

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**OSMANLI ÖNCESİ
TÜRK - FARS KÜLTÜR MÜNASEBETLERİ**

110195

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mehmet KARATAŞ

**T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ**

**Enstitü Anabilim Dalı : TARİH
Enstitü Bilim Dalı : ORTAÇAĞ TARİHİ**

110195

Tez Danışmanı: Yard. Doç. Dr. Mahmut KIRKPINAR

EYLÜL - 2002

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

OSMANLI ÖNCESİ
TÜRK - FARS KÜLTÜR MÜNASEBETLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mehmet KARATAŞ

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Enstitü Anabilim Dalı : TARİH
Enstitü Bilim Dalı : ORTAÇAĞ TARİHİ

Tez Danışmanı: Yard. Doç. Dr. Mahmut KIRKPINAR

Bu tez 18/10/2002 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Çoğunluk ile kabul edilmiştir.

Yrd. Doç. Dr.
Mahmut Kırkpınar, var Recep YATIR

Jüri Başkanı



Jüri Üyesi



Yard. Doç. Dr. Osman ÖZKUL

Jüri Üyesi



İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	IV
KISALTMALAR.....	VIII
ÖZET.....	IX
SUMMARY.....	X
KAYNAKLAR VE ARAŞTIRMALAR.....	XI
a)Kaynaklar.....	XI
b)Araştırmalar.....	XII
GİRİŞ.....	1
1.Fars Kültürünün Menşei	1
2.Sâsânîler Devri.....	9
BÖLÜM 1.İSLÂMİYET'TEN EVVELKİ TÜRK-FARS KÜLTÜR MÜNASEBETLERİ.....	14
1.1.Hunlar Devri.....	14
1.2.Göktürkler Devri.....	15
1.3.Uygurlar Devri.....	21
BÖLÜM 2. İSLÂMÎ DEVİR FARS KÜLTÜRÜ VE TÜRKLER.....	27
2.1.Arap-İran Münasebetleri.....	27
2.2.Büyük Selçuklular Dönemi.....	45
2.3.Yeni Farsî'nin İhyası.....	56
BÖLÜM 3.TÜRKİYE SELÇUKLULARI VE FARS KÜLTÜRÜ.....	63
3.1.İdare ve Saray Çevresi.....	63
3.2.Dil ve Edebiyat.....	72
3.3.İçtimâî ve Dinî.....	77
3.4.Sanat ve Mimari.....	95

SONUÇ.....	100
KAYNAKÇA.....	102
ÖZGEÇMİŞ.....	112



ÖNSÖZ

Popüler tarih araştırmaları, tarih çalışmalarını ve tarih okumalarını çok zevkli hale getirmiştir. XX. yüzyılın ortalarından itibaren sayısı gün geçtikçe artan arkeolojik çalışmalar ve diğer bazı araştırmalarda elde edilen “*tarihî vesikalar*” ile yine bu dönemde ortaya çıkan “*tarih yaklaşım tarzları*” bu zevki bize hazırlamıştır. Çünkü son dönemlere kadar ülkemizde tarih araştırmaları ağırlıklı olarak “*siyasi tarih yazıcılığı*” ile sınırlı idi. Lâkin, artık kültür tarihi eksenli tarih araştırmaları, yorumları ve kritikleri daha geniş bir söyleyişle “*tarih felsefeleri*” çerçevesinde meydana getirilen eserlere sıklıkla rastlanılmaktadır. Biz de bugüne kadar Türk kültür tarihi ile uğraşan araştırmacıların Fars kültürünün etkilerine vurgu yaptıkları halde; kaynak eserlerde ve araştırmalarda konuyla ilgili geniş bilgiye tesadüf edilmesine rağmen, yeterli ve müstakil çalışmalar mevcut olmadığından, Osmanlı ncesi Türk-Fars kültür münasebetlerini araştırma konusu olarak tercih ettik.

Öncelikle birçok milletin tarihinin önemli meselelerinden olan ama belki bizim tarihimizi ziyadesiyle kuşatan şu hususa temas etmekte fayda var; Türkler tarihin çeşitli dönemlerinde dünyanın değişik coğrafyalarına g edip yerleşmişlerdir. Bu hareketler sırasında pek çok kültürle karşılaşarak etkilenmişler ve etkiler meydana getirmişlerdir. Bu nedenle Türk kültür tarihi araştırmalarında bu hususların göz önünde bulundurulması zarureti vardır. Aslında çok yakın coğrafi mekanlarda bulunan veya yakın komşu olan kültürler arasında kültür alışverişinin, etkileme ve etkilenmelerin, sosyal hadiselerin tabii bir seyri olduğu aşıkrdır. “*Güçlü kültür*”, “*baskın kültür*” ve “*saf kültür*” kavramları da bu ereve içerisinde değerlendirilmelidir. Çünkü, milletler tarihin eski dönemlerinde “*saf kültür*” oluşturma düşüncesine pek sahip olmadıklarından farklı nitelik arz eden kültürel değerleri, üslupları alıp kullanmakta hiçbir beis görmemişlerdir. Elbette ki, sanat eserlerinin azamet ve ihtişamca başka milletlerin eserlerinin üstünde olmasını kudret ve büyüklüklerinin icabı gibi grmuşler ve bunu temin etmeye önem vermişlerdir. Ama bu hiçbir vakit “*kültürel çeşitliliği*” oluşturma ve mükemmelle denilebilecek teşkilatları, eserleri inşa ederken kendilerinden olmayan milletlerden yararlanmanın önünde bir engel teşkil etmemiştir. Bu nedenle,

Mezopotamya coğrafyasında yaşamış medeniyetlerin yüksek seviyede kültürel çeşitliliğe sahip olduklarını görüyoruz.

Yıllar önce, Türk Kültür Tarihinin büyük hocası Bahaeddin Ögel'in, hocası W.Eberhard'dan, bize aktardığı “ *kültür çevresi*” kavramı elbette hatırlanmalı ve bu nevi kültür tarihi araştırmalarında mutlaka faydalanılmalıdır.Yalnız, kültür çevresi metodu ile kültürler arasındaki münasebetleri irdelerken, kesin sınırlar çizmekten uzak durmamız gerektiği bilinmektedir. Konumuz çerçevesinde bakacak olursak; Türk kültürünün Çin, Hint, İran, Arap ve Bizans kültürleriyle münasebetlerini incelemek, çalışmamızı etraflıca ortaya koymamıza yardımcı olacak, daha derinlemesine, kronolojik, coğrafi ve sosyolojik temellere dayanan ve bütün sahalardaki unsurlara ulaşma imkanı sağlayacaktır. Türkler, Çin ve İran ile yakın komşu olmaları sebebiyle değişik dönemlerde karşılıklı olarak iç işlerine müdahalelerde buldukları gibi kültür nüfuzunun da önüne geçememişlerdir. Binaenaleyh Türk ve Fars kültürlerinin sosyo-politik tarihleri birbirleriyle yakından alakâlıdır. Biz olayların seyrini takip edebilmek için her ikisindeki tarihsel gelişmeleri ve kültürel yayılma hareketlerini de nazarı dikkate almak zorundayız. Aynı zamanda Türk kültürünün merkezden, kültürün inşa edildiği ortamdan uzaklaşıp başka diyarlara muhacereti farklı kültürlerin tesirine açık hale gelmesine sebep olmuştur.

Fakat bu anlamda şunu belirtmemiz yerinde olacaktır; bu etkilerin hem zaman hem de mekân bakımından genele teşmil edilmesinin isabetli bir yaklaşım tarzı olamayacağını düşünüyoruz. Zaman zaman ilişkiler yoğunlaşmış, karşılıklı tesirler kuvvetlenmiş, bazen de bu ilişkiler zayıflamıştır. Meselâ; İran kültürünün Orta Asya'ya etkileri bütün bu coğrafyaya ve bütün Türk zümrelerine teşmil etmek yanlış olur. Yine Selçuklular'ın İran coğrafyasında eski İran kültüründen bütün sahalarda etkilendiğini söylemek yanlış olur. Hakeza Selçuklu Türkiyesi'nin tamamı ile İran kültürünün tesiri altında kaldığını, devlet kademelerinin onların elinde bulunduğunu, sanat, ticaret ve çeşitli inançların İran kültürünün tesirinde gelişme gösterdiğini iddia etmek de yanlıştır.

Bu temel kriterleri dikkate alarak ve konunun genişliğini gözönünde bulundurarak, ilk devirlerden başlayarak Türkiye Selçukluları ile sınırlandırdığımız çalışmamızı, Fars

kültürünün tarihi temellerini ele aldığımız GİRİŞ'ten sonra üç bölümde şekillendirdik: Birinci bölümde, İslâmiyet öncesi Türk-Fars ilişkileri sürecinde meydana gelen kültür münasebetleri. İkinci bölümde, Türklerin İslâmlaşmalarıyla birlikte gerek Türkistan'da gerekse de Türklerin İran coğrafyasına gelmeleriyle diyaloga girdikleri Emeviler, Abbasiler ve Sâ mânânoğulları vasıtasıyla meydana gelen kültür münasebetleri. Bu bölümde ele aldığımız “Yeni Farisi'nin İhyâsı” alt başlığı ile ilgili bir hususu belirmemiz gerekir; bu çalışmaya başladığımızda bu konuyu teferruatlı bir şekilde ele almayı düşünmüştük. Lâkin çalışmamızın ilerleyen aşamalarında, bu mevzunun müstakil bir çalışmayı gerektirecek kadar geniş bir mahiyet arz ettiğini gördük. Bu yüzden konuyu özet çerçevede belirtmekle yetindik.

Üçüncü bölümde ise, Türklerin Küçük Asya'ya, Anadolu'ya muhaceretinden sonra Türkiye Selçuklularının ağabeyleri olan Büyük Selçuklulardan devraldıkları kurumlar ve bu kültür unsurlarının Anadolu'daki izdüşümü çerçevesinde meydana gelen kültür münasebetlerini ele aldık. Bu son bölümdeki kültür münasebetlerinin gelişim sürecini, birkaç yönden değerlendirdik:1-Türklerin İran coğrafyası üzerinden Anadolu'ya gelmeleri. Hiç şüphe yok ki, bu yolla pek çok kültür unsuru Türk zümreleri üzerinde etkili olmuştur. 2- İran coğrafyasına hükmetmiş Türk topluluklarının burada Fars kültürüyle kaynaşmış olmaları ve bu Türk toplulukları çeşitli alanlardaki kültür unsurlarını Anadolu'ya taşımış olmaları muhtemeldir. Bunlar arasında devlet teşkilatındaki kurumları, divan, vezirlik ve saire ile resmi yazışmalarda Farsça'nın kullanılmasını belirtebiliriz. 3-İlhanlılar'ın Anadolu'da etkili olduğu dönemde Anadolu'ya gönderdikleri vezir veya bürokrat İranlı zümrelerin devlet teşkilatında ve saray çevresinde meydana getirdiği etkiler. 4-Daha çok tasavvufî halk zümreleri (kimi zaman hükümdar ve bürokrasi yani saray çevresinde) üzerinde etkili olan şeyhlerin, dervişlerin, Türkistan, Horasan, Rum Erenleri'nin temsil ettiği kısmen eski İran inanç sistemlerini (Mecusilik, Zerdüştilik, Maniheizm gibi.) kısmen de eski Türk inanç sistemleri (Şamanlık, Kamlık, Gök Tanrı dini gibi.) ile İslâm'ın Şiilik yorumunu (ki bunlar daha çok Alevi-Bektaşî zümreleri üzerinde etkili olmuştur.) bünyesinde barındıran inançların tezahürü şeklinde Anadolu'da etkisini göstermiştir.

Bu çalışmada danışmanlığını yapan, çalışma sũresince bilgi ve deneyimlerinden faydalandığım değerli hocam Sayın Yard. Doç. Dr. Mahmut KIRKPINAR'a sonsuz teřekkũrlerimi sunarım.

Ayrıca alışma boyunca yardımlarını esirgemeyen değerli hocalarım Prof Dr. Mehmet ALPARGU'ya, Yard. Doç. Dr. Mustafa DEMİR'e ve Yard. Doç. Dr. Recep YAŐA'ya teřekkũrũ borç bilirim.

Mehmet KARATAŞ

Sakarya -2002



KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
b.	: (bin) oğlu
bknz.	: Bakınız
C.	: Cilt
ev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
H.,h.	: Hicri
H.z.	: Hazret
İA	: İslâm Ansiklopedisi
M.,m.	: Milâdî
M.E.B.	: Milli Eğitim Bakanlığı
Ö.,ö.	: Ölümlü
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
trhz.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerleri
y.y.	: Yüzyıl

ÖZET

Türklerle İranlılar arasındaki kültür münasebetleri tarihin en eski çağlarına dayanmaktadır. Milâttan kısa bir süre önce coğrafi şartlar nedeniyle yakın komşu olan bu iki güçlü medeniyet çeşitli dönemlerde kurdukları siyasi, iktisadî ve dinî münasebetler neticesinde kültür alışverişinde bulunmuşlardır.

Bu münasebetler, Türkler'in İran coğrafyasına gelmeleriyle yoğunluk kazanmış ve karşılıklı etkilenmeler artmıştır. Bu dönemde İran kültürü idarî, sosyal ve dinî hayatta son derece önemli tesirler bırakmıştır. Buna karşılık İran coğrafyasında Büyük Selçuklular'ın kurulmasıyla birlikte eski İran kültürünün ve özellikle *Yeni Farsça*'nın ihyâsında önemli katkılar sağlamışlardır.

Bir Büyük Selçuklu vassalı olarak Anadolu'da Türkiye Selçuklu Devleti'nin temellerinin atılmasıyla birlikte çok sayıda İranlı bürokrat, bilgin, edip ve mutasavvıf buraya gelip yerleşmişlerdir. Bu zümreler Anadolu'da Fars kültürünün idarî mekanizma ve saray çevresinde, dil ve edebiyatta, dinî ve sosyal hayatta, sanat ve mimari de etkili olmaya başlamışlardır.

SUMMARY

Culturel relationship between Turk and Persian based on the oldest periods. These two civilizations which are close neighbor because of geographic condition influenced each other with establishing political, economic and religious connections.

These reasons became intense and influence reased because of Turks came Persian georaphy. In this period, Persian culture effected Turk in administrative social and religion life. But with establishing of Great Seljuks in Persian georaphy, Great Seljuk provided important assists in old Persian culture and especially New Persian revitilization.

With establishing of Anatolia Turkish Seljuk government which dependedent on Great Selçuk government a lof of Persian statesmen, scientists, writers and relion men came Anatolia and began to lived here. And also these people effected to administrative mechanism enviromental of palace, language, literature, religion and social life, art, arcitecture of Anatolia vith spreading to Persian culture.

KAYNAKLAR VE ARAŞTIRMALAR

a) Kaynaklar

İran tarihinin en eski devirleriyle ilgili kaynaklar daha çok arkeolojik çalışmalarda elde edilen vesikalardır. Bunlar arasında yazılı tabletleri, rölyefleri, çeşitli duvar işlemlerini ve kitâbeleri saymak mümkündür. Fakat eski İran coğrafyası hakkındaki bilgileri bu devir için belki en önemli kaynak olarak kabul edilen Halikarnaslı Herodot'un Tarihi'nden istifâde ettik.

İslâmî devirle birlikte, yazılan kaynak eserler daha çok Arap tarihçiliğinin genel bir karakteri olarak kendini gösteren rivâyetler mantalitesi üzerine bina edilmiştir. Çünkü bu dönemle ilgili eser veren müellifler kendi devirlerine kadar meydana gelen hadiseleri kâinatın yaratılışından başlayarak dile getirmişlerdir. Bu tür kaynak eserlerde eski İran tarihiyle ilgili rivâyetlere de yer verildiği bilinmektedir.

Bu kaynak eserlerde Türk- İran münâsebetlerine temas edilmesi bizim için bu eserleri önemli kılmıştır. Bu anlamda yararlandığımız önemli kaynakların başında Cahiz'in, "*Hilafet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Fâziletleri*" adlı eseri yer almaktadır. İslâmiyet öncesi Türk-İran münâsebetleri, Horasan bölgesinin etnik ve kültürel özellikleri konusunda fevkâlâde ehemmiyetli bir kaynaktır.

Bir başka eser, eski İran-Turan mücadelesi ve İran kültürünün tarihî derinliklerini ortaya koyduğu için önemli gördüğümüz ve istifâde ettiğimiz Fırdevsî'nin, "*Şehnâme*"si oldu.

Bir anlamda kültürlerin geçişkenliğini belirtmesi, eski İran'ın kültürel değerlerini Türk sarayı çevresinde vurgulaması ve İran kültürünün bir nevî dirilişini temsil eden Batınîlik hareketi hakkında önemli bilgiler ihtiva etmesinden dolayı istifade ettiğimiz Nizâmülmülk'ün, "*Siyâsetnâme*"si oldu.

Yine Batınilik hareketiyle ilgili fevkâlâde önemli bilgiler içeren Alâaddin Atamelik Cüveyni'nin, "*Tarih-i Cihangüşa*" sından yararlandık.

İbn-i Hâldun'un, "*Mukaddime*"si hem eski İran kurumları hakkında bilgiler vermesi hem de bu kurumların İslâm devletlerindeki vaziyetiyle ilgili bilgiler içermesi bakımından çalışmamız açısından faydalı oldu.

Anadolu Selçuklular'ı devrinde tasavvuf cereyanlarının mahiyetini ortaya koyması, Anadolu'daki heteredoks nitelik taşıyan hareketlerin durumuna temas ettiği için Ahmed Eflâkî'nin, "*Ariflerin Menkıbeleri*"'nden istifâde ettik.

İbn-i Bîbî'nin, "*Anadolu Selçuklu Devleti Tarihi*" ve Kerimüddin Mahmud Aksarayî'nin, "*Müsameretü'l Ahbâr*" adlı eserleri XIII.ve XIV. yüzyılda Anadolu'daki İranlı zümrelerin saray çevresindeki etkilerini, *Bâbâiler İsyanı*'nın detaylarını ortaya koyması bakımından yararlandığımız başlıca kaynaklar arasında yer almıştır.

b) Araştırmalar

Araştırma eserleri arasında eski devir İran kültürünü tarihi temelleriyle ortaya koyan ve bu kültürün diğer kültürlerle münâsebetlerini irdeleyen bir çalışma olarak Şemsettin Günaltay'ın, "*İran Tarihi*" çalışmamız açısından önemli bir yer teşkil etti.

W. McNeil'in tarih çevrelerinde büyük takdir toplayan "*Dünya Tarihi*" Sâsâniler devri İran inanç hareketleri yönünden faydalandığımız bir çalışma oldu.

Bahaeddin Ögel'in "*Orta Asya Kaynak ve Buluntularına Göre İslâmiyet'ten Önce Türk Kültür Tarihi*" eseri İslâmiyet'ten evvelki Türk –İran kültür münasebetleri yönünden kapsamlı bir çalışmadır.

Yine bu dönem İran kültürünün Türk muhitindeki etkilerini belirttiği, Zeki Veledi Togan'ın "*Umûmî Türk Tarihine Giriş*" adlı eserinden yararlandık.

J.Paul Roux'ın Orta Asya'daki eski Türk inançlarını ve bu inançlar üzerindeki dış tesirleri değerlendirdiği, "*Orta Asya ve Türklerin ve Moğollar'ın Eski Dini*" adlı çalışmaları yararlı oldu.

İslâmî devir Türk-İran-Arap münasebetlerini kurumlar çerçevesinde ele alan Barthold'un kaleme aldığı ve Fuat Köprülü'nün izahlar ve düzeltmeleriyle katkıda bulunduğu "*İslâm Medeniyeti Tarihi*" çalışmalarımızda önemli bir yer teşkil etti.

İslâmî devir Türk-İran kültür münasebetlerini daha çok dil, edebiyat ve tasavvuf yönüyle ortaya koyan ve bu tesirlerin Anadolu'daki izlerini belirten Fuat Köprülü'nün artık bir klâsik haline gelen "*Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*", "*Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*" adlı eserleri ile "*Anadolu'da İslâmiyet*" adlı makalesi yararlandığımız önemli çalışmalar oldu.

Yine bu bağlamda İran'daki tasavvuf cereyanlarının mahiyeti ve bu hareketlerin Türk çevrelerindeki etkilerini, son dönem yaptığı çalışmalarıyla birtakım yeni yaklaşım tarzları ortaya koyan, Anadolu'daki heterodoksi hareketler denilince hemen akla gelen Ahmet Yaşar Ocak'ın, "*Alevî Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*", "*Bâbâiler İsyanı*" ve "*Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*" adlı çalışmaları önemli ölçüde yararlandığımız eserlerdir.

GİRİŞ

1. Fars Kültürünün Menşei

İran platosu, tarihin en eski çağlarından itibaren bir çok kültüre kucak açmış ve bu kültürlerin burada yeşerip gelişmesine zemin hazırlamıştır. Burada çok sayıda kültür karşılaşmış etkileşimler olmuştur. Çok uzun bir müddet bu etkileşimler askeri yönden güçlü olan milletlerin lehine neticelenmiştir. Diğer bir ifade ile, güçlü ordulara sahip olan milletler, diğer kültürler üzerinde ya baskı unsuru olmuşlar ya da bunları büyük ölçüde bertaraf etmişlerdir. Bunun yarattığı başka bir tesir de; mücadeleler sırasında daha önceki dönemlerde bu coğrafyada yaşamış kültürlere ait izlerin yağma ve tahrip edilmesi, silip süpürülmesidir.

