beyit olan bu dîvân, Rıza Kuli Han Hidâyet'e göre 12 bin beyittir. Günümüze kadar gelen dîvânı da 11-12 bin beyit civarındadır (46). Adı geçen dîvânın üç taş ve bir Bombay baskısından başka, yukarıda işaret edildiği gibi Seyid Hasan Takiyzâde ile Müctebâ Minovî'nin de dahil bulunduğu dört kişilik bir heyet tarafından 1928 de beşinci defa ve oldukça ilmî bir baskısı yapılmıştır. Son olarak yine Müctebâ Minovî ile Mehdi-i Muhakkık tarafından 1353 hş. de yapılan neşri ise, oldukça ilmî bir hüviyet arzeder ve henüz hitam bulmamıştır. Takiyzâde bu dîvâna yazdığı faydalı bir önsözden başka, şâirin kısa ve öğretici mahiyetteki mesnevîsi ile bir mensûr risâlesini de sonuna eklemeyi ihmal etmedi.

Şâirin dîvânının bugüne kadar incelenmemiş olan felsefi muhtevâsı, İran edebiyatı tarihi bakımından büyük bir ehemmiyet arzeder ve bir mânâda bu dîvân İsmâilî mezhebinin tam bir ansiklopedisidir. Ancak eserde, sadece bu mezhep mensuplarının anlayabileceği bazı üstü kapalı ifadeler, gerek dînî konulara gerekse başka mevzulara ait telmih ve atışlar o kadar fazladır ki, bunlar eserin lâyıkiyle anlaşılmasına ciddî birer engel teşkil etmektedir. Bu yüzden dîvânın şimdiye kadar yapılan tefsir ve değerlendirmeleri, henüz ibtidâî safhayı aşmamıştır. Bu hususu, büyük bir esefle kaydetmek gerekir. Çünkü gerek Şâirin kendisi, gerekse İsmâillîye mezhebi hakkında sansüre uğramamış bilgileri sâdece bu dâivânda bulmamız mümkündür. Ancak bu konuda yapılacak araştırmalar için, Fâtimî edebiyâtına âşinâ olmak gerektiği gibi, dîvânın daha ilmî ve mükemmel bir baskısını da elde etmek icab edecektir. Bazı yabancı unsurların esere karışmadığı söylenemez. Zîrâ şâirin yakınları ve taraftarları kendi yazdıkları şeyleri onun kanatları altına saklamaya meftûndur. Dîvânında bugüne kadar muhafaza edilebilmiş lirik şiirler Yumga'daki ikâmetinden bahsetmekte ve alışılmış hedonist mevzulardan ârî bulunmaktadır. Fakat bugüne kadar sanıldığı gibi aksine bu şiirler, medhiyeler ve sitâyîşkâr ifadelerden tamamen arınmış değildir. Şu farkla ki bu medhiyeler, devrin ileri gelen İsmâilî büyüklerine hitâben yazılmıştır ve yalnız başına yaşayan şâirin şiddetle ihtiyâcı bulunmasına rağmen her hangi bir mansıb veya mükâfât ümidiyle kaleme alınmamıştır.

İvanow, şâirin Arapça bir dîvânı olduğu görüşünü tamâmen reddiyorsa da, farsça dîvânındaki bazı beyitlerden (47) arapça bir dîvânı olduğu anlaşılıyor. Gerçi bugüne kadar hiçbir kitaplıkta ve hiçbir katalogada Nâsır'a âit Arapça bir dîvân'a raslanmamaktadır.

Rûşenâî-nâme'si, mesnevî şeklinde terennüm edilmiş olup şâirin ilk eserlerinden biridir. 444 (1054) de kaleme alınan bu eser ahlâkî maâhiyette didaktik bir

(46) Tezkiretü's-Şuarâ, s. 73; Mecma'ul-Fusehâ, nşr., Mezâhir Musaffâ, Tahran, 1336-1340 hş., III 1359-60; Berthels, Nâsır-ı Khusrew, s. 166

(47) Dîvân, s. 15/3,305/10

eserdii. Mesnevî, İbn-i Sînâ ve Fârâbî'nin fikirleri ışığında Aristo felsefesine dayanan kozmoğrafik-metafizik bir sistem ortaya koymaktaysa da, sûfiyâne bazı hususîyetleri de ihtivâ etmektedir. Bu eserin İnan edebiyatı üzerinde kısmi de olsa etkisi olduğu aşikârdır.

