



ANTİK İRAN'IN MİRÂSİ

PROF. DR. ABDULHÜSEYN-İ ZERRİNKÛB (ÇEV. PROF. DR. NİMET YILDIRIM)*

Öz

İslâm'ın ilk asırlarında İran topraklarında ortaya çıkışı ve yaygınlaşması ilginç bir gelişme olarak dikkat çeker. Çünkü İran coğrafyası Zerdüşt inancının en eski beşiği olarak bu değerlerle çok tanışık değildi. Bu yüzden bu bölgenin, tasavvufun gelişmesi için özel bir hazırlığı bulunmuyordu ve bunun için uygun ortamları da yoktu. Ancak bununla birlikte sufi düşüncenin büyük önderleri ve diğer bazı önemli kişilikler, erken dönemlerde İran coğrafyasında ortaya çıkmışlardır.

Bu durum, söz konusu çağlarda düşünsel ve maddî alanda tasavvufun ortaya çıkışı ve uygun ortam bulması için bir hazırlığın var olduğunu göstermektedir. Bu durumda belli ölçülerde de ilk İslâmî dönemlerde yaygın sosyal çalkantılar, sınıflar arası şiddetli çatışmalar ve din savaşları sebebiyle oluşan söz konusu hazır ortam, o dönemlerde etkin dinsel çevreler, yaygın inanışlar ve eski çağlardaki dinsel inanışları taklit gibi etkenlerden kaynaklanmış olmalıdır.

Hep canlı ve hep kaynayan yaratıcı İran tasavvufu bütün tarihi boyunca alıntı, devşirme ve dinsel hoşgörü temelli eğilimlerle zaman zaman birlikte olsa da bu tepkisel ruhunu kabul edilmeyen değerler karşısında göstermiştir. Elinizdeki *İran Tasavvufu Araştırması* da bu özellikleri tanıtmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Antik İran'da tasavvuf, Tasavvuf, İran tasavvufu.

* PROF. DR. NİMET YILDIRIM, Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi. Email: yildirim2002@hotmail.com, Web: nimetyildirim.com.tr; nyildirim.wordpress.com. Bu makale Prof. Dr. Abdülhüseyn-i Zerrinkûb'un *Costucû der Tasavvuf-i İrân* adlı eserinin "Morde Rîg-i İrân-i Bâstânî" adlı bölümünün çevirisidir.

ABSTRACT

The development of Islam in Iranian territory, is an interesting point of thinking. Persian geography as the oldest cradle of Zoroastrian faith was not too familiar with this value. So in this region, there was no special preparation for the development of sufism and did not have the appropriate environment for it.

However, the great leader of the sufi thought and several other important people, emerged in the early stages in Iran geography. In this case, those ages emergence of sufism in the ideological and material field, and shows that there is a preparation for finding a suitable environment. Live and creative Iranian mysticism demonstrated against the reactionary spirit. *Iranian Sufism Research* introduces these features.

Keywords: Mysticism in ancient Iran, Mysticism, Iranian Sufism

چکیده

ظهور و پیدایش اسلام در ایران، آن هم در عصر اول خود به عنوان یک پدیده قابل تامل تلقی می شود. چرا که جغرافیای ایران به عنوان قدیمی ترین مهد باور زرتشت با این ارزش ها آشنایی چندانی نداشت. از همین رو برای پیشرفت تصوف در این منطقه آمادگی خاصی وجود نداشت و برای این شرایط مناسبی هم نبوده است.

اما با وجود این رهبران بزرگ تفکر صوفی گرایانه و بعضی از اشخاص بزرگ در دوران اولیه در جغرافیای ایران ظهور یافته اند. این هم دلیلی بر وجود شرایط مادی و فکری موجود برای پیدایش تفکر تصوف می باشد. ت

صوف ایران پویا و خلاق در طول تاریخ خود با وجود همه تسامحات مذهبی و مدارا، بعضاً روح انتقادی خود را در مقابل باورهایی که قبول نداشته، ابراز کرده است. جستجو در تصوف/ایران که هم اکنون در دست دارید نیز این ویژگی را معرفی می نماید.

کلید واژه ها: تصوف در ایران باستان، تصوف، تصوف ایران

ANTİK İRAN'IN MİRÂSİ

İslâm dünyasında sufi öğretinin, “zühd” ve “fakr” ile başladığı, “ilahî aşk” ve “vahdet-i vücûd” zevki ile olgunluğunun doruklarına eriştiği doğru olarak kabul edilirse, tasavvufun, İslâm'ın ilk asırlarında İran topraklarında ortaya çıkışı ve yaygınlaşması ilginç bir gelişme olarak dikkat çeker. Çünkü İran coğrafyası Zerdüş inancının en eski beşiği olarak “zühd” ve “fakr” ile tanışık değildi. Bu yüzden bu bölgenin, tasavvufun gelişmesi için özel bir hazırlığı bulunmuyordu ve bunun için uygun ortamları da yoktu.¹

Ancak bununla birlikte sufi düşüncenin büyük önderlerinden biri olarak kabul edilen ya da eski sufilerin, tarikatlarının önderleri saydıkları **Hasan-i Basrî** (ö. 110/729), **Ebû Hâşim-i Kufî** (ö. 160/777), **İbrahim Edhem** (ö. 160/777), **Şakîk-i Belhî** (ö. 194/810) ve diğer bazı önemli kişilikler, erken dönemlerde İran coğrafyasında ortaya çıkmışlardır. Bu durum, söz konusu çağlarda düşünsel ve maddî alanda tasavvufun ortaya çıkışı ve uygun ortam bulması için bir hazırlığın var olduğunu göstermektedir. Bu durumda belli ölçülerde de ilk İslâmî dönemlerde yaygın sosyal çalkantılar, sınıflar arası şiddetli çatışmalar ve din savaşları sebebiyle oluşan söz konusu hazır ortam, o dönemlerde etkin dinsel çevreler, yaygın inanışlar ve eski çağlardaki dinsel inanışları taklit gibi etkenlerden kaynaklanmış olmalıdır. Şüphesiz bütün bu hazırlayıcı etkenler ve ortamları dikkate almadan Sasanî egemenliğindeki eski İran coğrafyasının, İslâm tasavvufunun ilk öğretilerinin gelişip yaygınlaşması için yeterli hazırlıkta olduğu söylenemez. Tasavvufun ortaya çıkışında doğrudan doğruya etkili olmuş faktörler arasında şüphesiz Sasanî döneminde

¹ Zerdüş öğretileriyle Müslüman sufilerin öğretileri arasındaki etkileşim bazı araştırmacılara göre Şeyh-i İsrâk hikmeti konusu dışındaki alanlarda söz konusu değildir. Duchesne-Guillemin, Jacques, *Ormazd-Ahrimen*, 1953, s. 48. Bu konu, elinizdeki kitabın bu bölümlerindeki bazı incelemeler ve değerlendirmelerin doğruluğunu gölgelediği bir iddiadır. Bu konuyla ilgili bazı konular ve araştırmalar için şu kaynaklara başvurulabilir:

Corbin, Henry, *Shihaboddin-Sohravardi*, Teheran-Paris 1977, II, 5.

yaygın dinlerden Maniheizm, Gnostizm, Budizm ve Hıristiyanlık gibi inanç sistemlerinden söz edilmelidir. Ancak Sasanîler öncesi dönemlerde de hem Mazdeist gelenek ve inanışta hem de Zerdüş'tün öğretileri ve *Avesta* kapsamında da birtakım mistik düşüncelerin varlığı söz konusudur. Bu gibi özelliklerin yaygınlaşması, İranlıların hem zihinsel ve hem de düşünsel açıdan sufi öğretileri rahatlıkla kabul edebilecek bir hazırlıkta olduklarını göstermektedir. Elbette “**zühd**” ve “**fakr**”, Mesîh inanırının benimsediği özellikleriyle ve özellikle de Suriye ve Mısır'daki yaygın şekliyle İran Zerdüş'tileri tarafından beğenilmemekteydi.

Zerdüş't inanişında “Gaus Urvan: *Yaratılışın Ruhunu*”nun *Gatalar*'daki şikâyetlerinden de anlaşıldığı gibi² Zerdüş't inanişında “**mülk edinme**”, “**zengin olma**” ve “**çalışıp kazanma**” gibi özellikler övülmektedir. Böyle bir yaşam şeklini benimseme, Mazdeist inaniş “**zühd**” ve “**riyazet**” ile taban tabana zıt böyle bir yaşam tarzını tamamıyla Hintlilerin eski inanışlarından, daha sonraki devirlerde yaygınlaşan *Rig Veda* inanırını Aryalar'dan ayırmaktadır. Zerdüş'tün, bizzat kendisinin Mazdeist gelenekte hem “*ilk sürü sahibi*” oluşu, hem “*ilk din adamı*” ve aynı zamanda da bir “*savaşçı*” olarak bütün bu özellikleri kendisinde toplaması, onun dininde savaşçılık, zenginlik vb. özelliklerin, dindarlık ile bir arada bulunamayacak şeyler olmadığını göstermektedir. Gerçekte çalışma, çabalama ve gayret gösterme her zaman Zerdüş't öğretisinin temel öğeleri arasında yer alır. *Vendidad*'a göre; “*Yer kürenin en kutsal yerleri, insanların ibadet ettikleri mekânlar, barınmak için yaptıkları evler, evlendikleri, çocuklarını dünyaya getirdikleri, sürülerini besledikleri, tahıl ya da meyve yetiştirdikleri yerlerdir*”. Elbette böyle bir yaşam tarzı anlayışı, bir köşeye çekilerek yaşama, yoksulluğa ve miskinliğe açık kapı bırakmayacaktır.

Bunların yanı sıra bütün göksel dinlerde övülen, Maniheiztler ve İsevilerce bir tür ibadet olarak kabul edilen ve bunların yanı sıra özellikle tasavvufta çok önemli gereklerden biri olarak inanılan bir ibadet olan “aç kalma” ve “oruç tutma” bile Zerdüş't öğretilerinde insanın, bu inanışta ibadetler arasında sayılan çalışıp çabalamasını, ziraat ve hayvancılıkla uğraşmasını engelleyeceği endişesiyle yasak ve günah olarak kabul

² Gaus Urvan konusunda ayrıntılar için bakınız: Purdavûd, İbrahîm, *Gatalar*, 1927, s. 97-100. Ayrıca karşılaştırınız: Gray, L. *The Foundations of The Iranian Religions*, s. 72-82.

edilmekte, oruç tutmayı salık veren ve teşvik eden “Aşmuğ” adı verilen kişiler Vendidad’ın yasaları gereğince belli bir cezaya çarptırılmaktadır.³ **Ebû Reyhân Birunî**’nin de, *el-Âsâru’l-bâkiye*’de ifade ettiği gibi Zerdüş inanişında bu dine inananlardan herhangi birinin oruç tutması durumunda kefarete olarak bir grup yoksula yemek yedirmesi gerekirdi. Bu inaniş sisteminde söz konusu davranışın günah sayılması ve ağır bir cezayla karşılanması gereğesi de, insanın yemeden ve içmeden, hepsi ibadetler arasında sayılan: “çiftçilik”, “hayvancılık” gibi işleri yapamayacağı ve sağlıklı çocuklar dünyaya getiremeyeceği tehlikesini doğuracak olmasından korkulmasıdır. Tarım ürünlerine zarar veren zararlı yaratıkların (Herfesteran) öldürülmesinin Zerdüş inanişında önemli ibadetler arasında sayılması, Mazdeist inanişın bağlularıyla her türlü canlının öldürülmesinden son derece sakınan Hint mezhepleri arasındaki görüş ve algılayış farklarını da açıkça sergilemektedir. Düalist Zerdüş inanişında “zühd” ve “riyazet” ile ilgili unsurların olmayışı belki de bazı düşünürlere göre ilginç olarak değerlendirilebilir. Çünkü gerçekte riyazet eğilimli davranışların, genellikle cinsel arzular ve istekleri terk etmenin, ruhu temizlemenin gereklerinden ve en önemli araçlarından sayıldığı; böylece de ruh ile ten birlikteliğinin her tür zühd eksenli eğilime ortam hazırladığı düşüncesine dayanmaktadır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken ayrıntı, Zerdüş inanişında “birliktelik” ve “düalizm” söz konusu edilirken “zühd” ve “riyazet”in yaygın olmayışı, bu düalizimde “ruh” ile “ten”in karşı karşıya oluşundan değil de “hayır” ile “şerr”in birbirleri karşısında bir düalizm oluşturmasından kaynaklanmaktadır. Elbette ten dünyası da şerrin değil hayrın egemen olduğu coğrafyalarda bulunur. Bütün bunlarla birlikte böylesine zühd renkli eğilimlerin bazı İranlılar arasında özellikle de İskender’in İran’ı işgalinden sonraki dönemlerde göze çarpması, bazı düşünürler ve araştırmacıların da belirttikleri gibi⁴ belli ölçülerde birbirinden farklı coğrafi ve değişik etnik

³ Yeryüzünün en kutsal yeri hakkında Vendidad’tan aktarılan konular ve aynı şekilde oruç tutmanın bu inanişte yasak olması konusunda bakınız: Vendidad, II. Fergerd, 33; III. Fergerd, 49. Ayrıntılar için ise bakınız: Soderblom, N. Ascetism, in Hasting, *Encyclopædia of Religion and Ethics*, II, 105-106.

⁴ Karşılaştırınız: Sohopenhauer, A. *Die Weltals Willeund Vorstellung*, Dritte Auflage, II, 701-3.

etkenlerin İran'ı da belli düzeylerde Hindistan ve Mısır'da olduğu gibi uzun tarihi boyunca bazı kavimlerin saldırıları ve tecavüzleri nedeniyle etkileri altında bırakmalarından kaynaklanmaktadır. Düşünsel güç açısından söz konusu uluslar, İranlılar kadar güçlü olmasalar da genellikle fizikî ve maddî imkânlarının üstün olması nedeniyle etkili olmuşlardır. İslâm sonrası dönemlerde Maniheist mistisizmi ve İran'da görülen ümitsizlik ve karamsarlık da içeren zühd eksenli eğilimlerin, uzun yıllar süren savaşlar ve yenilgilerin ve birtakım deneyimlerin ürünü olması da düşünülebilir.