Bu nedenle; İran Coğrafyası'na ilk yerleşen unsurların hangi milletten olduğu tam olarak tespit edilememiştir. Fakat, yapılan çeşitli bilimsel araştırmalarda, bölgede ortaya çıkan verilerin ışığında, bu bölgeye ilk gelip yerleşenlerin Hindistan'dan gelmiş oldukları tahmin edilmektedir. Yunanlı tarihçiler, bu coğrafyada yaşamış olan Habeşiler'den bahsetmişlerdir [Herodot, 1973: 294]. Lakin, Prof. Dr. Şemsettin Günaltay'ın, 'Proto-Negroidler' olarak tanımladığı bu ilk halkların İran'ın her tarafına yayılmamış olduklarını ama, hariçten gelen ve İran'ın her tarafına yayılan kalabalık ve kültürü ileri bir halktan bahsetmektedir. Kuvvetli bir ihtimal olarak, bu halkın, yani 'Proto-Alpenler' veya 'Ön-Turanlılar'ın, kuzeydoğudan yani Türkistan'dan gelmiş olduklarını belirtmişlerdir.

M. Ö. birinci binin ortalarına doğru İran Platosu'na yayılmaya başlayan sönük ışık altında Kuzey İran'da batıdan doğuya doğru Mannai, Mata (Med), Part, Dae, Saka adlarıyla görülen kalabalık halk kitlelerinin de bu eski Ön-Turanlılar'dan inmiş olmaları gerekmektedir. Çünkü pek çok emare, bu grupların da Alpen Irka mensup olduklarını ve bitişken bir dil konuştuklarını gösteriyor. Bu eski ataları Ön-Matalar veya Proto-Medler, Ön-Partlar, Ön-Daeler ve Ön-Sakalar adlarıyla ayırabiliriz [Günaltay, 1948: 7-10].

İlk devirlerde İran'ı işgal etmiş olan brakisefal dalgalarının, yerleştikleri bölgelerde, birbirlerine nispetle bağımsız bir takım küçük prenslikler kurmuş oldukları anlaşılmaktadır. Başlangıçta bu küçük prenslikler bir site ile çevresindeki toprakları ihtiva eden küçük varlıklardı. Bu küçük prensliklerin gelişme seyri hakkındaki bilgimiz yalnız Güneybatı İran bölgesine inhisar etmektedir. 'Elam' adı verilen bu bölgede ikinci binin başında duruma hakim olan Silhaha Hanedanı feodalite temeline dayanan bir devlet usulü kurmuştur.

Bu usule göre, hanedanın en büyük ve kudretli şahsiyeti büyük kral tanılıyor, diğer sitelerin başında da bu hanedana mensup prensler bulunuyordu. Baş kral 'Sukkalmah' ünvanı ile anılıyor, sülaleye mensup küçük krallara da 'Sukkal'¹ yani 'nazır' ünvanı veriliyordu. Bu küçük prensler, yaşlarına göre inhilal oldukça aşağı yukarı derece derece yüksele yüksele baş krallığa kadar çıkabiliyorlardı. Buna göre mesela ilk kademedede 'Sus Sukkalı' ünvanını taşıyan bir prens 'Sus-Anzan Sukkalığına' yükseliyor, daha sonra da 'Sukkalmah' yani baş kral oluyorlardı. Görülüyor ki baş kralın veliahdı oğlu değil, kardeşleri veya onların çocukları, yani hanedan prenslerinin yaşça en büyüğü oluyordu. Bu sebepten Elam' da yalnız baş kral değil, tüm hanedan prensleri kutsi bir mahiyeti haizdi. Yani kutsiyet fertlere değil, hanedana isnat ediliyordu. Sonraları küçük prenslerden bazılarının Sinear'ın site beyleri gibi 'Esni (Patesi)' ünvanı ile de anıldıkları görülmektedir.

Prensler, hangi ünvanı taşırlarsa taşısınlar, her zaman buldukları yerde hem din ulusu, hem de hükümdar tanınıyorlardı. Öyle anlaşılıyor ki, Sümerler'de görüldüğü gibi, Elamlılar'da da krallara, tanrıların vekili gözüyle bakılıyordu. Bu yüzden otoriteleri de sınırsızdı.

Elamlılar, en eski zamanlardan itibaren idarî teşkillerini olduğu gibi muhafaza etmişlerdir. M. Ö. Üçüncü binindeki teşkilat ile Asurlular devrindeki teşkilat arasında büyük ayrılıklar görülmemesi bunu göstermektedir. Sinear'a yakın yerlerde veya Sinear'da hüküm süren Elam prenslerinden bazıları istisna edilirse, aynı muhafazakarlık

¹- Sukal sözü, kral lafzından daha küçük bir ünvanıdır. Bunda bir tabiiyet manası bulunuyordu. Bir hükümdarın yetki ile görevlenen vekili veya veziri manasını ifade ediyordu.

isimlerde de görülmektedir. En eski çağlarda hükümdar adlarını, birinci bin ortalarına doğru yaşayan prensler de aynen taşımışlardır [a.g.e., 76]

Ön Turanlılar'dan inen ve türlü adlarla anılan gruplardan VII. yüzyıldan itibaren Mata adı altında toplanan Kuzeybatı İran halkı arasına, ikinci binin sonlarına doğru Asur kaynaklarında Parsua'lar denilen yeni bir grubun girmiş olduğunu görüyoruz [a.g.e., 105]. Milattan önceki 700 tarihlerine doğru Parsualar'ın başında Kuruş'un dedesi olan, Hahameniş veya Ahemeneş adında bir prens bulunuyordu. Büyük Pers İmparatorluğu hükümdarları, Hahameniş'i (700-675) hanedanlarının atası saydıklarından bu sülale tarihte Ahamanişler adıyla anılmaktadır [Atalay M., 2000: 1].

Eskiçağlarda devlet sistemi ve yönetimi denince akla Ahamanişler İran'ı gelir Zira Ortadoğu- Akdeniz İmparatorluklarının tipik bir ön modeli olarak eski Pers Ahameniş İmparatorluğu'nun, bahsi geçen hususlar için son derece önemli bir yere sahip olduğunu belirtelim. Eski İran tetkikleri, bu olguyu aydınlatacak bir daldır. İran İmparatorluğu, Küçük Asya'da, İonya kıyılarında (Yunan sözü, Persler'in İon sözünün telaffuz biçimidir), Mısır ülkesinde; Hind sınırlarında Kafkasya'ya ulaşır. Bu geniş alanda bugün olduğu gibi o çağda da, hatta bugünden daha renkli bir diller ve dinler kalabalığı vardı. Bütün bu zıt renkli toplumları ve kültürleri bir arada tutan, Eski Pers İmparatorluğu'nun idaresinin özü; özellikle taşra idare teşkilatıdır. Bunu, üstelik o kültürel grupların hayat tarzını ve idare bünyelerini de sarsmadan sürükleyen Eski Pers İmparatorluğu, Akdeniz-Ortadoğu İmparatorluklarının tarihi modeli olma vasfını bu nedenle kazanmıştır, denilebilir [Ortaylı, 2000: 6]. Fakat bu modeli onlar da tek başlarına oluşturmamışlardı. Bıraktıkları tarihi veriler sayesinde haklarında Medler'den daha fazla bilgi sahibi olduğumuz Persler bir bakıma eski Hint, Ortadoğu, Anadolu ve Mısır medeniyetlerinin bir sentezini yapmayı başarmışlardı. Onları güçlü kılan bu yetenekleriydi. Pers devletinin asıl önemi, tarihte ilk defa bir hanedanın bu kadar geniş topraklara ve bu kadar geniş bir kitleye hükmetmesiydi [Nyrop, 1978: 25]. Bu başarılarının ana sebebi ise yukarıda belirttiğimiz gibi askeri üstünlükleriydi.

Dünya üzerinde o zamana kadar görülen devletlerin en büyüğü ve en nizamlısı olan Pers İmparatorluğu, ırkları, dilleri, dinleri, gelenekleri birbirinden farklı, çeşitli

milletleri tek bir bayrak altında toplamak kudretini göstermiş olmasında idare tarzının büyük bir hissesi vardır. Gerçi bu serkeş ve kavgacı kavimleri ilk defa tek bayrak altına sokmak için Asurlular, Babilliler, dereler gibi kanlar akıtmış, büyük hamleyi yaparak Kuraş'ın Darius I'in işlerini kolaylaştırmışlardı. Fakat, ilk Ahamaniş hükümdarları bu elverişli durumdan faydalanmayı çok iyi bilmiş çokluk içinde kuvvetli bir birliği gerçekleştiren basit, fakat müessir bir teşkilat kurmuşlardır.

Ahamanişlerin hürriyet sever ruhu, her milleti kendi hususiyetlerinde serbest bırakmak suretiyle Pamir'den Akdenize kadar uzayan bölgede hakiki bir şark konfederasyonu yaratmaya muvaffak olmuştu. Yalnız Mısır, bu konfederasyona ısınmamış, sık sık birlikten sıyrılmak ve ayrılmak teşebbüsünde bulunmuştur.

Konfederasyonda bütün imparatorluk binası tek bir temele dayanmakta idi. Bu temel, başında Ahuramazda'nın mümessili olarak Büyük Kral'ın bulunduğu hanedana sadakatti. Devleti kuran Kuraş yeni devlet için, yıktığı Med devleti ile eski Sus krallığını örnek tutmuştu. Artakhşatra (Keyaksar) parlak zaferlerinden sonra Asur ve Babil devletleri teşkilatından bir çok esaslar almış olduğundan, bunlar tabiatıyla Kuraş'ın Pers devlet teşkilatına da temel olmuşlardı. Darius I uzun süren saltanatı zamanında (521-485) Kuraş'ın attığı temel üzerinde geniş bir devlet teşkilatı kurarak Ahamaniş saltanatına iki yüz yıllık bir hayatiyet temin etmiştir.

Daha sonra, Matalar yavaş yavaş Persleştirildi. Mata dili yerine Pers dili yerleşmeye başladı. Gerçi Matalar bu duruma kolay kolay uymadılar. Daha Kuraş II'nin oğlu Kambis'in hayatında Mata Zadeganı Gomata adlı bir Muğ²'un başkanlığı altında birleşerek, Persler'e karşı isyan ettiler. Keyaksar Devleti'ni diriltmek teşebbüsüne giriştiler. Fakat, Darius I'in amansız kılıcı bu hareketi kanla boğdu. Darius, Matalar'ın

² -Ruhaniyet makamını elinde tutan muğlara Âvesta'da, Athrevan ünvanıyla anılan bu ruhani tabakasına Eşkâni ve Sâsâniler devrinde muğân yani muğlar adı verilmiştir. Ruhaniler daima bu muğlar arasından seçilirdi. Ayrıca muğlar, bütün halk tarafından kutsal kabul edilir ve saygı görürlerdi. Halkın işleri, onların öğüt ve tavsiyeleriyle düzenlenirdi.

Zerdüştu ruhanilerinin dereceleri arasında muğân, büyük tabakayı oluşturuyordu. Büyük mabedlerin reisine, muğân-ı muğ denirdi. Mübedân ise, daha yüksek bir tabaka idi [Atalay M., 2000: 23].

Muğlarla ilgili enteresan bir iddiayı Annamarie Schimmel ortaya koyuyor, buna göre; Türk divan edebiyatı şâirlerinden bazıları muğ peçeleri, mugaan pirlirini birçok gazellerinde övmüşlerdir [Schimmel, 1999: 88].

milliyet ve egemenlik aşkını söndürmek için, bir taraftan kılıcına, diğer taraftan da siyasi tedbirlerine hız verdi. Aydın Matalar'ı, önderlik edecek zadeganı kılıçtan geçirdi. Geri kalan halka dilini, dinini, milliyetini unutturmak için var gücüyle çalıştı. Pers Dili, imparatorluğun resmi dili oldu. Herkes bu dili öğrenmeye, bu dil ile konuşmaya mecbur edildi.

Fakat, bütün tazyiklere, tedbirlere rağmen Matalar fırsat buldukça egemenliklerini, milliyetlerini kurtarmak için silaha sarılmaktan geri kalmadılar. Zamanla Persler, Matalar'ı maddeten yuttular, fakat manen onların kültürü altına girmişlerdi. İran Medeniyeti eski Elam-Mata medeniyeti üzerine kuruldu. Persepolis sarayına da Pers dinine de Hagmatana sarayından, Muğ'lar dininden bir çok şeyler katıldı.

Matalar'ın medeniyetleriyle beraber Ari adlarını da alan Persler, onların manevi hakimiyet nişanesini plato üzerinde Müslümanlık devrine kadar adlarında muhafaza ettiler [a.g.e., 125].

I. Dara zamanında daha kolay yönetebilmek için imparatorluk eyaletlere ayrılmış ve bunların idaresini kral adına satrap³ adı verilen yöneticiler üstlenmişlerdi [Ross, 1931: 37]. Her eyalette o memleketin mahalli kanun ve nizamları, adet ve gelenekleri hakimdi; Yargıçlar bunlara göre hüküm verirlerdi. Kambis ve satrabı Babil'de kendi işlerini bile mahalli kanuna tevfik etmişlerdi [Günaltay, 1948: 264].

Ahameniş hanedanında krallık babadan oğula geçiyordu. Fakat büyük oğlun anasının asil olması ve babasının krallığı zamanında doğmuş bulunması göz önüne alınıyordu.

Mada krallığına varis olana Ahamenişler, önce idarede Madalar'ın geleneklerini almış, onların telakkilerine uyarak Persler'i en yüksek zümre saymış, Madalar'ı bile ikinci dereceye atmışlardı. Fakat imparatorluk genişledikten, Babil, Lidya ve Mısır gibi eski medeniyet kaynağı sayılan ve kuvvetli idare cihazları olan memleketler zapt edildikten

³-Bisitun kitabesinde unumi valiye memleket nigâhbanı ve tacın koruyucusu anlamına Hşatrapa denilmektedir.Yazıtta iki yerde geçen bu lafız konuşma dilinde Şatrapa şekline sokulduğundan o zamanki Yunanlılar buna Satrap demişlerdir [Günaltay,1948:270]. Daha sonra Sâsânîler devrinde bu tabir yerine merzbân kelimesi kullanıldı. Merzbânlar devletin yüksek dereceli görevlilerinden sayılır ve birinci derecedeki nücebâ tabakası arasında seçilirdi [Atalay M., 2000: 29].

sonra, Mada devletinden alınan esasların değiştirilmesi, idare cihazının daha geniş ve muntazam olarak kurulması zarureti baş göstermiştir [a.g.e., 269].

Herodot ünlü eserinde: “Persler kadar yabancı adetleri kapmaya müsait bir millet yoktur.” Diyor. Bu cümleden Persler’in kendi kültürel varlıklarını ortaya koyarken aynı zamanda başka kültürlerden faydalanmada hiçbir beis görmediklerini söyleyebiliriz. Hatta Herodot bu iddiasını ispat için Persler’in Madalar’dan, daha hoş ve gösterişli gördükleri kıyafeti, Yunanlılar’dan da oğlancılığı almış olmalarını örnek olarak göstermekte, nerede bir sefahat görürlerse onu hemen benimsediklerini söylemek suretiyle de iddiasını kuvvetlendirmiştir.

İran’da Ahamenişler’den önce mimarlık, kabartmacılık, heykeltıraşlık ve taş üzerine yazıt kazılması gibi sanatlar ilerlemiş bulunuyordu. Ahamenişler devri sanatkarlarının bu eski mimarlıkla taş işçiliğinden faydalanmış oldukları şüphesizdir. Fakat onların örnek edindikleri sanat eserleri bunlardan ibaret değildir. Ahamenişler bütün Yakındoğu ile Mısır’ı istila ettikten sonra Kalde, Asur, Mısır, Anadolu ve Yunan sanat eserlerinde de pek çok şeyler almış olduklarından Ahamenişler devri sanatı, ihtişam ve azametiyle büyük bir hususiyet kazanmıştır. Ahameniş kralları başkentlerini servet ve kudretlerini belirtecek muazzam binalarla süslemeye büyük önem vermişlerdir. Fakat bu muazzam sarayları yapan, süsleyen, kayalar üzerine kitabeler yazan, kabartmalar yapan sanatkarların, İranlı oldukları kabul edilemez. Ahamenişler’den evvelki çağların ilerlemiş devletlerine ait hususiyetleri taşıyan bu eserlerin, yaratıcılarının Persler tarafından istila edilen memleketlerin halkları olduğunu göstermektedir. Bu hususiyetler sayesinde ki Ahamenişler devri sanatına örnek olan yabancı sanatlardan her birinin tesir hissesi, iyice ayrılabilmektedir.

Ahamenişler “tertre” denilen suni tepeler kurmayı ve bunların çevresinde muazzam mermer merdivenler yapmayı Kaldeliler’le, Asurlular’dan almışlardır. Toprak yığınlarının üstüne çıkmak için yapılan bu muazzam mermer merdivenler, geniş sahanlıklarla ayrılmış, birbirinden uzaklaşan ve birbirlerine yaklaşan basamakları ihtiva ediyordu. Asurlular’da olduğu gibi üst kısımda mazgallar bulunuyordu.

İran'da sütunlu mimarinin Kambis zamanında Mısır'ın fethinden sonra başlamış olduğu anlaşılmaktadır. İranlılar Mısır'da Teb Tapınağı'nın Hypostyles salonlarındaki sütunları örnek almışlardır. Fakat, bazıları hâlâ ayakta duran muazzam yivli sütunlar, Mısır'daki sütunlardan daha yüksek ve daha zariftir. Persler'de tapınak olmadığından Mısır tapınaklarındaki tezyinat da kral saraylarında tatbik edilmiştir.

O zamana kadar Ön Asya'da görülmemiş olan Pers sütun başlıklarının menşeiini Asurlular'da aramak belki doğru olacaktır. Çünkü Korsabad harabesinde meydana çıkarılan Asur bayrağı Pers sütun başlıklarını andırmaktadır. İran sanatkarlarının, Asur bayrağında boynuzları alınlarında olan ve arka arkaya duran iki öküz başını esas olarak bazı ilaveler yapmak suretiyle meşhur sütun başlıklarını yapmış olmaları büyük bir ihtimal dahilindedir.

Ahamanişler, tezyinat ve dekorları da istila ettikleri memleketlerin abidelerinden seçmişlerdir: saçak, kapı ve pencerelerle takların tepelerindeki tezyinat Mısır'dan alınmış olduğu gibi, büyük Darius'ın ve diğer Ahamaniş hükümdarlarının dağlarda oydurdukları mezarların cephelerinde de Mısır yer altı mezarlarının cepheleri örnek tutulmuştur. Şu kadar ki Ahamaniş sanatkarları bu cephelere kral saraylarının cephelerine benzemek suretiyle bir hususiyet vermişlerdir. Üstte bir sunak, yani ateş gede vardır. Büyük Tanrı Ahuramazda'nın tasviri bütün sahneye hakimdir. Güneş kursunu hatırlatan bir halka ile çevrilmiş olan Ahuramazda, maiyeti halkı ile çevrili olarak tahtı üzerinde oturan kralın başı üstünde havalarda uçmaktadır.

Ahamaniş sarayları, eski doğu mimarlığının karışık fakat ahenkli son örnekleri olmuşlardır. Çünkü Büyük İskender istilasıyla Yakın Şarka yayılan Grek mimari üslubu, eski şark mimarlığını tedricen unutturmuştur.

Ahamanişler devri sanatı üzerinde Yunan mimarisinin tesiri daha çok heykeltıraşlıkta belirlemektedir. Pers krallarının hizmetinde Yunanlı sanatkarların bulunduğu muhakkaktır. Pelin, Efesli Telephanes'in Büyük Darius ve Kşayarşa için çalıştığını haber verir. Tahtı Cemşid kabartmalarında, Efes şehri tapınağındakilere benzeyen elbiseler görülmesi de bu haberi teyit ediyor. Sus'da bulunan Darius'a ait kitabe de bu

husususu ayrıca belirtmektedir. Fakat, Asur, Kalde ve Mısır sanatlarına nisbetle Yunan sanatının tesiri pek azdır [Günaltay, 1948: 314-318].

Nil'den Amuderya'ya, daha zayıf biçimde gelişen bölgesel gelenek, Ahameniş Pers İmparatorluğu'nun yıkılışı üzerine kendine özgü bir karışıklığa uğradı. Burayı fetheden İskender ne Arami, hatta ne de kültürü değil, Helenik kültürü, yani Akdeniz'in kuzey kıyılarında merkezlenmiş bir uygarlığı temsil etti. Helenik tacirler ve paralı askerler zaten Ahameniş İmparatorluğu içinde, ikincil düzeyde olsa da, giderek artan bir rol oynamışlardı. Ama İskender'den sonraki birkaç yüzyıl süresince, Grek kültürü ve onu taşıyan unsurlar, bölgenin ekseri kısmında az ya da çok, baskın bir konumda bulundular. İran-Sami geleneklerinin orta alanı boyunca, (Mısır'da olduğu kadar) Bereketli Hilal ve İran dağlık bölgelerinde, Helenik gelenekleri ve beklentileri ile Yunan şehirleri, gelenekleri Arami ve hatta çiviyazısı yaşantı kalıplarını devam ettiren şehirlerle yan yana geliştiler. Birçok yörede Helenik unsur daha güçlüydü.