İkinci mesnevîsi olan Saâdet-nâme'sinde ise, bazı ahlâkî konuları dile getirmekte, devletin kötü yöneticilerini acı bir dille tenkîd etmekte, canlılara hizmet ettiği ve onları beslediği için köylüye ve sanatkâra saygı duymaktadır. Küçük hacimli bu mesnevîleri yukarıda belirtildiği gibi divânının sonunda ve ileride görülecek olan sefernâmesinin sonunda neşredilmişlerdir.

Mensûr eserlerinin en meşhûru, hiç şüphe yok ki, 7 yıllık seyahatini tasvir eden ve bize çeşitli bigiler veren sefernâmesidir. Ne yazık ki bu eser de, son derece tahrif edilmiş ve muhtemelen şiirler tarafından gözden geçirilmiş olarak zamanımıza kadar intikal etmiştir. Bu telifinin de çeşitli baskıları ve muhtelif dillere tercümelemi vardır. En önemli baskıları M. Ganîzâde'nin 1922 de neşrettiği Berlin nüshası ile, Muhammed Debîr Siyâkî'nin 1956 yılında yayınladığı Tahran baskısıdır. Fakat bunların hiçbirini, ilmi usûllere uygun ve bütün şüpheleri giderecek durumda değildir.

Nâsır-ı Husrev'in Sefernâmesi'nin dışındaki eserleri, ya İsmâîlî metinlerinden parçalarıdır, ya da onların tefsir ve izahından ibarettirler. Yalnız bu eserlerin çoğundaki İsmâîlî unsurlar ve hususiyetler, hem müstensihler eliyle değiştilmiş; hem de yabancılar tarafından yapılan tab' ve tashihlerle bertaraf edilmiştir. Meselâ, şâirin Sa'îd Nefîsî tarafından ünük nüshası esas alınmak sûretiyle hazırlanıp bastırılan "Gûşâyîş ve Rehâyiş" adlı eserinden söz konusu fikirleri çıkartma yoluna gitmişlerdir (48).

Dîn, felsefe ve tabii ilimlerle alâkalı veya aşığı yukarı aynı meseleler üzerinde fikri eserleri arasında en tanınmış ve hacimli olanı, 453 (1061) de telifine başlanmış olup ta bitiş tarihi tesbit edilemeyen Vech-i Dîn adlı eseridir. Bu tür eserleri geniş çapta felsefi nesri ihtivâ etmeleri ve felsefeye âit Arapça ıstılahların yerine Farsçalarını taşımaları bakımından ayrıca ehemmiyet arzederler ve didaktik birer eserdirler. Bunların muhtevası hakkında A.A. Semenow (49) , Nâsır-ı Hüsrev'e âit rasyonalizmin felsefi polemik bir münâkaşa tarzında ortaya çıktığını, bu tarzda ne İsmâilliyeye akidesi ile onun bâtinî doktrininin beyân ve izahına; ne de bu mezhebin teşkilât ve terminolojisine âit herhangi bir açıklamaya yahut tebriye kabilinden bir müdafaaya raslanmadığını; aksine bu kitaplarda (Zâdü'l-Müsâfirîn ve Vech-i Dîn) yazarın kendi kanaatlerine ilâve olarak Yunan filozoflarının, bazan orijinal eserlerine atıflarda bulunmak suretiyle, fikir ve düşüncelerini devamlı olarak polemige giriştiği IX. ve X. asırların tabiat bilginlerinin, materyalist filozof-

(48) Rypka, History of Iranian., s. 188.

(49) Rypka, aynı eser, s. 188 v.d.

larının ve ateistlerinin fikir ve kanaatlerini naklettiğini ve bu eserlerin İsmâîlî doktrinine âit pratik hiç bir mesele ihtiva etmediğini iddiâ etmesine ve bu görüşün J. Rybka tarafından da benimsenmesine rağmen H.H. Schaeder tamamen aksi bir görüş ortaya koyar. Nâsır-ı Husrev'in bu iki eserde bâtniliğin mütemmim bir sistemini sunduğunu, milâdî XI. asırdan itibaren İslâmî naslar ile Yunan felsefesini bir âhenk içinde kaynaştırmağa gayret sarfettiğini, böylece işrâk felsefesi içine girdiğini ve aynı zamanda mazdeizm akîdesinden bir hayli ilham aldığını isbatlamaya çalışır, Ayrıca Zâdü'l-Müsâfirîn adlı eserinin, âyetlerin gizli (bâtınî) mânâlarını tefsir doktrini demek olan bâtniyyenin fıkıh kitabından ve bu mânâda Resâil-i İhvân-ı's-Safâ'nın bir hülasasından başka bir şey olmadığını, ancak fikirlerin bu ikitapta daha vazıh bir şekilde tertiplendiğini ve daha sert bir şekilde takip edildiğini de ilâve eder (50).

