

İRAN

ÇALIŞMALARİ DERGİSİ
THE JOURNAL OF IRANIAN STUDIES

CİLT: 3 SAYI: 2 2019 / VOL: 3 NO: 2 2019

E-ISSN: 2651-4370

Nail Elhan

Pehleviler Dönemi'nde İran'da Ulus-Devlet:
Milli Kimlik ve Geleneğin İcadı

Habib Kartaloğlu

Şiî Ulemâya Yönelik Davet ve Fermanlar: Şehîd-i Evvel ve
Ali el-Kerekî Örneği

Mehmet Akif Koç

XX. Yüzyıl İran Edebi, Fikri ve Siyasi Hayatında Tebrizli Bir Aydın:
Samed Behrengi- Hayatı, Şahsiyeti, Dünya Görüşü,
Mücadelesi ve Eserleri

Oğuzhan Özoğlu

Pehlevî Dilinde Yaşayan En Eski Kahramanlık Anlatısı:
Yâdgâr-i Zerîrân

Çetin Kaska

Fars Edebiyatında Şairlerin Mahlasları

İRAN ÇALIŞMALARI DERGİSİ
The Journal of Iranian Studies

Cilt: 3, Sayı: 2, 2019
Vol: 3, No: 2, 2019

E-ISSN: 2651-4370

SAKARYA

İran Çalışmaları Dergisi uluslararası hakemli bir dergidir. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

İran Çalışmaları Dergisi

The Journal of Iranian Studies

E-ISSN: 2651-4370

Yayın dili: Türkçe- İngilizce

İran Çalışmaları Dergisi yılda iki kez yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir. Gönderilen yazılar yayın kurulunda incelendikten sonra, konunun uzmanı iki hakemin, gerekli görüldüğü takdirde üçüncü bir hakemin değerlendirmesi ve yayın kurulunun nihai onayıyla yayımlanır. Yayın kurulu, araştırma makaleleri dışındaki yazılan (sempozyum, kongre haberleri, kitap tanıtımları vb.) bizzat inceleyip hakeme göndermeden doğrudan kabul ve red kararı verebilir.

İran Çalışmaları Dergisi

Semerciler mah. Çark Cad. Pasaj 2000, Kitapçılar Çarşısı, No.2 Adapazarı/SAKARYA

Tel: (+90) (264) 2953673

Erişim: irancalisdergi@gmail.com

Dergide yayımlanan yazılarda fikirler yalnızca yazar(lar)ına aittir. Dergi sahibini, yayıncıyı ve editörleri bağlamaz.

Tasarım-Baskı Hazırlık: Karınca Ajans

Dr. Mediha Eldem Sok. 56/1 Kızılay-Ankara Tel: 0312 431 54 83

The Journal of Iranian Studies

İran Çalışmaları Dergisi

E-ISSN: 2651-4370

Publishing Languages: Turkish- English

The Journal of Iranian Studies is an international peer-reviewed journal, which is published twice a year. The papers sent to the journal are reviewed by at least two referees (if necessary a third referee will also review the articles) and after their approval, they will be sent to the editorial board before being published. The editorial board has right to accept or reject submissions that are papers of symposium, congress, news or book introductions etc. without the evaluation of an expert of the board.

The Journal of Iranian Studies

Semerciler mah. Çark Cad. Pasaj 2000, Kitapçılar Çarşısı, No.2 Adapazarı/SAKARYA

Phone: (+90) (264) 2953673

E-mail: irancalisdergi@gmail.com

The views expressed in The Journal of Iranian Studies bind exclusively their authors.

Graphic-Design: Karınca Ajans

Dr. Mediha Eldem Sok. 56/1 Kızılay-Ankara Tel: 0312 431 54 83

İran Çalışmaları Dergisi

The Journal of Iranian Studies

Derginin Sahibi Ahmet Yeşil

Owner of the Journal Ahmet Yeşil

26.07.2019 tarihinde Sakarya Üniversitesi, Ortadoğu Enstitüsü ile Ahmet YEŞİL arasında imzalanan protokolle, İran Çalışmaları Dergisi'nin tüm hakları Ahmet YEŞİL'e devredilmiştir. Dergimiz belirtilen tarihten itibaren bağımsız ve Ahmet YEŞİL imtiyaz sahipliğinde yayınlanmaktadır.

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor

Ahmet Yeşil

Editörler / Editors

Ahmet Yeşil, Mustafa Şeyhmus Küpeli

Yardımcı Editörler / Assistant Editors

Müberra Dinler, Zana Baykal

Kitap İnceleme Editörü / Book Review Editor

İsmail Akdoğan

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Ali Yaşar Sarıbay (Uludağ Üniversitesi), Prof. Dr. Süleyman Seyfi Öğün (Maltepe Üniversitesi), Prof. Dr. Derya Örs (T.C. Tahran Büyükelçisi), Prof. Dr. Ali Güzelyüz (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Bünyamin Bezci (Sakarya Üniversitesi), Prof. Dr. Namir Karahalilović (University of Sarajevo), Prof. Dr. Naser Nikubakht (Tarbiyat Modares University) Prof. Dr. Tuncay Kardeş (Sakarya Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Sedat Baran (Batman Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Rexhepi (Hasan Prishtina University, Kosova), Dr. Öğr. Üyesi Nezahat Başçı (Mardin Artuklu Üniversitesi), Dr. James D. Clark (University of Nebraska Omaha).

İran Çalışmaları Dergisi ProQuest Social Science Journals, International Bibliography of the Social Sciences (IBSS- ProQuest), Index Copernicus, Eurasian Scientific Journal Index, Directory of Research Journals Indexing (DRJI), OpenAIRE, CrossRef, WorldCat, Google Scholar, Journals Directory, Directory of Indexing and Impact Factor, International Institute of Organized Research (I2OR), International Scientific Indexing, Journal Factor, Scientific Indexing Services, idealonline, Arastirmax ve İSAM tarafından taranmaktadır.

Journal of Iranian Studies indexed by ProQuest Social Science Journals, International Bibliography of the Social Sciences (IBSS- ProQuest), Index Copernicus, Eurasian Scientific Journal Index, Directory of Research Journals Indexing (DRJI), OpenAIRE, CrossRef, WorldCat, Google Scholar, Journals Directory, Directory of Indexing and Impact Factor, International Institute of Organized Research (I2OR), International Scientific Indexing, Journal Factor, Scientific Indexing Services, idealonline, Arastirmax and ISAM.

Tüm hakları saklıdır. Önceden yazılı izin alınmaksızın hiçbir iletişim, kopyalama sistemi kullanılarak yeniden basılamaz. Akademik ve haber amaçlı kısa alıntılar bu kuralın dışındadır.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored or introduced into a retrieval system or transmitted in any form, or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without prior written consent of the editors.

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Arif Bilgin (Sakarya Üniversitesi), Prof. Dr. Abdolreza Seif (Tahran Üniversitesi), Prof. Dr. Timoor Malmir (Tahran Üniversitesi), Prof. Dr. HosseinAli Ghabadi (Tarbiyat Modares University), Prof. Dr. Naser Nikubakht (Tarbiyat Modares University), Prof. Dr. Adnan Karaismailoğlu (Kırıkkale Üniversitesi), Prof. Dr. Ali Güzelyüz (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Tuncay Kardeş (Sakarya Üniversitesi), Prof. Dr. Adem Çaylak (Kocaeli Üniversitesi), Prof. Dr. Bünyamin Bezci (Sakarya Üniversitesi), Prof. Dr. Haşim Şahin (Sakarya Üniversitesi), Prof. Dr. Namir Karahalilović (University of Sarajevo), Doç. Dr. Alireza Hajiyan Nezhad (Tahran Üniversitesi), Doç. Dr. Hasan Hazrati (Tahran Üniversitesi), Doç. Dr. Fatemeh JanAhmadi (Tarbiyat Modares University), Doç. Dr. Saeed Bozorg Bigdeli (Tarbiyat Modares University), Doç. Dr. GholamHossein Gholamhosseinzadeh (Tarbiyat Modares University), Doç. Dr. Üyesi Hasan Hüseyin Güneş (Bartın Üniversitesi), Doç. Dr. Şahin Ahmetoğlu (Kırıkkale Üniversitesi), Doç. Dr. Sedad Dizdarevic (University of Zenica), Dr. Öğr. Üyesi Masoud Mousavi Shafae (Tarbiyat Modares University), Dr. Öğr. Üyesi Hossein Moein Abadi Bid Goli (Shahid Bahonar University of Kerman), Dr. Öğr. Üyesi Mahdi Abbas Zadeh (Shahid Bahonar University of Kerman), Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Rexhepi (Hasan Prishtina University, Kosova), Dr. Öğr. Üyesi Ahmed Atef Abouelazm (Menoufia University, Egypt), Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Mücahit Dündar (Sakarya Üniversitesi), Dr. Öğr. Habib Kartaloğlu (Sakarya Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Efe (Kilis 7 Aralık Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Sedat Baran (Batman Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Ali Vasfi Kurt (Sakarya Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Seyyed Abbas Hashemi (İran İmam Humeyni Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Kenan Mermer (Sakarya Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Mohmmad Afshin Vafaie (Tahran Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Hasan Zolfagari (Tarbiyat Modares University), Dr. Öğr. Üyesi Shakeel Aslam Baig (Government College Township, Lahore, Pakistan), Dr. Öğr. Üyesi Sylwia Surdykowska-Konieczny (University of Warsaw) Dr. Öğr. Üyesi Mihai Cernatescu (University of Pitesti), Dr. Öğr. Üyesi Firuz Akhtar Lubis (Universiti Kebangsaan Malaysia).

DERGİNİN HAKEMLERİ / REFEREE BOARD

Prof. Dr. Nimet Yıldırım (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Yusuf Öz (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi), Prof. Dr. Ali Temizel (Selçuk Üniversitesi), Doç. Dr. Hasan Hüseyin Güneş (Bartın Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Nihat Değirmenci (İstanbul Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Şahin Çaylı (Düzce Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Hüsvrev Çelik (Düzce Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Nezahat Başçı (Mardin Artuklu Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Hazar Vural Jane (İstanbul Aydın Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Sedat Baran (Batman Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Habip Demir (Hitit Üniversitesi), Dr. Veyssel Başçı

İÇİNDEKİLER

Sunuş.....	viii
Pehleviler Dönemi'nde İran'da Ulus-Devlet: Milli Kimlik ve Geleneğin İcadı <i>Nail Elhan</i>	13-37
Şiî Ulemâya Yönelik Davet ve Fermanlar: Şehîd-i Evvel ve Ali el-Kerekî Örneği <i>Habib Kartaloğlu</i>	39-65
XX. Yüzyıl İran Edebi, Fikri ve Siyasi Hayatında Tebrizli Bir Aydın: Samed Behrengi- Hayatı, Şahsiyeti, Dünya Görüşü, Mücadelesi ve Eserleri <i>Mehmet Akif Koç</i>	67-104
Pehlevî Dilinde Yaşayan En Eski Kahramanlık Anlatısı: Yâdgâr-i Zerîrân <i>Oğuzhan Özoğlu</i>	105-137
Fars Edebiyatında Şairlerin Mahlasları <i>Çetin Kaska</i>	139-172
Kitap İncelemesi Hey You! Irak'taki Amerikan Hapishanelerinden Hatıralar <i>Mehmet Akif Koç</i>	173-178

CONTENTS

Introduction.....	x
Nation-State in Iran during the Pahlavi Era: National Identity and the Invention of Tradition <i>Nail Elhan</i>	13-37
Invitation and Edicts Intended for the Shia Ulamā/Sholars: The Example of Shahid al-Awwal and Ali al-Karakī <i>Habib Kartaloğlu</i>	39-65
Samad Behrangi: A Tabrizian Intellectual in XXth Century Iranian Literary and Cultural Life - His Life, Worldview, Fight and Works <i>Mehmet Akif Koç</i>	67-104
The Earliest Surviving Narrative of Heroism in Pahlavi Language: Ayādgār ī Zarērān <i>Oğuzhan Özoğlu</i>	105-137
Poets' Pseudonyms in Persian Literature <i>Çetin Kaska</i>	139-172
Book Reviews Hey You! Irak'taki Amerikan Hapishanelerinden Hatıralar <i>Mehmet Akif Koç</i>	173-178

EDİTÖRDEN

İran, derin tarihsel arka planı ve köklü devlet geleneğinin yanı sıra zengin kültürel dokusuyla Ortadoğu'nun en önemli aktörlerinden birisidir. Sahip olduğu bu özellikler ve tarihi süreçte geniş bir coğrafyaya yayılmış olması hasebiyle İran, oldukça karmaşık bir sosyal ve siyasi yapı arz etmektedir. Özellikle 1979 yılında ülkede gerçekleşen "İslam Devrimi"yle birlikte ayrı bir mecraya sürüklenen İran, bu süreç sonrasında daha da karmaşık bir yapıya bürünmüştür. "İran Çalışmaları Dergisi" bu ve benzeri sebeplerden dolayı komşu ülke İran'ın, bilimsel ve akademik olarak daha yakından, tarafsız bir şekilde tanınması ve analiz edilmesi amacıyla faaliyete geçmiştir.

Son sayımız beş makale ve bir kitap değerlendirmesinden oluşmaktadır. Sayımızın ilk makalesi, Nail ELHAN'ın kaleme aldığı "Pehleviler Dönemi'nde İran'da Ulus-Devlet: Milli Kimlik ve Geleneğin İcadı" adlı çalışmadır. Bu makalede ELHAN, banknotlar, posta pulları ve resmi bayraklar ile milli ve dini sembollerden hareketle Pehleviler Dönemi'nde İran'da ulus ve ulusal kimlik oluşum sürecini ve bu süreçte geçmişten yola çıkılarak icat edilmiş geleneklerin kullanımlarını ele almaktadır. Bu kapsamda yazar, Pehlevi monarşisinin benimsediği İranlılık kimliğinin icat edilmiş bir kimlik olduğunu iddia etmektedir. Bu sayımızın ikinci makalesini, Habib KARTALOĞLU'nun "Şii Ulemaya Yönelik Davet ve Fermanlar: Şehid-i Evvel ve Ali el-Kereki Örneği" başlıklı makalesi oluşturmaktadır. İslam coğrafyasında devlet yöneticilerinin ulemaya yönelik davet ve fermanları ile mezhebi eğilimleri arasında da bağ olduğu tespitinde bulunan yazar, İran topraklarında hüküm sürmüş Şii hanedanlıklardan Serbedari Hükümdarı Ali el-Müeyyed'in Şehid-i Evvel'i ve Safevi Hükümdarı Şah Tahmas'ın Ali el-Kereki'yi ülkelerine davetlerini değerlendirmektedir. Son sayımızın "XX. Yüzyıl İran Edebi, Fikri ve Siyasi Hayatında Tebrizli Bir Aydın: Samed Behrengi- Hayatı, Şahşiyeti, Dünya Görüşü, Mücadelesi ve Eserleri" adlı üçüncü makalesi, Mehmet Akif KOÇ tarafından kaleme alınmıştır. Bu çalışmada Samed Behrengi'nin hayatı ve eserlerini inceleyen KOÇ, onun düşünce yapısının şekillenmesinde sosyalist ideoloji ve Türk milliyetçiliğinin öne çıktığını savunmaktadır.

Bu sayının dördüncü makalesi, Oğuzhan ÖZOĞLU tarafından yazılan "Pehlevi Dilinde Yaşayan En Eski Kahramanlık Anlatısı: Yadgar-ı Zeriran" başlıklı çalışmadır. Bu makalede, Yâdgâr-i Zerîrân'ın tarihlendirilmesi tartışılmış, eser ve kahramanları tanıtılmış, eserin Pehleviceden çevirisi araştırmacılara sunulmuş ve diğer çeviriler ile karşılaştırma yapılmıştır. Sayının son makalesi Çetin KASKA'nın "Fars Edebiyatında Şairlerin Mahlasları" adlı çalışmasıdır. Burada yazar, meşhur Fars şairlerinin mahlaslarını ve Fars

edebiyatında mahlasın şiirlerde nasıl yer aldığını incelemektedir. Mahlas kullanmanın Fars edebiyatında köklü bir geçmişe sahip olduğu tespitinde bulunmakla birlikte, Hicri 6. yüzyıldan itibaren mahlasın şiirlerde oldukça yaygın bir şekilde kullanılmaya başlandığını ileri sürmektedir. Öyle ki, Fars edebiyatında iyi bir mahlas belirlemek, şairliğin en temel şartlarından bir haline gelmiş, zaman içerisinde şairin şiirini anlatan bir konuma yükselmiştir. Ayrıca bu sayıda, Mehmet Akif KOÇ, Said Ebutalib'in kaleme aldığı "Hey You! Irak'taki Amerikan Hapishanelerinden Hatıralar" adlı çeviri kitabını değerlendirmektedir.

EDITOR'S NOTE

One of the most important actors of the Middle East, Iran is a country with a strong historical background as well as a deep-rooted state institution and a rich culture. Iran has a very complicated social and political structure as a result of these characteristics and its wide geographical expansion throughout the history. Especially after the "Islamic Revolution" in 1979, Iran was driven into a separate channel and became an even more complex structure. We started the publication of "The Journal of Iranian Studies" in order to analyze and learn about the neighboring country Iran scientifically and academically, in an objective and impartial manner.

Our latest issue offers five articles and a book review. In the first article of the issue, "Nation-state in Iran during the Pahlavi Era: National Identity and the Invention of Tradition", Nail ELHAN addresses the formation processes of nation and national identity in Iran during the Pahlavi Era and the roles and usage of invented traditions during this period with reference to national and religious symbols on banknotes, postage stamps, the official flag and ceremonies. Within this scope, the author claims that the Iranian identity which is created by the Pahlavis, is an invented identity. In the second article of the issue titled "Invitation and Edicts Intended for the Shia Ulamā/Sholars: The Example of Shahid al-Awwal and Ali al-Karakī", Habib KARTALOĞLU states that in Islamic geography there's a connection between the invitations and edicts of state administrators addressing the ulama and the state administrator's sectarian tendencies. In this regard, the author analyses the letter that the Sarbadar ruler Ali Mu'ayyad sent to Shahid al-Awwal and the edict issued to Ali al-Karakī by the Safavid ruler, Shah Tahmasb. The third article of the issue written by Mehmet Akif KOÇ, is titled "Samad Behrangi: A Tabrizian Intellectual in XXth Century Iranian Literary and Cultural Life- His Life, Worldview, Fight and Works". Examining the life and works of Samad Behrangi, Koç claims that the socialist ideology and Turkish nationalism are two important factors that shaped the thoughts of Bahrengi.

The fourth article of the issue, written by Oğuzhan ÖZOĞLU is titled "The Earliest Surviving Narrative of Heroism in Pahlavi Language: Ayādgār ī Zarērān". The article discusses the date of Yādgar-i Zerīrān, introduces the work and its heroes, and presents the Turkish translation of the Pahlavi text to the researchers as well as comparing it with other translations. The last article of the issue by Çetin KASKA is titled "Poets' Pseudonyms in Persian Literature". In this article, the author examines the pseudonyms of

Persian poets and the use of pseudonyms in Persian literature. As well as stating that the use of pseudonyms has a deep root in Persian literature, the author asserts that pseudonyms have been used extensively starting from the 6th century of the Hegira. Setting an impressive pseudonym had been one of the most important prerequisites of becoming a good poet and in time, reached up to become the shortcut of explaining the poetry of the poet. Also in this issue, Mehmet Akif KOÇ reviews the book “Hey You! Memoirs from the American Jails in Iraq” by Said EBUTALIB, which he translated from Persian to Turkish.

Pehleviler Dönemi'nde İran'da Ulus-Devlet: Milli Kimlik ve Geleneğin İcadı*

Nail Elhan**

Öz

İcat edilmiş gelenek, doğrudan ya da dolaylı olarak kabul edilmiş kurallarla yönlendirilen, sembolik bir niteliği bulunan ve geçmişle bir süreklilik bağı bulunan pratiklerdir. Bu çalışma, banknotlar, posta pulları, resmi bayrak ve törenlerden ve bu pratiklerin taşıdıkları milli ve dini sembollerden hareketle Pehleviler Dönemi'nde İran'da ulus ve ulusal kimlik oluşum sürecini ve bu süreçte geçmişten yola çıkılarak icat edilmiş geleneklerin rollerini ve kullanımlarını ele alacaktır. Bu bağlamda, 1925 ve 1979 yılları arasında İran'da milli kimlik oluşumunun tarihsel ve kültürel bir analizi yapılacaktır. 1925'te Pehlevi hanedanının kurulmasından, 1979 yılındaki devrime kadar olan süreçte önemli ulusal ve uluslararası değişimlere sahne olan İran, ulusal kimlik oluşturma ve ulusun inşa edilmesi konusunda geçmiş dönemlerin mirasını ön plana çıkararak hem içeride hem de dışarıda kendisine meşruiyet sağlama gayretinde olmuştur. Çalışmada Pehlevi monarşisinin benimsediği İranlılık kimliğinin icat edilmiş bir kimlik olduğu iddia edilecektir. Çalışma, modern dönemin araçları ile geçmiş dönem pratiklerini ele alması ve milli kimlik ile icat edilmiş gelenek kavramlarını bir arada işlemesi dolayısıyla literatüre katkıda bulunma iddiasındadır.

Anahtar Kelimeler: İran, Ulus İnşası, Ulusal Kimlik, Milliyetçilik, Geleneğin İcadı.

* Bu çalışmanın bir bölümü, 26-28 Kasım 2019 tarihleri arasında Türkiye Sosyal Bilimler Derneği tarafından düzenlenen 15. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi'nde sunulmuştur.

** Arş. Gör., Hitit Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü, nail.elhan@gmail.com
ORCID: 0000-0002-5058-0280

Nation-State in Iran during the Pahlavi Era: National Identity and the Invention of Tradition

Nail Elhan**

Abstract

The invented tradition is a composition of practices that has a symbolic character, directly or indirectly guided by rules, and have a continuum with the past. This study will address the formation processes of nation and national identity in Iran during the Pahlavi Era and the roles and usage of invented traditions during this period with reference to national and religious symbols on banknotes, postage stamps, the official flag and ceremonies. In this regard, it will analyze the formation of national identity in Iran between 1925 and 1979 through historical and cultural aspects. Iran, which has witnessed significant national and international changes from the establishment of Pahlavi Dynasty in 1925 to the revolution in 1979, has endeavored to legitimize itself both in domestic and international spheres through highlighting its legitimacy with references to the past periods. In the study, the Iranian identity and Iranianness, which are created by the Pahlavis, will be claimed as an invented identity. It claims to contribute to the literature as it deals with the tools of the modern era and the practices of the past period and combines the concepts of national identity and invented tradition.

Keywords: Iran, Nation Formation, National Identity, Nationalism, The Invention of Tradition.

** Res. Asst., Hitit University, Department of International Relations, nail.elhan@gmail.com ORCID: 0000-0002-5058-0280

1. Giriş

Fransız Devrimi'nin ardından monarşi yönetimlerinin kendilerine meşruiyet sağlamaları için dini kullanmaları yeterli olmamış; meşruiyetlerini ek ideolojilerle güçlendirmeleri gerekmiştir.¹ Rusya, Avusturya-Macaristan ve Osmanlı gibi çok uluslu monarşilerde yaşanan söz konusu bu meşruiyet krizleri, devletleri propaganda, toplumsal seferberlik, kitlesel eğitim gibi modernitenin silahlarını imitasyon yolu ile kendi çevrelerine uyarlamalarına neden olmuştur.² Çok uluslu imparatorlukların yaşadıkları bu krizler, bu imparatorlukların mirasları üzerine bina edilen ve kısmen daha homojen toplumlara sahip yeni kurulmuş ulus-devletlerde de sirayet etmiştir. Ulusal birliğini sağlama, sınırlarını koruma altına alma ve bu esnada da millet yaratma politikaları, 19. ve 20. yüzyıllarda kurulan ulus-devletlerin öncelikli politikaları olmuştur. Ulus-devletler, gelenekler icat ederek krizler nedeniyle ortaya çıkan ve toplumsal bütünlüğün sağlanmasında ve otoritenin kurulmasında yaşanan başarısızlıklar sonucunda oluşan boşlukları doldurmayı hedeflemişlerdir.³

Kaçar monarşisinin devrilmesi ve Rıza Han'ın⁴ bir darbe aracılığı ile yönetimi devralması ve ardından Pehlevi hanedanının ilanı ile sonuçlanan modern İran'ın kuruluş süreci de bu dönem ve politikalarından bağımsız değildir. Ulus-devlet kurmak, ulus kimliği oluşturmak ve bu bağlamda tarihe başvurmak 1925 ve 1979 yılları arasında İran'a hükmeden iki Pehlevi şahının da öncelikli politikaları olmuştur. Bu çalışmada, Pehleviler Dönemi İran'ında uygulanan genel siyasete odaklanılacak ve ulusal kimliğinin oluşumunda geleneğin icadının rolü üzerinde durulacaktır. Çalışmanın teorik çerçevesi, Eric Hobsbawm'ın geleneğin icadı kavramı üzerine bina edilecektir. İcat edilmiş gelenek, doğrudan ya da dolaylı olarak kabul edilmiş kurullarla yönlendirilen, sembolik bir niteliği bulunan ve geçmişle bir süreklilik bağı bulunan pratiklerdir. Yönetici elitler tarafından oluşturulan ve kullanılan bu pratiklerin amacı, geçmişe dayanarak belli

¹ Selim Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007), 3.

² Selim Deringil, "The Invention of Tradition as Public Image in the Late Ottoman Empire, 1808 to 1908", *Comparative Studies in Society and History* 35, no.1 (1993): 11.

³ Eric Hobsbawm ve Terrance Ranger, *Geleneğin İcadı*, (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006), 10.

⁴ İlerleyen kısımlarda Rıza Şah olarak anılacaktır.

anlayışları topluma aşlamak ve kimlik/aidiyet duygusu yaratmaktır. Böylelikle hem içeriye hem de dışarıya ‘kim ve ne olduklarını’, ‘nereden geldiklerini’ ve ‘neyi savunup, nelere değer atfettiklerini’ göstermektir. Bu kapsamda İranlılığın ve Pehlevi monarşisinin benimsediği Aryan kimliğinin icat edilmiş bir kimlik olduğu iddia edilecektir. 1925’te Pehlevi hanedanının kurulmasından, 1979 yılındaki devrime kadar olan süreçte önemli ulusal ve uluslararası değişimlere sahne olan İran, ulusal kimlik oluşturma ve ulusun inşa edilmesi konusunda geçmiş dönemlerin mirasını ön plana çıkararak hem içeride hem de dışarıda kendisine meşruiyet sağlama gayretinde olmuştur. İcat edilmiş olan bu kimliğin tezahürlerinin, Pehleviler Dönemi’nde İran’da kullanılan resmi bayrak, banknotlar ve yapılan resmi törenler gibi semboller aracılığıyla okuyucuya sunulması amaçlanmaktadır.

Çalışma üç ana bölümden oluşacaktır. İlk bölümde icat edilmiş gelenekler kavramı açıklanarak çalışmanın teorik yapısı inşa edilecektir. İkinci bölümde İran’da milliyetçiliğin doğuşu, Pehlevi hanedanının kuruluşu ve Pehlevilerin milliyetçilik politikaları üzerinde durulacaktır. Son olarak ise Pehlevilerin oluşturduğu, icat edilmiş ulusal kimliğin sembolik tezahürler aracılığı ile pratiğe dökümleri yapılacaktır.

2. İcat Edilmiş Kimlikler ve Gelenekler

Milliyetçilik ideolojisinin en önemli düşünürlerinden ve modernist ekolün öncülerinden olan Ernest Gellner’e göre milliyetçilik, siyasi ve millî birimlerin birbirine uyumlu olmasını gerektiren bir olgudur.⁵ Buna göre devletin ideolojisi ve pratiklerine maruz kalan bireyler, bir ulusun parçaları olacaklardır. Bu bağlamda milliyetçilik, suni bir yapı olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak siyasi ve millî birimler arasındaki uyum, toplumun her kesimi tarafından ortak biçimde kabul edilebilen bir tarihe ya da ortak olgulara bağlanmadığında hayalî bir arzu olarak kalacaktır.⁶ Eric Hobsbawm’ın icat edilmiş gelenek, ortak kültür ve tarih yapıları bu bağlamda işlevsellik kazanmakta ve iktidarlar ile toplum arasında bir bağ

⁵ Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, (Oxford: Blackwell, 1993), 1.

⁶ Farideh Farhi, “Çağdaş İran’da Tartışmalı Siyaset Ortasında Ulusal Kimliğin Uсталıklı İşlenmesi”, içinde *21. Yüzyılda İran*, ed. H. Katouzian ve H. Şahidi, (Ankara: Sitare Yayınları, 2011), 43.

oluşturarak ulus yaratmak ve ulus devlet kurmak açısından önemli bir araç olarak ortaya çıkmaktadır.

İcat edilmiş gelenek olarak vurgulanan olgu, törensel ya da sembolik bir nitelik taşıyan ve açıkça veya örtülü bir şekilde kabul edilmiş kurallara sahip uygulamalardır.⁷ Bu icat edilmiş gelenekler, kısa ve belirli bir zaman diliminde ortaya çıkmış ve büyük bir hızla yerleşmiş ve uyarlanmış geleneklerdir.⁸ Milli bilinci icat edilmiş en somut olgu olarak öne süren Hobsbawm, icat edilmiş geleneklerin bir toplumun üyeleri arasında kaynaşmayı arttırmayı ve millet olarak birlik olmalarını sağlamayı amaçladığını ifade etmektedir.

Her millet modernitenin bir ürünü olmakla birlikte, aynı zamanda geçmişin modern zamana uyarlanması ile tarihselleşmektedir. Bu bağlamda tarih, başvurulan önemli bir kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır. “İnsanlar, sudaki balıkların denizde yüzdüğü gibi geçmiş denizinde yüzmekte ve ondan çıkamamaktadırlar”.⁹ Halklar sebebini bilse de bilmese de tarihe gereksinim duymakta ve tarihten faydalanmaktadırlar.¹⁰ Geçmiş sadece yaşanmış ve bitmiş bir olaylar silsilesi olarak görülmemekte, geleneğin oluşumunda önemli bir yapı taşı ve günümüz yaşayış şekillerinin belirlenmesinde önemli bir araç olarak değerlendirilmektedir. Örneğin, genç bir ülke ve kısa bir geçmişe sahip olan Pakistan’dan bahsetmek yerine, geçmişi çok daha eskiye dayanan ve kadim bir uygarlığın üzerine bina edilmiş bir Pakistan’dan bahsetmek hem daha ilgi çekici hem de daha fazla anlamlı olarak görülebilecektir. Ya da Türklerin tarihini çok eski zamanlara dayandırmak, bunu yaparken Hunlardan ve Orta Asya geçmişinden söz etmek ve dünya tarihi ile Türk tarihini kadim zamanlardan başlatmak; İran’ın Aryan kimliğine vurgu yaparak modern İran halkını kadim Pers İmparatorluğu ile eş değer tanımlamak tartışmasız bir şekilde okuyucu ve dinleyicilere daha cazip gelecektir.

⁷ Umur Özkırmı, *Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış*, (Ankara: Doğu Batı, 2009), 142.

⁸ Eric Hobsbawm ve Terrance Ranger, *Geleneğin İcadı*, 2.

⁹ Eric Hobsbawm, *On History*, (New York: New Press, 1997), aktaran Süleyman Güder, “Milliyetçilik Tartışmalarında Tarih ve Geçmişin Rolü: Eric J. Hobsbawm ve Anthony D. Smith’in Teorilerinin Karşılaştırmalı Analizi”, *İnsan ve Toplu*, 6, no.2 (2016): 12.

¹⁰ Güder, “Milliyetçilik”, 12.

Devletler bu noktada tarihi araçsallaştırmakta ve kendi iktidarlarını kapsamlı ve popüler düzeyde daha meşru göstermeye çalışmaktadırlar. Yönetici elitlerin ve devletin çıkarları doğrultusunda mevcut olan durumun normalleştirilmesi, benimsetilmesi ve meşrulaştırılması, bireylerin kontrol altına alınması ve sisteme entegre edilmesi amacıyla ulus devletler kendilerine uygun bir tarihsel geçmiş, hikaye/mit ya da gelenek icat ederler. Başka bir ifade ile icat edilmiş gelenekler, yeni bir duruma, eski ve tarihî durumlara göndermede bulunularak ve onlardan faydalanılarak getirilmiş karşılıklar, açıklamalar ve çözümlerdir. Uygun tarihsel geçmiş, hikâye/mit ve gelenek, neredeyse her toplumun bir bağı olsun ya da olmasın tarihin derinliklerinden çıkarılabileceği ve kendine referans olarak gösterebileceği semboller, anlatılar ve motiflerden oluşmaktadır. Böylelikle modernitenin bir sonucu olan ulus devlet, yeni bir aygıt olmasının tam tersi bir şekilde kadim olduğunu iddia etmektedir. Bu iddiayı temellendirmek amacı ile ise tarihi, dili ve kültürü kendisini var eden ve toplumu da bir arada tutan bir çimento olarak kullanmaktadır. Bunu yaparken ise seçici davranmakta, görünür olan unsurları öne çıkarmakta ve popülerleştirilen unsurlar, olaylar, öğeler ve simgeler üzerinden bir tarih inşası gerçekleştirmektedir. Hobsbawm, Sanayi Devrimi sonrası dönemde icat edilmiş gelenekleri bu bağlamda üçe ayırmaktadır: toplumsal birlik ve beraberliği ya da grup aidiyetini oluşturan ya da sembolize eden gelenekler (1), kurumları, statü ya da otorite ilişkilerini oluşturan ya da meşrulaştıran gelenekler (2) ve ana amacı toplumsallaşma, inançların, değer yargılarının ve davranış teamüllerinin aşılma ve aktarılması olan gelenekler (3).¹¹ Bu çalışmada incelenecek olan resmi bayrak, banknotlar ve yapılan resmi törenler gibi sembollerin bu üç tipe de uyduğu düşünülmekte olup ulusun birliğini sağlayıp bir aidiyet duygusu oluşturmayı amaçladığı, Pehlevi hanedanını ve Şahlık kurumunu meşrulaştırdıkları ve bunları bir süreklilik içerisinde yaparak topluma aşıladıkları, aktardıkları ve rutinleştirdikleri iddia edilecektir.

¹¹ Eric Hobsbawm ve Terrance Ranger, *Geleneğin İcadı*, 12.

3. İran'da Milliyetçiliğin Doğuşu ve Pehleviler Dönemi'nde Milliyetçilik

İran'da milliyetçiliğin doğuş ve gelişme zamanına dair farklı görüşler bulunmakta olup bir devlet ideolojisi olarak ortaya çıkmasının ve geniş kitlelerce kabul görmesinin 1906 yılındaki Meşrutiyet Devrimi sürecine ve ardından 1925 yılında kurulan Pehleviler dönemine dayandığı iddia edilmektedir.¹² Ancak modernitenin bir ürünü olmasına rağmen İran milliyetçiliği, İran ve Aryan söyleminin Avrupa'daki kaynaklardan ve eski İran metinlerinden damıtılarak yeniden gözden geçirilmiş ve fikri olarak Avrupa'dan ithal edilmiş bir söylemdir.¹³ Diğer bir ifade ile İran'da ulus ve millet kavramları, Avrupa'da yaygınlaşan ve güç kazanan milliyetçilik akımlarının İran'a da sıçraması ve ortak bir anlatı üzerine inşa edilmesinin bir ürünüdür. 20. yüzyıla kadarki İran literatüründe Aryanlığa ilişkin bugünküne benzer bir referans bulunmamaktadır. Aryanlığa ile ilgili ilk yazılar 1890'larda radikal milliyetçi yazar Mirza Ağa Han Kirmani'nin yazdıkların görülmektedir.¹⁴ Kirmani aynı zamanda Avrupa'dakine benzer ırkçı teorileri İran'da kullanan ilk isimdir.

İran ve Aryan anlatısı, ortak dil, tarih ve toprak anlatısına dayanmaktadır. Diğer taraftan, Sünnî komşulara karşı Şîî bir güç olarak asırlarca süren karşı duruş, İran'ı zaten modern milliyetçiliği kabul etmeye hazır hale getirmiştir.¹⁵ Bu bağlamda İran ulusal kimliğinin üçlü bir sacayağının üzerine inşa edildiği iddia edilebilecektir: Pers etnisitesi ve Fars Dili (İraniyat), sınırları değişkenlik gösterse de tarihî Pers İmparatorluğu'ndan bugüne var olan çekirdek bir bölge (İranzemin) ortak anlatısı ve din (İslam öncesi dönemde Zerdüştlük ve İslamiyet). Bunlardan İranzemin kendini büyük oranda günümüze kadar korumuş olup Pers etnisitesi ile İslamiyet ve İslamiyet ile İslam öncesi İran dinleri arasında zaman zaman gerginlikler yaşanmaktadır. Ancak çağdaş İran araştırmalarında yaygın olan kanının

¹² Akın Kiren, "Dünyevî İktidarın Meşrulaştırılmasında Dinî Bir Ritüelin Kullanılması: Kaçarlar ve Taziye", *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi* 29, no.2 (2017): 56.

¹³ Reza Zia-Ebrahimi, "Self-Orientalization and Dislocation: The Uses and Abuses of Aryan Discourse in Iran", *Iranian Studies*. 44, no.4 (2011): 446.

¹⁴ Zia-Ebrahimi, "Self-Orientalization", 454.

¹⁵ Amin Banani, *The Modernization of Iran*, (Stanford: Stanford University Press, 1961), aktaran Kiren, "Dünyevî", 56.

aksine İslamiyet, Pers etnisitesi ve İslam öncesi kültür, İran kimliğinin çok önemli tamamlayıcısıdır.¹⁶

İran'da milliyetçiliğin doğuşu, uzun yıllar istilalara ve işgallere maruz kalan ülkenin kendisini zamanın şartlarına uyarlamayı başarması, geçmiş uygarlığının dilini ve kültürünü Avrupa'dan yayılan modernite ile birleştirerek şartlarına uyarlayabilmesinin bir sonucudur. İran geçmiş dönemde hem bölgedeki komşularının hem de Avrupalı devletlerin işgallerine ya da baskılarına maruz kalmıştır. Bu türden bir etkileşimin üç önemli etki yarattığı düşünülebilir. Bunlardan ilki, devletin zayıflığının, otoritesini uygulamada yaşadığı zorlukların ve içerisinde bulunduğu meşruiyet krizinin ortaya çıkmış olmasıdır. Ülke girdiği savaşıardan mağlup olarak çıkmakta ve güneyde İngiltere'nin kuzeyde ise Rusya'nın tehdidi altında bulunmaktadır. Bunun bir sonucu olarak devlet, içerisinde bulunduğu durumdan kurtulmak amacı ile modernizasyon politikalarına girişmiştir. Bu kapsamda, Avrupa'dan askerî uzmanlar getirilmiş ve ordunun Avrupai tarzda dönüşümü amaçlanmıştır. Modernizasyon politikaları ordu ile sınırlı kalmamış ve eğitim, kültürel hayat, devlet kurumlarını da kapsamıştır. İkincisi, dış güçlerin İran'a müdahalesi sadece işgal bağlamında olmamış, ülkenin ekonomisi de verilen imtiyazlar sonucunda Avrupa'ya bağımlı hale gelmiştir. Örneğin 19. yüzyılın ikinci yarısında İngiltere, İran'ın tüm demiryollarını işletme, tütün ve sigara üretimi ve satımı ve altın ve gümüş hariç tüm madenlerini çıkarma ve kullanma hakkını elde etmiştir.¹⁷ Bunun İran siyasal hayatına etkisi, tüccarlar ve din adamlarının ekonomik çıkarlarının tehdit edilmiş olmasından ortaya çıkmıştır. Bilindiği üzere tüccarlar ve din adamları, aydınlar ile birlikte Meşrutiyet Devrimi'ne giden sürecin katalizörlerinden olmuşlardır. Öyle ki ulemanın tütün haklarının satılması sonucu tütünü boykot etme çağrılarının etkileri, Kaçar Sarayı'na da yansımış, sarayda tütün kullanımı durmuştur.¹⁸ Meşrutiyet Devrimi, İran'da 1906 ve 1911 yıllarında anayasal monarşinin kurulmasıyla sonuçlanmıştır ve İran'a Batı'ya meydan

¹⁶ Hamid Ahmedi, "İran'da Din ve Milliyet: Dayanışma mı, Çekişme mi?", *İran: Ulusal Kimlik İnşası*, ed. Hamid Ahmedi, (İstanbul: Küre Yayınları, 2009), 60.

¹⁷ John Foran, *Fragile Resistance: Social Transformation in Iran from 1500 to the Revolution*, (Boulder: Westview Press, 1993), 109-110.

¹⁸ Pamela Karimi, *Domesticity and Consumer Culture in Iran: Interior Revolutions of the Modern Era*, (Londra: Routledge, 2013), 163.

okuyabilecek modern bir toplum olma vizyonunu katmıştır.¹⁹ Bu hareket, devlet otoritesinin sınırlandırılması, anayasal bir düzenin kurulması ve İran üzerindeki İngiliz ve Rus müdahalesine son verilmesi amacıyla ortaklaşan din adamları, aydınlar ve tüccarlar tarafından yönlendirilmiştir.

Üçüncüsü, Avrupalılar ile etkileşimin sonucunda İranlı aydınların (ruşenfikren) milliyetçiliğin de aralarında bulunduğu liberalizm ve sosyalizm gibi modern ideolojiler ile tanışmalarıdır. Mirza Ağa Han Kirmani, Ahundzade ve Zeynel Abidin Meragi'nin öne sürdükleri ve İran'ı İslam öncesi tarihi ile bütünleştiren, İslam sonrası dönemi ise İran'ın sosyal ve ekonomik başlıca tüm sorunlarının müsebbibi olarak gösteren Pers milliyetçiliği bu dönemde gelişmiş ve güçlenmiştir.²⁰ Bu milliyetçilik türü, Pehlevi hanedanının kurulması ile birlikte resmî devlet ideolojisi hâlini alacaktır. Böylelikle 19. yüzyılın başlarında Batı'dan ilham almış, Batı eğitilmiş İranlı entelektüeller, hızla değişen bir dünyanın zorluklarıyla yüzleşebilecek güçlü bir devlet ve bütünleşmiş bir toplum kurma hayali ile modern İran'ın formüle edilmesinde öncü olmuşlar ve bir milliyetçilik dili geliştirmişlerdir. İran'ın yaşadığı işgal geçmişi, İran'da dışarıya ve yabancı güçlere şüphe ile yaklaşan toplumsal bir hafızanın oluşmasında da etkili olmuştur. Bu toplumsal hafıza, etkisini ulus yaratma sürecinde gösterecektir.

Ülkenin içerisinde bulunduğu siyasal ve ekonomik durum, artan askeri kayıplar ve ülkenin kuzeyden ve güneyden işgal edilmiş olması, ülkedeki siyasi ayrışmayı sonlandıracak, ülkenin birliğini ve egemenliğini yeniden sağlayarak koruyacak, büyüyen ekonomik ve siyasi sorunları çözebilecek, merkezî ve güçlü bir hükûmet kuracak bir “kurtarıcı” beklentilerini arttırmıştır.²¹

Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda, 1921 yılında, Kazak Tugayları'nın komutanı Rıza Han, uluslararası güçlerin de desteğini alarak yaptığı darbe

¹⁹ Nahid Yeganeh, “Women, Nationalism and Islam in Contemporary Political Discourse in Iran”, *Feminist Review* 44 (1993): 7.

²⁰ Mehrdad Mashayekhi, “The Politics of Nationalism and Political Culture”, *Iran: Political Culture in the Islamic Republic*, Der. S. Farsoun ve M. Mashayekhi, (London: Routledge, 1993), 86.

²¹ Touraj Atabaki, “From Multilingual Empire to Contested Modern State” *Iran in the 21st Century: Politics, Economics and Conflict*, Der. H. Katouzian ve H. Shahidi, (London and New York: Routledge, 2008), 47.

ile İran'da yönetimi ele geçirmiştir. Rıza Han, ne İran siyasal sahnesine milliyetçi bir kahraman olarak girmiş ne de ülke genelini kapsayabilecek bir hareket başlatmıştır. Ancak hızlı değişen uluslararası durum bağlamında İngiltere'nin desteğini alarak doğrudan darbe yoluyla merkeze gelmiştir. İran siyasetinin merkezine yerleşerek siyasal iktidarı elde etmesi ve buna meşruiyet kazandırması, dünyanın savaş sonrası durumu ve uluslararası siyaset ile doğrudan ilişkilidir. Atabaki ve Zurcher'in de belirttiği üzere "İngilizler, Rıza Han'ı kaosa son verecek vazgeçilmez bir kişi ve Sovyetler, emperyalizmin İran'daki ajanları olarak gördükleri feodal yapıları bastırarak milliyetçi bir lider olarak görmekte-dirler".²²

Rıza Han'ın iktidara gelmesinde ve gücünü sağlamlaştırmasında yerel ve uluslararası dinamiklerin büyük payı bulunmaktadır. Rıza Han, özellikle Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra siyasi seçkinler arasında hâkim hâle gelen devletin ayrışması ve yıkılması korkusundan/söyleminden faydalanmıştır. Bu bağlamda bir kurtarıcı miti yaratarak kendi imajını kahraman olarak inşa etmiştir.²³ Merkezî otoritenin yerel ve merkezî olmayan hareketler karşısında zayıflığını bir kargaşa hâli olarak sunmuş ve savaş sonrası Osmanlı ve Avusturya-Macaristan İmparatorluklarının yaşadıkları dağılma süreçlerini örnek göstererek bu korkuyu/söylemi beslemiştir. Ağır bir biçimde uluslararası ve yerel gelişmelerin ürünü olan bu söylemsel dönüşüm bağlamında, modern ve merkezîleşmiş bir devlet inşası fikri, sosyal eşitlikçilik ve liberalizm gibi Anayasa Devrimi sürecinin ideallerinin yerini almıştır. Bu söylemsel dönüşümde, Anayasa Devrimi deneyimi, iyi niyetli ancak başarısız ve İran'ı zor duruma sokan bir reform hareketi olarak ele alınmıştır. Buna göre Anayasa Devrimi sürecinde iç kargaşa artmış ve ülkenin yabancı bir güç tarafından işgal edilme riski yükselmiştir.²⁴ Bu sürecin Rıza Han'ın iktidara gelmesi ile son bulduğuna inanılmıştır.

Birinci Dünya Savaşı'nın bitmesi ile birlikte bölgede yeni kurulan ulus devletler, merkeziyetçi ve sert bir yaklaşımla Batılılaşma politikalarına

²² Touraj Atabaki, ve E. Jan Zurcher, *Men of Order: Authoritarian Modernization Under Atatürk and Reza Shah*, (London: I.B. Tauris, 2004), 20.

²³ Firoozeh Kashani Sabet, *Sınır Kurguları: İran Ulusunun Şekillenmesi (1804-1946)*, (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018), 235.

²⁴ Abbas Amanat, "Memory and Amnesia in the Historiography of the Constitutional Revolution" *Iran in the 20th Century: Historiography and Political Culture*, ed. Touraj Atabaki, (Londra: I.B. Tauris, 2009), 25.

başlamışlardır. Bu bağlamda devlet eli ile ekonominin güçlendirilmesi, millî bir endüstri ve güçlü bir ordunun kurulması ve Batı'dakilere benzer devlet kurumlarının oluşturulmasını öncelikli politikalar olmuştur. İran'da da Rıza Şah'ın yönetimi altında Batılılaşma süreci başlatılmıştır. Ancak bu politikaların uygulanabilmesi ve sonuç alınabilmesi için bir de ulusa ihtiyaç bulunmaktadır. Modernleşme, modern yollar, fabrikalar veya devlet kurumları kadar birleşik bir İran ulusunun kurulmasını de gerektirmektedir. Ancak iktidara geldiğinde Şah'ın zihninde tam teşekküllü ve değişmeyen bir İranlılık tanımı bulunmamaktadır.

Pehleviler dönemi İran ulusal kimliği, diğer ulus devletler gibi yöneticiler ve milliyetçi seçkinler tarafından yapay olarak oluşturulmuştur. İran milliyetçiliği, modern dönemin bir ürünü olmakla birlikte ortaya çıkışı ve yayılması, ulusal ve uluslararası sosyal ve kültürel gelişmelerin bir sonucudur. Bunun izlerini Rıza Şah ve oğlu Muhammed Rıza Şah tarafından 1925'ten 1979'a kadar süren yönetilen dönem içerisinde görmek mümkündür.

İran kimliğinin tanımlanmasına öncelikle İranlılığın sorunları saptanarak başlanmıştır. Buna göre İranlılar, ihtişamlı ve gelişmiş bir uygarlığa sahiptirler. Ancak eski dönemlerdeki Arap ve Türk işgalleri ve yeni dönemde Batılı devletler ile yaşanan ihtilaflar, yönetme kabiliyetinden yoksun yöneticiler ve aileler ve İslam'ın olumsuz etkisi, İran'ı diğer ulusların gerisinde bırakmış ve ülkeyi dış müdahaleye açık hâle getirmiştir. İran ancak eski ve şaşalı günlerine dönerek gücünü yeniden kazanabilecek, dış etkilerden ve geri kalmışlıktan kurtulabilecektir. Böylelikle ülkenin geride kalmasına neden olan ve ilerlemesini engelleyen aktörler işaret edilmektedir. Buna göre gerilemenin sebepleri, Kaçar hanedanı, gelenekçilik, dincilik, aşiretçilik, Türkler ve Araplar olarak vurgulanırken, Rıza Şah ve çevresi, devletin ideologları ve rejimin uyguladığı modernleşme programı İran'ı eski günlerine geri götürecektir aktörler olarak belirlenmektedir. Bunların arasında özellikle Kaçarlar, hainlik yapmak ve “vatani satmak” ile eş değer tutulmuşlardır.²⁵

İran ve İranlılar, sınırları Hindistan'dan Mısır'a kadar uzanan tarihî Pers İmparatorluğu'nun mirasçısı, doğal mensubu ve Aryan olarak tanımlanmışlardır. İslam öncesi İran'ın kültürel, edebî ve dinî yaşamı

²⁵ Firoozeh Kashani Sabet, *Sınır Kurguları*, 222.

yüceltilirken İslam sonrası dönem ve Arap dili eleştirilmiştir. Bir dönem İran'a hâkim olan Türkler ve Araplar, ihtişamlı Pers İmparatorluğu'nun, onun kültürünün ve kazanımlarının günümüze taşınmasının önündeki ana engeller olarak tanımlanmışlardır. Pehlevilerin bu ayrımcı politikaları her türlü millî, dinî ve kültürel farklılığı tehdit olarak görmüş ve bu farklılıkları baskı altında tutmuştur. "1925 ve 1979 arasında hüküm süren Pehlevi Monarşisi, İran'da tek bir dil konuşan, merkezî ve seküler bir millet yaratma amacıyla olmuştur. 1925 ve 1941 arasında Rıza Şah Dönemi'nde Kürtçe konuşanlar tutuklanmış ve cezalandırılmış; devlet, kontrolü altındaki medya, eğitim kurumları ve hükûmet organları aracılığı ile şovenist ve ırkçı söylem ve politikalarını yayma gayretinde olmuştur".²⁶ Eğitim, ulusun icat edilmesinde önemli bir araç olmuştur. Öyle ki İran'ı tek bir kumaş hâline getirecek ve bir ulus yaratacaktır. İran Devleti ise İranlıların kültürel yetersizliğini eğitim ve askerlik yoluyla düzelterek bir pedagog olacaktır.²⁷ Bu bağlamda ders kitapları, devlet kurumları tarafından standart hâle getirilmiş ve Türk, Arap ve Beluç nüfusun ağırlıklı olduğu yerlerde devlet okulları açılmıştır. Dönemin basılan ilk ders kitabı olan ve 1928 yılında yayımlanan *İran-ı Kadim*, İran'ı Aryanlar ülkesi olarak tanımlamıştır.²⁸ Bu kitap, İran tarihini antik, orta ve modern dönem olmak üzere üçe ayırmaktadır. Antik dönem, ulusun en parlak dönemi ve altın çağı olarak tasvir edilmiş; Orta Çağ, karanlık dönem olarak tanımlanmış; modern dönem ise Rönesans dönemi olarak tanımlanmış ve İran'ın eski ihtişamına bu dönemde ulaşacağı iddia edilmiştir.²⁹ Kitap Aryan oldukları iddia edilen Avrupalı halklar ile akrabalıklar üzerinde durmakta olup içerisinde "Beyaz Irklar", "Hint-Avrupa Halkları" gibi bölümler bulunmaktadır.³⁰ Bunlara ek olarak devlet, millî kütüphaneler, müzeler ve dil akademileri kurarak hem İranlılara geçmişlerini öğretmek, hem de Farsça üzerindeki yabancı dillerin etkilerini azaltmayı amaçlamıştır.

²⁶ Shahrzad Mojab ve Amir Hassanpour, "The Politics of Nationality and Ethnic Diversity", içinde *Iran After the Revolution: Crisis of an Islamic State*, ed. S. Rahnema ve S. Behdad, (London: I.B. Tauris, 1995), 231.

²⁷ Afshin Marashi, *Nationalizing Iran: Culture, Power and the State: 1870-1941*, (London: University of Washington Press, 2008), 91-93.

²⁸ Zia-Ebrahimi, "Self-Orientalization", 456.

²⁹ Marashi, "Nationalizing", 101.

³⁰ Zia-Ebrahimi, "Self-Orientalization", 456.

Pehlevilerin eğitim anlayışı bunun üzerine kurulu olmakla birlikte Pers olmayanlara yönelik Persleştirme politikalarına girilmiştir. Ders kitaplarında İran'da yaşayan tüm halkların Aryan ırkına mensup oldukları, dillerinin Farsça olduğu ve yaşadıkları ülkenin de “Aryanların Ülkesi” anlamına gelen İran olduğu vurgulanmıştır.³¹ Persleştirme politikası bağlamında Pers olmayan halkların yaşam şekilleri, müzikleri ve yemek kültürleri, Pers kültürünün yerel türevleri olarak tanımlanmıştır. Nüfusun yaklaşık olarak yarısını Perslerin oluşturduğunun farkında olan Pehlevi hanedanı, Pers olmayanlara yönelik Persleştirme politikalarında Persleşmiş ve Farsça konuşan bir ulus devlet kurmayı amaçlamıştır. Mojab ve Hassanpour'un iddia ettiği üzere Pehlevi Devleti özellikle Rıza Şah Dönemi'nde bu amaçla ırki, etnik ve dilsel bir kırım yapmıştır.³² Pehlevi hanedanı dönemindeki bu uygulamaların sosyal ve ekonomik alanlarda da yansımaları bulunmaktadır. Döneme dair yapılan incelemeler, Pers olmayan gruplar arasında yoksulluk, okuma yazma bilmeme gibi oranların çok yüksek olduğunu ve bunun modernleşme politikalarının doğrudan bir sonucu olduğunu göstermektedir.³³

Batılılaşma ve modernleşme adımları bu şekilde atılırken bu politikalara meşruiyet kazandırmak amacı ile İranlılar ile Batılıların aynı ırktan geldikleri tezi de işlenmiştir. Bu çerçevede 19. yüzyılın antropolojik teorilerine başvurulmuş ve İranlıların İran platosuna göç etmiş Aryanlar olduğu iddia edilmiştir. Hatta İran'ın o dönemki resmî adı olan “Persia”, 1935 yılında Aryanların ülkesi anlamına gelen “İran” ile değiştirilmiştir.³⁴ Bu bağlamda sıklıkla Batılılaşmanın üçüncü dünya ülkelerinde bir yabancılaşma yarattığı tezinin aksine İran'da “gerçek benliğe” geri dönüşün bir aracı olduğu iddia edilebilir. Devlet, Aryan tezi ile kendisini yalnızca komşularından değil aynı zamanda Kaçarlar, Safeviler gibi halefi olduğu hanedanlıklardan da farklılaştırmıştır. Bu noktada, İran'ın Aryan kökenini vurgulamasının o dönemde Avrupa'da yaygın olan ırkçı akımlardan bağlantısız olduğunu düşünmemek gerekir. Bu dönemde İran'ın İtalya ve Almanya ile yakın ilişkileri olmuştur.

³¹ Zia-Ebrahimi, “Self-Orientalization”, 457.

³² Mojab ve Hassanpour, “The Politics”, 232.

³³ Mojab ve Hassanpour, “The Politics”, 234.

³⁴ Ehsan Yarshater, “Communication: Persia or Iran”, *Iranian Studies* 22, no.1 (1989): 1; Mojab ve Hassanpour, “The Politics”, 232.

Rıza Şah'ın 1941 yılında tahttan indirilip yerine oğlu Muhammed Rıza Şah'ın geçmesi ile beraber Rıza Şah döneminde devlet eliyle üretilen Aryan milliyetçiliği, bir hanedanlık milliyetçiliği olarak varlığını sürdürmüştür. İran'ın İslam öncesi tarihini ön planda tutulmaya devam etmiş, Şahlık kurumu, M.Ö. 6. yüzyılda Kiros tarafından kurulan ve ilk Pers devleti olan Ahameniş İmparatorluğu'nun geçmişine dayanılarak yeniden yazılmıştır. Bu dönemde, Rıza Şah Dönemi'nin bir devamı niteliğinde İslam öncesi İran kültürü yeniden keşfedilmeyi sürdürmüştür. Monarşinin İran kültürünün ve halkının ayrılmaz bir parçası olduğu ve monarşinin ulusal kimlikle eş anlamlı olduğu bizzat Şah tarafından defalarca dile getirilmiştir.³⁵

Muhammed Rıza Şah, milliyetçiliği, Batılılaşma ve meşruiyet kazanma amacıyla iki yönlü olarak kullanmıştır.³⁶ 11 Ekim 1971 tarihinde tarihî Pers İmparatorluğu'nun Şiraz yakınlarındaki Persepolis kentinde Muhammed Rıza Şah, dünyanın dört bir yanından gelen konukların katılımı ile Pers İmparatorluğu'nun 2500. yılını kutlamıştır. Bu, Pers milliyetçiliğinin en ünlü gösterilerinden ve icat edilen geleneklerinden biri olmuştur. Yapılan gösterilerde askerlere, Pers ordusu kıyafetleri giydirilmiş, askerî geçit törenleri yapılmıştır. Muhammed Rıza Şah yaptığı konuşmada, Ahameniş İmparatorluğu'nun kurucusu Kiros'a seslenerek kendisini onun halefi ve İran'ın koruyucusu olarak ilan etmiştir.³⁷ Monarşi, İran'ın kolektif kimliğinin bir parçası olarak anılmış, Pers kimliğinin sürekliliği vurgulanırken hoşgörü, hümanizm ve barış gibi kavramlar, İran kültürünün ve milliyetçiliğinin diğer kültürlerle ilham veren evrensel öğeleri olarak gösterilmiştir. Bu bağlamda örneğin Kiros Silindiri, kölelerin özgürlüğünü konu etmesi bakımından ilk insan hakları bildirgesi olarak kabul edilmiştir.

Muhammed Rıza Şah, İran'ın İslamiyet öncesi geçmişini yücelten bir seküler milliyetçiliğe girişmiştir ve İranlılık kimliğinin etnik-dilsel boyutlarına vurgu yapmıştır. Bu milliyetçilik biçimi, rejimin dinî meşruiyet kaybını telafi etmek ve radikal ideolojilerin gelişmekte olan kentsel

³⁵ Ali Ansari, *The Politics of Nationalism in Iran*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 173-175.

³⁶ Meir Litvak, "The Construction of Iranian National Identity", *Constructing Nationalism in Iran: From the Qajars to the Islamic Republic*, ed. M. Litvak, (London and New York: Routledge, 2017), 14.

³⁷ James Bill, *The Eagle and The Lion: The Tragedy of American-Iranian Relations*, (New Heaven: Yale University Press, 1988), 184.

kitle toplumuna cazibesini azaltmak için bir meşrulaştırma aracı olarak kullanılmıştır. Şah'ın sekülerleşme ve Batılılaşma girişimi, devlet eliyle yapılan reformlar ve merkezî yapının güçlendirilmesine dayanmaktadır. Böylelikle, İran bir taraftan modern bir devlet hâline gelirken diğer yandan ihtişamlı geçmişine ve tarihindeki büyük uygarlığa yeniden ulaşabilecektir. Bu politikaların amacı bir yandan monarşiyi modernizm ve sekülerizm ile özdeşleştirirken diğer yandan İslami geçmişe ve geleneksel yapılara karşı özel bir devlet-millet birlikteliği yaratmaktır.³⁸ Bir yandan ise bu geçmişe dayanan İranlılık kimliğinin Batı'nın bugünkü değerleriyle tam bir uyum içerisinde sunulduğu gözden kaçmamalıdır. Zira demokrasi, hoşgörü gibi kavramların Batı'da demokrasinin ortaya çıkmasından önce İran'da bulunan değerler olduğu iddia edilmektedir.³⁹

Pehleviler döneminde İran'ın İslam öncesi tarihi, Şahlık kurumu ve Aryanlık üzerine inşa edilerek icat edilen İranlılık kimliği, devletin resmi bayrağına, törenlerine, kullandığı banknotlara ve bastırdığı posta pullarına yansıtılarak işlevsel hale getirilmiş, ulus kimliği güçlendirilmeye ve pekiştirilmeye çalışılmış ve bu amaçla görselleştirilerek pratiğe dökülmüştür. Çalışmanın takip eden bölümü bu tür sembolik tezahürleri ele alacaktır.

4. İranlılık Kimliği ve Tezahürleri

1925 yılında Pehlevi rejiminin kurulması ile birlikte İranlı elitler hızlı bir biçimde modernleşme politikalarına başlamışlardır. Ulus devlet inşası ve ulus yaratımı, bu politikaların birer parçası olmuşlardır. Homojen olmayan bir toplumdaki bir ulus inşa edilmesi sürecinde İranlı elitler sıklıkla tarihe başvurmuşlardır. Bu anlamda geçmiş, geleceğin inşasının temel taşı olmuştur. Bu bağlamda sembolik ve törensel değerleri olan etkenler devreye sokulmuş ve rejimin ve Şahlık kurumunun görünürlüğünün sağlanması amaçlanmıştır. Geçmişe başvurularak yeniden icat edilen ve görsel olarak kamuya açılan bu etkenler arasında sıklıkla başvuru alanlar, banknotlara ve posta pullarına basılan semboller, resmi bayrak ve hanedanın kullandığı ve antik dönem İran uygarlıklarını çağrıştıran törenler olmuştur.

³⁸ Litvak, "The Construction", 15.

³⁹ M. Reza Pahlavi, *Mission For My Country*, (New York: McGraw-Hill, 1961), 164.

1925 ve 1979 yılları arasında İran, kırmızı, beyaz ve yeşilden oluşan üç renkli ve tam ortasında elinde kılıç tutan bir aslan ve güneş sembolü bulunan bir bayrak kullanmıştır (Resim 1).⁴⁰ Bayrakta aslan ile sembolize edilen, İran mitolojisinin efsanevi kahramanlarından Rüstem'dir.⁴¹ Güneş'in ise İrânzemin'i ve efsanevi İran Şahı Cemşid'i temsil ettiğine inanılmaktadır.

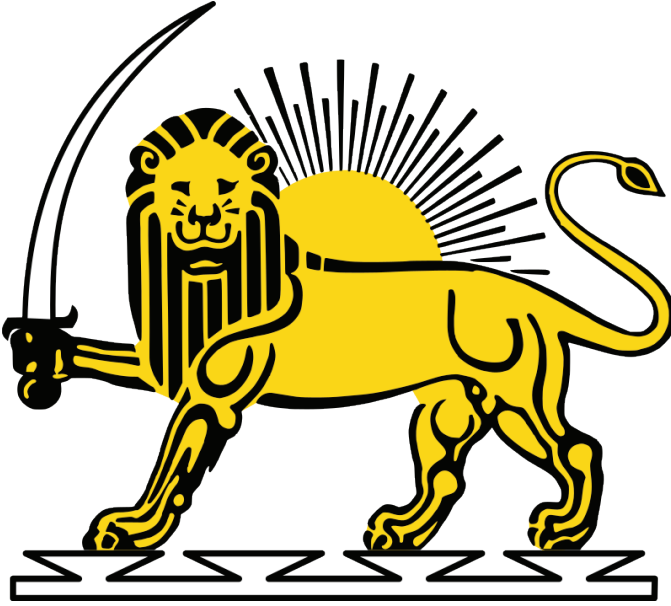
Resim 1: Pehleviler Dönemi İran Bayrağı.



⁴⁰ Bu bayrak aslında 1906 yılındaki Meşrutiyet Devrimi sonrasında kullanılmaya başlanmıştır. Bu noktada dikkat çeken husus, Meşrutiyet Devrimi sonrası süreç ile Pehlevi Dönemi arasındaki benzerlik, belki de devamlılıktır. Reza Zia-Ebrahimi, Meşrutiyet Devrimi sürecinde ortaya çıkan hâkim milliyetçi görüşün sivil milliyetçilik olduğunu ve bu dönemin başarısızlığı nedeni ile etnik milliyetçiliğin güç kazandığını iddia etmektedir. Ebrahimi'ye göre Meşrutiyet Devrimi sürecinin başarısız olması, Ahundzade ve Kirmani'nin öncülük ettiği etnik milliyetçiliğe güç kazandırmıştır. Bu milliyetçilik türü ise ilerleyen zamanlarda Pehlevi hanedanının resmi devlet ideolojisi haline gelecektir. Bunlara ek olarak, Pehleviler Dönemi İran'ında aslan ve güneş sembolü olmayan ve söz konusu üç renkten oluşan bayraklar da kullanılmıştır. İlginç olan bir diğer husus ise İran diasporasının önemli bir bölümünün halen Resim 1'deki bayrağı kullanıyor olmasıdır.

⁴¹ Aslan'ın Dördüncü Halife olan Ali'ye atfedilen "Allah'ın Aslanı" sıfatı hasebiyle Ali'yi sembolize ettiği de düşünülmektedir. Bu da tartışmayı din ve etnisite arasında bir noktaya taşımaktadır. Ancak sembolize edilenin Ali ya da Rüstem olması, sembolün İran tarafından geçmişten gelen motif ve mitlerden hareketle icat ettiği geleneğin bir ürünü olduğunu değiştirmemektedir.