Bu Helenik kudret, kültürel cazibeden çok askeri güçten kaynaklandı. İskender'in ölümünden sonra yönetime geçen Selekiler hanedanı, açıkça Helenik idi ve Grek kolonicilerinin ilk girişimleri ile kurulan ve Nil ile Amuderya arasındaki her yere dağılmış olan şehirlere bağımlıydı. Ama çok geçmeden Selekiler'in hakimiyeti altındaki arazilerin büyük bölümünde onların yerine geçen Arsakiler/ Partlar hanedanı, dil yönünden İran kökenli idi, yine de, o da alenen Helenik kültürün bir koruyucusu durumundaydı. Ancak asgari düzeyde yerel bir renk almış olan Helenik kültür, büyük kozmopolit şehirlerde saygı tekeline neredeyse tek başına elinde bulundurdu, eski çiviyazısı gelenekleri tedricen ortadan kayboldular ve daha yüksek düzeyde gelişmiş edebiyatın aracı olarak onların yerini alan, Aramice değil Grekçe oldu. İskender'den sonraki dört ya da beş yüzyıl, Akdeniz havzasında olduğu kadar Amuderya kadar uzaktaki doğu bölgeleri için de, yerinde bir ifadeyle, "Helenistik" çağ şeklinde anılır.

Helenistik kültürün, bu şekilde İran-Sami ve Mısır kültürüne baskın çıkmasının nihai sonuçları hâlâ tartışmalıdır. Bir şey kesindir. Büyük oranda kadim Babil verileri üzerine kurulmuş bulunan ve Selevkiler devrinde bile eşzamanlı olarak Babil çiviyazısı ve Yunanca içinde geliştirilen, esas olarak matematik ve astronomiye dayalı tüm tabiat

bilimleri geleneği, yavaş yavaş ayrılmaz bir şekilde, bölgedeki kültürün Helenistik yönü ile ilişkilendirilmeye başlandı, tabiat bilimlerinin kaderi bundan böyle oradaki Helenik unsurlarinkine bağımlı oldu. Bu durum belki müteakip İslâmîleşmiş medeniyetin entelektüel gidişatı için de sonucu belirleyici oldu [Hodgson, 1995: 53].

2. Sâsânîler Devri

III. yüzyılda Part hanedanlığı Irak ve İran'da savaşlar neticesinde yerini İran'lı Sâsânî - Fars hanedanlığına bıraktı [Hodgson, 1995: 74]. M.S. 226'da Ardaşir adındaki bir asi, Part rejimini yıkıp başa geçti. Ardaşir'in geldiği Sâsânî ailesi, M.S. 651'e dek İran ve Mezopotamya tahtında kaldı. Bu süre içinde Sâsânî iktidarı birçok büyük bunalımlardan geçti ve Sâsânî hanedanının kralları, bazen birbirlerinden farklı politika izlediler. Bununla birlikte Ardaşir (M.S.226-240) tarafından ortaya konan ilkelerden uzun süre ayrılmadılar. Çünkü Sâsânî Devleti'nin kurucusu, iktidarını tümüyle İran beylerine dayamıştı. İran İmparatorluğu'nun parlak geçmişi hakkında bir bilincin doğup yayılması için uğraştı ve özellikle yeniden örgütlenmiş Zerdüştilik'i destekledi ve onun tarafından desteklendi [McNeil, 1994: 231]. Sâsânî devlet adamları, başlangıçtan beri Zerdüşt ruhanileri ile uyum içinde yaşadılar, din ve devlet arasındaki bu birlik ve sevgi bağı, Sâsânîler'in son zamanlarına kadar devam etmiştir [Atalay M., 2000: 29]. Anlaşılan Pers İmparatorluğu'nun ululuğuna ve Zerdüşt inancına başvurmak, kırsal bölgelerde yaşayan beylerden çoğunun, hiç değilse bunalım zamanlarında, Sâsânî hükümdarlarını desteklemeye ikna edilmesinde yardımcı oldu. Bu nedenle, İran'da merkezi iktidar, canlılığını, gücünü sürdürdü.

Zerdüşt öğretisi, rahip ailelerince ve içinden Ardaşir'in çıktığı aristokrat ailelerce zenginleştirilmiş olan yerel geleneklere dayanıyordu. Ama yerel sunaklar arasında, can sıkı, sorun yaratan farklılıklar vardı. Bu nedenle Sâsânî kralları, Zerdüşti kitabın, Avesta⁴'nin standart biçiminin saptanmasını buyurdular. Ayrıca Zerdüştilik'in, dinî

⁴ -Derî Farsçası dilinde Âvestâ, Mezdekizm ayinine ait mukaddes yazıtları içeren bir mecmuanın adıdır. Âvestâ dili, sarf ve cümle yapısı yönünden tamamıyla eski Hind-Vedaî diline uygundur. Yakın bir ihtimale, Mezdekizm ayininin ilk devresine ait metinler, Gatalar adıyla bilinir. Bunlar, Zerdüşt'ün bizzat kendisine aittir. Şiirle inşad edilmiş olan ve Zerdüşt'ün talimatını içeren Gatalar, toplam olarak 248 bendden ibarettir. Mevut Âvestâ; Gatalar'ı içeren Yesnâ ile Vispered, Vindîdâd, Yeşt ve Hurde Âvestâ adlı kitaplardan oluşur. Yesnâ, içerisinde yer alan Gatalar'ın Zerdüşt'e ait

geleneğin Yunan ve Hintli yazarlardan alınacak uygun düşüncelerle zenginleştirilmesini isteyen buyruklar da çıkardılar. Fakat, kutsal yazılarına böylece verilen tutarlılığa ve bütünlüğe karşın, bu onarılmış inanç, Sâsânî İmparatorluğu'nun kentlerinde hiçbir zaman kök salamadı [McNeil, 1994: 231].

Ne var ki, krallar, beyler ve Zerdüşt rahipleri arasındaki ittifak, karşılığında hiçbir şey yitirilmeden gerçekleştirilmiş değildi. Bir zamanlar Part yöneticilerinin güçlerinin kaynağı olan Mezopotamya kentleri, Sâsânî İmparatorluğu örgütü içinde önemlerini az çok yitirdiler. Belki de bu nedenle, Sâsânî yönetimi sırasında, Mezopotamya'da, benzeri görülmemiş dinsel gelişme dönemlerinden biri görüldü. Bu gelişmelerle ilgili en önemli kişi Peygamber Mani (M.S. 215-273 dolayları) idi. Sâsânî hanedanının kurucusunun oğlu ve ardılı olan Kral I. Şapur (M.S. 240-271) belki de kırsal bölgelerin gururlu inancı olan Zerdüştilik'i Mani'nin daha çok kent halkına seslenen yeni esiniyle dengelenme umuduyla, Mani'yi iyi karşılamış göründü.

Mani kendini büyük gören bir Peygamberdi⁵. İsa, Buda ve Zerdüşt gibi farklı kişilerin dudaklarından dökülmüş de olsa çıkış noktası aynı olan bildiride zamanla ortaya çıkan yozlaşmaları düzeltmek üzere, tüm dinleri kapsayan genel bir temizlik hareketine girişti.

olduğu söylenir ve bu yüzden İranlılar tarafından bu kitaba özel bir önem verilir. Fakat araştırmacılar eserdeki bütün şiirlerin Zerdüşt tarafından söylenmediğini, bir kısmının, Zerdüşt'ün ilk takipçilerine ait olduğunu ortaya koymuşlardır. Âvestâ'da Tanrının övgüsü ve tabiatın vasfı hakkında fasih ve tatlı cümlelere rastlanır.Lafzî birtakım meziyetlere de sahip olan Âvesta'nın bir kısmı, manzum ve kafiyelidir.Âvesta'nın muhtevası; dua, ahlâkî ve dini meseleler ve milli destanlardır.Döneminin dinî hislerini en güzel bir şekilde anlatan Gatalar, şarkı, münacaat ve ahlâkî şiirlerden oluşur.

İskender'in yaktığı, Âvesta, daha sonra Eşkânîler devrinde Belâş tarafından toplatılmıştır. Erdşîr-i Bâbekân da Tenser'i, Âvestâ'yı tertip etmekle görevlendirmiştir. Sâsânîler zamanında Âvestâ'ya, Zend adıyla Pehlevice bir tefsir yazılmıştır.Sonra da Zen'e, Pâzend adlı bir tefsir yazılmıştır. İlk defa miladî on üçüncü yüzyılda Fransızcaya çevrilen Âvestâ,1771 yılında, üç cilt halinde Paris'te yayınlanmıştır. Daha sonra müsteşrikler özellikle Almanlar, eseri, kısmen veya tamamen tercüme etmişlerdir. Âvestâ'nın Farsça tercümesi, İran ve Bombay'da basılmıştır [Atalay M., 2000: 8-9].

⁵ -Mânî, İran'ın soylu ailelerinden olup, küçüklüğünde, mugtesile inancıyla yetişmiştir. Ama zamanın dinlerinden olan Zerdüştilik ve Hıristiyanlık'tan haberdar olunca, mugtesile dinini inkâr etmiştir. Bazı mükâşefelerde bulunmuş; sâhib u karîn adlı bir melek, ona, alemin sırlarını ve ilâhî hikmetleri sunmuştur. Hind'e gidip, davet ile meşgul olmuş; İran'a döndükten sonra da buna devam etmiş ve kendisini, Mesih'in zuhurunu haber verdiği Farkalit diye tanıtmıştır. Mânî şöyle demektedir: "Her devirde enbiya, hikmet ve hakikat, Allah tarafından halka ulaştırmıştır. Bazan Budâ adlı peygamber vasıtasıyla Hindistan'da, bazan Zerdüşt vasıtasıyla İran'da. Bir zamanlar İsa vasıtasıyla yeryüzünün batısında. Sonunda ise Allah'ın hak peygamberi olan beni göndermiştir.Söztümde doğruyum. Bâbil ülkesinde hakikatler yaymakla görevlendirildim" demiştir [Atalay M., 2000: 34].

Mani, kendi mesajının da benzeri biçimde bozulmasını önlemek için bildirisini⁶ kendi eliyle yazdı ve yazdığı metinlerinin gelişigüzel kopya edilmesini şiddetle yasakladı. Bunun bir sonucu olarak Manici kitaplar her zaman az sayıda bulundu ve çağımızın bilginleri, Mani'nin yazdıklarını, günümüze kalan tek ipucu olan kırıntılara ve şerhlere dayanarak onarıp bütünlük kazandıracak biçimde ortaya koyma olanağına bulamadılar. Böylece Mani'nin, yazıları kopya edilirken yapılabilecek en küçük hatayı önleme yolunda gösterdiği duyarlılık ve aldığı önlemler, geri teperek, yapıtının tümünün yitip gitmesine yol açtı. Aynı biçimde, dinsel kurumlarını oluştururken ve misyonerlik girişimlerini örgütlerken gösterdiği aşırı titizlik de boşa gitti. Mani aslında, her türlü yanlış ve basitleştirilerek yapılacak aktarmaları yasaklayarak, öğretisini, özel eğitimden geçmiş disiplinli kişilerden oluşma bir seçkinler topluluğu dışındakilere yayılamayacak biçimde sınırlamış oldu.

Bu sınırlamaya karşın Mani, yaşamı sırasında Mezopotamya'da ve doğudaki ve batıdaki öteki kent merkezlerinde yaygın bir kabul gördü. Bununla birlikte ülkesinde, Zerdüşti rahipler, kendilerini Zerdüş'tün emanet ettiği gerçeği bozmuş olmakla suçlayan bu peygambere hoş davranmadılar. Bu nedenle, I. Şapur (M.S. 271) ölünce onun koruyuculuğundan yoksun kalan Mani, Zerdüşti rahiplerin öfkeleriyle karşı karşıya kaldı. Bunun sonucunda, son yıllarını tutukevinde geçirdi ve izleyicileri, sert kovuşturmalara uğradılar [a.g.e., 232-233]. Talihsiz ıslahatçı, 275' de çarınha gerilmiş ve diri diri derisi soyulmuştur [Furon, 1943: 96]. Bu tutum, inancın kökünü kazıyamadı, ancak, Manicileri Sâsânî rejiminin düşmanları durumuna getirdi.

Üç yüzyıl sonra, İran'da, devrimci yönü çok daha belirgin bir inanç, Mazdek adında bir peygamber tarafından vaaz edildi. [McNeil, 1994: 233]. Mazdek'in akidesine göre, tanrı, yeryüzünde, bütün geçim vasıtalarını eşit ve bir kişinin, diğerinden daha fazla şeye sahip olmayacak bir şekilde aralarında paylaşmaları için insanların eline vermiştir.

⁶ Mânî bildirisini hazırlarken, Hıristiyanlık ve Budizm'den büyük ölçüde etkilenmiş olup, teslisi, Hıristiyanlar'dan, tenasuhu ise Hındliler'den, özellikle Budistlerden almıştır.

Zekât vermek, oruç tutmak, namaz kılmak, umumi görevlerden olup, bütün halk tabakalarına şamil idi. Her ay, 7 gün oruç tutulur, 24 saatte dört defa namaz kılınırdı. Namaza başlamadan önce su ile abdest alınır, namazda 12 defa secdeye varılırdı. Su olmadığı zaman, toprak ve diğer şeylerle teyemmüm edilirdi [Atalay M., 2000: 35]

Herkesin, kendi istek ve temayüllerini, kardeşinin kesesinden elde etmeye çalışmasından eşitsizlik doğmuştur. Fakat hiç kimsenin, mal ve kadın hususunda, diğerlerinden fazla hakkı yoktur. O halde, cihanda eşitliğin tekrar sağlanması için, zenginden alıp fakire vermek gerekir. Kadın, müşterektir [Atalay M., 2000: 39]. Mazdeizm'in ayrıntılarını, Mazdeistler'i kadınlarda ve mülkiyette ortaklığı savunmakla suçlayan düşmanlarının nefret dolu açıklamaları içinden bulup çıkarma olanağı yoksa da, şiddetle eşitlikten yana olmak, Mazdek bildirisinin odağını oluşturmuş görünüyor. Mazdeizm bir süre için krallığın hoşgörüsünden yararlandı, fakat I. Khosroes (Hüsrev) (M.S. 531-579) Mazdek mezhebinin kökünü kazıyan bir şiddet ve bastırma politikası başlattı [McNeil, 1994: 233].

Fakat Sâsânî sarayı eski Ahameniş İmparatorluğu'nu kendine bir model olarak almış olmasına rağmen, yeni imparatorluk eskisinin restore edilmiş halinden çok uzaktı; eski imparatorluk için tabii olarak kendi zamanı olan Mihver Çağının siyasi karışıklıklarından sonra neticelenen bütün kültürel formları bir bütün halinde bir araya getirmek mümkün değildi. Sâsânî kültürü ve ideal toplum fikri içerisinde yalnızca Ahamenişler'den değil, aynı zamanda eski Babilliler'den de intikal eden birçok geleneğin izi görülebilir. Sâsânîler'in evrensel mutlak bir hükümdar umudunun tarafsız gücü basit tutkulara engel olabilir, sıradan halk için barışı ve adaleti getirebilir. Böylece de Ahameniş tecrübesine geri dönmüş olunurdu. Büyük Monarşi ideali yine de hoşgörülü Ahameniş yönetimin taklidi değildi. Bu ideal eski Yunan monarşilerinin büyük çaplı ekonomik inisiyatifinden miras alınmış (İskender ismi Romalılarinki kadar, İranlıların muhayyilesinde de büyük bir rol oynamıştır); ve belki merkezi iktidarla ilgisini, daha sonraki Parthlılar döneminde kontrolü altındaki bir merkezi denetiminden doğan hoşnutsuzlukla göstermiştir. Sâsânî mutlakiyetçiliği, zamanın imparatorluk rejimlerinin (temelleri bakımından) en tipik örneği olarak, özgün biçimde Mihver Çağı sonrası bir siyasi düzeni temsil ediyordu. Bütün bunların üzerinde, imparatorluk içinde en azından hakim sınıf arasında kültürel birliği teşekkül ettirmek için hazır kılınmış resmi bir konfesyonel dinî bağlılık biçimi tarafından destekleniyordu. Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu içine yerleştiği zaman zarfında, Sâsânî ülkesinde ise, hanedanlığın ilk hükümdarları tarafından, benzer bir konum Mazdeizm'e verilmişti [Hodgson, 1995: 76-77].

Resmi Mazdekilik açıkça kurulduktan sonra, resmen tanınmamış topluluklar ya aşağı bir duruma getirildi ya da kendilerine hiç müsamaha gösterilmedi; Sâsânî İmparatorluğu asıl silahlı gücünün ağır süvari sınıfını tedarik eden toprak sahibi asilzadelere bağımlı olduğunu kanıtladı. Dinî ve siyasi kurumlardaki bir eksen değişimi, ancak Mazdeki iktidarın alt edilmesiyle sağlanabilirdi.

İmtiyazlı sınıflara karşı gelişen sosyal tepki ile dinî yeniliklerin açıkça birleştiği pek çok hareket vardı. Bunların en önemlisi, toprak sahibi imtiyazlı gruba karşı yaygın bir yarı-eşitlikçi adaleti öngören bir programı hükümdara kazandırdığı görülen bir lider olan Mazdek'inki idi. Nispeten daha merkezi ve bürokratik hale getirilmiş yapısına rağmen, eski soylu aileler Partlar'ın zamanından kalma büyük ölçüde bir bağımsızlığa sahiptirler; biraz zayıf kalan krallar onlar tarafından yönetildiler ve daha güçlü krallar ise, merkezi siyasetin yürürlükte kalmasını temin edebilmek için onlarla sürekli bir mücadele yürütmek zorundaydılar. Beşinci yüzyılın sonlarında hükümdar Kubad bir süre için zahidane bir manevi kardeşlik ülküsü adına sosyal imtiyazın daha kapsamlı formlarını yıkmak ya da zayıflatmak üzere Mazdek'in hareketini destekleyerek soyluların büyüyen gücünün ayağını kaydırma çabası göstermeye ikna edildi. Pek çok soylu mallarının çoğunu kaybettiler ve halktan kimseler yüksek mevkilere getirildiler. Bir süre için, devlet büyük bir kargaşa içinde kaldı.

Kubad, daha sonraki yıllarında bu hareketi terk etti, ve onun halefi Hüsrev Nuşirevan bir tepki hareketine öncülük etti. Mazdek ve onu izleyenlerin pek çoğu katledildi, eski resmi Mazdekilik yıkıldı ve soylulara imtiyazları geri verildi. Fakat açıkça eski mevkilerini tam olarak kazanamadılar. Merkezi otoriteye önem vermeyen soyluların gücü, en azından bir süre için azaltıldı. Nuşirevan, hanedanlığın en güçlü kralı gibi gözüküyor. Bütün imparatorluğu yeniden düzenleme fırsatını kullandı, (vergilendirme) daha ticari bir temele oturttu, ve özellikle Irak'taki alüvyonlu arazideki sulu tarım için yapılan devlet yatırımını artırdı. Bu yatırım, doruk noktasına muhtemelen onun zamanında ulaşmış olsa gerekir [Hodgson, 1995: 79-80].

BÖLÜM 1.

İSLÂMİYET'TEN EVVELKİ TÜRK - FARS KÜLTÜR MÜNASEBETLERİ

1.1. Hunlar Devri

İslâm öncesi Türk-İran münasebetleri hakkındaki bilgilerimiz genellikle rivayetlere ve efsanelere dayanmaktadır. Bu efsanelerin en ünlüsü İran ve Turan mücadelesinin anlatıldığı Firdevsi'nin *Şehnâme* adlı eseridir. *Şehnâme*, Sâsânîler Devleti devrinden kalma eski İran hikayelerinin İslâmiyet döneminde ve üstelik bir Türk hükümdarının sarayında yorumlanmış halidir. *Şehnâme*, aynı zamanda İslâmiyet öncesi çağlarda İran ve Türk zümreleri arasında bir münasebetin veya bir çatışmanın yaşandığını da ispat etmektedir. Aslında Türk-İran ilişkilerinin ne kadar eskiye dayandığı tam olarak belirlenememiştir. Fakat bu münasebetlerin her zaman dostluk çerçevesi içinde gelişmediği, iki milletin sık sık savaştığını yine *Şehnâme*'den okuyoruz. Çalışmamızın ilerleyen sayfalarında görüleceği üzere bazen Türk zümreleri kendi soydaşları olan mesela, Eftalitler'e (Akhunlar) karşı Sâsânîlerle ittifak yapmaktan çekinmemişlerdir [Yıldız, 1980: 3-4; McNeil, 1994: 226]. Zaman zaman İranlılar ve Türklerin Bizans'a karşı ittifak halinde oldukları da görülmektedir. Sâsânî İmparatorluğu'nun Bizans ile mücadelelerinde Türklerle olan ittifakın önemli rolü olduğu bilinmektedir. İttifakın bozulduğu zamanlara rastlayan Bizans-İran mücadeleleri esnasında ise Türkler'in Hazar Denizi kıyılarına kadar sarktıkları gözden kaçmıyor. Ama bütün bu dostça ve düşmanca ilişkiler sonucu, açık olan bir şey varsa, o da iki tarafın sıkı bir kültür alışverişi içine girdikleridir.

Daha, Büyük Hun İmparatorluğu zamanında, tahminen M.Ö. 200'lerden itibaren bu kültür ilişkilerinin yakınlaştığı, Orta Asya'nın muhtelif şehirlerinde kurulan İran ticaret kolonilerinin bu yakınlaşmayı kolaylaştırdığı ve İran kültürünün buralarda tanınıp yayılmasının sağlandığı anlaşılıyor [Ocak, 2000a: 84].