İlk İslâmî dönemlerde İran düşünce dünyasında zühd eksenli, mistik ve özellikle de vahdet-i vücud düşüncelerinin ortaya çıkmasına neden olan ve derin etkiler bırakmasında önemli etkenler arasında, ortaya çıkışları, yaygınlaşmaları ve egemen oldukları çağlar Sasanîler dönemine kadar uzanan İran kökenli ya da İran dışından olan işte böylesi dinsel akımlar ve mezheplerin kalıntıları da önemli ölçüde yer almaktadır. Bütün bu etkenler **Mûbed Kerdîr**, **Âzerbâd Mihrâspend** ve **Nersî** gibi din adamları ve vezirleri İran ulusal birliği ve dinsel bütünlüğünü tehdit etmeleri gerekçesiyle onlarla mücadeleye zorluyordu. O dönemler Hıristiyanlık, Yahudilik, Maniheizm, Budizm ve Brahmanizm, aynı zamanda bidatçı olarak kabul edilen birtakım Mazdeist fraksiyonlar gibi inanışlardan oluşan bu tür sistemlerin varlığı, uzun dönemler süren dönüşüm, hareketlilik, kargaşa, taassup gibi köklü gelişmeleri de beraberinde taşımıştır. Her halükarda Tisfun'un düşüşü ve **III. Yazdicerd**'in uzun süre egemenlik sürmüş hanedanının yıkılışıyla, nihâî, ancak aşamalı bir şekilde yeni fatihlerin dinlerine teslim oluşuyla İslam dünyasının çok önemli bir bölümünün temellerini oluşturan Sasanîlerin dünyası, son günlerinde, hatta **I. Hüsrev**'in en parlak günlerinde farklı inançlar ve mezhepler arası mücadeleler nedeniyle yorgun düşmüş, şaşkın bir halde bulunuyordu. Elbette **Hüsrev Enuşirvân** ve önde gelen mûbedlerinin din birliğini sağlama konusundaki yoğun ve ciddi çalışmaları, bütün İran vatandaşlarının Zerdüşt inancını benimsemeleri gerektiği konusundaki faaliyetlerine rağmen, Sasanî topraklarının çok geniş olması, farklı ırkları barındırması, öte yandan coğrafi etkenler, bu büyük imparatorluğa bağlı devletlerden her birinin derin tarihî geçmişleri, her birinin özgün inanışlarının yaygınlaşması ve gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Özellikle Sasanîlerin son dönemlerinde uzun süren savaşlara harcanan güç, sultanlar, emirler, ileri gelen kesimler ve aileler arasındaki

iç kargaşalar ve çatışmaların sürmesi, söz konusu dinler ve mezhepler arasındaki uzun süreli çatışmaların hızla gelişmesine ortam hazırladı. Sasanîlerin yıkılışının ardından İslamiyet'in, İran imparatorluğunun bütün bölgelerine egemen olduğu dönemlere, İslâm'ın bütün bu coğrafyalarda bütün halk kesimleri tarafından resmî din olarak kabul edildiği, Sasanî toplumunun cizyeyi kabul etme yerine İslamiyet'i benimseyerek zekât ve sadaka ödemeği kabul ettiği çağlara kadar birkaç kuşak (yaklaşık yüzyıldan fazla) zaman geçti. Elbette bu dönemde de İran toplumunun çok önemli kesimlerinde ve çoğunluğu oluşturan tabakalarında egemen olan Zerdüş inancının yanı sıra Hıristiyanlık, Yahudilik, Budizm, Brahmanizm ve Maniheizm gibi inanç sistemleri aynı şekilde İran ve Eniran toplumunda Sasanîlerin son kuşaklarında hayatlarını sürdürüyorlardı. Bütün bunların doğal sonucu olarak söz konusu bölgelerde Müslüman kesimler arasında mistik eğilimler ve düşüncelerin ortaya çıkması ve gelişmesinde o çevrelerdeki farklı dinsel inanış ve düşüncelerden etkilenmesi ve onların bazı unsurlarıyla özelliklerini alarak özümsemesi son derece doğal idi.

Bu bağlamda Budizm özellikle Doğu İran bölgelerinde yaygınlaştı. Ünlü şair Dakikî'nin ifadeleriyle klasik çağlarda Mazdesit inanırlarınca Mekke'nin Müslümanlarca kutsanması gibi kutsanan, adı dillere destan Belh tapınağı Nevbahar (Nov Vehare/Yeni Tapınak) adıyla biliniyordu. Bağlılarının daha sonraları Abbasîler döneminde nüfuzlu ve alabildiğine saygın bir aile oluşturdukları Bermek adı da "Para-Meke: *Ulu önder*" sözcüğünden türemiştir. Bermek sözcüğü gerçekte Budist tapınağı reisi, önderi ve ulusunun unvanı olarak kabul edilirdi. Genellikle Budist dinsel kitapları, eski kutsal Budist eserlerine ulaşmak, dinlerini yaygınlaştırmak ve farklı toplum kesimlerine erişirmek için çevre bölgelerde gezen Çinli gezginlerin seyahatnamelerindeki kayıtlar Sasanîler döneminde İran-Çin ve Hindistan yollarının tamamı boyunca Budist tapınaklarının bulunduğunu göstermektedir. Budizm gerçekte Selevkîler döneminden itibaren İran'ın doğu bölgelerinde yoğun ve geniş alanlarda derinden ilerlemekteydi. Ancak *Avesta*'da da Geotama adıyla bizzat Buda'nın kendisine işaret edildiği ihtimali bu konuda bazı araştırmacıların şiddetli ısrarlarına⁵ rağmen görünürde onaylanmış değildir.

⁵ Darmesteter, *Zend Avesta*, II, 259. Karşılaştırınız: Purdavûd, İbrahim, *Yaştha*, II, 28-40.

Her halükarda Selevkiler ve Eşkanîler dönemlerinde Budist inancı Doğu İran bölgelerinde yaygındı. Nitekim MÖ. II. yüzyılda Zerenge/Sistan ve Rahc yakınlarında yerel birtakım emirlikler paralarının üzerine Buda resimleri basmışlardır. Aynı yüzyılda Eşkanîler döneminde Budist İranlılar işte bu batı bölgelerinden çıkarak Çin egemenliğindeki bölgelerde de Budizm inancının yaygınlaştırılması için yoğun çabalıydılar. Çin rivayetlerinde adı değişikliğe uğramış ve Çinceleştirilmiş bir Eşkanî şehzadesi Anshikao'dan söz edilir. Söz konusu şehzade bu hikâyede anlatıldığı gibi; İbrahim Edhem hikâyesinde anlatıldığına benzer bir şekilde tahtını ve tacını bırakarak zühd ve riyazete gönül salıp ard arda çıktığı birçok seyahatlerinin ardından Çin'e gitmiş (148 yıllarında), orada Budizm inancıyla ilgili birtakım kitapların çevirisi ve öğretimiyle günlerini geçirmiştir. Eşkanîler şehzadelerinden birkaç diğer ünlü kişi de onun gibi Çin'de Budist inancının yaygınlaşması ve geniş kitlelere eriştirilmesi konusunda yoğun çalışmalarda bulunmuşlardır. Bu hanedanın şehzadelerinin böylesine bu inanca ilgi duymaları, Doğu İran'da bu inancın sisteminin ne denli yaygın ve etkin olduğunun göstergesidir. Bütün bu uzun geçmişle olsa gerek; Sasanîler döneminin ilk devrelerinde Mubed Kerdîr'in kendi kitabelerinde, yaygınlaşmaması ve ortadan kaldırılması için şiddetli mücadele ettiği inanışlar arasında Budizm'i de sayması elbette şaşırtıcı olmamalıdır. Aynı zamanda Mani de farklı inanışların bir sentezi olan inanç sistemini oluştururken o inancın birtakım değerleri almış, kendisini de Buda'nın bir mevudu olarak nitelemiş olması şaşırtıcı olmalıdır. Öte yandan bu bağlamda şu da dikkat çekicidir: Sasanîler döneminin sonlarında Çinli gezgin Xuan Zang'ın Doğu İran bölgesine varması; Kabil ve Kandahar platolarında, Belh çevresinde Budist inancının egemen olması da şaşırtıcı değildir.

Belh civarında bu günlerde yaklaşık yüz Budist tapınağı Vehare ve birkaç bin Şaman bu inancın gönüllü çalışanlarıydı. Söz konusu gezginin bir ay boyunca bulunduğu ünlü Nevbahar Tapınağı'nda yüz Budist Şaman dinsel öğretim ve eğitimle uğraşıyor, bu inanca adanmış olarak hizmet ediyor, ibadet ve riyazet halinde bulunuyorlardı. Öte yandan şu ayrıntılar da çok önemlidir: Buda'nın içerisinde yıkanıp temizlendiği leğen, kullandığı süpürge, Buda'nın bir dişi, o tapınağı ziyarete gelen Budist inanırlarınca kutsanır ve saygı duyulurdu. Hüsrev Enuşirvân'ın Kabil'i fethettiğinde ele geçirdiği ve İran'a getirdiği ganimetler arasında yer alan Buda'nın çanağı da o dönemler Doğu İran'ın, Budist klasik ge-

lenekleriyle yakın ilgisini göstermesi açısından son derece önemlidir. Bu karşılıklı sıkı ilişkilerin bir diğer hatırası da Bamyân'ın iki güzel putunu konu alan *Sorh But ve Hing But* hikâyeleridir. Bu hikâyeye Sultan Mahmud dönemine ve ünlü şair Belhli Unsurî'nin yaşadığı çağa kadar bilinen yaygın hikâyeler arasında yer almıştır. Böylesine önemli hikâyelerden biri de Buda'nın hayat hikâyesine de değinen *Beluher ve Budasf* hikâyesidir.

Bu inanış sisteminin İran coğrafyasında etkinliğini gösteren bir diğer ayrıntı da, Fars edebiyatında yaygın olarak hem sufi literatürde ve hem de diğer edebiyat alanlarında zaman zaman dostça dillendirmelerle, sevgi sözleriyle Şaman ve putlardan söz edilmesi gerçeğidir. Bütün bunlar "but" kelimesi konusunda ayrıntılı konuşulması, bu kelimenin Buda ile bir bağlantısının varlığı konusunda bilinen bir şey olmaması gerçeğine rağmen Budist inanışıyla İranlılar arasındaki yoğun bir örtüşme ve uyumun, iç içe girmişliğin boyutlarını göstermektedir. ⁶

Budizm'in bu denli etkisinin İran'daki kalıntıları arasında çok sayıda paranın yanı sıra önemli ölçüde antik dönemlere ait günümüze kadar gelmeği başarmış tarihî eserlerin varlığı da dikkat çeker. Bunlar arasında Kabil'in batısında Bamyân'da dağlara kazılmış görkemli çok iri Buda heykelleri, Kandahar vadisindeki görkemli Budist tapınaklarının yıkıntıları sayılabilir. Son arkeolojik kazılarda ulaşılan bir takım önemli eserler de Merv yakınlarında bu inanışını ne denli etkin olduğunun kanıtlarıdır. Mezdiyesna inanışının yaygınlaşma dönemi ve **I. Hüsrev** döneminde Budist inanışının özellikle Soğd bölgesinde Zerdüşî inanışı karşısında belli ölçülerde gerilemesine, hatta Xuan Zang'ın bu bölgelere geldiği çağlarda (MS. 629) Semerkant'ta büyük bir Budist tapınağının yıkık olmasına rağmen yine de adını bile Uygurca "Vehare" kelimesine borçlu olan Buhara, Müslümanların egemenlik kurdukları döneme kadar Budist inanışını özenle korudu ve İslâm sonrası dönemde de birkaç kez İslâm dinini bırakarak Budizm'e, putataparlığa geri döndü. Sözün özü, Budizm İslâm fetihlerine yakın çağlarda, hatta fetih sonralarında bile işte bu Doğu İran bölgelerinde Budizm etkinliğini ve yaygınlığını sürdürüyordu. Öyle ki; Buhara, Ramtîn, Semengan, Bamyân, Kabil gibi önemli merkezlerde ilk İslâm çağında uzun süre Budizm inanırları yoğun olarak

⁶ Purdavûd, İbrahîm, *Yaştha*, II, 45.

yaşamakta idiler. Şüphesiz Budizm öğretileri ve bu etkin inanış sistemi ve beğenilirliğiyle bu bölge halklarının gelenek görenek ve inanışları üzerinde dikkate değer bir etki bırakmadan elbette yok olup gidemez, ortadan kaybolamazdı. Öte yandan elbette bu bölgelerin Müslüman kitlelerin tasavvuf, zühd ve irfan inanışlarında da bu etki belki gözle görünüp algılanamaz bir şekilde ancak dikkate değer boyutlarda bu etki algılanmaktaydı. Bütün bu değerlendirmelerin yanı sıra tasavvufun ortaya çıkışı, bütün kapsamı ve böylesine yaygınlığını Budizm'in etkinliğine bağlamak da kesinlikle temelsiz ve anlamsız bir yakıştırma değildir.

Bu bağlamda bir diğer etken olan İsevî inancının da tasavvuf üzerinde birtakım yansımaları ve etkileri görülse bile bu alana etkisi konusunda ileri gidilmemesi ve her türlü abartıdan kaçınılması daha uygundur. Ancak İslâm dünyası ve İran'da İslâm tasavvufunun da Suriye, Mezopotamya ve Mısır gibi daha ilk başlangıç yıllarından itibaren Hıristiyanlık ile yakın ilişkiler kurmuş olmalarında, bu ilişkileri sürecinde de birbirlerini etkilemiş olduklarında asla şüphe yoktur. İran'da daha bulunmaya ve yaygınlaşmaya başladığı ilk yıllardan, Sasanîler döneminden itibaren Hıristiyanlık inanışı Zerdüşt din adamları mübedler ile vezirlerin endişelenmelerine yol açmıştır. Örneğin **Mûbed Kerdîr** ve **Mihr Nersî** bu konuda çok hassas olan kişilerdir. Ancak buna karşın **I. Şapur** Hıristiyan tebaanın İran'ın batı bölgelerinde, Bizans sınırları yakınındaki bölgelerde bulunmasını ve yaşamaların da kendi imparatorluğu için çok de bir tehdit ve tehlike nedeni olarak görmüyordu. Hoşgörü siyasetini ülkesinde ve egemen olduğu bölgelerde inanç farklılıklarını devlet gücüne vereceği zarar korkusuyla bastırmaya çalışmaktan daha yararlı olarak algıyordu.⁷

Ancak **II. Şapur** döneminde Hıristiyanlığı kabul etmiş Doğu Roma ile savaş, İranlı Hıristiyanları da İran karşıtı birtakım eğilimlerle suçlamaya neden olmuştu. Bu da Sasanî yönetimi tarafından ilgili kesimlerin izlen-

⁷ Buna rağmen Eusebe'nin sözü olarak (Huart, C., *La Perse Antique*, 1925, s. 230) adlı eserinde aktarıldığı gibi; İmparator Konstantin, I. Şapûr'a bir mektup yazmış olduğu ve o mektupta onun Hıristiyan halka iyi davrandığı, bundan da çok memnun olduğu kanısı doğru değildir. Çünkü İmparator Konstantin'in egemenlik dönemiyle (306-337) I. Şapûr'un egemenlik yılları (242-273) örtüşmemektedir.

mesi ve yaptıklarından dolayı cezalandırılarak incitilmeleri, iç güvenlik gerekçeleriyle onlara karşı ilk adımlar olarak değerlendirilmektedir. Ancak bununla birlikte uzun süren Doğu Roma-İran savaşları boyunca Sasanî yönetimini elinde bulunduran hükümdarların önemli bir kısmı onlara karşı hoşgörülü siyaset anlayışını gerek Zerdüşt din adamları muğların nüfuzlarını yaygınlaştırmalarıyla mücadele açısından gerekse imparatorluk sınırları içerisinde İranlı olmayan unsurları kendilerine çekme ve gönüllerini ısındırma aracı olarak kullanma gerekçesiyle incitme ve bastırma siyasetine tercih ediyorlardı. Bu ayrıntı da zaman zaman çok etkili oluyor ve İranlı soylular ve ileri gelenler arasında bu inanışın yaygınlaşmasına bile ortam hazırlıyordu. Bundan da öte Hıristiyan kesimlere, kendilerine sağlanan bu huzur ve güvenli ortamdan yararlanarak merkezden uzak bazı bölgelerde Zerdüşfîlik inanışına bağlıların ateşkedelerini yıkma, Mezdiyesna inanışına hakaret etme cesareti bile verebiliyordu.