Resim 2: Pehlevilerin Hanedan Arması.



Pehlevi hanedanının arması da resmi bayrak gibi İran'ın geleneksel sembol ve motiflerini taşımaktadır. Bayrağın üzerinde bulunan elinde kılıç tutan aslan ve güneş sembolleri armada da yer almıştır (Resim 2).

Banknotlar ve posta pulları da bu dönemin taşıyıcı unsurlarından olmuştur. Banknotlar ve posta pulları bir devletin egemenliğini simgeleyen ve basma yetkisinin sadece o devlete ait olduğu araçlardır. Bu bağlamda, banknotlar ve posta pulları, onları basan devletin aynasıdır.⁴² Para basmak geçmişten günümüze kadar bir devletin ya da imparatorluğun bağımsızlık sembollerinden birisi olmuştur. Tarih boyunca, para basılması ve bu basılan paraların üzerine imparatorun, kraliçenin ya da devlet başkanının bir portresinin işlenmesi kurulan her yeni devletin önceliği olmuştur. Bugün hemen her devlet, banknotları milli kimliklerinin oluşturulmasında sembolik bir araç olarak kullanılmaktadır.⁴³ Her gün elden ele ve cepten cebe girmesi ve ülkelerin bir ucundan diğer ucuna her yerde kullanılıyor

⁴² Tim Unwin ve Virginia Hewitt, "Banknotes and National Identity in Central and Eastern Europe", *Political Geography* 20 (2001): 1005.

⁴³ Jan Penrose, "Designing the Nation: Banknotes, Banal Nationalism and Alternative Conceptions of the State", *Political Geography* 30 (2011): 438.

olması, banknotların egemenlik aracı olma rolünü pekiştirmektedir. Bu sayede, bir devletin meşruiyeti ve gücü hem kendi sınırları içerisinde hem de sınırlarının dışında ortaya konulmaktadır.⁴⁴ Paralar üzerindeki semboller ayrıca ulusal seçkinler tarafından yazılan bir ulusal anlatının üretilmesini ve sürdürülmesini de sağlamaktadır.⁴⁵ Ulusal liderlerin ve meşhur anıtların para üzerine basılmış imgeleri, bir birliktelik duygusu yaratmaktadır. Söz konusu durum, posta pulları için de geçerlidir. Ekonomik bir nesne, bir hobi aracı veya mektuplara yapıştırılan bir nesne olmalarının dışında posta pulları siyasi mesajlar taşıyan ulusal simgelerdir. Pullar, devletlerin kendi vatandaşlarına ve diğer devletlere öncelikli meseleleri ve politikaları hakkında vermek istedikleri açık ve gizli mesajları içermektedirler.⁴⁶ Bir posta pulunun görsel nitelikleri, vatandaşların günlük yaşamında devletin resmi görünümünü sağlayan önemli bir araçtır.⁴⁷ Bu bağlamda bir posta pulu, tasvir ettiği imgeler aracılığıyla bir mesaj ve söylem içeriği taşıyan ve genellikle politik amaçlara veya gündeme göre şekillenen nesnelere olarak okunabilir,⁴⁸ Böylelikle posta pulları ve banknotlar, milli bir kimlik yaratma ve bu kimliği yayma aracı olmalarının yanı sıra rejimin kendini meşrulaştırma mekanizmalarının bir aracı olarak ortaya çıkmaktadır.

Kaçarlar Dönemi'nde kullanılan banknotlar basit bir düzen üzerine inşa edilmiş ve sade bir görünüme sahip iken, 1925 yılında Pehlevi hanedanının ilanı ile birlikte İran'ın banknot tasarımı görsel olarak değiştirilmiş, üzerine çeşitli semboller ile birlikte Şah'ın da bir portresi eklenmiştir. Böylelikle banknotların ikonografisi, devlet aygıtının ve resmi ideolojinin kendini tasviri niteliğini kazanmıştır.⁴⁹ Rıza Şah döneminde 1925 ve 1960 yılları arasında basılan ilk seri banknotlar, Persepolis ve Pasargad kalıntılarında başka arkeolojik buluntulara kadar antik Pers İmparatorluğu'nun işaretlerini ve sembollerini yoğun bir şekilde barındırmıştır.

⁴⁴ Nail Elhan, "İran'ın Uluslaşma Sürecinde Süreklilik ve Değişim: Banknotlar ve Posta Pulları Üzerine Bir İnceleme", *Akademik Ortadoğu* 11, no. 2 (2017): 88.

⁴⁵ Pauliina Raento vd. "Striking Stories: A Political Geography of Euro Coinage", *Political Geography* 8, no. 23 (2004): 930.

⁴⁶ Stanley Brunn, "Stamps as Messengers of Political Transition", *The Geographical Review*, 1 (2011): 20.

⁴⁷ Pauliina Raento ve Stanley Brunn, "Visualizing Finland: Postage Stamps as Political Messengers", *Gefrafiska Annaler* 2, no.87 (2005): 143.

⁴⁸ Phil Deans ve Hugo Dobson, "East Asian Postage Stamps as Socio-Political Artefacts", *East Asia* 2, no. 22 (2005): 3.

⁴⁹ Christian Funke, "Embodying the State: Iranian Banknotes During the Pahlavi Era", *International Bank Note Society Journal* 52, no. 1 (2013): 10.

Resim 3: Kaçarlar Döneminde Kullanılan Banknotlar: Aslan ve Güneş (sol), Faravahar (orta) alt), Pasargad (sağ).



Resim 4: İran Şahı Muhammed Rıza Pehlevi'yi bir koç ve çoban ile birlikte gösteren banknot



Bu durum, İkinci Pehlevi Dönemi'nde de devam etmiştir. Muhammed Rıza Şah, babasından devraldığı iktidar süresi boyunca bu ikonografik mirası ve antik Pers İmparatorluğu'nun sembollerini kullanma geleneğini sürdürmüştür. Banknotların ön yüzlerinde Muhammed Rıza Şah askeri bir üniforma içerisinde görülmektedir. Bu dönemde kullanılan banknotlarda İslam öncesi Pers kültürünün ve Zerdüştlük'ün yoğun bir etkisinin olduğu görülmektedir. Örneğin 20 riyal değerindeki banknotta Şah'ın portresinin yanı sıra bir koçu ve çobanı gösteren dekoratif bir motif bulunmaktadır (Resim 4). Motifin Pers imparatorlarından Darius'un iktidarı dönemini sembolize ettiğine inanılmaktadır.⁵⁰

10 riyal değerindeki banknotun üzerinde “Darius Mührü” olarak adlandırılan sembol merkezi bir konuma yerleştirilmiştir (Resim 5). Kral Darius bir araba üzerinde aslan avında resmedilmektedir. Av, mitolojik ve dini simgeler ile donatılmıştır. Darius'un başının üstünde antropomorfik bir gövdeye ve kafaya sahip olan faravahar bulunmaktadır. Modern

⁵⁰ Funke, “Embodying”, 11.

dönemde bu sembol Zerdüştlük dininin simgesi olarak bilinmekte olup Zerdüşť panteonunda “Ahura Mazda” olarak tanımlanmaktadır. Bunun tanrının ruhunu temsil ettiğine ve doğaüstü niteliği olan güçlü bir varlık olduğuna inanılmaktadır.⁵¹ Mühürün sol tarafında ise üç dilli bir çivi yazısı bulunmakta olup “Büyük Kral Darius” anlamını taşımaktadır.

Resim 5: Darius Mührü.



50 riyal değerinde bulunan banknotta ise Pers İmparatorluğu'nun başkenti Persepolis'ten bir görsel bulunmaktadır (Resim 6). Bu sembol, Muhammed Rıza Şah Dönemi'nin önemli bir unsuru halini almıştır ve hanedanın Pers milliyetçiliğini yeniden icat etmesinde kullanılan temel unsurlardandır.

Resim 6: Persepolis



⁵¹ Funke, “Embodying”, 11.

Resim 7: Pers Prensi (1), Aslan Sembolü (2), Persepolis (3), Pers Savaşçıları(4-5).



Benzer bir durum posta pullarında da söz konusudur (Resim 7). Tıpkı banknotlar gibi posta pullarında da rejimin temel söylemi, antik Pers tarihi ve mirası üzerine inşa edilmiştir.

İran'da Pers geçmişinin yeniden icadının zirvesi ise 12-14 Ekim 1971 tarihleri arasında Pers İmparatorluğu'nun kuruluşunun 2500. yılı kutlamaları olmuştur. Muhammed Rıza Şah yönetimi altında düzenlenen kutlamalarda İran'ın eski medeniyetinin ve kadim tarihinin ve İran'ın bu kadim uygarlıkların devamı olduğunun tüm dünyaya gösterilmesi amaçlanmıştır. Kutlamalara dünyanın farklı bölgelerinden çok sayıda devlet başkanı ve kraliyet mensubu davet edilmiştir.⁵² Kutlamalar esnasında Muhammed Rıza Şah, Pers İmparatorluğu'nun kurucusu Kiros'a hitaben bir konuşma yapmıştır. Şah bu konuşmada Kiros'a “Şahların Şahı” ve “İran'ın Kralı” şeklinde hitap etmiş ve ona huzur içinde yatmasını çünkü kendisinin ve İran ulusunun ayakta olduklarını söylemiştir. Kutlamalarda askeri geçit törenleri yapılmıştır. Bu törenlerde Pers ordusu askerleri şeklinde giydirilen askerler geçiş yapmışlardır. Böylelikle İran ulusunun tarihselliği ve mevcut rejimin kadim İran imparatorluklarının devamı olduğu mesajları verilmeye çalışılmıştır.

Kutlamalar, İran halkını dışlaması ve maddi olarak fazla külfetli olması gerekçesiyle eleştirilmiştir. Döneme tanıklık edenlerin hatıralarından edinilen bilgilere göre tören alanı olarak Perslerin ilk başkenti olan Persepolis ev sahipliği yapmıştır.⁵³ Antik kalıntıların bulunduğu alanın

⁵² Charlotte Curtis, “First Party of Iran’s 2,500-Year Celebration”, *New York Times*, Ekim 13, 1971, Son Erişim: Eylül 10, 2019, <https://www.nytimes.com/1971/10/13/archives/first-party-of-irans-2500year-celebration.html>

⁵³ Bu törenleri konu eden ve dönemin tanıklıkları üzerine bina edilmiş bir belgesel 2016

yanına Fransa'dan sipariş edilen çadırlar inşa edilmiştir. Bu çadırlarda yatak odası, banyo ve tuvalet gibi alanlar bulunmaktadır. Tahran'dan Persepolis'e ulaşımı sağlamak amacı ile yaklaşık 1000 km'lik bir otoyol inşa edilmiştir. Bunun yanı sıra alana yapay orman yapılmış ve Avrupa'dan yaklaşık 50.000 adet kuş getirilerek bu yapay ormana bırakılmıştır. Ancak İran'ın iklim koşullarına uyum sağlayamayan kuşlar üç gün içerisinde ölmüşlerdir. Törenin organizatörlüğü dönemin en ünlü restoranı olarak sayılan Maxim's adlı Fransız işletmeye verilmiştir. Törende yaklaşık 4 ton ağırlığında et, 30 kg havyar, 2500 şişe şampanya ve 2000 şişe şarap tüketildiği iddia edilmektedir ve bunların çoğu Fransa'dan sipariş edilmiştir.

5. Sonuç

Modern öncesi dönemde kullanılmış ve üzerinde pek fazla düşünülmeyen semboller ve törenler, ulus devletlerin kuruluşu ve homojen bir toplumun yaratılmaya çalışılması aşamalarında devletler ve yönetici elitler tarafından bir ihtiyaç olarak hatırlanmış ve Hobsbawm'ın ifadesi ile “geleneğin icadı” marifetiyle “yeniden” kullanıma sokularak görünürlük kazanmıştır.⁵⁴ Sembolik değerler taşıyan bayrak, arma, banknot, posta pulu ve törenler çerçevesinde tezahür eden bu “gelecek inşasında geçmişe başvurma”, geçmişi hatırlama ve hatırlatma ve meşruiyetini görünür kılma girişimleri, devletlerin toplumu birlik haline getirerek ulus yaratma ve bu ulusa varlığını ve kimliğini benimsetme politikalarında önemli araçlardan olmuştur. Bu bağlamda 1925 yılında ilan edilen ve İran'ı 1979 yılındaki devrime kadar yöneten Pehleviler de devrin ihtiyaçlarını gözeterek geleneği icat etme girişiminde bulunmuştur. Pehlevilerin kullandıkları bayrak, arma, paralar, posta pulları ve yaptıkları törenler bu kapsamda devreye sokulmuş, icat ve ihdas edilmiş gelenekler olarak değerlendirilmiştir. İran Şahları böylelikle bir taraftan hanedanlıklarının geçmişi Pers İmparatorluğu'na dayandırarak varlıklarını ve meşruluklarını görünür kılmayı, diğer taraftan ise homojen bir ulus ve İranlılık kimliği yaratmayı amaçlamışlardır. 1979

yılında gösterime girmiştir. Belgeselin adı “Decedance and Downfall: The Shah of Iran's Ultimate Party”dir. Tören ile ayrıntı bilgileri bu belgeselden edinilmiştir.

⁵⁴ Ali Şükrü Çoruk, “Bir Gelenek İcadı Olarak II. Meşrutiyet Döneminde Gerçekleştirilen İstanbul'un Fethi Törenleri”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 7 (2016): 80.

yılında devrime giden ve Pehlevilerin yıkılması ile sonuçlanan süreç İran Şahlarının bu politikalarının başarıları konusunda ipucu vermiş olsa da girişilen politikalarda geçmişe verilen referans geleneğin icadı hususunda başarılı bir bağ kurulduğunu göstermektedir.

Kaynakça

Ahmedi, Hamid. “İran’da Din ve Milliyet: Dayanışma mı, Çekişme mi?” içinde *İran: Ulusal Kimlik İnşası*, ed. Hamid Ahmedi, 25-72, İstanbul: Küre Yayınları, 2009.

Amanat, Abbas. “Memory and Amnesia in the Historiography of the Constitutional Revolution” içinde *Iran in the 20th Century: Historiography and Political Culture*, ed. T. Atabaki, 23-54. Londra: I.B. Tauris, 2009.

Ansari, Ali. *The Politics of Nationalism in Iran*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Atabaki, Touraj ve Zurcher, E. Jan. *Men of Order: Authoritarian Modernization Under Atatürk and Reza Shah*, London: I.B. Tauris, 2004.

Atabaki, Touraj. “From Multilingual Empire to Contested Modern State” içinde *Iran in the 21st Century: Politics, Economics and Conflict*, ed. H. Katouzian and H. Shahidi, 41-62, London ve New York: Routledge, 2008.

Banani, Amin. *The Modernization of Iran*, Stanford: Stanford University Press, 1961.

Bill, James. *The Eagle and The Lion: The Tragedy of American-Iranian Relations*. New Heaven: Yale University Press, 1988.

Brunn, Stanley. “Stamps as Messengers of Political Transition”, *The Geographical Review* 1 (2011): 19-36.

Çoruk, Ali Şükrü. “Bir Gelenek İcadı Olarak II. Meşrutiyet Döneminde Gerçekleştirilen İstanbul’un Fethi Törenleri”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 7 (2016): 79-98.

Deans, Phil ve Dobson, Hugo. “East Asian Postage Stamps as Socio-Political Artefacts”, *East Asia* 2, no.22 (2005): 3-7.

Deringil, Selim. “The Invention of Tradition as Public Image in the Late Ottoman Empire, 1808 to 1908”, *Comparative Studies in Society and History* 35, no. 1 (1993): 3-29.

Deringil, Selim. *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.

Elhan, Nail. “İran’ın Uluslaşma Sürecinde Süreklilik ve Değişim: Banknotlar ve Posta Pulları Üzerine Bir İnceleme“, *Akademik Ortadoğu* 11, no. 2 (2017): 85-97.

Farhi, Farideh. “Çağdaş İran’da Tartışmalı Siyaset Ortasında Ulusal Kimliğin Uсталıkla İşlenmesi” içinde *21. Yüzyılda İran*, Der. H. Katouzian ve H. Şahidi, 41-58, Ankara: Sitare Yayınları, 2011.

Foran, John. *Fragile Resistance: Social Transformation in Iran from 1500 to the Revolution*, Boulder: Westview Press, 1993.

Funke, Christian. “Embodying the State: Iranian Banknotes During the Pahlavi Era”, *International Bank Note Society Journal*, 52, no. 1 (2013): 9-13.

Gellner, Ernest. *Nations and Nationalism*, Oxford: Blackwell, 1993.

Güder, Süleyman. “Milliyetçilik Tartışmalarında Tarih ve Geçmişin Rolü: Eric J. Hobsbawm ve Anthony D. Smith’in Teorilerinin Karşılaştırmalı Analizi”, *İnsan ve Toplum*, 6, no.2 (2016): 7-25.

Hobsbawm, Eric ve Ranger, Terrance. *Geleneğin İcadı*, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006.

Hobsbawm, Eric. *On History*, New York: New Press, 1997.

Karimi, Pamela. *Domesticity and Consumer Culture in Iran: Interior Revolutions of the Modern Era*, London: Routledge, 2013.

Kiren, Akın. “Dünyevî İktidarın Meşrulaştırılmasında Dinî Bir Ritüelin Kullanılması: Kaçarlar ve Taziye”, *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, 29, no. 2 (2017): 51-66

Litvak, Meir. “The Construction of Iranian National Identity”, içinde *Constructing Nationalism in Iran: From the Qajars to the Islamic Republic*, ed. M. Litvak, 10-31, London ve New York: Routledge, 2017.

Marashi, Afshin. *Nationalizing Iran: Culture, Power and the State: 1870-1941*. London: University of Washington Press, 2008.

Mashayekhi, Mehrdad. “The Politics of Nationalism and Political Culture” içinde *Iran: Political Culture in the Islamic Republic*, ed. S. Farsoun ve M. Mashayekhi, 82-115, London: Routledge, 1993.

Mojab, Shahrzad ve Hassanpour, Amir. “The Politics of Nationality and Ethnic Diversity” içinde *Iran After the Revolution: Crisis of an Islamic State*, ed. S. Rahnama ve S. Behdad, 229-250, London: I.B. Tauris, 1995.

Özkırmılı, Umut. *Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış*, Ankara: Doğu Batı, 2009.

Pahlavi, M. Reza. *Mission For My Country*. New York: McGraw-Hill, 1961.

Penrose, Jan. “Designing the Nation: Banknotes, Banal Nationalism and Alternative Conceptions of the State”, *Political Geography* 30 (2011): 429-440.

Raento, Pauliina. ve Brunn, Stanley. “Visualizing Finland: Postage Stamps as Political Messengers”, *Gografiska Annaler* 2, no. 87 (2005): 145-163.

Raento, Pauliina. ve Hamalainen, Anna. “Striking Stories: A Political Geography of Euro Coinage”, *Political Geography*, 8, no. 23 (2004): 929-956.

Sabet, Firoozeh Kashani. *Sınır Kurguları: İran Ulusunun Şekillenmesi (1804-1946)*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018.

Unwin, Tim ve Hewitt, Virginia. “Banknotes and National Identity in Central and Eastern Europe”, *Political Geography* 20 (2001): 1005-1028.

Yarshater, Ehsan. “Communication: Persia or Iran”, *Iranian Studies*, 22, no. 1, (1989): 62-65.

Yeganeh, Nahid. “Women, Nationalism and Islam in Contemporary Political Discourse in Iran”, *Feminist Review* 44 (1993): 3-18.

Zia-Ebrahimi, Reza. “Self-Orientalization and Dislocation: The Uses and Abuses of Aryan Discourse in Iran”, *Iranian Studies* 44, no.4 (2011): 445-472.

İnternet Kaynakları

Curtis, Charlotte. “First Party of Iran’s 2,500-Year Celebration”, Ekim 13, 1971, Son Erişim: Eylül 10, 2019, <https://www.nytimes.com/1971/10/13/archives/first-party-of-irans-2500year-celebration.html>.

Şiî Ulemâya Yönelik Davet ve Fermanlar: Şehîd-i Evvel ve Ali el-Kerekî Örneği

Habib Kartaloğlu*

Öz

İslam coğrafyasının farklı bölgelerinde kurulan hanedanlıklar, siyâsî merkezlerini ilim ve kültür havzasına dönüştürme gayretinde olmuşlardır. Yöneticilerin ilim ehlini desteklemelerinin ve onları hanedanlık merkezine davet etmelerinin muhtemel sebeplerden birisi de mezhebî tercihleridir. İran coğrafyasında hüküm sürmüş Serbedârîler (1337-1386) ve Safevîler (1501-1736), bu sebeple bölge dışındaki İmâmî ulemâyı İran'a göç etmeye teşvik etmişlerdir. Bu bağlamda Serbedârî Emîri Ali el-Müeyyed, Şehîd-i Evvel'e (ö. 786/1384) bir davet mektubu göndermiştir. Öte yandan Safevî hükümdarı Şah Tahmasb ise Ali el-Kerekî'yi (ö. 940/1534) İran'a davet için bir ferman yayınlamıştır. Şehîd-i Evvel, Serbedârî hükümdarının yapmış olduğu daveti kabul etmemekle beraber İmâmîyye fihhına dair yazmış olduğu el-Lüm'atü'd-Dımeşkîyye adlı eserini göndermiştir. Öte yandan Şah Tahmasb'ın resmî sahiplenmesiyle el-Kerekî, Safevî İran'ındaki nüfuzunu pekiştirmiştir. Bu çalışmada öncelikli olarak Ali el-Müeyyed'in Şehîd-i Evvel'e gönderdiği mektup ele alınmakta ardından da Şah Tahmasb'ın Ali el-Kerekî hakkında yayınlamış olduğu ferman ve el-Kerekî'nin Safevî yönetimiyle olan ilişkisi üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, İmâmîyye, Şehîd-i Evvel, Ali el-Kerekî, Mektup/Ferman

* Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, hkartaloglu@sakarya.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4973-0787

Invitation and Edicts Intended for the Shia Ulamā/ Sholars: The Example of Shahid al-Awwal and Ali al-Karakī

Habib Kartaloğlu*

Abstract

The dynasties that were established in different regions of the Islamic geography made efforts to turn their political centers into scientific and cultural centers. One of the possible reasons for the administrators to support the scholars and invite them to the dynasty center was their sectarian preferences. For this reason, the Sarbadars (1337-1386) and the Safavids (1501-1736) who reigned in Iran respectively, used to encourage the Imami scholars in the outside regions to migrate to Iran. In this context, the Sarbadar ruler Ali al-Mu'ayyad sent an invitation letter to Shahid al-Awwal (d. 786/1384). On the other hand, the Safavid ruler Shah Tahmasb issued an edict to invite Ali al-Karaki (d. 940/1534) to Iran. Although Shahid al-Awwal did not accept the invitation of the Sarbadar ruler, he instead sent his book titled: *al-Lum'a ad-Dimasqiya*, which he wrote on the Imāmiyya fiqh. On the other hand, with the official appropriation of Shah Tahmasb, al-Qaraki reinforced his influence in Safavid Iran. In this study, firstly the letter that Ali Mu'ayyad sent to Shahid al-Awwal is dealt with, and then the edict issued to Ali al-Karakī by Shah Tahmasb as well as the relationship between al-Qaraki and Safavid administration is emphasized.

Keywords: History of Islamic Sects, Imāmiyya, Shahid al-Awwal, Ali al-Karakī, Letter/Edict

* Asst. Prof., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of History of Islamic Sects, hkartaloglu@sakarya.edu.tr, ORDIC: 0000-0003-4973-0787

1. Giriş

İslam tarihinde merkezî otoritelerin zayıfladığı dönemlerde İslam coğrafyasının farklı bölgelerinde çeşitli hanedanlıklar ortaya çıkmıştır. Bölgesel hanedanlıkların kurulması her ne kadar siyasî istikrar ve birlik açısından olumsuz bir tablo oluşturmuş olsa da birden fazla idârî ve kültür merkezinin inşa edilmesine imkân sağlamıştır. Bunun sonucunda çeşitli bölgelerde kurulan hanedanlıklara başkentlik yapmış olan yerleşim yerleri, siyasî merkezler olmanın yanı sıra ilim ehlinin desteklendiği birer kültür merkezi haline gelmiştir. Örneğin İslam tarihinde Abbâsî devletinin zayıfladığı ve çeşitli hanedanlıkların ortaya çıktığı hicri dördüncü ve beşinci asırlar, ilim ehline çeşitli imkânların sağlandığı, önemli kaynak eserlerin telif edildiği ve İslam medeniyetinin zirveye ulaştığı bir dönemdir.¹ İbn Miskeveyh'in (ö. 421/1030) Büveyhî emirlerinden Adudüddavle'nin (367-372/978-983) ilim adamlarına sağladığı imkânlar ile ilgili vermiş olduğu şu bilgiler bunu açıklar niteliktedir: "...Fıkıhçılara, müfessirlere, kelâmcılara, hadisçilere, nesep bilginlerine, şâirlere, nahivcilere, edebiyatçılara, tabiplere, münecimlere, matematikçilere ve hendese âlimlerine maaş bağlandı. Adudüddavle, alanlarında ihtisas sahibi olanlara ve felsefecilere sarayındaki meclisine yakın bir yerde bulunan bir mekân tahsis etti. Böylece onlar burada toplumun aşağı kesiminden bilgisiz kimselerin baskı ve saldırılarından emin olarak karşılıklı görüşme ve ilmî tartışma yapma imkânına kavuştular. Ayrıca kendilerine maaş bağlandı ve çeşitli yardımlar yapıldı. Böylece bu ilimler ölü iken hayat buldular..."²

Büveyhî emirlerinden Adudüddavle örneğinde olduğu gibi siyasî yöneticilerin ilim ehlini desteklemeleri ve onlara çeşitli imkânlar sağlamalarının arkasında, muhtemelen kendi entelektüel ilgileri ve siyasî rekabet içerisinde oldukları hanedanlıklara karşı nüfûz sahalalarını genişletme düşüncesi yer almaktadır. Bu temel gerekçelerin yanı sıra özellikle mezhebî tercihlerinden dolayı bazı dönemlerde yöneticiler, farklı coğrafyalardaki kendi mezhebiden olan ulemâyı hanedanlık topraklarına davet etmişlerdir. Ör-

1 Ahmet Güner, "Büveyhî Devlet Adamlarının Kitaba İlgileri ve Kütüphaneleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 13 (2001): 36; Ahmet Güner, "Sâbûr b. Erdeşir ve Dâru'l-İlm'i", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 13 (2001): 65.

2 Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Yâkûb İbn Miskeveyh, *el-Kısmu'l-ahîr min kitâbi Tecârîbi'l-ümem*, c. 2 (Oxford: Basil Blackwell, 1921), 408.

neğin İmâmiyye Şîliğini devletin resmi mezhebi olarak ilan ettiklerinde Safevîler, mezhebi tercihleri doğrultusunda kendilerine yardımcı olacak ve meşruiyet sahalarını genişletecek İmâmî ulemâdan yoksundular. Bu sebeple Safevîler, Şîî eğitimi sürdürmek ve toplumsal değişim-dönüşümü sağlamak maksadıyla İran dışındaki ulemâya yönelmek ve onları kendi topraklarına davet etmek zorunda kalmışlardır.³ İran coğrafyasında hüküm sürmüş Serbedârîler (1337-1386) ve ardından Safevîler (1501-1736), dinî ve siyâsî gerekçelerle, bölge dışındaki İmâmî ulemânın hanedanlık topraklarına gelmeleri için mektup göndermişler ve fermanlar yayınlamışlardır. Bu bağlamda bu çalışmada öncelikle Serbedârî Emîri Ali el-Müeyyed'in Şehîd-i Evvel'e (ö. 786/1384) gönderdiği mektup ele alınacak, ardından da Safevî hükümdarı Şah Tahmasb'ın (ö. 984/1576) Ali el-Kerekî (ö. 940/1534) hakkında yayınlamış olduğu fermanlar üzerinde durulacaktır.

2. Serbedârîler ve Mezhebî Kimliği

Serbedârîler, İlhanlı hükümdarı Bahadır Han'ın (ö. 736/1335) vâris bırakmadan⁴ vefat etmesinin akabinde ortaya çıkan siyâsî istikrarsızlık ortamında İran'da teşekkül etmiş mahalli hanedanlardan biridir.⁵ Bir diğer ifadeyle Serbedârîler, XIV. yüzyılda Horasan bölgesinde yaşanan siyâsî karmaşa ve ekonomik sıkıntılar ortamında çeşitli baskı ve

3 Dönemin önemli kaynakları arasında yer alan Aşsenü't-tevârih'te Hasan Beg Rumlu (ö. 985/1577), Safevî devletinin kurulduğu dönemde bölgede İmâmiyye mezhebini öğretecek mezhebe mensup ulemânın ve Şîî kaynakların bölgede olmadığına dikkat çekmektedir. Bk. Hasan Beg Rumlu, *Aşsenü't-tevârih* (Tahran: Çâbhâne Haydarî, 1357), 86.

4 Abdülkadir Yuvalı, "Ebû Said Bahadır Han", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994),10:219.

5 Serbedârîler hakkında geniş bilgi için bk. Ğıyâseddin b. Hümâmiddin Hüseyinî Hândmir, *Târihu habibi's-siyer fi ahbâri efrâdi beşer*, c. 3 (Tahran: Kitabhâne-i Hayyâm, 1333), 357-67; John Masson Smith, *The History of the Sarbadâr Dynasty 1336-1381 A.D. And Its Sources* (The Hague/Paris: Mouton, 1970); H. R. Roemer, "The Jalayirids, Muzaffarids and Sarbadars", *The Cambridge History of Iran*, ed. Peter Jackson ve Lawrence Lockhart, c. 6 (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 1-42; Yaküb Ajend, *Ğıyâm-ı Şî'î Serbedârân* (Tahran: Neşr-i Göstere, 1363); Derya Coşkun, "Serbedârî Devletinin Siyâsî, İçtimâî ve İktisadî Tarihi (1336-1382)" (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2016); Mustafa Şahin, *Serbedârîler Darağacının Gölgesinde Kurulan Bir Devlet* (İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2017); V. F. Büchner, "Serbedârîler", *MEB İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988); Erdoğan Merçil, "Serbedârîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009).

adaletsizliklere maruz kalan kitlelerin bir tepki/başkaldırı hareketidir. Hândmîr'in belirttiğine göre “Serbedâr” ismi, dönemin yerel yöneticilerinin baskılarına maruz kalanları yanına çekerek isyan eden ve hanedanın kurucusu Abdürrezzâk b. Fazlullah Başînî'nin “erkekçe başını darağacına vermek alçakça katledilmekten bin defa iyidir” (برداری دین هزار بار بهتر که به نامردی به قتل رسیدن به مردی سر خود) sözünden hareketle verilmiştir.⁶ Serbedârîler hakkında bilgi veren bir diğer önemli kaynak olan Mirhând'ın *Ravzâtü ş-şafâ* adlı eserinde de benzer bilgiler verilmektedir. Mirhând, bu kelimeyi dönemin yöneticilerinin Horasan halkına karşı uyguladıkları baskılara ve adaletsizliklere karşı ayaklanarak gerekirse başlarını darağacına vereceklerini söyleyen bir grup insan için kullanmaktadır.⁷ Öte yandan İbn Battûta (ö. 770/1368-69) ise muhtemelen Serbedârîler'in ilk kuruldukları dönemde iktisâdî gereksinimlerden dolayı liderleri Abdürrezzak ve taraftarlarının eylemlerini dikkate alarak yukarıda ifade edilenlerin aksine “karışıklık çıkaran”, “yol kesen” ve “haraç alanlar” anlamında “serberdâr” kelimesine olumsuz bir anlam yüklemektedir. Ona göre bu tür eylemleri işleyen kişilere Irak'ta “şuttâr” Horasan bölgesinde “serberdar”, Mağrib'te ise “sakûra” ismi verilmektedir.⁸

Sosyal tabanını daha çok köylü ve çiftçilerin oluşturduğu bu isyan hareketinin organize olması ve alt yapısının sağlanmasında Şeyh Halife (ö. 736/1335) ve öğrencisi Şeyh Hasan el-Cûrî (ö. 743/1342)⁹ gibi dervişlerin ve mahalli fütüvvet teşkilatının katkıları olmuştur.¹⁰ Hanedanlığın ortaya çıkışında ve başarıya ulaşmasında rol üstlenen bu gruplar, etkinliklerini devletin kuruluşundan sonra da devam ettirmişlerdir. Devlet içerisindeki bu konumlarından ve rollerinden dolayı hanedanlıkta “*Dervişler*

6 Hândmir, *Habîbü ş-siyer*, 3:358.

7 Seyyid Hamîdüddin Muhammed b. Burhaneddin Hândşah b. Kemaleddin Mirhând, *Târîh-i Ravzâtü ş-şafâ fi sîreti 'l-enbiyâ ve 'l-mülûk ve 'l-hulefâ*, c. 5 (Tahran: Müessesesi-i Hâyâyât ve İntişârât-ı Pîruz, t.y.), 601; Coşkun, “Serbedârî Devleti”, 13.

8 Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Abdullah İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, çev. A. Sait Aykut, c. 1 (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 559.

9 Hasan el-Cûrî hakkında detaylı bilgi için bk. Derya Coşkun, “XIV. Yüzyıl Horasan'ında Şiî Bir Otorite: Şeyh Hasan Cevrî ve Siyaset Algısı”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, no. 90 (2019): 65-76.

10 Smith, *Sarbadâr Dynasty*, 56-57; Muhammed Hüseyin el-Emânî, *eş-Şehîdü 'l-Evvel: Fakîhü ş-Serbedârân*, çev. Kemâl es-Seyyid (Kum: Müessesesi-i Enşâriyân, 1415/1995), 89; Coşkun, “Serbedârî Devleti”, 110.

ve *Serbedârîler*” şeklinde bir yapılanma sürekli var olmuştur.¹¹ Bu ikili yapılanmanın kaçınılmaz bir sonucu olarak yaklaşık elli yıl hüküm süren Serbedârî idaresinde sürekli “yönetici-derviş” çekişmesi baş göstermiştir.¹² Devletin kuruluşundan yıkılışına kadar devam eden bu ikili yapının siyasî idâre kısmında Emîr Abdürrezzâk (ö. 737/1337), Emîr Vecihüddîn Mesûd (ö. 745/1344), Hâce Ali Şemseddin (ö. 752/1351) ve Hâce Necmeddin Ali el-Müeyyed (ö. 788/1386) gibi önemli siyâsî liderler yer almıştır. Derviş ve fütüvvet teşkilatının yardımlarıyla teşekkül eden¹³ Serbedârîlerin dervişler yapılanmasına ise Şeyh Halife, Hasan el-Cûrî, Derviş Aziz ve Derviş Rükneddîn gibi şahıslar liderlik yapmıştır.¹⁴ Muhtemelen bu ikili yapılanmadan dolayı Resul Ca‘feriyân, Serbedârî hareketini aynı zamanda Şeyhî-Şîî devleti olarak da isimlendirmiştir.¹⁵

Serbedârîler’in siyasî yapılanması hakkında vermiş olduğumuz bu bilgilerden sonra onların mezhebî kimlikleri konusuna değinebiliriz. Zira yukarıda da ifade edildiği üzere Serbedârîler, kendi dönemlerinde yaşanan sosyal, ekonomik ve siyasî problemlere bir tepki hareketi olsa da hareketin alt yapısının sağlanması ve organize olmasında Şîilik, tasavvuf ve mehdi anlayışının etkili olduğu ve hatta Şîilikle ilgili görüşlerin daha ön planda olduğu görülmektedir.¹⁶ Hareketin Horasan bölgesindeki en eski Şîî yerleşim yerlerinden ve hatta bölgede Şîilikten bahsedildiğinde Kum şehri ile birlikte anılan Beyhak’ta (Sebzevâr) ortaya çıkmış olması bunu destekler niteliktedir.¹⁷ Demir’in de ifade ettiği üzere Şîiliğin Beyhak bölgesine hangi kanalla ve ne zaman girdiğini tespit etmek oldukça güçtür. Ancak hicrî

¹¹ Mîrhând, *Târîh-i Ravzatü’s-şafâ*, 5:608; Coşkun, “Serbedârî Devleti”, 42.

¹² Şahin, *Serbedârîler Darağacının Gölgesinde Kurulan Bir Devlet*, 472.

¹³ Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and The Hidden Imam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), 69.

¹⁴ Şahin Ahmetoğlu, “Serbedârî Hareketi ve Temel Görüşleri”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 7, no. 1 (2014): 133.

¹⁵ Resul Cáferiyân, *Târîh-i teşeyyü der İran: ez ağaz tâ tulú devleti Şafevî*, 4. Baskı (Tâhran: Neşr-i İlm, 1390), 776.

¹⁶ Seyyid Ruhullah Perhizkârî, “Nakşı Devlet-i Şî‘a Serbedârân-ı Horasân Der Göstereş-i Teşeyyü‘ ve Temeddün-i İslâmî”, *Pejüheşi Tarih-i Ferheng ve Temeddün-i İslâmî* 4, no. 13 (2014): 32.

¹⁷ Habip Demir, *Horasan’da Şîilik: İran’da Şîiliğin Tarihsel Kökleri* (Ankara: OTTO, 2017), 178; Abbas İkbâl Aştıyânî, *Târîh-i Moğol Ez Hamle-yi Çingîz tâ Teşkil-i Devlet-i Timûrî* (Tâhran: Müessesesi-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1384), 466; Enver Konukçu, “Beyhak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6:58.

beşinci asırdan itibaren Şîîliğin şehirde belirgin bir hale geldiğini ve bu özelliğiyle dönemin kaynaklarında yer aldığını söyleyebiliriz.¹⁸ Nitekim Abdülcelîl el-Ğazvîni (ö. 560/1165'ten sonra), Sebzevâr hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır: “*Sebzevâr'a gelince orası Şîa ve İslam merkezidir. Güzel medreselerle ve nurlu mescitlerle donatılmıştır. Tarikat ve şeriat öğrenmiş seleflere halef olan âlimlerle doludur. Orada mülhitlere lanet ve Bâtînilere husumet aşîkârdır ve dersler, münazara meclisleri ve sürekli düzenlenen Kur'an hatimleri yapılmaktadır*”.¹⁹ Öte yandan Hamdullah el-Mustevfî ve İbn Battûta'nın vermiş olduğu bilgilerde Beyhak halkının ve dolayısıyla Serbedârîlerin mezhebî kimliği açıklar niteliktedir. Nitekim el-Müstevfî, Beyhak halkının İsnâ Aşeriyye mezhebine mensup olduklarını ifade ederken İbn Battûta, Serbedârîlerin hepsinin Rafizî inancını benimsediklerini dile getirmektedir. Hatta ona göre Rafizî mezhebinden olan Serbedârîler, Horasan bölgesinde ikamet eden Ehl-i sünnet ahaliyi baskı yoluyla kendi mezheplerine sokmaya girişmişlerdir.²⁰

Beyhak bölgesi ve dolayısıyla Serbedârîlerin sosyal tabanını oluşturan kiteler hakkında verilen bu bilgiler, bir taraftan Serbedârîlerin mezhebi kimliklerini diğer taraftan da onların isyan etme ve devletleşme sürecinde en önemli unsurunun Şîîlik olduğunu ortaya koymaktadır.²¹ Zira Serbedârîler, organize olma ve teşkilatlanma sürecinde Gâib İmam'ın zuhuru/mehdilik anlayışını ön plana çıkarmışlardır. Hatta bu politik yapılanmada söz konusu mehdüviyet anlayışı, rasyonel İmâmî fıkıh ve kelâmın ön plana çıkarıldığı²² Serbedârîlerin son yıllarında dahi devam ettirilmiştir. Nitekim kaynaklarda Ali el-Müeyyed'in her gün bir atı hazırlatarak İmam Mehdî için beklettiği nakledilmektedir. Öte yandan hareketin Şîîlikle olan bağlantısını gösteren bir diğer delil de Serbedârî yöneticilerinin emriyle basılan paralarda On iki imamın adının yazılmış olmasıdır. Aşağıda da belirtileceği üzere Serbedârîlerin mezhebi eğilimlerini ortaya koyan daha da önemli

¹⁸ Demir, *Horasan'da Şîîlik*, 180-81.

¹⁹ Abdülcelîl el-Ğazvîni, *Kitâbü'n-Nakd: Ba'du mesâlibi'n-nevâşib fi nakdi ba'du fedâihi'r-revâfîz* (Tahran: Encümeni Aşârî Millî, 1358), 202.

²⁰ Hamd-Allah Mustawfî Kazvîni, *Nuzhat-al-Kulûb*, çev. G. Le Strang (London: Brill, 1919), 148; Battûta, *Seyahatnâme*, 1:559.

²¹ İbni Arabşah, *Acaibu'l Makdur (Bozkırdan Gelen Bela)*, çev. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2012), 65.

²² Arjomand, *The Shadow of God*, 69; Hanifi Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şîîlik* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2010), 237-38.

delil, Ali el-Müeyyed'in dinî ve siyâsî gerekçelerle bölge dışındaki İmâmî ulemâyyla temasa geçmesi ve onları İran'a davet etmesidir.²³

3. Serbedârî Emîri Ali el-Müeyyed'in Şehîd-i Evvel'e Gönderdiği Mektup

3.1. Ali el-Müeyyed'in Şehîd-i Evvel-i Davet Etme Gerekçesi

On iki imam adına para bastırıp Şiîliği devletin resmi mezhebi haline getirmek isteyen Ali el-Müeyyed,²⁴ Şeyh Hasan el-Cûrî taraftarlarının mehdî²⁵ anlayışı etrafında oluşturdukları aşırı fikirlere karşı rasyonel İmâmî düşüncüyü topluma hâkim kılma gayreti içerisindeydi.²⁶ Ancak Serbedârîler, uzun zamandır Sünnî iktidarların kontrolündeki İran coğrafyasında (Beyhak/Sebzevâr) ortaya çıkmış olduklarından İmâmî fikhını uygulayacak ve onun tedrisini yapacak nitelikli ulemâdan yoksundular. Böyle bir coğrafyada yeni bir dinî/siyâsî zemin oluşturmak istenildiğinde kendilerine yardımcı olacak bölge dışındaki ulemâyâ yönelmek kaçınılmaz gözükmektedir. Nitekim böyle bir yolu tercih eden Ali el-Müeyyed, bu gerçeği “*biz aramızda fetvasına itimat edilebilecek veya halkımızın doğru yolu ve inançları öğrenebilecekleri kimseyi bulamıyoruz.... vatanımızın liderinin ve rehberinin olmaması sebebiyle Allah'ın gazabına uğrayacağı endişesi içerisindeyiz*”²⁷ ifadeleriyle Şehîd-i Evvel'e gönderdiği mektupta dile getirmektedir. Ayrıca Serbedârîlerden yaklaşık bir buçuk asır sonra kurulan Safevîler'de de benzer bir durumla karşılaşmışlardır. Nitekim İmamiyye'yi devletin resmi mezhebi olarak ilan eden Şah İsmâîl'in mezhebin propagandasını yapacak

²³ Mîrhând, *Târîh-i Ravzatü's-şafâ*, 5:524; Hândmir, *Habîbü's-siyer*, 3:366; Aştîyânî, *Târîh-i Moğol*, 466; Smith, *Sarbadâr Dynasty*, 55-60; Mehdî Ferhâni Münferid, *Muhâceret-i ulemâ-yı Şîa ez Cebel-i Âmil be İran Der Aşr-ı Safevi* (Tahran: Müessesesi-İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1396), 69; Shivan Mahendrarajah, “The Sarbadars of Sabzavar: Re-Examining Their ‘Shi‘a’ Roots and Alleged Goal to ‘Destroy Khorasanian Sunnism’”, *Journal of Shi‘a Islamic Studies* 5, no. 4 (2012): 394.

²⁴ Mîrhând, *Târîh-i Ravzatü's-şafâ*, 5:624; Hândmir, *Habîbü's-siyer*, 3:366; Ajend, *Serbedârân*, 197; Câferiyân, *Târîh-i teşeyyü der İran*, 781.

²⁵ Smith, *Sarbadâr Dynasty*, 56; Şahin, *Serbedârîler Darağacının Gölgesinde Kurulan Bir Devlet*, 309.

²⁶ Arjomand, *The Shadow of God*, 70; Stefan Winter, “Shams al-Din Muhammad ibn Makki ‘al-Shahid al-Awwal’ (d. 1384) and the Shi‘ah of Syria”, *Mamluk Studies Review* 3 (1999): 162-63.

²⁷ Ajend, *Serbedârân*, 199; el-Emânî, *eş-Şehîdü'l-Evvel*, 86.

İmâmî ulemâyı ve Şîî kaynakları bölgede bulamadığını Hasan Beg Rumlu açık ifadelerle ortaya koymaktadır.²⁸

Ali el-Müeyyed'in bölge dışındaki ulemâya yönelmesinin arkasındaki bir diğer önemli gerekçe de devlet yönetimine sürekli müdahale eden Şeyh Hasan el-Cûrî taraftarı dervişlerin gücünü tamamen bertaraf etmek istemesidir.²⁹ Serbedârîlerin kuruluşunda etkin olan dervişler, kendi anlayışları doğrultusunda bir idare kurmak için sürekli siyâsî eylemlerde bulunmuşlardır.³⁰ Serbedârî yöneticiler, iktidara geliş sürecinde dervişlerin desteğini almış olmalarına rağmen kısa zaman içerisinde dervişlerle başa çıkmak zorunda kaldılar. Nitekim Serbedârî idaresinde sürekli yaşanan "yönetici-derviş" çekişmesinin son örneklerinden biri de Ali el-Müeyyed zamanında isyan eden Derviş Azîz ve Derviş Rukneddin isyanlarıdır. Hatta Derviş Rukneddin kendi düşünceleri doğrultusunda bir idare kurmak için Sebzevâr'ı ele geçirdi³¹. Dervişlerin artan etkisiyle mücadele etmek zorunda kalan³² Ali el-Müeyyed, bir taraftan siyâsî ittifaklar yaparken diğer taraftan da dervişlerin aşırı fikirleri karşısında daha ılımlı anlayışı hâkim kılma içerisine girmiştir. O, Emir Velî ile yaptığı ittifak sonucunda Sebzevar'ın kontrolünü tekrar sağladığında dervişlerin artan etkisini kırmak için Şeyh Hasan Cûrî'nin taraftarını ziyaretgâh olarak kabul ettikleri mezarları dağıttırıp yerlerinin çöplüğe çevrilmesini emretmiştir.³³ Dolayısıyla Ali el-Müeyyed'in Şehîd-i Evvel'e mektup göndermesinin arka planında İmâmî fikhını uygulayacak ulemânın bölgede bulunmaması ve siyâsî mücadeleye giriştiği dervişlerin eylemlerine karşılık vermek ve onların halk üzerindeki gücünü kırmak istemesi yer almaktadır.

²⁸ Rumlu, *Ahşenü'l-tevârîh*, 86.

²⁹ Ajend, *Serbedârân*, 197.

³⁰ Şahin, *Serbedârîler Darağacının Gölgesinde Kurulan Bir Devlet*, 309, 405.

³¹ Hândmir, *Habîbü's-siyer*, 3:366.

³² Smith, *Sarbadâr Dynasty*, 60; Arjomand, *The Shadow of God*, 70.

³³ Mîrhând, *Târîh-i Ravzatü's-şafâ*, 5:624; Hândmir, *Habîbü's-siyer*, 3:366.

3.2. Şehîd-i Evvel'e Gönderilen Mektup

Ali el-Müeyyed, dinî ve siyâsî gerekçelerle Cebel-i Âmil bölgesi ulemâsından Şehîd-i Evvel Muhammed b. Mekki'yle³⁴ irtibata geçti. O, Şehîd-i Evvel'i Sebzevar'a davet etmek için yakın adamlarından Şemseddin Muhammed el-Âvî'yle bir mektup gönderdi. Tespit edilebildiği kadarıyla ilk defa kısaca Allâme el-Tüsterî³⁵ tarafından bahsedilen ancak daha sonraki kaynaklarda tam metninin yer aldığı mektup şu şekildedir:

“Güzel kokusunu yayan, geçtiği yerlerde kokusunu arkasında bırakan amberin güzel koku yayması gibi bir selam. Dolunayla her durumdayken mukabele eden bir selam. Her sabah güneşiyle eşdeğerde olan bir selam. Her zaman gayretli çalışmalarıyla ilim talep etme ve ilimden faydalanan hakiki din güneşine selam.

İrade sahibi ve makamı yüce, âlim, vazife-şinâs, fazilet sahibi, övülmüş özelliklere sahip muttaki, temiz soylu zamanın allâmesi, milletlerin rehberi, derinlik sahibi âlimlerin örneği, faziletli muhakkiklerin tâbi olduğu, fırkaların ve tarikatların açıklayıcısı, İslam ölçütleri içinde sorunları halleden, çeşitli faziletler, ilim ve hünerleri daha ileri seviyeye taşıyan, Peygamberlerin vârisi, İmamların adetlerini ihya eden, Mevla'mızın mübarek huzuruna;

Allah'ın yeryüzüne koyduğu sır, Hz. Muhammed ve Ehl-i beyti hürmetine sonsuz nimetleri ve sa'yini kendi devletinin üzerine açan doğru dinin güneşi olan önderimiz! Size muhabbet besleyen sizin hayranınız olan ben, sizi görmeyi sonsuz bir derecede arzulamaktayım. Arzum budur ki bu ayrılığın ardından sizi ziyaret etmeğe müşerref olayım. Görüş sahiplerinin mercii konumunda bulunan siz zât-ı âlilerin makamına arz ederim ki Horasan Şiileri - Allah onları muhafaza etsin- sizi görmeye ve sizin fazilet deryanızdan ve ilminizden feyz alarak görmeye hasrettirler. Bu diyarın ilim sahipleri zamanın kötülüğünden çoğu veya tamamı darımadığı olmuştur. Emîrü'l-müminîn “âlimlerin ölümleriyle dinde gedik açılır” demektedir. Biz aramızda fetvasına ilmi açıdan itimat edilebilecek ya da halkımızın doğru yolu ve inançları

³⁴ Şehîd-i Evvel için bk. Muhammed b. Hasan el-Hür el-Âmilî, *Emelü'l-Âmil*, c. 1 (Bağdât: Mektebetü'l-Endülüs, ts.), 181-83; Yûsuf b. Ahmed el-Bahrânî, *Lü'lüetü'l-bahreyn fi'l-icâzât ve terâcimü ricâli'l-hadîs* (Bahreyn: Mektebetü'l-Fahravî, 1429), 138-43; Mirza Abdullah Efendi el-İsbahânî, *Riyâzü'l-ulemâ ve hiyâzü'l-fudelâ*, c. 5 (Kum: Matba'atü'l-Hayyâm, 1401), 184-91.

³⁵ Kâdî Nûrullah el-Mer'âşî et-Tüsterî, *Mecâlisü'l-müminîn*, c. 3 (b. y.: Dârü Hişâm, 1439/2017), 449.

ondan öğrenebilecekleri kimseyi bulamıyoruz. Allah'tan niyaz ediyoruz ki zât-ı âlileriniz bizlerin yanında bulunur ve üzerimize nur saçarsın ki ilmini takip edelim ve senin usulünü kendimize rehber edinelim. Büyüklüğünüz ve cömertliğinizin âlemde bilindiğini, kerametinizin her bölgeye yayılmış olduğunu bilmekteyiz. İyi niyetli rica ve hacet, kerîm dergâha götürüldüğünde yerine getirileceğine inandığımızdan ümit ederiz ki ricamız ve arzumuz icabet edilir.

Allah Teâlâ, “ve onlar ki Allah'ın gözetilmesini emrettiği şeyi (akrabalar ve müminler arasında olması gereken bağı) gözetirler...” [er-Ra'd, 13/21] buyurmaktadır. Hiç şüphesiz aramızda akrabalık bağı vardır. O da İslâm'ın getirdiği manevi bir bağıdır. Korunması gereken bağılığın en önemli olanı iman bağıdır. Ondan sonra bedensel ve akrabalık kan bağı gelir. Bu iki bağı zamanın akışı ve dünyadaki hâdiseler birbirinden ayıramaz. Bu ikisi fırtınaların bile yıkamadığı iki kayadır. Bizim vatanımızın liderinin ve rehberinin olmaması sebebiyle Allah'ın gazabına uğrayacağı endişesi içerisindeyiz. Her vakit lütfedip Allah'a tevekkül ederek bir mazeret göstermeksizin buraya teşrif ederseniz çok fazla ihسانla karşılaşacaksınız. Elhamdülillah sizin değerini biliyoruz. Ve inşaallah hakkınızı tanıyıp sizi değerli kalacağız. Sizin beğenilmiş temiz hasletlerinizden dolayı ümit ediyoruz ki bu kadar ısrarcı olmamızı affeder ve sözü bu kadar uzatmamızı bağışlarsınız. Selam İslam milletinin üzerine olsun.

Seni seven ve sana hayranlık duyan Ali el-Müeyyed”³⁶

3.3. Mektubun Gönderiliş Tarihi ve Şehîd-i Evvel'in Mektuba Verdiği Cevap

Şehîd-i Evvel'e gönderilen mektubun gönderiliş tarihini tam olarak tespit etmek mümkün değildir. Büyük bir ihtimalle mektup, Emîr Timur'un Serbedârî merkezi Sebzevar'ı tamamen ele geçirdiği 784/1383 tarihinden önce ve Ali el-Müeyyed'in Derviş Rukneddin isyanının bastırıldığı 780/1379 tarihinden bir süre sonra gönderilmiştir.³⁷ el-Hürr el-Âmilî'ye göre, el-Lüüm'a'yı Şehîd-i Evvel (ö. 786/1384) idam edilmezden önce tu-

³⁶ Ajend, *Serbedârân*, 199-200; el-Emânî, *eş-Şehîdü'l-Evvel*, 85-87; Aḥmed el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, çev. Mehmet Yolcu (Ankara: Kitâbiyât, 2005), 419-20; Coşkun, “Serbedârî Devleti”, 90-91.

³⁷ Mahendrarajah, “The Sarbadars of Sabzavar”, 395.

tuklandığı esnada yedi günde yazmıştır.³⁸ Şehîd-i Sâni ise *el-Lüm 'a 'ya* yazdığı şerhte, söz konusu eserin 782 tarihinde kaleme alındığını ifade etmektedir.³⁹ Şehîd-i Evvel'in öğrencilerin Ali b. Hâzin el-Hâirî'ye 1384 tarihinde vermiş olduğu icâzette bu eserin yer alıyor olması Şehîd-i Sâni'nin vermiş olduğu tarihi destekler niteliktedir.⁴⁰ Ayrıca Abdullah Efendi de eserin hapiste yazıldığı bilgisinin doğru olmadığını veyahut Şehîd-i Evvel'in idam edilmezden önceki hapse atılmasının dışında farklı bir zamandaki tutuklanması olabileceğini belirtmektedir.⁴¹ Şehîd-i Evvel, *el-Lüm 'a 'y*'ı Ali el-Müeyyed için kaleme aldığına göre söz konusu mektubun da Şehîd es-Sâni'nin belirttiği tarihten önce; Derviş Rukneddîn isyânının bastırıldığı 780/1379 tarihten sonraki bir zamanda kaleme alındığını söyleyebiliriz.

Şehîd-i Evvel, Ali el-Müeyyed'in Serbedârî topraklarına yapmış olduğu daveti kabul etmemekle beraber, İmâmiyye fihkına dair yazmış olduğu *el-Lüm 'atü'd-Dimeşkiyye* adlı eserini elçi Şemseddin el-Âvî ile Horasan'a gönderir.⁴² Şehîd-i Evvel'in bu mektup öncesinde de Ali el-Müeyyed'le iyi ilişkiler kurduğu ve Irak'ta bulunduğu esnada birbirleriyle mektupla haberleştikleri anlaşılmaktadır.⁴³ Ancak Şehîd-i Evvel'in özür beyan ederek davete icabet etmemesinin gerekçesi konusunda bir belirsizlik bulunmaktadır. Nitekim el-Kâtib, Şehîd-i Evvel'in Ali el-Müeyyed'in "dinî merciyet olma" teklifini reddetme gerekçesinin açık olmadığını belirtmektedir. Çünkü davete olumlu cevap vermemesinin arkasında onun Serbedârî yönetimine bakışı, Ali el-Müeyyed'in samimi olup olmadığı, Serbedârî yönetiminde üstleneceği rol konusundaki belirsizlik veya bunların dışında daha özel bir sebebin olup olmadığı konusunda bir belirsizlik bulunmaktadır.⁴⁴ Bununla birlikte Mazzaoui, Şehîd-i Evvel'in Dimaşk'ta kendisine yönelik

³⁸ Âmilî, *Emelü'l-Âmil*, 1:183.

³⁹ Zeynüddîn b. Ali el-Âmilî Şehîd-i Sâni, *er-Ravzatü'l-behiyye fî şerhi Lüm'ati'd-Dimaşkiyye*, 2. Baslı, c. 1 (Kum: Çâbhâne-i Emîr, 1398), 239; Câferiyân, *Târîh-i teşeyyü der İrân*, 781; Ali Hakan Çavuşoğlu, "Şehîd-i Evvel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38:438.

⁴⁰ Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihâri'l-envâr li dureri ahlâbâri'l-eimmeti'l-ethâr*, 2. Baskı, c. 104 (Beyrût: Müessesetü'l-Vefâ, 1983), 186-92.

⁴¹ Mîrza Abdullah Efendi el-İşbahânî, *Tâlikatü Emeli'l-âmil* (Mektebetü Ayetullah el-Mar'âşi, 1410), 77; el-İşbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ*, 1401, 5:190.

⁴² Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minin*, 3:449; el-İşbahânî, *Tâlikatü Emeli'l-âmil*, 77.

⁴³ Sâni, *er-Ravzatü'l-behiyye*, 1:239.

⁴⁴ Kâtib, *Şiada siyasal düşüncenin gelişimi*, 421.

suçlamalarla mücadele etmek zorunda kaldığından dolayı davete icabet edemediğini dile getirmektedir.⁴⁵ Muhtemelen Mazzaoui, Şehîd-i Evvel'in ömrünün sonlarına doğru Dimaşk'ta yaşadığı olaylar, hapsedilmesi ve nihayetinde öldürülmesini dikkate alarak⁴⁶ bu şekilde bir gerekçe öne sürmektedir.

4. Şah Tahmasb'ın Ali el-Kerekî Hakkında Yayınladığı Ferman

4.1. Safevî Devletinin Ulemâ İthal Etme Gerekçesi

Safevî devletinin kurulmasında asıl unsuru oluşturan Erdebil tekkesine bağlı Türkmenler,⁴⁷ İmâmiyye Şiiliğinin dışında senkretik karakterli bir inanca sahiptiler.⁴⁸ Bu inanca göre şah, tanrının tecellisi ve beklenen mehdidir.⁴⁹ Ancak 1501 tarihinde Tebriz'de şahlığını ilan eden Şah İsmâil, hutbeyi on iki imam adına okutarak yeni kurulan devletin mezhebinin İmâmiyye olduğunu ilan etmiştir.⁵⁰ Devletin yapılanmasındaki bu tercih sonucunda Safevîler bir anlamda uzun süre Sünnî iktidarların kontrolündeki bölgenin mevcut birikiminden istifade imkânını yitirmişlerdir.⁵¹ Hasan Beg Rumlu, Safevîlerin mezhebi tercihleri doğrultusunda yaşadıklarını şöyle ifade etmektedir: “*O vakit insanlar Ca'ferî mezhebinin esaslarını İsnâaşeriyye'nin kanunlarını bilmiyorlardı. Zira İmâmiyye mezhebine ait fıkıh kitaplarından biri yoktu. Şeriat penâh Gâzî Naşrullah Zeytûnî'nin elinde bulundurduğu Sultânu'l-ulemâ el-Mütebahşîrîn Şeyh Cemâlüddîn el-Hillî'nin telif ettiği Kâvâidü'l-İslâm adlı eserinin birinci cildi ile dinî konularda eğitim veriliyordu. Gün geçtikçe İsnâaşeriyye mezhebinin hakikat güneşi yükselmeye başladı*”.⁵² Rumlu'nun bu pasajına doğrudan

⁴⁵ Michel M. Mazzaoui, *The Origins of the Safawids: Shi'ism, Sufism and the Ghulat* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1972), 67.

⁴⁶ Âmilî, *Emelü'l-Âmil*, 1:183; el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ*, 1401, 5:186,189; Çavuşoğlu, “Şehîd-i Evvel”, 438-39.

⁴⁷ Faruk Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türkleri* (Ankara: Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Enstitüsü Yayınları, 1976), 22.

⁴⁸ Mehmet Çelenk, *16-17. Yüzyıllarda İnan'da Şiiliğın Seyri*, 2. Baskı (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 253.

⁴⁹ Arjomand, *The Shadow of God*, 69-70.

⁵⁰ Rumlu, *Ahsenü't-tevârih*, 85-86.

⁵¹ Çelenk, *İnan'da Şiiliğın Seyri*, 256.

⁵² Rumlu, *Ahsenü't-tevârih*, 86.

alıntı yapan veya buraya atıfta bulunan araştırmacılar, Safevîler'in İmâmî ulemânın ve Şîî kaynakların yetersizliği sebebiyle özellikle Cebel-i Âmil bölgesindeki İmâmî âlimlere yöneldiklerini ifade etmektedirler.⁵³ Araştırmacıların kahir ekseriyetinin kabul ettiği teze göre, toplumsal dönüşüm sürecinde kendilerine yardımcı olacak bir ilmiye sınıfı oluşturmak zorunda kalan Safevîler, bölge dışındaki ulemâyı İran'a davet ettiler ve birçok Arap İmâmî âlim de bu davete icâbet ettiler.⁵⁴ Bununla birlikte konu hakkında araştırmaları bulunan Hourani, Arjomand ve Abisaab, Safevîler'in Şîî ulemâyı davet etme gerekçesinin yegâne sebebinin bölgede Şîî âlimlerin bulunmaması olmadığını söylemektedirler. Hourani, Safevîler'in İmâmî ulemâyı davet etmelerinin arkasında bölgedeki nüfûz sahibi kişilerle bağlantısı olmayan ve kaynaklardan hüküm çıkarmayı önemseyen ulemânın hanedanlıkta istihdam edilmesinin devletin geleceği ve siyâsî meşrutiyeti için daha fazla fayda sağlayacağı düşüncesinin etkin olduğu kanaatinde dir.⁵⁵ Aynı şekilde Arjomand ve Abisaab'a göre de Safevîler'in bölge dışındaki ulemâyı hanedanlıkta önemli dinî görevlere getirmeleri kendileri için daha tercih edilebilir bir durumdur. Zira Arap coğrafyasındaki İmâmî ulemâ, İran'da ikâmet edenlerden belirgin bir şekilde farklıydılar ve herhangi bir siyasi grup veya etnik sınıfla finansal ve idari münasebetleri bulunmamaktaydı.⁵⁶ Sonuç olarak Safevîler'in mezhebî tercihlerinden dolayı toplumsal değişim ve dönüşüm sürecinde yeni bir ulemâ sınıfı oluşturmak için zarûreten bölge dışındaki ulemâyâ yöneldikleri tezi daha fazla kabul görmektedir. Bununla birlikte bazı çalışmalarda ise Safevîler'in

⁵³ Edward Granwille Browne, *A Literary History of Persia*, 5. Baskı, c. 4 (Cambridge: The Cambridge University Press, 1959), 54-55, 360; J. Aubin, "Sâh İsmâil et Les Notables de l'Iraq Persan", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 2, no. 1 (1959): 53; Mazzaoui, *The Origins of the Safawids*, 6; Moojan Momen, *An Introduction to Shii Islam* (New Haven and London: Yale University Press, 1985), 108; Cafer el-Muhâcir, *el-Hicretü'l-Âmiliyye ilâ İrân fi'l-aşri's-Şafevî* (Beyrût: Dârü'r-Rağvâ, 1989), 221.

⁵⁴ Andrew J. Newman, "The Myth of the Clerical Migration to Safavid Iran", *Die Welt des Islams*, no. 33 (1993): 66.

⁵⁵ Albert Hourani, "From Jabal 'Amil to Persia", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, no. 49 (1986): 137.

⁵⁶ Arjomand, *The Shadow of God*, 129; Rula Jurdi Abisaab, "The Ulama of Jabal 'Amil in Safavid Iran, 1501-1736: Marginality, Migration and Social Change", *Iranian Studies* 27, no. 1 (1994): 113-14; Rula Jurdi Abisaab, "History and Self-Image: The Amilis and Their Clerics in Syria and Iran (Fourteenth to Sixteenth Centuries)", *Distant Relations: Iran and Lebanon in the Last 500 Years*, ed. H. E. Chehabi (London: I.B.Tauris, 2006), 74-75.

hânedanlığın geleceği ve meşruiyeti için tercihen bölge dışındaki ulemâya yöneldiklerini dile getirilmektedir.⁵⁷

4.2. Ali el-Kerekî ve Şafevî Yönetimiyle Olan İlişkileri

İmâmîyye'nin devletin resmi mezhebi olarak kabul edilmesiyle başlayan radikal değişim sürecinde Safevîler, toplumsal tabanda Şiîliğin yayılması için bizzat ulemâya fermanlar göndermiştir. Safevî topraklarına davet edilen ulemâ, esas itibarıyla kendi nitelikleri doğrultusunda görevlendirildiler. Bununla birlikte davet edilen ulemâdan bazıları siyâsî/idârî görevlere getirilerek devlete meşruiyet kazandırma sürecinin bir parçası haline geldiler.⁵⁸ Nitekim özellikle haraç ve Cuma konusundaki görüşleriyle el-Kerekî (ö. 1534/940), Safevî kimliğinin ortaya konulması ve devletin desteklenmesi için dinî birikimini açıkça ortaya koydu.⁵⁹

Aslen Kerekînûhlu olan Muhakkık-ı Sâni Ali el-Kerekî,⁶⁰ Cebel-i Âmil ulemâsının Safevî yönetimiyle kurulan ilişkisinde önemli bir yere sahiptir.⁶¹ Newman, Safevî İnan'a bölge dışındaki İmâmî ulemânın göç ettiği ve Safevî idaresinde önemli görevler üstlendikleri tezine karşı çıkmış olmasına rağmen el-Kerekî'nin bunun istisnâsı olduğunu kabul etmektedir.⁶² el-Kerekî, Safevî devletinin kurulmasından kısa bir süre sonra Safevî yö-

⁵⁷ Habib Kartaloğlu, "Batılı Araştırmacılara Göre Safevi İnan'a Şiî Ulemâ Göçü", *Turkish Journal of Shiite Studies* 1, no. 1 (2019): 28-42.