Şâirin daha sonraki eserleri arasında Bedâhşan emîrinin emri ile yazılmış bulunan Câmîü'l-Hikmeteyn adlı eseridir. 462 (1070) yılında telif edilen bu eser, H. Corbin ve Muhammed Mu'in tarafından ilmî bir şekilde Tahran ve Paris'te 1924 yılında neşredilmiştir. Emir Ebu'l-Haysem, bazı suallerini ve bir kısım husûsiyetleri bir kasîde şeklinde tertipleyerek şâirden sorması üzerine kaleme alındığından bir nevî faydalı bilgiler ansiklopedisi denilebilecek cevâbî bir eserdir. Emîr de İsmâîlî olduğu için, Nâsır-ı Husrev sorulan meselelerin enine boyuna araştırma yapıp derinliğine inme lüzûmunu duymamış ve bu yüzden de eser pek sansüre uğramamıştır.

Ayrıca 1940 da Kahire'de ve 1961 de Tahran'da tab' edilen ve bir el yazması Ayasofya'da bulunan H'ân-ı İhvân;, yukarıda adı geçen ve 1950 de Bombay'da basılan Gûşâyîş ve Rehâyîş; İvanow tarafından 1936 da Bombay'da basılan Kelâm-ı Pîr; Delîlü'l-mütehayyirîn; İksîr-i A'zam; Sevânih-i Omerî; Teshîr-i Kevâkib ve daha bir çok eser şâirimize atfedilirse de, (51) bunların bir kısmı hâlâ keşfedilmemiş, diğer bir kısmıninsa ona âidiyeti henüz ısıpatlanmamıştır.

İNANÇ VE DÜŞÜNCELERİ. Nâsır'ın Mısır'a yaptığı seferden önce sünnî veya şîî olduğu kesin olarak bilinmemekte ise de, İslâmî esasları harfiyyen uygulamaya çalışan ve hiç kusuru bulunmayan bir müslüman olmadığı bir gerçektir. Mezkûr Mısır seferi esnasında resmen İsmâîlî, hem de mutaassıb bir ismâîlî olduğu yukarıda belirtilmiş ve bu husustaki mücadelelerine kısaca temas edilmiştir. O, hür fikirli, görüş sahibi bir şâir; dînî ve diyâneti bulunan bir edibdi. Düşüncesinin istinad ettiği nokta; dîn, rûhânî meseleler ve ahlâktı, Düşünce ve inançlarını sadece dile getirmekle kalmamış, onlara bizzat kendisi de inanmış ve yaşamak istemiştir. Denilebilir ki kendi imânına dayanmış, onun meyvesi olan iç huzur

(50) Rybka, s. 188; krş. The İslam Lehre (Bvia), s.228; ZMDG, 1924, s. LXXVI; krş.Divan, s. 330/6

(51) Ş. Yaltkaya, "Nâsır-ı Husrev", Darü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi mecmuası, İstanbul, 1926, s. 21; İvanow, aynı eserler, göst. yerl.

ve gönül rahatlığına kavuşmuştur. İbn-i Kutebye ve Belâzürî'n yaptığı gibi arapların üstünlüğünü kabul eden şâir (52) ibrat-âmiş ve öğüt dolu sözlerini, bu îmân yüceliği ve maneviyat yüksekliği sâyesinde dile getirmiştir.