Öte yandan mübedler, gayretleri ve taassupları nedeniyle genellikle otorite merkezinin böylesine hoşgörülü uygulamalarına karşı duruyorlardı. Özellikle Doğu Roma İmparatorluğunun, Hıristiyanlığı resmi devlet dini olarak kabul etmesinden sonra İran Hıristiyanları eskisinden daha çok birtakım suçlamalara muhatap olmaya başladılar. Bunun doğal sonucu olarak da birtakım Süryanice ve Ermenice eserlerde Sasanî egemenliği altındaki bölgelerde birtakım abartılarla dolu Hıristiyan şehitlerin anlatıları ayrıntılı olarak yer almaktadır. Belki de Doğu kiliselerindeki birtakım iç anlaşmazlıklar ve kargaşa ile Ermenistan konulu birtakım konular da Sasanî yönetiminin söz konusu izlemelerinin gerekçelerini artırmış olabilir. Sasanîlerin son dönemlerinde mübedlerin, İsevîlerin takibe alınmasını ve cezalandırılarak incitilmelerini konu alan isteklerine **IV. Hürmüzd'**ün verdiği cevap onun Hıristiyanlara karşı izlediği hoşgörü siyasetini ya da mübedlerin nüfuzlarını ve güçlerini artırma girişimlerine karşı tutumunu göstermektedir. Ancak oğlu **II. Hüsrev**, Rum Maria ve Ermeni Şirin gibi bazı hanımları Hıristiyanlık inanışını benimsemiş olduklarından Hıristiyan halka da birtakım ayrıcalıklar tanımıştı. Ancak bu konuda; Euty chius'un, Perviz'in kendisinin de Hıristiyanlık inanışını benimsediği konusundaki görüşü asılsız bir kayıttır. Ayrıca onun ateşkedelerin yapımında gösterdiği yoğun ilgi ve isteği, bazı Hıristiyan öğelerin hayatını sonlandıran faciadaki müdahaleleri de bu iddiayı çürütmektedir. Her halükarda bu çağlarda yaşamış birtakım Hıristiyan grup-

lara ait rivayetler, bazı Hıristiyan inanışlarının İslâm sonrası ilk dönemlerde varlıklarını sürdürmüş olduğu ve bunların bir kısmının tasavvufun yaygınlaşması aşamalarında etkili olmuş olduğu kanısını uyandırmaktadır. Bunlar arasında örneğin Henaniens adıyla bilinen Hıristiyan tarihatında “**vahdet-i vücud**”, “**cebriye**”ye dönüşebiliyor, **Messalliens** akımına göre de yoksulluk ve dervişçe dilencilik zaman zaman saçmalamalara ve sorumsuz davranışlara sürükleyebiliyordu. Böylesi aşırılıkların, sufiler ya da onlara bağlı kesimler arasında da görüldüğü kaynaklarda belirtilmektedir. Buna ek olarak Hıristiyanlık resmi öğretisi de, birtakım fırkaların inanç ve töreleri bir tarafa bırakılacak olursa özellikle Nasturî Kilisesi Hıristiyanları arasında sufi inançları ve görüşleriyle tam ve kesin uygunluğu görülen birtakım başlangıç ilkelerini açıkça ortaya koyuyordu. Bu inanışların varlığı Sasanî egemenliğinden kalmış birtakım mirasa konmuş İslâm dünyasında Mesîh inanışını zaman zaman tasavvufa erişmek için bir dehliz konumuna sokuyordu. Mesîh inanışı da Budizm gibi İslâm dininin egemenlik kurmasına rağmen varlığını İran’ın Fars bölgesinden Taberistan’a ve Merv’e kadar yörelerinde korumaktaydı. İranlı Hıristiyanların da diğer diğer bölgelerdeki Hıristiyanlar gibi İslâm hilafet yönetiminin değişik makam ve mevkilerinde divan hizmetlerinde ve başka birtakım konumlarda görev almaları, öte yandan elbette Fars’tan Horasan’a ve Maverâünnehir’e kadar geniş coğrafyalarda, bütün İran’da tasavvufun yaygınlaşması, gelişmesi ve etkisini artırmasının iyiden iyiye hissedildiği dönemlerde Hıristiyanlık dikkate değer bir önem taşıyor ve ilgi görüyordu. Bu yüzden İran tasavvufunun doğup geliştiği bu ortamda ve bu coğrafyalarda bu inanışın öğretilerinin etkisiz kalmamış olması son derece doğaldır.

Sasanî İran’ının egemenlik alanlarında varlığı ve yaygın etkisi olan ve tasavvufun ortaya çıkışı ve oluşumunda etkili olabildiği tahmin edilen diğer inanış ve dinsel akımlar arasında Gnostik inanışlardan da söz etmeliyiz. Bunların en başında yaygınlığı ve etkinliği açısından Mani inanışı yer almaktadır. Bu inanış bağlıları genellikle teni ruhun zindanı olarak algılıyorlar, duygular evrenine erişmeği gerçek sırlara erişme “mistisizm: *gnosis*” olarak kabul ediyorlardı. Gnostik mistisizmi madde ile ruh arasında, aydınlık ile karanlık arasında yoğun bir zıtlık görüyor, insanın kurtuluşunu da maddenin zindanından kurtuluşu dışında kabul edemiyordu. Öte yandan kötülükler dünyasının ötelinde şimdiki yaşadığımız dünyanın yıkılışından sonra başlayacak, sonsuz kurtuluşa eriştire-

cek olan başka bir dünya görüyordu. Bunun yanı sıra bireysel kurtuluşa götürecek araçlar da riyazet ve marifet ile mümkün olabilecektir. Bütün bu marifet genellikle mitolojik görünüşler ve anlatılarla şekillenen insanın düşüşü, maddeye esir olması ve kurtuluşunu konu alan gnos öğretileriydi. Büyük evrende de (macrocosm), bu küçük evren (microcosm) gibi düşüş ve maddeye tutsaklık söz konusudur. Aynı şekilde son kurtuluş da mitolojik kavramlar ve içeriklerle dopdoludur.

Gnostik akımlar II. yüzyıldan bu yana Rum egemenlik alanlarında da yaygınlaştı. Ancak buna benzer inanışlar bu bölgelerde yaygınlaşmadan önce İran ve Mezopotamya bölgelerinde ortaya çıkmışlardı. Yunan kökenli muğlar (Les Mages Hellenises) bunlara benzer inanışları İran-Yunan-Babil inanışlarının bir karışımı ve sentezi olarak algılayıp Zerdüşt öğretileri kapsamında ele alıyorlardı. Zerdüşt Muğ'a ait başkaları tarafından yazılmış ona ait olduğu ileri sürülen kitapları da bu tür batını ve gizemli algılar ve iddialarının kaynağı olarak gösteriyorlardı. Bu tür düşünce akımlarının çoğunda iki evrenin –aydınlık ve karanlık dünya-varlığına inanmak bilginin temeliydi. İnsanın karanlıklar dünyasının tutsaklığından, maddenin bağlarından kurtuluşu, bir kurtarıcının öğretileri ya da özgün birtakım ibadet ve zikirlerle olabilirdi. Elbette Zerdüşt'ün gerçek öğretilerinde de yer alan düalizmin tam tersine Gnostik düalizm ruh ile madde arasına önemli bir ayrım koymaktadır. Onlara göre ruh aydınlık evrenine aittir, karanlık ise madde evrenine. Bütün bunlardan hareketle böylesine bir algılamanın sonucunda bu inanışta; madde evrenine karamsar ve olumsuz gözle bakılmakta, zühd ve riyazete yönelik ağırlık kazanmaktadır. Bunun yanı sıra büyük evrende sınırları madde olan ruh ile karanlıklar dünyasına ait ten arasında elbette asla aksamadan süren sürekli bir feyiz bağı vardır. Aydınlık yüce basamaklardan aşağıya doğru akarak maddeye erişir. Böylece evren aydınlığın temel kaynağından doğan tecellinin ve sürekli aydınlık doğuşun feyzinden (EON) oluşur. Bu doğuşların makamları ve dereceleri sürekli aşağıya ve inişe doğrudur. En alt konumu ise karanlıklar evrenidir. Madde evreninin de elbette bu aydınlık evrenine dönüş arzusu ve aşkı vardır. İnsanın doğasında ve teninde aydınlığın kaynağı olan ve onu Tanrıya bağlayan bir ışık vardır. Bu ışık, yükselişte olan yolculuk sürecinde ona kurtuluş yolunu göstermektedir.

Gnostik inanış bağluları toplumsal halk sınıflarını üçe ayırırlar: Maddeciler/Ten yanlıları (hylics), Ruh yanlıları/ruhaniler (psychics), nefis düşünleri/nefsaniler (pneumatics). Ruh ehlinin kurtuluşu onlara göre ancak iman ile gerçekleşebilir. Nefis yanlılarının kurtuluşu batınî irfan ve marifet (gnosis) ile gerçekleşecek iken, madde evreni yanlıları bu dünyada yaşadıkları sürece, onun sınırlarını aşamadıkça kurtuluşa erişemeyeceklerdir. Ancak her halükarda batınî marifet olmadan simgesel riyazetler, adak ve kurban sunuları, kurtuluş ehliyeti olabilecek kesimlerin kurtuluş yollarını bile çıkmaza ve bilinmezliklere sürükleyecektir. Sonuçta Gnostik inanış bağlularınca batınî marifet yoluyla kurtuluşa hazırlanabilecek olan arifin ten karanlığında ve ten zindanında tutsak düşmüş ruhu aydınlığın bir ışıltısı olarak algılanır ve giz evreninden gönderilen kurtarıcının öğretileri aracılığıyla onun kurtuluşu için gelip yetişir. İşte kendinden geçmişlik uykusundan, maddeye aşırı ölçüde dalmışlık ve batıp kaybolmuşluk rehabetinden ruh da ilahi elçinin işte bu öğretisi ve irşadıyla kendine gelip özüne döner. Durumunu, konumunu ve yazgısını öğrenir. Yazgısının ve göksel gezegenlerin etkileriyle oluşmuş maddi evrenin ilgileri ve bağlantılarından nasıl kurtulup özgürlüğüne kavuşacağını anlar. Bu son öğretileri, Eflatun'un bazı öğretileri ve sözlerini andırır. Onların maddi evreni karanlıkların egemen olduğu coğrafya olarak algılamaları, Ruh evrenini de aydınlık dünya olarak görmeleri düalizm temelinde Zerdüştilik rengi taşısa da umutsuzluk ruhu ve riyazetimsi yapısı ve yönüyle *Tevrat* peygamberlerinin mükâşefelerine daha çok benzemektedir. Ruhun madde evrenine düşüşü onların öğretilerinde de görünüşe göre Âdem'in *Tevrat*'taki günah işlemesi ve yeryüzüne düşüşü anlatısından alınmadır. Yine anlaşıldığı kadarıyla Eflatun'dan alıntılandığı belli olan madde ve ruh arasındaki düalizm güçlü ihtimale göre Zerdüş't ve Mezdiyesna düalizminin Yunanlılaştırılmış şeklidir. Yaygın olarak bilinen Zerdüş't inanışı konulu Plutarkhos rivayetlerinde belirtilen Zervan inanışları da, aynı şekilde Mihr/Mitraist inanışlar da bunların oluşması ve ortaya çıkmasında etkili olmuşlardır. Bir şekilde Yahudi ve Hıristiyan öğretilerinin bu inanışlar üzerinde etkili olduğu asla şüphe götürmese de, Samî karşıtı ya da Samî olmayan bir düşünce türünün de bu inanışlar üzerinde etkili olduğu görülmektedir.

Bazı araştırmacıların tasavvufun Arya zihinsel düşüncesinin, Samî ulusların düşünce sistemleri karşısında bir tepki olarak çıktığı kabulü⁸, eğer bu değerlendirme gerçekten kabul edilebilir ise İslâm tasavvufundan daha çok Gnostik mistisizmi için geçerlidir. Gerçekte kilisenin eski dönem reformistlerinden olan ve sonraları Gnostik inancı benimseyen **Markiyon** ile **Berdeysan** her ikisi de Hıristiyanlığı öz köklerinden ayırıp Yahudilikle ilgili her türlü yakınlıktan uzak tutmak ve ilişkilerini kesmek için çabalıyorlardı. Acaba bu çabalar ve bu durumun böylesine önemsenmesi, klasik dönem araştırmacılarının dillendirdikleri gibi bir tür Samî eğilimlerin karşıtlığı olarak değerlendirilemez mi? Bütün bunların yanı sıra Sasanîlerin yıkılıştan sonra özellikle İran'da uzun zamanlar devam etmiş ve etkinliğini az çok sürdürmüş olan Gnostizmin iki öne çıkmış görünümünü Samî inançları ortamıyla dikkate değer ilişkiler içerisinde olmuşlardır. Bunlar İran ve Mezopotamya halklarından bazı grupların inanç sistemi olan Mendayî inancıyla, Babil'de büyümüş ve yetişmiş, Süryanice konuşan Manî tarafından kurulmuş olan Maniheizm.

Özetle; ilk İslâmî dönemlerde İslâm tasavvufu üzerinde de etkili olmuş olmaları ihtimali bulunan Sasanî dönemi inançları ve inanç akımları arasında Mendayî inancı özellikle önemlidir. Bu inancı benimseyenlerden bazıları henüz Huzistan ve Irak'ın güney kesimlerinde yaşamaktadırlar. Bunlar önemli ölçüde Sasanî dönemi Gnostik inançlarının özelliklerini yansıtmaktadırlar. Bu gruplar akan suda vaftizi dinlerinin temel öğeleri arasında kabul etmelerinden dolayı eski çağlardan beri Şattülrap ve Karun ırmaklarının kolları kıyılarında yerleşik hayat kurmayı yeğlemiş ve büyük bir ihtimalle bu vaftiz ritüeline gösterdikleri özel ilgi ve önemden dolayı da erken dönem Arapları ve Müslümanlarınca "Moğtesile" unvanıyla anılmışlardır. Bunların sayıları yaşadığımız bu çağlarda 4.000-5.000 kişiden fazla değildir. Bu inanç gruplarının eski çağlardan beri uğraşları da kuyumculuk, marangozluk ve çilingirlik ile benzeri mesleklerdir. Bu kesimlerin özgün inanç sistemleri ve birtakım törenleri Totemist birtakım inanışları da çağrıştırmaktadır. Örneğin özellikle siyah renkli elbise giymek, tıraş olmak ya da tüy çekmek onların inanışlarınınca tabu olarak kabul edilir. Bu törelere uyma konusunda son derece özel bir dikkat ve özen gösterirler. Bu grup Vaftizci Yahya'yı gerçekte peygamberleri olarak bilmeleriyle birlikte, onun dinlerinin kurucu-

⁸ Browne, Edward Granville, *A Literary History of Persia*, I, 418-422.

su olduğunu kabul etmezler. Ancak onu olağanüstü düzeyde kutsarlar, mucizeleri ve kerametlerine inanırlar. Onun gerçekte katıksız eski sami-mi Nasurî olduğu kabul edilir. Nitekim Nasırî İsa'nın da Nasurîlerden olduğu söylentilerini kabul etmezler, onun sonraları isyan bayrağı açtığı ve yeni birtakım daha kolay öğretiler getirip insanlara ileterek halkların yoldan çıkmalarına neden olduğu sık sık söylenir. Bu "Nasurayî" kelimesi "*kanun koruyucu*" anlamında kullanılırdı ve eski Mendayî kâhinler ve zahitlerin unvanıydı. Onlar bu kelimeyi dinsel törenlerinde son derece özen ve samimiyetleriyle öne çıkan eski ünlü adamları için kullanırlardı. Mendayîlerce kâhinler grubu bir dereceye kadar eski Babil ve Mısır büyücüleri ve müneccimleri ayarında kişiler olarak görülürdü. Bu grup din adamları henüz aristokrasi ayrıcalıklarına sahiplerdir ve evlenme hakları da vardır. Mendayîler, temizlik ve tövbe konusunda son derece özenlidirler, bu konuları özel olarak çok önemserler. Akarsuda vaftiz onların inanışlarına göre sadece dış ve görünen pislikleri ve kirleri temizlemez, aynı zamanda iç kirleri ve günahları da temizler, tenin içini dışını arındırır. Onların inanışlarında; "hayât-i uzma" diye niteledikleri evreni yaratan ve koruyan gücün en büyük görünümü ve kanıtı hem hayat veren ve hem de arındırıcı özelliği olan akan sudur. Buradan da hareketle akan su onların inanışlarında temel öğeler arasındadır. Bu yüzden de bunlara "Seby" denir. Sebyler İsevîlerin vaftizlerini eğer akarsuda yapılmıyorsa bir şeyden saymazlar. İsa inanışının aslı gibi ona inkâr gözüyle bakarlar. Bu yüzden de kendileri vaftiz yapılan özel "Mendî: *ev, yer*" adını verdikleri yapıları ırmak kıyılarına yaparlar, suyun her zaman yanından geçeceği konumda kurarlar. Bu vaftiz onların inanışlarında her tür kiri ve kötülüğü silip süpürdüğü ve yok ettiği için son derece önemlidir: yükümlülükleri sadece belli birtakım özel töre ve geleneksel kurallar birlikteliğinde özel dualar eşliğinde günlük yıkanmaları değildir. Belki ölüye ve hastaya dokunduklarında, zıfâf törenlerinde ve doğum anında da akarsuda vaftizi gerekli ve zorunlu olarak yaparlar. Ancak bütün bunlar kâhin olmadan da yapılan vaftizlerdir. Haftada bir gün cumartesi günleri kâhin yönetiminde görünen görünmeyen kirlerin ve günahların arındırılması amacıyla vaftiz töreni yapılır. Ancak yaşadığımız çağda bu inanış bağlılarını böylesine özen ve samimiyetle bu yü-

kümlülükleri ve töreleri yerine getirmelerini sağlayacak dinsel ruh ve samimiyeti ve gücünü kaybetmiştir.⁹