⁵⁸ Çelenk, *İnan'da Şiîliğin Seyri*, 276.

⁵⁹ Newman, "The Myth of the Clerical Migration", 79; Hourani, "From Jabal 'Amil to Persia", 137.

⁶⁰ Âmilî, *Emelü'l-Âmil*, 1:121-22; el-Bahrânî, *Lü'lüetü'l-bahreyn*, 146-54; Mirza Abdullah Efendi el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ ve hiyâzü'l-fuğelâ*, c. 3 (Kum: Matba'atü'l-Hayyâm, 1401), 441-60.

⁶¹ el-Muhâcir, *el-Hicretü'l-Âmilîyye ilâ İnan*, 221; Devin J. Stewart, "Notes on the Migration of Âmilî Scholars to Safavid Iran", *Journal of Near Eastern Studies* 55, no. 2 (1996): 81-82, 95.

⁶² Müstakil olarak çalışılması gereken el-Kerekî ile el-Kâtifi arasındaki tartışmalar için bk. Said Amir Arjomand, "The Mujtahid of the Age and the Mulla-bashi: An Intermediate Stage in the Institutionalization of Religious Authority in Shi'ite Iran", *Authority and Political Culture in Shi'ism*, ed. Said Amir Arjomand (Albany: State University of New York, 1988), 81; Newman, "The Myth of the Clerical Migration", 67,78; Stewart, "Notes on the Migration of Âmilî Scholars", 82; Mazlum Uyar, *Şiî Ulemanın Otoritesinin Temelleri* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004), 130-34.

netimiyle irtibâta geçmiş⁶³ ve Safevîler'in 908/1503 tarihinde Kâşân'ı ele geçirmelerinde hazır bulunmuştur. Daha sonra Safevî yönetiminden çeşitli destekler alarak Nəcəf'e yerleşen el-Kerekî,⁶⁴ Şah İsmâil'den sonra Şah Tahmasb zamanında da Safevîlerle irtibatını devam ettirmiştir. O özellikle *Risâle fî şalâti'l-cum'a*, *Kâfî 'atü'l-lecâc fî hilli'l-ħarâc* ve *Risâletü Nefehâti'l-lâhût fî la'ni'l-cibt ve't-tâgût* adlı eserlerinde dile getirdiği görüşlerle İmâmî ulemânın mevcut yönetimlerle olan ilişkilerinin yeniden düzenlenmesinin önünü açmıştır. Zira o, sebbü's sahabe uygulamalarının caiz olduğunu savunmanın yanı sıra müctehidin kıldırması şartıyla gaybet döneminde Cuma namazı kılınabileceğini ve devlet başkanının haraç arazilerinden vereceği tahsisâtı almanın câiz olduğunu savunmaktadır. Bu görüşlerinden dolayı birçok Şiî âlim –özellikle de İbrâhim el-Kâtîfî (ö. 945/1539'dan sonra)-⁶⁵ tarafından eleştirilmiş olmasına rağmen Safevî İran'ında etkin bir konuma gelmiş ve Şiî ulemânın otoritesinin artmasının ve hatta müstakil bir güç haline gelmesinin önünü açmıştır.⁶⁶

Şah Tahmasb'ın el-Kerekî'yi İran'a davet için yayınladığı fermanlarla birlikte onun siyâsî nüfûzunu gösteren bir diğer gelişme de sadr görevini üstlenen Mîr Gıyâseddin'le olan tartışmasında şahın kendisini desteklemesidir. el-Kerekî ile Mîr Gıyâseddin arasında devam eden en önemli tartışma kıblenin tayini meselesidir. Gıyâseddin, kıblenin tayininin matematiksel hesaplamaları gerektiren bir mesele olduğunu iddia ederek bunu matematik ve astronomi bilenlerin yapması gerektiğini iddia etmektedir. el-Kerekî ise bu işin bizzat fakihler tarafından yapılması gerektiğini iddia etmekte ve kendi tespitleri doğrultusunda Safevî topraklarında câmilerin kiblelerinin değiştirilmesini istemektedir.⁶⁷ Safevî sarayında bu konuyla ilgili yapılan tartışmada Şah Tahmasb, el-Kerekî'yi desteklemiştir. Tahmasb kendi tezki-

⁶³ Arjomand, "The Muftahid of the Age and the Mulla-bashi", 81; Colin Paul Turner, "The rise of Twelver Shi'ite externalism in Safavid Iran and its consolidation under 'Allama Muhammad Baqir Majlisi (1037/1627-1110/1699)" (Doctoral thesis, Durham University, 1989), 119; Newman, "The Myth of the Clerical Migration", 78; Andrew J. Newman, *Safavid Iran, Rebirth of a Persian Empire* (London: I.B.Tauris, 2006), 24.

⁶⁴ Cengiz Kallek, "Kerekî, Muhakkık-ı Sâni", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25:280.

⁶⁵ Newman, "The Myth of the Clerical Migration", 83-91; Stewart, "Notes on the Migration of Âmilî Scholars", 95-97.

⁶⁶ Çelenk, *İran'da Şiîliğin Seyri*, 278.

⁶⁷ Newman, "The Myth of the Clerical Migration", 99-100.

resinde bu durumu şu şekilde dile getirmektedir: “Bu sırada Müctehidü’z-zaman Şeyh Abdü’l-Âli ile Mir Gıyâseddin Mansûr-i sadr arasında ilmî tartışmalar oldu. Müctehidü’z-zaman gâlip olup haklı olduğu halde onun içtihadına riayet etmediler ve işi inada döktüler. Bunun üzerine hakkı gözeterek içtihadı onun üzerine sabit kıldık.”⁶⁸ Bu tartışmanın akabinde Mir Gıyâseddin sadr görevinden azledilmiş ve yerine 935/1529 yılında sadr olarak Gıyâseddin’in yardımcılığına tayin edilen⁶⁹ el-Kerekî’nin öğrencisi Nimetullah el-Hillî’yi (ö. 940/1534) tayin etmiştir.⁷⁰ Ancak el-Hillî, el-Kerekî’nin desteğiyle sadr görevine getirilmiş olmasına rağmen Cuma namazı konusunda el-Kâtîfî’nin görüşünü kabul edip onunla yazışmalarda bulunmuştur. Bu durumdan rahatsız olan el-Kerekî, siyâsî nüfûzunu kullanarak el-Hillî’yi de azlettirerek Bağdat’a sürgün ettirmiştir.⁷¹ Dolayısıyla bütün bunlar, onun siyâsî yönetimle olan ilişkisini ve Safevî İran’ında artan nüfûzunu açıkça ortaya koymaktadır. Diğer taraftan el-Kerekî, Safevî yönetiminde üstlendiği görevler ve devlete sağladığı meşruiyet sebebiyle Şah İsmâil ve Tahmasb tarafından çeşitli ihsanlara mazhar olmuş ve Irak bölgesindeki çok geniş arazileri ona soyurgal⁷² olarak vermiştir.⁷³

4.3. Ali el-Kerekî Hakkında Yayınlanan Fermanlar

Ali el-Kerekî hakkında yayınlanmış fermanlar, İmâmîyye mezhebini tercih etmiş Safevîler’in ulemânın gücüne ihtiyaç duyduklarının ve devlet içerisinde ulemânın otoritesinin güçlendiğinin resmini ortaya koymaktadır.⁷⁴

⁶⁸ Şah Tahmasb, *Şah Tahmasb-ı Safevî Tezkire*, çev. Hicabi Kırılancık, 2. Baskı (Ankara: Atlas Kitap, 2015), 29.

⁶⁹ Rumlu, *Ahşenü’l-tevârih*, 293.

⁷⁰ Rumlu, 307; Arjomand, *The Shadow of God*, 136; Newman, “The Myth of the Clerical Migration”, 97.

⁷¹ Rumlu, *Ahşenü’l-tevârih*, 333-34.

⁷² Soyurgal, Yöneticinin önemli görevler üstlenen kişilere ihsanda bulunduğu topraklardır. Ki bu topraklar varislere intikal eder ve vergiden muaf tutulur. Bk. Kâzım Paydaş, “Moğol ve Türk-İslâm Devletlerinde Suyurgal Uygulaması”, *Bilgi: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, no. 39 (2006): 195-218.

⁷³ Mîrzâ Hüseyin en-Nûrî et-Tabersî, *Hâtîmetü’l-Müstedrek*, c. 2 (Kum: Müessesetü Âli-i Beyt li-İhyâi’l-Türâs, 1415), 284; el-İsbahânî, *Riyâzü’l-‘ulemâ*, 1401, 3:450; Turner, “The rise of Twelver Shi’ite externalism in Safavid Iran”, 122.

⁷⁴ Said Amir Arjomand, “Two Decrees of Shah Tahmasp Concerning Statecraft and the Authority of Shaykh ‘Ali al-Karakî”, *Authority and Political Culture in Shi’ism*, ed. Said Amir Arjomand (Albany: State University of New York, 1988), 250.

el-Kerekî'nin dinî otoritesinin kabulü ve siyâsî iktidarın meşruiyet sahasını genişletme anlamına gelen 16 Zilhicce 939 tarihli ferman şu şekildedir:

“Ebedilikle muttasıl devletin [Safevîler'in] müjdelerinin belirmesinden, saadet ve yüksek güç sancağının ortaya çıkmasından bu yana. Ki bu ikisine bağlı kalınmazsa mutluluğa erişenlerin sahifesine yazılmaz. Zuhuruyla âlem ve âlemlerde cehaletin izlerinin ortadan kalktığı şeriat-i nebeviyye-i ğarra'nın âlimlerinin makamlarının yüceltilmesinin saltanatın dayandığı ve üzerine hayır ve saadetin bina edildiği temel unsurlardan olduğunu biliyoruz. Seyyidü'l-mürselîn'in şeriatının esaslarını ihya etmek ve muhaliflerin bid'at eserlerindeki zulmet tozlarını ortadan kaldıran aydınlık sabah gibi olan mâsum imamların –Allah'ın selamı onların üzerine olsun- gerçek yolunu ortaya çıkarmak için adalet güneşinin doğması ve Sâhibü'l-emr'in dinini ikame etme şartına bağlı olduğu kabul ediyoruz.

Hiç şüphesiz din âlimlerine tâbi olmak ve onlara itaat etmek ve onların gittikleri yolda gitmek emniyete kavuşmanın esas ve amaca ulaşmanın dayanağıdır. Onları yardımcıları, dini yaymaları, Seyyidü'l-mürselîn'nin şeriatını korumaları, yol göstermeleri ve irşad etmeleri vesilesiyle bütün insanlar dalâlet bataklığından hidâyet sahasına çıkabilmektedirler. İnsanlardan her kim onların sözlerindeki berekete kavuşursa taklid ehli insanların zihinlerinde yer alan zulmet ve cehalet o kimseden kalkar. Özellikle [bu durum] feyiz ve yüce makam sahibi, masum imamların yolunun mütehasısı, hâtemü'l-müctehidîn rütbesine ulaşmış, Seyyidü'l-mürselîn'in ilimlerinin vârisi, Emîrü'l-mü'minîn'in dininin bekçisi, kurtuluşa erenlerin kıblesi, râsih âlimlerin örneği, hüccetü'l-İslâm ve müslimîn, insanları doğru dine sevk eden rehber, şeriatın ilkelerini açıklayan, zamanının ileri gelenlerinin kabul ettiği, asrındaki bütün insanların iktida eylediği, helal ve haramı açıklayan, nâibü'l-İmâm, ismi gibi yüce olan zatınızın sahip olduğu kudsî kuvvetle gerçek hukuk ve din ehlinin esaslarındaki müşkülliği açıklığa kavuşturacaktır. Her bölge ve belde-den değerli ulemâ tevazu içerisinde yüce makamınızın eşiğinde boyun eğilmektedirler ve onlar [zât-ı âlinizin] mükteşebatınızda kilerden istifade etmekle onurlandılar. Ayrıca asrın önde gelenleri emir ve yasaklarınıza uymakta ve hidayet ve kurtuluşa ermenin hükümlerimize tâbi olmakla gerçekleşeceği kanaatindedir.

Zâtınızın makamını âli kılmak ve onu yüceltmek için [devletiminiz] himmeti ve kudsî niyetinin tamamını size hasrettik. Bunun temini için devletimizin tüm ileri gelenleri, yöneticileri, vezirleri ve diğer devlet erkânı, yukarı sıfatları zikredilen zât-ı âlinize tabi

olmakta ve sizi imam kabul etmektedir. Bütün işlerde size itaat edeceklerdir. Emrettiğiniz yapılacak, nehy ettiğiniz yasaklanacaktır.

Memâlik-i mahrûse ve asâkir-i mansûredeki şer'î işlerde görev vermiş olduklarınızı tayin edilecek, görevine son verdikleriniz de azledilecektir. Yapmış olduğunuz bu tayin ve azillerde başka bir senede ihtiyaç duyulmayacaktır. Azletmiş olduğunuz hiçbir kimse zât-ı âlileriniz tarafından tekrardan görev verilmediği sürece tekrardan atanmayacaktır. Ayrıca Necef nehri ile nehr-i cedîd arasında yer alan Kebîse ve Devâlib bölgelerinin tarımsal arazileriyle... Ramahiye bölgesinin işlenmiş toprakları zât-ı âlileri ve nesli için şeriatin esasları doğrultusunda vakfedilmesinde karar verdik...

*Şah Tahmasb 16 Zilhicce 939*⁷⁵

Bu fermanın kenarında ise Şah Tahmasb'ın kendi hattıyla “yukarıda belirtilen hükümler ve insanların kendisine tabi olduğu kişi (mukteda'l-enâm) hakkında tüm emirler imzalanmıştır. Bu emirlerin hilâfına hareket edenler mürted ve melundur” ibaresi yer almaktadır.⁷⁶

el-Kerekî'yi İran'a daveti konu edinen bir diğer ferman daha vardır. Ancak yukarıda verilen fermanın aksine burada bir tarih kaydı verilmemektedir. Sübhânî, fermana bulunması gereken tarihi, büyük bir ihtima müstensihler kaydetmemiş olabileceğini iddia etmektedir. O, yukarıda vermiş olduğumuz 16 Zilhicce 939 tarihli fermana geçen ifadelerden hareketle bu fermanın hicrî 939 tarihinden önce muhtemelen de 936 yılında yazılmış olabileceğini kabul etmektedir.⁷⁷ el-Kerekî'ye hitâben kaleme alınan bu ferman da şöyledir:

“İmam Sâdık'a nispet edilen sahih bir hadiste şöyle buyrulur: “Bizden hadis rivayet eden, helalimizi ve haramımızı araştıran ve hükümlerimizi bilen kimselere tabi olunuz. Onun verdiği hükme razı olunuz. Zira onları sizin üzerinize hâkim kıldım. O bir hüküm verdiğine onun hükmünü kabul etmeyen kimse Allah'ın hükmünü hafife almış ve bizim hükmümüzü de reddetmiştir. O

⁷⁵ Tabersî, *Hâtimetü'l-Müstedrek*, 2:282-90; el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ*, 1401, 3:455-60; el-Muhâcir, *el-Hicretü'l-Âmiliyye ilâ İrán*, 227-28; Newman, “The Myth of the Clerical Migration”, 252-55; Çelenk, *İrán'da Şiiliğin Seyri*, 278.

⁷⁶ İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ*, 1401, 3:360.

⁷⁷ Ca'fer es-Sübhânî, *el-Muhakkık el-Kerekî: Recülü'l-ilm ve ş-siyâse*, (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Şâdık, 1382), 109.

Allah'a karşı gelmiş olur ve şirk sınırındadır.⁷⁸ Bu hadise göre Seyyidü'l-mürselîn'in şeriatının koruyucuları olan müctehidlerin hükümlerine muhalefet etmek şirk mesabesinde. Bundan dolayı hâtemü'l-müctehidîn, Seyyidü'l-mürselîn'in ilimlerinin vârisi, Mâsum İmâm'ın [Mehdî el-Muntazar] nâibi (nâibü'l-İmâm) ismi gibi yüce olan [Ali el-Kerekî'ye] muhâlefet eden ve ona tabi olmayan hiç şüphesiz merdud kabul edilip bulunduğu görevlerden uzaklaştırılacaktır. Böyle birisi ciddi tedbirler alınacak ve şiddetli cezalar uygulanacaktır. Tahmasb b. Şâh İsmâil es-Safevî el-Mûsevî.⁷⁹

İran'da din-devlet ilişkilerini yeniden düzenleyen bu fermanlar, Mîr Ni-metullah el-Hillî'nin sadr görevinden azledilip el-Kâtifi ile irtibata geçmesinin yasaklanmasından kısa bir süre sonra yayınlanmıştır.⁸⁰ Fermanlarda el-Kerekî'nin fikhî konumuna açık bir şekilde vurgu yapılmakta ve ona "yarı resmî bir statü"⁸¹ verilmektedir. Fermanlarda el-Kerekî, "hâtemü'l-müctehidîn, Seyyidü'l-mürselîn'in ilimlerinin vârisi, nâibü'l-İmâm, mukteda'l-enâm, helal ve haramları açıklayan gibi sıfatlarla nitelendirilmekte ve onun fikhî konumuna vurgu yapılmaktadır.⁸² Söz konusu nitelendirilmeler, toplumsal dönüşüm sürecinde siyâsî iktidarın meşruiyet sahasını genişletmek için ulemânın desteğine ihtiyaç duyduğunun bir göstergesidir. Nitekim fermanlarda bütün devlet erkânının el-Kerekî'ye itaat edeceği açıkça belirtilmektedir. Ayrıca onun herhangi bir kişiyi bir göreve tayin etmesi ve veya bulunduğu makamdan azletmesi için başka bir emrin gerekli olmadığına vurgu yapılmaktadır. Hatta fermanla Irak topraklarındaki büyük arazilerin soyurgal olarak verilmiş olması bunun açık delilidir.

Bununla birlikte kanaatimize göre fermanla el-Kerekî'yle ilgili en önemli iki nitelendirme, *mukteda'l-enâm* ve *nâibü'l-İmâm* makamıdır. Mukteda'l-enâm vasfıyla el-Kerekî, sadece âlimlerin tâbi olduğu değil aynı zamanda

⁷⁸ Sikâtü'l-İslâm Muhammed b. Ya'kûb el-Kuleynî, *el-Kâfi fî ilmi'd-dîn*, 3. Baskı, c. 7 (Tahran: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, 1367), 412.

⁷⁹ Muhâcir, *el-Hicretü'l-Âmilîyye ilâ İrân*, 126, 226; el-Kâtib, *Şiada siyasal düşüncenin gelişimi*, 431.

⁸⁰ Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam, An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists*, ; (Oxford: Oxford University Press, 1981), 277; Arjomand, "The Mujtahid of the Age and the Mulla-bashi", 81.

⁸¹ Uyar, *Ulemanın Otoritesi*, 126.

⁸² Arjomand, "The Mujtahid of the Age and the Mulla-bashi", 81.

Safevî toplumunda herkesin rehberi olduğu kabul edilmektedir.⁸³ Siyâsî iktidar tarafından böyle bir desteğe kavuşan el-Kerekî ve ardından onun takipçileri, Safevî İran'ında İmâmiyye mezhebinin yerleşmesini sağladılar. On yedinci yüzyılın başlarından itibaren de politik bir güç haline geldiler.⁸⁴

Fermanda el-Kerekî'nin “*Gâib İmâm'ın temsilci (nâibü'l-imâm)*” olduğuna vurgu yapılması bir diğer önemli noktadır. Zira o, âlimin rolüne vurgu yapan usûlî geleneğe mensuptur. Dolayısıyla siyâsî otoriteyle ilişki kuran müctehidin Gâib İmâm'ın temsilcisi olduğunun ifade edilmesi, bir anlamda Safevî yönetiminin onaylanması anlamına gelmektedir.⁸⁵ Bu bağlamda el-Kerekî'nin özellikle haraç, Cuma namazı ve sebbü's-sahabe konularında vermiş olduğu fetvalar, Şîî siyaset düşüncesine göre câir yönetim olarak kabul edilmesi gereken Safevî yönetiminin onaylanması anlamına gelmektedir. Bu sebeple nâibü'l-imâm olarak nitelendirilen el-Kerekî, verdiği fetvalarla esâsen Safevî iktidarının hareket sahasını genişletmekte, siyâsî gücün ulemâ tarafından da desteklenmesinin yolunu açmaktadır.⁸⁶

5. Sonuç

İslam dünyasının çeşitli bölgelerinde kurulan hanedanlıklar, çeşitli sebeplerle ilim ehlinin kendi topraklarına gelmelerini teşvik etmişlerdir. Yöneticilerin ilim ehlini davet etmelerinin ve hatta onlar hakkında fermanlar göndermelerinin sebeplerinden biri de hanedanlığın mezhebî tercihidir. Bunun önemli bir örneğini de uzun süre Sünnî yönetimlerin kontrolünde olan İran coğrafyasında kurulan Serbedârîler (1337-1386) ve Safevîler (1501-1736) oluşturmaktadır. Bu bağlamda dinî ve siyâsî gerekçelerle Serbedârî Emîri Ali el-Müeyyed, Şehîd-i Evvel'i; Safevî hükümdarı Şah Tahmasb ise Ali el-Kerekî'yi kendi topraklarına davet etmişlerdir.

Serbedârîlerin ortaya çıkışı ve devletleşmesinde dönemin siyâsî ve ekonomik şartları kadar imâmet ve mehdilik anlayışları da etkili olmuştur.

⁸³ Uyar, *Ulemanın Otoritesi*, 126.

⁸⁴ Arjomand, “The Mujtahid of the Age and the Mulla-bashi”, 82; Çelenk, *İran'da Şiîliğin Seyri*, 278.

⁸⁵ Hourani, “From Jabal ‘Amil to Persia”, 137; Arjomand, *The Shadow of God*, 133-34; Newman, *Safavid Iran*, 24.

⁸⁶ Mehmet Çelenk, “Safevîlerin Din Politikası ve İran'ın Şiîleşme Seyri”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 4 (2014): 28.

Serbedârîlerin mezhebi kimliğinde en önemli unsuru Şîlik oluşturmaktadır. Nitekim Ali el-Müeyyed'in rasyonel İmâmî anlayışı hâkim kılmak için Şehîd-i Evvel-i davet etmesi, Gaib İmam gelişi için bir atın hazır bulundu- rulması ve On iki imam adına sikke bastırılması bunun delili niteliğindedir. Şehîd-i Evvel'in Serbedârî topraklarına davet edilmesinde iki önemli gerekçe bulunmaktadır. Bunlar rasyonel İmâmî fikhını topluma hâkim kılmak ve Ali el-Müeyyed'in Şeyh Hasan el-Cûrî taraftarlarını tamamen bertaraf etmek istemesidir. Şehîd-i Evvel'e mektup, büyük bir ihtimalle Emîr Timur'un Serbedârî merkezi Sebzevar'ı tamamen ele geçirdiği 784/1383 tarihinden önce ve Ali el-Müeyyed'in Derviş Rukneddin isyanının bastırıldığı 780/1379 tarihinden bir süre sonra gönderilmiştir. Söz konusu mektuba Şehîd-i Evvel'in olumlu cevap vermemesinin gerekçesi açık değildir.

Mezhebî tercih bağlamında İran tarihinde en önemli kırılma, Safevîlerin İmâmîyye'yi devletin resmi mezhebi olarak kabul etmesidir. Safevîler, toplumsal dönüşümde kendilerine yardımcı olmaları için bölge dışındaki İmâmî ulemâyâ ihtiyaç duymuş ve Cebel-i Âmil bölgesindeki İmâmî ulemâyâ İran'a davet etmişlerdir. Safevîler yeni bir ilmiye sınıfı oluşturmak için zorunlu olarak bölge dışındaki İmâmî ulemâyâ başvurmuşlardır. Bir diğer önemli gerekçe de siyâsî iktidarın meşruiyet sahasını genişletmek için içtihadî esas kabul eden ulemânın desteğine ihtiyaç duymasıdır.

el-Kerekî, Cebel-i Âmil ulemâsıyla Safevî yönetimi arasında kurulan ilişkide önemli bir yere sahiptir. Safevî yönetiminde bazı önemli görevler üstlenen el-Kerekî, Safevî kimliğinin oluşması ve devlete meşruiyet kazandırma sürecinin parçası olmuştur. Şah Tahmasb'ın onun hakkında fermanlar yayınlaması, Safevîler'in ulemânın gücüne ihtiyaç duyduklarının açık bir göstergesidir. Sonuç olarak siyâsî istikrara kavuşan Safevîler, yayınladıkları fermanlar ve ulemâyâ sağladıkları imkânlarla İran topraklarında İmâmîyye mezhebinin yerleşmesini sağlamışlardır.

Kaynakça

Abisaab, Rula Jurdi. "History and Self-Image: The Amilis and Their Clerics in Syria and Iran (Fourteenth to Sixteenth Centuries)". *Distant Relations: Iran and Lebanon in the Last 500 Years*, editör H. E. Chehabi, 62-95. London: I.B.Tauris, 2006.

Abisaab, Rula Jurdi. "The Ulama of Jabal 'Amil in Safavid Iran, 1501-1736: Marginality, Migration and Social Change". *Iranian Studies* 27, no. 1 (1994): 103-122.

Ahmetoğlu, Şahin. “Serbedârî Hareketi ve Temel Görüşleri”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 7, no. 1 (2014): 129-54.

Ajend, Yakûb. *Kıyâm-ı Şi‘î Serbedârân*. Tahran: Neşr-i Göstere, 1363.

Âmilî, Muhammed b. Hasan el-Hür el-. *Emelü'l-Âmil*. C. 1. 2 c. Bağdât: Mektebetü'l-Endülüs, ts.

Arjomand, Said Amir. “The Mujtahid of the Age and the Mulla-bashi: An Intermediate Stage in the Institutionalization of Religious Authority in Shi'ite Iran”. *Authority and Political Culture in Shi'ism*, editör Said Amir Arjomand, 80-97. Albany: State University of New York, 1988.

Arjomand, Said Amir. *The Shadow of God and The Hidden Imam*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

Arjomand, Said Amir. “Two Decrees of Shah Tahmasp Concerning Statecraft and the Authority of Shaykh 'Ali al-Karaki”. *Authority and Political Culture in Shi'ism*, editör Said Amir Arjomand, 250-62. Albany: State University of New York, 1988.

Aştıyânî, Abbas İkbâl. *Târîh-i Moğol Ez Hamle-yi Çingîz tâ Teşkil-i Devlet-i Tîmûrî*. Tahran: Müessesesi-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1384.

Aubin, J. “Sâh İsmâil et Les Notables de l'Iraq Persan”. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 2, no. 1 (1959): 37-81.

Bahrânî, Yûsuf b. Aḥmed el-. *Lü'luetü'l-bahreyn fi'l-icâzât ve terâcîmü ricâli'l-ḥadîs*. Bahreyn: Mektebetü'l-Faḥravî, 1429.

Battûta, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Abdullah İbn. *İbn Battûta Seyahatnâmesi*. Çeviren A. Sait Aykut. C. 1. 2 c. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.

Browne, Edward Granwille. *A Literary History of Persia*. 5. Baskı. C. 4. 4 c. Cambridge: The Cambridge University Press, 1959.

Büchner, V. F. “Serbedârîler”. *MEB İslam Ansiklopedisi*, 10:509-12. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988.

Câferiyân, Resul. *Târîh-i teşeyyû der İran: ez ağaz tâ tulû devleti Şafevî*. 4. Baskı. Tahran: Neşr-i İlm, 1390.

Coşkun, Derya. “Serbedârî Devletinin Siyasî, İçtimaî ve İktisadî Tarihi (1336-1382)”. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2016.

Coşkun, Derya. “XIV. Yüzyıl Horasan’ında Őif Bir Otorite: Şeyh Hasan Cevri ve Siyaset Algısı”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, no. 90 (2019): 65-76.

Çavuşoğlu, Ali Hakan. “Şehid-i Evvel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 38:437-40. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Çelenk, Mehmet. *16-17. Yüzyıllarda İran’da Şiiliğin Seyri*. 2. Baskı. Bursa: Emin Yayınları, 2016.

Çelenk, Mehmet. “Safevîlerin Din Politikası ve İran’ın Őifleşme Seyri”. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 4 (2014): 7-35.

Demir, Habip. *Horasan’da Şiilik: İran’da Şiiliğin Tarihsel Kökleri*. Ankara: OTTO, 2017.

Emânî, Muhammed Hüseyin el-. eş-Őehidü’l-Evvel: *Fakîhü’s-Serbedârân*. Çeviren Kemâl es-Seyyîd. Kum: Müessese-i Enşariyân, 1415/1995.

Güner, Ahmet. “Büveyhî Devlet Adamlarının Kitaba İlgileri ve Kütüphaneleri”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 13 (2001): 35-63.

Güner, Ahmet. “Sâbûr b. Erdeşir ve Dâru’l-İlm’i”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 13 (2001): 65-92.

Hamd-Allah Mustawfi Kazvîni. *Nuzhat-al-Kulûb*. Çeviren G. Le Strang. London: Brill, 1919.

Hândmir, Ğiyâseddin b. Hümâmiddin Hüseyinî. *Târîhu habîbi’s-siyer fi aĥbâri efrâdi beşer*. C. 3. 4 c. Tahran: Kitabhâne-i Ğayyâm, 1333.

Hourani, Albert. “From Jabal ‘Amil to Persia”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, no. 49 (1986): 133-40.

İbni Arabşah. *Acaibu’l Makdur (Bozkırdan Gelen Bela)*. Çeviren Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2012.

İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Yâķûb. *el-Kısmu’l-ahîr min kitâbi Tecâribi’l-ümem*. C. 2. 2 c. Oxford: Basil Blackwell, 1921.

İsbahânî, Mirza Abdullah Efendi. *Riyâzü’l-’ulemâ ve ĥiyâzü’l-fudelâ*. C. 5. 6 c. Kum: Matba’atü’l-Ğayyâm, 1401.

İsbahânî, Mîrza Abdullah Efendi.. *Riyâzü'l- 'ulemâ ve hîyâzü'l-fuðelâ*. C. 3. 6 c. Kum: Matba'atü'l-Ĥayyâm, 1401.

İsbahânî, Mîrza Abdullah Efendi el-. *Tâlîkatü Emeli'l-âmil*. Mektebetü Ayetullah el-Mar'aşi, 1410.

Kallek, Cengiz. "Kerekî, Muhakkık-ı Sâni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 25:280-82. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Kartaloğlu, Habib. "Batılı Araştırmacılara Göre Safevi İran'a Şiî Ulemâ Göçü". *Turkish Journal of Shiite Studies* 1, no. 1 (2019): 25-48.

Kâtib, Aĥmed el-. *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*. Çeviren Mehmet Yolcu. Ankara: Kitâbiyât, 2005.

Kazvinî, Abdülcelîl el-. *Kitâbü'n-Nakd: Ba'du mesâlibi'n-nevâşib fî nakđi ba'du fedâihî'r-revâfiż*. Tahran: Encümeni Aşarı Millî, 1358.

Konukçu, Enver. "Beyhak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 6:57-58. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Kuleynî, Sikâtü'l-İslâm Muĥammed b. Ya'kûb el-. *el-Kâfi fî ilmi'd-dîn*. 3. Baskı. C. 7. 8 c. Tahran: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, 1367.

Lambton, Ann K. S. *State and Government in Medieval Islam, An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists*. ; Oxford: Oxford University Press, 1981.

Mahendrarajah, Shivan. "The Sarbadars of Sabzavar: Re-Examining Their 'Shi'a' Roots and Alleged Goal to 'Destroy Khurasanian Sunnism'". *Journal of Shi'a Islamic Studies* 5, no. 4 (2012): 379-402.

Mazzaoui, Michel M. *The Origins of the Safawids: Shi'ism, Sufism and the Ghulat*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1972.

Meclîsî, Muĥammed Bâkır el-. *Biĥârü'l-envâr li düreri aĥbâri'l-eimmeti'l-eĥâr*. 2. Baskı. C. 104. 110 c. Beyrût: Müessetü'l-Vefâ, 1983.

Merçil, Erdoğan. "Serbedâriler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 36:549-50. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Mîrĥând, Seyyid Ĥamidüddin Muĥammed b. Burhaneddin Ĥandşah b. Kemaleddin. *Târîĥ-i Ravzatü's-şafâ fî sîreti'l-enbiyâ ve'l-mülük ve'l-hulefâ*. C. 5. 7 c. Tahran: Müessese-i Ĥayyâm ve İntişarât-ı Pîruz, t.s.

Momen, Moojan. *An Introduction to Shii Islam*. New Haven and London: Yale University Press, 1985.

Muhâcir, Cafer. *el-Hicretü'l-Âmiliyye ilâ Irân fi'l-aşri's-Şafevî*. Beyrût: Dârü'r-Rağvâ, 1989.

Münferid, Mehdî Ferhâni. *Muhâceret-i ulemâ-yı Şîa ez Cebel-i Âmil be İran Der Aşr-ı Şafevî*. Tahran: Müessesese-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1396.

Newman, Andrew J. *Safavid Iran, Rebirth of a Persian Empire*. London: I.B.Tauris, 2006.

Newman, Andrew J. "The Myth of the Clerical Migration to Safavid Iran". *Die Welt des Islams*, no. 33 (1993): 66–112.

Paydaş, Kâzım. "Moğol ve Türk-İslâm Devletlerinde Suyurgal Uygulaması". *Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, no. 39 (2006): 195-218.

Perhizkârî, Seyyid Ruhullah. "Naqşi Devlet-i Şî'a Serbedârân-ı Horasân Der Göstereş-i Teşeyyü' ve Temeddün-i İslâmî". *Pejûheşi Tarîh-i Ferheng ve Temeddün-i İslâmî* 4, no. 13 (2014): 31-50.

Roemer, H. R. "The Jalayirids, Muzaffarids and Sarbadars". *The Cambridge History of Iran*, editör Peter Jackson ve Lawrence Lockhart, 6:1-42. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Rumlu, Hasan Beg. *Ahşenü't-tevârîh*. Tahran: Çâbhâne Haydarî, 1357.

Smith, John Masson. *The History of the Sarbadâr Dynasty 1336-1381 A.D. And Its Sources*. The Hague/Paris: Mouton, 1970.

Stewart, Devin J. "Notes on the Migration of Âmilî Scholars to Safavid Iran". *Journal of Near Eastern Studies* 55, no. 2 (1996): 81-103.

Sübhânî, Ca'fer. *el-Muhakkık el-Kerekî: Recülü'l-ilm ve's-siyâse*. Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Şâdik, 1382.

Sümer, Faruk. *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türkleri*. Ankara: Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Enstitüsü Yayınları, 1976.

Şah Tahmasb. *Şah Tahmasb-ı Safevî Tezkire*. Çeviren Hicabi Kırlangıç. 2. Baskı. Ankara: Atlas Kitap, 2015.

Şahin, Hanifi. *İlhanlılar Döneminde Şiilik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2010.

Şahin, Mustafa. *Serbedârîler Darağacının Gölgesinde Kurulan Bir Devlet*. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2017.

Şehîd-i Sâni, Zeynüddîn b. Ali el-Âmilî. *er-Ravzatü'l-behiyye fî şerhi Lü'm 'ati'd-Dımaşkıyye*. 2. Baslı. C. 1. 10 c. Kum: Çâbhâne-i Emîr, 1398.

Tabersî, Mîrzâ Hüseyin en-Nûrî. *Hâtimetü'l-Müstedrek*. C. 2. 6 c. Kum: Müessesetü Âl-i Beyt li-İhyâi't-Türâş, 1415.

Turner, Colin Paul. "The rise of Twelver Shi'ite externalism in Safavid Iran and its consolidation under 'Allama Muhammad Baqir Majlisi (1037/1627-1110/1699)". Doctoral thesis, Durham University, 1989.

Tüsterî, Kâdî Nûrullah el-Mer'âşî. *Mecâlisü'l-mü'minîn*. C. 3. 4 c. b. y.: Dârü Hişâm, 1439/2017.

Uyar, Mazlum. *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004.

Winter, Stefan. "Shams al-Din Muhammad ibn Makki 'al-Shahid al-Awwal' (d. 1384) and the Shi'ah of Syria". *Mamluk Studies Review* 3 (1999): 149-82.

Yuvalı, Abdülkadir. "Ebû Said Bahadır Han". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 10:218-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

XX. Yüzyıl İran Edebi, Fikri ve Siyasi Hayatında Tebrizli Bir Aydın: Samed Behrengi- Hayatı, Şahsiyeti, Dünya Görüşü, Mücadelesi ve Eserleri

Mehmet Akif Koç*

Öz

Samed Behrengi, XX. yüzyıl İran toplumunda edebi ve fikri hayatta derin izler bırakmış; siyasi mücadelesiyle 1960'ların sol/sosyalist mücadelesine katkıda bulunmuş bir aydındır. Behrengi, yirmi dokuz yıllık kısa ömründe, aydın ve edebiyatçı kişiliğinin yanı sıra kendini öğrenci yetiştirmeye adanmış azimli bir köy öğretmeni ve halk edebiyatı derleyicisidir. İran edebiyatında, taşra edebiyatının öncülerinden kabul edilen Behrengi, çocuk edebiyatının da ilk başarılı örneklerini veren en önemli temsilcisi olarak değerlendirilir. Bu çalışmada, Behrengi'nin şahsiyetinde belirleyici olan iki önemli etken, sol/sosyalist ideoloji ve Türk kimliğinin rolü ele alınacak; yetiştiği siyasi ve toplumsal ortam çerçevesinde şekillenen düşünce hayatına temas edilecek; bunun yanı sıra hem çocuklara hem de yetişkinlere hitap eden eserlerindeki temel kavram ve mesajlar kapsamlı olarak incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Samed Behrengi, İran, Edebiyat, Küçük Kara Balık, Tebriz

* Doktora Adayı, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi (ASBÜ), Ortadoğu Çalışmaları, akifkoc@hotmail.com, ORCID: /0000-0001-5179-6027

Samad Behrangi: A Tabrizian Intellectual in XXth Century Iranian Literary and Cultural Life - His Life, Worldview, Fight and Works

Mehmet Akif Koç*

Abstract

Samad Behrangi, having profound influences on the literary and intellectual life of the XXth century Iranian society, also politically contributed to the leftist / socialist struggle of the 1960s as an activist and author. Behrangi, during his short life less than three decades, served as a village teacher and dedicated a great effort to his students' enlightenment, along with his career as an intellectual and writer. He has been evaluated as one of the leading representatives of the Iranian rural literature and children's literature with his works that set the first successful examples of the genre. Turkish identity had also considerably affected Behrangi's intellectual personality in addition to leftist / socialist ideology which will be discussed within the article. Significantly contributing to Azerbaijani-Turkish folk literature, he is one of the leading Turkish intellectuals of Tabriz. Not only addressing children and teenagers, Behrangi's literary works also speak to adults with his messages carrying the importance of 'dedication, self-devotion, diligence, willpower, self-improvement, fight against oppression' etc.

Keywords: Samad Behrangi, Iran, Literature, The Little Black Fish, Tabriz

* PhD Candidate, Social Sciences University of Ankara, Middle East Studies, akifkoc@hotmail.com, ORCID: /0000-0001- 5179-6027

1. Giriş

Samed Behrengi, XX. yüzyıl İran edebiyatının ve dünya çocuk edebiyatının önde gelen temsilcilerinden biri olarak, öykü ve masalları hâlihazırda dünya dillerine çevrilmeye devam eden ve eserleriyle yaşadığı çağın ötesine geçebilen ender yazarlar arasına girmeyi başarmıştır. Sadece bir yazar ve halk bilimci olarak değil, aynı zamanda bir siyasi aktivist ve politik yönü güçlü bir entelektüel olarak da tanınan Samed Behrengi, hem edebi hem de siyasi duruşu ile birlikte, çok yönlü olarak tahlil edilmesi gereken bir aydındır.

Küçük Kara Balık, Bir Şeftali Bin Şeftali, Ulduz ve Kargalar, Telhun, Bir Günlük Düş ve Gerçek (Püsküllü Deve), Güvercinci Kel Oğlan gibi öyküleriyle Türkiye’de geniş kitlelere ulaşan Behrengi üzerine çeşitli edebi incelemeler yapılmıştır. Bununla birlikte Behrengi’nin, siyasi görüşlerini alegori ve metaforlarla yansıtmış olduğu edebi eserlerinin tahlilinin, yazarın siyasi duruşu ve dünya görüşü eksene alınarak yeterince analiz edilmiş olduğunu, Behrengi’nin siyasi aktivizmi ve ideolojisinin bu incelemelerde kâfi ölçüde yansıtıldığını söyleyebilmek güçtür.

Bu makalede, benzer yazar/eser incelemelerinden farklı olarak, üç katmanlı bir metodoloji izlenerek, makro ölçekten mikro ölçüğe doğru bir yol takip edilecektir. İlk katmanda, Behrengi’nin içinde yaşadığı zaman ve zemini şekillendiren geniş ölçekteki siyasi, toplumsal ve ekonomik etkenlerin analizi yapılacaktır. İkinci aşamada, Behrengi’nin düşünce dünyasına mercek tutulacak ve bu makro ölçekte aydın ve mücadele adamı olarak rolüne temas edilecektir. Üçüncü katman ise, Behrengi’nin eserlerinin oluşturduğu görece mikro dünyasıdır ve bu bölüm, yazarın öyküleri vasıtasıyla topluma ve çağının ötesine iletme arzusunda olduğu mesajları tahlil edebilmeyi hedeflemektedir.

Bu temel çerçeve takip edilerek, Samed Behrengi’nin edebi eserlerinin ve çalışmalarında işlediği dünya görüşünün derinlikli bir tahlilinin yapılması amaçlanmaktadır. Bu yapılırken, Behrengi’nin hayatı ve yetiştiği çevre, İran’ın 1950 ve 60’lardaki siyasi ve toplumsal yapısı da incelenerek, yazarın eserlerini vermiş olduğu çağın kısa bir tasvirinin de sunulması öngörülmektedir. Buna ilaveten, Behrengi’nin XX. yüzyıl İran edebiyatı bağlamındaki konumunun yanı sıra, 1960’ların konjonktüründe İran’ın fikri ve entelektüel yaşamındaki yerine de değinilecektir.¹

¹ Bu makalede yer alan Samed Behrengi’nin edebi eserleri ve öyküleri için, yazarın bütün öykülerinin eksiksiz ve tam metin olarak neşredildiği, 2004 yılında Tahran’da

2. Behrengi'nin Hayatı ve Yetiştığı Siyasi Ortam

Samed Behrengi, aslen İran Türklerindedir; anadili 'Azerbaycan Türkçesi' olup, Türkçenin günümüzde Anadolu Türkçesine en yakın ağız olarak da bilinen batı kolundandır. 1939 yılı Haziran ayında, günümüzdeki adıyla 'Doğu Azerbaycan' vilayetinin (ostan) başkenti olan ve İran Türklüğünün de merkezi konumundaki Tebriz'in Çerendab mahallesinde dünyaya geldi. Altı çocuklu ve dar gelirli bir işçi ailesinin çocuğu olarak, fakir bir çevrede doğdu ve büyüdü. Kendi mahallesindeki ilkokul eğitiminin ardından, Tebriz'deki "Debiristan-i Terbiyet" ve "Danişsera-yi Âlî" adlı öğretmen okullarında okudu. Yükseköğrenimini tamamladıktan sonra Azerşehr, Mamkan, Gogan, Ahircan gibi Tebriz'in çevresindeki köy okullarında 18 yaşındayken öğretmenliğe başladı ve 29 yıllık kısa ömrünün sonuna kadar öğretmenlik vazifesini sürdürdü. Öğretmenliğine ek olarak bir yandan da Tebriz Edebiyat Fakültesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümünde gece derslerine devam ederek mezun oldu.²

Samed Behrengi'nin kısa yaşamında, öğretmenliğinin yanısıra en önemli meşgalesi yazarlığıdır. Azerbaycan'ın yoksul köylü çocuklarına öğretmenlik ve rehberlik hizmeti sunarken bir taraftan da onlar için kısa öyküler ve masallar kaleme aldı. Azerbaycan halk edebiyatını, halkın dilinde ve sözlü kültürdeki masal ve efsaneleri derledi, bu malzemeyi Türkçe ve Farsça olarak dört büyük cilt halinde yeniden kâğıda döktü; eserlerinde yer verdiği hikâye ve masallardan bir kısmı, asırlarca dilden dile dolaşan anlatıların modern dilde yeniden yorumlanmasıyla ortaya çıkmıştır.³ Derleme faaliyetlerine ilaveten, Azerbaycan folkloru ve İran'ın eğitim sistemi üzerine çeşitli gazete ve dergilerde inceleme ve tenkit yazıları da kaleme aldı. Yazı ve eserlerindeki genel dünya görüşü ve eleştirel tutumu, sıklıkla sansüre

Endişe-ye Kohan Yayınevi tarafından yapılan basımı esas alınmıştır: Samad Behrengi, *Kissehaye Behrang – matne kamel*, (Tehran: Entesharat-e Endişe-ye Kohan, 1383 / 2004), 390 shf.

Ayrıca, bu makalede Behrengi'nin eserlerinden yapılan tüm çeviriler, makalenin yazarı tarafından yukarıdaki orijinal nüsha esas alınarak yapılmış olup; 2019 yılı sonunda Behrengi'nin tüm öykülerinin yazarın çevirisiyle, ayrı ayrı ve tek cilt halinde yayınlanması öngörülmektedir.

² "Zendeğnameh-ye Samad Behrengi," Son erişim: 21.08.2019, <http://samadbehrengi.com/biography.html>; Mehmet Kanar, *Behreng Masalları*, (İstanbul, 2002).

³ Nimet Yıldırım, *İran Kültürü: Zerdüşt'ten Firdevsi'ye, Sadi'den Şamlu'ya, İran'ın Sözlü ve Yazılı Kaynakları*, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016), 577.

uğramasına yol açtı ve dönemin siyasi idaresinin baskısını yakından hissetti.⁴ Sözkonusu sansür tehdidi altında, döneminin önemli gazete ve dergilerinde çıkan yazı ve mektuplarında S. Garanguş, Çingiz Merati, Babek, Behreng, Adıbatmış, Daryuş, Nevvâb, Meragi, S. Adam, Solma gibi takma adlar kullanarak yazılarını yayınladı.⁵ Bu genel baskı ortamının da bir sonucu olarak, 1968 yılı Ağustos ayında, İran ile Sovyetler Birliği'ni birbirinden ayıran Aras Nehri kenarında, şüpheli bir biçimde boğulmuş halde cesedi bulundu.

Samed Behrengi'nin eserlerini ve dünya görüşünü daha iyi anlayabilmek için, onu ortaya çıkaran dinamiklerin tahlil edilmesi zorunludur. Bu bağlamda, Behrengi'nin eğitimini aldığı dönem, fikir dünyasının yeşerdiği çevre ve eserlerini verdiği toplum yapısına bakıldığında; ulusal ve uluslararası ölçekte karşımıza şu dört parametrede özetlenebilecek bir siyasi, toplumsal ve kültürel çerçeve çıkmaktadır:

i) İran Azerbaycanı ve Tebriz'in, modern İran tarihi ve siyasetindeki merkezi konumu:

İran'ın kendine özgü etno-politik şartları çerçevesinde, Tebriz merkezli olmak üzere İran Azerbaycanı bölgesi, bilhassa İslam'ın İran'a girişinden başlayarak belirleyici bir rol oynamıştır. Bu çerçevede, Abbasileri zayıflatan ve Bağdat merkezli Hilafetin İran'da kök salmasını engelleyen, proto-Zerdüşçü ve merkez karşıtı isyanların en önemlisine (815–837 yılları arasında) liderlik etmiş olan Babek el-Hurremi (ö. 838),⁶ bugünkü Tebriz ve Erdebil arasında yer alan Bezz bölgesinde doğup büyümüş olup, bu coğrafyayı merkez olarak kullanmıştır.⁷ Günümüzde de milliyetçi İranlı Türkler her yıl Temmuz ayının ikinci haftasında, Babek ve mücadelesini yâd etmek için Babek Kalesi'ne çıkarlar.

Babek ve onu takip eden isyanların ve karışıklık dönemlerinin ardından, Tebriz, dönemin güçlü Türk hanedanlıklarından İldenizlilere başkentlik

⁴ Seçkin Sarpkaya, "Samed Behrengi'nin Eserlerinde Çocuk", *Mecmua Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, Bahar 2019: Yıl 4, Sayı 7, 62–73.

⁵ Kanar, *Behreng Masalları*.

⁶ Behrengi'nin yazılarında kullandığı müstear isimlerden biri olan Babek, yazarın tarih, din ve dünya görüşü hakkında da fikir vermektedir.

⁷ Mehmet Azimli, *Babek – Bir Direnişçi*, Konya: Çizgi Kitabevi, 2013, 17–18.

yapmış (1186–1225), Moğol işgalini müteakip Hülagu Han'ın başkenti olmuş (1256), yaklaşık bir asır boyunca İlhanlıların yönetim merkezi olduktan sonra, 1410'da Karakoyunluların ve 1469'dan itibaren de Akkoyunluların başkenti olmuştur. Nihayetinde, Erdebil'de ortaya çıkan Şah İsmail'in 1502'de şehri ele geçirmesiyle Safevilere de başkentlik yapmıştır. Keza 1796 yılından 1925'e kadar İran'ı idare etmiş olan Kaçar Hanedanı da İran Azerbaycanı kökenli olup, bu dönemde başkent Tahran'ın ardından Tebriz, Kaçar taht varislerinin resmi ikametgâhı ve valilik bölgesi sıfatıyla, İran'ın en önemli ikinci merkezi olarak temayüz etmiştir.⁸

Tebriz merkez olmak üzere İran Azerbaycanı, XX. yüzyıl başında da İran siyasetinde etkin rol oynadı; Tebrizli aydınların baskısıyla, 1906'da Muzaferüddin Şah tarafından meşrutiyet ilan edildi; onun yerine geçen Muhammed Ali Şah meşrutiyeti rafa kaldırmak isteyince Tebrizliler silahlı ayaklanmaya girişti, isyan sonucu Muhammed Ali Şah 1909'da tahtı terk etmek zorunda kaldı ve ikinci kez meşrutiyet ilan edildi.⁹ Sonrasındaki karışıklık döneminde Şeyh Muhammed Hıyabani öncülüğünde Tebrizliler 1919–20 yıllarında 'Azadistan' adıyla kendi idarelerini kurdu, bu isyan bastırılınca 1922'de bu sefer Lahuti önderliğinde Rıza Han'a karşı ayaklandılar.¹⁰ Nihayetinde süregiden iç siyasi istikrarsızlıklar 1925'te Kaçarların hükümlerini devrini bitirdiyse de Tebriz ve Azerbaycan, Pehlevi Hanedanının baskı politikalarına direnmeyi bildi.

ii) Sovyetler Birliği'nin II. Dünya Savaşı koşullarında İran'ı işgali ve Tebriz merkezli ayrılıkçı hareketler:

Tebriz, 1921'de Sovyetler Birliği ile İran arasındaki anlaşmayla İran'a bırakılmıştı, ancak İkinci Dünya Savaşı sürerken, SSCB ile İngiltere ortak bir kararla İran'ı nüfuz bölgelerine ayırdı ve işgal etti. Sovyet orduları tarafından 1941'de işgal edilen Tebriz'de, Türk aydınlar tarafından özerklik talep eden Azerbaycan Demokrat Fırkası kuruldu, ardından 1945 Aralık

⁸ Ali Sinan Bilgili, "Tebriz", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Son erişim: 21.08.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tebriz>.

⁹ Mazlum Uyar, *İran'da Modernleşme ve Din Adamları – Meşrutiyet Örneği*, (İstanbul: Emre Yayınları, 2008), 180–184.

¹⁰ Gülara Yenisey, *İran'da Etnopolitik Hareketler (1922–2004)*, (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2008), 111–113.

ayında Seyyid Cafer Pişeveri başkanlığında Azerbaycan Millî Hükümeti tesis edildi. Buna paralel olarak, yine Sovyet işgal bölgesinde Mahabad Kürt Cumhuriyeti kuruldu.¹¹ Bununla birlikte, 1946 Aralık ayında Sovyetlerin İran'daki işgal bölgesinden geri çekilmesi sonrasında, Şah Muhammed Rıza Pehlevi'ye ABD ve İngiltere'nin verdiği destek sayesinde, Tahran yönetimi her iki özerk bölgeyi ordu marifetiyle sıkı denetim altına almayı başardı.¹²

Söz konusu bir yıllık dönemde, Pişeveri'nin yönetimi altında, toprak reformu, okullarda ve devlet dairelerinde Azerbaycan Türkçesinin kullanılması, işçi ve kadın hakları gibi konularda radikal uygulamalara gidildi. Ancak bu politikalar Tebriz'de desteklenmekle birlikte, bu büyük ve önemli vilayetin diğer il ve ilçelerinde yeterli toplumsal destek bulamadı. Keza bu dönemde, Azerbaycan bölgesinde, hâkim Fars kültürünün aşığılandığı algısı ve Azeri-Türk milliyetçiliğinin revaç bulması da, benzer şekilde, geniş toplum kesimlerinde beklenen desteğin kısa vadede sağlanamamasında etken oldu.¹³ Tebriz merkezli olarak Azerbaycan Türklerinin Tahran'daki Pehlevi yönetimiyle ilişkileri, Fars milliyetçiliği ve Fars dilinin baskın duruma geçirilme çabalarına paralel olarak zaman içinde iniş çıkışlar yaşadı; özellikle 1970'lerle birlikte yükselen Türk milliyetçiliği ve Türk kimliğinin tanınması çabalarında Tebrizli aydınlar öncü rol oynadı. Nitekim 1970'lerin sonuna doğru hareketlenen Şah karşıtı protesto gösterileri ve 1979 Devrimi'ne giden süreçte de Tebriz şehri, ulusal ölçekte oldukça önemli bir merkez olarak belirdi.¹⁴ Benzer şekilde 1979'dan sonra İslam Cumhuriyeti'nin azınlıklara karşı politikalarının belirlenmesi ve İran Türklerine karşı olumsuz tutumunda da yine Tebriz merkezli protesto ve girişimler temel belirleyici faktörlerden biri oldu.¹⁵

¹¹ Gene R. Garthwaite, *İran Tarihi – Pers İmparatorluğu'ndan Günümüze*, (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2011), 216–218.

¹² Ioannis N. Grigoriadis & Ali M. Ansari, “Türk ve İran Milliyetçiliği”, *Orta Doğu Tarihi – Dini, Siyasi, Kültürel ve Ekonomik Perspektiften*, Youssef M. Choueiri (Ed.), (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2011), 371–396; 387.

¹³ Garthwaite, *İran Tarihi*, 218.

¹⁴ Bilgehan A. Gökdağ & M. Rıza Heyet, “İran Türklerinde Kimlik Meselesi”, *Bilig*, No.30 (Yaz 2004): 51–84.

¹⁵ Gökdağ & Heyet, *İran Türklerinde Kimlik Meselesi*.

iii) II. Dünya Savaşı sonrası İran'daki iç siyasi çekişmeler ve Şah Muhammed Rıza Pehlevi yönetimiyle, milliyetçiler / sol cephe-sosyalistler / İslamcılar arasındaki güç mücadelesi

I. Dünya Savaşı'nın ardından II. Dünya Savaşı'nda da İngiliz ve Rus işgaline uğrayan İran'da, 1940'ların sonuna doğru, bilhassa yönetim çevreleri ve aydınlardaki milliyetçi eğilimlerde güçlenme görüldü. Bu milliyetçi eğilim, İran'ın İslam öncesi ihtişamlı çağlarına gönderme yapılarak ve İslam'ın siyasal ve toplumsal düzeydeki etkisini sınırlandırarak gelişti.¹⁶ Toplumunu da mobilize eden siyasal milliyetçiliğin doruk noktası, milliyetçilerin (*Milli Cephe*) Meclis'teki lideri konumundaki Musaddık'ın başbakanlık makamına getirilmesi ve ardından İngilizlerin sömürge dönemi imtiyazlarından petrol endüstrisi üzerindeki hâkimiyetinin bitirilerek, 1951'de 'petrolün millileştirilmesi' olarak bilinen kritik adımı atmasıdır. 1953'e kadar Başbakanlık yapan ve Şah'ın ülkeden ayrılmasını da sağlayan Musaddık, uluslararası ekonomi-politik şartların zorlaması ve iç siyasette önderlik ettiği şah karşıtı geniş koalisyonun dağılması sonucu, Pehlevi yanlısı ordu tarafından (ABD ve İngiltere gizli servilerinin açık desteğiyle) devrildi.¹⁷ Böylece hanedandan bağımsız milliyetçilik dalgası da eski gücünü iyiden iyiye kaybetmeye başladı.

Bu dönemde İran'da gelişen bir diğer eğilim sosyalizmdir. İran asıllı sosyolog Hamid Dabashi, bu yıllarda ülkede sosyalizmin gelişmesinde iki önemli dönemece işaret eder: i) 1941'deki İngiliz-Sovyet işgali sırasında ülkede siyasi aktivizmin güçlenmesi ve sol/sosyalist eğilimli Tudeh Partisi'nin geniş şekilde siyasi teşkilatını kurmaya başlaması; ii) 1951'de petrolün millileştirilmesinin tetiklediği uluslararası konjonktürde sadece İran'da değil, az gelişmiş ve sömürge konumundaki ülkelerin büyük bir çoğunluğunda başlayan Batı / emperyalizm karşıtı toplumsal hareketlerin İran'a yeniden ve geniş şekilde yansması.¹⁸ Tudeh Partisi'nin ve sol/sosyalist hareketin ülkede en güçlü olduğu bölge ise, gerek Sovyet işgali altında kalması gerekse kuzeyde SSCB sınırında bulunması hasebiyle Tebriz ve İran Azerbaycanı oldu. Tebriz'in İran'ın diğer bölgelerine göre nispeten

¹⁶ Nikki R. Keddie, *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*, (New Haven: Yale University Press, 2006), 99–100.

¹⁷ William L. Cleveland, *Modern Ortadoğu Tarihi*, (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008), 324–325.

¹⁸ Hamid Dabashi, *İran – Ketlenmiş Halk*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2008), 139–144.

daha fazla ekonomik imkânlarla ve büyük işçi sınıfına sahip olması da bu noktada etkili oldu.¹⁹

Milliyetçiler ve sol/sosyalist gruplara ek olarak, Pehlevi yönetimine karşı halkı harekete geçirebilen üçüncü toplumsal güç İslamcılar olarak sivrildi. İran toplumu ve siyasetinde İslamcıların nüfuzu XX. yüzyıl başında oldukça güçlüyken, Pehlevi hanedanının seküler politikaları ve 1960'lardaki Ak Devrim süreciyle bu etki azalma trendine girmişti. Ancak, bilhassa 1970'lerin ortalarına doğru, milliyetçi ve komünist grupların başarısız olmaları ve devrime öncülük edemeyeceklerinin ortaya çıkmasıyla birlikte, İslamcılar, Ayetullah Humeyni önderliğinde toplumsal önderliği devraldı. Bu süreçte İslamcılar, Marksist ve milliyetçi grupların metoduna benzer şekilde, halk yığınlarına, entelektüellere, öğrenci kitlelerine ve ilaveten Pazar'ın güçlü esnaflarına dayanarak gücünü konsolide etti.²⁰

Bu üç geniş toplumsal grubun öncülüğünde, eşitsiz sosyo-ekonomik şartlar ve rejimin baskısı geniş halk kitlelerini yönetimden soğutmuştu. Bununla beraber, başta SAVAK olmak üzere rejimin güvenlik ve istihbarat aygıtları eliyle toplum kontrol edilmeye çalışıldı. Nihayetinde, 1960'ların ortalarından itibaren bu toplumsal ve siyasal şartlar silahlı mücadeleyi de beraberinde getirdi; şehir merkezlerinde Marksist *Fedaiyan-ı Halk* (Halkın Fedaileri) ile İslamcı-sol eğilimli *Mücahidin-i Halk* (Halkın Mücahitleri) öncülüğünde rejime ve ülkedeki ABD varlığına karşı silahlı eylemlerle bu huzursuzluk yeni bir sürece evrildi. Monarşinin sert tedbirleri, tutuklama ve idamlarla eylemler geriletirse de 1970'lerin sonuna doğru hız kazanan sokak protestolarının sonucunda 1979 Devrimi'ne giden yol iyice açılmış oldu.²¹

iv) Soğuk Savaş şartlarının İran'a yansımaları ve Tahran-Moskova hattındaki gerginlikler

II. Dünya Savaşı'nın galiplerinden biri olan Sovyetler Birliği ile sınır komşusu durumundaki İran, tıpkı Türkiye gibi, yeni dönemde Moskova'nın agresif dış politika hedefleri ve olası toprak ve imtiyaz talepleri karşısında

¹⁹ Keddie, *Modern Iran*, 110–111.

²⁰ Garthwaite, *İran Tarihi*, 230–233; Keddie, *Modern Iran*, 319.

²¹ Cleveland, *Modern Ortadoğu Tarihi*, 331–332.

bir seçim yaptı; bunun sonucunda her alanda İran-ABD yakınlaşması yaşandı. Ancak bu yakınlaşma, iç siyasette her türlü statüko karşıtı fikrin ve aktivizmin ezilerek tasfiye edilmesi gibi bir sonucu da beraberinde getirdi; bu baskıyı en fazla hisseden kesim ise, Ortadoğu'daki diğer Batı müttefiki veya Batı'yla yakınlaşma arayan ülkelerde olduğu gibi, hiç kuşkusuz sol-sosyalist gruplar oldu.²²

Öte yandan, Tudeh Partisi'nin kendi aktivizmini ve politik hedeflerini Sovyetler Birliği Komünist Partisi'yle tam bir paralellik içinde kurması ve ülke içinde Sovyetlerin bir uzantısı gibi hareket etmesi, Pehlevi rejimi açısından açık bir hedef teşkil etmesini de beraberinde getirdi.²³ Bunun sonucunda, 1953'te Başbakan Musaddık'ın darbeyle devrilmesinin ardından İran'a geri dönebilen Şah Muhammed Rıza Pehlevi, hızla kendi otoritesini tesis etmeye başladı ve bu süreçteki etkili icraatlarından biri de Tudeh Partisi'ni tamamen yasaklaması oldu. Bu süreçte Tudeh Partisi ile bağlantılı Marksist ve diğer sol aydınlar da ya ülkeyi terk etmek ya kalıp tutuklanmak ve hapisanelerde işkence görmek ya da sürekli kaçarak yer altında faaliyet göstermek seçenekleri arasında tercih yapmak zorunda kaldılar.²⁴

3. Behrengi'nin Şahsiyeti ve Dünya Görüşü

Samed Behrengi'nin bir öğretmen, yazar ve aydın olarak, fikri ve entelektüel gelişimi işte böylesi bir şehirde, bu denli karmaşık ulusal ve uluslararası şartlar çerçevesinde şekillendi. II. Dünya Savaşı sonrasının yıkıma uğramış İran'ının, doğrudan Sovyet işgaline maruz kalan kuzey şehirlerinden Tebriz'de yetişen Behrengi, ilkokula gittiği 1940'lı yılların ortalarında Sovyet etkisinin en yoğun olarak şehrin siyasi ve toplumsal dönüşümünü şekillendirdiği dönemi yaşadı. Bilahare, 1946 Aralık ayından itibaren, Sovyet ordularının İran'daki askeri işgali sonlandırıp geri çekilmeleri sonucunda hem Tebriz hem de Mahabad'da Sovyet himayesinde bir yıl kadar önce kurulmuş olan 'özerk cumhuriyetler' Pehlevi yönetimi tarafından sert

²² Dabashi, *İran – Ketlenmiş Halk*, 143–144.

²³ Mohamed Tabriz, Ata, "İran Romanının Şekillenmesinde Siyasi ve Sosyal Düzenin Rolü (Kaçar ve Pehlevi Dönemi)". *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20, No. 37, (2019): 819.

²⁴ Keddie, *Modern Iran*, 135–136.

bir şekilde ortadan kaldırılmış; sadece Tebriz’de on sekiz bin kadar insan öldürülmüş, özerklik yanlısı binlerce insan tutuklanmış ve hapsedilmiştir.²⁵

Behrengi tüm bu sürece şahitlik etmiş hem Sovyet işgali dönemini hem de ardından gelen Tahran’ın sert askeri tedbirlerini çocukluk ve ilk gençlik yıllarında yaşamıştır. Behrengi’nin ağabeyi Esed, mahalle halkının savaşa ve çatışmalara dair haberleri dinleyebilmek için, mahallenin meydanında toplandıklarını, kendisinin de kardeşi Samed ile birlikte radyo başına koşturduklarını ve asker kıyafetleri içinde ve büyük bir merakla haberleri dinlediklerini anlatır.²⁶ Buna ilaveten, 1953’ten sonra idareyi tekrar eline alan ve adeta ‘demir yumruk’la²⁷ ülkeyi yöneten Muhammed Rıza Pehlevi’nin Fars milliyetçisi politikaları, hızla derinleşen sosyo-ekonomik sorunlar ve gelir eşitsizliği, dış politikada ‘ABD’nin bölgedeki jandarması’²⁸ olarak nitelendirilecek kadar ilerleyen ABD’yle yakın ilişkiler vb. faktörler, dönemin İranlı aydınlarının fikri çerçevesini şekillendiren temel dinamiklerdir. Bu dönemin Behrengi’nin şahsiyetinde ve daha sonra eserlerinde iz bırakan iki temel yönüne etki etmiş olduğu söylenebilir: i) Sol/sosyalist dünya görüşü ve ii) Türk kimliği. Bu iki temel belirleyici faktörün Behrengi’nin eserlerine nasıl yansıdığı hususu, bu makalenin devamında işlenecek olan ‘eserlerinde öne çıkan temel unsurlar’ bahsinde ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Bu bölümde ise Behrengi’nin hayat öyküsü ve biyografisi çerçevesinde, ilgili unsurlara yer verilecektir.