Fâtımîler devrinde ve bahreyn Karmatîleri zamanındaki İsmâîlîlerin fikir ve ideolojilerinin neden ibâret olduğu, bütün tafsilat ve teferruatıyla incelenip ortaya konmadığı için, onlara âit olanlarla Nâsır-ı Hüsrev'in kendisine has düşüncelerini tam olarak belirleyemiyoruz. Fakat onun eserlerinde meydana koyduğu ve savunduğu akîde ile fikirleri, İsmâîlîlerin düşünce ve ideolojisi olarak kabul etmek daha isabetli olur kanaatindeyiz. Zîrâ şâirin dînî ve ahlâkî görüşleriyle felsefî düşünceleri, baştan sona kadar İsmâîlî mezhebi ve İsmâîlîlerle alâkalıdır. O, bunları daha ziyâde divânında, Zâdü'l-Müsâfirîn, Câmîü'l-Hikmeteyn, Rûşenâî-nâme Sa'âdet-nâme, Vech-i Dîn, ve Hvân-ı İhvân adlı teliflerinde ortaya koyar. Görev bölgesi olan Horasan'da, ilmin ve hikmet ile gerçek dînin olmadığı iddiâsı ile işe başlar, halkı gerçek ilme ve hak dîne davet eder. Daha çok "ferd", "sır", ve "emr" kelimeleriyle ifade ettiği "Allah" ve "ibdâc" (yoktan var etme) kavramları üzerine düşünce binasını yani bilgi ve kosmoloji teorilerini kurar.

Nasır-ı Husrev'e göre Tanrı, bilinemez ve idrâk edilemezdir. O; düşüncenin, tasavvurun ve her türlü hayâlin üstündedir. Vardır ve birdir, eşi ve benzeri yoktur. Ondaki bahsedilemediği gibi, varlığı ve yokluğu da sorulamaz(53). Bilinemez ve idrak edilemez olan Tanrı, evreni yaratmak isteyince direkt olarak akli yarattı. Bunun için şâir ibdâc, mubdi^c (yoktan vareden) ve mubde^c kavramlarını kullanır. Kâinâtı teşkil eden diğer bütün varlıkların ve ondan olup biten iyi ve kötü her şeyin ya akl-i küllîden veya akl-ı küllî ile ruh-i küllînin el ele vermesinden bir kaç kademe ve bir silsile halinde meydana geldiğini anlatır (54). Ona göre ruh-ı küllî, yoktan var edilen ve nedenlerin nedeni olan akl-ı küllî'den meydana geldi ve onu (ruh-ı küllîy'i) tamamlayan akl-ı küllî'dir. Akl-ı küllî ile ruh-ı küllî'nin izdivacından felekler,; iyi, kötü, hayır ve şerrin menşei olan yıldızlar, 12 burç ve insan ruhu vücut buldu. 4 unsur (toprak, su, ateş ve hava) da feleklerden meydana geldi. Mevâlid-i selâse (madenler, bitkiler ve hayvanlar), dokuz felek ile 4 unsurdan hasıl oldu ve bu üçünden de insan vücûdu meydana geldi. Yani akl-ı küllî ile ruh-ı küllî, maddî cevherleri yarattılar ve bu maddî cevherler de kendi sıralarında insan vücudunun organlarını meydana getirdi (55). Tanrı doğrudan doğruya 7 gezegenin ve 4 unsurun sani'i değildir. Her kim madenlerin, bitkilerin, ve hayvanların yaratılışını Allah'ın sun'u kabul ederse, mü'min değildir. Mecûsî, hristiyan ve yahûdiden daha aşağıdır. Yaratılış zincirinin son halkasını, insan vücudu teşkil eder. 5 duyuya sahip olan insan vücuduna, kendini ve evrenin yaratılışını bilmesi ve

(52) Browne, Târih-i Edebî-yi İrân, trc. Ali Pâşâ Sâlih, Tahran 1335, hş., I, s. 388-389

(53) Rûşenâî-nâme, Tevhîd-i Bâri bahsi ve Câmî'ü'l-hikmeteyn, s. 12/1-5, Vech-i Din, s. 26 v.d.

(54) aynı eser, göst. yerl.; krş. Berthels, s. 238-239

(55) Rûşenâî-nâme, Makâlât'ı tevhîd der-ak-l-ı küll ve nefsi küll; krş. Berthels, göst. yer.

böylece Tanrı'nın varlığını idrak etmesi için, ibdâc âleminde olan ruh ile birlikte akıl da verilmiştir.

Şâirin bilgi hakkındaki görüşleri de şu şekilde özetlenebilir: Ona göre gerçeği bulma yollarının en aydını ilimdir. Zira insan, ilim ve hikmet elde etmekle huzur bulur. Vücut ruh ile, ruh da ilim ile yaşar. İlim, akıl sahibi insanın ruhunun ruhudur. İnsanın bu ruhun ruhunu arayıp bulması yaratılışına uygundur (56).