Suyun yanı sıra aydınlık da Mendayî inanişında özel bir önemi haizdir. Sebyler ışığı da su gibi hayat göstergesi, gücün ve adaletin korunması için olmazsa olmaz kabul ederler. Ölülerin kutsanması, onlara adak sunma ve yakarıştta bulunma da onların inançlarının temelleri arasında yer alır. Bir bahar bayramında özellikle aile yakınlarından ölmüş olanları anısına yiyecekler götürüp mezarlarına sunarlar, büyü, fal, astroloji, ruhlarla inanma da onlar arasında alabildiğine yaygın olarak görülür. Elbette bu inanışlarda Babil, Hint ve Yunan dinsel inanışlarının da iç içe girmiş olarak etkisi vardır. Nitekim onların aydınlık inanişi ve ölüler kutsama inanışlarında da İran inançlarının derin etkileri açıkça görülür. Söz konusu dinsel akımların tarihsel geçmişi konusunda hiçbir şüphe yoktur. Babası da görünürde bu akımlardan birine –onlara yakın bir dinsel akıma- bağlı olan Manî de inanç sistemini oluştururken onların inanç sistemlerinde yer alan bazı ayrıntıları öğretisinde kullanmıştır. Birtakım ipuçlarından MS II. yüzyıl civarında bu akım bağlularının Huzistan ve Mezopotamya bölgelerinde bazı bölgelerde yaşamakta olduğu anlaşılmaktadır. Bunların özgün bir alfabeleri ve yazı sistemleri vardı. Bazı belgelere göre bu dinsel grup İsa Mesih'in ortaya çıktıkları günlerde, Eşkanî hükümdarı Erdevân (III. Erdevân) zamanında Yahudilerin baskıları sonucu Filistin'den sürgün edilip çıkarılmıştır. Bu sürgün insanlar o çağın dinsel inanışlar için özgür bir ortam sağlayan Mezopotamya'da,

⁹ Bu konulardan bir kısmı kardeşim Halil Zerrinkûb'un yazmış olduğu henüz basılmamış araştırma ve notlardan aktarılmıştır. Gençler arasında yaygın olarak görülen eski gelenek ve göreneklere ve onları koruyup yaşatmaya gitgide artan ilgisizlik araştırmacılarca genellikle üzüntüyle karşılanmaktadır. Avrupa'da ilk olarak Safeviler döneminde Pietro Della Valle (ö. 1652) tarafından yapılan çalışmalarla tanınmış olan Mendayîlerin inançları, gelenek ve göreneklere, tarihleri ve dilleriyle dilbilgileri ilgili olarak değişik Avrupa dillerinde günümüzde çok sayıda araştırma yapılmıştır.

Bu konuda ayrıntılı bilgi için bakınız:

- Drawer, *The Mandeans of Irak and Iran*, 1937.
- Widengren G., *Die Mandaer*, 8, 1961/83-101.
- West, J. K., *Mandaean Origins*, Cambridge, 1970.

Harran şehrinde yerleşik hayat kurmuşlar, özgürce tapınaklarını ve evlerini yaparak yaşamışlar, Babilli ve Yunan kökenli değişik putlara ve yıldızlara tapan farklı inanç kesimleriyle yan yana özgür olarak ibadetlerini yapmışlardır. Belki de bu gerekçeyle daha sonraları Harranlı yıldız taparlar da onların adıyla Seby (Sabî) adıyla anılmışlar, Abbasî hükümdarı Memûn döneminde de kendilerinin *Kur'ân'*daki Sabîiler ile aynı inanışta olduklarını savunmuşlardır. Her halükarda daha sonraki dönemlerde Güney Irak'a ve Huzistan bölgelerine gidip yerleşen Mendayîler de erken İslâm dönemlerde daha çok Seby ve Moğtesile adlarıyla bilinmektedirler. Gerçekte ise Gnostik inanışın öğretilerden kalma öğretileri benimseyenlerdir: Mendayî kelimesi de kendilerince Aramî dilinden alınmış olup "*tasavvuf*" anlamını vermekte, gerçekte Yunanca Gnostik kelimesiyle eş anlamlıdır. Elbette Mezopotamya bölgesindeki Gnostizm inanırları arasında Manî inanışları ve öğretileri olağanüstü düzeyde etkili olmuş, Manihezim'in yaygınlaşmasının ardından da diğer Gnostik inanış bağluları arasında önemli ölçüde ve dikkate değer etkiler bırakmıştır.

Bütün bunlarla birlikte Maniheizm inanışı da hiç tartışmasız Mendayî inanışıyla iç içe ve onun kapsam alanında büyümüş ya da onun ilk oluşmuş bir özel şekli –İslâm tarihçilerince Moğtesile diye biliniyordu– ortaya çıktı. Her halükarda ilginç olan bir diğer nokta da, bazı Mendayî ilahileri ve dualarının da daha sonraki dönemlerde Manî inanışı bağlularınca kullanılmış ve onlardan yararlanılmış olmasıdır. Ancak babası Moğtesile bağluları arasında yetişmiş olan Manî, gördüğü iki gizemli ve birtakım keşiflerine neden olan iki düşünce ile onlardan ayrıldı ve kendisini "Faraklit" ya da "Mesih'in bir mevudu" ilan ederek ortaya çıktı. O arada Hindistan'a bir seyahatte bulundu ve döndüğünde de Sasanî hükümdarı I. Şapûr'un özel ilgisiyle karşılandı, ayrıca desteğini de sağladı. Bir zamanlar hükümdarın en yakın adamları arasında yer aldı. Onunla birlikte birtakım seferlere çıktı, bu seferler esnasında kendi inanış sistemini de farklı kesimlere iletme ortamları buldu. Ancak Şapûr'dan sonra I. Behrâm döneminde Mazdeist din adamları ve mubedlerin ona karşı çıkmaları ve cephe almaları hükümdarın ona karşı durması ve desteklerinin kesilmesine neden oldu. Bütün bu olumsuzlukların sonunda hükümdarın onun hapsedilmesine ve öldürülmesine giden yola girmesine yol açtı. Manî'den geriye bazı risaleler, vaazlar, ilahiler kaldı. Bunların günümüze Çin, Kıbtî, Uygur ve Eşkanî Pehlevicesi dillerinde yazılmış bir kısmının sadece adları bir kısmının da bazı bölümleri dağınık metin-

ler olarak gelmeği başardı. Ondan geriye kalan, inanç sisteminin kurallarına yer veren bir diğer eser de Kıptî dilinde yazılmış *Kefalaya'*dır. Bu eser gerçekte onun ölümünden sonra inanırlarınca kaleme alınmıştır.

Manî öğretisi bir tür Gnostik inanıştır. Bu inanışta aydınlık ve karanlık arasındaki düalist düzen, mistisizm kökenli zühd ve riyazetin temelidir. Bu öğreti "iki temele" ve "üç dönem"e inanmakla özetlenir. İki temel, ruh ve maddeyle örtüşen aydınlık ve karanlıktan oluşur. Üç dönem de; günümüzde olduğunun tersine aydınlık ve karanlığın birbirine karıştığı döneme, aydınlık ve karanlığını birbirlerinden büsbütün ayrı buldukları bir dönem (neşe-yi ulâ: *ilk yaratılış dönemi*) ve üçüncü olarak da ayrılık ve karanlığın yine birbirlerinden bütünüyle son kez ayrılacakları ve sonuçta gerçek kurtuluşa erişilecek (neşe-yi uhra: *son yaratılış dönemi*). Maniheist inanışı bağlularının seçkinleri her tür dünyevi ve maddi ilgiler kendilerine yasaklanan ve bu ilgilerden soyutlanmış - Sıddıklar: *doğru sözlüler*- son derece zorlu ve çetin olağanüstü bir zühd ve riyazetle aydınlığın karanlığa egemen kılmak için çabalarlar ve buna umut bağlamışlardır. Ancak Maniheist toplumda Niyuşâk (Niyuşakân) – Semmaân/Semmaûn)- adıyla bilinen ve seçkinlerden bir alt basamakta bulunan grup görece daha sade birtakım kurallar ve usuller, hizmetlerini yerine getirmekle sıddıklar hakkında şöyle bir inanış taşırlar: Onlar bir diğer dirilişte yeniden Sıddıklar grubu içerisinde var olacak ve yaşayacaklardır.

Sasanîlerin ardından yeniden Mezopotamya ve Horasan bölgelerinde ortaya çıkan Maniheist inanış Müslüman toplumlar tarafından da zındıka adıyla izlenmeğe ve baskı altına alınmaya başlandı. Buna rağmen ilk İslâmî dönemler Müslüman düşünce üzerinde etkili oldu. Abbasîler döneminin ilk devirlerinde zındıklıkla suçlanan **Ebu'l-Atahiyye**, **Salih b. Abdulkuddüs** ve daha başka sufilerin düşünceleri sufi zahidlerin düşünceleriyle çok benzer görülüyordu.¹⁰

¹⁰ Zındıklar arasında sayılmasına rağmen **Ebu'l-Atahiyye**'nin zahidane şiirleri çok ünlüdür. Mesudî, *Murûcu'z-zeheb* adlı eserinde onunla ilgili şunları aktarır: "O *sufice bir hayat yaşamakta ve yün elbise giymekteydi.*" Salih b. Abdulkuddüs, İbn Mutezz'in *Tabakâtu's-şuarâ*'da aktardığı gibi onun zühdü salık veren ve ölümü hatırlatmayı konu alan şiirleri olduğunu hatırlatır. Cahız'ın "Bazı insanlar zındıkların akıllı ve

Gerçekte Manihesitlerin düşünce ve tavırları kendilerinden günümüze kadar gelmiş eserlerde ya da İslâmî ve Hıristiyanlığa ait metinlerdeki rivayetlere yansıdığı kadarıyla hep onların olağanüstü zühdlerini göstermektedir. Hatta bu yüksek zühdleri ve riyazetleri bazı yerlerde onları cinsel arzuları ve isteklerini de frenleyerek, onlardan yoksun kalarak yemeden içmeden uzak durmalarına bile neden olabiliyordu. Bir Çin kaynağındaki kayıtlar, söz konusu doğru sözlü sufilerin Maniheist tapınaklarına yapılan adaklar ve sadakalarla ihtiyaçlarını karşıladıklarını, eğer bunlar yeterli olmuyorsa o zaman da dilencilik yaparak açlıklarını giderdiklerini göstermektedir.¹¹

Ahvaz'da/Huzistan deve kuşunun değerli mücevherleri yuttuğunu gören, sonra da o mücevherleri çalmakla suçlanan, ancak hayvanın eziyet görmemesi ve kendilerini kurtarmak için gelip olayı anlatmayan iki rahip hikâyesi Cahız'ın *el-Hayevân* adlı eserinde aktarılır. Bu hikâye de Maniheist zahitlerin ne denli zühd düşkünü olduklarının göstergesidir. Bu tür zühd örnekleri "*Maniheistlerin İtirafnamesi/Hastvanfet*" den de anlaşılmaktadır. Bütün bunlar da onların maddi evrene bulaşmamak için ne denli çabaladıkları ve bu konuda ne boyutlarda hassas olduklarının kanıtıdır. Bunların yanı sıra Mezdiyesna inanılarının, Manihesitlerin inanışları ve sözlerine olan itirazları, *Dinker*, *Şikend-i Gomanîk Viçar* gibi Pehlevi dilinde kaleme alınmış metinlerde yer alan değerlendirmeler, onların örneğin barınacak ev yapma, çalışıp kazanmaktan uzak durma, dünya mallarını aşağılama ve onlara asla değer vermeme gibi birtakım inanışlarını ve tavırları da sufilerin öğretilerine çok yakın öğretileri benimsediklerinin açık kanıtlarıdır. Manî'nin maddi evrenin gerekleri ve süslerinden uzak durması öylesine kesin ve ileri boyuttaydı ki; Sasanî hükümdarı öldürülmesi fermanını çıkardığında ona; "*Beni neye çağırıyor-sun?*" diye sorduğunda o da Manî'ye şöyle cevap vermişti: "*Dünyayı terk etmeğe ve ahiret uğruna onu viraneye çevirmeğe*".¹²

edepli ya da ibadete düşkün olduklarını gördüklerinde onlara yönelirler" sözlerinden hareketle bazı zındıkların zühd ve nefis ile mücadelede ün kazandıkları anlaşılmaktadır. Bu tür kişiliklerle ilgili daha fazla bilgi için bakınız: Zerrinkûb, Abdülhüseyn, *Ne Şarkî Ne Garbî, İnsanî*, Tahran 1388 hş., s. 105-126.

¹¹ Chavanne-Pelliot, *Journal Asiatique*, 1913, s. 108.

¹² Makdisî, Mutahhar b. Tahir, *El-Bed'u ve't-Târîh*, III, 158.

Maniheistlerin sürekli yeryüzünde gezmeleri, özgün tapınaklarına kapanıp ibadete dalmaları, sema yapmaya ve musikiye aşırı ilgileri; aynı zamanda şiir ve ilahileri düşkünlükleri de onların hem düşüncelerinin, hem öğretilerinin ve hem de günlük yaşantılarında sergiledikleri tavırlarının sufilerin düşünce ve tavırlarıyla öğretileriyle yakın ilgileri ve sufilerin onlardan önemli ölçüde etkilenmiş olduklarını düşündürüyor.¹³

Burada bütün bu Sasanî döneminden kalma bidat denilebilecek bir şekilde İslâm dünyasına miras kalmış, elbette tasavvufun doğup geliştiği ve yaygınlaştığı ortamlarda önemli etkiler bırakmış bidatçı ve kötü yapılı¹⁴ resmi olmayan bu dinler ve dinsel akımlar dışında Sasanîler yönetiminin son çağlarında İran devletinin resmi dini olan Zerdüşt inancı da, o zamanlar Mezdiyesna inanırları arasında bir tür Cebriye eğilimi ortaya koyup yaygınlaşmasında etkili olan Zervanizm inancından da söz etmek gerek.¹⁵ Çünkü tasavvuf İran coğrafyasında ortaya çıkarken, yaygınlaşırken bu eski İran inanışlarından uzak kalmış ya da etkilenmemiş olamaz. Öte yandan Zerdüşt inancı Sasanîler döneminde gördüğü yakın ilgi ve destekle geniş coğrafyalarda yaygınlaştı ve olgunlaştı, *Zend* ve *Avesta*'nın derlenmesi, yazılı metinler olarak düzenlenmesi Zerdüşt din adamları mübedlere, kendilerinden öncekilerin seleflerinin (Poryotkişan) gelenek ve törelerine ters düşen her şeyi bidat adını vererek ortadan kaldırmaları ve dinsel metinleri onlardan temizlemelerine, Zerdüşt öğretilerini yorumlamada resmi *Avesta* tefsirini aşan, onun sınırları dışına çıkanları da "Zındık" diye nitelendirmelerine ortam sağladı. Zerdüşt geleneğinde kendilerini hirbed olarak adlandıran ve dinsel kutsalları aldatma amacıyla kullanan kişilerin dini öğretileri okumaları ve öğretmelerinin eleştirilmesi ve hatalı bulunması bu tür bidatçılıkların Mezdiyesna toplumlarında yaygın olduğunun göstergeleridir. Bu tür eğilimlerin zamanla yeni ve farklı birtakım akımların ortaya çıkmasına neden olması da doğaldır. *Avesta*'nın anlaşılması ve kitlelere ulaştırılmasında yorumlanması konusundaki bu tür görüş ayrılıklarının Sasanîler döneminde ve ondan önceki çağlarda da yaygın bir şekilde varlığı tartışma götürmez.