Samed Behrengi, altı çocuklu bir ailede doğup büyümüştür. Çocukluğu sıkıntılar içinde geçmiş, sabit bir işi olmayan babasının geceli gündüzlü evden uzakta, çok çeşitli işlerde zorlukla çalışıp evin geçimini sağlamaya çalıştığı, büyükbabası ve akrabalarının desteğiyle hayatlarını sürdürebildikleri bir çevrede yetişmiştir. Samed’in 1933 doğumlu olan ağabeyi Esed

²⁵ Sözkonusu dönemle ilgili olarak, Tebriz’in milliyetçi ve özerklik yanlısı aydınlarından İsmail Şems’in hatıraları için bkz: Yenisey, *İran’da Etnopolitik Hareketler*, 145–147.

²⁶ Esed Behrengi, *Baradaram Samad Behrengi: Revayat-e Zandagi ve Marg-e O* (Kardeşim Samed Behrengi: Hayat Hikâyesi ve Ölümü), (Tebriz: Nashr-e Behrengi, 2007), 50–51.

²⁷ Ervand Abrahamian, *A History of Modern Iran*, (New York: Cambridge University Press, 2008), 63; Edgar Şar & Alphan Telek, “Rethinking Secularism as a Political Principle in the Middle East” *The Sources of Secularism: Enlightenment and Beyond*, Tomaszewska & Hämäläinen (Eds.), (Palgrave Macmillan, 2017).

²⁸ Basheer Nafi, “Iran’s tension with its Arab neighbours won’t be ending any time soon”, *Middle East Eye*, 3 Mayıs 2016, Son erişim: 22.08.2019, <https://www.middleeasteye.net/opinion/irans-tension-its-arab-neighbours-wont-be-ending-any-time-soon>.

Behrengi, kardeşinin hayat hikâyesini anlattığı biyografisinde bu sıkıntılı dönemleri ayrıntılı olarak aktarır ve II. Dünya Savaşı'nın toplumsal ve ekonomik düzeni altüst ettiği dönemin, bu hayat zorluklarını daha da artırdığını kaydeder.²⁹ Esed Behrengi, 1953'te Başbakan Musaddık'ın devrildiği ve daha önce ülkeden kaçmış olan Muhammed Rıza Şah'ın ülkeye döndüğü haberini, mahalle meydanındaki radyoda kardeşi Samed ve arkadaşlarıyla birlikte dinlediklerini, Musaddık'ı destekleyen İran Partisi'nin Tebriz'deki binalarının yakılıp yıkıldığını, içindeki insanların alınıp götürüldüğünü birlikte görüp üzüldüklerini, Şah'ın ülkeye geri dönüşüne birlikte hayıflan-dıklarını canlı bir şekilde anlatır.³⁰

Çocukluk ve ilk gençlik yıllarında yaşadığı ortam ve genel siyasi durumun Tebriz özelindeki olumsuz yansımaları (baskı, zulüm, sansür, istibdat vs), Behrengi'nin Tahran'daki merkezi otoriteyi temsil eden Şahlık rejimine ve monarşiye olan bakışını da derinden etkilemiştir. Nitekim başta, Küçük Kara Balık, Güvercinci Kel Oğlan, Bir Günlük Düş ve Gerçek öyküleriyle, Köroğlu ve Kel Hamza öyküsünü yeniden yorumlayışında, padişahlık ve baskıcı yönetimlere karşı tavizsiz duruşunu yakından görebilmek mümkündür.

Behrengi, yukarıda belirtildiği üzere, fakir bir işçi ailesinden gelmekte, genel ekonomik şartların da tesiriyle, zorluklarla dolu bir geçmişin izlerini taşımaktadır. Bu durum, Soğuk Savaş şartlarında sosyalizmin ciddi bir alternatif olarak ortaya çıkmasının da etkisiyle, Behrengi'de sol/sosyalist görüşlerin baskın olmasını beraberinde getirmiştir. Tebriz'in söz konusu dönemde Sovyet sınırına oldukça yakın olması ve İran Azerbaycanı'nda Sovyet kültürünün etkin olmasının yanı sıra, Tebriz'de Pehlevi yönetimine karşı oluşan genel memnuniyetsizliğin de Behrengi'nin dünya görüşünün oluşumunda kuşkusuz etkisi olmuştur. Behrengi, bu süreçte ideolojik açıdan, köy öğretmeni olarak da içlerinde yaşadığı işçi ve köylü sınıfının mücadelesine yakınlık duymuş, sol/sosyalist dünya görüşünün toplumun geleceği açısından daha faydalı olacağına inanmıştır.

Behrengi'nin eserlerini verdiği 1960'lı yıllarda, sol/sosyalist düşünce bil-hassa edebiyat sahasında kendisine kayda değer bir hareket alanı bulmuştur. Zira Tudeh Partisi'nin 1953 Darbesi'nin ardından yasaklanması ve yer

²⁹ Behrengi, *Baradaram Samad*, 8–36.

³⁰ Behrengi, *Baradaram Samad*, 72–74.

altına çekilmesi, sosyalist aydınların meşru siyaset sahnesinden tasfiye edilmesiyle birlikte, kendilerine mücadele zemini olarak edebi çalışmaları seçmelerini beraberinde getirmiştir. Bu süreçte sosyalist fikirler çoğunlukla gazete ve dergiler vasıtasıyla yayılma imkânı bulmuş, bir kısmı yasal olarak çıkan bu dergiler bir süre sonra sansüre uğrayarak yasaklanmıştır; bir kısım yayın organları ise kaçak yollarla İran'a sokularak dağıtılmıştır.³¹ Bu süreçte Behrengi, yazdığı siyasi içerikli yazılar ve kitlesel mesajlar içeren edebi öyküleriyle, Marksist düşünceyi temsil eden ve yeraltında faaliyet gösteren *Fedaiyan-ı Halk* (Halkın Fedaileri) örgütünün Tebriz koluyla yakın ilişki içinde olmuş, bu yapının fikri ve entelektüel oluşumuna katkıda bulunmuştur.³² Mehrzad Borujerdi, Fedaiyan örgütünün Tebriz kolunun liderleri ve öncü şahsiyetlerini sıralarken, Behruz Dehgani,³³ Eşref Dehgani, Ali-Reza Nabdel, Kazım Saadeti gibi isimlerin yanısıra, dönemin tanınmış edebiyatçılarından Gulam Hüseyin Saidi ve Samed Behrengi'yi de zikreder.³⁴ Bu dönemde, Behrengi, yazılarının siyasi içeriği ve ilişkide olduğu yayın organları sebebiyle çoğunlukla müstear isimler altında eleştirel yazı ve öykülerini yayımlayabilmiştir.³⁵ 1968'de Aras Nehri'nde boğularak ölmesinin ardından da başta İran'daki Marksist çevreler olmak üzere, dünya sol/sosyalist hareketlerinin önemli 'devrim şehitleri' arasında adı anılmıştır.³⁶

İran toplumu ve siyaseti üzerine çalışmalarıyla tanınan Mehrzad Borujerdi, her kesimden İran entelijansiyası ve fikri çevrelerinin Batı karşısındaki tutumlarını incelediği çalışmasında (*Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*), Behrengi'nin 1960'larda verdiği eser-

³¹ Abbas Karaağaçlı, "Samed Behrengi Örneği ile Devrimci Edebiyatın Toplumsal Uyanışa Etkisi", *1.Uluslararası Dil, Sanat ve İktidar Sempozyumu Bildirileri (11-12 Mayıs 2017)*, (Ed). Elmas & Uslucan (Giresun: Giresun Üniversitesi Yayınları, 2017), 19-27.

³² Mehrzad Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*, (New York: Syracuse University Press, 1996), 46.

³³ Behrengi, yakın dostu ve okul arkadaşı olup, birlikte Azerbaycan halk kültürü üzerine çalışmalar yaptığı, Behruz Dehgani vasıtasıyla Fedaiyan ile ilişki kurmuştur. Dehgani bilahare, Şah'ın istihbarat kurumu SAVAK tarafından tutuklanmış, işkenceyle öldürülmüştür.

³⁴ Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the West*, 37.

³⁵ Karaağaçlı, Devrimci Edebiyatın Toplumsal Uyanışa Etkisi, 20-21.

³⁶ Kaveh Bassiri, "Whatever Happened to The Little Black Fish?", *Iranian Studies*, 2018, DOI: 10.1080/00210862.2018.1480358, 2-3.

lerde etkileri hissedilen dünya görüşünü büyük ölçüde şekillendiren dış faktörleri, edebi ve politik düzlemde şu şekilde dile getirir: i) Rus edebiyatındaki *Sosyalist Gerçekçilik* akımı, ii) Latin Amerika devrimcilerinin gerilla mücadelesi, iii) Çin Halk Cumhuriyeti'nde sürmekte olan *Kültür Devrimi*.³⁷ Her üç faktörün etki derecesi farklı olmakla birlikte, Behrengi'nin öykülerinde sözkonusu unsurların izlerini görebilmek mümkündür; bu meyan da bilhassa Sosyalist Gerçekçilik akımının köy ve işçi hayatını anlattığı öykülerinde (Pancarlı Çocuk, Bir Günlük Düş ve Gerçek, Bir Şeftali Bin Şeftali) izi sürülebilir. Keza, Bir Günlük Düş ve Gerçek'in son sahnesinde, peşinden koştuğu otomobile hınçla bakan Latif, şehir gerillasını hatırlatır şekilde, “keşke vitrindeki makineli tüfek elimde olsaydı şimdi” diyerek, sömürü düzenine karşı gerektiğinde şiddete başvurulabileceğini de açıkça belirtir; Köroğlu ve Güvercinci Kel Oğlan ise bu silahlı mücadeleye zaten başlamışlardır bile. Benzer şekilde, Behrengi, kendi özelinde ‘kültür devrimini’ takip ederek, öğretmenlik yaptığı köylerdeki fakara halk çocuklarına aydınlanmanın ışığını götürmeye çabalar.

Behrengi, kendi devrinin önde gelen İranlı aydın ve edebiyatçılarıyla da yakın ilişki içinde oldu, bu şahsiyetlerin önemli bir bölümü sosyalist dünya görüşünü benimseyen bir gelenekten gelmekteydi. Bu aydınlar arasında özellikle *Garbzedeği* (Batılılaşma Hastalığı / Batı Zehirlenmesi) isimli eseri ve Batı karşıtı görüşleriyle İran'ın modern dönem fikri ve kültürel yaşamı üzerinde önemli etkisi bulunan edebiyatçı ve düşünür Celal Âli Ahmed³⁸ ile XX. yüzyıl İran nesrinin zirveleri arasında sayılan, taşra edebiyatının öncülerinden Gulam Hüseyin Saidi³⁹ ön plana çıkmaktadır.⁴⁰ Her iki isim de 1968 yılında oluşturulan İran Yazarlar Merkezi'nin kurucuları olup, bu oluşum, 1946'da Tudeh Partisi'nin öncülüğünde toplanan ve yenilikçi yazar ve şairleri bir araya getiren I. İran Yazarlar Kongresi'nin 1960'larda kurumsallaşmış bir uzantısı olarak dikkat çekmektedir, Merkezin ilk başkanlığını ise tanınmış kadın yazarlardan Simin Danişver üstlen-

³⁷ Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the West*, 47.

³⁸ Hillmann, M.C., “The modernist trend in Persian literature and its social impact”, *Iranian Studies*, 15 (1-4) 1982, 7–29.

³⁹ Hasan Mir-Abidini, *İran Öykü ve Romanının Yüz Yılı*, C. II, (Ankara, Nüsha Yayınları, 2002), 128–131.

⁴⁰ Brad Hanson, “The “Westoxication” of Iran: Depictions and Reactions of Behrengi, al-e Ahmad, and Shariati”, *International Journal of Middle East Studies* 15, No. 1 (February, 1983), 1-23

miştir. Behrengi, yakın dostları olan Âl-i Ahmed ve Saidi öncülüğündeki bu oluşumun faaliyetlerine katılıp destek verdi, bu çevrenin etkisi altındaki gazete ve dergilerle çeşitli yazı ve makaleleri yayınlandı.⁴¹ Behrengi'nin, ilk yazısı Telhun isimli öyküsüydü, S-Galanguş müstear adıyla *Kitab-ı Hafta* (haftanın kitabı) dergisinin 1965 Temmuz ayındaki 88'inci sayısında yayınlandı; dergi kısa süre sonra kapanınca, Behrengi yazılarını Tebriz'de yayınlanan *Mehdi Azadi* (Özgürlük Yurdu) ve benzer dergilerde yayınlamaya başladı.⁴²

Behrengi'nin yaşam öyküsü ve eserlerinde derin izler bırakan iki önemli hususiyetinden sol/sosyalist dünya görüşünün yanısıra, 'Türk kimliği' de önemli bir ayırt edici faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Behrengi, İran Türklüğünün tarihsel merkezi konumunda olan Tebriz'de dünyaya gelmiş olup, anadili Azerbaycan Türkçesidir, aile içinde ve yakın çevresinde daima Türkçe konuşulmuştur. Daha önce ilgili bölümde de değinildiği üzere, Behrengi'nin yetiştiği 1940'lı ve 50'li yıllar, Tahran'daki Pehlevi yönetiminin taşrada ve büyük kentlerde otoritesini sağlamlaştırmaya çalıştığı, bunun için İran kimliği ve Fars dilinin ön plana çıkarılıp, yerel kimlikler ve azınlık dillerinin bastırılmaya çalışıldığı bir dönemdir.⁴³ Bilhassa 1960'larla birlikte bu çabalar daha da artmış, Fars milliyetçiliği üst kimlik olarak ülke içindeki her türlü etnik ve dilsel azınlığa dayatılmıştır.⁴⁴ Behrengi, kendi anadilinin baskı altında tutulduğu böylesi bir dönemde, Azerbaycan'ın Türk kültürü ve Türk dili üzerine çalışmalarda bulunmuş, gerek folklor ve halk edebiyatı alanındaki derleme çalışmalarıyla, gerekse Türkçe kalem aldığı öyküler ve Türkçeye yaptığı çevirilerle, Azerbaycan'ın Türk kimliğinin yaşatılması ve baskı politikaları karşısında entelektüel direnç oluşturulmasında önemli rol oynamıştır.⁴⁵

Behrengi, Azerbaycan Türkçesinin yılmaz bir savunucusu, kendi halkının Fars kültürüne asimilasyon yoluyla entegre edilmesinin karşısında sert ve

⁴¹ Behrengi, *Baradaram Samad*, 160–168.

⁴² Karaağaçlı, *Devrimci Edebiyatın Toplumsal Uyanışa Etkisi*, 21.

⁴³ Yenisey, *İran'da Etnopolitik Hareketler*, 140–147.

⁴⁴ Kale, Tülay, *İran Türklerinin Ana Dili Problemleri ve Hamid Nutki*, Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi (2004).

⁴⁵ Ali Kafkasyalı, *İran Türkleri*, (İstanbul: BilgeOğuz Yayınları, 2010), 246–247; Gamze Gizem Ertan, "Samed-i Behrengi'nin Hikâyeciliği ve İran Çocuk Edebiyatındaki Yeri", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 26 (2011): 163–171.

tavizsiz duruşuyla bilinen bir aydındır. Örneğin, toplumsal hicviye niteliğindeki eserlerinden *Agha-ye Çokh Bakhtiyar*'da (Çok Şanslı Adam), evlerinde birbirleriyle sadece Farsça konuşan, çocuklarına Türkçeyi öğretmeyen ve Türkçenin cahillerin dili olduğuna inanan Türk kökenli bir aileyi eleştirir.⁴⁶ Hatta yakın arkadaşlarının tanıklığına göre, Behrengi, Sovyet Azerbaycanı'nda kalan millettaşlarıyla etnik ve dilsel bağlarının farkında olup, bir zaman sonra suyunda boğularak öleceği Aras Nehri'nin bu iki aynı halkı birbirinden ayıran bir suni sınır olduğu görüşündedir.⁴⁷ Bununla birlikte, yakın dostu Celal Al-i Ahmed'in naklettiğine göre, Behrengi, Azerbaycan'da kullanılan ve kendi anadili olan dile Pehlevi yönetiminin kullandığı şekliyle "Türkçe" demek yerine, "Azeri" denilmesini savunur.⁴⁸

Behrengi'nin İran Türk edebiyatına gerek telif gerekse tercüme yoluyla doğrudan katkıda bulunduğu folklor ve halk edebiyatı alanındaki çalışmaları şunlardır:⁴⁹

-1960'lı yıllarda Samed Behrengi ve Behruz Dehgani'nin birlikte toplayıp derledikleri dört eser;

1. Azerbaycan Masalları 1.Cilt (1965)
2. Azerbaycan Masalları 2.Cilt (1968)
3. Tapmacalar, Koşmacalar (1966)
4. Pare Pare (1964)

-Bu dört derleme esere ilaveten, Behrengi, modern Fars ve Türk edebiyatından çeşitli eserlerin Azerbaycan Türkçesine çevirilerini de yapmıştır (bu eserlerin bir kısmı dönemin sansür politikalarından dolayı Behrengi'nin ölümünden sonra yayınlanabilmiştir).⁵⁰

⁴⁶ Samad Behrengi, *Mecmueh-ye Makaleha*, (Tebriz: Entesharat-e Şems, 1368 / 1989), 290-293.

⁴⁷ Brenda Shaffer, *Borders and Brethren – Iran and the Challenge of Azerbaijani Identity*, (Massachusetts: The MIT Press, 2002), 58–59.

⁴⁸ Jalal Al-e Ahmad, "Samad and the Folk Legend", Michael C. Hillman (ed.) *Iranian Society: An Anthology of Writings by Jalal Al-e Ahmad*, (Lexington, Ky.: Mazda Press, 1982), 138.

⁴⁹ Gökdağ & Heyet, "İran Türklerinde Kimlik Meselesi", 51–84; Karaağaçlı, "Devrimci Edebiyatın Toplumsal Uyanışa Etkisi", 22.

⁵⁰ Karaağaçlı, "Devrimci Edebiyatın Toplumsal Uyanışa Etkisi", 22; Gökdağ & Heyet, "İran Türklerinde Kimlik Meselesi", 51–84.

1. Gecedir Bak, Gecedir / Hest şeb âri, hest şeb – Nîma Yuşic, Furuğ Feruhzad, Ahmed Şamlu ve Ehavan-ı Salis'in şiirlerinden seçmeler, Şems Yayınları, Tebriz; (1358 / 1979).
2. Gazete Satan Çocuk, Mehdi Hüseyin (1963)
3. Biz Eşekler, Aziz Nesin (1965)
4. Çağdaş Şiirler Defteri, İran Şiirinden Seçmeler (1965)
5. Harapkar (Sabotajcı), Birkaç Türk Yazarın Hikâyeleri (1969)
6. Siyah Karga, Mamin Sibiriyak (1969)

Behrengi, kendi öykülerinin yanısıra, Oğuz Türklerinin en eski destanı olarak bilinen Dede Korkut Destanı'ndaki Deli Dumrul öyküsüyle, Azerbaycan ve Anadolu'da dönemin baskıcı yönetimlerine karşı ayaklanan Koroğlu ve yoldaşlarının destanını yeniden yorumlayıp yayınlamıştır. Behrengi, "Deli Dumrul'un Macerası" ismiyle derlediği öykü için yazdığı kısa sunuş yazısında Dede Korkut ve Oğuz Türklerini şu şekilde tasvir eder:

"Dede Korkut Kitabı, Azerbaycan bölgesinin, çok uzun yıllar öncesinden yadigâr kalmış, eski masallarından oluşur. Bu masallar, eski çağlarda yaşamış, Oğuz Türkleri denilen, eski Türk topluluklarıyla bağlantılıdır. Dede Korkut da ak saçlı bir Oğuz aksakalıydı, insanların sevinç ve hüznlerine ortak olur, kahramanlık hikâyeleri çalar söylerdi.⁵¹

Behrengi'nin aydın kimliği ve edebiyatçılığının yanısıra ön plana çıkan bir diğer önemli vasfı ise öğretmenliğidir. Bilinçli ve kendini eğitime, halkının aydınlanmasına adanmış bir köy öğretmeni olarak Behrengi'nin bilhassa, *Adet* (Alışmak), *Pust-i Narenc* (Mandalina Kabuğu) ve *Peserek-i Lebufuruş* (Pancarlı Çocuk) öyküleri, hiçbir olumsuz şeye alışmayan, zorluklar karşısında yılgınlığa düşmeyen, yoksulluk ve cehaletin insanları gark ettiği zulmü yeni ve cesurca bir bakış açısından işleyen bir öğretmenin Azerbaycan-Tebriz'in Türk köylerindeki izlenimlerinin ürünüdür.⁵² Behrengi'yi İran genelinde önemli bir aydın kitesine ulaştıran eserlerinden biri, bu izlenimlerini somutlaştırıp öneriler sunduğu ve 1965 yılının yaz aylarında yayınlanan eseri, *İran Eğitim Sistemi Üzerine Düşünceler*'dir (Kend u Kâv der

⁵¹ Samad Behrengi, *Kissehaye Behrang* – matne kamel, (Tehran: Entesharat-e Endeshaye Kohan, 1383/2004), 231-232.

⁵² Mir-Abidini, *İran Öykü ve Romanının Yüz Yılı, C. II*, 114-115.

Mesâ'il-i Terbiyetî-yi Îrân).⁵³ Keza, *Azerbaycan Çocukları İçin Farsça Alfabe* başlıklı bir dil öğretim kitabı da hazırlamıştır. Behrengi, sol/sosyalist dünya görüşünün ve siyasi mücadelesinin de etkisiyle, İran'ın eğitim sisteminde eleştiriler yönelttiği kitap ve yazılarında, Âl-i Ahmed'in *Garbzedeği* kavramına atıfla, *Amrikazedegi* (Amerika Hastalığı / Amerika Zehirlenmesi) sorunsalı üzerinde durur ve eğitim sisteminin düzeltilmesinin yolunun, öncelikle bu yabancılara öykünme ve taklit zihniyetinin terk edilmesiyle bağlantılı olduğunu vurgular.⁵⁴

Behrengi'nin bütün öykülerindeki kahramanlar, içinde buldukları şartları kabullenmeyen, yeni ve farklı bir hayatın mümkün olduğunu savunan, bunun için arayışlara giren, icabında yerini yurdunu bu 'yolculuk' için terk etmekten çekinmeyen, azimli ve irade sahibi karakterlerdir. Bu hususlar, aslında doğrudan Samed Behrengi'nin dünya görüşünü ve şahsiyet özelliklerini de özetlemektedir.

4. Behrengi'nin İran Edebiyatı ve Fikri Hayatındaki Konumu

İran'ın önde gelen edebiyat tarihçilerinden Hasan Mir-Abidini, 1870'li yıllardan başlayarak, 1990'lara kadar geçen sürede İran öykü ve romanının tarihsel gelişimini incelediği üç ciltlik *Sad Sal-i Dastan-nivisi der İran* (İran Öykü ve Romanının Yüz Yılı) başlıklı çalışmasında, 1961–1978 yılları arasındaki dönemi 'Uyanış ve Kendine Geliş' devri olarak tavsif eder.⁵⁵ Mir-Abidini, Muhammed Rıza Şah'ın baskıcı politikalarının ve Ak Devrim olarak nitelendirilen sürecin nihayetinde 1979 Devrimi'ne giden toplumsal dalgalanmalara yol açtığı bu dönemdeki edebi faaliyetleri açıklarken, üç edebi nesir türünün gelişimi üzerinde durur: Tarihi roman, taşra ve köy edebiyatı, modernist öykü / roman. Taşra ve köy edebiyatı olarak vasıflandırdığı gelişim ağacının alt dalları olarak da 'toprağa dönüş, köy öğretmenlerinin notları, üretim faktörlerine yöneliş, güney bölge edebiyatı, kuzey bölge edebiyatı' şeklinde sınıflandırma yapar.⁵⁶ Bu dönemde eser vermiş sanatçıların en belirgin vasıfları 'arayışçılık' olarak dikkat çekmek-

⁵³ Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the West*, 47.

⁵⁴ Hanson, "The "Westoxication" of Iran", 4–6.

⁵⁵ Hasan Mir-Abidini, *İran Öykü ve Romanının Yüz Yılı, C. I*, (Ankara, Nüsha Yayınları, 2002), IX-XI.

⁵⁶ Mir-Abidini, *İran Öykü ve Romanının Yüz Yılı, C. II*, V-VI.

te olup, bilhassa edebiyat dergileri vasıtasıyla ülkedeki edebi üretim faaliyetleri bu evrede büyük bir atılım içine girmiştir.⁵⁷

Mir-Abidini, Behrengi'yi modern İran edebiyatının içinde konumlandırırken, Taşra ve Köy Edebiyatı'nın alt kolu olarak 'üretim faktörlerine dönüş' başlığı altında ele alır; bu kategoride, Behrengi'nin yanısıra, Mahmud Devletabadi (Türkiye'de özellikle *Albay* isimli romanıyla tanınır⁵⁸), Behruz Tebrizi ve Ali Eşref Dervişyan (ölümünün ardından Behrengi üzerine *Samed Ölümsüzleşti*⁵⁹ isimli bir biyografi de kaleme almıştır) gibi köy ve taşrayla ilgili konuları daha somut bir şekilde ele alan köy kökenli yazarlar da yer alır.

Bir başka saygın edebiyat tarihçisi Hamid Abdullahiyan, *Karnameh-ye Nesr-i Muasır* başlıklı eserinde, modern İran nesrini incelerken, Behrengi'yi, Emin Fakiri ve Ali Eşref Dervişyan ile birlikte, 'Taşra Edebiyatının Takipçileri' başlığı altında zikreder.⁶⁰ Abdullahiyan, taşra edebiyatının öncülerini, Behrengi'den bir önceki kuşağa mensup olan köy kökenli yazarlar Mahmud Devletabadi ve Ahmed Mahmud olarak kaydeder.

Nikki R. Keddie ise 1979 Devrimi'ne giden süreçte etkin olan siyasi, toplumsal ve kültürel dinamikleri incelediği *Modern Iran – Roots and Results of the Revolution* isimli eserinde, 'Modern İran Politik Düşüncesi' başlığı altında sol/sosyalist dünya görüşüne sahip aydın ve düşünürleri ele aldığı bölümde, 1960'lara kadarki entelektüel ve edebi eğilimler çerçevesinde Behrengi'yi değerlendirir. Keddie, Behrengi'yi bu bölümde, Sovyet yanlısı ve Marksist eğilimli 'Tudeh Partisi çevresi' olarak nitelendirdiği Celal Al-i Ahmed, Sadık Hidayet ve Bozorg Alevi'den hemen sonra; Ali Şeriatî ve Gulam Hüseyin Saidi ile birlikte, 'ilerici aydınlar' arasında zikreder.⁶¹

Benzer şekilde M. C. Hillman da Behrengi'yi, 1953 darbesinin ardından 'İran toplumunun geleceği açısından ümit verici bir topluluk' olarak nitelendiği Modernist aydınlar arasında Al-i Ahmed, Saidi, Devletabadi, Bih

⁵⁷ Mir-Abidini, *İran Öykü ve Romanının Yüz Yılı, C. II, V-VI, 4-7.*

⁵⁸ Mahmud Devletabadi, *Albay*, (İstanbul, Kafka Kitap, 2015), 233 shf.

⁵⁹ Dervişyan, Ali Eşref, *Samed Cavedane Şod*, (Tehran: Neshr-e Şeb-Ahengi, 1977).

⁶⁰ Hamid Abdullahiyan, *Karnameh-ye Nesr-i Muasır – Dastan, Nemayişnameh, Nesr-i İlmî, Tercüme*, (Tehran: Enstesharat-e Pâyâ, 1378 / 1999), 135-140.

⁶¹ Keddie, *Modern Iran*, 183-184.

Azin, Bozorg Alevi gibi yazarlarla birlikte kaydeder.⁶² Brad Hanson ise İran modern düşünce hayatındaki Batı karşıtlığını ele aldığı makalesinde, Celal Al-i Ahmed ve Ali Şeriatî'nin Batı ve ABD karşıtı görüşlerinin ve kamuoyunu şekillendirme faaliyetlerinin yanı sıra, Behrengî'nin *Amerikazedegi* yaklaşımının da önemini vurgular ve bu üç aydının görüşlerini birlikte değerlendirir.⁶³

Behrengî, bir köy öğretmeni olarak, eserlerini çoğunlukla çocuklar ve gençler için kaleme almıştır, bununla birlikte köy öyküleri üzerindeki açık etkisi nedeniyle bu alt kolun temel şekillendirici aktörlerinden biri olarak kabul edilir.⁶⁴ Behrengî'nin öyküleri son derece yalın ve anlaşılır bir dille kaleme alınmış olup, çocuklar ve gençler tarafından anlaşılmayacak kelime ve mesajlara yer verilmez. Bu yönüyle, Behrengî, ölümünün üzerinden geçen yaklaşık yarım asrın ardından, İran taşra edebiyatının zirve temsilcilerinden biri olduğu kadar, çocuk edebiyatının da ilk örneklerinden ve en başarılı kalemlerinden biri olarak nitelendirilir.⁶⁵

Behrengî, çocuk edebiyatının önemine ilişkin olarak şu iki hususa dikkat çeker: i) çocuk edebiyatı, çocukların hiçbir şeyden habersiz, tatlı hayal dünyalarıyla, büyüklerin sert ve acımasız gerçek dünyaları arasında bir köprü kurmalıdır... ii) çocuğa dakik bir dünya görüşünün yanı sıra, çeşitli ahlaki ve toplumsal konuları birlikte değerlendirebileceği bir ölçüt verilmelidir.⁶⁶

Bu bakış açısıyla eserlerini kaleme alan Behrengî'nin, bir sonraki bölümde detayı verilen edebi çalışmaları üç temel grupta incelenebilir:⁶⁷

i) Çocukların hayal gücüne seslenen öyküler – *Küçük Kara Balık, Ulduz ve Kargalar, Ulduz ve Konuşan Bebek, Bir Günlük Düş ve Gerçek, Bir Şeftali Bin Şeftali, Aç Fare*

ii) Yazarın doğrudan Azerbaycan bölgesindeki halktan ve sözlü kültürden derlediği öyküler – *Koroğlu ve Kel Hamza, Güvercinci Kel Oğlan, Sevgi Masalı, Telhun*

⁶² Hillmann, “The modernist trend in Persian literature and its social impact”, 11-12.

⁶³ Hanson, “The “Westoxication” of Iran: Depictions and Reactions of Behrengî, al-e Ahmad, and Shariati”.

⁶⁴ Mir-Abidini, *İran Öykü ve Romanının Yüz Yılı, C. II*, 114.

⁶⁵ Abdullahiyan, *Karnameh-ye Nesr-i Muasır*, 137-138; Mir-Abidini, *İran Öykü ve Romanının Yüz Yılı, C. II*, 114; Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the West*, 46-47.

⁶⁶ Mir-Abidini, *İran Öykü ve Romanının Yüz Yılı*, 114.

⁶⁷ Abdullahiyan, *Karnameh-ye Nesr-i Muasır*, 137.

iii) Behrengi'nin köy öğretmenliği yaptığı döneme dair izlenimleriyle zenginleşen öyküler – *Alışmak, Mandalina Kabuğu, Pancarcı Çocuk*.

5. Behrengi'nin Belli Başlı Edebi Eserlerindeki Dile ve Temel Unsurlara Kısa Bir Bakış

Samed Behrengi'nin, bir önceki bölümde zikredilen, Azerbaycan halk kültürü ve folkloru, İran eğitim sistemi, Türk ve Fars edebiyatından Azerbaycan Türkçesine tercüme ettiği çalışmaların haricinde, kendisini tüm dünyaya tanıtan eserleri, aynı zamanda XX. yüzyıl İran edebiyatçılarının oldukça başarılı oldukları bir alan da olan, kısa öyküleridir. Bu çerçevede, Behrengi, şu öyküleri kaleme almıştır⁶⁸ (bunların bir kısmı sağlığında yayınlanmış, bir kısmı sansüre uğramış ve ölümünden sonra yayınlanabilmiştir):

1. Ulduz ve Kelâghâ (Ulduz ve Kargalar), 1346/1967.
2. Ulduz ve Arûsek-i Sohengû (Ulduz ve Konuşan Bebek), 1347/1968.
3. Keçel-i Kefterbâz (Güvercinci Kel Oğlan), 1346/1967.
4. Peserek-i Lebûfurûş (Pancarcı Çocuk), 1346/1967.
5. Efsâne-yi Muhabbet (Sevgi Masalı), 1346/1967.
6. Mâhî-yi Siyâh-i Kûçûlû (Küçük Kara Balık), 1347/1968.
7. Pîrzen ve Cûce-yi Telâieş (Yaşlı Kadın ve Altın Renkli Cıvcivi), 1347/1968.
8. Yek Holû Hezâr Holû (Bir Şeftali Bin Şeftali), 1348/1969.
9. Bist u Çehâr Sa'at der Hâb u Bîdârî (Bir Günlük Düş ve Gerçek), 1347/1968.
10. Kôroğlu ve Keçel Hâmza (Kôroğlu ile Kel Hamza), 1348/1969.
11. Talhûn ve Dastân-hâ-i Diger (Telhun ve Diğer Hikâyeleri), 1340/1961.
12. Sergozeşt-e Dûmrûl-i Dîvâne (Deli Dumrul'un Macerası).
13. Diğer kısa hikâyeleri;

⁶⁸ Bu öykülerin tamamı, bu makalenin yazarı tarafından Türkçeye tercüme edilmiş olup; ayrı ayrı ve tek cilt halinde, 2019 yılı sonbahar aylarında yayınlanması öngörülmektedir.

- KıŖŖe-yi Âh (Ah Masalı)
- Pust-i Narenc (Mandalina Kabuğu)
- Edi ve Bũdũ (Edi ile Bũdũ)
- Be Donbâl-i Felek (Feleğin PeŖinde)
- Gorg ve Gusfend (Kurt ile Kuzu)
- MuŖ-i Gorosne (Aç Fare)
- Bez-i RiŖ-e Sefid (Akıllı Keçi)
- Bî-nam (Adsız)
- Do Gorbek Ru-ye Divar (Duvardaki İki Kedi)
- SergožeŖt-e Daneh-ye Berf (Kar Tanesinin Macerası)
- Âdet (AlıŖmak)

Behrengi'nin belli baŖlı œykũlerinde ele alınan temel hususlar Ŗu Ŗekilde Ŗzetlenebilir:

Kũçük Kara Balık⁶⁹ – Behrengi'nin en fazla tanınan ve sevilen œykũlerinin baŖında Kũçük Kara Balık isimli eseri gelmektedir. Yazar, kaleme aldığı bu son œykũsũnũ sağlığında bitirip, yayımlanmak üzere 1968 yılı içinde Arash Dergisi'ne teslim etmiŖ, ancak eŖitli redaksiyon ve yayına iliŖkin prosedũrlerden dolayı yayımlandığını gœrememiŖtir. Aynı yıl içinde basılan œykũ İnan ocuk edebiyatının en erken ve baŖarılı œrneklerinden biri olarak kabul edilir;⁷⁰ hatta bazı çevreler Kũçük Kara Balık'ı 1960–70 devrimci aydın kuŖaęının sembolũ olarak da gœrmektedir⁷¹ ve yayımlandığı dœnemdeki en popũler hikâyelerden biri olarak dikkat çeker.⁷² Yayımlandıktan sonra çok sayıda yabancı dile çevrilen œykũ, resimlendirilmiŖ versiyonuyla, 1968'de Bologna ocuk Kitapları Fuarı Ŗzel Ŗdũlũ'nũ, yine aynı yıl Bratislava Bienali'nde onur Ŗdũlũnũ, 1974'te Hans Christian Andersen Ŗdũlũ'nũ aldı.⁷³

⁶⁹ S.Behrengi, *KıŖŖehaye Behrang*, 337-358.

⁷⁰ Bassiri, "Whatever Happened to The Little Black Fish?", 3.

⁷¹ Mir-Abidini, *İnan Ŗykũ ve Romanının Yũz Yılı*, 115.

⁷² Bassiri, "Whatever Happened to The Little Black Fish?", 3.

⁷³ Bassiri, "Whatever Happened to The Little Black Fish?", 3.

Şah Pehlevi'nin baskıcı yönetimine karşı bir tür alegori olarak kaleme alınan ve muhtemelen sansürü aşmak için metaforlarla süslenen öykü, esasen, denizdeki binlerce balıktan bir balık olan Küçük Kara Balık'ın azim ve irade dolu 'yolculuk' hikâyesinin anlatımıdır. Behrengi, öyküyü, bir bü-yükanne balığın ağzından, on binlerce yavrusu ve torununa anlatır. Kara Balık, bir dereye yaşayan bir balık sürüsünün içinde annesiyle birlikte yaşamakta, ancak rutin ve alışkanlık haline gelmiş olan, her gün tekrar eden aynı gezinti ve sürüklenmelerden sıkılmaktadır. Bir gün, içinde yaşadıkları dereden artık sıkıldığını, o derenin sonunun nereye vardığını merak ettiğini, bu merakını mutlaka gidermek zorunda olduğunu, nihayetinde evden ayrılıp gideceğini söyler annesine. Annesiyle konuşurlarken, komşu balıklar da çıkar gelir ve annesi de dâhil olmak üzere herkes o sudan başka bir su, yaşadıkları hayattan başka bir hayat olmadığını söyleyip, 'toplumsal linç' kültürünü andırır şekilde, kara balığı sert bir şekilde uyarır; sonra da daha önce 'tehlikeli fikirleri' nedeniyle öldürdükleri salyangozun kaderini ona hatırlatır ve üzerine gidip kendisini öldürmekle tehdit ederler.

Bu linçten arkadaşlarının yardımıyla kurtulabilen kara balık hemen yola çıkar, ancak onu ölümden kurtaran en yakın arkadaşları bile kendisiyle gelmezler. Yolda giderken karşısına bilgili bir kertenkele çıkar ve onu yoldaki tehlikelere karşı uyararak, neye ve nasıl dikkat etmesi gerektiğini anlatır. Kertenkele, yoldaki testere balığı ve balıkçılı uzak tehdit olarak niteler ve denizlerde yaşadıklarını söyler, ama pelikan hemen ırmağın kenarında yaşamakta ve koca kesesiyle en tehlikeli ve yakın düşman olarak belirlemektedir. Kara balık, 'korkuyu öğrenmek' ve tehlikelerle baş ede ede 'büyüme' arzusundadır. Kertenkele sadece kuru nasihat etmekle yetinmez, yakalanması durumunda pelikanın kesesini yarıp dışarı çıkabilmesi için küçük bir hançer de verir kara balığa. Bu hançer, pelikanın kesesini yırtıp kaçmasını sağlar, ama keseye birlikte girdikleri diğer küçük balıklar ona güvenmedikleri ve pelikana yalvarıp yakararak kurtulmaya çalıştıkları için kuşun midesine gitmekten kurtulamaz. Pelikan tehlikesi karşısında kara balığın diğer küçük balıklara söylediği şu sözler, Behrengi'nin hayata bakışına dair de ipucu vermektedir okuyucuya:

*"Siz çok fazla kafaya takıyorsunuz. Sürekli bunu (tehlikeyi) düşünmek doğru değil. Yola çıktığımızda, korkunuz tamamen geçer."*⁷⁴

⁷⁴ S.Behrengi, *Kıssesihaye Behrang*, 351.

“Korkaklar! Bu hileci kuşun yalvarıp yakarmanıza bakıp, sizi serbest bırakacağını mı sanıyorsunuz?”⁷⁵

Kara balık, sonunda yüze yüze denize varır, orada önce testere balığıyla karşılaşır, fakat dibe dalarak kurtulur. Suyun dibinde devasa balık sürüle-riyle karşılaşır, ama hemen onların arasına katılmaz, önce etrafı gezip tanı-mak ister. Bu gezintisi esnasında balıkçıla yem olmaktan kurtulamaz, önce kuşu aldatıp suya düşerse de tekrar yakalanır. Balıkçılın ıslak ve nemli mi-desinde bir süre daha hayatta kalır, bununla birlikte sürekli olarak kurtulma çareleri düşünür, midenin bir kenarına büzülüp ağlayan başka bir küçük balık gibi ümitsizlik ve çaresizlik içine sürüklenmeye karşı azimle direnir. Midenin içinde kendini bir o yana bir bu yana atıp hançeriyle mideyi yar-maya, bu şekilde balıkçılı ağzını açmaya zorlar, o ağzını açtığında diğer balığa hemen kuşun ağzından dışarı çıkıp kurtulmasını söyler. Kendisi ise kaçıp kurtulmaktan ziyade, öncelikle arkadaşını kurtarmak için balıkçılı öldürmeye kendini adamıştır. Nihayetinde, balıkçıl acı içinde havada tak-lalar atarak suya doğru düşmeye başlar ve ölür, ama Küçük Kara Balık’tan bir haber yoktur.

Behrengi, Küçük Kara Balık’ın diğer balıkları kurtarmak için kendisini feda ettiğini ve bu suretle öldüğünü, ama balıkçılın da canını aldığını vur-gular ve artık başka balıkları öldüremeyeceği mesajını verir okuyucuya.

Bir Günlük Düş ve Gerçek⁷⁶ – Samed Behrengi’nin Küçük Kara Balık’ın ardından, kitlelere mesaj veren, uluslararası ölçekte tanınırlığına ve dev-rimci kimliğine katkı sağlayan eserlerinin başında Bir Günlük Düş ve Ger-çek isimli öyküsü gelir. Bu öyküde her ne kadar hayal zenginliği ve yazarın çocukça dünyayı anlatmadaki başarısı cezbedici olsa da dönemin sosyo-ekonomik şartları içerisinde değerlendirildiğinde, metnin oldukça cesurca ve doğrudan hicvedici bir karakteri de vardır. Nitekim Behrengi, öykünün hemen başında okuyucularına yazdığı notta şöyle söyler:

“Düş ve Gerçek” hikâyesini sizlere emsal olması için yazdım. Yani bundan kastım şu, herkes birlikte yaşadığı şu insanları hak-kıyla tanısin ve bu sorunların nasıl çözüleceğine dair çareler dü-şünsün.⁷⁷

⁷⁵ S.Behrengi, *Kıssehaye Behrang*, 352.

⁷⁶ S.Behrengi, *Kıssehaye Behrang*, 139-164.

⁷⁷ S.Behrengi, *Kıssehaye Behrang*, 139.

Dolayısıyla bu öykü de Küçük Kara Balık hikâyesi gibi, çocukları sadece eğlendirmek ve düş gücünü geliştirmek için yazılmış bir metin değil; bilakis, çocuklara (ve elbette yetişkinlere de) içinde yaşadıkları dünyayı ve çevreyi nasıl algılamaları gerektiğini sorgulatan, bu olumsuzlukları değiştirmek için öncelikle etrafta olan biteni doğru değerlendirmeleri icap ettiğini vurgulayan bir 'misyon' öyküsüdür.

Bu öykü, babasıyla birlikte iş bulabilmek umuduyla başkent Tahran'a gelen Latif'in bir gün içinde başından geçenleri anlatır. Kendi memleketinde ailesini geçindirecek iş bulamayan Latif'in babası, gerçek yaşamda benzer bir hayat mücadelesi veren ve şehir dışına geçici işlerde çalışmaya giden Behrengi'nin babasına oldukça benzer. Nitekim bazı kaynaklarda, öyküdeki Latif'in, gerçekte Behrengi'nin okul arkadaşı olan Latif'i temsil ettiği kaydedilir.⁷⁸

Öyküde, düşle gerçek kol kola gider, hatta bazı yerlerde (örneğin Latif'in Deve'yi sahiplenmesi ve oyuncak mağazasının önündeki kaldırımda seyretmesi, şımarık kız çocuğunun zengin babasına satılmaması için çırpınması vb.) düş öğeleri gerçek hayatın içine o kadar girer ki okuyucu ikisini birbirinden ayırt etmekte zorlanır. Ama Latif bazen de düşün çekiciliği ve tatlılığından, kaldırımda uyurken hemen önünde sokakları süpürüp tozu toprağı kaldıran bir temizlik işçisinin süpürge sesiyle uyanıverir ve gerçeğin soğukluğunu iliklerine kadar duyar.

Latif, bir yandan Tahran'ın yoksul, kaba, sert ve haşin koşullarında on, on iki yaşlarındaki arkadaşlarıyla birlikte düşe kalka büyümeye çabalarken, yoksul babası da el tezgâhıyla sabahtan akşama kadar şehrin sokaklarını arşınlayarak zerzevatçılık yapar ve hem karınlarını doyurmaya çalışır hem de memleketteki karısıyla çocuğunun nafakalarını temin etmek için didinir. Behrengi, bu öyküde gelir dağılımı eşitsizliği içindeki Tahran'ın oldukça canlı bir tasvirini de okuyucuya sunar: Bir yanda lüks ve gösteriş içinde yaşayan 'mutlu azınlığın' saadet yuvası kuzey mahalleleri, diğer yanda ise perişan haldeki yoksul insanların lebalep doldurduğu güney mahalleleri... Düşünde en iyi dostu olan devesinin sırtına binen ve Tahran'ı kuşbakışı yukarıdan seyreden Latif'e, devesi şöyle açıklar durumu:

⁷⁸ İldeniz Kurtulan, *Samed Behrengi'nin Yaşam Masalı*, (İstanbul: Akyüz Yayınları, 1989), 35-37.

“...Sonuçta ne oluyor? Güney tarafı, aç, sefil ve perişan insanların doldurduğu mahallelerden oluşuyor; kuzey tarafı ise kibar ve zengin sınıfının oturduğu yer...”⁷⁹

Tahran’ın şehirleşme açısından yaşadığı bu kuzey-güney ayrımı ve varoş-sayfiye ikilemi, öykünün yazılmasının üzerinden geçen yarım asra rağmen günümüzde de büyük ölçüde varlığını sürdürmektedir.

Latif’le devesi, Tahran’ın güneyinden başladıkları ‘yolculuk’larına kuzey mahallesindeki villalardan birinde son verir ve oyuncak mağazasındaki tüm oyuncak hayvanların aynı sofranın etrafında oturup karınlarını doyurdıkları bir ziyafet yemeğine giderler. Behrengi, villanın sahiplerini eli kolu bağlı bir vaziyette evin bodrumuna hapsederken, onların uşak ve hizmetçilerini ise Latif’le iyi kalpli oyuncakların sofrasına oturtur. Tıpkı, Ulduz’un kargalar ve oyuncak bebekle olan öykülerinde yaptığı gibi, Behrengi, Bir Günlük Düş ve Gerçek’te de çocukları hayvanların ve oyuncak bebeklerin yardımıyla hayal âleminde de olsa zulüm ve eşitsizliğe karşı galip getirir.⁸⁰

Bununla birlikte, diğer öykülerin aksine, Küçük Kara Balık’taki ‘acı son’ bu öyküde de iki şekilde karşımıza çıkar: Latif ve babası, büyük şehirde ayakta kalma mücadelesini kaybederek memleketlerine geri dönmek zorunda kalırlar ki bunu konuştukları sahne başlı başına hüznüldür. Ama bundan daha acı olanı ise, Latif’in çok sevip sahiplendiği oyuncak devesinin, şımarık ve zengin bir kız çocuğu tarafından görülüp beğenilmesi ve Latif’in ısrarlarına rağmen mağaza sahibinin deveyi lüks otomobiliyle gelen zengin adama satmasıdır. Latif bu durum karşısında yıkılır, engellemek ister ama başaramaz ve hıçkırıqlarla ağlarken çaresizce (ama Samedce bir kararlılıkla) şu sözler dökülür dudaklarından:

“O anda, mağazanın vitrinindeki makineli tüfeğin elimde olmasını ne kadar da çok isterdim.”⁸¹

Ulduz’un Maceraları (Konuşan Bebek⁸² ve Kargalar⁸³) – Samed Behrengi’nin Türkiye’de en fazla tanınıp okunan eserlerinden biri de Ulduz’un iki öyküsüdür. Birbirinin devamı mahiyetindeki bu iki öyküde

⁷⁹ S.Behrengi, *Kıssesihaye Behrang*, 151.

⁸⁰ Mir-Abidini, *İran Öykü ve Romanının Yüz Yılı*, 114–115.

⁸¹ S.Behrengi, *Kıssesihaye Behrang*, 164.

⁸² S.Behrengi, *Kıssesihaye Behrang*, 37-78.

⁸³ S.Behrengi, *Kıssesihaye Behrang*, 79-128.

Behrengi, çocukların düş dünyasından ve hayal gücünün zenginliğinden yola çıkarak, gerçek hayattaki sert ve acımasız şartlardan adeta sıyrılır ve yine ‘yolculuk’ metaforu üzerinden, alternatif bir dünyanın varlığını haber verir çocuklara.

Öykünün ana karakteri olan Ulduz, altı, yedi yaşlarında bir kız çocuğudur. Anadolu Türkçesinde ‘yıldız’ isminin karşılığı olan Ulduz,⁸⁴ Azerbaycan’da kız çocuklarına verilen bir isimdir, tıpkı öyküdeki en yakın arkadaşı ve kendisinden iki, üç yaş büyük olan Yaşar gibi. Ulduz, köyde yaşayan öz annesinden ayrı, babasının yeni evlendiği kadınla, yani üvey annesiyle birlikte yaşamakta; babasının göz yumması ve ses çıkarmaması sonucu, henüz çocuğu olmayan ve sürekli düşük doğum yapan üvey annesinden her türlü fiziksel ve psikolojik şiddeti görmektedir. Evde tek çocuk olması ve hemen yan komşuları olan Gülsüm’ün oğlu, en yakın arkadaşı Yaşar’la da görüşmesine izin verilmemektedir. Sebebini üvey annesi, ‘oğlanın ser-seriliği’ diyerek açıklasa da Yaşar’ın bilgili, korkusuz, kolay baş eğmeyen ve cesur tavrı, kötü niyetli ve cahil tabiatlı büyükleri rahatsız etmektedir.

Ulduz, oyuncak bebeğini kendisiyle ısrarla konuşa konuşa bir şekilde dile getirmeyi başarabileceğini kafasına koyar, sonunda başarır da böylece yalnızlıktan kurtulur ve kendisine iyi bir dost ve sırdaş bulur konuşan bebekte. Bu iyiliklerine karşılık olarak, Yaşar’la beraber, her sene Nevruz zamanında bir araya gelen oyuncak bebeklerin yıllık şölenine davet edilirler, üçü güvercin kılığına girerek kanat çırpar ve uzak bir ormanın içindeki gölün kenarında, bu güzel şölene katılırlar. Behrengi’nin, şölende oyuncak bebeklerin söyledikleri şarkıları aktardığı bölümler, halk edebiyatından derleme çalışmalarının iyi birer örneğidir. Şöleden döndükten sonra kötü niyetli üvey anne, Ulduz’un bez bebeğinden şüphelenir, fısıldaşmalarına şahit olduğu bir gün bebeği kaptığı gibi ateşe atar ve yakar. Çocuklar bunun üzerine yeni bir bez bebek yapmak için harekete geçerseler de üvey anne bu macerayı da başlamadan bitirir. Öykünün ilk kısmı önce tarifsiz bir mutluluk, sonra sonsuz bir acıyla bitse ve Ulduz’la Yaşar’ın görüşme-

⁸⁴ İran Türklerinin büyük şairi Şehriyar’ın Heydar Baba’ya Selam şiirinde de geçer ‘ulduz’:
“Bir soruşun bu karkınmış felekden,
Ne isteyir bu kurduğu kelekden?
Deyne, keçirt ulduzları elekden,
Koy tökülsün, bu yer üzü dağılsın,
Bu şeytanlık korkusu bir yığılsın.”

leri üvey anne tarafından yasaklansa da Behrengi çocukları yine de sevindirmenin bir yolunu bulacak, bu sefer kargaları Ulduz'un yardımına ve arkadaşlığına yollayacaktır.

Evde sıkılıp duran, odadan dışarı dahi çıkması artık yasaklanan Ulduz, bir gün önünde oturduğu pencerenin kenarından bir karganın bahçedeki havuzun başına indiğini görür. İyi niyetli Ulduz'a, karga da çekinmeden yaklaşır ve bu diyalog, Anne Karga'nın yavrusu Karga Bey'i Ulduz'a oyun arkadaşı olmak üzere getirmesiyle meyvesini verir. Behrengi'nin anne kargaya söylediği şu sözler, onun bozuk toplumsal düzene duyduğu öfkeyi de satır aralarında gözler önüne serer:

“Çocuk olma canım benim, günah nedir? Hırsızlık yapmayayım günah diye, peki o zaman ben ve çocuklarım açlıktan ölürsen ne olacak? Asıl günah bu değil mi canım? Günah nedir? Karnımı doyumamamamdır! Sabunun ayaklar altına atılıp boşa gitmesi ve benim aç kalmamdır günah. Ben o kadar yıl yaşadım ki bu tür şeyleri bilirim hep. Sen de bu tür boş ve anlamsız nasihatlerle hırsızlığın önlenemeyeceğini bil. Herkes kendisi için çalıştığı müddetçe hırsızlık da hep olacaktır.”⁸⁵

Yavru karga eve getirilir, ama bu sefer de bahçeye konan bekçi köpeği evde terör estirir ve karganın saklandığı yerden çıkmasına izin vermez. Bir süre sonra, üvey anne, anne kargayı yakalar ve ağaca asarak döve döve öldürür, bu sahnelere şahit olan yavru karga da vakitlice uçmayı öğrenemediği için birkaç gün sonra ölür. Ama Behrengi bu sefer de Kargalar Şehri'ndeki kardeşlerini onların peşine gönderir ve Ulduz'u alıp kendileriyle beraber götürmeyi teklif ederler. Lakin, bu düşsel güzelliği temelsiz bir arzunun üzerine inşa etmez yazar; bunun gerçekleşebilmesi için Ulduz ve Yaşar da gayret gösterecek, buna layık olduklarını gösterecektir çalışkan kargalara. Büyük bir ağ örmeyi öğüt verir bilgeliğiyle bilinen büyükanne karga, bunun için kargalar yün getirecek, çocuklar da yünü eğirip ip yapacak, sonra da bunları birleştirip ağ öreceklidir. Yaşar'ın annesi de kâh bilinçli kâh bilinçsiz katkı verir bu çabaya. Bekçi köpeği, Yaşar'ın planıyla öldürülür. Behrengi bu bölümlerde toplumdaki yetişkinlerin batıl inançları ve cahilce tavırlarını, çocukların bilgeliğiyle ironik bir şekilde eleştirmeyi ihmal etmez.

⁸⁵ S.Behrengi, *Kıssesihaye Behrang*, 81.

Sonunda kararlaştırılan vakit gelip çattığında, ağ örme işi bitmiştir, ama bu sefer de üvey anne ile kocası ortaya çıkar ve ‘yolculuk’ planını engellemeye çalışırlar. Fakat kargalar duruma el koyar ve ikisini sıkıca sarıp, buna izin vermezler. Bu mücadelenin ardından, Ulduz ve Yaşar ağın ortasına oturur, kargalar da ağın birer yanından tutup havalanırlar ve Kargalar Şehri’ne doğru ‘yolculuk’ başlar bu sefer. Yazar, ütöpik bir cennete yapılan bu yolculuktaki neşe ve kaygısızlığı, kendisinin de özgürlüğe olan tutkusunu yansıtır biçimde şu sözlerle aktarır:

“Kargalar sevinç çığlıkları arasında uçmaya devam ediyorlardı. Kargalar Şehri’ne gidiyorlardı. Öyle bir yere gidiyorlardı ki şimdi ‘baba’nın evinden çok daha güzeldi. Öyle bir yere gidiyorlardı ki orada ‘üvey anne’ yoktu.”⁸⁶

Bazı kaynaklar, Behrengi’nin bu ütopyasında yer verdiği ‘kurtarıcı karga’ ögesinin tesadüfi olmadığını vurgular, 1960’ların ceberrut ve baskıcı monarkı Muhammed Rıza Pehlevi’nin kargalara karşı duyduğu nefret ve antipatiyle ilişkilendirir; Ulduz’un Behrengi’nin çocukluk aşkı olduğunu ve öyküdeki kızın bu aşkı temsil ettiğini, Yaşar’ın da muhtemelen yazarın kendisini temsil ettiğini ve öyküdeki bez bebeği de Behrengi’nin Ulduz’a çocukluklarında yapıp hediye ettiğini aktarır.⁸⁷

Bir Şeftali Bin Şeftali⁸⁸ - Türkiye’de tanınan Behrengi öykülerinden biri olan Bir Şeftali Bin Şeftali, iki erkek çocuğuyla bir şeftalinin ‘yolculuk’ öyküsüdür. Yazar, bir köyde geçen öyküsüne yine bir toplumsal düzen eleştirisiyle başlar; köyün verimli ve sulak arazisini ağa kendine ayırmış, taşlı ve çorak araziye de köylülere vermiştir. Ağanın bahçesindeki aynı türe ait iki şeftali ağacından küçük olanı her türlü bakımı yapılmasına rağmen bir türlü meyve vermez, sonunda bahçıvan onu kesmekle tehdit edip gözünü korkutmak ister, ama yine de bildiğinden şaşmaz şeftali ağacı ve derdini sadece yazara açar, olgun bir meyve oluşundan itibaren başından geçenleri anlatır. Bahçıvanın bahçeden toplayıp şehirde ağanın evine götürdüğü sepetten düşen bu şeftali, Sahip Ali ve Polat isiminde köyün fukara çocuklarından ikisinin yoluna çıkar. Çocuklar kendi kendilerine konuşurken, bahçıvanın her seferinde kendilerini kovalayıp bahçeden atmasına ve hatta

⁸⁶ S.Behrengi, *Kıssehaye Behrang*, 126.

⁸⁷ Kurtulan, *Behrengi’nin Yaşam Masalı*, 47.

⁸⁸ S.Behrengi, *Kıssehaye Behrang*, 363-389.

arkalarından tüfekle ateş etmesine kızar, bahçedeki nimetlerin ellerinden yitip gitmesine ve köyün düzenine olan öfkelerini de ortaya sererler:

“Ulan sanki biz insan değiliz. Şu bağdaki her bir şeyi tek tek toplayıp, o herife götürüp veriyor zıkkımlansın diye. Ama bunların hepsi bizim yüzümüzden oluyor, hepimiz miskin miskin oturup o pislik herifin bütün köyü yağmalamasını seyrediyoruz hep birlikte... İyisi mi biz şimdi yakalım burayı...”⁸⁹

Bu sırada yerde aniden buldukları şeftali o kadar güzeldir ki çocuklar yemeye kıyamazlar, ama sonunda ağızlarını şapırdatarak yerler ve çekirdeğini de bahçenin içinde, pek belli olmayacak bir yere dikmeye karar verirler. Niyetleri birkaç yıl sonra kendilerine ait bir şeftali ağacı sahibi olmaktır. Çekirdeği bahçeye dikerler, yaz kış özenle yaparlar bakımını, nihayetinde çekirdek sürgün verip boy atar ve toprağın üstünde sıkıca tutunur hayata. Çocuklar sevinç içinde dört dönerler bu yeni fidenin etrafında, çaya koşup avuç avuç su taşırlar daha da boy atıp gelişmesi için, bitkilere faydalı olduğunu duydukları bir yılan ölüsünü getirip fidenin dibine gömerler bir gün gübre niyetine. Artık şeftali fidesi kendini bu iki yoksul çocuğa ait bilmekte, onların olduğu için sevinç ve gururla dolmaktadır.

Ama bu karşılıklı mutluluğa günün birinde acı bir gölge düşer, çocuklar artık ufak bir ağaca dönüşen şeftali fidesini daha da büyütme için dağın eteğine yılan ölüsü bulmaya gittikleri bir gün, Sahip Ali’yi yılan sokar. Polat ve köydekiler, ne kadar uğraşıp didinirlerse de Sahip Ali’yi kurtaramazlar, Polat gelip şeftali ağacının başında ağlaya ağlaya anlatır durumu ağaca. Polat vedalaşmaya gelmiştir ve köyden çekip gitmeyi düşünür, ağaç da tepesindeki ilk meyvesini silkeleyip çocuğun önüne atar teselli etmek ister gibi. Ama artık karar vermiştir, kendisi için bu denli gayret edip hayatını feda edecek kadar didinen bu çocuklara ait olmayacaksa, bundan böyle kimseye de ait olmayacaktır. O günden sonra bir tane bile meyve vermez.

Behrengi bu hikâyesinde, Küçük Kara Balık’ta balıkçılın midesinden ufak balığı kurtarmak ve balık neslini balıkçılın zulmünden kurtarmak için kendini feda eden kara balık gibi veya köyü ejderhanın zulmünden kurtarmak için kendini feda eden Telhun gibi; şeftali fidesinin gelişip büyümesi için de Sahip Ali’ye kendisini feda ettirir ve tehlikeli bir iş olan yılan yakalama sırasında çocuk ölür. Bu ‘fedakârlık’ kültürü, Behrengi’nin eserlerinde

⁸⁹ S.Behrengi, *Kıssesihaye Behrang*, 369.

önemli bir unsur olup, yazarın dünyaya bakış tarzını da göstermektedir.

Köroğlu ve Kel Hamza⁹⁰ - Köroğlu'nun maceraları, halk arasında dilden dile aktarılan ve asırlar boyunca halk muhayyilesinde adaletsizliğe karşı sembolleştirilen öykülerdir. Behrengi'nin yetiştiği siyasal ve toplumsal şartlar çerçevesinde, kaleme aldığı öykülere ve yazı-makalelere ilaveten, ideolojik mesajını kitlelere vermekte kullandığı vasıtalarından biri de halk hikâyeleri ve destanlardır. Behrengi'nin neden başka bir halk hikâyesini değil de Köroğlu'nu seçtiği hususu, bu hikâyenin bizzat kendi içindeki mesajında saklıdır. Yazar, bu mesajı Köroğlu Destanlarına dair kaleme aldığı makalesinde şu şekilde ifade eder:

*“XVII. yüzyılın ilk yarısında, Celâlilerin başkaldırısı bölgenin bütününe sarmıştı. Otuz yıldan beri devam eden bu başkaldırının yöneldiği güçler, bir taraftan Osmanlı sultanları, bir taraftan Şah Abbas'ı. Ama daha genel olarak, başkaldıranlar, tüm hanları, paşaları, feodalları ve valileri, merkezi yönetim tarafından atanmış bütün yöneticileri hedef alıyordu.”*⁹¹

Behrengi de bir başka asrın zalim idaresine, Pehlevi monarşisine karşı sesini yükseltmiş bir aydıdı ve Köroğlu'nun başkaldırısında kendi mücadelesine yakın bir mesaj bulmaktaydı. Esasen, Köroğlu'nun mücadelesini, “*Köroğlu ve çevresinin ayaklanması, halkı sömüren zorbalara, feodallara ve ağa-köylü düzenine bir başkaldırıdır*” sözleriyle özetlemekteydi. Köroğlu öyküsü aynı zamanda içindeki folklorik ve âşıklık/ozanlık unsurlarıyla, Behrengi'nin ilgi alanı olan halk edebiyatı derleme faaliyetlerine de iyi bir örnektir.

Köroğlu, Safevi Şahı Abbas'ın valilerinden olan Hasan Han'ın seyisi Ali Kişi'nin oğludur, asıl adı Ruşen'dir. Babası bir yanlış anlama sonucu Han tarafından gözleri oydurularak kör edilmiş, sonra da iki cins atı Kırat ve Dorat'ı yanına alarak geçit vermez dağların başındaki Çenlibel'i kendine mesken edinmiş, kinini ve öfkesini oğlu Ruşen'e miras bırakmıştır. Ruşen de büyüüp de Köroğlu namını alınca, çevresine topladığı bin yiğit kadın ve erkekle şahın, paşaların, hanların zulmüne karşı başkaldırır ve savaş meydanlarında bütün yiğitliğini gösterir. Bunu yaparken de kendi arkadaşlarına karşı daima yüzü yerde ve tevazu içinde, düşmana karşysa tam bir öfke ve nefretle davranır.

⁹⁰ S.Behrengi, *Kıssehaye Behrang*, 282-333.

⁹¹ S.Behrengi, *Kıssehaye Behrang*, 282-283.

Günün birinde, Hasan Han'ın meclisinde Koroğlu'nun nasıl yenilgiye uğratabileceği görüşülürken, Kel Hamza adında kimsenin beğenmediği, yersiz yurtsuz bir berduş adam, Koroğlu'nu alt etmek için önce atı Kırat'ın altından alınması gerektiğini, kendisinin bu işe talip olduğunu söyler; ama işi becerirse Han'ın kızını, beylik unvanını ve dünya malını talep eder. Talebi kabul edilince yola çıkıp Koroğlu'nun yanına varır ve zillet gösterek ona kapılanır; arkadaşlarının karşı çıkmasına rağmen Koroğlu onların hatırını kırar ve Kel Hamza'yı seyisi yapar, Hamza ise bir süre sonra bu güveni istismar eder ve Kırat'ı çalıp götürür. Koroğlu, ardından gidip Hasan Han'ın kalesine bir âşık kılığında varır, Hamza'nın Han kızıyla düğününün olacağı gün Kırat'ı bir şekilde ahırdan çıkarıp kaleden kaçırmaya muvaffak olur. Bu sırada Hamza'yı da öldürür ve dünya malına tamah ederek, kalleşlik etmesinin cezasını verir. Sonra da Çenlibel'e varıp arkadaşlarından özür diler, yiğitleri de onu eskisi gibi bağırlarına basıp yine saygı ve hürmette kusur etmezler.