Bu yakın ilişkinin delillerinden biri Altaylardaki Katanda kurganında bulunmuş olan elbise modellerinde görülen İran modası tesiridir. Ayrıca at koşumları da bir örnek hale

gelmişti. Part ve Sâsânî devri kültürleri Altay bölgesinde Çin kültüründen daha fazla etkiliydi. Büyük Hun İmparatorluğu'nun İran ile kurduğu ilişkilere bir delil de Moğolistan'da bile ortaya çıkan Hun prenslerine ait mezarlardan çıkan İran kumaşlarıdır. Ticaret yolu ile İran malları Moğolistan'a kadar yayılmıştı. Orta Asya şehirlerinde yeni yeni İran kolonileri meydana geliyordu. Hun Devleti'nin bölgedeki istikrarın teminatı olması birçok tüccarı buralara çekiyordu [Ögel B., 1972: 359].

İşte, Hunlar'ın sağladığı bu güvenlik ortamında ticari faaliyetler son derece büyük bir gelişme gösterdi. Çin-İran ve Çin-Hind ticaret yollarının açılmasıyla birlikte bölgenin hem iktisadi hem de kültürel hayatı canlandı. Özellikle Çin-İran ticaret yolu sayesinde muhtelif kavimlerin Türkistan'da buluşması sonucu tarımın yanında, özellikle ipekli dokuma, çini, cam ve silah sanayileri gelişmiştir. Kağıt, çini, cam ve ipek Doğu - Batı Asya arasındaki esas ticari metalleri oluşturmuştur. Zamanla İranlılar Türkistan ekonomisine hakim olmuşlardır. Bu faaliyetler yerleşik hayatı geliştirmiştir. Öyle ki "*Türkmen Ülkesi*" denen Talas ve Çu nehirleri havzasında 424-452 yılları arasında 400 kadar şehir ve kasaba mevcuttu [Tabakoğlu, 2000: 54]. İktisadi faaliyetlerle birlikte kültürel öğelerin de bu bölgelere taşınması kaçınılmaz olmuştur.

Hunlar'da İran etkilerini gösteren bir diğer önemli öge de ölü yakma adetidir. Bu adet Orta Asya'da ilk kez M.Ö. II. asırda görülmeye başlanmıştır. Bir süre sonra bu adet Altaylar'a yayılacak ve bölgedeki toplulukların ölü gömme uygulamalarının yerini alacaktır. Hatta Hunlar batıya, Avrupa'ya doğru göç ettiklerinde bu adeti oralardaki halklara da yayacaklardı [Ögel B., 1972: 360]. Bu adet daha sonra Göktürkler döneminde de karşımıza çıkacaktır. Bu adet geniş halk yığınlarına yayılmış değildir. Yalnızca devleti yöneten hanedan üyelerince tatbik ediliyordu [Ögel B., 1972: 362].

1.2. Göktürkler Devri

Türk-İran ilişkisinin bu şekilde yoğunlaşmasının sonunda, İran etkisinin bilhassa Göktürkler devrinden itibaren daha çok arttığı ve Çin, Hind etkilerine rakip hale geldiği müşahede olunuyor [Ocak, 2000a: 85].

Merv, Buhara, Uratepe, Fergane, Kaşgar üzerinden geçen ve pek kârlı olan büyük Çin-İran ticaret yolu ise Milattan sonraki devirlerde, bilhassa Sâsânî'ler devrinde tacir İran unsurunu kendisine celbediyor ve vatanlarındaki sınıf ve mezhep mücadelelerinde mağlup olan İranlı unsurlar ve Ön Asya kavimlerine mensup muhacirler, daha pek eskiden beri din hürriyeti ve bu bapta müsamaha ile temeyyüz eden Türklerin memleketine iltica ederek bu ülkedeki Aryanileri ve diğer yabancı unsurları çoğaltıyorlar. Bu sayede Orta Asya'da Hıristiyanlık ve Maniheizm gibi Ön Asya ve Mezopotamya mezhepleri, Buhara civarında Zerdüştilik intişar ediyor. Bu birbirine zıt ve hatta düşman medeniyet ve dinlerin birbiri ile Türkistan'da temas eylemeleri neticesinde Şark ve Garba şâmil medeniyetin temelleri kuruluyor. Bu itibarla Göktürkler zamanında Orta Asya'da inkişaf eden medeniyet, kendisinde Uzakdoğu ve Hind unsuru hakim olmakla beraber, İran unsurunu da içine almış olduğundan çok orijinal idi [Togan, 1981: 49-50; Turan, 1999: 66; Gumilöv, 1999: 152; McNeil, 1994: 233].

Milli Sâsânî İran devleti devrinde İran medeniyeti Eftalitler üzerinde ciddi tesirler icra etmiştir. Göktürk devleti büyüyüp Eftalitler devleti ülkelerinden maada asıl Sâsânî İran'a ait bazı sahaları da kendi idaresine aldı, bu husus İran unsurunun Türkistan'a yeniden yayılmalarına yol açtı. Maverâünnehir'de ve Buhara'da İstahır'dan ve Şelci şehrine İsfahan'dan on binlerce Fars unsuru gelip yerleştiği hakkında Araplar'ın naklettiği rivayetler Göktürkler devrinde gelen İranlılar'a ait olsa gerekir. Soğdu ve Horezmli tüccarların Türk ülkelerinde geniş mikyasta yayılmış olduklarını görüyoruz. Bu husus, bu gibi İranlı unsurun oturdukları ülkelerin müstakil olarak idare hususları ile alâkadar olmayıp hep ötede beride koloni teşkil ederek yayılmış olduklarını, Türk hükümetlerinin de buna karşı müsait davrandıklarını göstermektedir. Buna ihtimal İran'dan yeni muhacir kütlelerin gelmesi de sebep olmuştur. Şöyleki Soğd tüccarları Göktürk memleketinin hemen her tarafında kendi ticaret müstamerelerini vücuda getirmişlerdi. Kırmıda Soğdak, Sırderya şimalinde Karatav dağlarında Suzak, Çu havzasındaki Soğdaklar'ın kolonileri Şarkî Türkistanda Koço yanında beş Soğd kenti (Penckent), Çin seddinin garbî ucu olan Tun-huang'da, Soğd kolonileri olmuştur. Bunların Orhun havzasında dahi kolonileri olmuştur. Horezmli İraniler'in de Şarkî Avrupa taraflarında yayılmış oldukları görülüyor. Bunlar Hazarların hizmetinde

bulunmuşlardır. Müteakip asırlarda orta Volga ve hatta Perm taraflarında kolonileri olduğunu görüyoruz. Bütün bu gibi yayımların daha Göktürkler devrinde husule geldiğini zannedirim. İranlı unsurun böylece sulh yoluyla hululleri sayesinde Türkler arasında nüfuzları arttı [Togan, 1981: 54].

Bu Soğd kolonilerinin tesirleri üzerinde biraz durmakta fayda görüyoruz. Soğd veya Soğdiyan neresidir? Soğd ülkesi, Amuderya ile Sirderya nehirler arasındaki bölgedir. Az önce ifade edildiği üzere ticaretle uğraşan Soğdlular, Orta Asya'ya yayılmış ve yer yer koloniler kurmuşlardı. Ayrıca Orta Asya'daki ipek yolu ticareti de tamamen onların elinde bulunuyordu. Göktürk Devleti'nin ilk zamanlarında Soğdlular, Göktürk kağanlarına müşavirlik etmişlerdi. Meselâ Bizans İmparatorluğu'na Göktürk kağanı tarafından elçi olarak gönderilen *Manyah* adlı şahıs bir Soğdlu idi. Soğdlular'ın bu ticari faaliyetlerinin neticesi olarak siyasi ve kültürel rolleri bu coğrafyada büsbütün artmıştı.

Zereşan vadisindeki Mug-Tepe'de birçok Soğdça vesikalarla birlikte Göktürk yazılı eserler de bulunmuştu. Soğdça vesikalar *Tarhun Divastiç* adlı bir Soğd reisi ile ilgili idi. Bu vesikalar Göktürk hakimiyetine giren Soğd ülkesinde Göktürk yazısının da kullanıldığını göstermektedir.

Soğd kolonileri, bilhassa Yedisu bölgesinde çok sık olarak yerleşmişlerdi. Göktürkler'in hüküm sürdüğü sahalarda görülen İran kültür ve sanat tesirlerinin yayılmasında bu Soğd kolonilerine ait sanatkarların rolü büyük olmuştu. Yedisu dolaylarında elde edilen buluntular, burasının atlı göçebe kültürlerle yerleşik Soğd kültürünün birbirine karıştığı ve birbirlerini tamamladıkları bir yer olduğunu göstermektedirler. Orta Asya'da Soğd kolonilerinin yayılışlarına paralel olarak Zerdüştilik veya Mazdeizm de yayılmıştı. Bu sebeple Zerdüşť dinine veya onunla ilgili mezheplere ait eser ve adetler nerede bulunmuşsa, orada Soğd kolonilerinin de bulunma ihtimalleri hatıra gelmişti. Göktürkler de bazı Zerdüşť adetlerini öğrenmişlerdi [Ögel, 1991: 188-189]. Çünkü, VII yüzyılın başlarında İran dinlerinin bu suretle Orta Asya'ya doğru yayılışa geçmesi Soğd ve Baktriyan bölgelerinde Budizm'i zayıflatarak silmişti. Böylece bu sahalar söz konusu yüzyılda Zerdüştilik'in hakim olduğu yerler haline gelmişti.

Buralarda yaşayan Türkler, daha önce İran kültürüne girmiş olduklarından Zerdüştlüğü kolayca benimsediler. 630'larda bu mntikalarda dolaşan Hiouen-T'sang, Budist mabetlere çok seyrek rastlandığını. Bunların boş olduğunu, çünkü Zerdüştiler'in Budist rahipleri engellediklerini bildirmektedir. Onun bu ifadeleri, adı geçen bölgelerde artık Budizm'in faal bir durumunun kalmadığını gösteriyor.

Yine bir İran dini olup VI. yüzyılda ortaya çıkan ve İran'da Zerdüşt dinine bağlı, yukarıda belirtildiği üzere, devletin ağır baskılarına maruz kaldığı için kendini Orta Asya'ya atan Mazdeizm'in Türkler içindeki durumuna dair bilgilerimiz de Zerdüştilik'inden farklı değildir. Bu sonuncunun Soğd ve Baktriyan bölgelerine nüfuzundan fazla bir zaman geçmeden, yani VII. yüzyılın başlarından biraz sonra, Mazdeizm de aynı yerlere sokulmuş, hatta Maveraünnehir'e geçerek Semerkand ve Şaş şehirlerine, Siriderya boylarına yerleşmiştir. Hiouen-Tsang'ın görgüye dayanan şahadeti, VII. yüzyılın ortasına doğru Mazdeizm'in de Zerdüştilik yanında yer aldığını ve onun gibi, gidebildiği her yerde Budizm'in hakimiyetini kırdığını göstermektedir.

Kullandıkları ifadeler pek açık olmamakla beraber, Bizans ve daha çok Arap kaynakları, yine de hangi Türk toplulukları arasında Mazdeizm'in bulunduğunu tayine az çok yardım edebiliyorlar. VI. yüzyılda Batı Göktürkleri'ni ziyaret eden Bizans elçisi Theophilacte Simocatta'nın, onların ateşe tazimine dair bir kaydı ve bazı diğer ipuçları hemen hemen bütün araştırmacıları Batı Göktürkleri'nde Mazdeizm'in mevcudiyeti fikrinde birleştirmiştir. Inostrantsev, Grousset, Ligeti, Giraud ve benzeri araştırmacılar, çok eski zamanlardan beri İran kültürü hakimiyeti altında bulunan bu bölgelerde yaşayan Batı Göktürkleri'nin Mazdeist olduklarını kabul etmektedirler. Gerçekten Mazdeizm'in VII. yüzyılda Soğd, Baktriyan ve Maveraünnehir'de varlığının tespiti, bunu kuvvetlendiren bir durumdur [Ocak, 2000a: 85-87].

Aslında, Türkler'in Soğdcayı kullanmaları, Soğdlar'ın çok geniş boyutlu kültürel çevresine ne ölçüde ve ne kadar uzun zamandır dahil olduklarının bir göstergesidir. VI. yüzyılda, daha önce Aramca'nın olduğu gibi Soğdca tüm Orta Asya'nın ortak dili olmuştur, sonra yerini Uygurcaya bırakacaktır. Türkler'in Soğd kültürünü

benimsemeleriyle, daha dikkatli bir tabirle, bunlar üzerindeki Soğd etkisiyle ilgili elimizde arkeolojik bulgular ve kanıt metinler bulunmaktadır.

Bir kanıt metinde, 609-615 civarlarında Çinli bir üst düzey memur imparatoruna: *“Türkler, doğaları gereği, art niyetsiz insanlar, aralarına nifak tohumları rahatlıkla ekilebilir. Ama ne yazık ki aralarında pek çok Soğd yaşamakta bunlar üçkağıtçı ve kurnazlar, Türkleri etkiliyor ve yönetiyorlar,”* demektedir. Arkeolojik bulgu, Ermitaj Müzesi’nde sergilenen ve tahtında oturan bir Türk kralı tasvir eden gümüş levhadır: Bu, Fransa Ulusal Kütüphanesi’nde korunan ünlü Keyhüsrev Kupasına o kadar çok benzemektedir ki, neredeyse bir taklit olduğunu söyleyebiliriz.

İmparatorluğu yöneten, bürokrat kadroları oluşturan ve bunu gerçek bir devlet haline, yani prenslerin sık sık sözünü ettiği gibi *“oluşmak”* ve *“örgütlenmek”* kaygısı üzerine kurulu bir devlet haline getiren Soğdlar olmalı. Ticarete iyi işleyen kafalarıyla ve uluslararası ilişkileriyle Türkler’in dünyanın büyüklüğü hakkında bir fikir edinmelerini ve ekonomi için ticaretin önemini anlamalarını sağladılar [Roux, 2001:134-135].

Göktürk devletinin içindeki atlı göçebe Türk halklarından bir kısmının ateşperestlik, yani Zerdüşt dinini kabul etmiş olmaları çok muhtemeldi. Bizans elçisi *Zemarchos*’u ateş üzerinden geçirme merasimi, Göktürk devletinde Zerdüştlük ananelerinin yerleşmiş olduğunu bize göstermesi bakımından enteresan bir hadisedir [Lıgetı, 1986: 64]. Orta Asya’da Zerdüşt dinini kabul eden göçebelere ait tapınakların, daha ziyade arabalar üzerindeki çadırlar içinde bulunması çok muhtemeldi. Bununla Orta Asya’da bazı küçük ateşgedeler de ele geçmişti.

Zerdüşt dininin bir mezhebine göre, bir insan ölünce, ölünün etleri kemiklerinden sıyrılır ve kemikler ayrı bir kaba konarak gömülürdü. İlim dilinde bu kaba, ossuarium denir. Türk hakanlarının Horasan ve Batı Türkistan’a tayin edilen Göktürk şadları ve yabgularının Zerdüşt dinini kabul ederek bu ananeleri bizzat kendilerinde de tatbik etmiş olmaları çok muhtemeldi. Bu anânelerden Manas destanında da bahsedilirdi.

En karakteristik Batı Türkistan *Ossuariumu* şüphesiz ki Katta-Kurgan civarındaki Biyanayman'da bulunan, VI.asrın sonuna veya VIII. asrın başına ait bir eserdir . Batı Türkistan'daki Soğd ossuariumları köşeli idiler. Yedi-Su'da yani Orta Asya'da bulunanlar ise yuvarlak bir şekilde yapılmışlardı. Bu sandıkların veya topraktan yapılmış kapların ön kısmı, umumiyetle İran mitolojisine ait resimlerle süslenirdi. Bu resimlerin tetkiki, Soğd sanatının Orta Asya'daki mahiyeti hakkında da bize bir fikir verebilmektedir. Bu resimlerden anlıyoruz ki her ne kadar Göktürk çağındaki Yedisu Soğdları eski Sâsânî anânelerini devam ettiriyor idiyse de diğer yandan da Turfan ve Kuça'daki Budist kültürün tesirlerinden kurtulamamışlardı.

Orta Asya'da ve Türklerdeki taç şekilleri ve taçlarla ilgili anâneler henüz daha tetkik edilmiş değildir. Göktürkler devrinde Sâsânî taçlarının gerek tezyinat ve gerekse şekil itibariyle Orta Asya'da görünmeye başladığını müşahede ediyoruz. Bizim fikrimize göre, Göktürkler üzerindeki bu gibi tesirler, doğrudan doğruya İran'dan gelmiş olmaktan ziyade, Doğu Türkistan'daki şehirlerden girmiş olmalıydı. Orta Asya'daki Sâsânî taçları, Hun devrindeki kurganlarda da görülmekte idi.

Bilindiği üzere cennet kuşu esas itibari ile bir Çin motifi idi. Fakat sonradan İran'a da girdi ve Zerdüştilik'in en önemli sembollerinden biri olmuştu. Zerdüştilik'te horoz ve cennetkuşu, ateş ve güneşin birer sembolü idiler. Bu motiflere, Göktürk ve Hun devrine ait kurganlardan çıkan kumaş ve eyerler üzerinde çok rastlamaktayız. Bu cennet kuşu motifini birçok bilginin kabul ettiği gibi bir Çin motifi değil, bir İran motifi olarak kabul etmek gerekir. Orta Asya'daki Sukuluk buluntularında ele geçen horoz ve cennet kuşu motifleri , İranlılaşmış ve her bakımdan İran karakterine bürünmüşlerdi.

Göktürk çağında, bilhassa Altay dağları etrafında topraktan yapılmış küçük insan ve hayvan heykelciklerini de çok bulmaktayız. Bunlar da Zerdüştilik dini ile ilgili sembollerdi. Bu eserler bilhassa Çu nehrine dökülen Sukuluk çayı üzerinde, Ruslar'ın "Çuyskaya doline" dedikleri mevkide çok bulunmuştu. Bu tip figürlere kaplar üzerinde de rastlamaktayız. Mesela böyle bir ihtiyar figürünün giyiniş tarzı ve tacı çok enteresandır. Bu figürlerin daha ziyade ölü gömme merasimlerinde kullanıldıkları anlaşılmaktadır. Bunlar, bize Türklerdeki balbal ananesini de hatırlatırlar.

İkinci tip heykelcikler grubu İran mitolojisinden alınmış, başları insan ve vücutları hayvan olan heykelciklerdi. Önceden hazırlanan kalıplara kaba olarak dökülerek yapılmış bu toprak heykelcikler, Kubat-Şah'da eşlerine rastladığımız İran eserlerinin benzerleri idiler. Bu eserler, Orta Asya'da Zerdüştilik'in ve İran kolonilerinin zamanımıza kadar gelen hatıralarıdır [Ögel B., 1991:190-193].

1.3. Uygurlar Devri

Miladın III. yüzyılı içinde, kısmen Orta Doğu'nun, eski Mezopotamya dinleri, Gnostisizm, Musevilik gibi muhtelif eski inançlarından, kısmen de Budizm gibi Uzak Doğu dinlerinden oluşma bir senkretizm halinde, Sâsânî İran'ın resmi dini Zerdüştiliğe dini-sosyal bir tepki şeklinde Mezopotamya'da ortaya çıkan Maniheizm'in, daha ilk zamanlarında devlet tarafından ve Zerdüştiler'ce mahkum edilerek baskılara ve takibata uğratıldığını ifade etmiştik. Bunun sonucu, İran'da gizliden gizliye taraftar toplamakla birlikte, daha çok Anadolu, Suriye ve Orta Asya'da yayılma imkanını bulabildi. Maniheist din adamları, buralara yayılarak propagandalarını sürdürdüler. Aradan fazla bir zaman geçmeden, önce Horasan, sonra da Maverâünnehir'de ilk Maniheist topluluklar oluştu. Ancak Maniheizm'in Asya'nın daha doğusuna yayılabilmesi için, VII. yüzyılın son yıllarını beklemek gerekti. İlk defa 694 yılında, Doğu Türkistan'ın Çinliler tarafından zapt edilerek Kaşgar-Kuçâ-Karaşar kervan yolunun meydana gelişinden sonra, Maniheizm'in Çin'e girdiği görülüyor. 732 yılına kadar geçen müddet içerisinde, başkentte az çok taraftar toplayan bu yeni din, bu tarihte Çin'de resmen propaganda yapmak, ayin ve ibadetlerini serbestçe icra ve mabet inşa etmek hakkına sahip oldu. Bu tarihten sonra da, muhtelif zamanlarda Maniheistler Çin'e nüfuz ettiler.

Ancak eldeki bilgilerden bu dönem içinde Maniheizm'in bu ülkede başkent ve etrafındaki belli bir çerçeveye münhasır kalmasından dolayı ve arasıra hükümetçe takibe uğratılması sebebiyle halk arasında geniş bir tabana yayılma fırsatı bulamadığı müşahede olunuyor. İşte Uygurlar da henüz Ötüken'de iken Çinliler vasıtasıyla Maniheizm'i tanımışlardı. Bu defa yeni bir dine giriş, şimdiye kadar olanların başka türlü cereyan etmiş, yani Maniheist propagandacılar Uygurlar'ın yanına gitmemişler,

ama Uygur kağanının Çin'e yaptığı bir sefer münasebetiyle Uygurlar Maniheizm'le temasa geçmişlerdir.