¹³ Karşılaştırınız: Seyyid Hasan-i Takîzâde, *Manî ve Dîn-i O*, s. 59-60.

¹⁴ Karşılaştırınız: M. Molé, "Le Problème Des Sectes Zoroastriennes", *Oriens*, Vol: 13-14, s. 1-28.

¹⁵ Karşılaştırınız: M. Molé, "Le Problème Des Sectes Zoroastriennes", *Oriens*, Vol: 13-14, s. 1-28.

Nitekim Vendidâd'ın I. Fergerdinden anlaşıldığı kadarıyla *Avesta'*nın bu bölümünün derlenmesi sırasında "ölüleri toprağa gömme", cansız tenleri toprağa gömmeden kaçınılması konusunda bütün Mezdiyesna inanırları arasında görüş birliği olmadığı, Ermeni Musa Hornî'nin belirttiği gibi V. yüzyılın ilk dönemlerinde düalizm ve Ehrimen'in kökeni konusunda Zerdüşt inanırları ve değişik Mazdeist gruplar arasında görüş ayrılıkları bulunmaktadır.¹⁶

Yunan tarihçi ve hekim Plutarkhos (46-120) da Zervanizm inanışlarından bir kısmını "Muğ Zerdüşt"e ait olarak belirtmektedir. Bu da klasik dönemlerde Zervan inanışının Zerdüşt dininin bir kolu olarak bilindiğini göstermektedir.¹⁷ Şehristanî de bu gruba *el-Milel ve'n-nihal* adlı eserinde başka bir inanç ekolüyle birlikte Mecus inanışı temelli Zerdüşt inanışı bağlamında bir grup -Keyumersiyye ekolü- içerisinde yer vermektedir. Bu durumda ona göre söz konusu bu üç grup, bir dinin temel inançlarında değil de birtakım konularında görüş ayrılıkları bulunan mezhepler konumunda yer almaktadır. Belki de bu üç ekol arasındaki düalizm konulu farklılıklar belli ölçülerde bir dereceye kadar Hıristiyan gruplar arasındaki Mesîh, teslis ile ilgili eski Hıristiyan bilgelerinin görüş ayrılıkları düzeyindeki ayrılıklardır.¹⁸

Her halükarda Müslümanlar arasında Mezdiyesna inanışına bağlı müminlerin hepsi *Kur'ân'*dan alınan bir kelimeyle "Mecûs" adıyla anılmaktaydılar. Yasalarına göre de bütün bu kapsamda görülen inanırlara diğer kitap ehli gruplar gibi davranılırdı. Ancak onlara ilk devirlerde Mazdeist inanırları herkesçe kabul edilen ve göksel kitapları olan gruplar gibi davranılmıyor ve onların son olarak *Zend Avesta'yı* derlemeleri Müslümanlar katında "kitap ehli" olarak algılanmalarını sağlamak için çabaları olarak kabul ediliyordu. Bu dinin İslâmiyet'in geniş coğrafyalara yayılması karşısında fazla dayanacak gücü kalmadı. Sasanîlerin son dönemlerinde bu dinin bizzat Sasanî devletinin gücüyle resmi din olarak

¹⁶ Jackson, W., *Die İranische Religion*, II, 695.

¹⁷ Benveniste, Émile, *Dîn-i İrânî* (çev. Behmen-i Serkaratî), Tebriz 1350 hş., s. 62-110.

¹⁸ Zaehner, Robert Charles, *The Dawn And Twilight Of Zoroastrianism*, s. 178.

korunması nedeniyle söz konusu gücün yok oluşuyla birlikte artık ortada resmi büyük bir destekçi güç kalmadığı, bu din de desteksiz mücadeleye alışık olmadığı için hızla zayıflamaya ve yok olmaya yüz tuttu. Ancak bütün bunlara rağmen bu inanışın İslâm inanışına ters düşmeyen birçok öğretisi daha İslâm dinine yeni inanmış kitlelerin zihinlerinde canlı ve kabul edilir olarak varlığını sürdürdü. Bu öğretilerin bir kısmı hurafeler ve antik töreler olarak İslâmî bazı dinsel ekoller üzerinde de etkili oldu. Burada şöyle bir soru akla gelmektedir: Acaba Şia, Mutezile ve diğer İslâm mezheplerini bile etkilemiş böylesine güçlü bir inancın öğretilerinin tasavvuf gruplarını etkisi altına almamış olduğu düşünülebilir mi?

Elbette Sasanî döneminin sonlarına doğru İran'da dinsel atmosfer söz konusu dinsel akımlar ve birbirinden farklı inanışların varlığı birtakım şüpheler ve kaygıların tozu dumanı arasında net görülemez bir yapıdaydı. Bu kaygılar ve derin toz bulutunun gerçek şekillenmesi **I. Hüsrev** döneminde **Borzuye Tabib**'in varlığında açıkça görülür. Onun, *Kelîle ve Dimme*'nin Borzuye'si hakkındaki şikâyetleri, uluslar arasındaki görüş ayrılıkları, onun o dönemlerde yaygın inanışlar ve mezhepler konusundaki gerçeği arayan ve bu inançlar ve görüşler üzerinde derin ve ileri boyutlarda düşünebilecek akıllı bir bilge kişinin algılama biçimini göstermektedir. **İranlı Paulus** diye bilinen Paulus Persea, Aristo mantığının bir özetini hükümdar I. Hüsrev için Süryani diline çevirmişti. Bu eserde Tanrıdan ve söz konusu inanışların bu çağlardaki durumunu çok güzel anlatan genel değerlendirmelerine de yer verilmektedir.¹⁹ O çağların inanç grupları arasında böylesine ayrılık ve farklılıklar bulunması aynı zamanda söz konusu inanışlara karşı bir hoşnutsuzluk ve bunlardan ümitsizlik oluşturması ve bazılarını yeni dinler ve inanışlar aramaya yönlendirmesi de oldukça doğaldır. Bu arayış ve arzuların ete kemiğe bürünmüş şeklini tasavvuf gruplarının da kendilerine bir örnek ve öncü olarak kabul ettikleri bu çağın bir zahid ve sufisi olan Selman-i Farsî'nin varlığında aramak gerek.

Gerçekte Selman-i Farsî'nin varlığı özellikle en azından Sasanî döneminin iki büyük ve önemli dinsel akımı Zerdüştilik ve Hıristiyanlık ina-

¹⁹ Christensen, Arthur Emanuel, *İrân Der Zamân-i Sasânîyân* (Çev. Reşîd Yasemî), s. 499.

nışlarının ikisini de kendi dünyasında birleştirmesi açısından İslâm tasavvufunun etkilendiği önemli bir kaynak olarak algılanması gerekir. Aynı zamanda onun hayat hikâyesi de kaynaklardaki rivayetlerde aktarıldığı kadarıyla Sasanî toplumundaki din ve mezhep çatışmaları ve görüş ayrılıklarının gerçeği arayan zihinlerde oluşturmuş olduğu hoşnutsuzluk ve umutsuzlukları betimleyerek ortaya koyan önemli dikkat çekici bir biyografi ve veridir. Bilal-i Habeşî ve Suheyb-i Rumî gibi Arap olmayan ilk Müslümanlar arasında yer alan Selman-i Farsî daha çok Hendek Savaşı'nda gösterdiği ileri görüşleri ve rolüyle dikkat çeker: Medine'nin savunulması için yapılan hazırlıkların onun işaretleriyle olduğu söylenir. Bütün bunlara rağmen bu durumun gerçek olup olmadığına tereddütler vardır. Bu tereddütleri taşıyan bazıları onu fiziki olmayan manevi ve yapay bir kişilik olarak kabul ederler, onlara göre Selman ravilerin uydurduğu bir kişiliktir ve onun varlığını böylesine bir bağlamda ortaya atmaları, İranlıların askeri geleneklerinde ve savaş tekniklerinde var olan hendek kazma olayını bir İranlının düşüncesi ve işaretiyle yapıldığını göstermek içindir.²⁰ Ancak Selman-i Farsî ile ilgili rivayetlerin Şîî ve Sünnî kaynaklarda alabildiğine çokluğu, bu rivayetlerin kaynaklarının çok farklı ve değişik şekillerde olması da onun varlığı konusundaki şüpheleri büsbütün akılla mantıkla örtüşmeyecek bir hale getirmektedir. Özellikle onun hayatının ilk dönemleriyle ilgili bilgiler bazı ayrıntılarında birtakım görüş farklılıkları bulunsa da açıkça Borzuye Tabib ile İranlı Paulus'un işaretlerinin, onların inanç konusundaki düşüncelerinin kararsızlık ve şaşkınlıklarını gösterdiği bazı kişilerin ruhsal durumlarını ortaya koymaktadır. Onunla ilgili bu haberler doğrultusunda o, kendi anlattığı gibi Esvarân-i Fars ailesinden, bir başka rivayete göre de İsfahan'a bağlı Ceyy'de yaşayan bir dihkan ailesindendi. Ram Hürmüz ya da Ercan Kazerun'da dünyaya geldi. Bunlardan başka şehirlerde dünyaya gediği de farklı kaynaklarda belirtilir. Adı, Mahbe/Mahbez b. Bedehşan ya da Ruzbih b. Merzuban'dı. Önceleri babasının da inandığı Mezdiyesna inancına bağlıydı. Ancak bir gezisi esnasında uğradığı bir kilise de gördüğü ayinden etkilendi, bu inancı öğrendi

²⁰ Elbette cahiliye dönemi şiirinde "Hendek" kelimesi örneğin Aşâ Meymûn divanında (s. 146) geçmektedir. Ancak bu durum, Selmân'ın böyle bir savunma sisteminin kullanılmasındaki etkisini ve rolünü ortadan kaldıramaz.

ve daha sonra Hıristiyanlık dinine girdi. Babası onu bu yüzden evde hapsedti. Hıristiyanlığı terk etmesini sağlamak için evde oğlunu zincirlerle, bağlara vurdu. Ancak o bütün bunlardan, babasının zincirlerinden ve ev hapsinden kurtulmayı ve birkaç Hıristiyan arkadaşıyla birlikte Şam ve Filistin yoluna koyulmayı başarabildi. Şam bölgesinde şehirden şehire dolaştı durdu; Dımaşk'tan Nusaybin'e, oradan da Ammuriye'ye gitti. Bu seferlerinde Hıristiyan azizleri ve ermişlerinin hizmetlerinde bulundu. Her yerde riyazet ve zühd yoluna sınıksız sarıldı. Günün birinde Teyma'da yeni bir peygamberin çıktığı haberini aldı. Kelboğullarından birkaç bedevinin sözleri üzerine Hicaz yolunu tuttu. Bedeviler yolda ona bin bir türlü eziyet ettiler sonunda da onu kendilerine köle ettiler. Ardından onu bir Yahudiye köle olarak sattılar. Bir zaman parayla satılan bir köle olarak elden ele dolaştı. Sonunda bir gün Medine ya da Mekte'de Peygamber'in huzuruna erişebildi. Peygamber ve arkadaşlarının maddi destekleriyle kölelikten kurtuldu.

Hayat hikâyesinin ayrıntılarında birbirinden farklı anlatımlar olsa da hikâyenin asıl bölümü, yani atalarının dininden hoşlanmadığı ve ardından Arap ülkelerine gittiği konusu bütün kaynaklarda aynı şekilde aktarılır. Medine'de muhacirler ile birlikte Mekkelilerle kardeş olduğu rivayetleri onun da muhacirlerden sayıldığını göstermektedir. Suffe arkadaşlarından sayılması da birtakım başka rivayetlerin de desteğiyle bu yargıyı onaylamaktadır. Medine şehri ve İslâm inancının muhaliflerin tehditleriyle karşı karşıya kaldığı Ahzab olayında onun işaretiyle Medine çevresinde hendekler kazılmıştı. Hendek kazılırken Selman'ın Ensardan mı yoksa Muhacirden mi olduğu konusundaki konuşmaların ardından peygamber şöyle demişti: "*Selman bizden, ehl-i beyttendir.*" Bu söz Selman'ın Müslümanlar arasında değerini ve önemini artırdı, aynı zamanda Ali ve ehl-i beyt'e daha yakınlaşmasını sağladı. O günden sonra ona **Selman-i Muhammedî** de denilmeğe başlandı. Selman ise kendisini İslâm oğlu Selman olarak niteliyordu. Öte yandan yaygın bilinen rivayete göre ona "Selman" adını ve "Ebû Abdullah" künyesini veren de Peygamber'di. Halifeler döneminde kendisine Divan-ı Ata'dan verilen de ehl-i beyt'ten kabul edilmesi gerekçesiyle oluşu, Hasan ile Hüseyin'e verilenle aynı olduğunun kaynaklarda yer alması da düşündürücüdür. Ancak onun bu divandan aldıklarının tamamını hak ettiklerini düşündüğü kimselere verdiği ve kendisinin her zaman el emeğiyle kazındığıyla geçindiği söylenir.

Her halükarda onun, Peygamber'in vefatından sonra ünlü Benî Sakîfe biatı konusunda söylediği "Yaptınız yapmadınız" sözleriyle suskun ve belirsiz bir itirazda bulunduğu, böylece Şia eğilimli ve ehl-i beyt'in hilafetine inanmakta olmasının anlaşılmasına rağmen Ömer hilafetinin ilk döneminde fetih yıllarında Irak'a gelmesine engel çıkarılmadı. Onun Medainliler ile barış müzakerelerinde hazır bulunduğu, Kufe'nin İslâm ordusunun karargah merkezi olarak yapılandırılmasında katkıları olduğu da bir gerçektir. Hatta Huzeyfe'den sonra Medayin valisi olarak da atandı. Bütün bu rivayetlerin ayrıntılarında elbette birtakım çelişkiler ve abartılı hoşgörülü yaklaşımlar da yok değildir. Ancak hem Sünnilerin ve hem de Şii'lerin ona saygılı davranmaları Selman'ın kendisini ehl-i beyt yanlısı olarak görmesinin hangi konumlarda yer aldığı bilinmese de hilafet döneminde İslâm devletinin cihad hareketlerinde katılmasını engelleyecek bir farklılık olmadığını göstermektedir. Bütün bunlarla birlikte onun Kufe ve Medain'deki hayatı rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla klasik dönem sufilerinin zühd, fakr, ihlas ve başkalarını kendisine tercih etme gibi özelliklerinin canlı ve ete kemiğe bürünmüş şekli olduğunda tartışma yoktur. Sufilerin onu kendilerinden görmeleri ve Suffe arkadaşlarından kabul etmeleri de boşuna değildir. Medain'de vali olduğu dönemde, zekât ve sadaka kurumunun sorumlusu da kendisiydi. O yıllarda sadece kendi elinin emeği ve göz nuruyla kazandıklarıyla geçinirdi. Evi ve barınacağı bir özel mülkü yoktu. Giyim kuşam konusunda da kılı kırk yarar, çok azıyla yetinirdi. Çoğu zaman kendisine bu konularda eziyet ederdi. Öylesine eski elbiseler giyer, perişan bir görünümle dolaşır ki; bazıları onun bir hamal olduğunu sanarak yükünü verir, yolun bir yerinde onun Selman olduğunu anladıklarında yükü sırtından almak isterlerdi. O kesinlikle vermez ve devam eder, verilen yükü sahibinin evine kadar götürürdü. Öylesine alçak gönüllü ve öylesine sade yaşardı ki; halife Ömer onu bu derecede kendisine eziyet etmesi yüzünden uyarılmış, böyle yapmakla Müslümanların değerini düşüreceğini söylemişti.