Güvercinci Kel Oğlan⁹² - Türk Dünyasının ortak kültürel öğelerinden olan Kel Oğlan da Behrengi'nin öykülerinde kendisine yer bulmuş ve onun dünya görüşüne uygun şekilde yeniden yorumlanarak aktarılmıştır.

Öykünün ana kahramanı olan Kel Oğlan, ihtiyar anasıyla birlikte bir göz kulübede yaşamakta, keçisi ve güvercinleriyle ilgilenmektedir; hemen karşılarındaki sarayda oturan padişahın kızı ise gönlünü Kel Oğlan'a kaptırmış, aşkıdan yataklara düşmüştür. Öykünün ilerleyen bölümlerinde Kel Oğlan büyümlü bir külaha sahip olur, bu kavukla zenginden alır ve fakire verir. Behrengi metne yaptığı eklemelerden birinde, kendi dünya görüşüne uygun olarak, Kel Oğlan'a şu ideoloji yüklü sözleri söyler:

“Evet, Kel Oğlancığım, şimdi düşün bakalım Hacı Ali Ağa'nın malı mülkü sana helal midir haram mı? Hacı Ali bu kadar parayı nereden bulup biriktiriyor? Atölyelerinden mi? Kendisi emek harcıyıp çalışıyor mu? Yok. Hiç zahmet edip, ter döker mi! Yaptığı tek şey, atölyelerin kazancını alıp keyfine bakmak. Peki o halde kim çalışıp emek harcıyor, bu kazanç aslında kimin hakkı? Bunca fakir fukara insan çalışıp işlemese, bu fabrikaların atölyelerin hali nice olurdu? Cevap: Hepsini kapanır giderdi. Soru: O zaman da bu fabrikalar kazanç sağlar mıydı? Cevap: Tabii ki hayır! Sonuç: O halde, bu soru ve cevaplardan anlıyoruz ki işçiler çalışıp

⁹² S.Behrengi, *Kıssahaye Behrang*, 263–280.

didiniyor, ama fabrikanın tüm gelirine bu Hacı el koyuyor, çalışanlara da ufak bir parçasını veriyor sadece ücret olarak. Bu durumda, Hacı Ali Ağa'nın serveti demek ki kendine ait değil. Demek ki bana da haram olmuyor, helaldir.”⁹³

Nihayetinde, ‘kellerin bin tane hüneri olur’ şeklindeki eski söz uyarınca, yazar, her türlü zorluğa karşın Kel Oğlan’ı galip çıkarır ve padişahın kızıyla bir göz kulubelerinde mutluluk içinde yaşayıp giderler, ama Kel Oğlan zenginlerin malından çalıp fakirlere dağıtma misyonunu da terk etmez.

Pancarcı Çocuk⁹⁴ - Behrengi’nin öğretmenlik yıllarından derin izler taşıyan Pancarcı Çocuk, bir köy öğretmenin izlenimleriyle, 10-12 yaşlarında bir köy çocuğunun dilinden toplumsal eşitsizlik ve bozuk düzeni işler. Ablasının haşladığı pancarları, yaz kış demeden elindeki kazanına koyup dolaşarak satan Tanrıverdi, aslında durumu iyi olan ve sınır hattında kaçakçılıkla geçimini sağlayan bir adamın oğludur. Behrengi, Ulduz ve Kargalar öyküsünde olduğu gibi, burada da toplumsal adaletsizliğin olduğu bir yerde insanların geçinebilmek için hırsızlık, kaçakçılık gibi işler yapmasını olumsuz bir durum olarak aktarmaz. Babası ölünce, evin geçimini sağlamak ve yatalak annelerine bakmak için, ablasıyla birlikte köydeki halı dokuma tezgâhında çalışmak zorunda kalan Tanrıverdi, ahlaksız ve düzenbaz patron Hacı Kuli’nin ablasına sarkıntılık etmesine dayanamaz ve bir öfke anında elindeki halı kirkitiyle patronun yüzünü yaralar, ama yakalanınca dayaktan kurtulamaz.

Hacı Ağa, elinden tesbihi düşürmeyen, sakallı ama kurnaz ve sömürücü, dindar kılıklı bir fabrikatördür. Behrengi bu tiplmesiyle, kendisinden bir önceki aydın kuşağının zirvelerinden Sadık Hidayet’in meşhur Hacı Ağa’sına⁹⁵ ve Sadık Çubek’in Tengsir’ine⁹⁶ oldukça yaklaşır; bu tipleme aynı zamanda seküler aydın kesimin toplumsal eşitsizliğin kaynağı olarak gördükleri dini ve ekonomik sömürücü sınıflara karşı duydukları hınç ve nefretin de bir yansımasıdır. Behrengi’de bu sınıflara duyulan öfke diğer öykülerinde de bariz bir şekilde göze çarpar.

Behrengi, bu öyküdeki iyi çocukları da ödüllendirir adeta ve köyden ayrılırken, Hacı Ağa’nın evlenmek vaadiyle istismar etmek istediği çocuğun

⁹³ S.Behrengi, *Kıssehaye Behrang*, 267.

⁹⁴ S.Behrengi, *Kıssehaye Behrang*, 175-182.

⁹⁵ Sadık Hidayet, *Hacı Ağa*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019).

⁹⁶ Sadık Çubek, *Tengsir*, (İstanbul: Bulut Yayınları, 2002).

ablasını düzgün bir aileye gelin olmak üzere köyde bırakır; öğretmen, birkaç yıl sonra aynı köye uğradığında ise bu sefer Tanrıverdi'yi ablasını evlendirmiş, kendi düğün masraflarını çıkarmak için çalışırken bulur.

Mandalina Kabuğu⁹⁷ – Behrengi'nin yine köy öğretmeni olarak izlenimlerini ve yaşadıklarını aktardığı bir diğer öyküsü Mandalina Kabuğu'nda ise, bu sefer toplumsal düzen eleştirisinden ziyade en az onun kadar tehlikeli olan cehalet ve bilgisizlik eleştirisi ön plana çıkar. Diğer tanınmış öykülerinin nispeten gölgesinde kalan bu öyküde, bir çocuğun muhayyilesinde, annesinin ameliyat olmasını gerektiren şiddetli karın ağrısını dindirebilecek tek ilaç olarak mandalina kabuğu belirir ve Sahip Ali bu mandalinayı şehirdeki çarşıdan alıp köye zamanında getiremeyen öğretmenine düşman olur. Yazar öykünün sonunda, bu durum karşısındaki üzüntüsünü ve çaresizliğini, esasen çocuğa değil de toplumsal düzene karşı olduğu anlaşılan şu serzenişiyle ortaya koyar:

*“Şimdi yapmam gereken, Sahip Ali'yi, mandalina kabuğunun annesinin ölümünü önleyemeyeceğine ikna etmektir. Ama bu iş, yapılabileceklerin en zoruydu işte...”*⁹⁸

6. Sonuç

Samed Behrengi, II. Dünya Savaşı'nın zor koşullarında Tebriz'de dünyaya gelmiş, çocukluğunda Sovyet işgalini ve Tahran'dan bağımsız hareket eden Azerbaycan Milli Hükümeti deneyimini görmüş; ardından Pehlevi yönetiminin askeri baskısını, Şah'ın ülkeden ayrılmak zorunda kalışını ve milliyetçiliğin yükselişini, 1953'te Başbakan Musaddık'ın devrilip Şah'ın ülkeye geri dönüşünü henüz ilk gençliğinde yaşamıştır. Bilahare üniversite öğrenciliği ve ardından öğretmenliği sırasında, Soğuk Savaş şartlarında İran'ın ABD kampına yaklaşmasını, bundan dolayı içeride Sovyet yanlısı ve sol/sosyalist kimlikli her türlü oluşumun baskı altına alındığı dönemi tecrübe etmiştir.

Bu şartlar altında Behrengi'nin dünya görüşü sol/sosyalist ideoloji ve Türk kimliğinin etkisi altında şekillenmiştir. Taşradaki fakir bir işçi ailesinden gelmesinin yanısıra, özellikle 1960'ların sert uluslararası konjonktürü ve

⁹⁷ S.Behrengi, *Kıssesihaye Behrang*, 189-197.

⁹⁸ S.Behrengi, *Kıssesihaye Behrang*, 197.

ülke içindeki otoriterlik ve Ak Devrim uygulamaları, Behrengi'nin fikri ve entelektüel düzlemde sosyalist kampa yakınlaşmasını da beraberinde getirmiştir. Azimli ve iradeli kişiliği, mücadeleden kaçınmayan yapısı, gerektiğinde toplum için kendini feda etme cehdi, Behrengi'yi öğretmenliği ve edebiyatçılığının yanısıra, önemli bir fikir ve mücadele insanı olarak da ön plana çıkarmıştır.

Samed Behrengi'nin bu şahsiyet özellikleri ve dünya görüşü, edebi çalışmaları ve makalelerinde de açıkça görülmektedir. Bilhassa, Küçük Kara Balık ve Bir Günlük Düş ve Gerçek öyküleri, yazarın toplumcu ve sosyalist bakış açısını alegori ve metaforlar yardımıyla kâğıda aktardığı, ülkesinin yanısıra gerek Türkiye'de gerek dünyada kendisini geniş kitlelere tanıtan öykülerinin başında gelmektedir. Behrengi, XX. yüzyıl İran edebiyatında 'Taşra Edebiyatı' başlığı altında değerlendirilir ve bu türün en önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilir. Ayrıca, ilk örneklerini verdiği İran çocuk edebiyatının da halen daha en önemli zirvesi olarak kabul ve saygı görür.

Behrengi'nin edebi öyküleri üç temel grupta toplanabilir: i) çocukların düş gücüne hitap eden ve 'misyon aşıl原因an' öyküler (Küçük Kara Balık, Bir Günlük Düş ve Gerçek, Bir Şeftali Bin Şeftali vd.); ii) Azerbaycan halk kültüründen derlediği ve yeniden yorumladığı öyküler (Köroğlu ile Kel Hamza, Deli Dumrul'un Macerası, Telhun, Sevgi Masalı); iii) köy öğretmeni olarak izlenimlerini yansıtan öyküler (Alışmak, Pancarcı Çocuk, Mandalina Kabağı).

Samed Behrengi'nin, zorluklarla geçen ömrü, 1968 yılında, henüz 29 yaşındayken, Sovyetler Birliği ile ABD kontrolündeki İran'ı birbirinden ayıran 'Kafkasya'nın demir perdesi' Aras Nehri'nin sularında boğulan bedeninde son bulur. Kesin olarak aydınlatılmayan ölümü; kendisinden bir kuşak önce dünyaya gelen ve aynı dili konuştuğu, 1948'de henüz 41 yaşında öldürülen bir başka sosyalist Türk yazar Sabahattin Ali'nin Bulgaristan sınırındaki ölümüne oldukça benzer. Behrengi, ölümünden birkaç ay önce kaleme aldığı ve şöhreti neredeyse yazarının ismini geçen Küçük Kara Balık'ta, ölüm ve mücadele konusundaki görüşlerini şu şekilde ölümsüzleştirir:

“Ölüm çok kolay bir şekilde gelip beni bulabilir, ama yaşayabildiğim sürece kendi ayağımla gidip onu karşılamamalıyım. Lakin olur da bir gün ölümle karşı karşıya gelirim de çok önemli de-

ğil; önemli olan, benim hayatımın veya ölümümün, diğer insanların hayatları üzerinde nasıl bir iz bıraktığı... ”⁹⁹

Kaynakça

Abdullahiyan, Hamid. *Karnameh-ye Nesr-i Muasır – Dastan, Nemayişnameh, Nesr-i İlmi, Tercüme*. Tehran: Enstesharat-e Pâyâ, 1378 / 1999.

Abrahamian, Ervand. *A History of Modern Iran*. New York: Cambridge University Press, 2008.

Al-e Ahmad, Jalal. “Samad and the Folk Legend”. Michael C. Hillman (Ed.) *Iranian Society: An Anthology of Writings by Jalal Al-e Ahmad*. Lexington, Ky.: Mazda Press, 1982.

Azimli, Mehmet. Babek – Bir Direnişçi, Konya: Çizgi Kitabevi, 2013

Bassiri, Kaveh. “Whatever Happened to The Little Black Fish?”. *Iranian Studies*. 2018, DOI: 10.1080/00210862.2018.1480358.

Behrangî, Esed. *Baradaram Samad Behrangî: Revayat-e Zandagi ve Marg-e O* (Kardeşim Samed Behrengî: Hayat Hikâyesi ve Ölümü), chap-e sevvom. Tebriz: Nashr-e Behrangî, 2007.

Behrangî, Samad. *Kıssehaye Behrang – matne kamel*. Tehran: Entesharat-e Endesha-ye Kohan, 1383 / 2004.

Behrangî, Samad. *Mecmueh-ye Makaleha*, (Tebriz: Entesharat-e Şems, 1368 / 1989).

Boroujerdi, Mehrzad. *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*. New York: Syracuse University Press, 1996.

Cleveland, William L. *Modern Ortadoğu Tarihi*. Trc. Mehmet Harmancı. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.

Çubek, Sadık. *Tengsir*. Trc. Naci Tokmak. İstanbul: Bulut Yayınları, 2002.

Dabashi, Hamid. *İran – Ketlenmiş Halk*. Trc. Emine Ayhan. İstanbul: Metis Yayınları, 2008.

Devletabadi, Mahmud. *Albay*. Trc. Buket Coşkun. İstanbul, Kafka Kitap, 2015.

Dervişiyân, Ali Eşref. *Samed Cavedane Şod*. Tehran: Neshr-e Şeb-Ahengî, 1977.

⁹⁹ S.Behrangî, *Kıssehaye Behrang*, 355.

Ertan, Gamze Gizem. “Samed-i Behrengî”nin Hikâyeciliği ve İran Çocuk Edebiyatındaki Yeri”. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 26 / 2011, 163–171.

Garthwaite, Gene R. *İran Tarihi – Pers İmparatorluğu’ndan Günümüze*. Trc. Fethi Aytuna. İstanbul: İnkılap Yayınları, 2011.

Grigoriadis, Ioannis N. & Ansari, Ali. “Türk ve İran Milliyetçiliği”, *Ortadoğu Tarihi – Dini, Siyasi, Kültürel ve Ekonomik Perspektiften*. Youssef M.Choueiri (Ed.). Trc. Fethi Aytuna. İstanbul: İnkılap Yayınları, 2011), 371–396.

Gökdağ, Bilgehan A. & Heyet, M. Rıza. “İran Türklerinde Kimlik Meselesi”. *Bilig*, No.30 (Yaz 2004): 51–84.

Hanson, Brad. “The “Westoxication” of Iran: Depictions and Reactions of Behrangi, al-e Ahmad, and Shariati”. *International Journal of Middle East Studies* 15, No.1 (February, 1983): 1–23.

Hidayet, Sadık. *Hacı Ağa*. Trc. Mehmet Kanar. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.

Hillmann, M.C. “The modernist trend in Persian literature and its social impact”. *Iranian Studies*. 15 (1–4) 1982, 7–29.

İzedi, Receb. “Azerbaycan Kimliği Hakkındaki On Yıllık Kargaşaya Bir Bakış”. (Ed.) Hamid Ahmedi. *İran – Ulusal Kimlik İnşası*. Trc. Hakkı Uygur. İstanbul: Küre Yayınları, 2009; 183–250.

Kafkasyalı, Ali. *İran Türkleri*. İstanbul: BilgeOğuz Yayınları, 2010.

Kale, Tülay. “*İran Türklerinin Ana Dili Problemleri ve Hamid Nutki*”. Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi (2004).

Kanar, Mehmet. *Samed-i Behrengi Behreng Masalları*. İstanbul, 2002.

Karaağaçlı, Abbas. “Samed Behrengi Örneği ile Devrimci Edebiyatın Toplumsal Uyanışa Etkisi”. *I. Uluslararası Dil, Sanat ve İktidar Sempozyumu Bildirileri (11–12 Mayıs 2017)*. (Ed). Nazım Elmas & Fikret Uslucan. Giresun: Giresun Üniversitesi Yayınları, 2017; 19–27.

Keddie, Nikki R. *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*. New Haven: Yale University Press, 2006.

Kurtulan, İldeniz. *Samed Behrengi’nin Yaşam Masalı*. İstanbul: Akyüz Yayınları, 1989.

Mir-Abidini, Hasan. İran Öykü ve Romanının Yüz Yılı, C. I. Trc. Derya Örs. Ankara, Nüsha Yayınları, 2002.

Mir-Abidini, Hasan. İran Öykü ve Romanının Yüz Yılı, C. II. Trc. Hicabi Kırlangıç. Ankara, Nüsha Yayınları, 2002.

Mohamed Tabriz, Ata. “İran Romanının Şekillenmesinde Siyasi ve Sosyal Düzenin Rolü (Kaçar ve Pehlevi Dönemi)”. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 20, No.37, (2019): 803–834.

Reda, L.A. “Khatt-e Imam: the Followers of Khomeini’s Line”. (Ed.) Arshin Adib-Moghaddam. *A Critical Introduction to Khomeini*. New York: Cambridge University Press, 2014; 115–136.

Sarpkaya, Seçkin. “Samed Behrengî’nin Eserlerinde Çocuk”. *Mecmua Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl 4, Sayı 7, (Bahar 2019): 62–73.

Shaffer, Brenda. *Borders and Brethren – Iran and the Challenge of Azerbaijani Identity*. Massachusetts: The MIT Press, 2002.

Şar, Edgar & Telek, Alphan. “Rethinking Secularism as a Political Principle in the Middle East: From Negative to Positive Understanding and Perception of Secularism”. A.Tomaszewska & H.Hämäläinen (Eds.). *The Sources of Secularism: Enlightenment and Beyond*. Palgrave Macmillan, 2017.

Uyar, Mazlum. *İran’da Modernleşme ve Din Adamları – Meşrutiyet Örneği*. İstanbul: Emre Yayınları, 2008.

Yenisey, Gülara. *İran’da Etnopolitik Hareketler (1922–2004)*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2008.

Yıldırım, Nimet. *İran Kültürü: Zerdüşt’ten Firdevsi’ye, Sadi’dan Şamlu’ya, İran’ın Sözlü ve Yazılı Kaynakları*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.

İnternet Kaynakları

Bilgili, Ali Sinan. “Tebriz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Son erişim: 21.08.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tebriz>.

Nafi, Basheer. “Iran’s tension with its Arab neighbours won’t be ending any time soon”. *Middle East Eye*. 3 Mayıs 2016, Son erişim: 22.08.2019, <https://www.middleeasteye.net/opinion/irans-tension-its-arab-neighbours-wont-be-ending-any-time-soon>.

Zendeginameh-ye Samad Behrangi. Son erişim: 21.08.2019, <http://samad-behrangi.com/biography.html>.

Pehlevî Dilinde Yaşayan En Eski Kahramanlık Anlatısı: Yâdgâr-i Zerîrân

Oğuzhan Özoglu*

Öz

Yâdgâr-i Zerîrân (Ayâdgâr ī Zarērân), Keyanî hükümdarı Viştasp'ın Zerdüştiliğe intisabı nedeniyle Hunlar ile Keyaniler arasında yaşanan savaşı konu edinmektedir. Bu eser, Pehlevî dilinde günümüze ulaşmış en eski kahramanlık anlatısıdır. Bir *taziyename* olan *Yâdgâr-i Zerîrân*'ın Partça bir metne dayandığı düşünülmektedir. Sasaniler döneminde başlayan derleme faaliyetleri esnasında Sasani Pehlevicesine çevrilmiştir; buna rağmen metinde, Partçanın izi görülmektedir. Yâdgâr-i Zerîrân'ın bir şiirden çevrilmiş olduğu düşüncesi ise daha fazla kanıt gerektirmektedir. Hudayiname/şehname türü eserlere ve özellikle Dakikî'nin *Geştaspnâmesine* ve Firdevsî'nin *Şehnamesine* ilham veren bu eserde, Zerdüş'te hiç atfı yapılmaması ilgi çekicidir. 346 satır ve 114 bent şeklinde Mihrâbân Keyhüsrev'in yazmaları (MK Kodeksi) arasında günümüze ulaşan eserin, farklı dillerde birçok çevirisi bulunmaktadır. Bu makalede, *Yâdgâr-i Zerîrân*'ın tarihlendirilmesi tartışılmış, eser ve kahramanları tanıtılmış, eserin Pehleviceden çevirisi araştırmacılara sunulmuş ve diğer çeviriler ile karşılaştırma yapılmıştır. Bu karşılaştırma ile araştırmacıların, metindeki müphem ifadeleri nasıl yorumladığı gösterilmiştir. Makale, Türkiye'deki Sasani kültürü araştırmacılarına, Pehlevî dilindeki en eski kahramanlık anlatısını tanıtmayı amaçlamaktadır. Metinde geçen dini kavramlar ve semboller, Zerdüştilik araştırmalarına katkı sağlamak amacıyla ayrıca değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Yâdgâr-i Zerîrân, Zerîr, Viştasp, Zerdüştilik, Pehlevice

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Kelam Anabilim Dalı, ogz.oz.ankara@gmail.com ORCID: 0000-0002-2840-9268

The Earliest Surviving Narrative of Heroism in Pahlavi Language: *Ayādgār ī Zarērān*

Oğuzhan Özoğlu*

Abstract

“Memorial of Zarēr” (*Ayādgār ī Zarērān*) describes the story of war between the Xiyōns and the Kayanids that began with King Vishtasp accepted an invitation by Zoroaster. This text is the earliest surviving narrative of heroism in Pahlavi language. Memorial of Zarēr, a “ta’azieh”, is thought to be based on a Parthian text. It was translated into Sasanian Pahlavi during the compilation activities that started early Sasanian periods; however, the text indicates the traces of Parthian language. The idea that *Ayādgār ī Zarērān* was translated from a poem requires more evidence. It is interesting that there is no reference to Zoroaster in this book which inspired into *xwadāy-nāmag/šāh-nāma* type works and especially Daqīqī’s *Gushtāsp-nāma* and Ferdowsī’s *Šāh-nāma*. This work, which has survived between the manuscripts of Mehrabān Kay-Khosrow (MK Codex) in the form of 346 lines and 114 verses, has many translations in different languages. In this article; the date of *Yādgār-i Zerērān* was discussed, the works and its heroes were introduced, the Turkish translation of the Pahlavi text was presented to the researchers and it compared with the other translations. This comparison shows how researchers interpret ambiguous expressions in the text. This article aims to introduce the oldest heroic narrative in the Pahlavi language to the Sasanian culture researchers in Turkey. The religious concepts and symbols in the text have been evaluated in order to contribute to Zoroastrian studies.

Keywords: *Ayādgār ī Zarērān*, Zarēr, Vištāspa, Zoroaster, Pahlavi Language

* Graduate Student, Ankara University, Department of Kalam, ogz.oz.ankara@gmail.com ORCID: 0000-0002-2840-9268

1. Giriş

Sasaniler, kültürel birikimlerinin farkındalığı ve Yunan karşılaşmasının tesiriyle erken dönemlerde milli kaynaklarını derleme faaliyetine girişmiştir. Kendi uygarlıklarını ulusal tarih sayesinde okuyan İranlıların kültürel birikimi, Yunan kaynaklarında “orijinallik” bağlamında sorgulanmaktadır. Herodotos, İranlıların gelenek ve göreneklerinden dini inançlarına kadar birçok hususta farklı kültürleri mezcettiklerini düşünmektedir. Ona göre İranlılar, giyim kuşamı Medlerden, savaş gereçlerini Mısırlılardan, sosyal münasebetleri Yunanlılardan, dini inançlarını Asurlular ve Araplardan almışlardır.¹ Herodotos’un iddiaları, Yunanlıların İran uygarlığına bakışını yansıtır. Zira kimi araştırmacılar, bilhassa dini inançlar bağlamında, İranlıları fazlaca muhafazakâr görmektedir.² Zerdüşti klasiklerinden *Dînkerd*’in III. kitabının sonunda derleme faaliyetleri ve eser hakkında verilen bilgiye göre *Dînkerd*, Zerdüşt’ün ilk öğrencilerinden biri tarafından kaleme alınmış ve Viştasp/Goştasp Şah’ın emri ile kopyalanmıştır. Asıl nüsha “saray hazinesi/kütüphanesi” *Ganj-i Şâhigân*’a, bir diğer nüsha ise “arşiv binası” *Diz-i Nibişt*’e yerleştirilmiştir. İskender’in İran seferi sırasında *Diz-i Nibişt*’te yer alan metinler yakılırken *Ganj-i Şâhigân*’da yer alan metinler Romalıların eline geçmiş ve İskender, bu metinleri Yunancaya tercüme ettirmiştir.³ Devamında da Sasaniler döneminde ve Arap-Fars karşılaşması/İslamlaşma sürecinde *Dînkerd*’i derleme faaliyetleri anlatılır ve özellikle IV. kitapta, Sasaniler döneminde Hindistan, Roma ve diğer bölgelerden temin edilen coğrafya, astronomi, tıp ve benzeri ilimlerin de dini metinler ile beraber derlendiği belirtilir.⁴ Bir diğer Zerdüşti klasiği olan *Ardâvîrâfnâme*’nin ana teması, İskender işgalinin yıkımı sonrasında dini inançları pekiştirme amacıyla gerçekleşen miraç hadisesidir ve eserin başında *Dînkerd*’in adı verilerek anlatılanlar, Sasanilerin genel kanaatleriyle uyumludur.⁵ *Büyük Bundehişn*’de İskender’in III. Darius’u (M.Ö. 336-330) öldürmesi hikâye edilir ve buna göre İskender, *Zend* metinlerini Roma’ya

¹ Herodotos, *Tarih*, çev. Müntekim Ökmen (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012), 75-78.

² Osman Karatay, *İran ile Turan* (Ankara: Karam Yayınları, 2013), 114.

³ Joseph Peterson, ed., *Dînkerd III*, çev. Ratanshah E. Kohiyar (1999), b.(bölüm) 420.

⁴ Said Oryan, ed., *Dînkerd IV*, çev. Meryem Rızaî (Tahran: Neşr-i İlmî, 1393), b.17-19.

⁵ *Ardâvîrâfnâme*, çev. Nimet Yıldırım (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017), 83-84.

göndermiş/kaçırılmış, *Avesta*'yı yakmış ve İranşehr'i doksan küçük hükümdara pay etmiştir.⁶

İran klasiklerinde yer alan İskender'in işgaline dair anlatılar, İran ulusal tarihi ile pekiştirilir. İran ulusal tarihi; Pişdadiler, Keyaniler, Eşkaniler ve Sasaniler dönemini konu edinmektedir. Bu tarih anlayışına göre İranlıların dünya egemenliği iddiası taşıyan ilk hanedanı Pişdadiler, Keyûmers'ten Keykubâd'a kadar hüküm sürmüştür. Kaynaklar Keyûmers'i birbirlerinden farklı tanıtmaktadırlar. Kimi kaynaklara göre Keyûmers ilk insan, kimilerine göre ilk hükümdardır. Nitekim bu farklılık Arap-Fars etkileşiminin yoğun olduğu dönemde de sürecektir. Firdevsî (ö.411/1020), *Şehname*-sinde Keyûmers'i yeryüzündeki ilk hükümdar olarak işleyecek ve Sealibî (ö.429/1038) gibi Müslüman tarihçiler, onun ilk insan/Âdem olup olmadığını tartışacaktır.⁷ Bu tartışma, ulusal tarihin işlevine işaret eder. Zira İran ulusal tarihi veya mit/efsane yazımı, Zerdüşti teo-ontolojik argümanların temelini oluşturur. Anlatılanların tarihi gerçekliklerini bir kenara bırakırsak gerek Sasaniler döneminde gerekse Arap-Fars karşılaşması/İslamlaşma sürecinde İranlıların, insanlık tarihini ve kültürünü kendi eksenlerinde yorumladıklarını söyleyebiliriz. Bu anlayışa göre dünyanın önde gelen medeniyetlerinin kaynağı İran medeniyetidir ve İranlıların ilk öğretmeni Zerdüş'tür. "Öğretmen Zerdüş" bilimden dine, sanata ve kültüre, her alanda çığır açmış bir peygamberdir. İranlıların *Dînkerd*'i, *Zend*'i hatta kullandıkları yazıyı dahi Zerdüş'te atfetmeleri tesadüf değildir.⁸ Dahası İskender, İran işgali sırasında *Diz-i Nibişt*'i yaktırdığı ve *Ganj-i Şâhîgân*'daki bazı metinleri kendi yurduna kaçırdığı için Yunan felsefesi, tıbbı ve astronomisi, aslında İran kaynaklı olmalıdır. Bu nedenle *Dînkerd*'de, Yunan kaynaklarının bir kısmından isim verilmeden iktibas yapıldığı söylenebilir. Bir iddiaya göre *Dînkerd*'de kendisinden söz edilen tek filozof, *hrôm filâsôfâ*/Roma filozofu diye geçen Seneca'dır. Ondan da İranlıların basiretli davranışlarını ve bilgelerini övdüğüne dair bir rivayet nakledilmiş, ilgili pasajda

⁶ Joseph Peterson, ed., *Büyük Bundehişn*, çev. Behramgore Tehmuras Anklesaria (Bombay, 1956), b.XXXIII/14.

⁷ Firdevsî, *Şehname I*, çev. Necati Lugal ve Kenan Akyüz (Ankara: MEB Yayınları, 1956), 23-24; Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil es-Sealibî, *Ğureru Ahbâri Mülûki'l-Furs ve Şiyerihim*, çev. Hermann Zotenberg (Paris, 1900), 2.

⁸ Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mesudî, *Kitabu'l-Tenbih ve'l-İşraf* (Leiden: Brill, 1893), 90; Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017), 48.

İran uygarlığının ne kadar önde olduğu anlatılmıştır. *Hrôm filâsôfâ* ifadesinin “Roma filozofları” şeklinde, muayyen bir kişi için kullanılmaksızın yorumlandığı da vakidir.⁹

Sasaniler dönemi, İranlıların “yitik” hikmetlerini bir araya toplama dönemidir. Bu nedenle Sasanilerde, ilim-kültür faaliyetleri canlıdır ve hükümdarlar, din adamlarının yanında filozoflara, tabiplere ve münecimlere iltifat etmişlerdir. Sasani öncesinden tevarüs eden çok sayıda eser Sasani Pehlevicesine çevrilmiş ve bu eserler etrafında yeni kitaplar yazılmıştır. İnsanlık tarihinin İran uygarlığı üstünden aktarıldığı İran ulusal tarihi de Sasaniler dönemi ve sonrasında ayrı bir ilgiye mazhar olmuştur. *Yâdgâr-i Zerîrân*,¹⁰ bu ilginin sonucunda kaleme alınmış ve günümüze ulaşmış en eski metinlerden biridir; ayrıca Orta Farsça/Pehlevice yazılmış, elimizdeki tek kahramanlık anlatısıdır. Bu anlatı, hudayiname/şehname türü eserlere, özellikle Firdevsî'nin *Şehnamesinde* yer verdiği Dakikî'nin (ö.365-370/975-980) *Geştaspnâmesine* kaynaklık etmiştir. Sasaniler dönemi sonrasında gelişen *hamase*/destan yazarları, *Yâdgâr-i Zerîrân*'a yer yer başvurmuş olmalıdırlar. Bu nedenle o, Sasani dönemi sonrasında yazılan destanlar ile dikkat çekici benzerliklere sahiptir.¹¹ Ne var ki Zerdüş'tün ortaya çıkması, insanları yeni bir dine davet etmesi ve Goştasp Şah'ın bu dine katılması *Avesta* başta olmak üzere farklı kaynaklarda hikâye edilirken *Yâdgâr-i Zerîrân*'da yalnızca İran-Turan savaşları bağlamında bir anlatım söz konusudur; Zerdüş'ten ve davetinden söz edilmemektedir.

Pehleviceden yaptığımız çeviri, metnin İngilizce ve Farsça çevirileriyle notlandırıldığı ve dolayısıyla farklı yorumları aktardığı için Türkiye'deki Sasani tarihi ve kültürü araştırmacılarına büyük kolaylık sağlayacaktır. Pehlevice metindeki müphem ifadeleri kimin nasıl yorumladığı dipnotlarda belirtilmiş, hangi sözcüğü nasıl çevirdiğimiz gerekçeleriyle anlatılmıştır. Bu sayede araştırmacılara farklı bakış açılarını göstermek hedeflenmiştir. Pehlevî dilindeki en eski kahramanlık anlatısının mukayeseli olarak tercümesi, edebiyat tarihi araştırmacılarına da katkı sağlayacak mahiyettedir. Anlatının içeriğini, onu tarihlendirerek ve tanıtarak, burada belirttiğimiz Sasani dönemi egemen tarih anlayışı ve dünya görüşünü de dikkate alarak farklı yönleriyle inceleyelim.

⁹ Oryan, *Dînkerd IV*, b.108.

¹⁰ Esere *Yâdgâr-ı Zerîrân* ya da *Yâdigâr-ı Zerîrân* da denilmektedir.

¹¹ Dakikî, *Goştaspname*, çev. Nimet Yıldırım (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2018), 53 vd.

2. Yâdgâr-i Zerîrân'ın Tarihlendirilmesi ve Tercümelere

Yâdgâr-i Zerîrân'ın yahut Pehlevice adıyla *Ayâdgâr-i Zerîrân*'ın, Partça/ Eşkani Pehlevicesiyle kaleme alınmış bir metnin Sasanî Pehlevicesine aktarılmış hâli olduğu kanaati yaygındır. Pehlevice metinde bu fikri destekleyecek Partça sözcükler yer almaktadır ki bu ifadelerin bir kısmı yeterince anlaşılmadığından bunları müphem ifadeler olarak dipnotlarda değerlendirileceğiz. Pehleviceye çevirisi yapılan metin ya Sasanîlerden önce yazılmış ya da Sasanîlerin ilk yıllarında kaleme alınmıştır; zira yazıtlardan anlaşıldığı üzere Partça, Yunancayla birlikte erken Sasanî döneminde kullanılmıştır.¹² Metnin orijinalinin şiir olduğu fikri, Christian Bartholomae ve Émile Benveniste'nin başlıca iddiasıdır. Benveniste, metni altılı hece ölçüsü ile düzenlemeye çalışmıştır.¹³ Eğer metnin kaynağı bir şiir ise mevcut metin ya derleme sırasında ya da derlendikten sonra deforme olmuş demektir. Deforme olmuş bir metni tarihlendirmek oldukça zordur. Eğer mevcut metnin bir şiirden değil nesirden aktarıldığı kabul edilirse Partça metnin kaynaklarını sorgulamamız gerekir. *Yâdgâr-i Zerîrân*'da anlatılanlar *Dînkerd* ve *Bundehîşn* gibi klasikler paralelinde okunursa, onun herhangi bir metinden aktarıldığını söylemek zorlaşır; çünkü *Dînkerd*'in VIII. kitabından anlaşıldığı kadarıyla Avesta nesikleri de aynı anlatıyı özetlemiştir. Bu durumda *Yâdgâr-i Zerîrân*, Sasanîler döneminde başlatılan telif ve derleme faaliyetlerinin bir ürünü addedilebilir ve böylece özgün bir metin olarak Avestaî kaynaklardan hareketle yazıldığı sonucuna ulaşılır. Metindeki destansı anlatıların ve savaş gereçlerinden giyim kuşama kadar betimlenen pasajların bir kısmının klasik metinlerde yer aldığı diğer kısmının da birçok Zerdüşti anlatısı gibi şifahi yolla nakledildiği varsayılabilir. Sasanîlerin ilk yıllarında Partça kullanılması da metnin karmaşık dilini açıklar. Ancak metnin ilk bendi (*Ayâdgâr-i Zerîrân... Viştasp Şah'ın, ... Ohrmazd'dan aldığı sıra yazıldı*) Goştasp Şah dönemine atıf yaptığı için bu senaryo pek tutarlı görünmez ki bu nedenle Partça bir metnin Pehleviceye çevrildiği kanaati yaygındır. Asıl metnin Pehleviceye çevrildiği dönem olarak da miladi V ya da VI. yüzyıl gösterilmektedir.¹⁴

¹² Perviz Nâtil Hânlerî, *Tarih-i Zeban-i Farsî-I* (Tahran, 1365), 217.

¹³ Yahya Mâhyâr Nevvabî, *Yâdgâr-i Zerîrân* (Tahran: Esatîr, 1387), 13-14.

¹⁴ Ahmed Tefazzulî, *Târih-i Edebiyyât-i Êrân Pîş Ez İslam* (Tahran: Sohen, 1378), 267; Nimet Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2008), 23; Hânlerî, *Tarih-i Zeban-i Farsî-I*, 224.

Yâdgâr-i Zerîrân, miladi XIV'üncü asırda İran'dan Hindistan'a yerleşen Zerdüşti mubedi Mihrâbân Keyhüsrev'in, *Yezdicerd takvimine* göre 691 senesini (miladi 1322) kaydettiği, bugün *MK Kodeksi* olarak bilinen ve 163 folyodan oluşan koleksiyonda yer almaktadır. Eser ilk defa W. Geiger tarafından *Şahname-yi Goştasp* adıyla 1890 senesinde Almanca yayınlanmıştır. Nöldeke, *Yâdgâr-i Zerîrân*'ı 1892'de yayınlamış ve aynı yıl Geiger'in tercümesini de ele alarak notlandırılmış bir makale hazırlamıştır. 1897 senesinde Jamasp-Asana, bir grup Pehlevî metnini yayımlamış ve *Yâdgâr-i Zerîrân*'ın baş sayfalarına yer vermiş; tamamını eserin ikinci cildi için hazırlamış, ancak 1898'de vefat edince bu çalışma 1913'te Bombay'da *The Pahlavî Texts* adıyla basılmıştır. J.J. Modi, 1899'da eseri hem Gocerat diline hem de İngilizceye çevirmiştir. Aynı şekilde metni, 1925'te A. Pagliaro İtalyancaya, 1932'de Benveniste Fransızcaya ve 1935'te Meliku'ş-Şuara Muhammed Taki Bahâr Farsçaya tercüme etmiştir. Meliku'ş-Şuara, 1935'teki çevirisini *Mecelle-yi Talim ve Terbiyet*'in 5. yılının 3, 4 ve 5. sayılarında parça parça yayınlamış; 1347 (m.1968) tarihli bir kitabında başka bazı metinler ile birlikte ayrıca neşretmiştir. 1943'te Zebîhullah Safâ, Fransızca çeviriyi esas alarak Farsça bir çeviri yapmıştır. Yakın zamanda, 1992 senesinde Said Oryan, *Mutûn-i Pehlevî* adıyla Jamasp-Asana'nın yayına hazırladığı 32 metni, transkripsiyon alfabesi ve Farsça çevirisi ile birlikte Tahran'da neşretmiştir. Yahya Mâhyâr Nevvâbî, 1374 (m.1995) tarihli bir çeviri yayınlamıştır. 1392 (m.2013) tarihli başka bir çeviri, Jale Âmuzgâr tarafından yapılmıştır ve bu çeviride fazlaca açıklama bulunmakta, önceki çevirilere sık sık atıf yapılmaktadır. Bu çevirilerin dışında Muhammed Muîn gibi eseri özetleyen ya da bir kısmını çeviren çok sayıda araştırmacı bulunmaktadır.¹⁵

3. Yâdgâr-i Zerîrân'ın Konusu ve Kahramanları

Ayâdgâr/ayyâtkâr sözlükte “anı, hatıra” anlamına gelmektedir.¹⁶ *Ayâdgâr-i Zarêrân*, “Zerîr'in Hatırası/Zerîr'in Kitabı” anlamlarına gelir. 114 bent, 346 satırlık bu kısa risalenin konusu; Goştasp/Key Viştasp Şah'ın,

¹⁵ Jamaspji Minocheherji Jamasp-Asana (ed.), *The Pahlavî Text-II* (Bombay: Fort Printing Press, 1913), 14; Mâhyâr Nevvabî, *Yâdgâr-i Zerîrân*, 11.

¹⁶ Henrik Samuel Nyberg, *A Manual of Pahlavi* (Tahran: Esâtir, 2003), 41; David Neil MacKenzie, *A Concise Pahlavi Dictionary* (London: Oxford University Press, 1986), 15.

Zerdüşt'ün davetini kabul etmesi ve bu nedenle *Xiyon*/Hun hükümdarı Ercasp'ın, Viştasp Şah'ı tehdit etmesi ile başlayan Keyanî-Hun yahut İran-Turan savaşıdır. Bu savaş sırasında Zerîr'in ölümü, trajik biçimde tasvir edilir ve Zerîr'in yedi yaşındaki oğlu Bestûr'un, babasının intikamını alması destansı bir şekilde anlatılır. Savaşı Keyanîler kazanmakta ve Ercasp dışında hiçbir Hun askeri savaştan kurtulamamaktadır. Ercasp ise ibret olması açısından bir eli, bir ayağı ve bir kulağı kesilip bir gözü ateşle yakılarak, kuyruğu kesilmiş bir eşeğin sırtında yurduna gönderilmiştir. Anlatıya *Yâdgâr-i Zarêrân* ismi sonradan verilmemiştir; metnin ilk bendinde bu isim zikredilmektedir. Olay esnasında Zerîr öldürüldüğü için ve bu *numayişname* de Zerîr'i yâd ettiği için, eserin bir "taziyename" şeklinde yorumlandığı görülmektedir.¹⁷

Viştasp Şah'ın, Zerdüşt'ün dinine bağlanması Zerdüştiler açısından büyük önem taşımaktadır. Dünya tarihinin her biri 3 bin yıl tutan 4 dönemden, yani 12 bin seneden ibaret olduğuna dair Zerdüşti telakkisinde, Viştasp Şah'ın yaşadığı dönüştürme son milat kabul edilmektedir. Söz konusu telakkide her bin seneyi bir burç temsil etmekte; *Warrag*/Koç ile başlayan tarih/evren, *Mahig*/Balık ile sona ermektedir. Viştasp Şah'ın Zerdüştlüğe intisabı, bu Zodyak takviminin III. çağını kapatmış ve IV. çağını başlatmıştır; yani Viştasp Şah'ın, Zerdüşt'ün davetine uyduğu dönem, 9 bin senenin dolduğu ve Oğlak burcunun egemenliğinde IV. çağın başladığı dönemdir.¹⁸ Zerdüşt'ün zuhuru ve Viştasp'ın himayesine girmesi, bir kıyamet alame-tidir ki bu nedenle hemen bütün Zerdüşti kaynaklarda Viştasp'ın yaşadığı dönüştürme anlatılır ve *Avesta*'da, *Viştasp Yaşt* adıyla müstakil bir bölüm altında hikâye edilir.

Yâdgâr-i Zerîrân'da, tanrı ya da insan ismi olduğu belli olmayan "Druvasp" dışında 18 şahıs ismi geçmektedir. Bu isimler şunlardır: *Viştasp Şah* ve kardeşleri *Zerîr* ile *Pad-Hüsrev*, Viştasp Şah'ın karısı ve kız kardeşi *Hotes*, en sevdiği oğlu *Fraşavard* ve kızı *Humay*; Zerîr'in oğlu *Bestûr*, Keyani Sadrazamı *Camasp* ve oğlu *Goramî*; Hun hükümdarı *Ercasp* ve kızları *Zersütûn* ile *Bisütûn*, elçileri *Bîdereş* ve *Namhast-i Hezarân*; ayrıca Başkatip *Abarsam/İbrahim*, *İsfendiyyar* ve *Rüstem*.¹⁹

¹⁷ Mâhyâr Nevvabî, *Yâdgâr-i Zerîrân*, 7.

¹⁸ Max Müller, ed., "Bundehişn," içinde *The Sacred Books of The East*, çev. E.W. West, (Oxford: The Clarendon Press, 1880), b.XXXIV.

¹⁹ Eski İran isimlerinin birçoğu, tarım toplumlarında görüldüğü üzere hayvan

Wištāsp-Ša/Vištasp Şah, hanedanı ile birlikte Zerdüş'tün davetini kabul eden Keyânî hükümdarıdır. Keyânî hükümdarı olduğu için 39, 63 ve 68. bentlerde isminin başında “key” unvanı bulunur. “Key” Rig Veda’da “ileri görüşlü, bilge, şair” anlamlarına gelmektedir. *Avesta*’da, Avesta diline uygun olarak “key” yerine “hükümdar, komutan” anlamında “kavi” sözcüğü geçmektedir ki bütün hükümdarlarına “key” unvanı verildiği için bu hanedana Keyanîler denmektedir.²⁰ Vištasp Şah’ın metinde yer alan bir diğer sıfatı *rām-šahr*/râmşehrdir. Bu ifade, “krallığında huzur olan, krallığındaki huzuru koruyan” anlamına gelmektedir.²¹ Ayrıca Sasani hükümdarlarından I. Yazdicerd (399-420) döneminde bastırılan sikkelerde *ramšehr* lakabı yer almaktadır; yani başka hükümdarlara da bu lakabın verildiği söylenebilir.

Frašāward/Fraşavard, Vištasp Şah’ın en sevdiği oğludur ve 59. bentte Vištasp Şah’ı teselli eder. Şah’a teselli verenler arasında kardeşi ve Mezdiyesna inanırlarının ulularından *Pād-Husrō*/Pad Hüsrev de bulunur. Vištasp Şah’ın kızı *Humāg*/Humay ile hem karısı hem de kız kardeşi olan *Hutōs*/Hotes ise sadece bir yerde ismen zikredilmektedir. Şah’ın Pad Hüsrev dışında kardeşi olarak ismi geçen diğer kişi, cesur komutan *Zarēr*/Zerîr’dir. Hun hükümdarı Ercasp, Vištasp Şah’ı tehdit ettiğinde Şah dehşete kapılırken Zerîr, Ercasp’a sert bir mektup gönderen kişidir; bu açıdan anlatının en cesur karakteridir, denebilir. Zerîr’in yedi yaşındaki oğlu *Bastwar*/Bestûr ise Şah başta olmak üzere kimsenin savaşa katılmama telkinlerini dinlemez ve savaşı meydanına giderek babasının intikamını alır.

Keyanîlerin sadrazamı *Jāmāsp*/Camasp’tan, 5. bentte *pēšēnīgān sālār* unvanıyla yani “önde gelenlerin lideri, vezirlerin büyüğü” sıfatıyla söz edilmektedir. Bunun dışında Camasp için *bīdaxš* unvanı kullanılmaktadır. Meliku’ş-Şuara, 35. bent ve sonrasında Camasp için geçen bu sıfatın “müneccim” anlamına geldiğini söylemektedir.²² Açıkçası söz konusu pasajda

isimlerinden türetilmiştir. Keyanîler dönemine ait pek çok isim, binek hayvanı olan “at” yahut “deve”den gelmektedir. Yâdgâr-i Zerîrân’da geçen bazı isimler “at” anlamına gelen Sanskritçede *āzva*, Avesta dilinde *aspa* ve Pehlevicede *asp* sözcüğü ile ilişkilidir; Camasp, Vištasp, Druvasp, Ercasp gibi. Bkz: Ulaş Töre Sivrioğlu, *Avesta Dili, Grameri ve Etimolojik Sözlüğü* (İstanbul: Avesta Yayınları, 2015), 128.

²⁰ Nimet Yıldırım, *İran Mitolojisi* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015), 135-136.

²¹ Jâle Âmuzgâr, *Yâdgâr-i Zerîrân* (Tahran: Muîn, 1392), 29; Nyberg, *A Manual of Pahlavi*, 166.

²² Meliku’ş-Şuara Muhammed Taki Bahar, “Yâdgâr-i Zerîrân Yâ Şahname-i Goştasp-Hamase-i Millî-yi İnan-i Kadîm,” *Mecelle-i Ta’lim ve Terbiyet* 5, no. 3 (Hordâd Mâh, 1314): 118.

Camasp'ın müneccimlik yaptığı görülür; ancak Ercasp, 72. bentte Zerîr'i ve 98. bentte Bestûr'u öldürecek kişiyi Hun ülkesine *bîdaxš* yapmayı vadedmektedir. Yani sözcüğü "sadrizam" diye tercüme etmek daha doğru olacaktır. Camasp'ın sadrizam ve müneccim olduğu ise metinde açıkça belirtilmektedir. Camasp'ın oğlu *Garâmîg-kard*/Goramî, 106. bentten sonra destana dahil olmaktadır ve kahramanca savaştığı belirtilmektedir.

Hun hükümdarı *Arjâsp*/Ercasp, Keyanîlerin Zerdüştlüğe intisap ettiklerini öğrenince bunun bir felaket nedeni olacağını düşünmüş ve Keyanîleri bu dinden dönmeye çağırılmış; aksi halde savaş açmakla tehdit etmiştir. Ercasp'ın Viştasp Şah'a gönderdiği elçiler *Wîdrefš-î Jâdûg*/Büyücü Bîdereş ve *Nâm-xwâst-i Hazârân*/Namhast-i Hezarân'dır ve bu elçilerin, Hun diyarının en yakışıklı kimseleri olduğu ifade edilmektedir. Bîdereş, Zerîr'i öldüren kişidir ve Zerîr'in oğlu Bestûr tarafından öldürülmüştür. Hun hükümdarı Ercasp'ın kızları *Zarr-stûn*/Zersütûn ve *Bêh-stûn*/Bisütûn'un isimleri, yalnızca bir kez Ercasp tarafından telaffuz edilmiştir.

Rôdastahm/Rüstem ismi 28. bentte Keyanî ordusunun teçhizatı tasvir edilirken benzetme amaçlı yer almaktadır; yani Rüstem, bu destanın kahramanları arasında değildir. 61. bentten sonra ortaya çıkan *Spandyâd*/İsfendiyar gerek Viştasp Şah'ı teselli etmesiyle gerek Ercasp ve ordusuna tek başına saldırmasıyla gerekse Ercasp'ı yakalayıp sakat bırakmasıyla destanın önemli bir karakteridir. Ercasp'ın gönderdiği mektubu okuyan ve Zerîr'in dikte ettiği mektubu kaleme alan kişi *Âbrâhêm-î dibîrân mahist* olarak okunmakta; bu nedenle çevirilerde "Başkati İbrahim" ismi yer almaktadır. Pehlevice metinde *'pl'hym* olarak geçen ifadenin *İbrahim* olarak okunması mümkün olduğu gibi sözcüğün *'pls'm* olarak düzeltilmesi de teklif edilmiştir. Bu sayede sözcük, Semitik dillerdeki *İbrahim* ismi yerine İran dillerine uygun olarak *Abarsâm* şeklinde okunabilir.²³

Avesta'da, Zerîr'in ismi "Zairivairi", Ercasp'ınki ise "kötü Arejat-aspa" şeklinde geçmekte; Viştasp Şah "Kavi Viştasp" olarak anılmaktadır. Bir üst pasajda Viştasp Şah'ın babasının adı *Aurvât-aspa* olarak verilmiştir.²⁴ *Frawardîn Yaşt*'ta "Kutsal *Basta-vairi*" olarak sözü edilen kişinin Bestûr olma ihtimali de bulunmaktadır.²⁵ Mevcut kaynaklarda Viştasp'ın baba-

²³ Âmuzgâr, *Yâdgâr-i Zerîrân*, 15.

²⁴ Yaşt 5/105-117.

²⁵ Yaşt 13/103.

sının adı *Lohrasp*'tir. *Bundehişt*, Keyanîlerin soy kütüğünü vermektedir ve bu şecereye göre Keyanî hanedanı, Zerîr'e kadar babadan oğula *Key Kobad*>*Key Apiveh*>*Key Pisin*>*Manush*>*Auzav*>*Lohrasp*>*Viştasp* ve *Zerîr* şeklinde sıralanmıştır.²⁶ Bu örnekler, eski kaynaklarda geçen isimlerin zamanla farklı telaffuz edildiğini yahut Sasaniler dönemi derleme faaliyetleri sırasında bazı isimlerin Pehleviceye uygun formlara sokulduğunu göstermektedir. İsimlerdeki dönüşüm ve metnin içinde Partça ve Pehlevice sözcüklerin birlikte kullanılması, eserin yalnızca çoğaltılmadığını, aynı zamanda güncellendiğini gösterir. Ek olarak farklı anlatıların birbirleriyle ilişkili olabileceğine işaret eder ki Zerîr ve Viştasp Şah anlatısı ile Yunanlılardan nakledilen Zariadres ve Hystaspes bu açıdan ilişkilendirilir. Dilbilimci Friedrich Spiegel, Mytilene'li Chares tarafından yazılmış ve günümüze Athenaeus tarafından ulaştırılmış "Zariadres ve Odatis" anlatısı ile Viştasp Şah'ın kardeşi Zerîr arasında ilişki kuran ilk kişidir. Sonrasında Mary Boyce, Zerîr ile Zariadres arasındaki ilişki üstüne detaylı bir araştırma yapmış; Avesta dili, Pehlevice, Ermenice ve Partça olarak *Zairivairi*, *Zarēr*, *Zalēl*, *Zarwar/Zarūr*, *Zariadres*, *Zarehr* ve *Zareh* isimleri üstünde durmuştur.²⁷

Zariadres ve Odatis anlatısı, Athenaeus'un aktardığına göre İranlılar arasında şüyu bulmuş bir aşk hikâyesidir. Prenses Odatis ile Prenses Zariadres birbirlerini sadece rüyada görerek âşık olmuş; Odatis'in babası Omartes, kızının Zariadres ile evlenmesini onaylamamış ve onu evlendirmek için bir gece tertip etmiştir. Zariadres, İskitli kılığına girerek bu şenliğe gelip Odatis'i yanında götürmüştür. Rüyada başlayan bu aşk hikayesi, Odatis'in kadeh uzatması gibi çeşitli sembollerle detaylandırılmıştır. Athenaeus, oldukça yaygın bir coğrafyada bilinen bu anlatı nedeniyle, Asyalıların/İranlıların Odatis isimini çocuklarına verdiklerini ve bu aşk hikayesinin duvarlara nakşedildiğini aktarmaktadır.²⁸

Yâdgâr-i Zerîrân gibi İran-Turan savaşının ele alındığı bir diğer kaynak *Gestaspnâme*'dir. Dakikî Viştasp'ın Zerdüştiliğe intisabını şiire dökmüş ve Firdevsi, *Şehnamesine* bu eseri almıştır. Dakikî, büyük bir ihtimalle *Yâdgâr-i*

²⁶ Müller, "Bundehişt," b.XXXI/28-29.

²⁷ Mary Boyce, "Zariadres and Zarēr," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 17, no. 3 (1955): 466-67.

²⁸ Athenaeus, *The Deipnosophists or Banquet of the Learned of Athenaeus III*, çev. Charles Duke Yonge (Londra: Henry George Bohn, 1954), 919-20.

Zerîrân'ı kaynak olarak kullanmıştır. Bununla birlikte bu iki eserin birçok hususta farklılaştığını da söylemek mümkündür. Destanın kahramanları açısından bakarsak *Geştaspnâme*'ye göre Viştasp, Kayser'in kızı *Nâhid* ile evlidir ve ona *Ketayûn* adını vermiştir.²⁹ *Ketayûn* ifadesi *Bundehişn*'de Feridun'un kardeşlerinin birinin adı olarak yer alır ki *Geştaspnâme*'nin ilgili pasajında karısını “*Ketayûn*” adıyla çağırın Viştasp'ın “*Feridun* olmak istediği” belirtilmektedir.³⁰ *Geştaspnâme*'ye göre İsfendiyar ve Peşûten, Viştasp ile *Ketayûn*'un çocuklarıdır. *Dakikî*'nin kısaca değindiği Viştasp'ın *Nâhid* ile evliliği konusu, *Sealibi*'nin eserinde ayrıntılı biçimde anlatılmaktadır.³¹ Araştırma safhasında ayrıca incelediğimiz *Geştaspnâme*, *Nimet Yıldırım* tarafından 1109 beyit olarak “*Goştaspname*” adıyla Türkçeye çevrilmiştir.

Yâdgâr-i Zerîrân, mitsel mekanların hikâyesidir. *Ercasp* “*Hun* diyarında”, *Viştasp* ise *İranşehr*'dedir. *Ercasp*'ın mektubu nedeniyle *Zerîr*'in yazdırdığı cevapta, *Hunlar* savaşa davet edilmektedir. Bu davette savaşmak için belirlenen alan, 19. bentte “çalılık ve *murv-i zerdüşân*ın bulunduğu düzlük” şeklinde tasvir edilmektedir. *Murw î zerdüşân*/morg-i zerdüşân, *Yezdicerd*'in katledilmesinden önce öten mitsel bir kuştur.³² Metinde, askerlerin konuşlandığı yerler hakkında bilgi verilmez; sadece iki hükümdarın da savaşa birer dağdan komuta ettiği anlatılır. 114. bende göre iki ordu *roz frawardîn/farvardîn gününde* savaşmıştır. *Farvardîn* hem ayın on dokuzuncu günüdür hem de ilk ayın adıdır. *Jale Âmuzgâr*, 26. bentteki *ham spâh* diye okunan <HWE m sp'h> ifadesini *hamaspahmêdîm* şeklinde tamamlayarak 114. bent ile irtibatlandırmıştır. *Hamaspahmaidem*, *Zerdüştilerin* altı büyük bayramlarından/*gâhânbâr* biridir ve yılın son beş günü (miladi takvime göre bugün 16-20 Mart arası) kutlanır. *Âmuzgâr*, metindeki “*farvardin gününü*” de “*farvardinin günü*” şeklinde yorumlayarak savaşın *Farvardin* ayında yani yılın ilk ayında (miladi takvime göre bugün 21 Mart-19 Nisan arası) yaşandığını ifade etmiştir.³³

²⁹ *Dakikî*, *Goştaspname*, 183.

³⁰ Müller, “*Bundehişn*,” b.XXXI/8.

³¹ es-*Sealibî*, *Ğureru Ahbâri Mülûk*, 253 vd.

³² *Bahâr*, “*Yâdgâr*,” 116.

³³ *Âmuzgâr*, *Yâdgâr-i Zerîrân*, 19, 40.

4. Yâdgâr-i Zerîrân'daki Dini Kavramlar ve Semboller

Ateş, hemen her toplumda bir sembol olarak kullanılmıştır; ancak hiçbir toplum İran uygarlığı kadar ateşe anlam yüklememiştir. *Yâdgâr-i Zerîrân*'da ateş, dini bir sembol olarak öne çıkmaktadır. Viştasp Şah, savaş hazırlıklarına başlamadan önce yüksek dağların tepelerinde ateş yaktırılmasını istemiştir. Savaş için kurulacak orduya *Behram ateşi* ile ilgilenen din adamları dışında herkesin katılmasını istemiştir (23-24. Bent). Behram ateşi/*âteş-i vehrâmân*, yalnızca yetkili mubedlerin dualar okuyarak yakabildiği en büyük ve en önemli ateştir. Araştırmacıların Zerdüştilikteki ateş türlerinin sayısı ve işlevleri hakkında farklı görüşler ortaya attıklarını belirterek, *Behram ateşinin* geceleri dahi yanan, parlak ateşi ile bilinen ve içine atılan ağaçlar nedeniyle güzel bir koku yayan, özel bir ayın ateşi olduğunu söyleyelim.³⁴ İlaveten anlatının 70. bendinde Zerîr, “bir sazlıkta rüzgâr sebebiyle gür biçimde yanan” *âdur yazd*/Tanrı Azer’e benzetilmiştir. İran kültüründe *Azer* ve Hint kültüründe *Agni*, ilahi güç ve adeta yaşam kaynağıdır.³⁵

Metinde *asmân*/cennet ve *duşox*/cehennem, mübalağa amaçlı kullanılmıştır; yani herhangi bir cennet-cehennem tasviri yoktur (29 ve 74. Bent). Anlatıda Bîdereş’in büyülü silahı, cehennemde *dēw/div*ler tarafından yapılmıştır. *Divler/daevalar*, *asuralar* ile birlikte eski Hint-İran tanrı grubunun temelini oluşturur. Bu ikili tanrı grubu, madde-mana düalizminin de temeli olmalıdır; çünkü muhtemelen maddi işlerle *div*ler, manevi işlerle *asuralar* ilgilenmiştir. Hint ve İran kültürü birbirinden bağımsız hâle geldiğinde Persler *asuraları*, Hintliler ise *daevaları* ön plana çıkarmıştır. Ahura Mazda’nın en yüce yahut tek ilah kabul edildiği İran dinlerinde *div*ler, cin/şeytanla ilişkilendirilmiştir.³⁶

41. bentte geçen ve yeterince anlaşılmayan *Druwāsp*/Druvasp, “kılcığın kabzası” anlamında cins isim, şahıs ismi ya da tanrı ismi olabilir. Zira *Bundehişt*'de mubedlerin soy kütükleri sayılırken, Viştasp ve Zerîr’in soy kütüğünü andıran bir zincir görülür. Bu zincir babadan oğula şöyledir: *Manush*>*Durasrobo*>*Zerîr*. Zerîr’in soy kütüğü ise

³⁴ Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, 100-101.

³⁵ Kürşat Demirci, *Hinduizmin Kutsal Metinleri Vedalar* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1991), 51.

³⁶ Demirci, *Hinduizmin Kutsal Metinleri Vedalar*, 50.

Manush>*Auzav*>*Lohrasp*>*Zerîr* şeklindeydi. *Lohrasp* isminin de deforme olduğunu belirtmiştik. Zerdüş'tün soy kütüğünde de "Menuşçihar'ın oğlu Durasrobo" adı geçer³⁷ ve Zerdüş'tün çocukluk dönemi anlatılırken Durasrobo'dan bahsedilir.³⁸ Farklı kişilerin soy kütüklerindeki isimlerin şaşırtıcı derecede birbirine benzemesi, *Druvasp*'ın *Lohrasp* olduğu kanısını güçlendirmektedir. Nitekim Boyce, bu husustaki şüpheleri artıracak araştırmalar yapmış; Zariadres ile Zerîr arasındaki benzerlikleri gösterirken *Druvasp* ile *Luhrasp* sözcüklerine de işaret etmiş ve sözcüğün en başta *Aşî*'nin bir sıfatı olduğunu, sonradan bağımsız bir ilah formuna dönüştüğünü ileri sürmüştür.³⁹ Avesta pasajlarından *Drwāspā Yašt*'ta belirtildiği kadarıyla *Drvaspa*, koruyucu bir tanrı/melektir. O, sürüleri korur; atları koşuma takar, at arabasının tekerini döndürür ve gücüyle inananlara yardım eder.⁴⁰ Ek olarak, metindeki "druvasp" sözcüğünün "kılıcın kabzası" anlamına gelme ihtimali de bulunmaktadır.⁴¹

Yâdgâr-i Zerîrân'da anlatıldığına göre Zerîr'e atılan mızrak/süngü, onun bel kuşağının altından ve *kustîsinin* üstünden sırtına saplanmıştı; yani Zerîr savaş esnasında *kustîg/kusti* bağlamış bir şekilde tasvir edilmiştir (75. Bent). *Kusti*, altı iplikle dokunmuş bir kuşaktır ve bu altı ipliğin her biri kuzu ya da oğlak yününden yapılmış on iki iplikten dokunmuştur. Böylece bir *kusti* yetmiş iki iplikten meydana gelir ve yer yer yün yerine pamuk da kullanılır. Bu yetmiş iki iplik, kuşağın iki ucunda üç adet püskül oluşturmak için eşit biçimde (24X3) ayrılır. *Kusti*, bel etrafına üç kez sarılır ve biri önde biri arkada, iki kare düğüm yahut resif düğüm ile düğümlenir. Hem kuşağın kendisi hem de üç defa bağlanıp düğümlenmesi, Zerdüş'tî inançlarının özünü sembolize eder: *Hūmat*, *hūxt* ve *hūwaršt* (iyi düşünce, iyi söz ve iyi iş). Kuşak takmak, üst ile altın, cennet ile cehennem, bilgelik ile cehaletin ve aydınlık ile karanlığın birbirinden ayrılmasını sembolize eder. Dinin sınırları, *kusti* ile anlatılır.⁴²

³⁷ Müller, "Bundehišn," b.XXXII/1.

³⁸ Max Müller, ed., "Dînkert VII," içinde *The Sacred Books of The East*, ed. E.W.West (Oxford: The Clarendon Press, 1897), b.3/4-41.

³⁹ Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism I* (Leiden: Brill, 1975), 82; Boyce, "Zariadres and Zarēr," 465.

⁴⁰ Yašt 9/1-2.

⁴¹ Bahâr, "Yâdgâr," 119.

⁴² "Kustîg," J. K. Choksy ve F. M. Kotwal, *Encyclopædia Iranica*, Son erişim: 12 Mart 2019, <http://www.iranicaonline.org/articles/kustig>

Eserin en çarpıcı bölümlerinden biri, Zerîr öldükten sonra ruhunun Bestûr'a yol göstermesidir. Anlatıyı İranlılar için ayrıcalıklı kılan bölüm de burası olmalıdır; çünkü anlatı, ölmüş kahramanların ruhlarının onlara yardım ettiğini göstermektedir. 104. bentteki ifadeler, Hint-İran düalizmini en açık biçimde yansıttığı gibi metni okuyanları da psikolojik olarak savaşa hazırlamaktadır. Bu nedenle yedi yaşında olan bir çocuğun, babasının ruhu yardımıyla güçlü bir büyücüyü öldürmesi, teolojik ve psikolojik açıdan değerlendirmeye muhtaçtır.