Kaynakların belirttiğine göre, 762 yılının sonlarına doğru, Çin hükümdarı bir isyanı bastırmak üzere Uygur kağanı Böğü'den yardım istemişti. Böğü Kağan isyanın çıktığı Lo-yang şehrine giderek olayı bastırmıştı. Göçebe geleneklerine göre yardımın karşılığı olarak şehrin yağma ettirilmesi gerekiyordu. Uygurlar buna uyararak yağmayı gerçekleştirdiler; fakat Ötüken'e dönmeyip kısa bir müddet için orada yerleştiler. İşte onların bu geçici ikametleri, Soğd asıllı Maniheizm misyonerlerle tanışma ve onların dinini öğrenme fırsatını sağlamıştı. Maniheizm'e büyük bir ilgi duyan ve ihtida etmek isteyen Böğü Kağan, 763 yılında bu dini öğretecek Soğd asıllı rahipleri de yanına alarak Ötüken'e döndü [Ocak, 2000a: 91-92; Ögel B., 1991: 349-350]. Hatta, dönüş yolunda Sevrey'de, dağ sıralarının arasındaki bir geçitte zafer anıtı diktirir. Bu anıtta iki yazıt bulunmaktadır; biri Türkçe, öbürü Soğdca'dır. Böylece Bumin Kağan'dan bu yana Türkler tarafından kullanılmayan Soğdca imparatorluğun ikinci dili olarak görkemli bir dönüş yapar. Sevrey bir zafer anıt olmanın ötesinde Uygurlar'ın Mani dinini kabul ettiğini ve bunun devlet dini olduğunu kanıtlayan çok önemli bir belgedir [Roux, 2001: 201]. Böylece Böğü Kağan, hem kendi Maniheizm'i kabul ediyor, hem de çevresindekilere kabul ettiriyordu. Bu suretle yeni din, Uygur Devleti'nin resmi dini olmuştu. Yalnız bunun ilk zamanlarda tabiatıyla Böğü Kağan ve çevresine münhasır kaldığı ve halka inemediği bir gerçektir [Ocak, 2000a: 93]. Uygur çobana veya savaşçıya doğup büyüdüğü bozkır hayatının, sevgili karısının ve nur yüzlü çocuklarının uzak durulması gereken kötü şeyler olduğu anlatılabilir miydi? Onu kılıcının kabzasından, ok- yayından ve defalarca hayatını kurtaran, bütün yükünü çeken atından nefret ettirmek mümkün müydü? Açıkça görülüyor ki Uygur göçebelerin büyük kısmı alıştığı hayat tarzını sürdürmeye devam eden ve alışkanlıklarından vazgeçemeyecek olan sıradan Maniheizm idi ve yahut Maniheizm'i öylesine benimsemişti. Muhtemelen Mani ilahileri onun oldukça ilgisini çekmişti [Gumilöv, 1999: 518].

Bu durumun halkla erkan-ı devlet arasında bir uçurumun meydana getirmesi kaçınılmazdı. Halk kendi beylerini anlamak dahi istemedi. Hakan ve beyler ise

bu kültürsüz kitleye ne diyeceklerini bilemediler. Bu ise ancak devletin gücünü zayıflatabilirdi. Uygur halkının önde gelen dini propagandaların temelinde savaşçı bir Uygur neslinin teşekkül ettirilmesi amacı yatıyordu.

Tibetliler, Karluklar ve Kırgızlara karşı yürütülen savaş artık Uygurlar için çok önemli bir manâ ifade ediyordu: Onlar din için savaşıyorlardı! Bunun neticesinde dış politika meseleleri alabildiğine çıkmaza girdi. Savaşlar, uğruna çarpışmalara girmekle birlikte bu dinin yabancı olan halkın gücüne muhtaçtı. Neticede dahili ve harici problemlerin dağ gibi yığılması beklenen felaketti.

Maniheizm'in sebep olduğu felaketlerin en kötüsü ailelerin yıkılması idi. Halbuki Uygur toplumunun büyük kesimini ilgilendiren bir meseleydi bu. Çünkü bu insanlar İran ve Akdeniz kültüründen geniş çapta etkilenmişler ve hatta bu kültürle kaynaşmışlardı. Bekarlık dönemlerinin mutluluk ve sefahatıyla sağlıklı bir nesil sağlanamazdı. Uygurlar'ın belli bir kesiminin kültürüne sokulan unsurlar ancak sağlıklı bir nesil yaratabilirdi.

Elbette asâletin kaybolması çok yavaş gelişen bir prosestir ve en az üç neslin yani yaklaşık 80 yılın geçmesi gerekir. Yahut Maniheizm'in Uyguristan'da tutunduğu süre kadar bir zaman dilimi.

Her şeyden önce Maniheizmin olumsuz yönlerine rağmen, Akdeniz kültürüyle bütünleştirmek gibi bir fayda sağladığı ileri sürülmektedir.

Çin'in manevi kültürü, göçebelerin istemediği ve kabullenemediği hususiyetlere sahipti. Örneğini bildiğimiz Tonyukuk dahi Çin kültürüyle eğitilmiş olmasına rağmen, Çin dünya görüşüne karşı çıkmıştır. Tibetliler de kendilerini muhafaza ettiler ama Uygurlar bu istisna kategorisine giremediler. Çünkü kültür değişikliği döneminde Soğdıyana ve İran'dan gelen akımlara kapılarını açarak, bu kültürü Çin kültüründen daha mükemmel buldular [a.g.e., 519].

Mani dini ilk tesirlerini, Türk devlet ünvanlarında da göstermeğe başlamıştı: Türklerde en önemli ve kutsal şey “Güneş” idi. Güneşin kendisi, doğuşu ve batışı, Türkler’in önemle üzerinde durdukları olaylardı. Türklerce “Gök”, güneşten daha önemli idi. Eski Türk Kağanları, gücünü gökten alır ve göğün buyruğu ile Kağanlık tahtına otururlardı. Nihayet güneş de, göğün içinde dolaşır duran bir varlıktı. Mani dininde ise en önemli olan şey, “Ay” idi. Daha önceleri kut ve güçlerini gökten alan Uygur Kağanları, Mani dinine girdikten sonra, bu defa da “Ay” dan almağa başlamışlardı. Böğü-Kağan’ı öldüren vezir Alp Kutlug Bilge Kağan ölünce, yerine, oğlu geçti ve “*Ay Tengride kut bulmuş Külüg Bilge Kağan*” ünvanını aldı. Bu yeni Kağanlık ünvanı, Türk kültür tarihi bakımından çok önemli idi. Ünvanın başına, bir de “Ay” sözü eklenmişti. Bu zamana kadar ise, Göktürk ve Uygur hükümdarlarının ünvanlarında, “Ay” sözüne rastlanmıyordu. Mani dininin ilk tesirleri, artık kendini Türk devlet ünvanlarında da göstermeğe başlamış oluyordu [Ögel B., 2001: 71].

Bununla beraber, Maniheizm Uygur Devleti’nin resmi dini olmakla doğuşundan bu yana ilk defa bir devletin desteğini sağlamış bulunuyordu. Nitekim Uygur hükümdarları, Böğü Kağan’dan sonra da bu dini desteklemeğe devam etmişler, hatta Çin’de yayılması için büyük gayret göstermişlerdir [Ocak, 2000a: 93].

Göktürkler zaman zaman güneyden gelen türlü tesirlere mani olabilmış ve Türk cemiyetinin yumuşamasının önüne geçebilmişlerdi. Fakat Uygurlar güney iklimlerinden gelecek her türlü tesirlere peşin olarak kapılarını açmışlardı. Bunda, Uygur başkentinde bulunan Soğdlular’ın da büyük bir tesiri olmuştu [Ögel B., 1991: 348] ve Uygurlar’ın yaşadıkları bölgelerdeki Soğd kolonilerine mensup insanlarla girdikleri ilişkilerde özellikle ilk zamanlarda yerli kültürün ağır bastığı görülür. Hatta, aşağıda biraz daha teferruatlı olarak izah edeceğimiz gibi, Türkler arasında, eski Göktürk yazısının yerini Soğd yazısı alacaktır [Esin, 1978: 124].

Artık, Manicilikle, Soğd kültürü Uygurları etkisi altına almaya başlamıştır. Pek çok Uygur puta tapar ya da totemcilik benzeri dinlerinden kalma adlarını ya da annelerinin doğumdan sonra ilk gördükleri eşyanın adını taşır (altun, altın; kün, güneş; timur, demir;

tugh, bayrak;ashuk, iskelet vb.). Bunun yanı sıra çok sayıda Uygur dinin etkisiyle Sogd adlarını, özellikle de iyilik tanrısı Hürmüz'ün adını taşır.

Uygur halkı, Soğdlar sayesinde İran'ın ince ve arıtılmış düşüncesiyle yakın ilişkiye girer ve bu sayede yukarıda kısmen değindiğimiz, Akdeniz dünyasını tanıma imkanını bulmuştur. Karabalasagun yazıtında yazılanlar kuşkusuz abartılıdır:“Barbar geleneklerle iç içe, kan ve dumanla dolu bu ülke artık sebze yetiştirilen bir ülke oldu; ölüm kokan bu ülke artık iyiliğin öğrenildiği bir ülke oldu.” Oysa şiddet ve cinayetler de, savaşlar da sürüyordu. Ama meditasyon ve dinsel hayat nüfusun bir kısmını saldırganlıktan uzaklaştırmış ve doğal bir yeteneklerinin olduğu ticarete ve tarıma yöneltmişti.

Aynı zamanda Türkler'in rünik eski alfabelerinin yerini, Türkçe yazı karakterlerine daha az uygun, ama yazıya çok daha elverişli yeni bir yazı almıştır. Soğd yazısından türetilen bu yeni yazı oldukça yaygınlaşacaktır ve yüzyıllar boyunca Türkler'in ilk büyük ulusal edebiyatının dili olacaktır. Daha sonra bu yazı Uygur alfabesi olarak adlandırılacak ve Moğollar tarafından da kabul edilecektir: Mançurlar da bu yazıyı Moğollar'dan alacaklardır. Bu arada Şamânizm varlığını sürdürür, çünkü Şamânizm bir din değil, daha çok bir büyü sanatıdır ve bu, ona bozkırlarda eşlik eden din için de böyledir. Manicilikle ilişkileri gizemlidir; ama ikisi arasında bir hoşgörü ve işbirliği ilişkisi olduğu açıktır. Maniciler iki öğretiyi birleştiren noktaları çok iyi açığa vurur: Türklerde de gök-yer, gündüz-gece, yaz-kış, erkek-dişi, doğu-batı, siyah-beyaz, gibi karşıtlıklarla aynı ikicilik vardır. Belki de Mani dini Şamânizm'in yapısını etkilemiştir; bu, daha sonraki dönemlerde Şamânizm'de iyi ve kötü arasında kurulan karşıtlık ilişkisinde görülmektedir. Bu karşıtlık bugün Ak Şamânların -iyi şamânlar- ve Kara Şamânların- kötü şamanlar- varlığını açıklar ki, aslında bu tür bir karşıtlık ilişkisi Şamânizm'in temel ilkelerine aykırıdır [Roux, 2001: 203-204].

Fakat şu da bir gerçektir ki; Uygurlar'ın diğer Türk topluluklarına nazaran, daha mes'ud, müreffeh, medeniyet itibariyle en yüksek ve faal devirleri Maniheizmin kabulünden sonra başlamış ve yaklaşık olarak yüzyıl kadar devam edebilmiştir [Köprülü, 1981: 13]. Uygur Mani rahipleri Moçaklar, dinlerini yaymak amacıyla Orta Asya ve Uzak Doğunun çeşitli kültür merkezlerini sürekli geziyorlardı. Böylece

entelektüel hayatla sürekli iç içe olan rahipler kültür dolaşımına katkıda bulunuyorlardı. Uygur kültürü XIII. asırda Çin, Hitay, Tibet ve Moğol istilaları zamanında yabancı tesirlere daha fazla açık, daha kozmopolit bir aşamaya gelmişti. Fakat bir yandan da Türk kültürünü, dilini, edebiyatını, sanatını ve alfabesini yüksek bir seviyeye ulaştırdı ve Doğu Türkistan sınırlarını aşmayı başardı. Doğuda Hitay-Moğol, batıda Türk-İslâm medeniyetine feyz verdi. *Divan-ü Lügat-it Türk* ve *Kutadgu Bilig* bu medeniyet çevresinde üretilmiş Türk kültürünün şaheserleridir [Sümer, 1960: 573].



BÖLÜM 2.

İSLÂMÎ DEVİR FARS KÜLTÜRÜ VE TÜRKLER

2.1. Arap-İran Münasebetleri

Cahiliye devrinde Araplar, çok eskiden beri idare ve güçlerinin büyüklüğünü kabul ettikleri iki büyük devletin doğuda Sâsânî, kuzeyde ise Bizans İmparatorluğu'nun komşusu idiler. Hatta Arap tarihçilerin ifadelerine göre Araplardan bazı heyetler zaman zaman İran kısırlarının saraylarına gidiyorlardı. Ama buna rağmen bu devirde Araplarla Farsların ilişkileri kuvvetli değildi. Araplar, Farslarla daha çok ticaretle işbirliği yapıyorlardı. İran'a ticaret ve seyahat amacıyla giden Arapların çeşitli alanlarda kültür alışverişinde bulunmuş olmaları ihtimal dahilindedir [Kılıçlı, 1992: 29-32; Hitti, 1989: 55-130].

Daha sonraki dönemlerde, Dört Halife Devri'nden itibaren başlayan Arap yarımadası dışındaki fetih hareketlerinin İran coğrafyasına sarkması önemli gelişmelere sahne olmuştur. Nitekim Hz. Ebu Bekir İslâm kuvvetlerinin büyük bir kısmını Arap yarımadasının kuzey-doğusu ile İran'a yöneltmişti. Bu devirde Şam'da Rumlarla işbirliği yapan Gassaniler'e karşı Usame b. Zeyd kumandasında yapılan hamle yarımadaının dışına yapılan ilk İslâmî hamle olmuştur. İran'ın fethi ise ancak ikinci halife Hz. Ömer devrinde gerçekleşebilmiştir. Çünkü müslüman Araplar, İran'a olan fetih hamleleri esnasında küçümsenmeyecek bir mukavemetle karşılaşmışlardır. İran'ı fetih hareketine giriştiği zaman halife Hz. Ömer'in fetih öncesinde Araplar'dan bazılarını İran'a elçi olarak göndermesi bir noktada bunu göstermektedir.

Arapların, milâdi 635 veya 637 yılında vukû bulan Kadisiyye savaşına kadar düzenledikleri gazveler düzenli ve büyük çaplı askeri hareketler değildi. Araplar ancak Kadisiyye vakasında nihai olarak Farsları yenip önemli bir başarı sağlamışlardır. Batılı araştırmacıların bir kısmı Kadisiyye vakasına büyük önem verirler. Mesela I. Goldziher, bu savaşın sonucuna bakarak Araplarla Farslar arasındaki münasebetlerin iki merhale katettiğini söyler. Birinci merhale, Zu-kar vakasından önceki

münasebetleridir ki bu esnada Farslar Arapların efendisi idiler. İkinci merhale, Kadisiyye'den sonra olanlardır ki bu vakadan sonra Araplar Farsların efendisi olmuşlardır.

Hz. Ömer devrindeki fetih hareketinde Kadisiyye'nin düşüşünü Fars İmparatorluğunun başkenti Medain'in, onu da Celevla'nın düşüşü takip etmiştir. Nihavend savaşında da Araplar büyük bir zaferin sahibi olmuşlardır. O nedenle olacak ki Araplar onu Fethul-futuh olarak adlandırmışlardır. Çünkü bu savaş, müslüman Arapları birçok beldenin hakimi yapmıştır.

Kadisiyye savaşından sonra Bizanslıların elindeki Şam, Kudüs ve daha nice beldelerin fethi birbirini izlemiştir. Bu fetihler doğuda Çin sınırına, batıda kuzey Afrika üzerinden Atlas Okyanusu'na, Endülüs'e kadar genişleyip yayılmaya devam etmiştir. Hz. Ömer devrinde gerek İran'a ve gerekse Bizans'a karşı yürütülen, Mısır'ı Endülüs'ü kapsayan fetih hareketleri müslüman Arapların sayılamayacak derecede çok ganimete ve binlerce köleye, cariyeye sahip olmalarına vesile olmuştur. Bu arada çeşitli milletlerden, başta Farslardan olmak üzere Rumlar'dan, Hintliler'den, Kıptiler'den, Nabatiler'den, Magripliler'den pek çok insan müslüman olmuştur. İslâmi fetihler esnasında ve sonrasında müslüman olan bu Arap olmayan unsurlar İslâmi devirde mevâlî⁷ adıyla bilinen sınıfı oluşturmuşlardır [a.g.e., 36-38; Hitti, 1989: 235-241]. Her ırktan mevâlî vardı, örneğin Kuzey Afrika'da bunlar Berberilerdendi. [Cahen, 1990: 45]. Kaynaklarda olduğu gibi modern araştırmalarda da Abbasi ihtilalinin başarıya ulaştığı dönemde mevâlî veya Horasanlı⁸ tabiri ile ifade edilenler arasında Türkler'in de bulunduğu bilinmektedir [Yıldız, 1980: 51-52].

⁷ -Arabistan'da İslâm öncesi zamanlardan beri geçerli olan bir teamül vardı; bu teamüle göre, bir kişi bir kabileye komşu (câr) olarak bağlanabiliyordu. Fethedilen topraklardaki Arap olmayan bir uyruk bu teamülden yararlanacak ve bir Arap'ın himayesini kazanmış (mevlâ, çoğulu; mevâlî) olacaktı. Ekseriya güçlü birinin himayesi sağlanıyor ve böylece asabiyet ruhunun gereği olarak aile ve kabilenin de himayesi kazanılmış oluyordu. Bu şekilde himaye edenle himaye edilen arasında bir irtibat tesis ediliyordu. Himaye gören hamisine, onunla birlikte savaşa giderek ve onun kaderini paylaşarak yardım etmekteydi. İhtida olayını himaye talebi izlediği için yeni müslüman olmuş kimselere mevâlî dendi. [Vaglieri, 1997 I: 102]. Fakat mevâlî mefhumu, daha sonra Arap olmayan müslümanlar anlamında kullanılmıştır.

⁸ -Cahiz'in eserinden öğrendiğimize göre; Türklerle Horasanlılar'ın memleketi aynı, aralarındaki ırk bağları aynı değilse de müşabihdir. Türkler'le Horasanlılar bazı bakımlardan birbirlerinden farklı iseler de esas itibariyle hepsi Horasanlıdır [Cahiz, 1988: 42].

Bununla birlikte mevalinin çoğunluğunu eski Sâsânî İmparatorluğunun uyrukları, özellikle de İranlılar oluşturuyordu. Bunun nedeni sadece onların kendilerine özgü geleneklerinde değil, ülkenin genişliğinde ve Bizanslılar gibi sığınabilecekleri bir yerleri olmamalarında, başka yollar aramaktansa kurtuluşu mevâlî ilişkisinde bulmalarında aramak gerekir. Bu bakımdan yaygın bir terim olarak mevâlî söz konusu ise, bundan ekseriyetle İranlılar anlaşılmalıdır. Bu da mevâlînin Arap-İslâm toplumunun ve kültürünün dönüşümünde oynamış olduğu rolü değerlendirmek açısından olağanüstü önemdedir. Bu dönüşümde her ne kadar diğer kültürlerin katkısı varsa da, bu katkıda ilk dönemlerde İran'ın payının hepsinden daha büyük olduğunu belirtmemiz gerekir [Cahen, 1990: 45].

Mevâlî ile Araplar arasında daha sonraki asırlar boyunca bazen güçlenen bazen de zayıflayan münasebetler akdedilmiştir [Kılıçlı, 1992: 36-38]. Mevâlînin bir kısmı İslâm'ı samimiyetle kabul etmişti. İslâmiyet'in getirdiği eşitlikçi ve adaletçi ilkelere gerçekten inandıkları için, yönetici Araplar'dan bunlara uymalarını istediler. Çünkü İslâm'a göre onlar nazari olarak Arap Müslümanlarla aynı haklara sahiptiler, buna yürekten inanıyorlardı. Bunun için de siyasi otoritelerin eşitliğe uymasını, bunun hukukî sonuçlarının uygulanmasını, yani kendilerine Araplar ile eşit muamele edilmesini istiyorlardı. Buna uyulmadığı zaman tepkilerini göstermekten çekinmediler. Ama bir kısmı, Müslümanlığı kabul etmelerine rağmen, çok uzun bir geçmişi simgeleyen eski inanç ve kültürlerinden kolayca vazgeçemediler. Mirasçısı oldukları eski dinlerin ve kültürlerin muhtevalarını, yeni dini anlayış ve yorumlayışlarında referans olarak kullandılar. Bilhassa eski Zerdüşti İran'da Sâsânî toplumunun sınıflara ayrılmış, eşitlikçi olmayan ve adaletsiz yapısına sosyal bir tepki olarak doğan Mazdekizm ve Maniheizm gibi dinler bu yorumlayışta ana referans kaynaklarını oluşturdu [Ocak, 1999: 16].