Selman'ın ölüm tarihi konusunda da birbirinden farklı görüşler vardır. Bazılarınca o Osman'ın hilafet makamında bulunduğu ilk yıllarda, bazılarına ve daha güçlü bir görüşe göre 36/657 yılında Medain'de vefat etmiştir. Mezarının İsfahan, Damgan ve Filistin topraklarında olduğu söylense de, naşı büyük bir ihtimalle Medain'de Tak-i Kisra'nın kuzeybatı tarafında defnedilmiş ve kabri Yakubî'nin de *el-Buldân'* da belirttiği

gibi henüz Müslümanlar tarafından bir ziyaretgâh olarak bilinir ve dua edilir. Selman'ın fütüvvet ve tasavvuf tarikatındaki önemi de dikkate değerdir. Ancak bazı Nakşibendî öncülerinin tarikat silsilelerini onun halkasıyla Ebubekir'e eriştirmeleri konusunda birtakım yapısal sorunlar vardır. Nasîriyye, Ehl-i hak ve bazı Çulat-i Şia fırkalarının onunla ilgili aktarmış oldukları birtakım rivayetler onun hakkında toplumların değişik kesimlerinin zihinlerinde kutsanan ve belirgin olmayan birtakım haleler şeklinde kutsanarak yer almasına neden olmuştur. Aynı şekilde onun oldukça uzun bir hayat yaşadığı, kendisi için iki yüz elli yıl, beş yüz yıl ve bazı kaynaklarda daha fazla ömür biçilmesi konusu da onunla ilgili olarak uydurulmuş çoğu zaman onu mitler dünyasının derinliklerine götüren benzer efsaneler arasında yer alır.²¹

Bütün bunlar bir yana Selman'ın bu ilginç serüveni; Mazdeist inanıştan kopup giderek önce Hıristiyanlık inancını benimsemesi, son olarak da İslâm dinine girmesi Sasanî dönemi ünlü bilgisi Borzuye Tabib'in Sasanîlerin son dönemlerinde yaşamış birtakım toplum önderleri, önemli ve ulu kişiliklerin inançlar konusundaki şaşkın hallere ve belirsiz birtakım düşüncelerde olduklarını açıkça gözler önüne seren çok güzel ve etkileyici bir örnektir. Ortaya çıkardığı sonuçlardan biri düşünce dünyasında şaşkınlık ve kargaşalar yaşamış Selman-i Farsî ve Borzuye Tabib gibilerin olduğu söz konusu toplumun dinsel ve düşünsel ortamının, diğer sonuçlarından biri de böylesine bir ortamda ister istemez yeni bir dine, İslâmiyete inanmış olan bireyler ve toplumların üzerinde; inanç sistemleri ve düşüncelerin böylesine etkili olmaları, ister istemez taklid edilmeleri idi. Elbette bu durumun tasavvuf alanına yansması, bu alanla ilgili boyutu Zerdüştilik, Gnostik inanışlar ve Manî inanışının dinsel yapıları ve inanç sistemlerinin içlerinde tasavvufî değerleri ve mistik düşünceleri önemli ölçüde barındırmış olmalarıdır. Bütün bunlar da erken İslâmî dönemlerde İran coğrafyasının tasavvufun ilk öğretilerinin oluşması, bu bölgede yerleşmesi ve gelişmesine ortam hazırlayan temel etkenlerdi.

²¹ Selmân konusunda daha ayrıntılı bilgiler için *Tarâiku'l-Hakâyık* dışında bakınız: *Sefînetü'l-bihâr*, *Nâme-yi Dânişverân* ile doğulu ve batılı bilim adamlarının yapmış oldukları konuyla ilgili araştırmaları değerlendiren şu makale:

Massignon L., *Nouvelles Recherches Sur Salmân Pâk*, 1962, s. 78-181.

Söz konusu etkenlerin bir kısmı da kelimcilerin dinsel düşünceleri yoluyla dolaylı yollarla tasavvuf öğretileri arasına karışmış olabilir. Kelam çevrelerinin sözleri, Müslüman yetmiş iki milletin²² birbirlerine karşı dillendirdikleri sözleri de zaman zaman sadece birbirlerini itham etmek için söylenmiş görünmektedir. Ancak tartışmasız gerçek, Sasanî dönemi dinsel ve düşünsel ortamın söz konusu dinsel akımların ve mezheplerin ortaya çıkışı ve gelişmesinde son derece etkili olduğudur. Bunlardan özgün mistik eğilimlerin ortaya çıkışlarında önemli etkenler arasında olan Kerramiye gibi bazılarının varlığı da şaşırtıcı olmasa gerek. Tasavvufteki etkileri kurucuları Muhammed b. Keram ile başlayan Kerramîler, bazı bağlıları zühd ve tasavvufun gerekli olduğunda ısrarcı olan Zenadîka, bazı gnokstik inanışlara eğilimli olan birtakım Ğulât ve irade özgürlüğünü savunmaları gerekçesiyle “Bu ümmetin Mecusileri” diye bilinen Mutezile ile yorumu çok önemsemeleri gerekçesiyle Zındîka ve Mecusilik ile suçlanan Batnîler de şüphesiz tasavvuf akımında etkili olmuşlardır.²³

Bununla birlikte bazılarının kökenlerinin bazı sufi inanış ve öğretilerin temellerini oluşturan kelimciler ile bazı İran düşünce ve inanışlarının etkilerinden söz edilmesi hiçbir zaman ve asla tasavvufun gerçek kayna-

²² “İftirâk hadisi” diye bilinen ve “fırka-yi naciye: kurtuluşa eren fırka”yı diğer gruplardan ayıran hadis. İslâm fırkalarını yetmiş iki ya da yetmiş üç fırkayla sınırlayan görüşlerin kaynağı. *El-Fark Beyne'l-Fırak* adlı eserin yazarı Bağdadî'nin de belirttiği gibi İslâm mezheplerinin bu kadar fırkalara ayrılmasını dillendiren hadistir. Ancak Şehristanî *el-Milel ve'n-nihal* adlı eserinde bu hadisi İslâm mezheplerinin kategorisinde esas almamıştır. Daha fazla ayrıntı için:

Goldziher, Ignaz, *Le Dogme et La Loi de l'İslam*, s. 157.

²³ Ebû İshak-i Nizâm Mutezile muhaliflerin kendisine ait olduğunu ileri sürdükleri peygamberliği kabul etmeme görüşünü yaygın olarak bilindiği gibi Brahmanların düşüncelerinden, öte yandan adaletin yaratıcısı zulüm ve yalanı yaratamaz görüşünü de düalist inanış sahiplerinden almıştır. Ahmed b. Habit reenkarnasyon görüşünü Maniheiztlerden, Muğîre b. Said de Tanrının ışıktan olduğunu, başında da ışıktan bir taç taşıdığı inanışını düalist inanış sahiplerinden almıştır. Daha ayrıntılı bilgiler için bakınız:

İsferayinî, Ebû İshâk, *et-Tebisîr fi'd-dîn*, III, 72, 110,120-122.

ğı ve kökeni olan İslâm ile *Kur'ân*'in rolünü asla yok edemez. Bundan da öte İslâm ve *Kur'ân* olmadan sadece Sasanî dönemi dinsel ve düşünsel ortamının Bayezid, Hallâc, Harakanî, Aynu'l-Kuzât ve Belhli Mevlana Celaluddîn gibi bu yolun öncülerini ve yaygın olarak çok geniş coğrafyalarda bilinen düşünce ve öğretilerini ortaya çıkarması düşünülemezdi bile. Tasavvuf İslâm mistisizmiydi; özellikle Peygamber'in hayatı, arkadaşlarının yaşantı tarzları ve davranışlarıyla ayrıca bu konuda oldukça etkili *Kur'ân* ve hadis onun ana ocağıydı. Bilindiği gibi sufiler geleneklerini, kökenlerini ve törelerini sahabe yoluyla çok özel olarak Ebû Talib'in oğlu Ali aracılığıyla Peygamber'e eriştiriyorlardı. Genellikle tarikatlarını Peygamber'in yaşantı tarzını ve getirdiği şeriatı bütün ayrıntılarıyla özenle izlemek olarak algılıyorlardı. İslâm dünyasının İmam Şafiî, Ahmed b. Hanbel ve İmam Gazzalî gibi büyük imamları, fıkıh bilginleri ve bilgilerinin tasavvuf öğretilerine olumlu olarak bakmaları, şeriat ehlinin bu öğretileri İslâm sınırları içerisinde görmeleri ve Cüneyd'in ifadesiyle *Kur'ân* ve Sünnet'in onayladığı, yapılmasını gerekli gördüğü bir olgu olarak kabul ettiklerinin göstergesidir.²⁴ Şüphesiz sufilerin bazı öğretileri ve sözleriyle İslâm mezheplerinin ya da İslâm dışı birtakım inanışların inanış ve öğretileri arasında bazı benzerlikler vardır. Bu ayrıntılar da o inanışların bu akımlar üzerindeki etkilerini göstermektedir. Ancak bu benzerlikler ve örtüşmelerden hareketle bunların kökende, öğretiler temelinde aynı şeyler oldukları, birinin diğerinin temel öğretilerinin tamamını alarak oluştuğunu düşünmemek gerekir. Tam tersine genellikle İslâm tasavvufu konusunda bile karşılıklı alışveriş ve etkileşimleri ödünç alınmış birtakım dış görünüm süsleri olarak algılamak daha uygundur. Çünkü bunlar olmadan da İslâm tasavvufu aydınlık ve seçkin bir yapıya zaten sahiptir. Bazı araştırmacıların ısrarla ve şiddetle tasavvufun kökenlerini İslâm dışı Budizm, İran inanışları, Yeni Eflatunculuk, Hıristiyanlık gibi birtakım inanç sistemleriyle bağlantılı olarak görmeleri insan düşüncesini sınırlandırma gibi bir yanlışa yönelme dışında kendilerini de çıkmaza götüren bir düşüncedir.²⁵

Bu bağlamda şaşırtıcı olan, bazı araştırmacılar *Kur'ân*'in kendisinde tasavvufî öğretiler olduğunu kabul etmelerine ve açıkça görmelerine rağmen Peygamber'in yaşantısının, zühd ve irfana dayalı bir yaşantının

²⁴ Şarânî, *et-Tabakâtü'l-Kubrâ*, I, 4-5.

²⁵ Zerrinkûb, Abdülhüseyn, *Erziş-i Mirâs-i Sûfiyye*, s. 255-256.

mükemmel ve en güzel örneği olamayacağı kanısını taşımalardır. Onların iddialarına göre; egemen, güç sahibi, savaşçı ve çok eşli bir kişi, hayatı sufiler ve zahitlerin izleyebileceği, kendilerine örnek alacakları, liyakatli ve yaraşıklı sayılabilecek biri olamaz. Böyle biri örnek olarak sunulamaz. Onlar tasavvufu çevrelerinde görüp algıladıkları şekilde Hıristiyanlaştırılmış bir İslâm tipi olarak görmektedirler.²⁶

Bu iddia gerçekte temelsizdir. Çünkü sufiler ruhbanıyyetin asla yol bulamadığı Peygamber hayatını kendilerine örnek olarak alıyorlardı, asla kâfirlerle cihad etmekten geri durmuyorlardı, birden fazla kadınla da evleniyorlardı.²⁷ Öte yandan onların Peygamber'e olan sonsuz saygıları, onu ergin insan olarak görmeleri, söz konusu müddeilerin söyledikleri gibi büsbütün Peygamber sonrası dönemlerde oluşmuş bir düşünce değil, tam tersine yaşadığı çağdaki insanların ve özellikle sahabelerinin de kendisine karşı gösterdikleri sonsuz bağlılık ve nedensiz niçinsiz samimi aşkları herkesçe bilinmektedir. Böylece İslâm tasavvufu hem Gazzalî'nin orta yollu tasavvuf düşüncesinde hem de daha sert ve aşırı kaçan İbn Arabî düşüncesinde genelde Peygamber'in sünnetine dayanmakta, İslâm tasavvufu da Hıristiyanlıktaki mistisizm gibi asla ruhbanlığı ve yalnızlığı önermemekte, zorunlu kılmamaktadır. Bu yüzden de Peygamber'in yaşam tarzını kendi oluşumu ve gelişmesi için örnek alabilecek özellikler taşımaktadır. Bütün bunlardan hareketle İslâm tasavvufu *Kur'ân* ve Sünnetten kaynaklanmakla birlikte ilk İslâmî çağlarda Sasanî döneminin sonlarına doğru Mazdeist inanın yaygın bulunduğu ortamlarda onların dinsel ve düşünsel öğretilerinden de etkilenmiştir. Bu etkenler onun gelişimi ve yaygınlaşması aynı zamanda olgunlaşması konusunda da önemli destekler sağladı. Elbette bu "hayat kaynakları" olmadan İslâm tasavvufu İran'da kök salamazdı, salsı bile Gazzalî gibi,

²⁶ Asín Palacios, Migue, *El-Islam Cristianizado*, Madrid 1931, s. 7-28; Asín Palacios, Migue, *Obras escogidas*, Madrid 1946, I, 6-7.

²⁷ Şeyh Ahmed-i Câm, Abdulkadir-i Geylanî, Şeyh Ebû Saîd, Şeyh Necmüddîn-i Kübrâ gibi ünlü kişilerin halleri sufilerin çok eşlilik konusundaki düşünceleri ve algılarıyla ilgili olarak onların dünyaya meyilleri ve bundan da öte cihada yönelişlerine örnek olarak verilebilir. Muhammedî fakr ile İsevî fakr arasındaki farklılıklar başka açılardan da belirgindir. Karşılaştırınız: *Furûzânfer*, *Bediüzzamân*, *Şerh-i Mesnevî-yi Şerîf*, III, 811-812.

Aynu'l-kuzât, Mevlana ve Şebisterî gibi ulu bilgelerin eserlerinin derinliğinde eserler asla ortaya çıkaramazdı.

İlk İslâmî çağlarda İran'da Müslümanların tasavvuf öğretilerine ve mistik yaşantılarına destek ve katkı sağlamış bu etkenler arasında her şeyden önce Zerdüş'tün görkemli mirasından ve inanişından, hayatı ve öğretilerinden söz edilmeli. Zerdüş'tün bizzat kendisiyle ilgili olarak bazılarının onu bir tür samimi bir arif, şair, kâhin ve ergin gözü gönü açık bir evren fatihi olarak görmelerinin temelli dayanakları olsa gerek. Gerçekte de onun Homa/hum içkisine (Üzüm şırası/şarap) olan çok yakın ilgisi²⁸ Gatalarındaki ilahilerdeki sanatsal özellikler, incelikler ve çekicilik dikkatle ele alındığında onun daha çok aydınlık saçan çehresi, heyecan dolu kişiliğiyle antik dönemlerin bir sufi şairi olarak ortaya çıkarmaktadır.²⁹ Ancak onu Orta Asya şamanlarıyla, onların davranış ve öğretileriyle örtüştürmek, onun cezbelerini, inancını tebliğ konusunda kendinden geçmişliğini, bu yolda gösterdiği insanüstü özellikleri bir şaman özelliği olarak algılamak ve şamanların ruhsal yükselişleri ve tensel alçalışları konusuyla bağdaştırmak, bütün bunların da raks edilecek ilahiler ya da şarkıların söylendiği, beng içilerek kendinden geçmişliğin görüldüğü törenlerin etkisiyle olduğunu kabul etmek³⁰ kanıtlanması zor ve kanıtı olmayan iddialar arasında yer alır. Elbette Gatalar'da (Yasna 30/3) bir yerde algılar evreninde ikiz iki cevherin varlığından söz edilmekte ise de bu durum Şaman düşleri kategorisinden olup olmadıkları konusunda düşünülmesi gerekir. Gatalar'da söz edilen "cisti" de (Yasna 51/16) her ne kadar dinsel ve hikmet (Sophia) kategorisinden olsa da bunun da Şamanların dinsel deneyimlerine ait olduğunu söylemek sorunlu gibi görünmektedir.³¹

Bütün bunlara karşın Gatalar'daki Zerdüş'e inen vahyin genellikle tasavvufi bir deneyimin eseri olduğu kanısını da uyandırmaktadır. Öte yandan *Avesta*'da değişik bölümlerinde serpiştirilmiş haldeki kanıtlar ve

²⁸ Hum konusunda bakınız: Herzfeld, Ernst Emil, *Zoroaster and His World*, II, 544.