Hotes, Viştasp Şah'ın hem karısı hem de kız kardeşidir. J.J. Modi, 68. bentte geçen “*hutōs ī-m xwah ud zan/kız kardeşim ve karım Hotes*” ifadesini, “benim için bir kız kardeş gibi olan karım Hotes” diye tercüme etmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla Zerdüşti bir din adamı olarak böyle bir ilişkiyi onaylamış görünmek istememiştir. Oysa *Ardâvîrâfnâme*'de miraca çıkan Nîşabûr, yedi kız kardeşi ile evlidir ve bu evlilikler, onun ne kadar dini bütün bir Zerdüşti olduğunun alameti sayılmaktadır.⁴³

Yâdgâr-i Zerîrân, “*Pād nām ī Dādār Ohrmazd/Yaratıcı Ohrmazd*’ın adıyla” girizgâhı ile başlamaktadır. Yalnızca *Yâdgâr-i Zerîrân* değil, *Bundehişt* ve *Karname-yi Erdeşir-i Babekan* gibi birçok eser; İslam kültüründeki besmele, hamdele ve salvele geleneğine benzer biçimde başlamaktadır. Bu durum, kimi araştırmacılar tarafından tartışma konusu yapılmıştır; ancak bir esere besmeleyi andırarak şekilde başlama geleneğinin kime ait olduğunu belirlemek oldukça zor görünmektedir.⁴⁴

Geştaspnâme ve *Şehname*'de Zerdüş'te atıf varken ve özellikle Viştasp'ın Zerdüştiliğe katılması betimlenirken *Yâdgâr-i Zerîrân*'da Zerdüş'ten söz edilmemektedir (Dakikî, 2018, s. 184). Bu durum, Ahamenîlerin hangi inancı benimsedikleri tartışmasını hatırlatmaktadır; çünkü Ahamenîlerden kalan yazıtların hiçbirinde Zerdüş'ün adı yer almamaktadır. Ancak bu yazıtlarda Ahura Mazda, Mitra, Anahita gibi tanrı isimlerine ve *divlere*/şeytanlara atıf yapılmaktadır ve bu atıflar, kimi araştırmacılar tarafından Ahamenîlerin Zerdüşti sayılması için yeterli görülmüştür.⁴⁵ *Yâdgâr-i*

⁴³ *Ardâvîrâfnâme*, 87.

⁴⁴ Ulaş Töre Sivrioğlu, “Pehlevîce (Orta Farsça) Bir Tarihî Coğrafya Metni: Şahrestānīhā ī Ērānšahr,” *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 1, no. 3 (Ağustos 2014): 5.

⁴⁵ Roland Kent, *Old Persian* (New Haven: American Oriental Society, 1950), 150-57; Jussi Aro, çev. Esko Naskali, “Zerdüş'te Muamması,” *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 1, no. 2 (Sonbahar 2014): 204.

Zerîrân'da da Zerdüş't'e atıf yapılmaması, bizi iki hususa yönlendirmektedir: Birincisi, Pehleviceye aktarılan metinde bazı kopuklukların olmasıdır. İkincisi ise Sasaniler dönemi öncesinde "Öğretmen Zerdüş't" profilinin henüz oluşmamasıdır ki bu nedenle Eşkaniler döneminde yahut erken Sasani döneminde yazıya döküldüğü varsayılan Viştasp'ın Zerdüş'tlîğe intisabı hadisesinde Zerdüş't'e atıf yapılmamıştır.

Pehlevice metindeki Partça sözcükler ve muhtemelen derleme faaliyetleri esnasında yapılan hatalar, onun anlaşılmasını güçleştirmektedir. Bundan ötürü metnin içinde yirmiye yakın müphem ifade bulunmakta ve bazı bentleri yeterince anlayılamamaktadır. *Yâdgâr-i Zerîrân*'ın tercümelerini mukayese ettiğimizde, müphem ifadelerin her tercümede farklı anlamlandırıldığını görüyoruz. Jamasp-Asana'nın yayınladığı Pehlevice metinden⁴⁶ yaptığımız çeviriyi, J.J. Modi'nin İngilizce tercümesi, Said Oryan'ın Farsça tercümesi ve transkripsiyonu, Meliku's-Şuara'nın, Mâhyâr Nevvâbî'nin ve J. Âmuzgâr'ın da Farsça çevirileri ile mukayese ederek müphem ifadeleri göstermeyi uygun bulduk. 114 bentten oluşan ana metne Mihrâbân Keyhüsrev'in 7 bentten oluşan sonsözünü de ekleyerek tercüme ettik. Metinde olmayan, ancak metnin anlaşılması için ilave ettiğimiz sözcükleri köşeli parantez içinde verdiğimizizi, şahıs isimlerini ise *Geştaspnâme* ve Türkçe tercümesine uygun biçimde çevirdiğimizi belirtelim.

5. Yâdgâr-i Zerîrân'ın Türkçe Tercümesi

Yaratıcı Ohrmazd'ın adıyla ve iyi talihin alametiyle... Her iyi insana ve iyi işler yapana, özellikle bunu yazana sağlık ve uzun ömür [verile]!

1-Ayâdgâr-i Zerîrân denilen bu [risale], Viştasp Şah'ın, oğulları, kardeşleri, hanedanı ve muhafızları⁴⁷ ile birlikte Mezdiyesna inanılarının bu temiz

⁴⁶ Tercüme ettiğimiz Pehlevice metin, Jamasp-Asana'nın yayına hazırladığı, 1913 yılında Bombay'da yayınlanmış olan eserde yer almaktadır. Bkz. Jamasp-Asana (ed.), *Corpus of Pahlavi Texts*, (Bombay, 1913), s.1-17. Tercüme ettiğimiz metnin ilk sayfası için bkz: EK-1.

⁴⁷ Partça kökenli olan *ham harzân īxwēš* ifadesi, Âmuzgâr tarafından *hemalân-i hîş/kendi denkleri, akranları ya da eşleri* diye çevrilmiş; Meliku's-Şuara, ifadeye *hemgonân-i hîş/kendi adamları, akranları; yakınındaki topluluk* anlamı vermiş ve sözcüğün "şan sahibi, kıymetli kişi" anlamına gelebileceğini belirtmiştir. Bkz: Bahâr, "Yâdgâr," 115; Âmuzgâr, *Yâdgâr-i Zerîrân*, 14. Modi'nin çevirisinde *equal/eş* sözcüğü kullanılmıştır. Bkz: Jivanji Jamshedji Modi, *Aiyâdgâr-i Zarîrân* (Bombay: Education Society's Steam Press, 1899), 3. Bu çevirileri ve Nyberg ile MacKenzie'nin lügatlerini de dikkate

dinini Ohrmazd'dan aldığı sıra yazıldı. 2-Arkasından, Hun hükümdarı Ercasp, Viştasp Şah'ın, oğulları, kardeşleri, hanedanı ve muhafızları ile birlikte, Mezdiyesna inanırlarının bu temiz dinini Ohrmazd'dan kabul ettiği haberini aldı. 3-Bu [haberden] sonra çok sinirlendi.⁴⁸ 4-Büyücü Bîderefş ve Namhast-i Hezarân'ı, iki tümen⁴⁹ seçkin askerle beraber, mesaj iletmeleri için, İrañşehr'e gönderdi. 5-Bunun üzerine önde gelenlerin lideri⁵⁰ Camasp, hemen Viştasp Şah'ın huzuruna çıktı ve ona [şöyle] dedi: “*Hun hükümdarı Ercasp'tan iki elçi geldi ki Hun diyarının tümünde onlardan daha yakışıklı⁵¹ [kimse] yoktur. 6-Biri Büyücü Bîderefş ve diğeri Namhast-i Hezarân. Yanlarında da iki tümen seçkin asker var. Elinde bir mektup tutuyor ve <Bizi Viştasp Şah'ın huzuruna çıkarın!> diyorlar.*” 7-Viştasp Şah “*Birakın, huzuruma gelsinler!*” dedi.

8-Sonra [iki elçi, Şah'ın] huzuruna çıktılar. Viştasp Şah'a saygılarını gösterdiler ve mektubu verdiler. 9-Başkatip Abarsâm⁵² ayağa kalktı ve mektubu yüksek [sesle] okudu. 10-Ve mektupta şöyle yazılmıştı: “*Ben duydum ki zatıalınız,⁵³ Mezdiyesna inanırlarının bu temiz dinini, Ohrmazd'dan kabul etmiş. Eğer bu [din]den dönmezseniz, bu bize ağır bir ziyana ve büyük sıkıntılara neden olur. 11-Eğer zatıalınız, bu saf dinden vazgeçmeyi uygun görür [ve] bizimle aynı dine inanırsa, bu durumda sizi hükümdar olarak*

arak “hükümdarın muhafızları” anlamı vermek daha uygundur. Bkz: MacKenzie, *A Concise Pahlavi Dictionary*, 41; Nyberg, *A Manuel of Pahlavi*, 92.

⁴⁸ “Çok sinirlendi” diye çevirdiğimiz *garân duşxwârîh* ifadesi, “çok sıkıntılı, çok zor, çetin bir hâl, müşkül, tatsızlık” gibi anlamlara gelmektedir. Metnin başka yerlerinde de bu ifade geçmektedir. Bu ifadenin geçtiği her yerde bağlama göre Türkçeye en uygun anlamı vermeye çalıştık.

⁴⁹ “Tümen” diye çevirdiğimiz *bēwar* sözcüğü “on bin” demektir. Bkz: Bahâr, “Yâdgâr,” 115; Âmuzgâr, *Yâdgâr-i Zerîrân*, 14. Sözcüğe aynı zamanda “sayısız, pek çok” anlamı da verilmiştir. Bkz: MacKenzie, *A Concise Pahlavi Dictionary*, 18; Modi, *Aiyâdgâr-i Zarîrân*, 3. Kahramanlık anlatılarındaki mübalağa göz önüne alınırsa “tümen” sözcüğü Türkçeye en uygun çeviridir.

⁵⁰ Pehlevîce metinde geçen *pēšēnīgān sālār* ifadesi (pişîniyân sâlâr) “önde gelenlerin, soyluların, asillerin başındaki kişi” anlamına gelir; yani “sadrazam” demektir.

⁵¹ *Hu-ēihr* sözcüğü “yüz güzelliği” anlamına gelir. Nitekim bu metinde aynı ifade Viştasp'ın ve Ercasp'ın kızları için de geçmektedir. Âmuzgâr, burada “iyi huylu, güzel tabiatlı” anlamını tercih etmektedir. Bkz: Âmuzgâr, *Yâdgâr-i Zerîrân*, 15.

⁵² Mâhyâr Nevvâbî, *İbrahim ve Abarsam* isimlerini değerlendirmekte; Aramî kökenli bir başkatibin sarayda bulunma ihtimaline dikkat çekmektedir. Bkz: Mâhyâr Nevvâbî, *Yâdgâr-i Zerîrân*, 83.

⁵³ “Zatıalınız” diye çevirdiğimiz ifade *bayân/bağan* sözcüğü, “efendi, bey” gibi anlamlara gelen yüceltme anlamlı bir sözdür.

tazim ederiz. Size yıldan yıla bolca altın, bolca gümüş, fazla sayıda iyi at [öderiz] ve çok yerin hükümranlığını veririz. 12-Fakat eğer bu dinden dönmez ve bizimle aynı dine inanmazsanız size [saldırmaya] geliriz. Tahılları yer, kuruları yakarız. Ülke'deki dört ayaklıları ve iki ayaklıları esir alır; size acımasız bir kölelik ve sıkıntı veren işler [yapmayı] emrederiz.”

13-Viştasp Şah, bu sözleri duyunca derinden sarsıldı. 14-Ordunun cesur komutanı, cengâver Zerîr, Viştasp Şah'ı endişeli görünce hemen huzuruna geldi. 15-Ve Viştasp Şah'a dedi ki “Eğer zatialiniz müsaade buyurursa ben bu mektuba bir cevap yazdıracağım.⁵⁴” 16-Viştasp Şah, “Mektuba bir cevap yaz!” diye emretti.

17-Cesur komutan, kahraman Zerîr, bu mektuba [şöyle bir] cevap yazdırdı:⁵⁵ “İran hükümdarı Viştasp Şah'tan Hunların hükümdarı Ercâsp'a selam [olsun]. 18-Evvela biz, bu temiz dinden dönmeyiz ve sizinle aynı dine inanmayız. Biz bu dini Ohrmazd'dan aldık ve bırakmayız. Ve gelecek ay, sizinle ölümsüzlüğü tadacağız.⁵⁶ 19-Orada, boş bir çalılık⁵⁷ ve murv-i⁵⁸ zerdüştân [var] ki ne yüksek bir dağ ne derin bir göl [bulunur]. O düz ovada atlarımız [ve] kahraman piyadelerimiz savaş [sonucunu] belirlesin! 20-Siz oradan gelin, biz de buradan gelelim ve siz bizi görün, biz de sizi görelim! 21-Yezdan'ın eliyle, şeytanın nasıl yok edildiğini size göstereyim!” 22-Başkatip Abarsâm, mektubu mühürledi ve Büyücü Bîdereş [ile]

⁵⁴ Aslında “Mektuba bir cevap yazılmasını emredeceğim!”

⁵⁵ Aslında “Mektuba cevap yazılmasını emretti.”

⁵⁶ *Anōš xwarēm*, metindeki müphem ifadelerden biridir. Modi, bu müphem ifadeyi “gelecek ay siz olmadan ölümsüzlüğü tadacağız” şeklinde çevirmiş ve “İyi Zerdüştiler olacağız!” diye yorumlamıştır. Meliku’ş-Şuara, “Size ölümü tattıracağız” diye tercüme etmiştir. MacKenzie, bu müphem ifadeyi “ölümüne savaşmak” olarak anlamlandırmıştır. Bkz: Modi, *Aiyâdgâr-i-Zarirân*, 12; Bahâr, “Yâdgâr,” 116; MacKenzie, *A Concise Pahlavi Dictionary*, 15.

⁵⁷ *Hutōs ī razūr*, Said Oryan tarafından “Hotes ormanı” diye çevrilmiş; Modi de bir yer ismi olarak görmüştür. Bkz: Modi, *Aiyâdgâr-i-Zarirân*, 9; Said Oryan, *Mutün-i Pehlevî* (Tahran: Kitâbhâne-i Millî, 1371), 50. Yer ismi olarak *Hoten*’e işaret edilmiştir; ancak Mâhyâr Nevvâbî, savaşmak için ormandan ziyade boş bir alanın bu pasaja daha uygun olduğu gerekçesiyle “bişe-yi tohî/boş çalılık” anlamını tercih etmiştir. Âmuzgâr, bu kanıyı paylaşmakta ve Meliku’ş-Şuara da buna yakın bir anlam yüklemektedir. Bkz: Mâhyâr Nevvâbî, *Yâdgâr-i Zerirân*, 84-85; Âmuzgâr, *Yâdgâr-i Zerirân*, 18; Bahâr, “Yâdgâr,” 116.

⁵⁸ *Murv-i zerdüştân* ifadesini açıklamıştık. Farklı bir yorum olarak Âmuzgâr, “çim, çimenlik, çayır” anlamındaki “çemen” sözcüğünü teklif etmektedir. Bkz: Âmuzgâr, *Yâdgâr-i Zerirân*, 18.

Namhast-i Hezarân mektubu aldılar; Viştasp Şah'a saygılarını gösterdiler ve gittiler.

23-Sonra Viştasp Şah, kardeşi Zerîr'e emretti: “*Dağ başlarında [ve bir de] yüksek dağda ateş yakılmasını emret! 24-Ülkeyi haberdar et! Elçilere haber ver ki suya ve Behram ateşine övgüde bulunup onu koruyan din adamları dışında, on yaşından seksen yaşına kadar hiç kimse evinde kalmayın! 25-[Herkes] diğer ay⁵⁹ Viştasp Şah'ın sarayına gelecek [biçimde] hareket etsin! Eğer o zaman gelmezler, silahlarını beraber getirmezlerse, orada, [yaşadıkları yerlerde] asılmalarını emrederiz!*”⁶⁰

26-Sonra herkese, elçiyle haber ulaştı; Hamaspehmedîm'de⁶¹ Viştasp Şah'ın sarayına geldiler. Davul çaldılar, boru üflediler, boynuzlardan ses çıkardılar. 27-Kafîle halinde hareket ettiler. Fil sahibi olan fil ile gitti. Binnek hayvanı olan [sadece] hayvanıyla, [hayvanların çektiği] arabası olan arabasıyla gitti. 28-[Yanlarında] Rüstem'inkine benzer çok sayıda kılıç⁶², oklarla dolu fazla sayıda kubur, bir hayli madenî zırh⁶³ ve dört [katlı] zırh vardı. 29-İranşehr ordusu⁶⁴ öyleydi ki sesi cennete ulaşmıştı; yankısı ise cehenneme varmıştı. 30-Yürüdükleri yola, su bulmak için bir kanal/geçit açtılar. Bir ay boyunca su bulamadılar.⁶⁵ 31-Elli gün boyunca aydınlık bir

⁵⁹ Ayrıca 114. bendin açıklamasına bakınız.

⁶⁰ J.J. Modi, burada farklı bir senaryodan bahsetmektedir. Ona göre bu cümle şöyle çevrilmelidir: “Eğer iki ay içinde gelmeyeceklerse darağaçlarını da yanlarında getirmesinler! Biz, onların, kendi yurtlarında darağacına asılmalarını emrederiz.” Bkz: Modi, *Aiyâdgâr-i Zarîrân*, 11. Farklı çevirinin nedeni *dâr* sözcüğüdür. Bu sözcük “ağaç, darağacı” anlamına geldiği gibi silahlarla ilgili bir gereç için de kullanılmıştır. Bu nedenle “Eğer *dâr* ile beraber gelmezseniz kendi yurdunda *dâra* asılmanızı emrederiz” biçiminde bir edebi sanat söz konusudur. Bkz: Âmuzgâr, *Yâdgâr-i Zerîrân*, 19; MacKenzie, *A Concise Pahlavi Dictionary*, 24.

⁶¹ Diğer araştırmacılar, buraya “hemsipahi” anlamı verirken Âmuzgâr'ın bu yorumu oldukça makul görünmektedir. Yılın son beş günü kutlanan bayramlardan biri olan *Hamaspathmaidem*, bu pasaja anlam olarak daha uygundur.

⁶² Metindeki *şifarg* ya da *şafrag* sözcüğü, Said Oryan tarafından “ok”, Modi tarafından “mızrak”, Melikuş-Şuara tarafından “kalkan”, Mâhyâr Nevvâbî ve Âmuzgâr tarafından “kılıç” olarak tercüme edilmiştir. Bkz: Bahâr, “Yâdgâr,” 118; Âmuzgâr, *Yâdgâr-i Zerîrân*, 20; Oryan, *Mutûn-i Pehlevî*, 51; Modi, *Aiyâdgâr-i Zarîrân*, 11; Mâhyâr Nevvâbî, *Yâdgâr-i Zerîrân*, 87.

⁶³ Yahut “örgülü zırh.” Bkz: Mâhyâr Nevvâbî, *Yâdgâr-i Zerîrân*, 87.

⁶⁴ Metinde *kârawan*/kafîle.

⁶⁵ Bu bendi farklı biçimde yorumlayanlar olmuştur. Modi, İranlıların yolu kazmaları sonucu ortaya çıkan toz-toprak nedeniyle nehrin tıkanıldığını ve havanın kirlendiğini; su içmenin mümkün olmadığını söylemektedir. Bkz: Modi, *Aiyâdgâr-i Zarîrân*, 13.

gün görmediler. Kuşlar, atların başları ve mızrak uçları veya oturdukları tepesi yüksek dağlar dışında konacak bir yer bulamadılar. Toz ve dumandan, gece ile gündüz ayırt edilemiyordu. 32-Bunun üstüne Viştasp Şah, kardeşi Zerîr'e [şöyle diyerek] emir verdi: “İranlıların kamp yapacağı bir kamp kurun! Bu şekilde biz de gece mi gündüz mü, bilelim!”

33-Sonra Zerîr, araba⁶⁶ [yolunun] dışına çıktı ve çadır kurdu. İranlılar da [orada] çadır kurdu. Toz duman gitmeye başladı. Yıldızlar ve ay, gökyüzünde belirdi. 34-Sonra üç yüz demir kazık çakıldı ve onlara üç yüz ip bağlandı ki her ipe üç yüz altın zil asılıydı. 35-Ardından Viştasp Şah, Keyanî tahtına oturdu ve Sadrazam Camasp'ı yanına çağırdı. Ona [şöyle] dedi: “Biliyorum ki sen, Camasp, bilgesin; gören ve tanıyan⁶⁷ birisin. 36-On günde ne kadar yağmur yağar, yere kaç damla düşer, kaç damla kaç damlanın üstüne düşer; bunları biliyorsun! 37-Çiçeklenen bitkiyi [biliyorsun]; hangi bitki [bu] gün çiçeklendi, hangi bitki gece çiçeklendi ve hangi bitki yarın çiçeklenecek, bunları biliyorsun! 38-Hangi bulutun⁶⁸ yağmur taşıdığını ve hangisinin yağmur taşımadığını da biliyorsun! 39-Ejderha takımyıldızına [göre] yarın, Viştasp'ın savaşında ne olacak, bunu da biliyorsun! [Öyleyse söyle bana] benim, Key Viştasp Şah'ın, oğullarım ve kardeşlerimden, kim yaşayacak ve kim ölecek?”

40-Sadrazam Camasp dedi ki “Keşke annemden doğmamış olsaydım! Ya da doğduysam kendi talihimle çocukken ölseydim! Ya da kuş olsaydım [ve bir] denize düşseydim! Yahut zataliniz bana bu soruyu sormamış olsaydı! Fakat siz bunu sorduğunuz için [konuşmak] istemez oldum, eğer gerçeği söyleyeceksem! 41-Eğer zataliniz uygun görürse sağ elini öne çıkarırsın⁶⁹ ve Ohrmazd'in ihtişamı, Mezdiyesna inanırlarının dini ve kardeşi Zerîr'in canı üstüne yemin etsin! Çelik ve parlak kılıcını, çene kemiğinden yapılmış okunu Druvasp için üç kez ovsun⁷⁰ ve <Sana vurmayacağım, seni öldürme-

⁶⁶ Modi'ye göre “yürüyüş yolu.” Bkz: Modi, *Aiyâdgâr-i-Zarîrân*, 13.

⁶⁷ Meliku's-Şuara'ya göre “yıldızları tanıyan”; Âmuzgâr'a göre “her meseleyi bilen ve tanıyan.” Bkz: Bahâr, “Yâdgâr,” 119; Âmuzgâr, *Yâdgâr-i-Zerîrân*, 22.

⁶⁸ *Midarg* ya da *mêtarag* Yunanca kökenli bir kelimedir ve “bulut” demektir. Modi, bu sözcüğü *breeze*/rüzgâr diye çevirmiştir. Bkz: Modi, *Aiyâdgâr-i-Zarîrân*, 15; Mâhyâr Nevvâbî, *Yâdgâr-i-Zerîrân*, 89.

⁶⁹ Bu ifade anlaşılılmaktadır ve anlaşılmadığı diğer tercümelelerde de görülmektedir. “Elini kalbine koysun” tercümesi de uygundur. Bkz: Bahâr, “Yâdgâr,” 119.

⁷⁰ Bu ifadeler de yeterince anlaşılılmaktadır ve tercümele, buradaki seremoniyi birbirinden farklı yorumlamaktadır. Bu pasajı anlayabilmek için Zerdüştilikte söz

yeceğim; Viştasp'ın savaşında ne olacağını söylediğinde öfke duymayacağım!> [diye söz versin ki gerçeği anlatayım.]”

42-Sonra Viştasp Şah [şöyle] dedi: “Ohrmazd'ın ihtişamı, Mezdiyesna inanırlarının dini ve kardeşim Zerîr'in canı üstüne yemin ederim ki sana vurmayacağım, seni öldürmeyeceğim, sana öfkelenmeyeceğim!” 43-Bunun üstüne Sadrazam Camasp konuştu: “Eğer zatıalınız uygun görürse İranşehr'in büyük ordusuna, şahın çadırına bir ok atımı mesafesinden uzakta oturmasını emretsin!” 44-Viştasp Şah, İranşehr'in büyük ordusuna Viştasp Şah'ın çadırına bir ok atımı mesafesinden uzakta oturmasını emretti. 45-Sadrazam Camasp [şöyle] dedi: “[Benden] daha şanlı olan kişi ya annesinden doğmamıştır ya doğar doğmaz ölmüştür ya da çocukluğundan gençliğine varamamıştır. 46-Yarın yiğit yiğitle, cesur cesurla savaşacak! Nice anneler çocuksuz, nice oğullar babasız, nice babalar evlatsız, nice kardeşler kardeşsiz ve nice kadınlar kocasız kalacak! 47-Heyecan ve görkemle giden nice İran atlısı, Hunların hükümdarını arayacak ve bulamayacak! 48-Şanslı kişi, [o gün] Büyücü Bîdereş'i görmeyen kişidir ki [o gün Bîdereş] gelecek, savaşı kızıştırarak, günaha girecek; kardeşinizi, kahraman komutan Zerîr'i öldürecek! Zerîr'in atını, demir toynaklı siyah atını, alıp götürecektir! [Şanslı kişi, o gün Namhast-i Hezarân'ı görmeyen kişidir ki] Nâmhâst-i Hezarân gelecek, savaşı kızıştırarak, günaha girecek; kardeşinizi, Mezdiyesna inanırlarından ulu Pâd-Hüsrev'i öldürecek, onun altın zırhlı atını alıp götürecektir! [O gün] Nâmhâst-i Hezarân gelecek, savaşı kızıştırarak, günaha girecek; doğduğunda bir mızrağın yarı boyunda olan⁷¹ ve size diğer çocuklarınızdan daha yakın/dost olan, oğlunuz Fraşavard'ı öldürecek! 49-Oğullarınız ve kardeşlerinizden yirmi üç kişi öldürülecek!”

50-Bu sözleri işiten Viştasp Şah, kutlu tahtından yere düştü. 51-Sol eline bir bıçak, sağ eline bir kılıç aldı, Camasp'ın üstüne hücum etti ve [şöyle] dedi: “Dürüst ol sahtekâr⁷² büyücü! [Yalancısın] çünkü annen büyü-

verme ve yemin etme uygulamalarını incelemek yol gösterici olacaktır. Ayrıca buradaki *druvasp* sözcüğü, kılıcın kabzası için de kullanılmış olabilir. Bkz: Bahâr, “Yâdgâr,” 119. Böyle düşünülürse “Kılıcın kabzasına kadar üç defa ovsun!” anlamına gelir.

⁷¹ Doğduğunda bir mızrağın yarı boyunda olması, Âmuzgâr'ın yorumudur; zira buradaki ifadeler yeterince anlaşılammaktadır. Modi “doğduğundan beri Kaiba kalesi civarında yaşayan” anlamını vermektedir. Bkz: Âmuzgâr, *Yâdgâr-i Zerîrân*, 26; Modi, *Aiyâdgâr-i-Zarîrân*, 23.

⁷² *Sahm-spâr* sözcüğü tam olarak anlaşılammaktadır. Bu nedenle *sehmîn*/korkunç

cü, baban da yalancıydı! 52-Yoksa bu sözleri söylemezdin! Ohrmazd'ın ihtişamı, Mezdiyesna inanırlarının dini ve kardeşim Zerîr'in canı üstüne yemin etmeseydim, bıçağın ve kılıcın yalımıyla başını keser, yere atardım.” 53-Camasp [şöyle] dedi: “Eğer zatualiniz uygun görürse topraktan kalksın ve tekrar Keyânî tahtına otursun! Ne olmalıysa, o olacaktır! Zira benim söylediklerim gerçekleşecektir!” 54-Viştasp Şah, ayağa kalkmadı ve yerine geçmedi.⁷³ 55-Sonra cesur komutan, kahraman Zerîr geldi ve [şöyle] dedi: “Eğer zatualiniz uygun görürse topraktan kalksın ve tekrar Keyânî tahtına otursun! Çünkü ben yarın on beş tümen Hun askerini kendi gücümle öldüreceğim!” 56-Viştasp Şah, ayağa kalkmadı ve yerine geçmedi. 57-Ardından Mezdiyesna inanırlarından ulu Pâd-Hüsrev geldi ve [şöyle] dedi: “Eğer zatualiniz uygun görürse topraktan kalksın ve tekrar Keyânî tahtına otursun! Çünkü ben yarın gideceğim ve on dört [tümen] Hun askerini kendi gücümle öldüreceğim!” 58-Viştasp Şah, ayağa kalkmadı ve yerine geçmedi. 59-Sonra Viştasp Şah'ın oğlu Fraşavard geldi ve [şöyle] dedi: “Eğer zatualiniz uygun görürse topraktan kalksın ve tekrar Keyânî tahtına otursun! Çünkü ben yarın gideceğim ve on üç tümen Hun askerini kendi gücümle öldüreceğim!” 60-Viştasp Şah, ayağa kalkmadı ve yerine geçmedi. 61-Sonra güçlü, kahraman İsfendiyar geldi ve [şöyle] dedi: “Eğer zatualiniz uygun görürse topraktan kalksın ve tekrar Keyânî tahtına otursun! Çünkü ben yarın gideceğim ve Ohrmazd'ın ihtişamı, Mezdiyesna inanırlarının dini ve zatualinizin canı üstüne yemin ederim ki o savaşta Hunlardan hiçbirini sağ bırakmayacağım!”

62-Bunun üstüne Viştasp Şah ayağa kalktı ve Keyânî tahtına oturdu. Sadrazam Camasp'ı huzuruna çağırdı ve [ona şöyle] dedi: “Senin, Camasp'ın, bu söylediklerin gerçekleşmesin diye madeni bir kale [yapılmasını] emrederim; bu kaleye, demir kapı [yapılmasını] emrederim. Onların, [yani] oğullarımın, kardeşlerimin ve hanedanın bu kaleye girmesini ve oturmasını emrederim. Belki [bu sayede] düşmanın eli onlara ulaşmaz.” 63-Sadrazam Camasp [şöyle] dedi: “Eğer madeni bir kale [yapılmasını] emredererseniz; sizin, Ramşehr Key Viştasp Şah'ın, oğullarının, kardeşlerinin ve hanedanın bu kalede kalmasını emredererseniz, bu kadar düşmana ülkenizde

anlamı verilmiştir. Bkz: Bahâr, “Yâdgâr,” 120. Modi, *deceitful/düzenbaz* sözcüğünü tercih etmektedir. Bkz: Modi, *Aiyâdgâr-i-Zarîrân*, 25.

⁷³ “Yerine geçmedi” diye çevirdiğimiz ifade “vazgeçmek, geri dönmek, pişman olmak” anlamındaki “bâz geşten” fiildir. Fiil, metinde *abâz nigerêd* diye kullanılmıştır.

nasıl engel olacaksınız? 64-Kardeşiniz, cesur komutan, kahraman Zerîr, nasıl gidecek ve on beş tümen Hun askerini öldürecek? Mezdiyesna inamlarından ulu Pâd-Hüsrev nasıl gidecek ve on dört tümen Hun askerini öldürecek? Oğlunuz Fraşavard, nasıl gidecek ve on üç tümen Hun askerini öldürecek?” 65-Viştasp Şah [şöyle] dedi: “Şimdi kaç Hun ordugâhtan⁷⁴ gelecek? İlk önce kaç [asker] gelecek, kaç ölecek ve kaç geri dönecek?” 66-Sadrazam Camasp [şöyle] dedi: “Yüz otuz bir tümen Hun ordugâhtan gelecek ki bir defa geldiklerinde Hunların hükümdarı Ercasp dışında kimse sağ kalmayacak! 67-Kahraman İsfendiyar onu yakalayacak! Onun [bir] elini, [bir] ayağını ve [bir] kulağını kesecek; [bir] gözüünü ateşle yakacak! Sonra onu kuyruğu kesilmiş bir eşeğe bindirip ülkesine gönderecek ve [şöyle] diyecek: <Git ve [ülkendezkilere], benim elimden, Kahraman İsfendiyar’ın [elinden] ne gördüysen söyle!>” 68-Viştasp Şah [şöyle] dedi: “Eğer benim, Key Viştasp Şah’ın, her oğlu, her kardeşi ve hanedanı [öldürülse]; ayrıca karım ve kız kardeşim olan Hutos, doğurduğu kız ve erkek otuz evladıyla beraber öldürülse, ben Ohrmazd’dan almış olduğum bu temiz Mezdiyesna dininden dönmem!” 69-Sonra Viştasp Şah, bir dağın tepesine oturdu/yerleşti. Beraberinde on iki defa on iki tümen gücü vardı. Hunların hükümdarı Ercasp, bir dağın tepesine oturdu/yerleşti. Onun ise on iki defa on bin tümen gücü vardı.⁷⁵

70-Cesur komutan, kahraman Zerîr; savaş meydanında öyle cengâverdi ki bir sazlığa düşmüş ve rüzgârdan yardım almış Tanrı Azer gibiydi. Kılıcını ileriye savurduğunda on, geriye salladığında on Hunu öldürdü. Acıktığında

⁷⁴ Metinde *bunag* sözcüğü geçmektedir ve bu sözcük “kamp, kamp yeri” anlamlarına gelmektedir. Bkz: Nyberg, *A Manuel of Pahlavi*, 50.

⁷⁵ Anlatıya göre Viştasp Şah’ın yanındaki asker sayısı 1.440.000 ve Ercasp’ın yanındaki asker sayısı ise 1.200.000.000’dur. Metinde, 12X12X10.000 ve 12X10.000X10.000 şeklinde iki sayı verilmektedir. Bu sayılardan “10.000” farklı yerlerde mübalağa amacıyla kullanılmış ve tarafımızca “tümen” olarak tercüme edilmiştir. Metnin 6. bendi buna örnektir. “12” sayısı ise sadece burada karşımıza çıkmıştır. Bu iki hesabın, Türk kültüründeki “kırk bin kere” sözüne benzer biçimde abartı amacı taşıdığını düşünüyoruz. Ayrıca Jamasp-Asana’nın yayına hazırladığı Pehlevî metinlerine giriş yazısı yazar Behramgore Tahmuras Anklesaria, *Yâdgâr-i Zerîrân*’ı tanıtırken Ercasp’ın asker sayısını 120.000.000 olarak vermektedir. Bkz: Jamasp-Asana (ed.), *The Pahlavi Text-II*, s.15. Camasp’ın kehanetinden hemen sonra hükümdarların dağlara konuşlanması ve Zerîr’in kahramanlığının anlatılması, burada bir kopukluk olduğu hissini uyandırmaktadır Nitekim *Geştaspnâme*’de savaşın başlaması ayrıca hikâye edilmektedir. Bkz: Dakikî, *Goştaspname*, 213 vd. Bu tür kahramanlık anlatılarında, savaşın başlama anı, ciddi bir önem taşır. Ancak *Yâdgâr-i Zerîrân*’da böyle bir bölüm bulunmamaktadır.

ve susadığında Hun kanını gördü ve mutlu oldu. 71-Hunların hükümdarı Ercasp, [bulunduğu] dağın tepesinden [olanları] gördü ve [şöyle] dedi: “*Siz Hunlardan kim gidecek, Zerîr ile çarpışacak ve o cesur komutan, kahraman Zerîr’i öldürecek? Bunu yapacak birine, kızım Zersütün’u eş olarak veririm ki bütün Hun yurdunda [benim kızımdan] daha güzel bir kadın yoktur. 72-[Zerîr’i öldürecek kişiyi] bütün Hun yurduna sadrazam yapacağım. Çünkü eğer Zerîr geceye kadar hayatta kalırsa, uzak olmayan bir zamanda, biz Hunlardan hiç kimse sağ kalmaz!*” 73-Sonra Büyücü Bîdereş ayağa kalktı ve [şöyle] dedi: “*Gitmem için bir atı eyerleyin!*”

74-Bir ata eyer vuruldu ve Büyücü Bîdereş ona bindi. Şeytanların, cehenemde gazap ve zehirle yaptıkları ve günah suyuyla yıkadıkları büyülmızırağı⁷⁶ aldı. [Mızırağı] elinde tuttu ve savaşa hücum etti. Zerîr’in nasıl kahramanca savaştığını gördü. Doğrudan [Zerîr’in] karşısına çıkamazdı. 75-Arkasından gizlice yanaştı; saldırdı ve [mızırağı] Zerîr’in, bel kuşağının altından ve kustisinin üstünden sırtına sapladı ve kalbine geçirdi. [Zerîr’i] yere attı; yayların ok atma sesleri ve yiğit adamların haykırışları dindi! 76-Sonra Viştasp Şah, [bulunduğu] dağın tepesinden [olanları] gördü ve [şöyle] dedi: “*Sanıyorum ki biri, İran komutanı Zerîr’i öldürdü; çünkü artık yaylardan gelmiyor ve yiğit adamların haykırışları duyulmuyor! 77-Siz İranlılardan kim gidecek ve Zerîr’in intikamını alacak? [Zerîr’in intikamını alan] kişiye, kızım Humay’ı eş olarak veririm ki bütün İran yurdunda, ondan daha güzel bir kadın yoktur. 78-Ona [ayrıca], Zerîr’in evini ve İran komutanlığını veririm.*”

79- Zerîr’in yaklaşık yedi yaşında olan oğlu hariç, asillerden ve yiğitlerden kimse cevap vermedi. [Zerîr’in oğlu] ayağa kalktı ve [şöyle] dedi: “*Bana bir at eyerleyin ki gideyim ve yiğitlerin savaşını göreyim; Viştasp hanedanını⁷⁷ göreyim ve babam, o cesur komutan kahraman Zerîr, hayatta mı yoksa ölmüş mü [göreyim]. Zatialinizi durumdan haberdar edeyim.*” 80-Viştasp Şah [şöyle] dedi: “*Sen gitmeyeceksin! Çünkü henüz çocuksun*

⁷⁶ Plş şeklinde yazılan sözcük, güçlü tahminlere dayanarak *fraş* diye okunmuştur. Bu nedenle sözcüğe Said Oryan “ok”, Modi “silah” anlamı vermiş; Âmuzgâr ise *Geştaspnâme*’ye atıf yaparak “sümgü” anlamını tercih etmiştir. *Geştaspnâme*’nin ilgili pasajında geçen sözcük *sümgüdür*. Bkz: Âmuzgâr, *Yâdgâr-i Zerîrân*, 32; Oryan, *Mutün-i Pehlevî*, 57; Modi, *Aiyâdgâr-i-Zarîrân*, 33; Dakikî, *Goştaspnâme*, 221.

⁷⁷ 1 ve 2. bentte çoğul haliyle geçen *wâspuhr* sözcüğü, aslında “şehzade” demektir. Âmuzgâr, Viştasp ile Zerîr’in kardeş olmasından ötürü Bestûr’un bu sözünü yorumlama gereği hissetmiştir. Bkz: Âmuzgâr, *Yâdgâr-i Zerîrân*, 33.

ve savaşlarda, [kendini] müdafaa etmeyi bilmezsin! Parmakların ok [atacak kadar] dayanıklı değil! 81-Hunlar gelip seni öldürebilir; çünkü onlar Zerîr'i öldürdüler. [Seni öldürdükten] sonra Hunlar <Biz İran komutanı Zerîr'i öldürdük ve biz onun oğlu Bestûr'u öldürdük> diye iki nam kazanacaklar!?"

82-Sonra Bestûr, baş seyise gizlice [şöyle] dedi: "Viştasp Şah, <Çocukken Zerîr'in bindiği atı Bestûr'a verin!> diye emretti." 83-Baş seyis, atın eyerlenmesini emretti ve Bestûr ata bindi. At salındı⁷⁸ ve [Bestûr] kahraman babasının öldüğünü gördüğü yere varıncaya kadar düşman öldürdü. 84-Uzun süre geçmedi ve [şöyle] dedi: "Ey koca ağaç!⁷⁹ Canını kim katledip aldı?⁸⁰ Ey cengâver! Gücünü⁸¹ kim senden aldı? Ey Simurg! O süratli atını kim aldı? 85-Her zaman Hunlarla savaşmayı isterdin; şimdi yurtsuz ve kimsesiz bir adam gibi, bizim savaşımızda, nasıl düşürülür, [nasıl] öldürülürsün! 86-Bu örgülü⁸² saçını ve sakalını rüzgâr karıştırmış. Temiz bedenini atlar çiğnemiş. Elbiseni⁸³ toprak örtmüş. Şimdi ne yapayım! Eğer attan inersem; senin, babamın başını bir kenara koyarsam, toprağı üstünden alırsam ve sonra tekrar kolaylıkla ata binemezsem, 87-Hunlar gelebilirler ve seni öldürdükleri gibi beni de öldürebilirler. Sonra da Hunlar <Biz İran

⁷⁸ Metnin tercümesi zor fiillerinden biri "frâz hiştan" fiilidir. *Frâz*, "ön, ileri" anlamındadır ve farklı fiillerin başına gelerek birleşik fiiller oluşturur. *Hiştan* ise "bırakmak, salmak, terk etmek" demektir. Bkz: MacKenzie, *A Concise Pahlavi Dictionary*, 33, 43. Bu iki sözcük birleşik fiil olarak kullanıldığında sadece "ileri gitmek, salınmak" anlamı vermemekte, cümleye abartı anlamı da katmaktadır.

⁷⁹ Said Oryan, sözcüğü "dârûg" diye okumuş, *dıraht/ağaç* olarak çevirmiştir. *Dârûg* diye okunan sözcük, *dârû/dâr* şekliyle "ağaç" demektir. Ancak *dârûg/dârök* şekliyle İngilizcedeki *drug/deva* anlamına gelebilir. Bkz: Oryan, *Mutûn-i Pehlevî*, 58; MacKenzie, *A Concise Pahlavi Dictionary*, 24; Nyberg, *A Manuel of Pahlavi*, 58. Bu nedenle Modi, "Ey ruhumun sevincini artıran kişi! / Oh, increaser of the delight of my soul!" şeklinde bir çeviri yapmıştır. Bkz: Modi, *Aiyâdgâr-i-Zarîrân*, 37.

⁸⁰ "Aldı" şeklinde çevirdiğimiz sözcük, Partça kökenli *amwaştan* fiilidir. Bu fiil, "toplamak, almak, bir araya getirmek" gibi anlamlara gelmektedir. Modi, bu sözcüğü *silent/suskun* olarak çevirmiştir. Bkz: MacKenzie, *A Concise Pahlavi Dictionary*, 8; Modi, *Aiyâdgâr-i-Zarîrân*, 37.

⁸¹ *Padrân* ya da *payrâhan* şeklinde anlaşılabilir sözcük, Oryan tarafından *mukavemet/ direnç*; Âmuzgâr tarafından *pîrâhen/gömlek* anlamında değerlendirilmiştir. Bkz: Âmuzgâr, *Yâdgâr-i Zerîrân*, 34; Oryan, *Mutûn-i Pehlevî*, 58.

⁸² "Örgülü" yerine "derli toplu, düzenli" anlamı da verilebilir. Bkz: Âmuzgâr, *Yâdgâr-i Zerîrân*, 34.

⁸³ "Elbise" sözcüğü yerine metinde *grîw* sözcüğü geçmektedir. Bu sözcük hem "gerden, giribân/boyun, yaka" hem de "nefis, can" anlamına gelmektedir. Bkz: MacKenzie, *A Concise Pahlavi Dictionary*, 37; Nyberg, *A Manuel of Pahlavi*, 85.

komutanı Zerîr'i öldürdük ve biz onun oğlu Bestûr'u öldürdük> diye iki nam kazanırlar."

88-Sonra Bestûr, atını ileri sürdü ve Viştasp Şah'ın önüne varıncaya kadar düşman öldürdü. [Viştasp Şah'ın huzuruna gelince şöyle] dedi: "*Gittim; yiğitlerin savaşını ve Viştasp hanedanını olduğu gibi gördüm. 89-Ölüsünü gördüm o cesur komutan, kahraman Zerîr'in, benim babamın. Eğer zatıalınız beni bırakmayı uygun görürse gideceğim ve babamın intikamını alacağım.*" 90-Sadrazam Camasp, "*Bırakın bu çocuğu! Çünkü kaderi onunla beraberdir; [gidince] düşmanı öldürecektir.*" dedi. 91-Ve Viştasp Şah, bir atın eyerlenmesini emretti. 92-Bestûr ata bindi. Viştasp Şah, kendi ok kuburundan bir ok verdi; ona dua etti ve [şöyle] dedi: "*Şimdi benden bu oku/kuburu [al] ve git! Umulur ki muzaffer olarak gelesin, kendi savaşında ve her savaşta muzaffer olasın, her savaşta nam kazanasın, sonsuza dek düşmanlarının ölüsüyle gelesin! 93-Ve şimdi atlara ve İran ordusunun sancağında⁸⁴ sen komuta edeceksin! [Umulur ki] ebediyete kadar hatırlanacak bir nam getiresin!"*

94-Sonra Bestûr, atıyla hücum etti ve düşman öldürdü. Savaş meydanında öyle kahramandı ki İran komutanı Zerîr gibiydi. 95-Hunların hükümdarı Ercasp, [bulunduğu] dağın tepesinden [Bestûr'un kahramanlığını] gördü ve [şöyle] dedi: "*O da kim? O Keyanilerden kahraman bir çocuk ki kahramanlara yakışır bir atı var ve kahramanlara yakışır bir şekilde eyerini⁸⁵ tutuyor; savaş meydanında, İran komutanı Zerîr'in savaştığı gibi kahramanca savaşıyor. 96-Bana öyle geliyor ki o kişi Viştasp ailesinden, Zerîr'in intikamını almaya gelen biridir. 97-Siz Hunların içinden, gidecek ve o çocuğu öldürecek kim var? [Kim onu öldürürse] ona, kızım Bisütûn'u eş olarak veririm ki bütün Hun yurdunda ondan daha güzel bir kadın yoktur. 98-[Onu öldürecek kişiyi] bütün Hun yurduna sadrazam yapacağım. Çünkü eğer o çocuk geceye kadar hayatta kalırsa, uzak olmayan bir zamanda, biz Hunlardan hiç kimse sağ kalmaz!"*

99-Sonra Büyücü Bîderefs ayağa kalktı ve "*Gitmem için bana bir at eyerleyin!*" dedi. 100-Demir toynaklı atı, Zerîr'in atını eyerlediler ve Büyücü

⁸⁴ Modi, metinde yeterince anlaşılmayan 'yl'nk 'lwm ifadesini *Arum* olarak okumuştur. Bu nedenle "Roma ve İran ordumuzun sancağı" şeklinde bir çeviri yapmıştır. Bkz: Modi, *Aiyâdgâr-i-Zarîrân*, 41.

⁸⁵ Eyer anlamındaki *zên* sözcüğü Âmuzgâr tarafından "silah" olarak yorumlanmıştır. Bkz: Âmuzgâr, *Yâdgâr-i Zerîrân*, 36.

Bîdereş ata bindi. Şeytanların cehennemde gazap ve zehirle yaptıkları ve günah suyuyla yıkadıkları büyülu mızrağı aldı. [Mızrağı] elinde tuttu ve savaş [meydanına] hücum etti. Bestûr'un nasıl kahramanca savaştığını gördü. Doğrudan [Bestûr'un] karşısına çıkamazdı. Arkasından gizlice gitti. 101- Bestûr [onu] gördü ve [şöyle] dedi: “*Ey günahkâr büyücü! Önüme gel! Çünkü ben uyduğumun altında bir ata sahibim; ama dört nala koşturmayı bilmiyorum. Ben kuburun içinden bir oka sahibim; ama [ok] atmayı bilmiyorum. Önüme gel ki tatlı canını alayım senin! Tıpkı o cesur komutan Zerîr'in, benim babamın [canını aldığı gibi].*” 102-Ve Büyücü Bîdereş cesaretlendi; [Bestûr'un] önüne çıktı. Zerîr'in demir toynaklı siyah atı, Bestûr'un sesini duyunca dört ayağını yere vurdu; dokuz yüz doksan dokuz defa ses çıkardı. 103-Bîdereş mızrağını attı ve Bestûr onu, havada eliyle yakaladı. 104-Sonra Zerîr'in ruhu [şöyle] haykırdı: “*O [büyülü] mızrağı elinden at! Kuburundan bir ok al ve bu günahkara karşılık ver!*” 105-Bestûr mızrağı elinden attı ve kuburundan bir ok aldı. Bîdereş'i kalbinden vurdu; [Bîdereş'in] arkasına geçti, onu yere attı ve onun canını aldı.⁸⁶

106-Sonra [Bestûr] Zerîr'in o inci bezeli beyaz postalamı ve altın [işlemeli] elbisesini aldı; Zerîr'in atına bindi. Kendi atının [dizginini] eline aldı ve [sonra] atı saldı. Camasp'ın oğlu Goramî'nin iki eliyle savaştığı ve zafer sancağını dişleriyle tuttuğu yere varıncaya kadar düşman öldürdü. 107- Goramî ve o büyük ordu, Bestûr'u görünce hep birlikte Zerîr'e yas tuttular ve dediler ki “*Senin parmakların ok atacak kadar güçlü değilken ve savaşlarda [kendini nasıl] müdafaa edeceğini bilmezken buraya neden geldin? 108-Hunlar gelebilir ve Zerîr'i öldürdükleri gibi seni de öldürebilirler. Sonra Hunlar <Biz İran komutanı Zerîr'i öldürdük ve biz onun oğlu Bestûr'u öldürdük> diye iki nam kazanırlar!*” 109-Bestûr [bunun üstüne şöyle] dedi: “*[Umulur ki] zafer kanasın bu zafer sancağını [taşıyarak] Ey Camasp'ın oğlu Goramî! Eğer sağ olarak Viştasp Şah'ın huzuruna varırsam ona senin savaş meydanında nasıl kahramanca savaştığını söyleyeceğim.*”

110-Sonra Bestûr atını sürdürdü. Cesur kahraman İsfendiyar'ın savaştığı yere varıncaya kadar düşman öldürdü. 111-İsfendiyar, Bestûr'u görünce büyük İran ordusunu Bestûr'a bıraktı; kendi başına dağın tepesine gitti ve Ercasp

⁸⁶ “Ve onun canını aldı.” tümcəsi, Said Oryan dışındaki mütercimler tarafından 106. bende dahil edilmiştir.

ile onun yanındaki on iki tümen askere dağın tepesinden saldırdı. Onları [önüne katıp] ovaya indirdi. İsfendiyar'ın kıyımı [onları] Goramî'ye itti. Goramî saldırdı ve [bu saldırı onları] Bestûr'a itti. 112-Uzun bir zaman geçmeden o Hunların içinden, Hun hükümdarı Ercasp dışında kimse sağ kalmadı. 113-Kahraman İsfendiyar [Ercasp'ı] yakaladı. Onun [bir] elini, [bir] ayağını ve [bir] kulağını kesti; [bir] gözünü ateşle yaktı. Sonra onu, kuyruğu kesilmiş bir eşeğe bindirip ülkesine gönderdi. 114-[Ona şöyle] dedi: “*Git ve [ülkendezilere], benim elimden, Kahraman İsfendiyar'ın [elinden] ne gördüysen söyle! [Yoksa] Hunlar, Fravardin⁸⁷ gününde, ejderha takımıyıldızına [göre] Viştasp'ın savaşında ne olduğunu nasıl bilir!*”

[Sonsöz]

1-[Bu anlatı] selamla, mutluluk ve memnuniyetle son buldu. Lohrasp'ın oğlu Viştasp ve Zerîr, Bestûr ve İsfendiyar cennetten nasiplerini alalar. Aynı şekilde Viştasp oğlu Fraşavard ve Camasp oğlu Goramî, Pad Hüsrev-i Pad Yasn (?) nam aldılar/alalar! 2-Bütün hanedan, yiğitler, savaşçılar; yüce cennette, mucizevi mekânın sonsuz aydınlığında, hayırlı bir yere erişeler! 3-Her şey çoğala ki ruh sonsuz ola! Kendisi için [bu destanın] yazıldığı koruyucu din, mutlu ve muzaffer ola! Mutlu olanların çocukları, mutlu oğullara sahip olalar! 4-Kıyamet gününe kadar binlerce yıl kutlu ola! Yer ve yurt bayındır ola, her şey bol ola! 5-Ki mutlu olasınız. Eğer [bu] kutlu kitabı okursanız, Rüstem Mihriban'ı mutlulukla yad edesiniz [ve] bu nüshayı yazmış kişiyi de. Ben, dinin hizmetkarı Mihriban Keyhüsrev [bu nüshayı] yazdım. 6-Bunu okuyan, bizi hayırla yad eden⁸⁸ kişi, bu ferah dünyada sağlık [bula! Ve ölüm vakti] geldiğinde sonsuzluk mekanına [erişe]; [bu destanı] yazmış olan ve dindar evlatlarınızdan olan ben, bu müreffeh ve güzel

⁸⁷ Âmuzgâr'ın bu husustaki yorumunu ifade etmiştik. Hamaspehmedîm, yılın son beş günü kutlanan bayramdır. Farvardin ise yılın ilk ayı ve aynı zamanda 19. gündür. 30 ve 31. bentte geçen “*Bir ay boyunca su bulamadılar. Elli gün boyunca aydınlık bir gün görmediler.*” cümleleri, bu yolculuğun bir aydan uzun sürdüğünü göstermektedir. Bu gerekçeyle Farvardin ayına denk gelmesi mümkün değildir. Hamaspehmedîm'de, Viştasp'ın sarayına gelen ahalden kurulan ordu en az 50 günlük bir yola çıkmıştır. Ercasp'a yazılan mektupta savaş için *dudîgar mâh*/gelecek ay uygun görülmüş, ahali *dudîgar mâh*/gelecek ay Viştasp'ın sarayına çağrılmıştır. Bu ifadeler, savaşın günü hususunda metnin tutarlı olmadığı göstermektedir. Bununla birlikte Farvardin ayının değil Farvardin gününün metne daha uygun olacağını ortaya koymaktadır.

⁸⁸ Ya da “Kim bu kitabı okursa, adımızı hayırla yâd ede!” diye çevrilebilir. Bkz: Âmuzgâr, *Yâdgâr-i Zerîrân*, 43.

dünyada en şerir yaratığa karşı muzaffer olayım!⁸⁹ 7-Yaratıcı Ohrmazd ve Zerdüş Spıtama [dini] üstüne ibadet edenler muzaffer ola, zafer kazana... [O Zerdüş ki] Mezdiyesna inanırlarının temiz dinini getiren ve [o dini] dost Viştasp Şah'a, Zerîr'e ve İsfendiyar'a ulaştıran kişidir.

6. Değerlendirme ve Sonuç

Goştasp/Key Viştasp Şah'ın Zerdüştiliğe intisabı, İranlıların kullandığı Zodyak takviminin son miladidir; yani bir kıyamet alametidir. Viştasp'ın Mezdiyesna dinini benimsemesi ile III. çağ kapanmış, IV. çağ/son çağ başlamıştır. Zerdüş, bir hükümdarın dinini benimsemesi ile önemli bir hami bulmuş ve Zerdüşlük, Viştasp sayesinde ciddi biçimde yayılmıştır. Bu nedenle *Avesta*'da *Viştasp Yaşt* adıyla müstakil bir bölüm bulunmakta; Viştasp'ın Mezdiyesna dinine girmesi anlatılmaktadır. Zerdüşî kaynakların kahir ekseriyeti, Zerdüş'ten bahsederken Viştasp Şah'ı anmaktadır. Viştasp'ın bu yeni dini kabulü, yeni düşmanlar kazanmasına neden olmuştur. *Xiyôn*/Hun hükümdarı Ercasp, Keyanîleri, bu dinden dönmeleri için tehdit etmiş; ancak Viştasp'ın "sıkıntıya düştüğü" anda Zerîr, Hunları savaşmaya davet etmiştir. Zerîr, Büyücü Bîderefş tarafından öldürülmüş; fakat savaşı Keyanîler kazanmıştır. *Yâdgâr-i Zerîrân*; bu savaşı konu edinen, 114 bende ayrılmış 346 satırdan oluşan, Mihrâbân Keyhüsrev'in 691/1322 tarihli nüshası ile günümüze ulaşmış en eski kahramanlık anlatısıdır. Bu anlatı, hudayiname/şehname türü eserlere kaynaklık etmiş; Firdevsî'nin *Şehnamesine* aldığı Dakikî'nin *Geştaspnâmesine* ilham vermiştir.

Yâdgâr-i Zerîrân'ın Partça bir metinden Pehleviceye aktarılma ihtimali yüksektir; çünkü hem metinde bazı kopukluklar görülmektedir hem de *Geştaspnâme* ve *Şehname*'de görülmeyen tutarsızlıklar söz konusudur. Kopukluğun en çok hissedildiği yer 69 ile 70. bentlerdir. Camasp'ın kehanetinden hemen sonra hükümdarlar dağ başlarına konuşlanmakta ve savaş başlamaktadır. Oysa *Geştaspnâme*'de savaş başlamadan önce askerlerin atlarına binmeleri ve meydana gelmeleri betimlenmekte, okuyucu savaş sahnesine hazırlanmaktadır. Tutarsızlık ise metindeki zaman ifadelerinde görülür. Zerîr, Ercasp'ı *dudîgar mäh*/gelecek ay savaşmaya çağırır ve sa-

⁸⁹ Ya da "[Bu destanı] yazan beni ve dindar evlatlarımızı bu dünyada, iyilerin arasında [yad ede!]. En şerli yaratıklara karşı muzaffer ola!" diye çevrilebilir. Bkz: Oryan, *Mutûn-i Pehlevî*, 63.

vaşmak için bir yer tarif eder. Ercasp da ülkede yaşayan ahaliyi *dudigar mäh*/gelecek ay, sarayına asker olarak çağırır. Savaşa katılacak ordunun hazırlanmasına yeter miktarda zaman yokken saraydan hareket eden ordu, 30 ve 31. bentlerden anlaşıldığı kadarıyla en az 50 gün sürecek bir sefere çıkar. Bu zaman ifadeleri tutarsızdır. Âmuzgâr, 26. bentteki müphem ifadeyi “Hamaspemedîm” diye okuyarak bir çıkış yolu aramış ve 114. bentteki Farvardin gününü, Farvardin ayı olarak yorumlamıştır. Ancak bu girişim de zaman mefhumları arasındaki tutarsızlığı çözmeye yardımcı olmamaktadır. Sözüünü ettiğimiz kopukluk ve tutarsızlık, Sasaniler dönemi derleme faaliyetleri ile ilgili değilse anlatının Avestaî kaynaklardan hareketle yazıldığı ve şifahî bilgilere yer verildiği düşünülebilir. Ancak metnin ilk cümlesi, Viştasp Şah dönemine atıf yapmaktadır; yani anlatının ne derece kadim olduğunu bizzat kendisi ifade etmektedir.

Metinde, Camasp’ın Viştasp’tan yemin alması hadisesinde görüldüğü üzere tam olarak anlaşılabilen ve muhtemelen Zerdüşti geleneklerini yansıtan bazı müphem ifadeler yer almaktadır. “Druvasp” sözcüğünün cins isim veya özel isim olarak yorumlandığı görülmektedir. Anlatıdaki Partça sözcükler ayrı bir tartışma alanı açmakta ve *mētarag*/bulut gibi Yunanca kökenli sözcükler, araştırmacılar tarafından farklı yorumlanmaktadır.

Yâdgâr-i Zerîrân’da 18 şahıs ismi geçmektedir. Bu isimlerden *Rüstem*, Viştasp’ın kız kardeşi ve karısı *Hotes*, kızı *Humay*; Ercasp’ın kızları *Zersütün* ve *Bisütün* anlatının kahramanları arasında yer almamaktadır. Ayrıca metinde Zerdüş’ten hiç atıf yapılmazken *Ohrmazd/Ahura Mazda* dışında *Tanrı Azer*’den de söz edilmektedir. Eserde somut bir mekân ismi verilmemekte, *İranşehr* ve *Hun diyarı* gibi kapsamlı ifadeler kullanılmaktadır.

Kaynakça

Âmuzgâr, Jâlê. *Yâdgâr-i Zerîrân*. Tahran: Muîn, 1392.

Ardâvîrâfnâme. Çev. Nimet Yıldırım. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017.

Aro, Jussi. Çev. Esko Naskali. “Zerdüş’ten Muamması.” *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 1, no. 2 (Sonbahar 2014): 197-208.

Athenaeus. *The Deipnosophists or Banquet of the Learned of Athenaeus III*. Çev. Charles Duke Yonge. Londra: Henry George Bohn, 1954.

Bahar, Muhammed Taki. “Yâdgâr-i Zerîrân Yâ Şahname-i Goştasp-Hamase-i Millî-yi İrân-i Kadîm.” *Mecelle-i Ta’lim ve Terbiyet* 5, no. 3 (Hordâd Mâh, 1314): 113-120.

Boyce, Mary. “Zariadres and Zarēr.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 17, no. 3 (1955): 463-477.

Boyce, Mary. *A History of Zoroastrianism I*. Leiden: Brill, 1975.

Dakikî. *Goştaspname*. Çev. Nimet Yıldırım. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2018.

Demirci, Kürşat. *Hinduizmin Kutsal Metinleri Vedalar*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1991.

Firdevsî. *Şehname I*. Çev. Necati Lugal, Kenan Akyüz. Ankara: MEB Yayınları, 1956.

Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. Çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017.

Hânlerî, Perviz Nâtil. *Tarih-i Zeban-i Farsî-I*. Tahran, 1365.

Herodotos. *Tarih*. Çev. Müntekim Ökmen. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.

Jamasp-Asana, Jamaspji Minocheherji (ed.). *The Pahlavî Text-II*. Bombay: Fort Printing Press, 1913.

Jamasp-Asana, Jamaspji Minocheherji (ed.). *Corpus of Pahlavi Texts*. Bombay, 1913.

Karatay, Osman. *İrân ile Turan*. Ankara: Karam Yayınları, 2013.

Kent, Roland. *Old Persian*. New Haven: American Oriental Society, 1950.

MacKenzie, David Neil. *A Concise Pahlavi Dictionary*. London: Oxford University Press, 1986.

Mâhyâr Nevvabî, Yahya. *Yâdgâr-i Zerîrân*. Tahran: Esatîr, 1387.

el-Mesudî, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî. *Kitabu't-Tenbîh ve'l-İşraf*. Leiden: Brill, 1893.

Modi, Jivanji Jamshedji. *Aiyâdgâr-i-Zarîrân*. Bombay: Education Society's Steam Press, 1899.

Müller, Max, ed., “Dînkêrd VII.” içinde *The Sacred Books of The East*. Çev. E.W. West, 3-118. Oxford: The Clarendon Press, 1897.

Müller, Max, ed., “Bundehişn.” içinde *The Sacred Books of The East*. Çev. E.W. West, 1-152. Oxford: The Clarendon Press, 1880.

Nyberg, Henrik Samuel. *A Manual of Pahlavi*. Tahran: Esâtir, 2003.

Oryan, Said. *Mutûn-i Pehlevî*. Tahran: Kitâbhâne-i Millî, 1371.

Oryan, Said, ed., *Dînkêrd IV*. Çev. Meryem Rızaî. Tahran: Neşr-i İlmî, 1393.

Peterson, Joseph, ed., *Dînkêrd III*. Çev. Ratanshah E. Kohiyar. 1999.

Peterson, Joseph, ed., *Büyük Bundehişn*. Çev. Behramgore Tehmuras Anlesaria. Bombay, 1956.

es-Sealibî, Ebû Mansûr Abdûmelik b. Muhammed b. İsmâîl. *Ğureru Ahbâri Mülûki 'l-Furs ve Siyerihim*. Çev. Hermann Zotenberg. Paris, 1900.

Sivrioğlu, Ulaş Töre. *Avesta Dili, Grameri ve Etimolojik Sözlüğü*. İstanbul: Avesta Yayınları, 2015.

Sivrioğlu, Ulaş Töre. “Pehlevice (Orta Farsça) Bir Tarihî Coğrafya Metni: Şahrestânîhâ î Ērânşahr.” *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 1, no. 3 (Ağustos 2014): 1-27.

Tefazzulî, Ahmed. *Târîh-i Edebiyyât-i Īrân Pîş Ez İslam*. Tahran: Sohen, 1378.

Yıldırım, Nimet. *Fars Mitolojisi Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008.

Yıldırım, Nimet. *İran Mitolojisi*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.

İnternet Kaynakları

Encyclopædia Iranica. “Kustîg.” J. K. Choksy ve F. M. Kotwal. Son erişim: 12 Mart 2019, <http://www.iranicaonline.org/articles/kustig>

Ek-1: Yâdgâr-i Zerîrân'ın İlk Sayfası90

𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥

𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥
𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥
𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥

- 1 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥
- 2 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥
- 3 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥
- 4 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥
- 5 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥
- 6 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥
- 7 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥
- 8 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥𐭥

1 MK. 𐭮𐭥𐭥𐭥. 2 MK. 𐭮𐭥𐭥𐭥. 3 JJ. 𐭮𐭥𐭥𐭥. 4 MK. 𐭮𐭥𐭥𐭥.

90 Jamasp-Asana (ed.), *Corpus of Pahlavi Texts*, s.1.

Fars Edebiyatında Şairlerin Mahlasları

Çetin Kaska*

Öz

Fars şiirinde mahlas hicri dördüncü yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Hicri üçüncü yüzyıldan sadece elli sekiz beyit kalmış ve bu beyitlerin içinde herhangi bir mahlas bulunmamaktadır. Mahlası şairin kendisi seçtiği gibi üstad kabul edilen bir şair tarafından da verilebilmektedir. Fars şairler genellikle mahlaslarını gazel veya kasidelerinin sonunda ifade etmişlerdir. Fars şiirinde mahlasları günümüze ulaşan ilk kişiler Rûdekî, Dakîkî, Kisâ'î Mervezî, Menûçihri ve birçok hicri dörd ve beşinci yüzyıl şairleridir. Moğol döneminden sonra aşamalı olarak mahlas gazelin sonunda yer almıştır. Mahlas seçerken tanıdık manalar ve mûsiki gibi etkenler göz önünde bulundurulmuştur. Mahlas mazmunları dönemin durumuna göre değişiklik göstermiştir. Moğolların İran'a saldırısı ve Fars şiirinin Hindistan'a girişinden sonra "Miskîn", "Gedâ", "Âvâre", "Mahzûn", "Huznî", "Hazîn" ve "Bînevâ" gibi mahlaslar revaç kazanmıştır. Fars edebiyatında birçok şair gerçek adıyla şöhret bulmasına rağmen mahlası adından daha meşhur olan bazı şairler de bulunmaktadır. Mahlaslar genellikle şairin karakterine, eğilimine ve dünya görüşüne uygun olarak seçilmiştir. Bu makalede meşhur Fars şairlerinin mahlasları ile Fars edebiyatında mahlasın şiirlerde nasıl yer aldığı ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Filoloji, Mahlas, Fars Edebiyatı, Moğol Dönemi, Fars Şiiri.