Emevi iktidar çevrelerinin ve bağlılarının, Arap kökeninden gelmeyen ama Müslümanlığı kabul etmiş olan bu insanlara karşı, İslâm'ın eşitlik ilkelerini uygulayacakları yerde ikinci sınıf insan muamelesi gösterdikleri, hatta kendilerinden cizye alınmaya devam edildiği çok iyi bilinir. Sâsânî döneminde dihkanların

elinde ezilen İranlı köylüler, Müslüman olup Emevi iktidarının hakimiyetinde yaşamaya başladıktan sonra da yine dihkanlardan kurtulamadılar. Çünkü, Emevi iktidarı, iktisadî ve siyasî menfaat endişeleriyle dihkanların yanında yer almayı tercih etti. Dihkanlar Emevi iktidarına ödedikleri vergileri halkın sırtından çıkardılar. İşte, İslâm tarihinde şûbiyye⁹ denilen büyük siyasal, toplumsal ve kültürel tepki hareketi bu gibi sebepler yüzünden baş göstermişti. İslâm tarihi uzmanlarınca oldukça iyi analiz edilen şuubiyye hareketinin gitgide olgunlaşarak, özellikle son zamanlarında Emevi hakimiyetinin sonunu getirecek düzeye ulaştığı iyice görünür hale gelmişti. Aslında Emevi hükümdarlarının kendileri de bu gerçeğin çok iyi farkındaydılar.

İşte, zendeka¹⁰ ve ilhad hareketleri hiç şüphe yok ki şuubiyye hareketiyle çok yakından ilgiliydi ve bu hareketlerin toplumsal tabanını da, belirtilen sebeplerle mevali tabakası oluşturuyordu. Bu hareketlerin Emeviler'in son zamanlarına rastlamış olmasının sebebi de budur. Yine bunun içindir ki, ilk zendeka hareketleri, bir

⁹ -Arapça ş'ab (çoğ. şuub*) kökünden gelen şu'ubiyye terimi, İslâm'ın ilk kurucusu ve naşiri olan Arap unsurunun hukuki, siyasi tchakküm, tefevvukuna karşı çıkan içtimai bir cereyanı ve mensuplarını ifade eder. Bunlar, bütün müslüman unsurların müsavi olduğunu iddia ettikleri için kendilerine Ehl-et-tesviye yani müsavatçı lakabını verirler [Barthold-Köprülü, 1977: 98]. Bir başka ifadeyle, İslâmi fetihler neticesinde Arapların idaresine giren Arap asıllı olmayanlarla Araplar arasındaki müsavat meselesini halletmeye çalışan; ancak sonradan yavaş yavaş Araplara karşı mutaassıp davranarak Arap soyunun düşmanı olan, onu, dünya kavimlerinin en adisi sayan ve Arap olmayan kavimleri Araplara üstün tutan bir firkadır [Kılıç, 1992: 71]. Bu firkaya taraftar olanlara ise şu'ubi denirdi.

Macdonald'a göre "şu'ub" kelimesi herhalde Arapçada, Arap kabileleri için kullanılan "kaba'il" ler manasında kullanılmıştır. Ancak "şu'ubiyye" kelimesi, çeşitli yerlerde farklı anlamlarda kullanılırdı [Macdonald, 1997 XI:585]. İslâm memleketlerinde yaşayan Arap ve müslüman olmayan unsurlar, Araplar'a ve müslümanlara nazaran daha münevver idiler. Bunların, Araplar'a nazaran medeni üstünlüklerini anlamaları, İslâm aleminde bazı kavmi hareketler doğurdu ki bunlar, "şu'ubiyye" umumi ismiyle şöhret buldular [Barthold-Köprülü, 1977: 15].

(*) Araplar topluluk taksimini insan bedeninin yaratılışını esas alarak yapmışlardır. Şöyle ki: İnsanın kafatasını meydana getiren kemiklerden her birine kabile ve hepsine kabail denir ve bu baş kemiklerinin birbirine kavuşup bitiştiği eke de şa'b denilir. Bir babanın sulbünden dallanan çok bir topluluğa bundan alınmış olarak kabile denildiği gibi çeşitli kabileleri toplayan ve hepsi bir asla mensup olan büyük cemiyete de re's veya şa'b denilir. Bu şekilde bir asla mensup olan toplumların hepsinin baş ve büyüğü olan toplum şa'b'dır ki, kabileleri içinde bulundurur. Kabile amareleri için bulundurur ki sadır, yani göğüs derecesindedir. Amare batınları içinde bulundurur ki, Türkçe'de göbek deyimine benzer. Batın fahızları içine alır, fahızlar de fasileleri içine alır, toplamı altı tabaka eder. Bazıları fasileden sonra yedinci olarak aşireti saymışlardır [Yazır, 1992 : 380].

¹⁰-Zend kelimesi, İslâm tarihi için, zendik tabirinin aslı olduğu için alâkabahş olsa gerektir. İran'da, Âvestaya ortodoks olmayan bir şerh yazanlara bazen zindik dendiği gibi İslâmiyette'de bu tabir esas itibariyle sünnî geleneğe muhalif olan kişiler için kullanılmıştır [Schimmel, 1999: 89].

yandan entelektüel çevrelerde teolojik, felsefi ve edebi görünüm kazanırken, öte yandan da toplumsal hareketler olarak belirdi. Bu hareketler özellikle Mevâlî arasındaki eski Mani'ci, Bardesan'cı¹¹ ve Marcion'cu çevrelerden kaynaklanıyordu. Bu bakımdan her ikisinin de, ilk önce eski İran kültürünün hakim olduğu çevrelerde olgunlaşmış su yüzüne çıkması bir tesadüf değildir, çünkü hem eski ve büyük bir kültürün içinden geliyor olmaları, hem de nüfus bakımından öteki zümrelerden daha kalabalık bir kitleyi temsil etmeleri itibariyle Fars kökenlilerin Mevâlî tabakası içinde en önemli payı işgal ettiklerini yukarıda belirtmiştik. Onların fikir referansları, ister istemez eski kültürlerinin ve dinlerinin ürünüydü. Onlar ihtiyaç halinde tabii bir yönelişle İran kültür eserlerine başvuruyorlar, dolayısıyla düşünce biçimleri antik Sâsânî kültüründe ve dinlerinde oluşturuluyordu. Bundan kaçınmak mümkün değildi [a.g.e.,17-18]. Nitekim Hamilton A.R. Gibb'e göre de; Onların düşünce biçimi üstü kapalı bir şekilde eski Sâsânî sarayının antik kültürüne doğru oriente oluyordu [Gibb, 1991:79].

İşte, zendeka hareketleri, esasen, özellikleri itibariyle zaten sosyal tepki niteliği taşıyan Mazdekizm ve Maniheizm gibi dinlere mensup oldukları halde görünürde Müslümanlaşmış bu Fars kökenli Mevâlî kesiminin yeni dine ve onun temsilcilerine karşı dolaylı yoldan yürüttükleri gizli ve sürekli bir mücadele olarak, yahut, Mevâlî tabakası içindeki eski inançlarına bağlı kesim ile hakim Arap yönetici sınıfı arasındaki, inanç görünümlü, ama temelde sosyal olan kavga olarak algılanabilir. Başka bir deyişle zendeka hareketleri, sanki İslâm topraklarının ve Arap hakimiyetinin tam ortasında bir kültürel var olma savaşıdır. Belki bu sebeptendir ki, bu olayların bir kısmı önce kitlesel hareketler şeklinde belirdi. Bu kitlesel hareketler ya İslâmî bir görünüm altında eski inançlara dayalı yeni teolojik yapılanmalar, veya yine bunlara dayalı doğrudan toplumsal başkaldırıları halinde ortaya çıktı. Bunlara paralel olarak da entelektüel zendeka hareketleri, yüksek tabakaya mensup çevrelerde çeşitli nitelikte (teolojik, felsefi, hatta edebî) akımlar şeklinde görüldü. Giderek İslâmî inanç ve hayat tarzını dışlayan felsefi boyutlu inançsızlık biçimlerini de içine aldığı zamanlar

¹¹-Abbasiler'in ilk dönemlerinde Bardesane'nin çıktığı, Disanide adıyla görülüyor. Hıristiyanlığın övülmesi, Nur ve Zulmet gibi eserleri asıl Süryanice yazıldığı halde sonradan Yunanca'ya çevrilmiştir. Bardesane'de gnostisizm ilk zamanlardaki serliğini kaybetmiş ve Babil inançlarıyla, Tevrat'la, Hıristiyanlık'la, Yunan düşüncesiyle uzlaşmış ve tam senkretik bir şekil almıştır [Ülken,1998: 17].

oldu. Hiçbir teolojik ve felsefi temelden kaynaklanmayan, yalnızca sefihâne bir hayat tarzını sürdürme çabasının yol açtığı basit inançsızlıklara kadar genişledi [a.g.e.,18-19].

İranlı Ebu Müslim Horasanî'nin Abbasi hanedanı hesabına giriştiği ve Sâsânî kültürünün ocağı Horasan'da başlattığı büyük ihtilal hareketiyle, 750 yılında Emevi İmparatorluğu'nu devirmede oynadığı mühim rol çok iyi bilinir. Buna rağmen Abbasiler'in, yerlerini sağlamlaştırır sağlamlaştırmaz, kendilerine hilafeti adeta hediye eden bu büyük yardımcıları siyasi endişelerle ilk fırsatta ortadan kaldırdıkları görülür. Ebü Müslim'in 755'te katli, genç Abbasi hilafetine pahalıya patlayacaktır. Çünkü Ebu Müslim'in idamı, aşağıda görüleceği üzere, değişik aralıklarla yaklaşık yüzyıldan fazla bir müddet sürecek bir dizi ihtilal hareketinin düğmesine basmıştır [a.g.e., 21]. Fakat biz daha çok Abbasi bürokrasisi, entelektüeli, edebi, felsefi, kelamî ve tasavvufî zümreler ile Türk zümreleri üzerinde etkili olan aksiyonları ele alacağız.

Aslında bu ihtilalci hareketlerin kendilerinden çok, bunların nasıl bir zemin üzerinde olduğu, hangi toplum kesimlerinden kaynaklandığı meselesi belki daha önemli olmalıdır. Kaynaklarda, uzmanların bu konuda sosyolojik bazı tahliller geliştirmelerine yarayacak bilgiler pek yok. Bununla beraber, bu hareketlerin hemen tamamına yakın bir kısmının, İran kökenli ve İslâm'ı henüz yakın bir geçmişte kabul eden, bu sebeple de çok tabii olarak İslâm öncesi inançlarını hâlâ kuvvetle korumakta olan eski Mazdekî, Zerdüşti ve Maniheizt çevrelerden kaynaklandığı görülür.

Ebu Müslim Horasanî'nin ölümünden sonraki ihtilal hareketlerinden biri aşağı yukarı 755-756 yıllarında bir Ebu Müslim taraftarı, Maverâünnehir'de eskiden Zerdüşti olan halkı yanına alarak ayaklandı. Aslen İranlı olmasına rağmen, daha çok buradaki Türkler arasında faaliyet ve propaganda da bulunduğu için Türk İshak diye tanınan bu zad da, Ebu Müslim'in Zerdüşst tarafından yollanan ilahi bir şahsiyet olduğunu, ölmediğini, aynı şekilde bir gün geri geleceğini söylüyordu.

770 (veya 773,yahut 777) Yılında, yine Ebu Müslim adına öncekilerden daha geniş kapsamlı ve uzun süreli yeni bir ihtilal hareketi patladı. Halife Mehdi zamanına rastlayan bu hareketi, rivayete göre, çirkinliğini saklamak veya taraftarlarında esrarengizlik izlenimi uyandırmak amacıyla yüzünü altın bir maske ile örttüğü için Mukanna diye bilinen Hakim isminde bir İranlı yönetiyordu. İddiasına göre, Allah sırasıyla bütün büyük peygamberlerin vücudunda görünmüş, onlardan Ebu Müslim'e, ondan da kendisine geçmişti. Klasik Arap vekâyinâmeleri ve milel ve nihâl kitapları, bu şekilde bir ulûhiyyet iddiasıyla ortaya atılan el-Mukanna'nın, tamamiyle Mazdekî fikirleri yayarak İslâm'ın yasakladığı her şeyi kendi yandaşlarına helal kıldığını, ibadetleri kaldırdığını ileri sürerler. Tam anlamıyla eşitlikçi bir doktrin ortaya atmış olması Buhara, Semerkant ve havalisinden, Halaçlar gibi bir kısım Türk boyları da dahil pek çok halkı etrafına toplamasına yardımcı olmuştur.

Mukanna'nunkine benzer bu tür ihtilalci zendeka hareketlerinin en uzun süreli ve en ünlüsü, 816 yılında Halife Me'mun devrinde Azerbaycan'da patlak veren, Mutasım zamanında 838 yılına kadar tam yirmi iki sene süren meşhur Babek el-Hürremi'nin isyanıdır [a.g.e., 22-23]

Babek, İslâm tarihinin en renkli simalarından birisidir. 816 yılı isyanına kadar ki hayatı hakkında, İslâm kaynaklarında, daha ziyade sonraki başarılarından mülhem olarak efsanevî bilgiler verilmektedir. Babek, Hürremiye¹² hareketinin başına geçtikten sonra bu hareket önem kazandı ve genişleme imkanı buldu. İslâm aleminin başına büyük bir gaile olan Hürremiye'nin menşei, zuhuru ve akideleri hakkında muhtelif görüşler ileri sürülmektedir [Yıldız, 1980: 143; Nizamülmülk, 1999: 316-323]. Sibte b. al-Cevzî, Babek' in düalist olan Mani ve Mazdek mezhebinde olduğunu yazar. Kazvini' ye göre, Babek, Mazdek dinini diriltmek için meydana atılmıştır. Bununla beraber, dinleri bakımından, manidar olan bazı kayıtların burada zikredilmesi icap eder; Babek'in menşesine dair rivayetler, bunların da tenasuh akîdelerine sâlik olduklarını gösterir. Onun taraftarlarınca bir nevi peygamber telakki edildiği hakkında, Makdisi' nin kaydı İbnü'n-Nedim'in, onun uluhiyet iddiası

¹² -Bu isim Farsça bir kelime olan hurrem ("hoş")'den müştaktır; zira mensupları her hoş olan şeyi mübah saymaktadırlar. Fakat bunun daha ziyade mezhebin neş'et ettiği söylenen Erdebil'in Hurrâm nahiyesinden müştak olması ihtimali vardır [Margolouth, 1997 V/I: 596].

kaydından hakikate daha yakındır. Makdisi'nin Hürremîlerin daima yeryüzünde bir peygamber bulunacağına (bazı müfrit Şîler'de olduğu gibi) ve peygamberliğin irsen veya hulûl yolu ile intikaline dair zikrettiği akideleri de, Babek'in bu mezhep içerisindeki mevkiisini daha iyi aydınlatmaktadır. İbnü'n-Nedim'in, Hürremîlerin başına geçerken sığır kestikleri, ekmek ve şarap yiyip içtikleri ve Babek' in elini öperek, ona biât ettikleri kaydı, yeni bir reisin başa geçmesinde takip edilen merasimi göstermek bakımından, dikkate değer [Turan O, 1997 II: 173]. Bunların kadın-erkek bir arada, çalgılı ve içkili eğlenceler tertip ettikleri, izdivaçta iştirak esaslarına göre hareket ettikleri, helâl haramı bir tutmaları, şeriatın insan vücuduna zahmet verdiğini iddia etmeleri, namaz, oruç, hac, zekat gibi ibadetleri kaldırmaları, halkın malını helâl saymaları, farz olan her şeyden uzaklaşılmasını istemeleri hakkındaki kayıtlar, bütün Hürremîlerin, Mazdekîler ile münasebetleri düşünülürse, daha doğru telakki olunabilir [Nizamülmülk, 1999: 316-323].

Bu hareketlerin toplu bir değerlendirmesi yapıldığı zaman, bazı önemli göstergelerin ortaya çıktığı müşahede olunur. Bir defa, bu hareketler, hemen tamamıyla, görünüşte Müslümanlığı kabul etmiş eski Zerdüşti, Maniheist ve Mazdekî çevrelerde mayalanmakta, bu yüzden de geniş ölçüde etkilerini taşıdıkları bu inançları İslâm'la bağdaştırma çabası içinde görünmektedirler. Yayıdıkları ileri sürülen, en azından İslâm kaynaklarının kendilerine izafe ettikleri doktrinler bunu açıkça gösteriyor. Bir başka nokta, hemen hemen bütün ihtilal hareketlerinin ideolojilerinin Ebû Müslim'in şahsiyeti etrafında oluştuğu, ağırlık noktasını onun karizmatik yarı ilahi şahsiyetinin teşkil ettiğidir. O'nun ölmediği ve günün birinde intikamını almak üzere geri döneceği, propagandanın ana motifidir. Eski Mezopotamya mitolojik inançlarıyla büyük bir benzerliği bulunan bu mehdici (mesiyanik) telakki¹³ ile daha sonra Ortadoğu'da, Anadolu sahası da dahil, benzeri pek çok dini-sosyal harekette değişmez bir öge olarak daima karşılaşıldığını unutmamak icap eder [Ocak, 1999: 24-25].

Kelami zendeka ise 8. yüzyılın sonlarında, esasen bir şair de olan Salih b.Abdi'l-Kuddûs ve özellikle Abdü'l-Kerim b. Ebi'l-Avcâ ile ortaya çıkar. Öyle görünüyor ki,

¹³- Bu motiflerin eski Sümer, Akad ve Bâbil mitolojisinde geniş yer tutan "öldürülüp sonra bir şekilde dirilerek geri dönen ve intikamını alan tanrı" inancıyla karşılaştırılması, aradaki ilginç benzerliği ortaya koyabilir.

Abdü'l-Kerim mesleğinin başlangıcında İmam Cafer'es-Sadık ve Hasan el-Basri'nin öğrencisi olmuş, onunla sık sık ulûhiyyet üzerine tartışma fırsatı bulmuş ve hep aksi fikirleri savunmuştur. Abdü'l Kahir el-Bağdadî ve el İsferyî gibi kaynaklar, onun inançları hakkında açık bilgiler verirler. Bu müellifler, Abdü'l-Kerim'in zındıklığını 1) Müslüman görünmesine rağmen gizlice Mani dinine mensubiyetini sürdürmesi; 2) Tenasühe inanması; 3) İmamet konusunda Râfizilerin iddialarını benimsemesi; 4) Kaderiye'ye mensup olması şeklinde başlıca dört gerekçeye dayandırır.

Erken Abbasi döneminde zendeka hareketlerinin gerçek anlamda ilhad, yani ulûhiyyet kavramını açıktan açığa reddediş şekline dönüşümünü çok açık bir biçimde simgeleyen ve kendinden sonraki ilhad hareketlerinin öncüsü sayılabilecek olan bir başka kelâmcı, hatta bir anlamda da filozof Ebû İsa Muhammed b. Harun el-Varrak'tır (ö.861). Ebû İsa, aynı zamanda, kendi gibi zendeka ve ilhad suçlamasına muhatap olmuş bulunan bir başka ünlü feylesofun, İbnü'r-Râvendî'nin (ö.903) hocasıdır. Rivayetlere bakılırsa, Mûtezile mezhebine mensup olduğu halde, ateizmi savunan fikirleri ve Maniheizm'e beslediği sempati sebebiyle mezhepten ihraç edilmiştir. Ebû İsa'nın dinlere ve inançlara olan merakının kendisinin bu konuda bilgi toplamaya yöneltmiş olduğu, bunları bazı kitaplarda topladığı belirtiliyor, ki; *el-Garîbu'l-Meşrikî* ve *en-Nevh ale'l-Behâim* bunlardan ikisidir. Ayrıca Ortodoksluk, Yakubîlik ve Nesturîlik gibi bazı Hristiyan mezheplerine dair bir polemik kitabı ile *Kitabü'l-Mecâlis* adındaki bir eserinin, esas olarak içinde Mazdekizm, Zerdüştilik ve Maniheizme dair epeyce bilgi bulunan *Kitabü'l Makalât* adlı başka bir kitabının bulunduğu kesin olarak biliniyor. Nüshası bize kadar ulaşmayan bu önemli eserler, sonraki bazı müelliflerin eserlerinde parçalar halinde bu güne kadar gelebilmiştir; Eş-arî ve Şehristanî başta olmak üzere, el-Bağdadî'yi ve el-Beyrûnî'yi Ebû İsa'nın eserlerinden parçalar nakleden müellifler arasında sayabiliriz [a.g.e., 38-40].

Yaklaşık miladi 9. yüzyılda İslâm dünyasında (çok tabii olarak önce bugün Ortadoğu denen topraklarda) ortaya çıkan ve bizce yine Mevâlî kesiminin siyasi iktidar çevrelerine ve egemen sınıfların kontrolündeki toplumsal düzene karşı "mistik bir protesto hareketi" olarak başlattığı tasavvuf cereyanı, daha ilk temsilcileriyle birlikte ulemeden ve siyasi otorite çevrelerinden zındıklık ve

mülhidlik damgasını yedi. Sebebi kısaca ve basit olarak geliştirdikleri tasavvuf nazariyeleri ve uyguladıkları mistik pratiklerdi.

Önemli birer siyaset, kültür ve ticaret merkezi olan Kûfe, Basra, Bağdat gibi şehirlerde yaşayan, genellikle orta tabakadan esnaf kesimine mensup bu mutasavvıfların çoğunluğu, Bayezid-i Bistami (ö.875), Cüneyd-i Bağdadi (ö.910), Hallâc-ı Mansur (ö.922) gibi birkaç nesil önce ihtida etmiş gayri Arap, hatta genellikle Fars kökenli ailelerden geliyorlardı. Bunlar Hicri 1. yüzyılın zahitleri gibi olmayıp gerçek anlamda tasavvuf nazariyeleri geliştiren sûfilerdi. Bu nazariyeler, esas itibariyle eski mistik kültürlerin, özellikle de Irak mıntkasında yüzlerce yıllık bir geçmişe sahip Hind-İran mistik kültürünün ve kısmen Mısır ve Suriye'deki Hellenistik kültürün geniş etkisi altında geliştirilmişti. Münhasıran ve şuurlu olarak, kasıtlı bir hareketin değil, bu mutasavvıfların geldikleri çevrelere kültürel bağımlılıklarının icabı olarak kendiliğinden oluşmuştu. Mesela dedesi bir Zerdüşti olan Bayezid-i Bistami'nin fena fillah nazariyesinin, Budist mistik nazariyesindeki Nirvana ile ilgisi hâlâ çok tartışılan bir konudur.