²⁹ Widengren, G., *Stand und Aufgaben der Iranischen Religions-Geschichte*, s. 89-98.

³⁰ A.g.e., s. 89-98.

³¹ A.g.e., s. 89-98.

birtakım görünümle Zerdüşt'ün görünmeyen fizik ötesi evrenle bağlarını ve ilgilerini, insanüstü özellikleri ve keşiflerini yaptığı evrenle ilişkilerini gösterir. Bu yüzden tasavvuf öğretileriyle Zerdüşt öğretilerinin birbirlerine benzerlikleri de alabildiğine fazla ve düşünmeğe değerlidir. Örneğin Bağan Yaşt'ta (Yasna: 19/1-4): evrenin yaratılışından önceleri Hürmüzd'ün Zerdüşt ile konuştuğu, bu söylevlerle Zerdüşt'ün ruhaniyetinin maddi ve cennet evreninden, bütün evrenin varlığından önce var olduğuna işaretler bulunmaktadır. Aynı şekilde *Avesta*'nın bir başka bölümünde (Yasna: 24/5), henüz dünyaya gelmemiş birtakım kutsal yiğitlerin varlığından söz edilir. Bütün bunlar sadece sufilerin aşk ve marifetlerini üzerine yükselttikleri "Elest sözleşmesi"ni hatırlatmakla kalmaz, aynı zamanda sufilerin Peygamber Muhammed'in nuru konulu inanışları ve onun nurunun evrenin varlığından önceleri de var olduğu inanışları ve öğretilerini de çağrıştırır. Öte yandan sufilerin "Allah'ın evrenin başı ve sonu olduğu" inanışlarını da Gatalar'da (Yasna: 31/8) görmekteyiz. Yine Gatalar'da, (Yasna: 50/10) *Kur'ân* diliyle "*Bütün evrenin Tanrıyı övdüğü*", sufiler öğretisinde bütün evrenin her zerresinin işiten gören varlıklar olarak algılanmasına yol açan ayetlerin benzerleri de görülür. *Avesta*'da bir yerde (Heft Ten-i Yaşt-i Bozorg: Kerde, 8) gökten yere, rüzgârdan dağa selam göndererek insanın evrenle iç içe ve ne denli dost olduğunu gösterir. Bu da mistik deneyimini göstermektedir. Sanki Zerdüşt görünen maddi evrenin tamamını fizikötesi evrenin bir tasviri olarak algılıyor, bizzat Hürmüzd gibi övgüye yaraşır görüyordu. Bu yüzden onun doğal evrene yüzünü çevirşi, "zühd" ve "riyazet"ten uzak durması, aynı zamanda bunları Zerdüşt inanışının bir ögesi haline getirmesi, maddi evrene dönüş değil, Tanrı'da yok olmasıdır.

Sufilerin cezbe halindeki sözlerine ilham rengi veren Tanrıyla karşılıklı konuşmalar *Avesta*'da da (Vendidad: Fergerd, 2) vardır. Nitekim İranvîc'de bir Tanrılar ve insanlar kurultayında Ahura Mazda ile Cem birbirleriyle konuşurlar. Bir başka bölümde ise (Heft Ten-i Yaşt-i Bozorg: Kerde, 6, 7) Ahura Mazda'nın buyrukları doğrultusunda yaşayan ve onun dediklerini, iyi işleri yapanların ödülleri hem bu maddi evrende ve hem de öteki cennet evreninde Tanrıyla konuşma onuruna erişmek ve sonsuza dek onunla birlikte yaşamak olacaktır. Bu çok değerli ödül gerçekte sufilerin seyr ü suluklarında tek amaçları olan "vuslat" ve "huzur"dur. Yine evrenin evrilip çevrilmesinde, eşsiz bir düzene konulmasında Tanrının adının derin etkisinin farkında olma ve onu kavrama,

Müslüman ve Hıristiyan suffler ve arifler katında; Muhyiddîn Arabî'den Hıristiyan Ramon Llull'a kadar derin ve önemli konular arasında yer alan Allah'ın esma-yi hüsnası³² Zerdüş'tün sözlerinde de yerini bulmuştur. Öyleki *Avesta*'da (Hürmüzd Yeşt: 2, 3, 5) Zerdüş'tür Hürmüzd'e şöyle sorar: "Dünyada en başarılı, her soruna çare bulan ve en etkili şey nedir?" Bunun karşılığında Hürmüzd kendi adını gerçekte onun değişik sıfatlarının yansımaları ve görünümleri olan kutsal ölümsüzlerin adlarıyla birlikte anar. Bu konuda; Pehlevi dilinde bu güzel isimlerin Mazdeist inanırları katındaki önemi ve etkilerini konu alan *Sitâyişniyye* adında bir eser yazılmıştır. Öte yandan tam olgunluğa erişmiş "veli"ye gerçekte hak ile olan ilişkisi hilafet görevi nedeniyle evrenin birtakım işlerinde yetkili olmasını sağlayan "Velayet" konusunun İran inanışlarındaki en eski tasavvur ve yansımaları Zerdüş't öğretilerindeki "Horne: ferre" kavramının anlamında aramak gerek. *Avesta*'da da (Ert Yeşt: 28; Behrâm Yeşt: 2; Zamyâd Yeşt 79) bu konuya işaretlerde bulunmaktadır. Kelimenin kökeni ve anlamı ne olursa olsun "ferr" in ona ait olması, Zerdüş'ten mükemmel ve ergin bir insan³³ ortaya çıkarmakta bu unvan ve yetiyle Zerdüş't'e bir tür velayet makamı verilmektedir. Öte yandan Gnostik düalizm gibi iyilik ve kötülüğü açıktan açığa ruh ve madde ile örtüştürmeyen Zerdüş't düalizmi; iyiliğin egemenlik kapsamında olan ve onunla ilişkili her şeyin sadece hayat olduğunu göstermektedir. Bu öğretilerde ölüm de yalan gibi kötüler dünyasının ögesidir. Görünüşte sanki bu incelik dikkate alınarak Vendidad'tan anlaşıldığı kadarıyla (Fergerd, 8, 19) ölümlere dokunmak pagmîz³⁴ temizliğini gerektirmektedir. Çünkü

³² **Ramon Llull**, *Els cent Noms de Deus: Allah'ın Yüz adı* adlı eserinde eserini Müslümanların genel olarak algıladıkları ve kabul ettikleri gibi kaleme aldığını söylemektedir. İbn Arabî'ye göre esmaul-hüsnâ "el-Hazretü'l-ilahiyye" diye adlandırılmakta aynı tanımı Ramon Llull, *Dignitates Divinae* şeklinde adlandırmaktadır. Gazzalî'nin de esmaul-hüsnâ konusunda *el-Maksadu'l-esnâ* adında bir risalesi vardır. Karşılaştırınız: Carra De Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*, IV, 224.

³³ Bu insân-ı kâmil: *ergin insan* olgusu ve algısı özellikle de Vehmen Yeşt'tan kaynaklanmaktadır. Bu konuda bakınız: Videngren, G., *Stand und Aufgaben der Iranischen Religions-Geschichte*, s. 99.

³⁴ Ebu'l-Ala el-Maarrî'nin bir dizesinde de sözü edilen "sidikle temizlenme", *Gocetek-i Ebâliş* adlı Pehlevice risalede de söz konusu edilmiş ve

Zerdüşt öğretilerinde ve yaygın Mazdeist inanışta insan teni, can ayrıldıktan sonra Ehrimen'in egemenliği altına girdiği için artık o cansıza tene dokunulması durumunda temizlenme gereği doğmaktadır. Bu incelelik de Zerdüşt inanışında iyilik ve hayır olgusunun hayat ile doğrudan bağlantılı olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır. Ondaki hayat mutluluğu ve neşesi ise bütün evreni mutluluklara boğan ve birtakım Müslüman sufiler ve tarikat şeyhlerinin de mutluluğuna neden olan işte o iyilikler ve mutluluklar kaynağıdır.³⁵

Elbette *Avesta'nın* Vendidad bölümündeki sufi inanışlarıyla Zerdüşt öğretilerinin birtakım benzerliklerinin de dayanağı olan bazı bölümlerin bir kısmı Zerdüşt sonrası dönemlere ait olduğundan bazı öğretilerin Zerdüşt inanışına ait olmadığı Zerdüştler dışında çevreler tarafından bu öğretileri arasına sokulduğu düşünülebilir. Birtakım Mesih ve Buda öğretilerinin de bu söz konusu bölümlere girmiş olmaları kanıtlanabilir.³⁶ Bütün bunların yanı sıra sözü edilen öğelerin bu öğretinin öğeleri arasına karışmış olmaları Sasanî dönemi *Avesta'sına* ve daha önceki metinlerine kadar erişebilmiş olmaları İslâm tasavvufunun ortaya çıkışı ve yaygınlaşması çağlarında bu tür inanışların Mazdeist toplumlarda ve Zerdüşt rivayetleri ve ona ait sözlerde yer aldıklarını, onlara uyum sağlama süreci ve geçmişi, sufi öğretilerin ulusların düşünsel ve dinsel çevrelerinde olumlu olarak karşılanmış ve kabul edilmiş olduğunu göstermektedir. Her halükarda Zerdüşt inanışında insanın hayır ve iyiliğin kaynağıyla yakın ve sürekli işbirliği düşüncesi insanın Tanrı ile vahdeti ve bir oluşu düşüncesini andırmaktadır. Buna ek olarak "görünmezler evreni" ve "cennet evreni" düşüncesi de Zerdüşt öğretileriyle ariflerin öğretilerini yakınlaştıran, aralarında yakınlıklar kuran bir olgudur. Bu öğretilerde insan ile yaratıcı arasında hayat ve onun günlük hayatındaki aktiviteleri

savunulmuştur. Ancak bunlara rağmen bu gelenek Mazdeistlere özgü bir töre değildir. Eski çağlardan beri değişik uluslarda ve törelerde farklı şekiller ve uygulamalarla bir hurafe olarak görülmektedir. Daha ayrıntılı bilgiler için bakınız: Eugen Wilhelm, *On The Use Of Beef's Urine According To The Precepts Of The Avesta*, Bombay 1889.

³⁵ Şirazlı Sadî; *Dünyayı mutlu edenle mutluyum/Bütün evrene âşığım, ondan çünkü bütün evren.*

³⁶ Widengren, G., *Stand und Aufgaben der Iranischen Religions-Geschichte*, s. 99.

yoluyla doğrudan ve kesilmez temas ve ilgi vardır. Bunlar dışında Pehlevi edebiyatında, Sasanî dönemi ya da daha sonraki çağlara ait kahramanlık anlatılarıyla mitolojik ve dinsel rivayetlerde Zerdüşť öğretileri ve *Avesta* ile doğrudan ve kesin ilişkiler içerisinde bulunan tasavvuf öğeleri de bulunmaktadır. Firdevsî'nin *Şahnâme*'yi kaleme alırken de yararlandığı rivayetlerde de yer alan Keyhüsrev'in hayat serüveninin son zamanlarına ilişkin hikâye onu örneğin İbrahim Edhem için izlenmesi gereken bir örnek ve bir öncü konumuna koymuştur. O da bunun gibi ancak yüzyıllar önce çok daha ulu ve görkemli bir saltanat tahtını ve tacını bırakarak bir köşeye uzlete çekilip hakka erişmek için terk etmektedir.³⁷

Aynı doğrultuda *Zend u Vehmen Yasn*'da, Pehlevice kaleme alınmış olan *Camâspnâme*'de dünyanın sonunda ne olacağına ya da gelecekte haber vermeğe ilişkin bazı sufi akımları ve önderlerinin sözlerini çağrıştıran önzeler ve insanüstü sezinlemeler dikkat çeker. Ruhani bir miraç ve arifçe önsezilerle nitelemesiyle İbn Arabî ve Dante'nin öncüsü olan Ardavirâf/Artayvirâf ve hikâyesinde Ardavirâf Beng-i Goştâspî³⁸ ile karıştırılmış bir şarabı içerek ruhani evrenlerde seyahate çıkmaktadır. Bu da onun tasavvuf deneyiminden söz etmektedir. Bütün bunlara ek olarak bazı Pehlevice enderznâme adıyla bilinen öğüt kitapları da sufilerin öğretileriyle, sözleri ve deneyimleriyle fazla farklı olmayan ahlaki vaazlara yer vermektedir. Azerpâd Mihraspend'in öğüt kitabında işte böylesine bir bağlamda iyiliklere yönelmenin, kötülüklerden kaçınmanın, geçici ve kısa hayatı ganimet saymanın gereğinden özenle söz eder. Bu düşünceler öylesine sufi öğretilere yakındır ki; ilk İslâmî dönemlerdeki vaizler ya da sufilerden birine ait olduğu söylene bile şaşırtıcı olmaz.

³⁷ *Dinkerd*'e göre; Keyhüsrev bilinmeyen gizli bir yere götürüldü. Kıyamet gününe kadar onun ölümsüz teni orada canlı olarak kalacak. Keyhüsrev'in kıyamet günü Tus'u da dirilişe çağıracağı konulu rivayetler de onun dağda gizlenmiş olması, ardından da Tus ve başka birkaç kişinin de o dağda yok olmuş olmalarıyla ilişkilidir. Bütün bu ipuçlarından dağlarda saklanma rivayetlerinin dinsel inanışlar geleneklerinde varlığından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. *Dinkerd*'teki bu ayrıntılar için bakınız: Bailey, Harold W., *Zoroastrian Problems In The Ninth Century Books*, 1943, s. 116.

³⁸ "Meng" ya da "Beng-i Goştâspî" konusunda bakınız: Widengren, G., *Stand und Aufgaben der Iranischen Religions-Geschichte*, s. 91.

Dinkerd yazarının insanın bu evrende yabancı olduğu, aslının ve kökeninin cennet evrenine ait olduğu, fiziki teninin ise bu dünyada yalan ile mücadele etmesi için kendisine ödünç olarak giydirilmiş bir giysi gibi olduğu, bu mücadelede gerektiği gibi çalıştığında sonuçta cennete döneceği, yaratıcının katında sonsuz aydınlıklar ve bitmek tükenmek bilmeyen mutluluklarla karşılaşacağı gibi bütün sözleri sufi öğretileriyle fazla farklı olmayan düşüncelerin dillendirilmesidir. Pehlevi rivayetlerinde sözü edilen: “Dünyanın sonunda toprak evren dünya ile tertemiz evren göklerin birbirlerine karışacağı, Hürmüzd ile kutsal ölümsüz meleklerin, bütün yaratıklar ve insanların ama her şeyin birbiriyle karışıp bir yerde toplanacakları ve tek bütün oluşturacakları” sufilerin inanışında olduğu şekliyle parçanın tüme dönüşeceği, yokluktan sonra dirilip sonsuzluk evreninde var olmayı çağrıştırmaktadır. Bütün bunlar da Mazdeist evrende tasavvuf ve zühdün temellerin ne denli kabul edilebilir, hazır ve uyumlu olduğunun açık kanıtlarıdır. *Bundehişn*’de Ahura Mazda’nın insanı varlık ve yokluk arasında özgür bırakması konusundaki bölümlerinde de sufilerin “Elest” sözleşmesini çağrıştırmaktadır. O bölümde; Hürmüzd Frvaitelere/ruhlar şöyle sorar: “Size göre hangisi daha üstün: Sizleri maddi evrende mi yaratayım? Gidin orada yalanla savaşın, onu yenilgiye uğrattın; yoksa sizi sonsuzlara dek Ehrimen’den, asıl düşmandan uzaklarda güvence de mi tutayım?” der. Bu ifadeler sadece hayatı Tanrısal bir olgu ve bir ibadet gibi göstermekle kalmaz aynı zamanda Fravatilerin ilahi bir emanet olan Ehrimen ile savaşmayı kabul ettiklerinin de göstergesidir.³⁹ Mezdiyesna inanırlarınca cennet evreni ve görünmeyen dünyalarla ilgili inanışlar zaman zaman Eflatun tarzı inanışları da çağrıştırmaktadır. *Şikend-i Gomanik Vizar* (*Gozariş-i Gomanşiken*) adlı eserde fiziki ve maddi evrende olan her şeyin tohumunun fizik ötesi ve görünmeyen evrende de olduğu Eflatunî bir düşünce olmasa da sufilerin inandıkları görünmeyen evrene inanma ve bazı sonuçlarını kabul etme konusundaki inanç geçmişlerini gösterir.