* Arş. Gör. Dr. İstanbul Üniversitesi/ Edebiyat Fakültesi/ Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü, /cetinkaska@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-1168-5522

Poets' Pseudonyms in Persian Literature

Çetin Kaska*

Abstract

Pseudonym has begun to be used since the fourth century of Hegira in the Persian poetry. There are only fifty-eight couplets from the third century of Hegira, and these couplets do not include any pseudonyms. As the poet can choose a pseudonym for himself or it can be given by a poet who is accepted as a master. Persian poets have often expressed their pseudonyms at the end of their ghazals or qasidas. The first people whose pseudonym has survived in the Persian poetry are the poets Rudaki, Daqiqi, Kisa'i Marvazi, Menûchihri and many poets of fourth and fifth century of Hegira. Pseudonym has gradually been placed at the end of the ghazals after the Mongol period. In choosing the pseudonym, some factors like familiar meanings and musicality have been considered. Metaphorical statement of the pseudonym varies according to the situation of the period. After the Mongol attack on Iran and the introduction of Persian poetry into India, pseudonyms such as "Miskîn", "Gedâ", "Âvâre", "Mahzûn", "Huzni", "Hazin" and "Bînevâ" gained popularity. Although many poets have found fame with their real names in Persian literature, there are some poets whose pseudonym is more famous than their real name. Pseudonyms are generally chosen in harmony with the poet's characteristics, tendency and worldview. In this article, pseudonyms of famous Persian poets and how pseudonyms in Persian literature take place in poetries are discussed.

Keywords: Philology, Pseudonym, Persian Literature, Mongolian Period, Persian Poetry.

* PhD, Res. Asst., İstanbul University, Faculty of Letters, Department of Persian Language and Literature, cetinkaska@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-1168-5522

1. Giriş

Mahlas kelimesinin sözlük anlamı “kurtulacak” ve “sığınılacak” yer anlamındadır.¹ Mahlas bir şairin asıl adından başka edebiyatta kullandığı isimdir.² Fars edebiyatındaki şairlerin çoğu edebiyat dünyasında kendi isimleri yerine, mahlaslarıyla meşhur olmuşlardır. Her şair şiirlerinde kullanmak üzere takma ad denilen bir mahlas tercih etmiştir. Şair bazen bu mahlası üstadından, yakın çevresinden veya şeyhinden almıştır. Şair aldığı mahlası bütün şiir türlerinde zikretmiştir. Mahlaslar genellikle şairin karakterine, eğilimine ve dünya görüşüne uygun olarak seçilmiştir. Bazı şairler ilk başta aldıkları mahlasları daha sonra mizaçlarına ve şiirlerinin havasına daha uygun düşen başka bir mahlasla değiştirmişlerdir. Nitekim birçok şair tezkiresinde, bu tür mahlas örneklerine rastlanmaktadır. Fars şairlerin çoğu adları yerine daha sonra aldıkları mahlaslarıyla asıl şöhretlerine kavuşmuşlardır. Şairlerin bir kısmı aynı mahlası kullanmıştır. Bu sebepten dolayı birçok şairin şiiri zamanla birbirine karışmış ve bir şaire ait olan şiirler diğer bir şaire mal edilmiştir. Bazı şairler şiirlerini korumak için başkalarının kullanmayacağı mahlaslar seçmişlerdir. Şairin imzasının nişanesi olan mahlas gazellerde genellikle son beyitte bulunur, kasidelerdeyse sona doğru olan tac beyitte yer almaktadır. Fars edebiyatında rubâî, mesnevi, kıta ve tek beyitlerde bile mahlas kullanılmıştır, ancak Fars şiirinde mahlasın kullanıldığı en önemli yer gazeldir. Senâî'nin gazellerinin yüzde kırk dördünde, Hâkânî'nin gazellerinin yüzde doksanında, Sa'dî'nin gazellerinin yüzde doksan yedisinde, Hâfız'ın gazellerinin yüzde doksan sekizinden mahlas yer almaktadır. Gazeldeki son beyit şairin mesajını iletmede daha etkili olduğu için şairler daha çok son beyitte mahlaslarını kullanmışlardır. Örneğin Senâî'nin gazellerinde mahlas yüzde yetmiş altı, Hâkânî'nin gazellerinde mahlas yüzde seksen dokuz, Sa'dî'nin gazellerinde mahlas yüzde seksen ve Hâfız'ın gazellerinde mahlas yüzde doksan üç son beyitte yer almaktadır. Kaside daha çok sipariş üzerine yazıldığı için, şairlerin çoğu sadece memduhlarının isimlerini mahlas olarak yazmışlardır. Ancak gazel sipariş üzerine yazılmadığından şair içindeki duyguları ifade etmiş

1 Ali Yıldırım, (2006) *Divan Edebiyatında Mahlas ve Mahlas-nâmeler*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2006), 11.

2 Tahirü'l-Mevlevî, *Edebiyat Lügati*, nşr. Kemal Edip Kürkcüoğlu, (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1973), 94; Mehmet Semih, *Türk Edebiyatında Mahlaslar, Takma Adlar, Tapşurmalar ve Lakaplar*, (İstanbul: Anahtar Kitaplar, 1993), 14.

ve istediği mahlası kullanmıştır.³

Şair şiirde yer edinmek ve diğer şairlerden ayrılmak için mahlas adında bir isim seçmiştir. Mahlasın ilk önce Arap edebiyatında görüldüğü daha sonra Fars ve Türk edebiyatlarına geçtiği düşünülmektedir.⁴ Ancak Rus şarkiyatçı Eberman'a (1899-1937) göre büyük ihtimalle mahlas İslamiyet'ten önceki Fars şiirine özgü bir özelliktir.⁵ Mahlas Fars şiirinde ilk asırlardan günümüze kadar sürekli kullanılmış ve önemini devam ettirmiştir. Farsça yazılan birçok tezkirede şairler mahlaslarıyla yâd edilmiştir. Birçok Fars şair kendi mahlaslarını muhafaza etmek için, kimi zaman diğer şairlerle münakaşa etmiş ve kimi zaman da yurdunu terk etmiştir. Örneğin Şehzade Tayyib Hâşimî, Hâce Hâşim Sadikî ile "Hâşimî" mahlası nedeniyle münakaşa etmiştir. Ayrıca Nâzım-i Şîrâzî, Nâzım-i Yezdî ile "Nâzım" mahlası sebebiyle atışmıştır.⁶ Kimi zaman aynı mahlası kullanan şairler birbirlerini bundan alı koymak için hediye göndermiş ve birbirlerini öldürmekle tehdit etmişlerdir. Nitekim "Sultan" mahlasını kullanan Sultan Muhammed Sepelekî, "Sultan" mahlasını kullanan muasırı Alî Kulî Hân Özbek'e bu mahlastan vazgeçmesi için bin rupiye hediye göndermiştir, ancak Alî Kulî Hân bunu kabul etmeyince Sepelekî onu öldürmekle tehdit etmiştir, fakat Alî Kulî Hân öldürülmek uğruna mahlasını değiştirmemiştir.⁷ Eski dönemlerde mahlas alınıp satılmıştır. Mîrzâ Gâzî Vekârî mahlasını aynı mahlasla şiir yazan şairden 1000 rupiye karşılığında satın almıştır. Ayrıca Nazîrî-i

3 Ömer Faruk Akün, "Divan Edebîyatı" *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994) c.9, 96; Hüccet Abbâspûr, "Tehallüs" *Ferhengnâme-i Edebî-i Fârsî: Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî, Istulâhât, Mûzû'ât ve Mezâmîn-i Edeb-i Fârsî*, nşr. Hasan Enûşe, (Tahran: Vizâret-i Ferheng ve İrşâd-i İslâmî, 1381), c.2, 323; Arslan Tekin, *Edebîyatımızda İsimler ve Terimler*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1995), 370; Mehdî Mekâre Âbid, "Tahlîk ve Berresî-i Tahallüs der Şî'r-i Fârsî", *Dânişgâh-i Şehr-i Kürd, Dânişkede-i Edebîyyât*, (Şehr-i Kürd, 1389), 29.

4 Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, "Mahlas" (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1986) , c.6, 114.

5 Meryem Behârî, "Tehallüs" *Dânişnâme-i Cihân-i İslâm*, (Tahran: Müesses-e Ferhengî-i Hünerî-i Kitâb-i Mercî', 2004), c.6, 728.

6 Zühre Ahmedî Pûr Enârî, "Berresî-i Tahâllüs der Şî'r-i Fârsî" *Neşriye-i Edeb ve Zebân-i Dânişkede-i Edebîyyât ve Ulûm-i İnsânî-i Dânişgâh-i Şehîd Bâhüner-i Kirmân*, Yıl 17, Sayı 36, (Kirmân: 1393), 27.

7 İbrahim Hodâyâr ve Yahya Âbid Sâlih Âbid, "Tahallüs der Şî'r-i Fârsî ve Arabî" *Fünûn-i Edebî*, Yıl 4, Sayı 1, (Tâbistân, 1391), 66-67; Pûr Enârî, "Berresî-i Tahâllüs", 28.

Nîşâbûrî, şiirlerinde “Nazîrî” mahlasını kullanan başka bir şaire on bin ruپیe vererek, “Nazîrî” mahlasını satın almıştır.⁸

Gazelde mahlas ya ilk beyitte ya son beyitte ya da orta beyitte yer almıştır. Ancak ilk ve orta beyitte yer alan mahlaslar çok değildir. Methiye şiirlerinin gözden düşmesiyle gazel nazım şekli kasideden bağımsız hale gelmiştir. Mahlas kasidede tegazzül bölümünün sonunda yer almış ve ondan sonra methiye başlamıştır, kasidede mahlas memduhun adıdır. Ancak tasavvufun şiire girmesi ve tegazzülün ortadan kalkmasıyla bağımsız bir tür olan gazel ortaya çıkmış, mahlas mefhumu da değişime uğramıştır. Yani mahlas artık memduhun adı değil de şairin adı olmuş ve şiirin sonunda yer almıştır.⁹

2. Fars Edebiyatında Mahlaslar

Fars edebiyatında mahlas sayesinde birçok şairin şiiri belirli bir ölçüde başkaları tarafından çalınmaktan kurtulmuştur. Divanı olan ve olmayan Fars şairlerinin hemen hepsi mahlasa özel önem vermiştir. Fars edebiyatında hicri üçüncü yüzyıldan kalma şiirlerde mahlas yer almamaktadır. Bu dönem şairlerinden olan Hanzala-i Bâdğîsî, Ebû Salîk-i Gorgânî, Firûz-i Maşrikî, Mahmûd-i Verâk-i Herevî, Muhammed b. Vasîf-i Secezî, Besâm-i Kûrd ve Muhammed b. Mühled-i Segezî'den sadece elli sekiz beyit kalmıştır. Mahlas Fars şiirinde hicri dördüncü yüzyıldan muasır döneme kadar kullanılmıştır. Moğol saldırısından sonra Fars şairleri kederli, gamlı ve hüznü mahlasları tercih etmiştir. Fars edebiyatında şiirinde ilk mahlas kullanan şairler Rûdekî, Ammâre-i Mervezî, Dakîkî, Kisâî ve Menûçihri'dir. Menûçihri şiirlerinde dört defa ve Dakîkî iki defa mahlasını kullanmıştır.¹⁰ Hicri dördüncü yüzyılda Rûdekî, Rûdek kasabasına bağlı Bennüc köyünde dünyaya geldiği için “Rûdekî” mahlasını almıştır.¹¹

Hicri dördüncü yüzyıl ile hicri beşinci yüzyılın ilk yarısında şiir söyleyen şairler ve mahlasları şöyledir: Rûdekî-i Semerkandî, “Rûdekî”, Muhammed-i

8 Pûr Enârî, “Berresî-i Tahâllüs”, 28.

9 Sîrûs Şemîsâ, *Seyr-i Gazel der Şi'r-i Fârsî*, (Tahran: İntişârât-i Firdevsî, 1370), 54.

10 Mehmed Rızâ Şefîî Kedkenî, *Der Sohenvâre: Pencâh ve Penc Gofîâr*, (Tahran: Buhârâ, 1376), 350; Âbid, “Tahlîk ve Berresî-i Tahallus der Şi'r-i Fârsî”, 36.

11 Mürsel Öztürk, “Rûdekî” *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), c.35, 185.

Hüsrevânî, “Hüsrevânî”, Ebû'l-Abbâs-i Rebencenî, “Rebencenî”, Ebû'l-Mu'eyyid-i Belhî, “Mu'eyyid”, Dakîkî-i Tûsî, “Dakîkî”, Muhammed Gazavânî-i Levkerî, “Levkerî”, Müncik-i Tirmizî, “Müncik”, Kisâi-i Mervezî, “Kisâi”, Râbi'a Bint Ka'b, “Bint Ka'b”, Ammâre-i Mervezî, “Ammâre”, Firdevsî-i Tûsî, “Firdevsî”, Ferruhî-i Sîstânî, “Ferruhî”, Unsurî-i Belhî, “Unsurî”, Gazâirî-i Râzî, “Gazâirî” Menûçihri-i Dâmgânî, “Menûçihri”, Ebû'l-Leys-i Taberî, “Bâleys, Bûleys”, Ayyûkî, “Ayyûkî”, Ebû Saîd Ebû'l-hayr, “Bûsaîd”, Ebû Alî Sinâ, “Bûalî”, Esedî-i Tûsî, “Esed”.¹²

Hicri beşinci yüzyılın ortasından hicri yedinci yüzyılın başlarına kadar Farsça şiir yazan şairler ve mahlasları: Nizâmülmülk-i Tûsî, “Tûsî”, Bâbâ Tâhir Üryân, “Tâhir”, Lâmiî-i Gorgânî, “Lâmiî” Alî b. Esed-i Hâris, “Alî b. Esed”, Muhammed Şucâî, “Şucâî”, Unsuru'l-meâlî, “Keykâvus”, Katrân-i Tebrîzî, “Katrân”, Nâsır Hüsrev, “Hüccet” Cevherî-i Herevî, “Cevherî”, Ebû'l-ferec-i Rûnî, “Bû'l-ferec”, Mesûd Sa'd-i Selmân, “Mesûd Sa'd” Muizzî-i Nişâbûrî, “Muizzî”, Ömer Hayyâm, “Hayyâm”, Senâi-i Gaznevî, “Senâi”, Seyyid Hasan-i Gaznevî, “Hasan” Hâlid-i Horâsânî, “Hâlid”, Sûzenî-i Semerkandî, “Sûzenî”, Hekîm Rûhî, “Rûhî” Edîb Sâbir, “Sâbir, Edîb”, Abdülvâsi-i Cebelî, “Cebelî”, Enverî-i Ebîverdî, “Hâverî, Enverî”, Semâ'î-i Mervezî, “Semâ'î”, Fettûhî-i Mervezî, “Fettûhî”, Kavâmî-i Râzî, “Kavâmî”, Esîr-i Ahsîktî, “Esîr, Esîr-i Ahsîktî”, Mücîrüddîn-i Beylekânî, “Mücîr”, İmâdî-i Şehriyârî, “İmâdî”, Zahîr-i Fâyâybî, “Zahîr”, Şehâb-i Mu'eyyed, “Şehâb”, Felekî-i Şîrvânî, “Felekî”, Hâkânî-i Şîrvânî, “Hakâikî, Hâkânî”, Nizâmî-i Gencevî, “Nizâmî”, Ziyâ-i Hocendî, “Pârsî”, Şems-i Tebesî, “Şems”, Attâr-i Nişâbûrî, “Attâr, Ferîd”, Kemâleddîn İsmail “Kemâleddîn”.¹³

Hicri yedi ve sekizinci yüzyıl Fars şairleri ve mahlasları şöyledir: Rukn-ı De'vidâr, “De'vî ve Dâî”, Saîd-i Herevî, “Saîd”, Sırâcî-i Segezî, “Sırâc ve Sırâcî”, Nizâm-i Herevî, “Nizâm”, Esîr-i Evmânî, “Esîr”, Ferîd-i Ahval, “Ferîd”, Necîb-i Cerfâdekânî, “Necîb”, Efdalüddîn-i Kâşânî, “Efdal”, Keykâvus-i Râzî, “Kâvus Kî” Mevlânâ, “Hâmûş, Hamîş, Hamûş, Şems-i Tebrîzî” Kânî-i Tûsî, “Kânî”, Seyyid Zülfikâr, “Zülfikâr”, Mecd-i

12 Zebihullâh Safâ, *Târîh-i Edebîyyât Der İrân*, (Tahran: İntişarât-i Firdevsî, 1338), c.1, 366-606; Âbid, “Tahlîk ve Berresî-i Tahallus der Şi'r-i Fârsî”, 38-47.

13 Safâ, *Târîh-i Edebîyyât Der İrân*, c.2, 383-877; Âbid, “Tahlîk ve Berresî-i Tahallus der Şi'r-i Fârsî”, 50-66.

Hemger, “Mecd, Piser-i Ahmed-i Hemger, Piser-i Hemger, İbn Hemger, Mecd-i Hemger, Mecd-i Pârsî,” İmâmî-i Herevî, “İmâmî”, Bedr-i Câcermî, “Bedr, Bedr-i Câcermî”, Şeyh Irâkî, “İrâkî”, Sa’dî-i Şîrâzî, “Sa’dî”, Nâsır-i Beceî, “Nâsır”, İmâd-i Lor, “İmâd”, Nâsır-i Sîvâsî, “Nâsır”, Pûr Bahâ-i Câmî, “Pûr Bahâ, Bahâ”, Sîrâc-i Kumrî, “Kumrî”, Sultân Veled, “Veled”, Humâm-i Tebrîzî, “Humâm”, Nezârî, “Nezârî”, Hasan-i Kâşî, “Kâşî”, Emîr Hüseyînî, “Hüseyînî”, Hüsrev-i Dihlevî, “Hüsrev, Tûtf”, Alâüdevvle-i Simnânî, “Alâüdevvle, Alâ, Alâdevvle”, Hasan-i Dihlevî, “Hasan”, Evhadî-i Merâgî, “Sâfî, Evhadî” Bedr-i Çaçî, “Bedr, Bedr-i Çaçî”, Emîn-i Belyânî, “Emîn”, Hâcû-yı Kirmânî, “Hâcû”, Hâce İsmâî, “İsmâî”, Seyyid Azud-i Yezdî, “Azud”, Celâl Azud, “Celâl”, Rukn-i Sâyin, “Rukn, Rukn-i Sâyin”, İbn Yemîn-i Horâsânî, “İbn Yemîn”, Ubeyd-i Zâkânî, “Ubeyd”, İmâd-i Fakîh, “İmâd”, Nâsır-i Buhârî, “Nâsır”, Selmân-i Sâvecî, “Selmân”, Asâr-i Tebrîzî, “Asâr, Muhammed”, Celâl-i Tabîb, “Celâl, Tabîb”, Mîr-i Kirmânî, “Mîr”, Muîn-i Cüveynî, “Muîn, Muînî”, Cihân Hâtûn, “Cihân”, Burhân-i Belhî, “Burhân”, Cüneyd-i Şîrâzî, “Cüneyd”, Hâfız-i Şîrâzî, “Hâfız”, Şeyh Kecec-i Tebrîzî, “Kecec”, İbn Muîn, “İbn Muîn”, Rûh-i Attâr, “Rûh, Rûh-i Attâr, Rûhî-i Attâr”, İbn Nasûh-i Şîrâzî, “İbn Nasûh”, Kutb-i Atîkî-i Şîrâzî, “Kutb”, Sa’d-i Bahâ, “Sa’d-i Bahâ, Sa’d-i Bahâî”, İbn İmâd, “İbn İmâd”, Kemâl-i Hocendî, “Kemâl”, Mağribî-i Şîrîn, “Mağribî”, Seyf-i Fergânî, “Seyf, Seyf-i Fergânî”.¹⁴

Hicri sekizinci yüzyıl sonu ile hicri onuncu yüzyıl başı Fars şairleri ve mahlasları: Lütfullâh-i Nişâbûrî, “Lütf”, Rüstem-i Hûryânî, “Rüstem”, Ni’metullâh-i Velî, “Seyyid, Ni’metullâh”, Kâtibî-i Nişâbûrî, “Kâtibî”, Bushak-i Et’ime, “Bushak, Bushâk”, Kâsım-i Envâr, “Kasım, Kâsımî”, Berendek-i Hocendî, “İbn Nusret, Berendek”, İsmet-i Buhârî, “Nasîrî, İsmet”, Feyzî-i Torbetî, “Feyzî”, Mesîhî-i Kûşencî, “Mesîhî”, Şeref Mahdûm, “Şeref”, Emîr-i Şâhî, “Şâhî”, İbn Hüsâm, “İbn Hüsâm”, Şeyh Fahreddîn Hamza, “Âzerî”, Seyyid Nizâmüddîn Mahmûd, “Dâî, Nizâmî, Nizâmî-i Sâni”, Kabûlî, “Kabûlî”, Abdurahman-i Câmî, “Câmî”, Âsafî-i Herât, “Âsafî”, Emîr Humâyûn-i İsferyânî, “Humâyûn”, Alî Şîr Nevâî, “Fânî, Nevâî”, Benâî-i Herevî, “Benâî, Hâlî”, Figânî-i Şîrâzî, “Sekâkî, Figânî”, Unsî-i Gunâbâd, “Mîrhâc, Unsî”, Umîdî-i Tahrânî, “Umîdî”, Hilâlî-i Çağatâî, “Hilâlî”, Mevlânâ Abdullâh-i Hâtûfî, “Hâtûfî”, Ehlî-i

14 Safâ, *Târîh-i Edebîyyât Der İrân*, c.3, 345-1142; Âbid, “Tahlîk ve Berresî-i Tahallus der Şîr-i Fârsî”, 69-100.

Şîrâzî, “Ehlî”, Riyâzî-i Semerkandî, “Riyâzî”, Ârif-i Herevî, “Ârif”, Abdullâh-i Tûsî, “Tûsî”, Fettâhî-i Nîşâbûrî, “Fettâhî”.¹⁵

Hicri onuncu yüzyıl başı ile hicri on ikinci yüzyıl ortası Fars şairleri ve mahlasları: Lisânî-i Şîrâzî, “Lisânî”, Fedâî-i Şîrâzî, “Fedâî”, Nasîbî-i Gîlânî, “Nasîbî”, Pertevî-i Şîrâzî, “Pertevî”, Hâşimî-i Kirmânî, “Hâşimî”, Şâh Tâhir-i Dekenî, “Tâhir”, Şerîf-i Tebrîzî, “Şerîf”, Fuzûlî-i Bağdâdî, “Fuzûlî”, Şeref Cihân-i Kazvînî, “Şeref”, Eşkî-i Kumî, “Eşkî”, Zamîrî-i İsfahânî, “Zamîrî”, Gazâlî-i Meşhedî, “Gazâlî”, Bedr-i Keşmîrî, “Bedrî”, Millî-i Herevî, “Millî”, Kâsım-i Erdestânî, “Kâsımî, Kâsım”, Ebdî Big Novîdî, “Novîdî, Ebdî”, Kâhî-i Kâbulî, “Kâhî”, Vahşî-i Bâfkî, “Vahşî”, Senâî-i Meşhedî, “Senâî”, Arslân-i Tûsî, “Arslân”, Muhteşem-i Kâşânî, “Muhteşem”, Örfî-i Şîrâzî, “Örfî”, İtâbî-i Necefi, “İtâbî”, Nûrî-i İsfahânî, “Nûrî”, Hekîm Karârî-i Gîlânî, “Karârî”, Velî Deşt Beyyâzî, “Velî”, Akdesî-i Meşhedî, “Akdesî”, Feyzî-i Feyyâzî, “Feyzî, Feyyâzî”, Munsif-i İsfahânî, “Munsif”, Vahşî-i Cûşkânî, “Vahşî”, Refî’-i Horâsânî, “Refî’üddîn, Refî’”, Enisî-i Şâmlû, “Enisî”, Ammânî, “Ammânî”, Nev’î-i Habûşânî, “Nev’î”, Mahvî-i Hemedânî, “Mahvî”, Nazîrî-i Nîşâbûrî, “Nazîrî”, Cafer-i Kazvînî, “Cafer”, Sencer-i Kâşânî, “Sencer”, Şekîbî-i İsfahânî, “Şekîbî”, Şânî-i Teklû, “Şânî”, Melik-i Kumî, “Melik”, Furketî-i Cûşkânî, “Gâhî, Furketî”, Zülâlî-i Hânsârî, “Zülâlî”, Zuhûrî-i Tûrşîzî, “Zuhûrî”, Ârif-i Rîgî, “Ârif”, Safî-i İsfahânî, “Safî”, Hayyâtî-i Gîlânî, “Hayyâtî”, Nizâm-i Destgayb, “Nizâm”, Nakî-i Kemreî, “Nakî”, Fagfûr-i Gîlânî, “Fagfûr, Mîr”, Nesîrâ-i Hemedânî, “Nesîr”, Mürşid-i Berûcerdî, “Mürşid”, Şeyh Bahâî-i Âmilî, “Bahâî”, Sûfî-i Âmilî, “Muhammed”, Tâlib-i Âmilî, “Tâlib”, Razî-i Ârtîmânî, “Razî”, Şifâ-i İsfahânî, “Şifâî”, Nefî-i Rûmî, “Nefî”, Şâpûr-i Tahrânî, “Karîbî, Şâpûr”, Hasan Hân-i Şâmlû, “Hasan”, Nevîdî-i İsfahânî, “Nevîdî”, Rûhu’l-emîn-i İsfahânî, “Rûhu’l-emîn, Rûh-i Emîn”, Fesîhî-i Herevî, “Fesîhî”, Maşrikî-i Meşhedî, “Maşrikî”, Evcî-i Netenzî, “Evcî”, Kudsî-i Meşhedî, “Kudsî”, Selîm-i Tahrânî, “Selîm”, Kâsım-i Meşhedî, “Kâsım”, Kelîm-i Kâşânî, “Kelîm”, Ezherî-i Şîrâzî, “Ezherî”, İlahî Esed-i Abâdî, “İlahî”, Mesîh-i Kâşânî, “Mesîh, Mesîhî”, Hekîm-i Hâzık, “Hâzık”, Sâlik-i Yezdî, “Sâlik”, Esîr-i Şehristânî, “Esîr”, Feyz-i Kâşânî, “Feyz”, Siydî-i Tahrânî, “Siydî”, Sermed-i Kâşânî, “Sermed”, Feyyâz-i Lâhicî, “Feyyâz”, Berhemen-i Lâhorî, “Berhemen”, Fevcî-i Nîşâbûrî,

15 Safâ, *Târîh-i Edebîyyât Der Ârân*, c.4, 201-463; Âbid, “Tahlîk ve Berresî-i Tahallus der Sî’r-i Fârsî”, 103-1118.

“Fevcî”, Zebîhî-i Yezdî, “Zebîh, Zebîhî”, Ganî-i Keşmîrî, “Ganî”, Şeydâ-i Fethpûrî, “Şeydâ”, Sâib-i Tebrîzî, “Sâib”, Fânî-i Keşmîrî, “Fânî”, İzzetî-i Şîrâzî, “İzzetî”, Sâlik-i Kazvînî, “Sâlik”, Vâaz-i Kazvînî, “Vâaz”, Arşî-i Dihlevî, “Vasfî”, Meczûb-i Tebrîzî, “Meczûb”, Bîniş-i Keşmîrî, “Bîniş”, Râkım-i Meşhedî, “Râkım”, Nevres-i Demâvendî, “Nevres”, Şevket-i Buhârî, “Târık, Şevket”, Nâsır Alî-i Serhindî, “Alî”, Vahîd-i Kazvînî, “Vahîd”, Azîmâ-i Nişâbûrî, “Azîm”, Cûyâ-i Tebrîzî, “Cûyâ”, Eser-i Şîrâzî, “Eser”, Alî-i Şîrâzî, “Hekîm, Alî”, Mîr Necât-i İsfahânî, “Necât”, Serhûş-i Keşmîrî, “Serhûş”, Bîdil-i Dihlevî, “Bîdil”, Muhlis-i Kâşânî, “Muhlis”, Alî-i Nişâbûrî, “Alî”, Şöhret-i Şîrâzî, “Şöhret”, Sâbit-i İlahâbâdî, “Sâbit”, Âferîn-i Lâhorî, “Âferîn”, Gerâmî-i Keşmîrî, “Gerâmî”, Ganîmet-i Pencâbî, “Ganîmet”, Umîd-i Hemedânî, “Umîd”, Fakîr-i Dihlevî, “Fakîr”.¹⁶

Hicri on ikinci yüzyıl ortasından muasır döneme kadar Fars şairleri ve mahlasları: Müştâk-i İsfahânî, “Müştâk”, Hazîn-i İsfahânî, “Hazîn”, Âşık-i İsfahânî, “Âşık”, Azer-i Bîgdilî, “Azer”, Hatîf-i İsfahânî, “Hâtîf”, Sabâhî-i Kâşânî, “Sabâhî”, Sehâb-i İsfahânî, “Sehâb”, Micmer-i Erdestânî, “Micmer”, Sabâ-i Kâşânî, “Sabâ”, Refîk-i İsfahânî, “Refîk”, Neşât-i İsfahânî, “Neşât”, Visâl-i Şîrâzî, “Mehcûr, Visâl”, Gâlib-i Hindistânî, “Gâlib”, Fûrûğî-i Bistâmî, “Miskîn, Fûrûğî”, Kâânî-i Şîrâzî, “Kâânî”, Yağmâ-i Cendekî, “Mecnûn, Yağmâ”, Mollâ Hâdî-i Sebzevârî, “Esrâr”, Surûş-i İsfahânî, “Surûş”, Şeybânî, “Şeybânî”, Vâlih-i İsfahânî, “Vâlih”, Fâiz-i Deştisânî, “Fâiz”, Şehâb-i İsfahânî, “Şehâb”, Safâ-i İsfahânî, “Safâ”, Şûrîde-i Şîrâzî, “Şûrîde”, Edîbü'l-Memâlik, “Emîrî”, Edîb-i Nişâbûrî, “Edîb”, Ferruhî-i Yezdî, “Ferruhî”, Işkî-i Hemedânî, “Işkî”, Nesîm-i Şimâl, “Eşref, Eşrefüddîn”, Ârif-i Kazvînî, “Ârif”, Pervîn-i İ'tisâmî, “Reşîd-i Yâsemî, “Reşîd”, Mîrzâ Muhammed Takî Bahâr, “Bahâr”, Nizâm-i Vefâ, “Nizâm”, Ali İsfendiyârî, “Nîmâ”, Rehî-i Mîrî, “Rehî”, Emîrî-i Fîrûzkûhî, “Emîr, Emîrî” Muhammed Hüseyin, “Şehriyâr” Re'dî-i Âzerhaşî, “Re'dî”, Mehdî Ehvân Sâlis, “Umîd”, Emîr Huşeng-i İbtihâc, “Sâye”, Muhammed Rızâ Şefî-i Kedkenî, “Sirişk”.¹⁷

Şiirde mahlasın yer aldığı beyitler şair ve şiirin nihai mesajı olduğu için genellikle şiirin hülasası ve şiirin en güzel ve sağlam beyitleridir. Gazelde

16 Safâ, *Târîh-i Edebîyyât Der İrân*, c.5, 635-1420; Âbid, “Tahlîk ve Berresî-i Tahallus der Şî'r-i Fârsî”, 121-166.

17 Âbid, “Tahlîk ve Berresî-i Tahallus der Şî'r-i Fârsî”, 168-185.

işlenen konu aşk olduğu için genellikle mahlasın yer aldığı beyit aşk ve âşıklık hakkındadır. Hâkânî'nin gazellerinde mahlasın yer aldığı beyitlerin yaklaşık yüzde otuz biri aşk hakkındadır. Hâkânî'nin gazellerinde mahlasın bulunduğu beyitlerin yaklaşık yüzde yirmi beşinde gönül, kan, gam, şarap ve sarhoşluk gibi mevzular işlenmiştir. Sa'dî'nin gazellerinde mahlasın bulunduğu beyitlerin yaklaşık yüzde doksan üçünde aşk ve âşıklık ele alınmıştır. Hâfız'ın gazellerinde mahlasın bulunduğu beyitlerin yaklaşık yüzde elli üçünde aşk işlenmiştir, ayrıca Hâfız'ın gazellerinde mahlasın bulunduğu beyitlerin yaklaşık yüzde on birinde şarap ve sarhoşluk ele alınmıştır. Mahlasın yer aldığı beyitte şair daima bir mesaj veya öğüt vermektedir.¹⁸

تورودکی را ای ماه رو کنون بینی بدان زمانه ندیدی که این چنینان بود¹⁹

*Ey ay yüzlü, Rûdekî'yi sen şimdi görüyorsun, görmedin şöyle olduğu zaman.*²⁰

جای کمرت شعر عماره ت همانا کز یافتنش خیره شود و هم خردمند²⁰

Senin belin aynı Ammâre'nin şiiri gibidir, zeki kimse onu düşünmekten hayrette düşer.

دقیقی چار خصلت بر گزیده ست به گیتی از همه خوبی و زشتی²¹

Dakîkî dünyada var olan bütün güzellik ve çirkinlikten sadece dört şeyi seçmiştir.

ایا کسایى پنجاه بر تو پنجه گذارد بکند بال تو را زخم پنجه و چنگال²²

Ey Kisâî, elli yaşına ulaşıp, ihtiyarlanınca, takatten düşekcesin ve ihtiyarlık seni zayıf hale getirecek.

18 Âbid, "Tahlîk ve Berresî-i Tahallus der Şi'r-i Fârsî", 31-32.

19 Rûdekî-i Semerkandî, *Dîvân-i Rûdekî-i Semerkandî*, nşr. Saîd-i Neffisî, (Tahran: Müessesese-i İntişârât-ı Nigâh, 1373), 84.

20 Mahmûd Müddebirî, *Şerh-i Ahvâl ve Eş'âr-i Şâirân-i bî Dîvân der Karnhâ-yi 3, 4, 5 Hicri-i Kamerî*, (Tahran:1370), 355.

21 Muhammed Debîrsiyâkî, *Dakîkî ve Eş'âr-ı Ū*, (Tahran: İntişârât-i Esâtir, 1347), 108.

22 Mehdî Direhşân, *Eş'âr-i Hakîm Kisâî-i Mervezî ve Tahkîk der Zindegânî ve Âsâr-i Ū*, (Tahran:1375), 37.

بی جمالت چو سیف فرغانی ترک کردم سخن سرایی را²³

Cemalin olmadan Seyf-i Fergânî gibi söz söylemeyi terk ettim.

ای منوچهری همی ترسم که از بیدانشی خویشتن را هم به دست خویشتن دوزی
کف_____ن²⁴

*Ey Menûçihri, düşüncesizlikten kendi elimle kendi kefenimi dikmekten kor-
karım.*

Moğol döneminden sonra aşamalı olarak mahlasın yeri gazelin sonunda sa-
bit hale gelmiştir. Bazen de sondan bir önceki beyitte yer almıştır. Gazelde
mahlasını ciddi bir şekilde kullanan ilk şair Senâî'dir, ondan sonra gazelde
mahlas kullanmak, edebî bir gelenek haline gelmiştir. Muhtemelen şairle-
rin gazel yazmaktan hoşlanmalarının bir nedeni de sonunda mahlaslarını
yazmalarıdır. Özellikle memduha takdim edilen uzun mesnevilerde mahlas
kullanılması revaçtadır. Mahlas Nâsır-i Hüsrev'in kasidelerinde özel bir
yere sahiptir. İran'ın en büyük rubâî şairi Hayyâm, Arap asıllı Hayyâmî ka-
bilesine mensup olduğu için, "Hayyâm" mahlasını almış ve bu mahlasını
bazen rubâîlerinin ilk beytinde kullanmıştır, ondan sonra gelen şairler de
onu örnek almışlardır. Attâr, *Muhtârname* adlı rubâî mecmuasında sadece
bir defa mahlasını ilk beyitte kullanmıştır.²⁵

عطار به درد از جهان بیرون شد در خاک فتاد و بادلی پر خون شد

*Attâr dert sebebiyle cihandan ayrıldı. Toprağa düştü ve kanlı bir gönül
oldu.*

آتش عشق سنایی تیز کن ای ساقیا در دهدش آب انگور نشاطانگیز را

*Ey sâkî! Senâî'nin aşk ateşini yakıcı hale getir. Ona neşe veren üzüm su-
yunu ver.*

همان ناصر من که خالی نبود زمن مجلس میر و صدر وزیر

23 Google, Son Erişim: 10 Haziran 2019, <https://ganjoor.net/seyf/divan-seyf/ghetesk/sh117/>

24 Google, Son Erişim: 10 Haziran 2019, <https://ganjoor.net/manoochehri/divanm/ghaside-ghete/sh50/>

25 Behârî, *Dânişname-i Cihân-i İslâm*, 6/728; Pûr Enârî, "Berres-i Tahâllüs", 41.

Emirin meclisi ve vezirin köşkünün bensiz olmadığı Nâsır 'ım ben.

خیام، اگر ز باده مستی، خوش باش؛ با لالهرخی اگر نشستی، خوش باش؛

*Hayyâm! Eğer şaraptan dolayı sarhoşsan, mutlu ol. Eğer gül yanaklıyla oturmuşsan, mutlu ol.*²⁶

عطاروار از همه عالم طمع بپر کاندر زمانه بهتر ازین هیچ کار نیست²⁶

Attâr gibi bütün âlemde ümitvar ol, çünkü bu zamanda bundan daha iyi bir iş yoktur.

Hicri altıncı yüzyıldan önce gazellerde mahlas kullanmaya dair genel bir kaide yoktur. O dönemlerdeki şairler genellikle zevk ve keyiflerine göre davranmışlardır. Hâkânî çoğunlukla gazellerinde mahlasını kullanmıştır, ancak Cemâleddîn-i İsfahânî birçok gazelinde adını yâd etmemiştir. Enverî de gazellerinde mahlasını kullanmakta ısrar etmemiştir. Senâî bazen gazellerinin son beytinde, bazen de ortasında mahlasını kullanmıştır. Alâme-i Kazvîni'ye göre büyük ihtimalle Firdevsî ve Unsurî gibi adlar mahlas değildir. Bu kişiler bir yere veya bir kimseye bağlılıkları sebebiyle bu adlarla anılmışlardır.²⁷

خیز خاقانیاز خوان جهان که جهان میزبان خرم نیست

Ey Hâkânî! Cihan sofrasından kalk, çünkü dünya neşeli ev sahibi değildir.

انوری پایت ز راهی بازکش کاندران هر مرکبی لنگ آمدست

Ey Enverî! Her merkebin sakatlandığı yoldan ayağını geri çek.

به فردوسی آواز دادی که می مخور جز بر آیین کاوس کی

²⁶ Google, Son Erişim: 10 Haziran 2019, <https://ganjoor.net/attar/divana/ghazal-attar/sh108/>

²⁷ Şeffî Kedkenî, *Der Sohenvâre: Pencâh ve Penc Goftâr*; 350-51; Behârî, *Dânişnâme-i Cihân-i İslâm*, 6/728.

Firdevsî'ye Keykâvus'un merasiminden başka şarap içememesini söyledi.

خواجہ یوقاسم عمید سید آن کز نعت او شعرهای عنصری پر لؤلؤ و مرجان
ک: _____
28

Hâce Ebû'l-Kâsım Umîd'in övgüsünden Unsuri'nin şiirlerini inci ve mercan ile doldurursun.

Fars şairleri sayesinde mahlas diğer Müslüman milletler tarafından da ilgi görmüştür. Fars edebiyatında kullanılan mahlaslar Türk ve Arap şairler tarafında taklit edilmiştir.²⁹ Fars edebiyatında muasır dönemde mahlasın kullanılışı klasik dönemden farklıdır. Klasik dönemde şairler, mahlaslarını çoğunlukla ad, soyadı, lakap, meslek ve doğum yeri adlarından almıştır, ancak muasır dönem şairleri mahlaslarını daha çok dünya görüşü ve düşüncelerine binaen seçmişlerdir. Muasır dönemde şairler ayrıca müstear isimler de kullanmıştır. Müstear isimler bir iki harf veya kelimededen oluşmuştur. Muasır dönemde Mahmûd Müşeref-i Tahrânî, “Âzâd”, Muhammed Rızâ Şefî-i Kedkenî, “Sirişk”, Mehdî Ehvân Sâlis, “Ümîd” ve Hûşeng-i İbtihâc, “Sâye” mahlaslarını almıştır. Bazı Fars şairleri müşterek mahlas kullanmışlardır: “Hâfîz” mahlasını otuz iki şair, “Attâr” mahlasını dört şair, “Sa’dî” mahlasını dört şair ve “Nizâmî” mahlasını altı şair kullanmıştır. Birçok büyük Fars şairi mahlaslarıyla meşhur olmuştur: Şemseddîn Muhammed, “Hâfîz”, İlyâs b. Yusuf, “Nizâmî” ve Müşerefüddîn, “Sa’dî” mahlaslarıyla şöhret kazanmıştır.³⁰

Bazı Fars şairleri vatan ve doğdukları yerlere binaen mahlaslarını almıştır. Örneğin: Aslen Kâşânlı olan Hasan-i Kâşî, “Kâşî” mahlasını kullanmıştır. Kıvamüddîn Nizâmülmülk Ebû Alî Hasan b. Ebû'l-Hasan Ali b. İshâk b. Abbâsî-i Tûsî, “Tûsî” ve Melikü’ş-şuarâ Emîr Bahâeddîn Ahmed b. Mahmûd Kânî-i Tûsî, “Tûsî” mahlasını kullanmıştır.³¹

Fars edebiyatında şairler şiirlerindeki mahlasları vasıtasıyla kendilerine

²⁸ Google, Son Erişim: 10 Haziran 2019, <https://ganjoor.net/onsori/oghas/sh67/>

²⁹ Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, c.6, 114.

³⁰ Hodâyâr ve Abid, “Tahallüs der...”, 64-65; Abbâspûr, *Ferhengnâme-i Edebî-i Fârsî*, 2/323; Alî Ekber Dihhodâ, (1373). *Lügatnâme-i Dihhodâ*, (Tahrân: Dânişgâh-ı Tahrân Müessesesi-i Lügatnâme-i Dihhodâ, 1373) c.4, 5710.

³¹ Abid, “Tahlîk ve Berresî-i Tahallus der Şî'r-i Fârsî”, 20.

nasihat edip, diğer insanların bunu nasihat olarak kabul etmelerini ve kendilerini eleştirip, diğer insanların kendilerini sorgulamalarını istemektedir. Bazı Fars şairleri diğer şairlerin mahlaslarını değiştirip, şiirlerini kendilerine mal etmiştir. Târâc-i Şîrâzî arkadaşı Mîrzâ Hüsrev öldükten sonra mahlasını değiştirip, şiirlerini çalmıştır.³² Sa'dî ve Hâfız, mahlaslarını genellikle gazellerinin son beytinde kullanmıştır. Bâzgeşt-i edebî üslûbu şairleri gazellerinde Sa'dî ve Hâfız'ı örnek aldıkları için genellikle mahlaslarını gazeldeki son beyitte kullanmıştır. Mesûd Sa'd-i Selmân sadece bir gazelinde (kasidelerinin yüzde kırkımda mahlas kullanmıştır), Mücîrûddîn-i Beylekânî iki gazelinde ve Seyyid Hasan-i Gaznevî ara sıra mahlaslarını gazellerinde kullanmıştır. Emîr Muizzî, Edîb Sâbir, Muhtârî-i Gaznevî, Abdolvâsi-i Cebelî, Reşîdüddîn-i Vatvât, Felekî-i Şîrvânî ve Cemâluddîn-i İsfahânî gibi şairler gazellerinde mahlas kullanmamıştır. Zahîr-i Fâyâybî de sadece beş gazelinde Zahîr mahlasından istifade etmiştir. Ancak yukarıda ismi geçen şairlerin çoğu kasidelerinde mahlaslarını kullanmıştır.³³

چون معزى هیچ شاعر نیست اندر شرق و
وین سخن داند حقیقت هر که او دانا بود
غ

Muizzî gibi bir şair ne doğu ve ne de batıda var. Bilgin olan kimse bu sözü hakikat telaki eder.

بـر سـر دقتـر مـدایح او
شـعـر مسـعود سعـد سـلمـان بـاد

Mesûd Sa'd-i Selmân'ın şiiri onun methiyeler defterinin üzerine olsun.

به درد عشق بساز و خموش کن حافظ
رموز عشق مکن فاش پیش اهل عقول

Ey Hâfız, aşk derdiyle iyi geçin ve sus. Aşk sırlarını akıl ehline faş etme.

سلمان دواى درد دل، از کس طلب مکن
با درد خود بساز، که کار از دوا گذشت³⁴

³² Zühre Ahmedî Pûr Enârî, Mehdî Melik Sâbit ve Yedullâh Celâlî Penderî, “Berresî-i Tahallüs der Gazelâ-i Nezîrevâr Dovre-i Bâzgeşt-i Edebî” *Fünûn-i Edebî*, Yıl 2, Sayı 1, (Yezd: 1389), 32-33.

³³ Rızâ Habâzhâ, “Sebk-i Tahallüs Âverî der Gazel ve Seyr-i Ân” *Edeb-i Fârsî*, Yıl 6, Sayı 2, (Tahran:1395), 183.

³⁴ Google, Son Erişim: 10 Haziran 2019, <https://ganjoor.net/salman/divanss/ghazalss/>

Ey Selmân! Gönül derdinin devasını kimseden talep etme, derdinle barış çünkü iş işten geçti.

Mevlânâ şiiirlerinde murad ve mahbubu olan “Şems’i mahlas olarak kullanmıştır. Bazı muhakkiklere göre Mevlânâ büyük ihtimalle “Hâmûş” mahlasını da kullanmıştır, ancak Mevlânâ’nın sevgi ve şairlik nişanı olarak değil de, “Hâmûş” ve “Hamîş”i sözü bitirmek manasında kullandığı da rivayet edilmektedir. Ayrıca Mevlânâ’nın “Şems-i Tebrîzî”, “Selâhaddîn” ve “Hüsâmeddîn Çelebi” gibi mahlasları kullandığı da söylenmiştir. Bu bilgiler doğrultusunda Mevlânâ döneminde de mahlas geleneğinin olduğu anlaşılmaktadır. Hicri dokuzuncu yüzyıl şairi Emîr Şâhî muradı olan Hz. Ali’ye binaen “Şâhî” mahlasını almıştır.³⁵ Kimi muhakkiklere göre Sa’dî, mahlasını Atabek Sa’d b. Zengî’den almıştır, ancak muteber tarihçilere göre Sa’dî, mahlasını Sa’d b. Ebû Bekir’den almıştır, ikinci iddia daha makbul görülmüştür.³⁶

سعدى ز كمنند خو برويان تا جان دارى نمى توان جست

*Ey Sa’dî canın olduğu sürece güzel yüzlülerin yularından kurtulamazsın.*³⁷

شمس تبریز ابرسوز شدست سایه اش کم مباد از سر ما³⁷

Şems-i Tebrîzî yakıcı bulut olmuş. Başımızdan gölgesi eksik olmasın.

Bazı Fars şairleri yaptıkları işlere uygun olarak mahlaslarını seçmiştir. Örneğin Attâr-i Nişâbûrî tıp ve eczacılıkla uğraştığı için “Attâr”, Muhammed-i Şîrvânî de astronomi ilmini bildiği için “Felekî” mahlasını almıştır. Hicivleriyle tanınan şair Sûzenî-i Semerkandî gençliğinde bir terziye âşık olmuş, onun aşkı sebebiyle terzi mesleğiyle uğraşmış ve “Sûzenî” mahlasını almıştır, ayrıca bazı şiiirlerinde Selmân-i Fârisî’nin soyundan geldiğini iddia edip, “Selmânî” mahlasından da istifade etmiştir. Tabîb-i İsfahânî tıp il-

³⁵ Reşat Öngören, “Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî” *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), c.29, 29:446; Behârî, *Dânişnâme-i Cihân-i İslâm*, 6/729; Âbid, “Tahlîk ve Berresî-i Tahallus der Şi’r-i Fârsî”, 21.

³⁶ Mustafa Çiçekler, “Sa’dî-i Şîrâzî” *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), c.35, 405.

³⁷ Google, Son Erişim: 10 Haziran 2019, <https://ganjoor.net/moulavi/shams/ghazalsh/sh249/>

miyle uğraştığından “Tabîb” mahlasını almıştır.³⁸ Şair Mevlânâ Celâleddîn de tıp ilmiyle meşgul olduğundan “Celâl Tabîb” ve “Tabîb” mahlaslarını tercih etmiştir. Hekîm Şerafüddîn Hasan zamanının meşhur doktorlarından olduğu için “Şifâî” mahlasını almıştır. Fars edebiyatında sebk-i Hindî’nin kurucusu sayılan Bâbâ Figânî gençliğinde baba mesleği olan bıçakçılıkla uğraştığından bıçakçı anlamına gelen “Sekkâkî” mahlasını almıştır. Ancak divanında bu mahlasla yazılmış şiir bulunmamaktadır. Divanındaki şiirlerde “Figânî” mahlasını kullanmıştır.³⁹

همچو عطار این شراب صاف عشق نوش کن از دست ساقی عرب

Attâr gibi Arap asılı sâkînin elinden aşkın bu saf şarabını iç.

دل عطار نگر شیشه صفت سنگ بر شیشه مینداز امشب⁴⁰

Attâr’ın gönlü temiz cam gibidir. Bu gece taşı cama atma.

Fars edebiyatında bazı şairlerin mahlasları ya babalarından miras kalmıştır, ya da babalarının bir özelliğine binaen alınmıştır. Mîrzâ Abdulvehâb-i Yezdî, babası Mîrzâ Muhammed Alî’nin kullandığı “Mahrem” mahlasını kullanmıştır. Hekîm Rükânâ babası Muhammed Hüseyin’den miras kalan “Mesîhî” mahlasını kullanmıştır. Lisânü’l-Mülk Sepehr vefat ettikten sonra “Lisânü’l-Mülkî” mahlası büyük oğluna verilmiştir. Sultan Veled dedesi Bahâeddîn Veled’e binaen “Veled” mahlasını almıştır. Mecd-i Hemger, Hemger lakaplı babasına binaen “Piser-i Hemger”, “Mecd-i Hemger” ve “İbn-i Hemger” mahlaslarını almıştır. Ailesi ordunun komuta kademesinde görev yaptığı için Emîrî-i Fîrûzkûhî şiirlerinde “Emîrî” mahlasını kullanmıştır.⁴¹

Bazı Fars şairleri doğdukları şehir ve yaşadıkları yerleri mahlas olarak kullanmıştır. Örneğin şair Abdulvâsi, Afganistan’ın Garcistan bölgesin-

³⁸ Behârî, *Dânişnâme-i Cihân-i İslâm*, 6/728; Pûr Enârî, “Berresî-i Tahâllüs”, 34-35.

³⁹ Âbid, “Tahlîk ve Berresî-i Tahallus der Şi’r-i Fârsî”, 21; Rıza Kurtuluş, “Baba Figânî” *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), c.13, 58.

⁴⁰ Google, Son Erişim: 10 Haziran 2019, <https://ganjoor.net/attar/divana/ghazal-attar/sh13/>

⁴¹ Pûr Enârî, “Berresî-i Tahâllüs”, 29; Âbid, “Tahlîk ve Berresî-i Tahallus der Şi’r-i Fârsî”, 20.

deki Cebel’de doğduğu için “Cebeli” mahlasını kullanmıştır. Ziyâeddîn-i Hocendî vatanına bağlılığını göstermek için “Fârsî” mahlasını almıştır.⁴²

Şairler genellikle ad, soyadı, atalarının adları, ilgilendikleri alanlar, lakap, baba veya ecdatlarının adları, büyük babaları, memduhları, şahsiyet, hedef ve ilkelerine göre mahlaslarını almıştır. Bazen de şairin memduhu, üstadı veya başka bir şair onun mahlasını seçmiştir. Bazı Fars şairleri memduhlarının adlarını mahlas olarak kullanmıştır. Şair Menûçihri, mahlasını memduhu Menûçihri b. Kâbûs’un adından almıştır. Şair Muizzî, mahlasını Melikşâh’ın “Muizzü’-d-dünyâ ve’-d-dîn” lakabından almıştır. Hâkânî, mahlasını Hâkân Ekber Menûçihri Şirvânşâh’ın adından almıştır. Sa’dî, Nazârî, İmâdî ve Kavâmî-i Râzî gibi şairler de mahlaslarını memduhlarının adlarından almıştır.⁴³ Edîbü’l-Memâlik, “Emîr” mahlasını Hasan Alî Hân Emîr Nizâm-i Gerûsî unvanından almıştır.⁴⁴ Kaçar hanedanı dönemi şairi Kâânî-i Şîrâzî gençlik yıllarında “Hâbîb” mahlasını kullanmış, daha sonra Horasan valisi Şücâüssaltana’nın himayesine mazhar olmuş ve vali, oğlu Oktay Kâân’ı metheden şiirlerinden dolayı kendisine “Kâânî” mahlasını vermiştir.⁴⁵ İlk önceleri “Miskîn” mahlasıyla şiirler yazan Fûrûgî, Horasan valisi Şehzade Hasan Ali Mirza Şücâüssaltana’nın oğlu Fûrûguddevle ile kurduğu dostluk sayesinde şiirlerinde “Fûrûgî” mahlasını kullanmıştır.⁴⁶

داسـتان فروغی و رخ دوست
نقل موسی و آتش طور است

Fûrûgî’nin hikâyesi ve sevgilinin yüzü, Hz. Musa’nın hikâyesi ile Tûr’un ateşi gibidir.

زبان زگفته بیجا ببند قانی
که خود ستایی دور است از طریق
ثواب⁴⁷

*Ey Kâânî! Yersiz konuşmaktan vazgeç, çünkü kendini methetmek sevap tarikinden uzaktır.*⁴⁷

⁴² Adnan Karaismailoğlu, “Abdülvâsi-i Cebeli” *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), c.1, 283; Pûr Enârî, “Berresî-i Tahâllüs”, 35.

⁴³ Behârî, *Dânişnâme-i Cihân-i İslâm*, 6/728-29; Pûr Enârî, “Berresî-i Tahâllüs”, 29-30.

⁴⁴ Âbid, “Tahlîk ve Berresî-i Tahallus der Şi’r-i Fârsî”, 20.

⁴⁵ Rıza Kurtuluş, “Kâânî-i Şîrâzî” *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), c.24, 1.

⁴⁶ Mehmet Kanar, “Fûrûgî-i Bistâmî” *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), c.13, 250.

⁴⁷ Google, Son Erişim: 10 Haziran 2019, <https://ganjoor.net/ghaani/ghasidegh/sh23/>

Bazı Fars şairleri mahlaslarını üstad ve şeyhlerinin adlarına binaen almıştır. İlk başta “Sâfi” mahlasını kullanan Evhâdî-i Merâgî devrin tanınmış sûfîlerinden olan Evhadüddîn-i Kirmânî’ye intisap etmiş ve “Evhâdî” mahlasını almıştır. Mevlânâ, “Şems-i Tebrîz”î mahlasını seçmiş ve bu vesile ile üstat ve şeyhine ilgisini göstermiştir.⁴⁸

Bazı Fars şairleri lakaplarına binaen mahlaslarını almıştır. Hamse şairi Nizâmî-i Gencevî, Nizâmüddîn lakabına binaen “Nizâmî” mahlasını almıştır. Mutasavvîf şair Kemâl-i Hocendî ismine binaen “Kemâl” mahlasından istifade etmiştir.⁴⁹ Hayatının büyük bir bölümünü Şîrâz’ın kuzeyindeki dağ eteğinde geçiren İranlı sûfî Kûhî-i Şîrâzî, “Kûhî” yani dağlı anlamına gelen mahlası almıştır.⁵⁰

نظامی بس کن این گفتار خاموش چه گوئی با جهانی پنبه در گوش

*Nizâmî yeter bu kadar fazla konuşma, kulağında pamuk olan bir cihana ne söylüyorsun.*⁵¹

گفتمش خاک راه تست کمال گفتمت بگذار خودستائی را⁵¹

“Kemâl senin yolunun toprağıdır” dedim. “Kendini övmeyi bırak” dedi.

Bazı üstatlar öğrencileri için mahlas seçmiş ve bazıları da mahlaslarını öğrencilerine bağışlamıştır. Muhammed Takî Bahâr mahlasını Nâsrüddîn Şâh dönemi şairlerinden Nasrullâh Bahâr-i Şîrvânî’den almıştır. Mevlânâ Kâmil-i Cehremî üstadı Mevlânâ Mülk Saîd-i Hâlhâlî’nin ona bağışladığı “Kâmil” mahlasını şiirlerinde kullanmıştır.⁵²

⁴⁸ A. Naci Tokmak, “Evhadüddîn-i Merâgî” *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), c.11, 520; Behârî, *Dânişnâme-i Cihân-i İslâm*, c.6, 729.

⁴⁹ M. Nazif Şahinoğlu, “Kemâl-i Hucendî” *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), c.25, 226; Pür Enârî, “Berresî-i Tahâllüs”, 34.

⁵⁰ M. Nazif Şahinoğlu, “Kûhî-i Şîrâzî” *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), c.26, 347.

⁵¹ Google, Son Erişim: 10 Haziran 2019, <https://ganjoor.net/khojandi/ghasidekk/sh2/>

⁵² Mehmet Kanar, “Bahâr” *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 4/469; Pür Enârî, “Berresî-i Tahâllüs”, 30-31.

یکی بگوید به آن ستمگر بهار مسکین گنه نـدارد؟⁵³

Biri şu sitemkâra söylesin: “Miskin Bahâr’ın günahı yoktur?”

Ad ve soyadı seçilerek oluşturulan mahlaslar, şair hakkında bilgi sunan en önemli mahlas türüdür. Bu şekilde mahlas seçmek en sade yoldur. Bazen ad veya soyadı mahlas olarak kullanılırken, mahlas bazı değişiklik ya da kısaltmalara maruz kalmıştır. Örneğin Alâüddevle-i Simnânî, “Alâüddevle”, “Alâ-i Devle”, “Alâ-devle” ve “Alâ” mahlaslarını kullanmıştır. Hicri dördüncü yüzyıl şairi Mensûr Mantikî-i Râzî bazen “Mantikî” bazen de “Mensûr” mahlaslarını tercih etmiştir.⁵⁴

Bazı Fars şairleri nadiren de olsa Bin (oğul) veya Bint (kız) gibi kelimeleri mahlas olarak kullanmıştır. Örneğin hicri dördüncü yüzyılda ilk Farsça şiir söyleyen kadın şair Râbî’a Bint Ka’be bir gazelinin sonunda “Bint Ka’be” adını mahlas olarak kullanmıştır. Hicri dokuzuncu yüzyıl şairi Muhammed b. Hüsâmüddin b. Muhammed-i Hûsefî ise “İbn Hüsâm” mahlasını kullanmıştır.⁵⁵

بر آستان تو چندان گریست ابن حسام که آب دیده او نامه سیاه بشست⁵⁶

Senin kapında İbn Hüsâm öyle ağladı ki, onun gözyaşı suyu siyah mektubu yıkadı.

Vahîd-i Destgirdî gençlik yıllarındaki şiirlerinde “Lem’a” mahlasını kullanmış, daha sonraki yıllarda Vahîd mahlasını tercih etmiştir.⁵⁷ Ferâhânî önceleri “Pervane” mahlasıyla şiirler kaleme almış, ancak daha sonra Emîr-i Nizâm’a hürmeten “Emîrî” mahlasıyla şiirler yazmıştır.⁵⁸ *Hüsn ü Dil* adlı eseriyle tanınan İranlı şair Fettâhî hem “Tüffâhî” hem de “Fettâhî”

⁵³ Google, Son Erişim: 10 Haziran 2019, <https://ganjoor.net/bahar/ghazalbk/sh41/>

⁵⁴ M. Nazif Şahinoğlu, “Alâüddevle-i Simnânî” *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), c.2, 345; Pür Enârî, “Berresî-i Tahâllüs”, 44.

⁵⁵ Safâ, *Târîh-i Edebîyyât Der İrân*, c.4, 315-322; Pür Enârî, “Berresî-i Tahâllüs”, 44.

⁵⁶ Google, Son Erişim: 10 Haziran 2019, <https://ganjoor.net/ebnehesam/ghazalebn/sh17/>

⁵⁷ Mehmet Kanar, “Vahîd-i Destgirdî” *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), c.9, 210.

⁵⁸ Mehmet Kanar, “Ferâhânî” *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), c.12, 356.

mahlaslarını kullanmıştır.⁵⁹ “Tarab” mahlasını kullanan Ebü'l-Kâsım Muhammed Nasîr'in oğlu şair Celâleddin Hümâî şiirlerinde “Senâ” mahlasını kullanmıştır.⁶⁰ İlk başlarda “Valih” ve “Nekhet” mahlaslarını kullanan Lutf Ali Beg, daha sonra “Âzer” mahlasını tercih etmiştir.⁶¹

Bazı Fars şairleri müşterek ya da baba ve kardeşlerinin kullandığı mahlasları kullanmıştır. Celâleddîn-i Tebrîzî babası gibi “Atîkî” mahlasını kullanmıştır.⁶² İmâdî-i Gaznevî, “İmâdî” mahlasını Mâzenderan'ın bir bölümünü ele geçiren İmâdüddeve Ferâmerz isminden almıştır.⁶³ Kisâi-i Mervezî aba ve elbise diken manasına gelen “Kisâi” mahlasını zühd hırkası giyip, dervişlik külahı taşıdığı için seçmiştir, ancak terzilik yaptığı ve ailesinin de bu adla anıldığı için bu mahlası kullandığı da ihtimal dâhilindedir.⁶⁴ Gazneliler'in son döneminde yaşayan şair Muhtârî önceleri “Osman” mahlasını kullanmış, daha sonra Ebû Nasr Müstevfi'nin kendisine verdiği Muhtârü'ş-şuarâ unvanına binaen “Muhtârî” mahlasını tercih etmiştir.⁶⁵

Bazen baba, çocuk ve kardeşlerin kullandıkları mahlaslar lafız bakımından birbirlerine benzemiştir. Örneğin Hâc Muhammed Mehdî ve oğlu Âkâ Muhammed Takî-i Şîrâzî sırasıyla “Hicâb” ve “Sehâb” mahlaslarını, Mîrzâ Muhammed Hüseyin ve Mîrzâ Muhammed Nasîr-i Şîrâzî adlı kardeşler “Rohset” ve “Furset” mahlaslarını, Kirmânli iki şair olan Mîrzâ Muhammed Tâkî ve oğlu Mîrzâ Kâzım-i Kirmânî, “Muzaffer” ve “Zafer” mahlaslarını almıştır.⁶⁶

Bazı Fars şairleri “Hatâ” ve “Sevâb”, “Bahâr” ve “Hazânî” gibi zıt ve tezat mahlaslar kullanmıştır. Şah, şehzade, vezir ve sarayda yaşayanlar makamlarına uygun mahlaslar edinmiştir. İlk tezkirelerde melik, vezir ve şehzadelerin şiirleri nakledilmiş, ancak mahlas kullandıklarına dair herhangi bir emare yoktur, ancak Safevî dönemi ile ondan sonraki dönemlerde şah ve

⁵⁹ Safâ, *Târîh-i Edebîyyât Der İrân*, c.4, 459-460.

⁶⁰ Tahsin Yazıcı, “Celâleddîn Hümâî” *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), c.18, 478.

⁶¹ Tahsin Yazıcı, “Lutf Ali Beg” *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), c.27, 230.

⁶² Pür Enârî, “Berresî-i Tahâllüs”, 33.

⁶³ Safâ, *Târîh-i Edebîyyât Der İrân*, c.2, 743-750.

⁶⁴ Safâ, *Târîh-i Edebîyyât Der İrân*, c.1, 441-449.

⁶⁵ Safâ, *Târîh-i Edebîyyât Der İrân*, c.2, 501-507.

⁶⁶ Pür Enârî, “Berresî-i Tahâllüs”, 34.

vezirlerin şiirleri “Sultan”, “Câhî”, “Haşmet”, “Şevket”, “Vâlâ” ve “Fahrî” gibi mahlaslarıyla birlikte zikredilmiştir.⁶⁷

Şair Benâî, mimar olan babası Muhammed Sebz Mi'mâr-i Herevî'ye binaen “Bennâî” mahlasını tercih etmiş, ancak şiirlerinde bu kelimenin hafifletilmiş şekli olan Benâî mahlasını kullanmıştır. Benâî ileriki yaşlarda “Hâlî” mahlasını kullanmayı tercih etmiştir.⁶⁸ Müfessir, mutasavvıf ve şair Hüseyin Vâiz-i Kâşifî, şiirlerinde “Kâşifî” mahlasını kullanmıştır.⁶⁹ Şair İsmet-i Buhârî hakkında methiye söylediği Nasîrüddin Halil Sultan tarafından kendisine “Nesîrî” mahlası verilmiş, ancak şair bazı gazellerinde “İsmet” mahlasını da kullanmıştır.⁷⁰ Şair ve edip Şerefüddin Hasan, şiirlerinde “Şeref” ve “Râmî” mahlaslarını kullanmıştır.⁷¹ Sebki Hindî üslubunun önde gelen temsilcilerinden Bîdil-i Dihlevî ilk önceleri “Remzî” mahlasını kullanmış, daha sonra Şeyh Mevlânâ Kemâl'in isteği üzerine “Bîdil” mahlasını almıştır. Bazı kaynaklar Bîdil'in mahlasını Sa'dî-i Şîrâzî'nin bir mısraından aldığını ifade etmiştir.⁷²

Bazı Fars şairleri dış görünüşlerine binaen mahlaslarını seçmiştir. Uzun boylu olması sebebiyle Gîlânî bir şair “Kâmetî” mahlasını almıştır. İsfahânî bir şair siyah çehresine binen “Moşkî” mahlasından istifade etmiştir.⁷³

Muasır şairlerden Edîb-i Berûmendî ilk önceleri “Nihâl” mahlasını kullanmış, ancak Melikü's-suarâ Bahâr'in tavsiyesiyle “Edîb” mahlasını tercih etmiştir.⁷⁴ Bir diğer muasır şair olan Ebu'l-Kâsım Hâlet, “Hudhud-i Mirza”, “Şûh” ve “Horûs-i Lârî” gibi mahlaslarla şiirler yazmıştır.⁷⁵ Muasır

⁶⁷ Pür Enârî, “Berresî-i Tahâllüs”, 34-35.