Tasavvufi zenadika hareketinin belki en trajik olanı, Hallâc'ı Mansur adıyla hemen bütün İslâm dünyasında en sıradan halk arasında bile tanınan el-Hüseyn b. Mansûr el Hallac'dır. El Hallac'ın, yine Fars kökenli ünlü mutasavvıf Cüneyd-i Bağdadi'nin müridi olduğu ve ondan epeyce etkilendiği bilinmektedir. Aynı şekilde zendeka ile suçlanan bu ünlü şeyh, öğrencisi kadar zapt edilmez bir coşkuya sahip bulunmadığından, onun gibi tehlikeli sözler söylememeye dikkat göstermiş, ama öğrencisini her zaman savunmuştur. Bu ihtiyatkârlığı dolayısıyla, zındıklık töhmeti altında tutulmasına rağmen, cezaya muhatap olmamıştır [a.g.e.,46-47].

El-Hallac gibi zendeka suçlamasına muhatap olup hayatına son verilen bir diğer büyük şahsiyet de, bir başka Fars kökenli mutasavvıf (aynı zamanda feylesof) Şihabeddin-i Sühreverdî-i Maktûl¹⁴dür. 1234 yılında vefat eden diğer büyük mutasavvıf Şihabeddin Sühreverdi'den ayırdedilmek için "Maktûl" ünvanıyla anılan

¹⁴ -Hilmi Ziya Ülken; Sühreverdi'nin Harput, Diyarbakır, Konya ve Sivas'ta yaşadığını, Konya'da Sultan II. Kılıç Arslan'ın oğulları Berkyaruk, Melihşah ve Süleyman'a hocalık yaptığını ve Selçuklu hükümdarları ile prenslerinin himayesinden faydalandığını belirtiyor [Ülken, 1998: 172].

bu Sühreverdi, önce fıkıh tahsil etmek niyetindeyken, bazı hocaları aracılığıyla felsefeye ve sufiliğe merak sararak tam bir gezici derviş gibi ülke ülke dolaşmaya başladı. Bu arada Anadolu'ya da gelerek Selçuklu sultanı II. Kılıçarslan'ın yanında bir süre kaldı. Sonunda, o sırada Selahaddin Eyyübi'nin oğlu el -Melikü'z -Zahir'in hakimiyetinde bulunan Halep'e geçerek orada yerleşti. 1191'de burada, bizzat melikin emriyle (muhtemelen Selahaddin Eyyubi'nin verdiği talimat üzerine) zındıklık ve mülhidlik ile suçlanarak ulemadan müteşekkil bir heyet karşısına çıkarıldı. Sultanın huzurunda cereyan eden münazarada onunla baş edemeyen ve küçük düşen ulemanın kinine kurban giden Sühreverdi, kimya ile meşgul olması sebebiyle büyücülükle de suçlanarak otuz yaş gibi hayatının henüz çok erken bir çağında idam olundu. Sühreverdi ile yakından ilgilenen İbn Teymiyye el-Harranî (ö.1328), onun başına gelen bu felakette kendini peygamber ilan etmesinin rolü bulunduğu kanaatindedir; bu genç sûfi feylesofun ayrıca Yunan ve İran felsefesiyle uğraştığını, Batını fikirlere sahip bulunduğunu ve sisteminde Nur kavramına aşırı yer vermek suretiyle Zerdüştilik'e çok yaklaştığını ileri sürer.

Gerçekten de Sühreverdi, İsrakiye denilen teozofik sisteminde, geniş ölçüde Hellenistik felsefeden ve içinden geldiği kültür çevresi dolayısıyla da Zerdüşti ve Maniheist inançlardan etkilenmişti [a.g.e., 49].

Hemen şunu belirtelim ki; mevâlî şartları iyi değerlendirerek kısa zamanda büyük başarı sağladı. Aslında mevalinin bu başarısının sebebi de irdelenmesi gereken önemli bir husustur. Arapça'yı sonradan öğrendikleri halde Arap dili dahil pek çok alanda söz sahibi olan mevâlînin bu konuma gelmesinin sebebi ne olabilir? Bazı araştırmacılara göre mevâlîye yapılan baskılar, onların dine ve dini ilimleri yönelmelerini sağlamış ve çok geçmeden pek çok alanın önemli simaları haline gelmişlerdir. Diğer taraftan mevâlîler, ilim yoluyla, sosyal statülerini yükseltme imkanına kavuştukları gibi eski dinlerden yabancı görüşlerin İslâm'a sokulması imkanına da sahip olmuşlardı [Demircan,1996:142]. Mevâlîden bazı kimseler varrak olarak çalışmışlar ve kitapları istinsah ederek ticaretini yapmışlardır. Hakeza Emevi halifeleri Halid b. Yezid, Ömer b. Abdülaziz ve Hişam b. Abdülmelik Sâsânî ve Bizans İmparatorluklarının yönetim usullerine ilgi göstermişler ve bu konuda yararlı olabilecek kitapları tercüme

ettirmişlerdir [a.g.e.,1996:143]. Sadece idare sanatıyla ilgili teorik kitapları değil, Hişam'ın önde gelen bürokratu Mevla Salim, Aristo'nun İskender'e yazdığı mektupları ve eski İran şahlarının hayat hikayelerini anlatan Farsça eserleri Arapça'ya çevirisini yaptırmışlardır ve biz el-Mesudi'nin, İran krallarının hikayelerinin ve diğer İran kitaplarının Hişam için yapılmış bir tercümesini gördüğüne dair olağan açık ifadesine sahibiz [Gibb,1991:78]. Yine bu anlamda, son Emevi halifesi II. Mervan ile onun başkatibinin, muhtemelen, idarenin ananevi usulleri hakkında bir şeyler öğrenmek için eski İran krallarının tarihlerini tetkik ettikleri söylenir.

Abbasiler, halife ile sıradan bir insan arasındaki farka ağırlık vermek ve halife ile görüşmeyi daha zorlaştırmak için saray teşrifatını kullanma hususunda İranlıları takip ettiler. İdarenin birçok teferruatı İranlılardan aynen alındı veya İran esaslarına göre geliştirildi [Watt, 1998: 212].

Abbasiler döneminde, Mansur ve Harun'un saltanatları zamanında büyük İran'lı vezir Yahya el-Bermeki'nin isteği üzerine çok sayıda tıbbî eser tercüme edildi [Fahri, 2000: 58]. Yine Abbasilerin iktidara gelişlerinden birkaç yıl sonra, eski bir Zerdüştî veya Maniheist aileden gelen ve kısaca İbnu'l Mukaffa diye tanınan Abdullah b. Mukaffa, halife Mansur'un amcası İsa b. Ali'nin yanında İran asıllı bir katip olarak bürokrasi mesleğine intisap etmiş, ama asıl şöhretini bir edip olarak yoğun telifatı ve Pehlevi dilinden yaptığı çevirileriyle kazanmıştır [Ocak, 1999: 31]. İbnu'l Mukaffa, ilk olarak İran hükümet geleneğini, tarihi menkıbeler ve küçük nasihatnâme mecmûaları vasıtasıyla Arap edebiyatına soktu. O, diğer eserleri yanında, İran krallarının saray teşrifatı ve hükümet düsturu üzerine bir çalışma mahiyetindeki [Watt, 1998: 212] İran tarihini (Hudaynâme) Arapça'ya çevirmiş, bu eser daha sonra Arapça yazar tarihçilere ve X. yüzyılın sonunda yeni Farsça ile yazan İranlı şair Firdevsi'nin ünlü *Şehnâme*'sine kaynak olmuştur [Cahen, 1990: 113]. Çok velud bir müellif olan İbnu'l Mukaffa İslâm dünyasındaki asıl ününü Hint hayvan masalları koleksiyonu olan *Pançatantra* ve *Tantrakhyayka*'nın Sâsânî hükümdarı Enuşirevan zamanında meydana getirilmiş Pehlevice nüshasından Arapça'ya çevirdiği meşhur *Kelile ve Dimne* ile yapmıştır [Ocak, 1999: 31]. Bu eserde pek çok ameli hikmet, hayvanlar hakkındaki hikayeler şeklinde ifade edilmiştir. Eser aslında Hind'e ait olmakla birlikte, Pehlevi şeklinde, Sâsânî

İmparatorluğu'nda tesirli olmuştur ve bu bakımdan bir anlamda bu eser İran geleneğine aittir [Watt,1998:213]. Ayrıca, orijinalleri kaybolmakla beraber parçaları başka eserlerde aktarıldığı için bize intikal edebilen bazı kitaplarından başka (Mesela *Ayinnâme*, *Tacnâme* ve *Hudaynâme*'nin bazı parçaları, İbn Kuteybe'nin *Uyûnu'l-Ahbâr*'ında ve *Kitâbü'l-Ma'ârif*'inde nakledilmektedir) nüshaları hâlâ muhtelif kütüphanelerde bulunan eserler de vardır: Bunlardan İstanbul Süleymaniye kütüphanesinde bulunan bazı nüshaları örnek verebiliriz. *Adabu's-Sağir*, *Adabu'l-Kebir*, *Dürretü'l-Yetime*, *Risaletü'l-ahlak fi's-Siyase*, *Risale fi Mekarimi'l-Ahlak*'dır. Bu eserlerin çoğu, Maniheist ve Mazdeistlerce yapılan çok başarılı çevirilerdir, çünkü İbnü'l-Mukaffa her iki dili de çok iyi bilmekteydi. Bu çeviriler, Enüşirevan gibi bazı Sâsânî hükümdarlarının hayatını, eski İran inanç ve kültürlerini Maniheist ve Mazdeist kozmogoni ve kozmolojiyi, siyaset anlayışlarını, Sâsânî adet ve geleneklerini sistemli bir biçimde yansıtan eserlerdir [Ocak, 1999: 31-32].

Abbasiler döneminde İran kültürü sadece zenadîka hareketiyle temsil edilmiyordu. Devletin kendisi de idarede eski İran geleneklerine büyük ölçüde sadık kalmıştı. İlk belirti, ikinci halife Mansur (754-775) devrinde yönetim merkezinin Suriye'den Irak'a taşınması olmuştu. Mansur, Sâsânî başkenti Ctesiphon'un karşısına, Dicle'nin öte yakasına yaptırdığı resmi adı Medinetü's-Selam olan yeni şehrin inşasında, eski şehrin taşlarını kullanmıştı. Ne var ki şehrin adı bu şekilde değil, yapıldığı yerde bulunan İran köyü Bağdad'ın ismiyle anılacaktı [Lewis, 1979:97]. Bu da demek oluyor ki Abbasi hilafeti sadece mecazi olarak değil, kelimenin tam manasıyla eski Sâsânî mirasının üstüne oturmuştur. Merkezin Emeviler döneminde Suriye'de, Abbasiler devrinde Irak-ı Acem'de olması salt bir yer değiştirmeden öte anlamlara sahipti, bu iki ayrı hanedanın tesiri altında kaldıkları sahaların ayrılığını simgeliyordu. Ağırlıklı olarak Doğu Roma kültürü etkisindeki Emevi devletinin, İran ve Eski Doğu kültürünün temsilcisi olduğu geleneksel Orta Doğu imparatorluğu modeline dönüşmesi demek oluyordu [Lewis, 1979:100].

Emeviler'in daha çok Bizans tesirinde kalmalarına karşılık, Abbasi İmparatorluğu'nun, Sâsânî ananelerini iktibas ve taklit suretiyle, saray ve idare teşkilatını vücuda getirdiği,

eski İslâm müelliflerinin dikkatinden kaçmamıştır. Kendilerini imparatorluğun yalnız cismani hükümdarı değil, aynı zamanda bütün İslâm ümmetinin ruhani reisi sayan Abbasi hükümdarları, Peygamberler'in halifesi, yani vekili, Müslümanlar'ın emiri ve imamı sıfatlarını şahıslarında toplamışlardır ki, bu, eski Şark İmparatorluklarından gelen bir “çifte hakimiyet” telakkisinin, Bizans ve Sâsânî imparatorluklarına ve ondan da Bağdad sarayına geçmesi ile meydana gelmişti ve İslâm zihniyetine tamamiyle yabancı idi. Goldziher'in tamamiyle teokratik bir mahiyet arz etmek suretiyle Emeviler'inkinden ayrılan ve “din ile devletin” tam bir ittihadı telakkisine bağlı kalan Abbasiler'in bu telakkisini Sâsânîler'den alınmış sayması, şüphesiz, daha doğrudur. Tarihçi Mes'ûdi, Abbasiler'in, Sâsânîler devri saraylarının teşkilatını taklit ettiklerini söylemek suretiyle, tarihi bir hakikati ifade eder. Belazurî, İslâmlar'da zimam ve mihr divanının, Emeviler'in Irak valisi Ziyad İbn Ebih tarafından “*İran padişahlarının mümasil müesseselerini taklit suretiyle*” vücuda getirildiğini anlatarak, Irak'ta Sâsânî tesirinin, Abbasiler'den önce başladığını meydana koyar. Cahiz'in *Kitabu't-tâc*, yahut *Ahlu'l-Mülûk* adlı eseri, bu bakımdan, çok dikkate değerdir. Sâsânî ananelerini çok iyi bilen ve onlara karşı büyük bir hayranlık gösteren bu müellif, Araplar'ın idare usullerini ve devlet teşkilatını Acemler'den öğrendiklerini söyler. İbnu'l-Belhî, Abbasiler'de mevcut birçok divanların ve vergilerin, eski İran hükümdarları tarafından kurulmuş olduğu ananesini, XII. asır başlarında dahi devam ettirir. Nizamülmülk'ün *Siyasetnâme*'si başta olmak üzere, XI.-XII. asırlarda yazılan bütün siyaset ve idare kitapları, Arap edebiyatının daha önceki asırlardaki mümasil mahsulleri gibi, Sâsânî devri müesseselerinin ve siyasî - idarî telakkilerinin birer müdafaanamesi mahiyetinde olup, bu hususta çok kıymetli malumat ihtiva ederler. Harezmi'nin *Mefatihü'l-ulûm*'u gibi, ansiklopedik eserler ile İran şehir veya sülalelerine ait vekâyinamelerde de bu tesiri gösteren birçok mühim kayıtlara tesadüf olunur [Barthold-Köprülü, 1977: 301-302].

Bu kısa açıklamadan anlaşılacağı gibi, Abbasiler devrinin idare cihazlarını ve kültürel durumlarını tetkike kalkışacak bir kültür tarihçisi, Sâsânî nüfuzu meselesini ehemmiyetle göz önünde bulundurmak zorundadır. Abbasi İmparatorluğu'ndan ayrılarak istiklallerini kazanmış muhtelif İslâm-Türk devletleri, Abbasi teşkilatını, esas kadro olarak muhafaza etmiş ve amme müesseselerini o müşterek kadro dairesinde

inkışaf ettirmiş olduklarından, Abbasi devri müesseselerinin hukuk tarihindeki ehemmiyeti çok büyüktür. Hakimiyet ve idare mefhumlarında, saray teşkilat ve teşrifatında, Nevruz ve Mihrigan gibi - İslâmiyet ile hiç alakası olmayan ve İrani¹⁵ menşeden gelen - umumi bayramlarda, askeri teftişlerde, hakimiyet timsallerinde, ünvan, lakap ve alametlerde, idare teşkilatında, merkezi ve yerel divanlarda meskûkat sistemi ile, toprak ve vergi sistemlerinde, resmi posta, casusluk, yol emniyeti, gümrük meselelerinde, ordu teşkilatında, şehir ve köylerdeki amme hizmetlerinde, hulasa içtimai hayatın hemen her alanında bu tesirin bulunduğu, şimdiye kadar yapılmış tesadüfi ve çok sathi tetkikler ile dahi anlaşılmiş bulunuyor [a.g.e., 303]. Hatta saray çevreleri giyim kuşam konusunda da, daha çok Sâsânî etkisinde kalmış, böylece İran kıyafeti Abbasi sarayının resmi kıyafeti olmuştu. Halifeler kıymetli mücevherlerle süslü bir kuşak, siyah bir külâh giyer ve sarık sararlardı. Valiler ve asilzadeler de halifeyi taklit ederlerdi. Halifeler merasimlerde siyah veya menekşe renginde dizlere kadar uzanan bir hırka giyerlerdi [Yıldız, 1988 I: 47].

Abbasiler'in, Sâsânîler'den en çok etkilendiği alan kurumların iktibasında olmuştur. Merkezi hükümet cihazı, başlangıçta, Sâsânî örneklerine göre kurulduğu için, onların gelir giderlerini kaydettikleri hesap defterlerine verdikleri “ *Divan* ” adı da alındı ve devlet işlerini idare için kurulup, hızla gelişen devlet dairelerine de bu isim verildi.

Bizans hakimiyetinde Suriye ve Mısır'da Rumca, Sâsânî memleketlerinde Pehlevice tutulan umumi hesap defterlerine “ *Divan* ” derlerdi. İslâm fütuhâtından sonra da bu

¹⁵ -Siyasetnâme'nin yazarı Nizamülmülk'ün verdiği bilgiye göre; bu umumi bayramların eski Acem meliklerinin adeti olduğunu, kutlama günlerinde hiç kimseyi ayırt etmeden kendilerini ziyaret izni verdiklerini belirterek, kutlamalardan birkaç önce, herkes şu güne kadar işlerini bitirsin şikâyetleri ve ihtiyaçları varsa yazıp padişaha ulaştırsınlar diye münadiler çıkarıp bağirttiklerini ifade ediyor [Nizamülmülk, 1998: 69-70].

Sâsânîler devrinde çok büyük bir bayram olarak kutlanan Mihrigan dünya yaratılırken ilk meydana gelen olayları hatırlamak ve destanî tarih hakkında zikredilen olayları hatırlamak için icad edilmiştir. Bu günde Sâsânî padişahları, güneşin resmi nakşedilmiş olan tacı başlarına koyarlardı. Güneş doğduğu zaman da bir sipahi, saltanat sarayının avlusunda durup şöyle bağırdı; “Ey melekler! Aleme ininiz. Şeytanları ve kötülük yapanları mağlup edip dünyadan sürünüz.” Mihrigân bayramında, kötü talihlilikten korunmak için nar yenir ve gülsuyu içilirdi [Atalay M., 2000: 33].

Çağn-ı Mihrigân yani Mihrigân bayramının Gazneliler devrinde de, sarayda ve halk arasında büyük merasimle kutlandığını biliyoruz [Köprülü, 1944 XXXI: 422].

vaziyet epeyce bir zaman bu şekilde devam etti. Bu defterlerin Arapça'ya çevrilmesi, Emevi Halifesi Abdülmelik zamanında başlamıştır. Devlet işlerine ait her türlü hesap defterlerinin ismi olan bu Divan kelimesi, mefhumunu genişleterek önce “*Maliye Dairesi*” manasını ve daha sonra da bütün devlet dairelerini ve devlet teşkilatını ifade eden bir ıstılah hüviyetini kazandı. Asırlar boyunca bütün İslâm ve Türk devletlerinin, hatta onlarla münasebetlerde bulunan bazı Orta-şark devletlerinin idare ıstılahları arasında da yer alan bu kelime, İslâm dillerinde şiir mecmuası manasında kullanıldığı gibi, Fransızca'da gümrük manasına gelen *douane* kelimesi de bundan alınmadır [Barthold-Köprülü, 1977: 115]

Rivayete göre bu daireye ilk önce divan adı veren Fars hükümdarlarından Kisra'dır. Kisra, günlerden bir gün dairesi katiplerinin çalışırken, başkaları ile konuşuyorlarmış gibi kendi kendilerine bir şeyler söylediklerini görerek: “Bunlar divaneler”, yani mecnunlar, demiş. Bir kolaylık olsun diye ve çok kullandığı için de sonundaki (eh) harfi kaldırılarak bu daireye “*Divan*” adı verilmiştir. Bundan sonra kaide, kanun ve hesapları içine alan kitaba, deftere de “*Divan*” adı verilmiştir. Diğer bir rivayete göre, “*Divane*” bir şeytanın adıdır. Bu mali hesaplarla meşgul olanların fikir ve akılları çok keskin ve nafiz olup, belli ve belirsiz şeylere çabuk nüfuz ettiği ve dağılmış rakamları bir araya topladıkları için bunlara bu ad verilmiştir. Bundan sonra nakil ve istiare ile bu ödevi görmek üzere toplanmakta oldukları yerler de (Divan=Daire) adıyla anılmıştır. Bu suretle divan, sultanın katında defterleri ve resmi kağıtları yazan katiplerin içinde oturarak çalıştıkları dairelere de divan denilmiştir [Haldun, 1990 I: 619]. Bazen bu ödev bir nazırın idaresine verilir. Bu nazır maliye ve hesap işlerinin her çeşidine bakar. Bazen de kollara ayrılarak her şubenin başına bir nazır getirilir. Nitekim bazı devletlerde askeri işlere ve askerlerin ikta ve aylıklarına bakmak üzere ayrı bir daire ve o devletin idare şekil ve tarzına uygun olarak maliye ve hesaplara ilişkili olan diğer işlerinden her biri için ayrı ayrı daire kurulmuştur.