Özetle; Zerdüşt öğretisi en azından Sasanî döneminin sonlarındaki kapsamı ve öğretileriyle hem Yunan felsefesi renklerini taşıyordu ve hem de daha çok tasavvuf renklerini kendisine çekip toplamıştı. Hem

³⁹ Bu son metin için bakınız: Duchesne-Guillemin, Jacques, *La Religion de l’Iran ancien*, Paris 1962, s. 352; Bailey, Harold W., *Zoroastrian Problems In The Ninth Century Books*, 1943, s. 108, 116.

İranlı Paulus'un eserinin önsözünde ve hem de *Kelile ve Dimne*'nin Borzuye Tabib bölümünde dikkatleri çeken evrenin yaratılışıyla ilgili bilgiler Sasanîlerin son dönemlerinde dinsel ve düşünsel alanlarda son derece kargaşalı ve darmadağın bir halde bulunduğunu öylesine açık olarak göstermektedir ki; tasavvuf düşüncesinin din çevreleri ve din adamlarının taassuplarının derinliği ve aşırılıklarına kaçınılmaz bir tepki olarak çıktığını açıkça göstermektedir. Birtakım ipuçlarından da yeni dinler ve mezheplerin ortaya çıkmasıyla inançlar arasındaki farklılıklar ve görüş ayrılıklarının belirmesiyle Sasanî dünyası son düşüşü ve çöküşünden önce zühd ve tasavvuf kelimeleriyle özetlenebilecek yeni bir din ve yeni bir ideal ahlak sistemini kabul etmeğe hazırды.

İran içinde ve İran coğrafyası dışındaki bölgelerde tasavvuf düşüncesinin yaygınlaşması ve yoğun ilgi görmesinde elbette dikkate değer değerler arasında özellikle Maniheizm inanişından da söz etmek gerek. Bu inaniş sistemi gerçekte hem Zerdüş inaniş, İsa Peygamber'in getirdiği inaniş sistemi ve Budizm gibi dinlerin birtakım öğretilerini bir araya toplayan bir dinsel inaniş olarak kabul edilmekte ve öyle bilinmektedir. Özellikle Maniheistlerin bazı ilahilerinde yer alan kurtuluş düşüncesini fenaya yönelişte önemli bir tasavvufi deneyimi dillendirmekte, bazı ilahilerin incelenmesi de Sasanî döneminde İran'ın katıksız bir tür tasavvuf dünyasına girişini de göstermektedir.⁴⁰ Bütün bunlara karşın Sasanî dönemi İran coğrafyasında yaygın dinsel inanişlar ile tasavvuf inaniş ve düşünceleri arasındaki benzerlikler arasında kanıtlanması kolay olanlar sadece katıksız tam ya da göreceli uyuşma ve örtüşmelerdir. Ancak bu da söz konusu inanişlar arasında birtakım değerlerin alınıp verilmesi ve kesin iktibasın kanıtı olamaz. Sonuç olarak şu söylenebilir: Bu birbiriyle örtüşen ve birbirlerine benzeyen değerler ve inanişlar arasında en azından İranlı Müslümanlara tasavvuf öğretisini daha iyi anlamaları ve kavramalarını sağlayan birtakım dinsel ya da düşünsel değerleri öne çıkarılabilir. Ancak bütün bunlar bir yana, İslâm tasavvufunun elbette özgün sosyal, ekonomik ve dinsel dayanakları ve yönleri de vardı. Şüphesiz bu özgün değerleri olmadan İslâm tasavvufu oluşamaz ve de ortaya çıkmazdı. Bu değerler tasavvufun gelişip yaygınlaşması ya da onu anlayıp kavrayabilmek için İslâm öncesi inançlar ve tasavvuf mirasına duyulan

⁴⁰ İlahilere örnekler için bakınız: Boyce, Mary, *The Manichaean Hymn-cycles in Parthian*, 1954.

ihyaıtan daha etkili ve daha önemliydi. Her halükarda Sasanî döneminin sonlarında ortamın tasavvufu kabul için hazır olmasının kabul edilmesi bir taraftan da tasavvuf ve irfanın Samî uluslarda asla yerinin olmadığı, tam tersine tasavvufun Samî saldırıları ve işgalleri karşısında Arya zihninin geliştirip ortaya koyduğu bir hareket olduğu görüşlerini geçersiz kılmaz. Özellikle İslâm öncesi İran uygarlık ve kültürü asla katıksız bir Arya değeri değildi, yüzyıllar öncesinden beri yabancı değerler ve öğelerle iç içe girmiş bir sentez olmuştu. Bununla birlikte İran'da diğer bölgelerde de olduğu gibi tasavvufun ortaya çıkışı ve değişik coğrafyalara yaygınlaşmasında asıl etken faktör sufiler ve zahidlerin muhalif duruşları ve hilafet yönetimine karşı olan itirazlarıydı. Onun arkasında da hem Şii eğilimler ve hem de Araplarla işbirliğine hazır olmamak en önemli etkendi. Bu iki nükte de Sasanî dönemi sonlarında dinsel ve düşünsel atmosferde yoğun olarak yer alan, Selman-i Farsî ve benzeri kişilerin yaşantılarına ve tavırlarına da yansıyan değerlere bağlıydı. Bu hilafet mekanizmasıyla işbirliğinden kaçınma ve yöneticilerden uzak durma, uzlete girip bir köşeye çekilmeğe çabalamayı zorunlu görmek de açıktan açığa İslâm inancına göre büyük günah sayılan işlere bulaşanlarla yardımlaşma ve birlik kurmanın dince uygun görülmesinin oldukça zor ve derin düşünme gerektirdiği, kâfirlerle işbirliği kategorisinde algılanması da mümkündü.⁴¹

Ancak Emevî dünyasıyla ilişki kurmadan kaçınma tartışmasız olarak mevcut durumu geçmiştekiyle karşılaştırıp mahkûm eden herkesle ve bütün çevrelerle işbirliği anlamına geliyordu. Böylece de Sasanî dönemi sonlarının dinsel ve düşünsel atmosferi dolaylı olarak da zahidler ile tasavvuf düşüncesinin ortaya çıkışı ve beslenmesinde oldukça etkiliydi. Bunlara ek olarak mescitlerde geçmiş dönemlerdeki günahkârların etki-

⁴¹ Vâsıl b. Ata'nın "İki menzil arasında bir menzil" görüşü ve sözü yaygın olarak bu konudan kaynaklanmaktadır: Hariçilerin "Vaîdiyye" adıyla bilinen kolu büyük günah işleyenleri kâfir kategorisine alırken, Mürcie, büyük günah işlemenin imana bir zarar vermeyeceğini düşünüyordu. Bu konu Hasan-i Basrî'nin bulunduğu mecliste tartışılmaya başlandığında Vâsıl işte bu "İki menzil arasında bir menzil" görüşünü seçerek bu sözü söyledi. Bunun ardından da Vâsıl'ın, Hasan-i Basrî'nin meclisinden ayrıldığı ve onun öğrenciliğini de terk ettiği söylenir. Ayrıntılar için bakınız: Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal*, Kahire 1948, I, 64.

leyici hikâyelerini anlatarak Müslümanları tövbe etmeleri gerektiğine ve riyazet hayatı yaşamalarının zorunlu olduğuna çağıran hikâyeye anlatıcıları ve okuyucuların repertuarına kisralar dünyasına ait hikâyeler de İsrailiyyat arasına eklenerek anlatılıyordu. Elbette bunların da ilk İslâmî dönemlerde oluşan toplumun zühd, riyazet ve mistik ruhla oluşan iç dünyalarında, bu dünyalarının genişlemesinde etkisi vardı.

Gerçekte Bağdat'ta sufi adıyla ilk anılanlar da Abbasî hilafetiyle işbirliği konusunda kaygılı olup da karar veremeyenlerdi. Bunlar arasında örneğin şöyle söylenir: Sufî Abdek adaletli bir imamın iş başında olmadığı zamanlar dünyadaki her şeyin yeterli ölçüsünden fazlasının haram olduğuna inandığı⁴² için, hac ve diğer ibadetlerin de böylesi durumlarda yaraşıklı olmadığı kanısındadır. Sufilerden içlerinden birini seçip Bağdat'a halife Memûn'un huzuruna gönderen bir grubun bu temsilcisi onun yüzüne hilafeti nereden ve nasıl ele geçirdiğini sordu.⁴³ Belki de bunların bu soruları Abdek gibiler örneğindeki da "Adil imam"ı olmayan bir İslâm toplumuyla ilgili kaygılarından kaynaklanmış olmalıdır. Gerçekte Abdek'ten önceleri daha sonraları sufilerin önderleri olarak kabul edilen Hasan-i Basrî, Ebû Hâşim-i Kufî, Abdulvahid b. Zeyd, Malik b. Dinar gibi zahidler ve vaizler genellikle mevaliden kişilerdi, bunlar genellikle Arap toplumlarından uzakta yaşayan kişiliklerdi. Bütün bunlara ek olarak bu en eski sufi teşkilatı genellikle sosyal adaletin ve denge kaybının karşısında "ruhani hicrete" başvurmuşlar, yün giymemeleri de⁴⁴ alabildiğine pahalı ve görkemli elbise giyerek gösteriş yapan ve aşırıya kaçanlara bir tepkiydi. Onların aynı zamanda kalbi marifete ve batınî yorumlara yönelmeleri de o çağların iki ünlü tarikatına karşı bir isyan niteliği taşıyordu. Bunlardan birisi ehl-i sünnet ve hadisçilerin

⁴² Ebu'l-Huseyn el-Malatî, *Et-Tebniye ve'r-red*, 1949, s. 91.

⁴³ Mesudî, *Murûcu'z-Zehab*, II, 327.

⁴⁴ Sufyân-i Sevrî'nin, İmam Cafer Sadık neden yün elbise giymez diye şaşkınlığını belirtmesi, sonra da kendisinin onun, böyle bir tavrı riyakârlık göstergesi olarak algılamasına dayandırması, o dönemler; Emevîlerin son devirleri ve Abbasîlerin ilk devrelerinde yün elbise giymenin bir tür zühd göstergesi olduğu gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Bu konuda ayrıntılar için bakınız: Zerrinkûb, Abdülhüseyn, *Erziş-i Mirâs-i Sufiyye*, s. 259; Aynı zamanda karşılaştırınız: Kamil Mustafa, eş-Şeybî, *es-Sıla Beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu*, 2008, s. 188.

temsilcileri olduğu “nakli ve zahirî marifet”, bir diğeri de Mutezile ve o çağlarda Yunanca kitapların çevirmenleri olarak bilinen çevrelerin benimsediği “akılcı marifet” idi.

Cabir b. Hayyân’ın geliştirdiği “cifir” ve “kimya” gibi gizli ve Gnostik bilimlere yöneliş de işte bu isyan ve başkaldırının bir başka görünümü olarak ortaya çıkmıştır. Birtakım araştırmacılar gereksiz yere varlığı konusunda da kuşku duydukları söz konusu Cabir’in⁴⁵ bir sufi ve bir Şîî olarak yaşadığı çağın yaygın birtakım değerlerine karşı tepki göstermiştir. Böylece dünyevi birtakım bozgunculuklarla uyuşmayı kabul etmeyecek kendisini bir kenara çeken tasavvuf sonunda aşamalı olarak zühd ve riyazetten gönül marifeti ve işraka savruldu ve bir zamanlara kadar ruhsal ve manevi bir tepki olarak çağın beğenilmeyen, kabul görmeyen durumları karşısında direndi, arılığını ve samimiyetini koruyabildi, daha sonraki çağlarda oluşan, genel bir afete dönüşen ayrımcılık ve fırkacılık tehlikesinden uzak kaldı. Hep canlı ve hep kaynayan yaratıcı İran tasavvufu bütün tarihi boyunca alıntı, devşirme ve dinsel hoşgörü temelli eğilimlerle zaman zaman birlikte olsa da bu tepkisel ruhunu kabul edilmeyen değerler karşısında göstermiştir. Elinizdeki *İran Tasavvufu Araştırması* da bu özellikleri tanıtılmaktadır.

KAYNAKÇA

Asín Palacios, Migue, *El-Islam Cristianizado*, Madrid 1931.

Asín Palacios, Migue, *Obras escogidas*, Madrid 1946.

Bailey, Harold W., *Zoroastrian Problems In The Ninth Century Books*, 1943.

Benveniste, Émile, *Dîn-i İrânî* (çev. Behmen-i Serkaratî), Tebriz 1350 hş.

Boyce, Mary, *The Manichaeon Hymn-cycles in Parthian*, 1954.

Browne, Edward Granville, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1924.

Carra De Vaux, *Les Penseurs de l’Islam*, 1922.

Chavanne-Pelliot, *Journal Asiatique*, 1913.

⁴⁵ Cabir ile ilgili daha fazla ayrıntı için bakınız: Fuat Sezgin, *Geschichte Des Arabischen Schrifttums*, Leiden 1971, IV, 132.

- Christensen, Arthur, *Îrân Der Zamân-i Sâsâniyân* (çev. Yasemî, Reşîd), Tahran 1332 hş.
- Corbin, Henry, *Shihaboddin-Sohravardi*, Teheran-Paris 1977.
- Duchesne-Guillemin, Jacques, *La Religion de l'Iran ancien*, Paris 1962.
- Duchesne-Guillemin, Jacques, *Ormazd-Ahrimen*, 1953.
- Ebu'l-Huseyn el-Malatî, *Et-Tebniye ve'r-red*, 1949.
- Furûzanfer, Bediuzzamân, *Şerh-i Mesnevî-yi Şerîf*, Tahran 1381 hş.
- Goldziher, Ignaz, *Le Dogme et La Loi de l'Islam*, s. 157.
- Gray, L. *The Foundations of The Iranian Religions*, s. 72-82.
- Herzfeld, Ernst Emil, *Zoroaster and His World*, II, 544.
- Huart, Clement, *La Perse Antique*, 1925.
- Makdisî, Mutahhar b. Tahir, *El-Bed'u ve't-Târîh*, Tahran 1391 hş.
- Massignon L., *Nouvelles Recherches Sur Salmân Pâk*, 1962.
- Molé, M., "Le Problème Des Sectes Zoroastriennes", *Oriens*, Vol: 13-14, s. 1-28.
- Purdavûd, İbrahim, *Gatalar*, 1927.
- Seyyid Hasan-i Takîzâde, *Manî ve Dîn-i O*, Tahran 1335 hş.
- Sezgin, Fuat, *Geschichte Des Arabischen Schrifttums*, Leiden 1971.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcuddîn, *el-Milel ve'n-nihal*, Kahire 1948.
- Şeybî, Kamil Mustafa, *es-Sıla Beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu*, 2008.
- West, J. K., *Mandean Origins*, Cambridge 1970.
- Widengren G., *Die Mandaer*, 1961.
- Widengren, G., *Stand und Aufgaben der Iranischen Religions-Geschichte*, 1955.
- Wilhelm, Eugen, *On The Use Of Beef's Urine According To The Precepts Of The Avesta*, Bombay 1889.
- Zaehner, Robert Charles, *The Dawn And Twilight Of Zoroastrianism*, 1961.
- Zerrinkûb, Abdülhuseyn, *Erziş-i Mîrâs-i Sûfiyye*, Tahran 1353 hş.
- Zerrinkûb, Abdülhuseyn, *Ne Şarkî Ne Garbî, İnsânî*, Tahran 1388 hş.