تن به جان زنده است و جان زنده بعلم
دانش اندر کان جانت گوهر است
علم جان جان تست ای هوشیاری
گر بجوئی جان جان را در خور است

Çünkü insan bilmek için yaratılmıştır. Çünkü Allah, evreni ve ondan olup biten her şeyi bilme ve anlama meyli ile yeteneğini insanın hamuruna koymuş; insan bu meyil ve yetenekle dünyaya gelmiştir (57).

Tanrı'nın kâinâtı yaratmasındaki maksadı, ilim yoluyla insanların ruhlarını arıtmak, mükemmelleştirmek ve böylece onları kendine çevirmektir(58).

Ancak bilmek için maddî âlemin zorunlu olduğunu düşünmek ve kabul etmek gereklidir. Rûhun bilgi elde edebilmesi için vücut, rûhânî âlemi bilebilmek için de, maddî âlem zorunludur (59).

İnsan kendini çevreleyen maddî ve rûhânî âlemi bilmek zorundadır. Tanrı'nın bilinmezliği ve idrâk edilmezliği bunu zarûrî kılmıştır.

Baştan başa kâinatta var olan her şey, yerde ve gökte bulunan bütün varlık bilinmeye değer ve bunları bilmek ve kavramak mümkündür.

Bir şeyi bilmek, onun ne işe yaradığını anlamak ve onu kullanmaktır; yoksa sadece onun ismini öğrenmek değildir. İlim amelsiz olmaz.

Bilmek, akılla çalışmakla ve tecrübe ile değil, ilhâm ve kitâb-ı bârî ile mümkün olur. Bu da Peygamber ve imamın öğretilerine uymak ve onları tatbik etmekle elde edilir(60).

(56) Dîvân, Minovî ve Muhakkık neşri, s. 33/7,9

(57) Zâdü'l-müsâfirîn, s. 273/2-5; krş. Dîvân, Minovî ve Muhakkık neşri, göst. yer; Berthels, s. 221

(58) Câmiu'l-Hikmeteyn, bend: 141-144

(59) Zâdü'l-Müsâfirîn s. 167, 273; Câmiu'l-hikmeteyn, s. 105-106; krş. Berthels, s. 222, 227, 228

(60) Câmiü'l-hikmeteyn, s.15/2, 294/7, 105-106; Vech-i Dîn, s. 26; Zâdü'l-Müsâfirîn, s. 167

Görüldüğü üzere şâirimizin kendisine davet ettiği ve mutlak mânâda gerekli saydığı, ilim, filozofların sunduğu gibi dinden ve imândan bağımsız bir ilim değildir(61).

سر علمها علم دین است کان
مثل میوه باغ پیغمبر است

به دین از خری دور باش و بـدـان
که بید بینی ای پور بیشک خر است

Çünkü asılların aslı dındir ve dının iki ana dalı ise küllî akıl ve ümmî Resûl'dür. İnsan da madde ve mânâdan ibarettir. Cennet, gerçekte akıl; cehennemse, akılsızlık ve cehaletten ibârettir (62). Yani ilim ikidir: Vahye dayanan gerçek din bilgisi (İsmâilî mezhebinin bilgisi), felsefî eserlerden neş'et eden alemin yaratılışı bilgisidir (63). Gerçek bilgi ise bu iki bilginin birleşmesinden meydana gelen ilimdir. Diğer bir deyişle yeni-eflatuncu felsefe ile İsmâilî prensiplerinin birleşmesinden elde edilen bilgidir. Yani te'vil metodunu öğrenmeye ve Kur'an'ın bâtını anlamaya yarayan ilimdir. Şu kadar var ki, bâtını esas alan Nâsır, zâhirin terkine karşı çıkar. Ona göre yalnız batını alıp zâhiri bırakanlar tek gözlü batin deccâlî; yalnız zâhiri alıp bâtını burakanlar da zâhir deccallarıdır. Bunların her ikisi de kitap ve şeriatdan uzaktırlar. Gerçek dîn erbâbı, zâhir ve bâtını cem' edenlerdir; kurtuluş ehli ise, zâhir ile amel edip Peybgamber hânedânına tebeyyet arz ederek bâtını arayanlardır (64) . Ona göre küfür ve cehâletin çoğalmasına sebep, sünnî bilginlerin âlemin yaratılışını boş ve mânâsız saymaları ve onu bilmemeleridir.