⁶⁸ Safâ, *Târîh-i Edebîyyât Der Îrân*, c.4, 393-411.

⁶⁹ Adnan Karaismailoğlu, “Hüseyin Vâiz Kâşifî” *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), c.19, 16.

⁷⁰ Safâ, *Târîh-i Edebîyyât Der Îrân*, c.4, 286-293.

⁷¹ Adnan Karaismailoğlu, “Râmî” *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), c.34, 448.

⁷² Safâ, *Târîh-i Edebîyyât Der Îrân*, c.5, 1376-386.

⁷³ Pür Enârî, “Berresî-i Tahâllüs”, 36.

⁷⁴ Abdülrefî' Hakikat, *Ferheng-i Şâ'îrân-i Zebân-i Pârsî*, (Tahran: Şirket-i Müellefat ve Mütercim, 1368), 36.

⁷⁵ Seyyid Abdulhamîd Halhâlî, *Tezkire-i Şu'arâ-i Mu'âsır*, (Tahran: Kitâbhâne-i Tahûrî, 1333), c.1, 109-122.

dönem şairlerinden İmâd-i Horâsânî gençliğinde “Şâhîn” ve “Şâhıs” mahlaslarını kullanmış, daha sonra “İmâd” mahlasını tercih etmiştir. “İmâd” mahlasını şair Ferîdûn Muşîrî ona vermiştir.⁷⁶ Hicri altıncı yüzyılın ikinci yarısı şairi Kavâmî-yi Râzî, Emîr Kivâmüddîn Tuğraî’nin isminden dolayı “Kavâmî” mahlasını almıştır.⁷⁷ Hâfız’ın muasırı ve *Şeddü’l-izâr* adlı eseri kaleme alan şair Cüneyd-i Şîrâzî şiirlerinde “Cüneyd” mahlasını kullanmıştır.⁷⁸

جنید از معرفت خواهد نصیبی ندارد رغبت مالی و جاهی

Cüneyd marifetten bir nasip talep etmektedir. Mal ve makama iştihak duymamaktadır.

Bazen şiirin vezni nedeniyle şairin mahlası değişime uğramıştır. Örneğin, Şâh Ni’metullâh Velî, “Seyyid” ve “Ni’metullâh” mahlaslarını kullanmıştır. Son dönemdeki edebî meclislerde bazı şairler için mahlas tayin edilmiştir. Örneğin, Horasan edebî meclisinde Nusret Münşîbâşî, (ö.1334) Mehdî Ehvânsâlis için “Umîd” mahlasını uygun görmüştür. Bazı şairler de klasik şairlerin divanlarından fal bakarak mahlas almıştır. Örneğin, Şehriyâr, Hâfız’ın divanına bakıp, mahlasını almıştır. Attâr, *Mantku’t-tayr*’da hiçbir zalimin yemeğini yemediğini, kimsenin kitabındaki mahlasını değiştirip, şiirlerini zimmetine geçirmedeğini beyan etmiştir. Şiirin muhtelif vezin türlerine sığması için mahlasların çoğu iki veya üç heceden oluşmuştur. Mahlas mazmunları dönemin durumuna göre değişiklik göstermiştir.⁷⁹

مارامی جوز نعمت الله کو غرقه بحر بی کران است⁸⁰

Bize Ni’metullâh’tan şarap talep et, çünkü o, sınırsız denizde boğulmuştur.

⁷⁶ Hakikat, *Ferheng-i Şâ’irân-i Zebân-i Pârsî*, 400.

⁷⁷ Safâ, *Târîh-i Edebîyyât Der Îrân*, c.2, 695-707.

⁷⁸ Çetin Kaska, *Cüneyd-i Şîrâzî Divanı (İnceleme-Metin)* İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, (İstanbul: 2012), 233.

⁷⁹ Behârî, *Dânişnâme-i Cihân-i İslâm*, c.6, 729.

⁸⁰ Google, Son Erişim: 10 Haziran 2019, <https://ganjoor.net/shahnamatollah/ghazalshv/sh134/>

Mutasavvıf ve şair Şeyh Sa'düddin Mahmûd, Tebrîz'de bulunan Şebüster'de doğduğu için “Şebüsterî” mahlasını almıştır.⁸¹ Hicivleriyle tanınan şair Yağmâ-i Cendakî ilk şiirlerini “Mecnûn” mahlasıyla yazmış, daha sonra hapse düşmüş, Tahran'a kaçıp, Şah Abdülazîm türbesine sığınmış ve şiirler yazıp, mahlasını “Yağmâ” şeklinde değiştirmiştir.⁸² Asıl adı Mahmûd olan Hâcû-yi Kirmânî, hâce kelimesinin küçültmeli ismi olan “Hâcû” mahlasını şiirlerinde kullanmıştır.⁸³

دل خواجه ز تاب هجر بسوخت مکن آتش که او نیارد تاب⁸⁴

Hâcû'nun gönlü ayrılık ateşinden yandı, ateşi söndür artık, dayanacak gücü kalmadı.

Bazı Fars şairleri arzu ve ümitlerine göre mahlaslarını seçmiştir. Bu mahlasların çokluğu birçok şairin arzusunun tecelli ettiğini göstermektedir. “Âzâd”, “Ümid”, “İkbâl”, “Şöhret”, “Bekâ” ve “Şebâb” bu türden mahlaslardır.⁸⁵

İranlı edebiyat tarihçisi, şair ve devlet adamı Rızâ Kuli Hân ilk şiirlerinde “Çâker” mahlasını tercih etmiş, daha sonra “Hidâyet” mahlasından istifade etmiştir.⁸⁶ İranlı şair, bibliyograf ve tarihçi Ahmed Gülçîn-i Meânî on üç yaşından itibaren “Gülçîn” mahlasıyla şiirler kaleme almıştır.⁸⁷ Hicri onuncu yüzyıl şairi Zamîrî-yi İsfahânî ilk başlarda babasının işinden dolayı “Bâğbân” mahlasını kullanmış, daha sonra “Zamîrî” mahlasını seçip, bu isimle meşhur olmuştur.⁸⁸

Bazı Fars şairler toplumun içinde bulunduğu durumu beğenmediklerinden “Yağmâ”, “Gûgâ”, “Şûreş”, “Feyâd” ve “Târâc” gibi mahlaslar kullanmış-

⁸¹ Safâ, *Târih-i Edebîyyât Der Îrân*, c.3, 763-71.

⁸² Hicabi, Kırılgaç, “Yağmâ-i Cendakî” *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), c.43, 179.

⁸³ Safâ, *Târih-i Edebîyyât Der Îrân*, c.3, 886-915

⁸⁴ Google, Son Erişim: 10 Haziran 2019, <https://ganjoor.net/khajoo/ghazal-khajoo/sh38/>

⁸⁵ Pûr Enârî, “Berresî-i Tahâllüs”, 36.

⁸⁶ A. Naci Tokmak, “Rızâ Kuli Han” *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), c.35, 64.

⁸⁷ Rıza Kurtuluş, “Ahmed Gülçîn-i Meânî” *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), c.1, 43.

⁸⁸ Safâ, *Târih-i Edebîyyât Der Îrân*, c.5, 694-700.

tır. Bazı şairler ahlâkî taraflarını belirtmek için “Vefâ” mahlasından istifade etmiştir. Bazı şairler özellikle de âlim ve fakihler: “Îmân”, “Îzed”, “Îzedî”, “Âyet”, “Feyiz”, “Mûmin”, “Mînû”, “Rabânî”, “Kuddüs”, “Sâim Cennet”, “Cennetî”, “Kevser”, “Kevserî”, “Îmâmî”, “Hâcî”, “Firdevsî”, “Kârî” ve “Mucize” gibi dinî mahlaslar kullanmıştır. Tasavvufî şiirler yazan şairler “Ârif”, “Sûfî”, “Cazibe”, “Fânî”, “Sâlik”, “Şuhûdî” ve “Bekâ” gibi irfânî mahlaslardan istifade etmiştir. Bazı şairler “Bîdil”, “Âşık”, “Vâleh”, “Cazibe”, “Râgıb”, “Pervâne”, “Meftûn”, “Sâgir”, “Mestî”, “Ferhâd” ve “Hicrî” gibi aşıkâne mahlaslar kullanmıştır. Özellikle son dönem Fars şairleri şiirlerinde tabiat ile ilgili mahlaslar kullanmaya özen göstermiştir. Horasan ve Irak üslubu şairleri tabiat ile ilgili mahlasları kullanmaya rağbet göstermemiştir. Hicri dokuzuncu yüzyıla kadar tabiat ile ilgili mahlaslar kullanılmamıştır. Ondan sonraki dönemlerde özellikle muasır dönemde “Ahter”, “Bahâr”, “Sehâ”, “Gülbîn”, “Şafak”, “Şule”, “Reyhân”, “Kevîr”, “Gülşen”, “Nesîm”, “Nîsân”, “Deryâ”, “Âteş”, “Çeşme” ve “Tûfân” gibi mahlaslar kullanılmıştır.⁸⁹

Şiir ve inşâ alanında meşhur olan Tuğrâ-yi Meşhedî, “Tuğrâ” ile birlikte “Şifte” ve “Vahşet” mahlaslarını da tercih etmiştir.⁹⁰ Hicri sekizinci yüzyılın ikinci yarısı şairi Besâtî-i Semerkandî şairliğinin başında hasır dokumacılığı işiyle meşgul olmuş ve bu yüzden “Hasîrî” mahlasını almıştır, ancak daha sonra hocası Hâce İsmet’in önerisiyle “Besâtî” mahlasını tercih etmiştir.⁹¹

Fars edebiyatında kullanılan “Âşofte”, “Âhî”, “Hazînî”, “Rencî”, “Gamgîn”, “Mahzûn”, “Derdî” ve “Melâlî” gibi mahlaslar şairlerin dert ve çaresizliklerini göstermektedir. “Aciz”, “Aczî” ve “Hakîrî” adlı mahlaslar da acizlik ve hakirlik nişanesidir. “Peşîmân” ve “Tâib” gibi mahlaslar şairin pişmanlık ve üzüntüsünü göstermektedir. “Tenhâî”, “Cudâî” ve “Yetîm” gibi mahlaslar şairin yalnızlığına işaret etmektedir. Bu tür mahlaslar son dönem şiirlerinde daha fazla görünmektedir.⁹²

⁸⁹ Pûr Enârî, “Berresî-i Tahâllüs”, 37-38; Behârî, *Dânişnâme-i Cihân-i İslâm*, c.6, 728-29; Habâzhâ, “Sebk-i Tahâllüs Âverî...”, 183.

⁹⁰ Rıza Kurtuluş, “Tuğrâ-yi Meşhedî” *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), c.41, 339.

⁹¹ Safâ, *Târîh-i Edebîyyât Der İrân*, c.4, 456

⁹² Pûr Enârî, “Berresî-i Tahâllüs”, 37-38.

Bazı Fars şairleri mahlaslarını künyelerine binaen almıştır. Örneğin, Şeyh Cemâleddîn Ebû İshak, “Bushâk, Bushâk”, Ebû Saîd Ebû'l-hayr, “Ebû Saîd”, Hallâc Et'ime-i Şîrâzî, “Bushak”, Ebû Alî Sînâ, “Bû Alî”, Ebû'l-ferec-i Rûnî, “Bû'l-ferec” ve Muhammed b. Hüsâmeddîn b. Muhammed Hâfî, “İbn Hüsâm” mahlaslarını kullanmıştır.⁹³

Hicri onuncu yüzyıl şairi Örfî-i Şîrâzî, Şîrâz'da idarî ve hukukî görevlerde bulunan babası Zeynelâbidîn Alî Belevî'nin mesleğine binaen “Örfî” mahlasını kullanmıştır.⁹⁴ Şair Nizârî-i Kuhistânî, bazı kaynaklara göre zayıf bünyesine binaen “Nizârî” mahlasını almıştır, ancak bazı muhakkiklere göre Nizârî İsmâîlîleri'ne mensup olması hasebiyle bu mahlası seçmiştir. Bu mahlasın Örfî'nin hocası Seyyid Ebû'l-Hamd Mehdî b. Nizâr ile bağlantılı olduğunu iddia edenler de vardır.⁹⁵ Kübrevî şeyhi ve şair Necîbüddîn-i Tebrîzî divandaki şiirlerde “Cevherî”, “Necîbüddîn” ve “Zerger” mahlaslarını kullanmıştır.⁹⁶ Tezkire yazarı ve şair Muhammed Tâhir Nasrâbâdî, “Sâib” ve “Kelîm” mahlaslarıyla şiirler kaleme almış, ancak bu alanda kabul görmediğinden divanı günümüze ulaşmamıştır.⁹⁷ Nakşibendî tarikatına mensup olan şair ve âlim Abdurrahman-i Câmî, Câm şehrine nisbetle ve Ahmed Nâmekî-yi Câmî'nin hatırasına saygısından dolayı “Câmî” mahlasını almıştır.⁹⁸ Hicri beşinci yüzyıl şairi Burhânî-yi Nîşâbûrî şiirlerinde kullandığı “Burhânî” mahlasını Sultan Alparslan'ın Burhan Emîrû'l-Mû'minîn lakabından almıştır.⁹⁹

عرفى از عيب تو گفتيم مرنج هر چه در حق تو گویند حق است

Ey Örfî! İncinme, ayıbından bahsettik, hakkında ne söylenirse haktır.

⁹³ Âbid, “Tahlîk ve Berresî-i Tahallus der Şî'r-i Fârsî”, 19.

⁹⁴ Safâ, *Târîh-i Edebîyyât Der İrân*, c.5, 799-814.

⁹⁵ Rıza Kurtuluş, “Nizârî-i Kuhistânî” *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), c.33, 199.

⁹⁶ Rıza Kurtuluş, “Necîbüddîn-i Tebrîzî”, *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), c.32, 490.

⁹⁷ Rıza Kurtuluş, “Muhammed Tâhir Nasrâbâdî” *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), c.32, 418.

⁹⁸ Ömer Okumuş, “Abdurrahman Câmî” *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), c.7, 94.

⁹⁹ Safâ, *Târîh-i Edebîyyât Der İrân*, c.2, 430-432.

خیز جامی و خاک این ره باش هر چه داری به خاک این ره پاش¹⁰⁰

Ey Câmî! Kalk, bu yolun toprağı ol, neyin varsa bu yolun toprağı uğrunda saç.

Tezkirelerde ifade edildiği üzere birçok şair sonradan mahlasını değiştirmiştir. Büyük ve meşhur şairlerin az bir kısmı mahlaslarını değiştirmiştir. Hicri altıncı yüzyılın ikinci yarısı şairlerinden Enverî, önce “Hâveri” daha sonra üstadı Ammâre’nin emriyle “Enverî” mahlasını almıştır. Hâkânî de ilk önceleri “Hakâiki” mahlasını kullanmış, daha sonra Ebû’l-Alâ-yı Gencevî onu Ebû’l-Muzaffer Hâkân-ı Ekber’e takdim etmiş, Ebû’l-Muzaffer onun melikü’s-şuarâ, nedîmü’s-şuarâ unvanları ile “Hâkânî” mahlasını kullanmasına izin vermiştir. Şairler genellikle büyük zatların öneri veya emirleri neticesinde mahlaslarını değiştirmiştir. Visâl-i Şîrâzî’nin ikinci oğlu Mahmûd ilk önce “Tûbî” mahlasını kullanmış, daha sonra ilahî ve tıbbî hikmetleri ihata edince “Hekîm” mahlasını almıştır. Mîrzâ Ahmed önce “Rehî” mahlasını kullanmış, daha sonra ilimde terakki edince “Edîb” mahlasını tercih etmiştir. Mîrzâ Abdurrezâk ilk önce “Müflis” ve “Hatîb” mahlaslarını kullanmış, daha sonra Hâkân’ın sarayına girince “Gûher” mahlasını almıştır. Bazı şairler ruhî durumlarına göre bazı mahlaslarını değiştirmiştir. Örneğin Mîrzâ Rahîm ilk önceleri “Mecnûn” mahlasıyla şiirler yazmış, ancak zindandan çıktıktan sonra Yağmâ mahlasını almıştır.¹⁰¹

Bazı Fars şairleri ad veya lakaplarını mahlas olarak kullanmıştır. Örneğin: Bâbâ Tâhir Üryân, “Tâhir”, Şems-i Tebesî, “Şems”, Hasan Hân-i Şâmlu, “Hasan”, Müncîk-i Tirmizî, “Müncîk”, Kemâl-i Hocendî, “Kemâl”, Saîd-i Herevî, “Saîd”, Pervîn-i İ’tisâmî, “Pervîn”, Nizâmüddîn Mahmûd Kamer-i İsfahânî, “Nizâm”, Nimetullâh Velî, “Nimetullâh” gibi mahlasları almıştır.¹⁰²

Bazı Fars şairler şahsiyet ve tabiatlarını gösteren mizahî mahlaslar seçmiştir. Saf ve ebleh görünen şair, “Pîre” mahlasını almıştır. Meşhur bir şahıs olan Mollâ Alî Gâv, “Sûrî” mahlasını almıştır. Hicri on dördüncü yüzyıl şairlerinden Seyyid Cafer Mûsevî-i İsfahânî hicve merak saldığıın-

¹⁰⁰ Google, Son Erişim: 10 Haziran 2019, <https://ganjoor.net/jami/7ourang/7-1/sd1/sh17/>

¹⁰¹ Hodâyâr ve Abîd, “Tahallüs der...”, 66; Behârî, *Dânişnâme-i Cihân-i İslâm*, c.6, 729; Pûr Enârî, “Berresî-i Tahallüs”, 39-40; Pûr Enârî, *Sâbit ve Penderî*, “Berresî-i Tahallüs...”, 32-33.

¹⁰² Âbid, “Tahlîk ve Berresî-i Tahallüs der Şîr-i Fârsî”, 19.

dan “Hâkşîr” mahlasını kullanmıştır.¹⁰³

Fars şairlerin şiirlerine bakıldığı zaman ilk dönemden son döneme kadar mahlasların şiir üslubu ile dönemden etkilendiği görülmektedir. Horasan üslubuyla yazılan şiirler akıcı ve sadedir. Bu yüzden mahlaslar da sadece ve akıcıdır. Horasan üslubuyla yazılan mahlaslar daha çok ad, soyadı, şehir adı, memduh adı ve şairin işinden oluşmuştur. “Rûdekî”, “Firdevsî”, “Menûçihri” ve “Muizzî” mahlasları bu türdendir. Irak üslubunda da mahlaslar sade ve akıcıdır. Hicri onuncu yüzyıla kadar kullanılan mahlaslar gerçek manalarıyla kullanılmıştır, ancak onuncu yüzyıldan sonra mahlaslar mecazî bir hal almıştır. Hint üslubuyla birlikte abartılı kelimeler mahlas olarak kullanılmıştır. Remzî, Eser ve Bîniş bu mahlaslardan birkaçıdır. Bazgeşt-i edebî üslubu şairleri genellikle gazelde Sa’dî ve Hâfız’ı taklit etmiştir, ancak bu iki şairin mahlas seçme yöntemini takip, etmemiştir. Bazgeşt-i edebî üslubu şairleri genellikle “Âzer”, “Müşâtak”, “Hâtîr”, “Micmer”, “Sabâ”, “Yağmâ”, “Sabâhî”, “Visâl” ve “Surûş” gibi mecazî, edebî ve istiareli mahlaslar kullanmıştır. Muasır dönem şairleri daha çok siyasi görüş ve düşüncelerine göre birçok mahlas türünü tercih etmiştir.¹⁰⁴

Modern dönem şairi Ahmed Şamlû, “İ. Bâmdâd”, “İ. Subh” ve “Bâmdâd” mahlaslarıyla şiirler yazmıştır.¹⁰⁵ Vahşî-i Bâfkî’nin şiirlerinde neden “Vahşî” mahlasını aldığına dair net bir bilgi bulunmamaktadır.¹⁰⁶

وحشی اگر رحم نیست در دل او گو مباش شکر که جان ترا طاقت آزار هست¹⁰⁷

Vahşî eğer onun gönlünde rahmet yoksa söyle olmasın. Şükür ki senin canın eziyet çekmeye dayanıklıdır.

“Rûdekî”, “Firdevsî”, “Sa’dî”, “Nizâmî”, “Attâr” ve “Hâfız” gerçek mahlaslardır. Gerçek mahlaslar genellikle ad, soyadı, doğum yeri, meslek, ecdat adı, memduh adı veya gerçek bir sıfattan oluşmuştur. “Micmer”,

¹⁰³ Pûr Enârî, “Berresî-i Tahâllüs”, 45-46.

¹⁰⁴ Pûr Enârî, “Berresî-i Tahâllüs”, 39-43-44; Behârî, *Dânişnâme-i Cihân-i İslâm*, c.6, 729; Habâzhâ, “Sebk-i Tahallüs Âverî...”, 181,194-95.

¹⁰⁵ Nîmet Yıldırım, “Ahmed Şamlû” *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), c.38, 333.

¹⁰⁶ Safâ, *Târih-i Edebîyyât Der İrân*, c.5, 761-77.

¹⁰⁷ Google, Son Erişim: 10 Haziran 2019, <https://ganjoor.net/vahshi/divanv/ghazalv/sh90/>

“Sâgir”, “Deryâ” ve “Bahâr” gibi mahlaslar istiare ile oluşan mahlaslardır. “Sohen”, “Nâle”, “Zafer” ve “Gûgâ” gibi mahlaslar mecazî mahlaslardır.¹⁰⁸

Bazı Fars şairleri iki mahlas kullanmıştır. Mensûr Mantıkî-i Râzî hem “Mensûr” hem de “Mantıkî” mahlasını kullanmıştır. Seyyid Hâdî-i Hâirî hem “Kûruş” hem de “Hâirî” mahlasını kullanmıştır. Hindistan’da yaşayan bazı İranlı şairler İran ve Hindistan’da farklı mahlaslar kullanmıştır. Hasan Bîg adlı şair İran’da “Delîrî” ve Hindistan’da “Unsi” mahlasını kullanmıştır. İki dil bilen bazı şairler iki mahlas kullanmıştır. Emîr Alî Şîr Nevâî, Farsça şiirlerinde “Fânî” ve Çağatayca şiirlerinde “Nevâî” mahlasını kullanmıştır. Pûr Hasan adlı şair Farsça şiirlerinde “Pûr Hasan” ve Türkçe şiirlerinde “Hasan Oğlu” mahlasını kullanmıştır. Kaçarlar dönemi şairlerinden Şâh Cihân Bîgem, Farsça şiirlerinde “Şâh Cihân” ve Urduca şiirlerinde “Şîrîn” mahlasını kullanmıştır. Figânî ilk önce “Sekâkî” sonra “Figânî”, Benâî ilk önce “Benâî” sonra “Hâlfî”, Fettâhî-i Nîşâbûrî ilk önce “Tefâhî” sonra “Fettâhî”, Şâpûr-i Tahrânî ilk önce “Karîbî” sonra “Şâpûr”, Alî-i Şîrâzî ilk önce “Hekîm” sonra “Alî”, Visâl ilk önce “Mehcûr” sonra Visâl, Fûrûğî-i Bistâmî ilk önce “Miskîn” sonra “Fûrûğî” mahlaslarını kullanmıştır.¹⁰⁹ Hicri onuncu yüzyıl şairi Arslân-ı Tûsî, şiirlerinde genellikle “Arslân” mahlasını kullanmış, ancak bazen de “Kâsım-ı Tûsî” mahlasından istifade etmiştir.¹¹⁰

Bazı Fars şairleri aynı anda birkaç tane mahlas kullanmıştır: Mecd-i Hemger: “Piser-i Ahmed-i Hemger”, “Piser-i Hemger”, “İbn-i Hmeger”, “Mecd-i Hemger”, “Mecd-i Pârsî”. Rûh-i Attâr: “Rûh”, “Rûh-i Attâr”. Kâsım-i Meşhedî: “Arslân”, “Kâsım-ı Tûsî”. Refiüddîn-i Horâsânî: “Refî”, “Refiüddîn”, “Refî”. Kâsım-i Envâr: “Kâsımî”, “Kâsım”. İsmet-i Buhârî: “İsmet”, “Nesîrî”. Ünsî: “Ünsî”, “Mîrhâc”. Kâsım-i Erdestânî: “Kâsım” ve “Kâsımî”.¹¹¹

Kadın ve erkekler birçok mahlası müşrek kullanmıştır. Örneğin “Pervîn” mahlasını hem çağdaş İran edebiyatının en ünlü kadın şairi Pervîn İ’tisâmî

¹⁰⁸ Pûr Enârî, “Berresî-i Tahâllüs”, 39-43-44.

¹⁰⁹ Pûr Enârî, “Berresî-i Tahâllüs”, 39-44-45; Behârî, *Dânişnâme-i Cihân-i İslâm*, c.6, 729; Hodâyâr ve Abîd, “Tahâllüs der...”, 75; Âbid, “Tahlîk ve Berresî-i Tahâllüs der Şî’r-i Fârsî”, 22.

¹¹⁰ Safâ, *Târih-i Edebîyyât Der İrân*, c.5, 788-91.

¹¹¹ Âbid, “Tahlîk ve Berresî-i Tahâllüs der Şî’r-i Fârsî”, 22.

hem de Alî Ekber Pervîn tercih etmiştir.¹¹² Bu iki şair soyadlarına binaen bu mahlası almıştır. Bazı erkek şairler “Nûşîn”, “Müjde” ve “Ahter” gibi kadın adlarını mahlas olarak kullanmıştır. Kadınlar eskiden ictimâî hayatta müdahil olmadıkları için “Mestûre” ve “Âcize” gibi özel mahlaslar kullanmıştır. Bu mahlaslar onların ictimâî vaziyetlerini göstermektedir. Örneğin Mâh Şeref-i Kürdistânî, “Mestûre” mahlasını kullanmıştır. Herât’ta hicri on üçüncü yüzyılın sonları ve hicri on dördüncü yüzyılın başlarında yaşayan Seyyid Abdullâh’ın kızı Senûber, “Âcize” mahlasını kullanmıştır. Kadın şairler “Hamîde”, “Sepîde”, “Mahzûne” ve “Müselleme” gibi mahlasları tercih etmiştir.¹¹³

پروین، شراب معرفت از جام علم نوش ترسم که دیر گردد و خالی کنند جام¹¹⁴

Ey Pervîn! Marîfet şarabını ilim kadehinden iç. Geç olup, kadehi boşaltacaklarından korkuyorum.

Muasır dönemde birçok şair gerçek adıyla meşhur olmasına rağmen mahlası adından daha meşhur olan bazı şairler de bulunmaktadır. Örneğin, Hûşeng-i İbtihâc’ın “Sâye” ile Muhammed Hüseyin Behcet’in “Şehriyâr” mahlasları bunlardan birkaçıdır. Muasır dönemde bazı Fars şairleri özellikle Simîn Behbehânî ve Hûşeng-i İbtihâc mahlaslarını birçok gazellerinde zikretmiştir, ancak Ferîdûn-i Müşîrî ve Şefî-i Kedkenî gibi şairler mahlaslarını kullanmayı gerekli görmemiştir.¹¹⁵ Muasır dönem şairi Abdülhüseyin-i Âyetî şiirlerinde “Âvâre”, “Âyetî” ve “Ziyât” gibi mahlasları kullanmıştır.¹¹⁶ Bir diğer muasır dönem şairi Rahîm Muînî-i Kirmânşâhî ilk önce Alî Deştî’nin önerisiyle şiirlerinde “Umîd” mahlasını kullanmış, ancak daha sonra şair Ehvân Sâlis’in itirazı sonucunda bu mahlası bırakıp, “Muînî-i Kirmânşâhî” mahlasını almıştır.¹¹⁷

¹¹² Semavî İnal Savi “Pervîn-i İ’tisâmî” *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), c.34, 246.

¹¹³ Pûr Enârî, “Berres-i Tahâllüs”, 45; Şefî-i Kedkenî, *Der Sohenvâre: Pencâh ve Penc Goftâr*, 352.

¹¹⁴ Google, Son Erişim: 10 Haziran 2019, <https://ganjoor.net/parvin/divanp/ghasidep/sh26/>

¹¹⁵ Behârî, *Dânişnâme-i Cihân-i İslâm*, c.6, 729.

¹¹⁶ Halhâlî, *Tezkire-i Şu‘arâ-i Mu‘âsır*, 21-6.

¹¹⁷ Halhâlî, *Tezkire-i Şu‘arâ-i Mu‘âsır*, c.2, 34-40.

روزی که رفتی از بر بالین شهریار گفتم که ناله ای کنم و بر سر آرمت¹¹⁸
Şeyriyâr 'ın yanı başından ayrıldığı gün, inleyip seni geri getirmeyi dü-
şündüm

3. Sonuç

Mahlas Fars edebiyatında köklü bir geçmişe sahiptir, nitekim İslamiyet'ten sonra Rûdekî, Dakîkî, Kisâî, Ammâre-i Mervezî ve Menûçihri gibi şairler şiirlerinde sürekli mahlaslarını yinelemiştir. Fars edebiyatında mahlas neredeyse bütün nazım şekillerinde yer almıştır. Ancak daha çok gazele has bir özellik haline gelmiştir. Fars şairleri mahlaslarını seçerken anlamlı, çarpıcı, ilgi çekici, farklı, sanatlı ve ilginç olmasına dikkat etmiştir. Fars şairleri mahlas seçmek veya mahlas değiştirmek konusunda, eğilimlerine ve diğerlerinin önerilerine göre tercihte bulunmuştur. Şiir yazmaya başlar-ken, iyi bir mahlas seçmek şairliğin şartlarından biri sayılmıştır. Mahlas bir şairin tanınması ve meşhur olması noktasında, ehemmiyet arz ettiğinden Fars şairleri seçecekleri veya alacakları mahlasların üzerinde uzun süre düşünmüştür, sıradan bir kelimeyi mahlas seçmek yerine şairlik ve sanatkârlıklarını en iyi şekilde temsil edecek ibareyi tercih etmiştir. Bazı Fars şairleri mahlas satın alacak kadar işi ileri götürmüştür. Fars şiirinde özellikle hicri altıncı yüzyıldan sonra mahlas yaygınlık kazanmış ve gazelde kendisine has bir yer bulmuştur. Fars edebiyatının ilk yıllarında nadiren de olsa mahlas kullanılmıştır. Klasik Fars edebiyatı şairleri mahlas kullanmayı bir gelenek haline getirmelerine rağmen muasır dönem şairleri mahlası çok az kullanılmıştır. Klasik dönem şairleri çoğunlukla mahlaslarını doğum yeri, ad, soyadı, memduh adı ve dinî inançtan almıştır. Muasır dönemde daha çok müstear isim ve siyasi düşünceler mahlas olarak kullanılmıştır. Mahlas Fars şiirinde zamanla şairin şiirini tamamıyla anlatan bir konuma gelmiştir. Fars şairler mahlas için özellikle herkesin hemen seçmeyeceği kelimeler tercih etmiştir.

¹¹⁸ Google, Son Erişim: 10 Haziran 2019, <https://ganjoor.net/shahriar/gozidegh/sh33/>

Kaynakça

Abbâspûr, Hücet. “Tehallüs” *Ferhengenâme-i Edebî-i Fârsî: Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî, Istılâhât, Mûzû’ât ve Mezâmîn-i Edeb-i Farsî*, C.2, Nşr. Hasan Enûşe. Tahran: Vizâret-i Ferheng ve İrşâd-i İslâmî, 1381, s.322-324.

Âbid, Mehdî Mekâre. “Tahlîk ve Berresî-i Tahallus der Şi’r-i Fârsî”, *Dânişgâh-i Şehr-i Kürd, Dânişkede-i Edebiyyât, Şehr-i Kürd*, 1389.

Akün, Ömer Faruk. “Divan Edebîyatı” *DİA*, C.35, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994, s.389-427.

Behârî, Meryem. “Tehallüs” *Dânişnâme-i Cihân-i İslâm*, C.6, Tahran: Müesese-i Ferhengî-i Hünerî-i Kitâb-i Mercî’, 2004, s.728-30.

Çiçekler, Mustafa. “Sa’ dî-i Şîrâzî” *DİA*, C.35, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008, s405-407.

Debîrsiyâkî, Muhammed. *Dakîkî ve Eş’âr- ı Ū*, Tahran: İntişârât-i Esâtir, 1347.

Direhşân, Mehdî. *Eş’âr-i Hakîm Kisâi-i Mervezî ve Tahkîk der Zindegânî ve Âsâr-i Ū*, Tahran:1375.

Dihhodâ, Alî Ekber. *Lügatnâme-i Dihhodâ*, C.4, Tahran: Dânişgâh-ı Tahran Müesese-i Lügatnâme-i Dihhodâ, 1373, s.5710.

Habâzhâ, Rızâ. “Sebk-i Tahallüs Âverî der Gazel ve Seyr-i Ân” *Edeb-i Fârsî*, Yıl 6, Sayı 2, Tahran:1395.

Hakîkat, Abdülrefî’. *Ferheng-i Şâ’irân-i Zebân-i Pârsî*, Tahran: Şirket-i Müellefat ve Mütercim, 1368.

Halhâlî, Seyyid Abdulhamîd. *Tezkire-i Şu’arâ-i Mu’âsır*, Tahran: Kitâbhâne-i Tahûrî, 1333.

Hodâyâr, İbrahim ve Abîd, Yahya Abîd Sâlih. “Tahallüs der Şi’r-i Fârsî ve Arabî” *Fünûn-i Edebî*, Yıl 4, Sayı 1, Tâbistân: 1391.

İnal Savi Semavî. “Pervîn-i İ’tisâmî” *DİA*, C.34, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007, s.246-247.

Kanar, Mehmet. “Vahîd-i Destgirdî” *DİA*, C.9, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994, s.210-211.

_____, “Fürûğî-i Bistâmî” *DİA*, C.13, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı

Yayınları, 1996, s.250-51.

_____, “Bahâr” *DİA*, C.4, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991, s.469-70.

_____, “Ferâhânî” *DİA*, C.12, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995, s.356.

Karaismailoğlu, Adnan. “Hüseyin Vâiz Kâşifî” *DİA*, C.19, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999, s.16-18.

_____, “Râmî” *DİA*, C.34, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007, s.448-49.

_____, “Abdülvâsi-i Cebelî” *DİA*, C.1, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988, s.283.

Kaska, Çetin. *Cüneyd-i Şîrâzî Divanı (İnceleme-Metin)*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: 2012.

Kırlangıç, Hicabi. “Yağmâ-i Cendakî” *DİA*, C.43, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013, s.179-180.

Kurtuluş, Rıza. “Kâânî-i Şîrâzî” *DİA*, C.24, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001, s.1.

_____, “Necîbüddîn-i Tebrîzî”, *DİA*, C.32, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006, s.490-491

_____, “Nizârî-i Kuhistânî” *DİA*, C.33, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007, s.199-200.

_____, “Ahmed Gülçîn-i Meânî” *DİA*, C.43, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016, s.43-44.

_____, “Baba Figânî” *DİA*, C.13, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996, s.58.

_____, “Muhammed Tâhir Nasrâbâdî” *DİA*, C.32, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006, s.418.

_____, “Tuğrâ-yi Meşhedî” *DİA*, C.41, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, s.339.

Müddebirî, Mahmûd. *Şerh-i Ahvâl ve Eş'âr-i Şâirân-i bî Dîvân der Karnhâ-yi 3, 4, 5 Hicri-i Kamerî*. Tahran: 1370.

Okumuş, Ömer. “Abdurrahman Câmî” *DİA*, C.7, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993, s.94-99.

Öngören, Reşat “Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî” *DİA*, C.29, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004, s.441-48.

Öztürk, Mürsel. “Rûdekî” *DİA*, C.35, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008, s.185-86.

Pûr Enârî, Zühre Ahmedî, Sâbit, Mehdî Melik ve Penderî, Yedullâh Celâlî. “Berresî-i Tahallüs der Gazelhâ-i Nezîrevâr Dovre-i Bâzgeşt-i Edebî” *Fünûn-i Edebî*, Yıl 2, Sayı 1, Yezd: 1389.

Pûr Enârî, Zühre Ahmedî. “Berresî-i Tahallüs der Şi’r-i Fârsî” *Neşriye-i Edeb ve Zebân-i Dânişkede-i Edebîyyât ve Ulûm-i İnsânî-i Dânişgâh-i Şehîd Bâhüner-i Kirmân*, Yıl 17, Sayı 36, Kirmân: 1393.

Rûdekî-i Semerkandî. *Dîvân-i Rûdekî-i Semerkandî*, Nşr. Saîd-i Nefîsî. Tahran: Müessese-i İntişârât-ı Nigâh, 1373.

Safâ, Zebihullâh. *Târîh-i Edebîyyât Der İrân*. Tahran: İntişârât-i Firdevsî, 1338.

Semih, Mehmet. *Türk Edebiyatında Mahlaslar, Takma Adlar, Tapşurmalar ve Lakaplar*. İstanbul: Anahtar Kitaplar, 1993.

Şahinoğlu, M. Nazif. “Alâuddeevle-i Simnânî” *DİA*, C.2, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989, s.345-47.

_____, “Kemâl-i Hucendî” *DİA*, C.25, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002, s.226.

_____, “Kûhî-i Şîrâzî” *DİA*, C.26, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002, s.347.

Şefîî Kedkenî, Mehmed Rızâ. *Der Sohenvâre: Pencâh ve Penc Goftâr*. Tahran: Buhârâ, 1376.

Şemîsâ, Sîrûs. *Seyr-i Gazel der Şi’r-i Fârsî*. Tahran: İntişârât-i Firdevsî, 1370.

Tahirü’l-Mevlevî. *Edebiyat Lüğati*. Nşr. Kemal Edip Kürkçüoğlu. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1973.

Tekin, Arslan. *Edebiyatımızda İsimler ve Terimler*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1995.

Tokmak, A. Naci. “Rızâ Kuli Han” *DİA*, C.35, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008, s.64-65.

_____, “Evhadüddin-i Merâğî” *DİA*, C.11, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995, s.520.

Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, “Mahlas” C.6, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1986, 114.

Yazıcı, Tahsin. “Celâleddîn Hümâî” *DİA*, C.18, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998, s.478-79.

_____, “Lutf Ali Beg” *DİA*, C.27, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003, s.230-31.

Yıldırım, Ali. *Divan Edebiyatında Mahlas ve Mahlas-nâmeler*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2006.

Yıldırım, Nimet. “Ahmed Şamlû” *DİA*, C.38, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, s.333.

İnternet Kaynakları

Google, “Ganjoor”, Son erişim: 10 Haziran 2019. <https://www.ganjoor.net/>

Kitap İncelemesi/ Book Review

Hey You! Irak'taki Amerikan Hapishanelerinden Hatıralar

Said Ebutalib, İstanbul: İyi Düşün Yayınları, Mayıs 2018, ss. 256, Farsçadan Çev. Mehmet A. Koç. ISBN: 6059280129

Değerlendiren: Mehmet Akif Koç*

20 Mart 2003 tarihi, Ortadoğu'nun son yıllarını şekillendiren en önemli hadiselerden birinin başlangıcıdır. Bu tarihte, ABD öncülüğündeki uluslararası koalisyon güçleri, 150 bin ABD askerinin yanısıra diğer ülkelerden harekate katılan 23 bin askerle birlikte, Irak'ı işgale başladı. 2003 yılı sonlarına doğru Saddam Hüseyin'in, işgal sonrasında saklanmakta olduğu memleketi Tikrit'te ele geçirilmesiyle Baas rejiminin çöküşü ilan edildiye de Irak zorlu bir kaos tüneline girdi ve 2019 Kasım ayı itibariyle de henüz huzur ve istikrara kavuşabilmiş değil. Bu süreçte ülkedeki etnik ve mezhepsel fay hatlarının yeniden hareketlenmesi bir tarafa, bölge ülkelerinin de doğrudan veya dolaylı olarak müdahil olduğu bir vekalet mücadelesi yürütüldü (halen daha söz konusu mücadele farklı görünüm altında sürdürülmektedir).

2003 işgali sonrasında projektörlerin en fazla üzerine tutulduğu bölge ülkesi ise İran oldu; İranlı siyaset/kültür çevrelerinde Irak'ın kadimden beri İran kültür zemini içinde değerlendirilmesi ve İran'ın jeopolitik algılamasında Irak'ın işgal ettiği merkezi konum, 1980-88 yılları arasında yüzbinlerce insanın hayatını kaybettiği yıpratıcı savaş ve Irak nüfusunun yaklaşık

* Doktora Adayı, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi (ASBÜ), Ortadoğu Çalışmaları, akifkoc@hotmail.com, ORCID: /0000-0001-5179-6027

2/3'ünün Şiilerden oluşması da bunda etkili oldu. Bu açıdan, Irak işgalini, bilhassa ilk dönemi itibariyle ele alıp inceleyen İranlı birinci el kaynakların tetkik edilmesi, İran'ın bölgedeki ABD siyasetini nasıl algıladığını ve Irak'taki dini/siyasi çevrelere bakışını yakından görebilmek açısından önem taşımaktadır.

Said Ebutalib'in 2013 yılında hazırladığı *Hey You! Irak'taki Amerikan Hapishanelerinden Hatıralar* başlıklı gözlem ve hatırat kitabı, bu çerçevede değerlendirilebilecek önemli bir ilk el tanıklık olarak dikkat çekmektedir. Kitap, İran resmi devlet televizyonu (IRIB) namına Irak işgali sonrasına dair çekimler yapmak için karayoluyla Irak'a giriş yapan belgesel yapımcısı Said Ebutalib ve kameraman Süheyl Kerimi'nin ABD askerleri tarafından gözaltına alınarak dört ay boyunca Irak'taki kötü şöhretli ABD cezaevlerinde tutulması süreci üzerinden, Irak-İran-ABD üçgeninde bir gözlem yapma imkânı sunmaktadır.

Ebutalib, ailesinin yanı sıra, İranlı resmi yetkililer ve Dışişleri Bakanlığı'nın üst düzeydeki girişimleri sonucu cezaevinden kurtarılmış, akabinde 2004-2008 yılları arasında Tahran Milletvekili olarak İran parlamentosunda da görev yapmıştır.

Ebutalib'in edebi açıdan da güçlü olan, bilinç akışı ve geriye dönüş (flash-back) gibi anlatım tekniklerinin de sıkça kullanıldığı hatıratının bütününde şu beş unsurun yoğun şekilde metnin genel yapısını şekillendirdiği dikkat çekmektedir:

- i) Dini ve politik bilince sahip bir Şii İranlı'nın, komşu ülkedeki işgale tepkisi
- ii) 1979 Devrimi sonrasında İran'da artış gösteren ABD ve İngiltere karşıtı duruş
- iii) Sözlü ve fiili kötü muamele anlarında dini ve ailevi değerlere sığınarak ayakta kalabilme çabası
- iv) Başta 1980-88 İran-İrak Savaşı olmak üzere 'geriye dönüş' ve kişisel muhasebe sekanslarında kendini gösteren Irak Baas rejimi karşıtlığı
- v) Iraklı Şiilere yönelik genel anlamda güvensizlik ve mesafeli yaklaşım.

Yazar, her ne kadar metnin genel akışında pek fazla üzerinde durmasa ve yokmuş gibi davransa da, işgalden hemen birkaç hafta sonra, Temmuz

2003'te Irak'ın Şiiilerle meskun güney bölgelerinde 'gazeteci' kimliği kullanılarak sıkça yer değiştirmeleri ve yerel halkla (ve Şii silahlı gruplarla) yoğun şekilde temas etmelerinin, Amerikan ve İngiliz işgal güçlerinin fazlasıyla dikkatini çekmiş olması tabiidir. İran'daki medya kuruluşları ve basın-yayın organlarının yönetimle ilişkilerinin boyutunun da bu değerlendirmede olumlu rol oynamadığı tahmine müsaittir. 2003'ün bu ayları, işgalin hukuksuzluğu ve gayriinsani boyutu bir tarafa, Şii ve Sünni direniş örgütlerinin teşkilatlanarak işgal güçlerine karşı bombalı saldırılarla yanıt verdikleri ve güvenlik durumunun günbegün kötüye gittiği döneme denk gelir. Başta ABD ve İngiltere olmak üzere, Batı medyası ve düşünce kuruluşlarında yer alan, İran'ın işgal sonrasında Irak'a daha fazla müdahil olacağına dair haber-yorumların da (Şii hilali vb) işgal yönetimini bu dönemde İranlı kurum, kuruluş ve şahıslara karşı teyakkuzda tutmuş olması da keza anlaşılabilir bir durumdur.

Diğer taraftan, yazarın aktardığı şu sahne, sahada görevli işgal gücü ve koalisyon unsurlarında görülen bölgeyle ilgili cehalet, tepeden bakış ve umursamazlığı da ortaya sermektedir:

“Ne de olsa, o siyahi gardiyan gibi çoğu Amerikalının Irak hakkında işitip bildiği ilk şey, *Ali Baba ve Kırk Haramiler* efsanesiydi. Bunu ilk kez birkaç hafta önce Divaniye'de tutulurken, ahşap hücremize ara sıra uğrayan ve üzerindeki üniformada *NAVY* ibaresi okunan zayıfça bir kadın askerden duymuştum: ‘Are you Ali Baba?’” (s.8)

“Amerikalılar, Iraklı olmayan ve daha önce ülkeye gelmiş olan Arapları, *Saddam'ın Fedailerini* grubuyla ilişkilendirip ona göre muamele ediyordu” (s.79).

Metnin bütününde yazara hâkim olan duygu ise yaşadığı kötü muamele ve eziyetin de etkisiyle, Amerikan görevlilerine (tamamına karşı değilse de en azından tutukluluk ve sorgu sırasında muhatap olduğu deniz piyadelerine) duyduğu nefret ve öfkedir. Bu öfke, bilinç akışı ve geriye dönüş anlarında sıklıkla kendini belli etmekte ve “*nasıl bir kabustur bu?*” sorusuyla o anların dehşeti bir ölçüde ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte, tutukluluk süresinin sona erdiği 2003'ün üzerinden on yıl geçtikten sonra (milletvekilliği ve Ortadoğu'daki gazetecilik deneyimleriyle geçen dönem), metnin kaleme alındığı 2013 yılındaki kişisel ruh hali ve ABD-İran ilişkilerinin o dönemdeki seyrinin, metnin geneline hâkim olan üslup üzerinde nasıl bir tesiri olduğu da ayrıca irdelenmelidir.

Öte yandan, Ebutalib'in hem tutukluluk süresi boyunca hem de salıverildikten sonra hakkını ararken sıklıkla atıf yaptığı ve üzerinde durduğu *İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, Harp Zamanında Sivillerin Korunmasına İlişkin 1949 Cenevre Sözleşmesi, Medeni ve Siyasi Haklara İlişkin Uluslararası Sözleşme, BM Mahpusların Islahı İçin Asgari Standart Kurallar* gibi küresel ölçekte kabul edilen düzenleyici hukuki metinler; anlatımı zenginleştirme ve sürecin gayrihukuki niteliğini vurgulamanın ötesinde, uluslararası standartların uygulanmasında güçlü-zayıf ayırımına ve çifte standarda da acı bir telmih mahiyetindedir. Keza yazarın metnin sonuna koyduğu, sürecin takip edilmesindeki hukuki girişimlere dair kapsamlı ekler de (hapishane krokileri, tutukluluk sürecindeki kimlik vb materyaller, el yazısıyla kaleme alınan notlar vs) metni klasik bir hatırat olmaktan çıkartarak, belgesel yaşamöyküsü formuna yaklaştırmaktadır.

Ebutalib kendi öyküsünü anlatırken, FBI, MI6, CIA gibi istihbarat örgütlerine bağlı ajanların Irak'taki esirlerin sorgularına katılıp, bir kısmının kendi durumunda olduğu gibi işkencelere katıldıklarını belirtmiştir. Ancak, öyküsünün sonunda hakkaniyetli davranır; yaptığı şikayetlerin değerlendirilerek kayıt altına alındığını ve bu işkence / kötü muamele vakalarının bizzat işgal güçleri tarafından soruşturulduğunu, Bucca Kampı'ndan salıverilmesinden bir süre önce kendisiyle de bu kapsamda ayrıntılı görüşüldüğünü vurgular.

Ortalama bir uluslararası ilişkiler ve bölge çalışmaları okuyucusu açısından, Ebutalib'in hatıratını İran ve Irak bağlamında daha ilginç kılan hususlar ise metnin bütünü gözönünde bulundurulduğunda, şu ana başlıklar altında özetlenebilir:

- i) Irak Şiiilerinin parçalı ve rekabet içindeki yapısı, İran'ı destekleyen ve Tahran'ın politikalarına karşı olan Şii grupların varlığı (Dava Partisi, Hareke Hizbullah / Irak Hizbullahı, Sadr ve Hekim ailelerine yakın silahlı Şii örgütler vb); Iraklı Şiiilerin siyasi ve dini liderliklerinin işgal ve sonrasına ilişkin görüş farklılıkları
- ii) ABD işgalinin ardından Irak toplumunun sosyo-ekonomik çöküntüsü (Irak ordusu dağıtılınca kaçıp köyünde saklanan ve birkaç yüz Dolar mukabilinde bir dönem can düşmanı olarak gördüğü İranlı bir gazete-

ciye ayrıntılı bilgiler veren bir general¹, menfaat karşılığında işgalcilerle işbirliği yapan yerel kişi ve gruplar vb)

- iii) Yazarın da tutulduğu Bucca Kampı gibi askeri cezaevlerinde şahit olunan hızlı radikalleşme ve buradan kaçan (veya Ebutalib'e göre Amerikalılarca kasten serbest bırakılan) Ebubekir el-Bağdadi, Şakir Vahib el-Fahdavi gibi ilerleyen yıllarda bölgeyi kana bulayan namılı terör unsurlarının kamp hayatı ve diğerleriyle ilişkileri
- iv) Baas döneminin eski Başbakanlarından Sadun Hammadi ve Saddam'ın işgalden hemen önceki Enformasyon Bakanı / Hükümet Sözcüsü Said el-Sahaf gibi popüler isimlere kampta yapılan muamele ve diğer tutuklularla ilişkileri
- v) İran'da rejim muhalifi olup, uzunca bir dönem Irak'ta Baas rejimi kontrolünde faaliyet gösteren *Halkın Mücahitleri Örgütü (HMÖ)* üyeleriyle (yazar örgütten kısaca *Münafıklar* olarak bahseder), kamplarda tutulan diğer İranlıların ilişkileri
- vi) ABD ve İngiltere'nin genel Irak siyaseti ve yerel unsurlara yönelik yaklaşımında ön plana çıkan farklılıklar; koalisyon içindeki diğer ülke unsurlarının sahadaki rolü ve etkisi / etkisizliği
- vii) Bilhassa Güney Irak'ta, Şii kimliğiyle birlikte, (diğerlerine göre daha fazla öne çıkan bir unsur olarak) aşiret yapıları ve yerel güç odaklarının belirleyiciliği.

Tüm bu sürecin nihayetinde, Ebutalib ve Kerimi'nin ailelerinin Tahran'da yaptıkları görüşmeler ve İran Dışişleri Bakanlığı'nın ABD ve İngiltere yetkilileri nezdindeki girişimleri (bir kısmı Tahran'daki ABD çıkarlarını koruyan İsviçre Büyükelçiliği üzerinden) sonuç verir; dört ayı aşkın tutukluluk süreci 4 Aralık 2003'te sona erer ve her iki İran vatandaşı, Irak'la kara sınırındaki Şalemçe Sınır Kapısı'ndan İngiliz yetkililerce İranlı resmi görevlilere teslim edilir.

Sonuç olarak 2019 yılı sonunda Irak'taki Şii vilayetlerde, hem Bağdat'taki Şii ağırlıklı hükümetin hem de İran'ın ülkeye yönelik müdahil politika-

¹ Bahse konu general işgal sürecini şöyle anlatır: “Zaten savaş olmadı. Ordudaki herkes Amerikalıların hızlı bir şekilde geleceğini biliyordu. Direniş gösterilmemeliydi. Karşılık verilmesi hususunda emir verilmemişti. Gerçi savaştacak kimse de yoktu. Tüm subay ve askerler garnizonlardan çekilmişti. Silah ve mühimmat da yoktu. Kimse Saddam'a itaat etmiyordu” (ss.60-61).

larının sertçe sorgulandığı halihazırdaki dönemde, Iraklı Şiilerle İran'ın ilişkilerinin mevcut durumunun daha iyi anlaşılabilmesi için bu bağların geçmişine yakından bakılması önem arz etmektedir. Bu açıdan, 2003 işgalinin hemen ardından Irak'a giden Said Ebutalib'in canlı örneklerle aktardığı hatıratı, bu bağlamda önemli bir ilk el tanıklık olarak incelenmeyi hak etmektedir.

İran Çalışmaları Dergisi (E-ISSN: 2651-4370)

Yayın İlkeleri

Dergiye gönderilen makaleler, dipnotlar dahil en az **6000** en fazla **9000** kelime olmalıdır. Kitap değerlendirmeleri en az **750** en fazla **1500** kelime olmalıdır. Makalelerde en az **100-180** kelimelik Türkçe özet ile İngilizce özet ve makale başlığı bulunmalıdır. Özetlere, her iki dilde de en az 5 adet anahtar kelime eklenmelidir.

Yazılar **Times New Roman** karakterinde, **12** punto yazı tipi boyutu ve **tek satır** aralığı sayfa yapısı ile yazılmalıdır. Dergimizde **Chicago** (dipnot) atıf ve kaynakça yöntemi kullanılmaktadır. Dipnotlar **10** punto yazı tipi boyutu ve tek satır aralığıyla yazılmalıdır. Makale sonunda, yararlanılan kaynaklar, “**Kaynakça**” başlığı ile verilmelidir (İngilizce makalelerde “**Bibliography**” kullanılmalıdır). İnternet kaynakları da ayrı bir başlık olarak yazılmalıdır

İmla ve Atıf Kuralları

1. KİTAP

Tek yazarlı,

Dipnot: Zadie Smith, *Swing Time* (New York: Penguin Press, 2016), 315–16.

Dipnot Tekrarı : Smith, *Swing Time*, 320.

Kaynakça: Smith, Zadie. *Swing Time*. New York: Penguin Press, 2016

İki/üç yazarlı,

Dipnot: Brian Grazer and Charles Fishman, *A Curious Mind: The Secret to a Bigger Life*. New York: Simon & Schuster, 2015, 12.

Dipnot Tekrarı: Grazer and Fishman, *A Curious Mind...*, 37.

Kaynakça: Grazer, Brian, and Charles Fishman. *A Curious Mind: The Secret to a Bigger Life*. New York: Simon & Schuster, 2015.

(Not: Kitap ismi her üç durumda italik yazılacak; dipnotta yayın yeri, yayınevi ve yayın yılı parantez içinde olacak diğerlerinde parantez kullanılmayacak, sayfa numarası dipnot ve dipnot tekrarında yazılacak ama kaynakçada yazılmayacak)

Dört ve fazla yazarlı,

(Not: Kaynakçada tüm yazarları listeleyin. Dipnotta ise sadece ilk yazarı yazıp ardından “ve diğerleri” şeklinde yazın.)

Dipnot: Dana Barnes et al., *Plastics: Essays on American Corporate Ascendance in the 1960s* . . .

Dipnot Tekrarı: Barnes et al., *Plastics* . . .

Tercüme kitaplar,

Dipnot: Jhumpa Lahiri, *In Other Words*, çev. Ann Goldstein (New York: Alfred A. Knopf, 2016), 146.

Dipnot Tekrarı: Lahiri, *In Other Words*, 184

Kaynakça: Lahiri, Jhumpa. *In Other Words*. Çev. Ann Goldstein. New York: Alfred A. Knopf, 2016.

Edisyon veya derlemelerde,

Dipnot: John D’Agata, ed., *The Making of the American Essay* (Minneapolis: Graywolf Press, 2016), 177–78.

Dipnot Tekrarı: D’Agata, *American Essay*, 182.

Kaynakça: D’Agata, John, ed. *The Making of the American Essay*. Minneapolis: Graywolf Press, 2016.

Kitap bölümü,

- Dipnot: Henry David Thoreau, “Walking,” içinde *The Making of the American Essay*, ed. John D’Agata (Minneapolis: Graywolf Press, 2016), 177–78.
- Dipnot Tekrarı: Thoreau, “Walking,” 182.
- Kaynakça: Thoreau, Henry David. “Walking.” içinde *The Making of the American Essay*, edited by John D’Agata, 167–95. Minneapolis: Graywolf Press, 2016

Orjinal baskıdan sonraki baskılardaki bölümler,

- Dipnot: Quintus Tullius Cicero. “Handbook on Canvassing for the Consulship,” içinde *Rome: Late Republic and Principate*, ed. Walter Emil Kaegi Jr. and Peter White, vol. 2 of *University of Chicago Readings in Western Civilization*, ed. John Boyer and Julius Kirshner (Chicago: University of Chicago Press, 1986), 35.
- Dipnot Tekrarı: Cicero, “Canvassing for the Consulship,” 35.
- Kaynakça: Cicero, Quintus Tullius. “Handbook on Canvassing for the Consulship.” İçinde *Rome: Late Republic and Principate*, ed. Walter Emil Kaegi Jr. Ve Peter White. Vol. 2 of *University of Chicago, Readings in Western Civilization*, ed. John Boyer and Julius Kirshner, 33–46. Chicago: University of Chicago Press, 1986. Orjinal baskı içinde Evelyn S. Shuckburgh, çev., *The Letters of Cicero*, vol. 1 (London: George Bell & Sons, 1908).

Önsöz, giriş veya bir kitabın benzer bölümlerinde,

- Dipnot: James Rieger, introduction to *Frankenstein*; veya *The Modern Prometheus*, by Mary Wollstonecraft Shelley (Chicago: University of Chicago Press, 1982), xx–xxi.
- Dipnot Tekrarı: Rieger, introduction, xxxiii.
- Kaynakça: Rieger, James. Introduction to *Frankenstein*; veya *The Modern Prometheus*, Mary Wollstonecraft Shelley, xi–xxxvii. Chicago: University of Chicago Press, 1982. Dijital (e-book) kitaplarda,

- Dipnot: Herman Melville, *Moby-Dick; or, The Whale* (New York: Harper & Brothers, 1851), 627, <http://mel.hofstra.edu/moby-dick-the-whale-proofs.html>.
- Dipnot Tekrarı: Melville, *Moby-Dick*, 722–23.
- Kaynakça: Melville, Herman. *Moby-Dick; or, The Whale*. New York: Harper & Brothers, 1851. <http://mel.hofstra.edu/moby-dick-the-whale-proofs.html>.

2. MAKALELER

Basılı dergilerdeki makale,

(Not: Dipnotta başvurulmuş kaynağın sayfa numaralarını belirtin. Kaynakçada ise tüm makalenin sayfa aralığını belirtin, yayının (dergi) adı italik yazılacak)

- Dipnot: Susan Satterfield, “Livy and the Pax Deum,” *Classical Philology* 111, no. 2 (Nisan 2016): 170.
- Dipnot Tekrarı: Satterfield, “Livy,” 172–73.
- Kaynakça: Satterfield, Susan. “Livy and the Pax Deum.” *Classical Philology* 111, no. 2 (Nisan 2016): 165–76.

Online dergilerdeki makale,

(Not: Dergi bir DOI numarası tahsis etmişse mutlaka ekleyin. DOI yoksa bir URL verin. Erişim tarihini ekleyin)

- Dipnot: Rachel A. Bay et al., “Predicting Responses to Contemporary Environmental Change Using Evolutionary Response Architectures.” *American Naturalist* 189, no. 5 (Mayıs 2017): 465, <https://doi.org/10.1086/691233>.
- Dipnot Tekrarı: Bay et al., “Predicting Responses,” 466.
- Kaynakça: Bay, Rachael A., Noah Rose, Rowan Barrett, Louis Bernatchez, Cameron K. Ghalambor, Jesse R. Lasky, Rachel B. Brem, Stephen R. Palumbi, and Peter Ralph. “Predicting Responses to Contemporary Environmental Change Using Evolutionary Response Architectures,” *American Naturalist* 189, no. 5 (Mayıs 2017): 463–73. <https://doi.org/10.1086/691233>.

Gazete ve benzeri mecmualardaki makale,

- Dipnot: Rebecca Mead, “The Prophet of Dystopia,” *New Yorker*, 17 Nisan 2017, 43. Dipnot Tekrarı: Mead, “Dystopia,” 47.
- Kaynakça: Mead, Rebecca. “The Prophet of Dystopia.” *New Yorker*, 17 Nisan 2017.

(Not: Çevrimiçi makaleler için mutlaka bir URL ekleyin. Erişim tarihini ekleyin. Herhangi bir yazar belirtilmemişse makalenin başlığı ile alıntıya başlayın)

- Dipnot: Farhad Manjoo, “Snap Makes a Bet on the Cultural Supremacy of the Camera” *New York Times*, 8 Mart 2017,
<https://www.nytimes.com/2017/03/08/technology/snap-makes-a-bet-on-the-cultural-supremacy-of-the-camera.html>.
- Dipnot Tekrarı: Manjoo, “Snap.”
- Kaynakça: Manjoo, Farhad. “Snap Makes a Bet on the Cultural Supremacy of the Camera.” *New York Times*, 8 Mart 2017.
<https://www.nytimes.com/2017/03/08/technology/snap-makes-a-bet-on-the-cultural-supremacy-of-the-camera.html>.

3. KİTAP DEĞERLENDİRMESİ

- Dipnot: Michiko Kakutani, “Friendship Takes a Path That Diverges,” Kitap Değ. *Swing Time*, by Zadie Smith, *New York Times*, 7 Kasım 2016. Dipnot Tekrarı: Kakutani, “Friendship.”
- Kaynakça: Kakutani, Michiko. “Friendship Takes a Path That Diverges.” Kitap Değ. *Swing Time*, by Zadie Smith. *New York Times*, 7 Kasım 2016

4. TEZLER

- Dipnot: Cynthia Lillian Rutz, “King Lear and Its Folktale Analogues” (Doktora Tezi, University of Chicago, 2013), 99–100.

- Dipnot Tekrarı: Rutz, “*King Lear*,” 158
Kaynakça: Rutz, Cynthia Lillian. “*King Lear and Its Folktale Analogues*.” Doktora Tezi, University of Chicago, 2013.

5. MÜLAKATLAR

- Dipnot: Kory Stamper, “From ‘F-Bomb’ to ‘Photobomb,’ How the Dictionary Keeps Up with English,” interview by Terry Gross, Fresh Air, NPR, April 19, 2017, audio, 35:25, <http://www.npr.org/2017/04/19/524618639/from-f-bomb-to-photobomb-how-the-dictionary-keeps-up-with-english>.
- Dipnot Tekrarı: Stamper, interview.
Kaynakça: Stamper, Kory. “From ‘F-Bomb’ to ‘Photobomb,’ How the Dictionary Keeps Up with English.” Interview by Terry Gross. Fresh Air, NPR, April 19, 2017. Audio, 35:25. <http://www.npr.org/2017/04/19/524618639/from-f-bomb-to-photobomb-how-the-dictionary-keeps-up-with-english>.

6. TOPLANTI VE KONFERANS SUNUMLARI

- Dipnot: Rachel Adelman, “Such Stuff as Dreams Are Made On: God’s Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition” (Society of Biblical Literature yıllık toplantısında bildiri olarak sunulmuştur, New Orleans, Louisiana, 21-24 Kasım 2009).
- Dipnot Tekrarı: Adelman, “Such Stuff as Dreams.”
- Kaynakça: Adelman, Rachel. “Such Stuff as Dreams Are Made On: God’s Footstool In the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition.” Society of Biblical Literature yıllık toplantısında bildiri olarak sunulmuştur, New Orleans, Louisiana, 21-24 Kasım 2009.

7. İNTERNET KAYNAKLARI

Dipnot: “Privacy Policy,” Privacy & Terms, Google, Son erişim: 17 Nisan 2017, <https://www.google.com/policies/privacy/>.

Dipnot Tekrarı: Google, “Privacy Policy.”

Kaynakça: Google. “Privacy Policy.” Privacy & Terms. Son erişim: 17Nisan 2017. <https://www.google.com/policies/privacy/>.

8. SOSYAL MEDYA KAYNAKLARI

Dipnot: Chicago Manual of Style, “Is the world ready for singular they? We thought so back in 1993,” Facebook, 17 Nisan 2015, <https://www.facebook.com/ChicagoManual/posts/10152906193679151>.

Dipnot Tekrarı: Michele Truty, April 17, 2015, 1:09 p.m., comment on Chicago Manual of Style, “singular they.”

Kaynakça: Chicago Manual of Style. “Is the world ready for singular they? We thought so back in 1993.” Facebook, 17 Nisan 2015. <https://www.facebook.com/ChicagoManual/posts/10152906193679151>.

Not: Atıf veya kaynakça yazımında herhangi bir sorunla karşılaşılması durumunda The Chicago Manuel of Style’ın http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html linkindeki web sayfasındaki veriler esas alınmalıdır.

THE JOURNAL OF
IRANIAN STUDIES
İRAN ÇALIŞMALARI DERGİSİ

VOL: 3 NO: 2 2019 / CİLT: 3 SAYI: 2 2019
E-ISSN: 2651-4370

Nail Elhan

Nation-State in Iran during the Pahlavi Era: National Identity and the
Invention of Tradition

Habib Kartaloğlu

Invitation and Edicts Intended for the Shia Ulamā/Sholars:
The Example of Shahid al-Awwal and Ali al-Karaki

Mehmet Akif Koç

Samad Behrangi: A Tabrizian Intellectual in XXth Century Iranian
Literary and Cultural Life - His Life, Worldview, Fight and Works

Oğuzhan Özoğlu

The Earliest Surviving Narrative of Heroism in Pahlavi Language:
Ayādgār ī Zarērān

Çetin Kaska

Poets' Pseudonyms in Persian Literature