Düşünce tarzını ve düşündüklerinin bir kısmını dile getirdiğimiz Nâsır-ı Husrev'e bir filozof gözüyle bakmak doğru mudur? şâirimiz sanıldığı ve iddiâ edildiği gibi özel anlamda ve teknik mânâda bir filozof değildi. O; şahsî gayretiyle olsa bile, devrinin felsefe kültürüne vâkıf olduğu, akranlarına naran bu sahadaki eser veya tercümeleri daha çok karıştırıp daha fazla okuduğu için, söylemek istediklerini felsefî kelime ve deyimler altında terennüm edebilen bir şâir; amacına ulaşmak için dînî nasları ve onlara istinad eden bazı esasları aklın ışığı altında terki ve te'vil ederek halka sunmasını bilen bir kelâmcı idi. Üstelik sırf İsmâilîlere âit olanları istisna edersek, onun söylediklerinin çoğu daha önce söylenmiş ve "İhvânü's-safâ"da yer almış meselelerdir 65.

(61) Dîvân, Mînovî ve Muhakkık neşri , s. 110/3-4, Dîvân, s. 60/4-5 s. 11-12, 17-18

(62) Câmîu'l-hikmeteyn, s. 16; krş. Berthels, s. 204, 206-207, 226-227

(64) Vech-i Dîn, ve Zâdü'l-Müsâfirîn, gst. yerl.

(65) Ca'fer Şehîdî, Mecelle-i Yağmâ, 1953 hş. yıl 27 sayı 11, s. 638-645; yıl 27, sayı 12, s. 705-711; Emîr Fîrûz Kûhî, Mecelle-i Yağmâ, 1954 hş., yıl 28, sayı 1, s. 48-51.

Eski Yunan filozoflarından ve onların yolunda giden İslâm düşünürlerinden ayrılarak maddenin ebediliğine karşı çıkan ve bu konuda onlara cephe alan şâir, (66) görüldüğü gibi dînin ve felsefenin ışığı altında İsmâilî mezhebinin prensiplerini pekiştirmeye, onları öğretmeye ve halka benimsetmeye çalışır. İsmâilî fakihlerini ve bu arada kendisini, gerçek din bilgisi ile yaradılış bilgisini bildikleri için, diğer bir ifade ile vahiy ile felsefeyi mezc ettikleri için, bütün filozoflardan üstün tutar (67). Bütün İsmâilîleri âlim, diğerlerini câhil addeder (68). Onun ilimden maksadı, yukarıda temas edildiği gibi, Kurân'ın, hatta her şeyin bâtını mânasını anlamağa yarayan te'vil ilmidir (69). Esas amacı ise, Fâtımîler'in kudretini çoğaltarak onları hâkim kılmak ve her ülkede pâyardar etmektir. Kanaatince bu devletin aracılığı ile dünyaya insanları melek mertebesine yükseltmek ve böylece hem ferd, hem de toplumu dünya ve âhîret saâdetine erdirmektir. O, bu gayeye erişmesi için Fâtımî Devleti'ne hemen hemen her şeyi meşrû kılar (70). Eğer ibda^c ve Allah kavramları üzerine kurduğu düşünce binasından onu yani Allah ve ona âit olanları çeki alırsak, esas şahsiyeti ve nihâî amacı ortaya çıkar O da, uhrevî olmaktan çok dünyevî ve ahlâkî olmaktan ziyade siyâsîdir.

EDEBÎ ŞAHSİYETİ. Nâsır-ı Husrev; hem şâir, hem de bir nesir yazarı olarak karşımıza çıkar. Mahâret ve şahsiyetini kasîde türünde ortaya koyan ve diğer nazım şekillerinden daha çok mesnevî ile meşgul olan şâir, kasîdelerinin büyük bir kısmında tegazzül ve medhe yer vermemekle; dîni meseleleri ele alıp ispatlamayı, îman ve mânevîyata dâvet etmeyi, maddî ve fânî dünyayı küçümsemeyi, onun süslerinden ve aldatıcı âlayışından yüz çevirmeyi, intibâha, riyâzete ve tekvâyaya teşvik etmeyi, zâhirden bâtına dönüşü sağlamayı amaç edinmekle temâyüz eder. Aklî hakîkatlere önem verir ve bu üslûbu ile çağdaşı diğer şâirlerden ayrılır. Başka bir ifade ile Sâ mânî devri üslûbunu taklit eden ve özellikle sık sık hicvettiği Kisâi-yi Mervezi'nin (71) yolunu seçen Nâsır-ı Husrev; şiire felsefeyi, ahlâk, dîn ve mezheple ilgili konuları, yeni fikir ve remizleri sokarak kendine has bir üslûp meydana getirmiş ve özel bir yol tutmuştur. Felsefî ve mezhebî kelimelerle tâbir ve deyimleri şiirde ve nesirde kullanmak sûretiyle Fars dilini güçlendirmiş ve ve kelime hazinesini çoğaltmıştır (72) Araştırma ve münâkaşa konusu olan mühim felsefî problemleri şiirinde ortaya atmış ve şiir dilinin güçlüğüne rağmen, büyük

(66) Zâdü'l-müsâfirin göst. yerl.; krş. Yaltkya, ayn. dergi, s. 19-20

(67) Divân, s. 302/12; Câmiu'l-hikmeteyn, s. 16, 203/17.

(68) Câmiu'l-hikmeteyn, s. 213,303.

(69) Nasıl te'vil ettiğine dâir çeşitli örnekler için bak. Yaltkaya, avı dergi, s. 14-18; Vech-i dîn, Gulâm Rızâ A'vânî neşri 1397 h. s. 66, 77 v.d.

(70) Divân, s. 43-44.; Zâdü'l-müsâfirin s. 405-406; Berthes, aynı eser, s.222,255.

(71) İA, VI 825

(72) Rizâ-zâde Şafak, Târih'ı edebiyât-ı İran, Tahran 1341 hş., s. 43, 144;146; krş. Zebihullah Safâ, Târih-ı edebiyât der İran, Tahran 1347 hş., ofset, II, 335 , 455.

bir mahâret ve mükemmel bir kolaylıkla onlardan netice çıkarmasını bilmiştir. Nesiblerinde yer alan mevsimler, gece, gök, yıldız gibi tabiat tasvirleri, kasidelerinin felsefî muhtevası ile çok yakından alâkalı ve icra ettikleri fonksiyona uygun olup hârikulâdedirler, hatta orijinal bile sayılabilirler. Şiirindeki dînî ve ahlâkî konular; medih, vasf, şarap, mâşuk, bağ ve çemen yerini alır ve bu üslûp zarûrî olarak onun ibârelerinde, tâbir ve ifâde tarzında etkisini gösterir, sözüne özel bir renk katar.

Sa'dî gibi ahlâkî ve hikmetâmiz şiir söyleyen bu şâir (73), mükemmel bir dile ve genel olarak sâde bir ifâdeye sâhiptir. İlim ve sanat yolunda büyük bir kudret ve meziyyeti hâizdir ancak bütün bu kudret ve meziyyetlerine rağmen, şiirinin san'at değeri çok yüksek değildir. Üslûbu bazan muğlak, bazan da âmiyânedir. Onda fikir, her şeyden önce gelir ve o, son derece önemlidir. Bu yüzden bazen lafzî mânaya bazen de mânayî lafza tercih eder ve zaman zaman inanç ve düşünce tarafı şâirlik tarafına hâkim olup ağır basar. Esâsında Nâsır-ı Husrev, diğer şâirleri cezbeden zâhirî süs ve güzelliklere, çevrenin ve dinleyenlerin gönlünü feth edecek hususlara dikkat etmez. O, çoğunlukla boş lâfları papağan gibi tekrarlayan öteki şâirlerden farklı olarak göstermiş olduğu fikri ve zihni gelişmeden dolayı kayda değer bir şahsiyet arzeder. Nev-i şahsına münhasır olan bu zâtın sözleri, mantıkî kıyas ve delillerle yüklü ve genel olarak aklî neticelerle doludur. Bu nisbette de şâirâne heyecanlardan ve şiire has ince ve nâzik hayallerden yoksundur. Üstelik, eserlerinde ve bilhassa şiirlerinde ta'kid, za'f-ı te'lif ve ibhâm gibi kusurlara da yer vermiştir. Muhammed Kazvînî, bir taraftan onu en büyük 6 İran şâiri arasına sokar ve Nizâmî'ye bunlar arasında yer vermezken, diğer taraftan dînî Nâsır'ın şahsiyetini gölgeleyip kararttığını söyler (74). Browne, şâirimizi Firdevsî ile aynı paralelde tutarsa da, Şibli-yi No'mânî onun İran şiirine felsefeyi getiren ilk şâir olduğunu, buna rağmen nazımının şi'riyyetten tamâmen yoksun bulunduğunu açıkça beyan etmekten çekinmez(75). Gerçek olan nokta şudur ki, Nâsır-ı Husrev, felsefenin en yüksek ve en ince meselelerini şiirde terennüm etmeyi, onları en iyi ve en güzel bir üslûp içinde ifâde etmeyi Ömer Hayyam kadar becerememiştir. Bununla beraber onu da Hayyam misâli tassavvufî şâirlerden sayabilir; Rûşenâi nâme ve Saâdet-nâme adlı mesnevîlerini de, tasavvufî ve felsefî mesnevîler arasına sokabiliriz.

Netice olarak denilebilir ki, Nâsır-ı Husrev; normal kabul edebileceğimiz 42 senelik ömürden sonra, yeni bir inanç ve yeni dinamizm ile hayata başka bir açıdan bakmağa başlamıştır. Mevcut nizamı ve ilim anlayışını kınamış, arzuladığı rejimin ve ilim anlayışının hâkim olması için elinden geleni esirgememiştir. Devrin siyasî ictimâî ve iktisâdî durumundan çok faydalanmıştır. San'atını ve bütün

(73) Browne, ayn. eser, I, 565

(74) Rypka, aynı eser, s. 189.

(75) Browne, A Literary History of Persian, Cambridge 1946, II, 425; Şi'ru'l-cacem, trc. Gilâni, Tahran 1316 hş., I, 152.

mâlûmatını, inandığı bu sistemi gerçekleştirmek için seferber etmiş ve halka nüfûz edebilmek için, mükemmel bir dil ve sâde bir ifâde kullanmasını genel olarak bilmiştir. Üstelik, söylediklerini inanarak söylemiş ve çekinmeden açıklamıştır. O, akla ve tecrübeye önem vermesine rağmen, gerçek bilgiyi elde etmede onlara yer vermediği için sûfilere, fakat” Allah’ı bilmek ve idrak etmek mümkün değildir” diyerek kelâmcılara yaklaşmıştır. Şâirin, tasavvufî anlamda bir velî olmadığı rahatlıkla söylenebilirse de, onun mülhid veya mel’ûn-i azîm olduğunu söylemek husûsunda biraz düşünmek lâzımdır. Devrine göre takdire şâyan fikirleri ve dünya görüşü bulunmasına, nazım ve nesir kudretini göstermesine rağmen, gerek dünya görüşlerinde gerekse dînî ve mezhebî düşüncelerinde, kendini çelişkiye düşmekten kurtaramamıştır. Çünkü bu çelişme, aslında İsmâîlî mezhebinin esâsında mevcuttur.

Bibliyografya: Metin içinde geçenlerin dışında, Barthold W., Mes’ele-i feodalizm der İrân, ”Mecelle-i hâvernev” , yıl 1930, sayı 28; B. Lewis, Origins of İsmailism, Cambridge 1940, s. 6 v.d., s. 91 v.d.; Bediüzzamân Furûzânfer, Suhan ve suhanverân, Tahran 1350 hş., s. 154-198; Hayyâm Pür, Ferheng-i suhanverân, Tebriz 1340 hş., s. 587-586’daki kaynaklar; İslâm Ansiklopedisi, madde ”Nasır-ı Husrev; İvanow (W.), The alleged founder of İsmailism, ”İsmaili society”, Bombay-Leiden 1946, s. 2. v.d; İvanow, Studies in early Persian İsmailis, ”İsmaili society”, Bombay-Leiden 1948, özellikle s. 171 v.d.; Massignon (L.) Esquisse d’une bibliographie quarmate, Cambridge 1922, s. 334; Mehdi Muhakkık, Tahlîl-i eş’âr-ı Nâsır-ı Husrev, Tahran 1344 hş.; Muhakkık, Yağmâ, yıl 1940, sayı 1, s. 35; Rızâ Kulî Hân Hidâyet, Riyâzu’l-ârifîn, Tahran 1344 hş., s. 391-395; Rypka (J.), Târih-ı edebiyât-ı İrân, trc., İsmâ Sahâbî, Tahran 1354 hş., s. 298-305; Ülkener (F.), İktisâdî inhitât tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri, İstanbul 1951.