İslâm devletinde bu daire ilk önce halife Ömer tarafından kurulmuştur. Ömer'in bu daireyi kurmasında, Ebu Hüreyre'nin valisi bulunduğu “Bahreyn” den mal ve para getirmesi bir amil olmuştur. Getirilen bu mal ve para çok olduğu için

sahabeler bu malları aralarında bölmek hususunda zorluk çekmişler, bunun üzerine Halid bin Velid (divan = daire) kurulmasını istemiş ve Şam hükümdarının mali işlere bakmak üzere ayrı daireleri bulunduğunu söylemiş, halife Ömer de onun bu fikrini kabul etmiştir. Diğer bir rivayete göre Ömer’e bunu tavsiye eden Hürmüzan olmuştur [a.g.e., 620]. Hürmüzan halifenin ellerinde adları ve hesapları yazılı defterleri bulunmadığı halde etrafa asker gönderdiğini gördüğünde: “Bu askerler arasından kimin kaybolduğu nasıl bilinir? Askerden biri arkada kalır ise, onun yeri boşalır (ve askerin nizamı bozulur), bu ancak adları defterde yazılmak suretiyle zapt olunabilir.” dediğinde, Ömer askerlerin adları yazılmak üzere (divan = defter) kullanılmasını emretti. Ömer, divanın neden ibaret olduğunu sorduğunda ona (Divan) hakkında bilgi verildi. Ömer bunun üzerine Akil bin Ebu Talip ile Mahreme bin Nevfel ve Cübeyr bin Mutim’e askerlerin adlarını deftere yazmalarını emretti. Bunlar Kureyş uruğunun yazmanları idiler ve İslâm askerlerinin adlarını neseplerine göre yazdılar. Defterin baş tarafına Tanrı elçisinin, akrabalarının ve bunlardan sonra peygambere olan karâbet ve yakınlıkları sırasıyla, diğer Müslümanların adlarını kaydettiler [a.g.e., 621].

Şimdi de İran an’anesinin tesiri altında teşekkül eden “*Vezirlik*” kurumuna bakalım [Hitti, 1989: 490]. Abbasiler döneminde vezir¹⁶ (Arapça vezir) makamının gelişmesi, İran geleneğinin kabulünün bir sonucu olarak görülebilir. Bu görev tedrici olarak biçimlendi ve hiçbir zaman tamamıyla belirlenmiş bir şekli olmadı. Kabaca bir tasvir bunun, modern Avrupa’daki sivil servis başkanı ve başbakan görevlerinin birleşimi olduğunu söyleyebiliriz. Abbasiler’in ilk zamanlarındaki gibi halife güçlü ve yeterli olduğunda vezir baş kamu görevlisi olmaya doğru giderdi; ancak eğer halife zayıf ve yetersiz ise vezir imparatorluğun gerçek idarecisi olabilirdi. Meşhur Bermekiler¹⁷ veya Bermek ailesinin katkılarından biri, pek çok parlak genç “*küttab*”ı

¹⁶ -Vezirlik, devlet ve sultanlık işlerinin ana temelidir. Vezirlik kelimesi isminden de anlaşılacağı üzere, yardım manasına gelen muvazeret’ten ve yahut ağırlık manasına gelen vizr’den yapılmıştır. Vezir kendini memur eden hükümdarın ağırlıklarını kaldırıyor imiş gibidir. Bu iş mutlak yardımlaşmanın icabıdır [Haldun, 1990 I: 601].

¹⁷ -Bermekiler İranlıydı, fakat İran’ın uzak bir köşesindendiler, Belh’liyidiler; birçok Horasanlı gibi de Zerdüşti kökenli değildiler, dolayısıyla da Sâsânî geleneğine derinlemesine bağlı Zerdüştiler’den kuşkusuz çok daha kolayca Müslümanlıkla kaynaşmışlardı. Ayrıca özel durumları gereği aile Horasan’da belirli bir özerkliğe sahipti ve aynı zamanda da Irak’ta, halifenin sarayında yüksek resmi makamlar elde etmişlerdi [Cahen, 1990: 90].

(kelime anlamı olarak 'yazıcı, yazman, sekreter,' katib'in çoğulu) keşfedip yetiştirerek bunlara memuriyetler bulmaları ve böylece devlet hizmetinin verimliliğini büyük ölçüde artırmalarıydı [Watt, 2001: 125-126]. Bunlar çoğunlukla kültürel alanda önemli yerler edinerek, hukukçuların karşısında bir denge unsuru oluşturan, Araplaşmış ve müslüman olmuş İranlılar'dı. Daha sonraki dönemlerde *küttab* sınıfından vezirler seçilmeye başlandı [Cahen, 1997 IV: 80]. Aslında Müslüman yazarlar, erken dönem Abbasi vezareti ile Sâsânîler'deki makam arasında bir özdeşlik olduğunu kabul ederler, ancak ikincisi esasen bir danışma makamıydı. Bununla birlikte vezaret, halife iktidarının otokratik karakterinden çıkarılması yönünden İran geleneğiyle bağlantılıdır.

Tabii ki bizzat Sâsânî İran'ı da bin yıl önceki Sümer ve Akkad'a dayanan yönetim geleneğinin varisi idi. Bu nakil zincirinde önemli bir halka, birinci bölümde belirttiğimiz Darius ve Kserkses'in Ahameniş İmparatorluğu idi. Böylece Müslümanlar İran geleneğini benimsemekle Orta Doğu siyasi tecrübesinin en mükemmel örneğini devralmaktaydı. Aslında bu beklenebilecek bir şeydi. Bununla birlikte, ilgi çekici ve dikkate değer olan, Müslümanlar'ın, İran geleneğini kabullenmeye hazır oluşlarıdır.

Neticede, İran- Arap münasebetleri, İranlı zümrelerin idari, kültür, edebi ve sosyal alanlarda Arap- İslâm toplumunda yer almalarını sağlamıştır. Bu da hemen hemen her alanda çok önemli etkileşimlerin meydana gelmesine sebep olmuştur. Bu kültürel sentez ise gerek Türklerin İran coğrafyasına geldikleri dönemde, gerekse de daha sonraki devirlerde Türk zümreleri üzerinde etkili olmuştur diyebiliriz. Mesela, yukarıda izah ettiğimiz heterodoks İslâm'ın bünyesinde barındırdığı, senkretik, mistik karakteri yanında, çok muhtemel olarak, eski Mezopotamya kökenli İran mesihanik kültürünün de katkısıyla oluşan, ihtilalci Mehdici karakteri¹⁸; IX.ve X. yüzyıllarda Orta Asya'da, XIII.yüzyıldan itibaren de Anadolu ve Balkanlar'daki merkezi yönetimlere karşı gerçekleştirilen birtakım dinî-sosyal halk hareketlerinde çok belirgin bir biçimde ortaya çıkar. İleride değineceğimiz XIII. yüzyıl Selçuklu Anadolu'sundaki Babaîler isyanı, XV. yüzyılda Balkanlar'daki Şeyh Bedreddin isyanı ve nihayet XVI. yüzyıl Anadolu isyanlarının önemli bir kısmı, bu heterodoks İslâm yorumunun

¹⁸ -Mesih ve Mehdî inancı için bknz.[Fırlalı, 1999: 287-334].

sergilediği bu ihtilalci Mehdici ideolojiyi yansıtan tipik Mesiyaniik isyanlardır [Ocak, 2000c: 47]. Bu karakterlerden, senkretik ve coşkun, cezbedici bir vasıf gösteren mistik karakter, Anadolu'da da etkili olan Yesevilik, Haydarilik, Kalenderilik ve Bektaşilik gibi heterodoks tarikatlerin oluşumunda etkili olmuştur. Ama Türk kültür tarihi araştırmaları için belki en önemli husus, Türklerin İslâm kültür ve medeniyetini İranlılar vasıtasıyla Araplardan öğrenmiş olmaları ve eski İran kültür ve medeniyetine ait unsurlarının birçoğunu da Araplar vasıtasıyla almış olmalarıdır. Bu şekildeki bir geçiş, kültür ve inanç unsurlarının çok daha karmaşık olarak algılanmasına neden olmuştur. İleriki sayfalarda daha teferruatlı olarak izah edeceğimiz üzere Türklerin, Arap-İslâm devletlerinden iktibas ettikleri devlet idare cihazları ve İslâmiyet'in çeşitli yorumlarının Türk toplulukları üzerinde derin izler bırakmasından dolayı bu dönemdeki Arap-İran münasebetlerine değinmeyi uygun gördük.

2.2. Büyük Selçuklular Dönemi

IX.-X. asırda Abbasi hilafet merkezinin uzak sahalarında halifelerin maddi nüfuzu fiilen ortadan kalktıktan sonra, Mısır ve Suriye'den başlayarak Orta-Şark'ın her tarafında yeni yeni siyasi teşekküller meydana çıktı. Nazari olarak Abbasi halifelerinin ruhani hakimiyetini kabul eden bu yeni İslâm devletlerinde, bunu gösteren alâmetler pek az ve ehemmiyetsizdi; hakiki ve fiili değil, sadece sembolik bir karakter arz ediyordu: Tahta geçen her yeni hükümdara, Halife tarafından bir ferman ile- Abbasiler'in resmi rengi olarak- siyah bayrak, siyah hil'at gönderilmek suretiyle bu hakimiyetin güya onun tarafından verildiği gösteriliyor, ona resmi ünvanlar tevcih olunuyor, buna karşı da hutbelerde ve basılan paralarda halifenin ismi zikredilmek suretiyle onun metbûu olarak tanındığı ifade ediliyordu. İşte, bu gibi siyasi teşekküller içinde, İslâm dünyasının Şark serhadlerinde kurulan Sâmânîler devleti ile, Hindistan'ın İslâmlaşmasında başlıca amil olan Gazneliler İmparatorluğu birinci derecede bir ehemmiyet arz ederler; çünkü, devlet teşkilatlarını ve idare cihazlarını Abbasiler'den iktibas ve taklit yolu ile vücuda getiren bu devletler, sonradan, Büyük Selçuklu İmparatorluğu müesseselerinin kuruluşunda hukuki bakımdan adeta bir örnek olmuşlardır [Barthold-Köprülü, 1977:123].

Dahili ve harici türlü sebeplerden dolayı dağılıp yıkılmak tehlikesi karşısında bulunan XI. asır Orta-Şark dünyasını bu akıbetten kurtaran Büyük Selçuklu İmparatorluğu, siyasi ve idari müesseselerini, Sâmânî ve Gazneli ananelerinden alıp inkişaf ve tekemmül ettirdikten sonra kendisinin yerine geçen büyük küçük birçok devletlere onları miras bırakmıştır: Bütün Selçuklu şubeleri, Harezmşahlar, Atabeyler, Hindistan ve Afganistan'daki bütün siyasi teşekküller, Eyyubîler, Memlükler, kısacası Selçuklu İmparatorluğu'nun bütün uzantıları, Selçuklu devlet müesseselerini iktibas ve taklit etmişlerdir. Bir bütün halinde değil, fakat parça parça İlhanlı İmparatorluğu'nda da oldukça kuvvetle göze çarpan bu tesir, Orta-Şark'taki Hıristiyan Beylikleri'nde -mesela Ermeniler'de ve Gürcüler'de- de kendisini göstermektedir. İşte, bundan dolayı, Gazneliler teşkilatının da ilk örneği olan Sâmânîler'in kültürel vaziyetleri hakkında burada kısa ve toplu malumat vermeyi lüzumlu görüyoruz. Bu suretle, bunun nasıl Abbasi örneklerinden alındığı ve Gazneliler vasıtasıyla Selçuklular'a nasıl intikal ettiği kolayca anlaşılacak [a.g.e., 124] ve Türk kültür tarihi araştırmaları için sağlam bir zemin oluşturacaktır.

İran hanedanlarından ilk olarak ele alacağımız hanedanlar, Sâsânî yeniden yapılanmasının ve geleneklerinin temsilcisi olan Ziyariler ve İslâmiyet'i henüz kabul etmeyen Kuzey İranlı Mazenderan prensleridir. 927'den takriben 1090'a kadar Hazar Denizi eyaletlerinden Gürgân ve Taberistan'da, zaman zaman da Elburz dağlarının güneyindeki Kümis eyaletinde, hüküm süren Deylemlî bir hanedan olup, adını kurucuları Mardavic'in babası Ziyar b. Vardansâh'tan almıştır. Ancak daha sonraları, devrin öteki İran hanedanları gibi, onlar da İslâm öncesi hükümdar sülalesinden, Kay-Hüsrev devrinde Gilan hükümdarı olan Arguş Farhadan'ın neslinden geldiklerini iddia etmişlerdir. Ziyariler'in yedinci hükümdarı olarak kabul edilen Keykavus b. İskender, oğlu Gilansâh için 1082 ve yahut 1083 senesinde nasihatname tarzında bir eser olan *Kabusnâme*'yi yazmıştır [Merçil, 1997 XIII: 622-623]. Bu eserin İran kültürü çevresinde yazılması, eski İran devlet anlayışındaki hükümdar ve adalet kavramları arasında sürekli vurgu yapması ile gerek bu dönemde gerekse daha sonraki devirlerde Türk hükümdarlar üzerinde etkili olmasından dolayı bu eser büyük önem taşır.

İkinci tarzdaki hanedan şekli içine girenler; Saffariler ve Geylan'daki Zeydi idareciler tarafından temsil ediliyordu. Onlar, Halifelerin resmi ortodoks-sünnî mezhebine değil, Şii ya da değişik tarikat ve mezheplerin sentezi olan mezhebe bağlıydılar. Bu topluluklar İran insanı üzerinde büyük tesire sahiptiler. Bu durumda dini yönlendirmelerle pek çok din değiştirme olayları, sufi topluluklarla birlikte bunlara da dayandırılabilir. Her halükarda hükümetlerin bakışı açısından heterodoks kabul edilen bu Şii topluluklar İslâm tarihinin resmi düşüncesine itibar etmediler.

Üçüncü şekildeki hanedanlar ise ifadelerinde Farsça'yı kullanarak tarih yazıcılığının gelişmesinde önemli bir yere sahip oldular. Bunların en önemlileri IX.-X. yüzyıllarda kuzeydoğu İran'da - Horasan ve Maverâünnehir'de- ortaya çıkan Sâmânîler'dir [Spuler, 1964: 128]. Neseplerini Behrâm-ı Çûbîn'e, oradan da Kiyûmers'e ulaştıran bu hanedanın padişahları, İran'ı seven ve İranlı olmakla iftihar eden kişilerdi. Vatana saygıda İran'ın eski adetlerini diriltmede ve özellikle Fars dilini teşvik hususunda son derecede gayret sarfediyor; şair, yazar ve mütercimleri teşvikte hiçbir şeyi esirgemiyorlardı [Atalay M., 2000: 67]. Belh bölgesindeki Sâmân'dan gelen ve Zerdüştilik'e din adamı yetiştiren asil bir ailenin soyundandılar. Ancak sünnîliğin ve halifenin ateşli taraftarlarının yanında yer almışlardı [Spuler, 1997 I: 152]. Bunlar Ortodoks sünnîler idi ve bu yüzden halifelerin yalnızca valileri konumunda görünüyorlardı. Oysa gerçekte bağımsız idarecilerdi. Hilafetin devlete ait teorilerini resmi, dini, siyasi ve askeri güçlerine dayanarak hakim oldukları eyaletlere kabul ettirdiler. Ayrıca İslâm misyonunun diğer bölgelerdeki insanlar arasında yayılmasına destek sağladılar.

Bütün İslâm dünyasının sınırları boyunca her yerde olduğu gibi İran'da da dervişler ve gazilerden oluşan öncü akıncı toplulukları bulunuyordu. Genellikle sünnî idareciler tarafından himaye edilen sünnîler aynı şekilde Sâmânî idaresindeki İran'da da bulunuyorlardı. Bu dönemde İndus vadisine ek olarak, Orta Asya'daki Türk kabileleri de İran'daki misyonerler tarafından en büyük hedef topluluk haline geldiler. Onuncu asır ortalarından itibaren Türkler barış içinde İslâmlaştırılmışlardır. Sünnet bu yolla bütün Türklerin hayat tarzı olurken onlar da sünnetin en gayretli takipçileri oldular.

Sâmâniler idareye ait saray ve dairelerde sadece Arapça'yı kullanmalarına rağmen İslâm'ın kültürel dili olarak Farsça'nın önemini farkındaydılar ve yeni yeni gelişen, yeni Farsça nizamına sahip çıktılar. Dil olarak Farsça tarih yazıcılığının başlangıcı bu kültürel tekamül yanında devletin İslâmî anlayışını tebaaya tanıtma zorunluluğuna da dayanıyordu. Onlar, Taberi'nin *Tarihü'r-rusul ve'l Müluk* adlı eserinin Farsça tercümesini özetleyerek yayınlamak suretiyle bu hedefe ulaşmaya çalışmışlardır.

Taberi İran'lı sünî bir müelliftir. Kur'an tefsirinde de en önemli otoritelerden birisidir. Yine tarih çalışmaları ortodoks-sünni yapıda olan İran ile hilafet arasındaki münasebetleri ele alan ve İran'daki hadiselerle ciddiyle ilgilenmiştir. Taberi'nin bu tercümesi, halifelere sadık sünî İranlılar'a kendilerinin İslâm dünyası dahilindeki müspet tarzdaki görüş noktalarını gösterdi. Taberi'nin Farsça tercümesi, Sâmâniler açısından sadece kültürel değil aynı zamanda siyasi bir faaliyettir. Taberi'nin tasvir ettiği gibi, İran milletlerinin kaderi, halifenin sadık tebaaları arasında bulunmaya bağlıydı.

Taberi'nin bu çalışmasının Farsça'ya çevrilmesinin hemen ardından (M.963 yıllarında) Türk hanedanları, İran vilayetlerinin büyük bir bölümünde idareci durumuna geldiler. Tarif edildiği gibi onlar çalışkan ve gayretli sünîler olarak İran Sâmânilerinin kültürel varisi konumuna geldiler, mesela, Gazneliler'in en büyüğü olan Mahmud, İndus vadisindeki sünî İslâm'ın gerçek kurucusu olduğu gibi Firdevsî'nin de hamisiydi [a.g.m., 128].

Türkler İslâm dünyasının ikinci kültürel dili olarak Farsça'nın zaferini gerçekleştirdiler. Farsça'ya çok iyi düzeyde Arapça terimleri soktular. Eski İran hanedanlarının yapmış olduklarından daha çok Farsça'nın kullanılmasını teşvik ettiler. (Bu mevzûyu çalışmamızın ilerleyen sayfalarında daha teferruatlı olarak ele alacağız.) Onlar için Taberi'nin Farsça'ya çevrilen tarih çalışması, tarihi bilgilerin asıl kaynağı haline geldi ki bu çalışmanın sayısız kopyaları, uyarlamaları, hatta Türkçe'ye çevrilmesi onun ne kadar rağbet gördüğünü ortaya koyar. Açıkça görülüyor ki bu çalışma onların tarih merakları için yeterli geliyordu. İslâm dinine girmeler arttıkça onlar

zaten çok az bildikleri İslâm öncesi tarihlerini ihmal ettiler. Putperest atalarının ihmal edildiği, Taberi'nin Belami tarafından yapılan tercümesi açıkçası onları fazla rahatsız etmedi. Yine bu tercüme sebebiyle İranlı yazarlar tarih alanında yeni Farsça eserler telif etmeye teşvik edilmedi. Onların Farsça tarih eserleri, Selçuklu ve Harezmsahlar yönetiminde oldukça sönük ve önemsiz kaldı.

Diğer yandan dihkân zümresi, Türklerin bu fetihlerinden büyük ölçüde kendilerini korumaya çalıştılar. Çünkü onlar ideallerini hâlâ yaşıyorlardı ve Firdevsi'nin şiirleri bu sınıfa hayat rehberi olan "*Tarihi Kanun*" ve "*Mukaddes Kitap*" haline gelmişti. Bu eserlerin eşsiz çeşnisi, bütün toplumu büyüledi ve gerçek İran tarzının temsilcileriymiş gibi görünen kahraman şahsiyetler meydana getirdi. Bu iki çalışma, Taberi'nin çalışması ve *Şehnâme*, İran hayatının görünüşünü yansıtan iki önemli eser olarak XI. ve XII. yüzyılda birlikte yer almışlardır [a.g.m., 4].

Türkler İslâm medeniyeti dairesine girerek İslâmî Türk devletleri kurulduktan sonra, sosyal müesseseleri ve diğer müesseseleri de büyük bir değişmeye uğradı. İslâmiyet'in o zamana kadar oldukça işlenmiş ve tekemmül etmiş olan hukuki esaslarını ve müesseselerini almağa ve tatbik etmeğe başladılar. Bununla beraber, İslâmiyet'ten evvelki devrin birçok kalıntıları Türkler arasında gayet tabii olarak yaşayacaktı; bunlar, bazen, İslâmî bir cila altında eski mahiyetlerini korudular; bazen, eski şekilleri korumakla birlikte yeni bir mahiyet kazanmağa başladılar. Mesela Gazneliler devleti gibi, Türk kumandanları tarafından yabancı sahalarda kurulan devletlerde bile, İslâmiyet'ten evvelki Türk müesseselerine rastlanmaktadır. Fakat bunu, daha ziyade, Kaşgar havalisinde hüküm süren ve yalnız hükümdar sülalesi değil tebaası da Türkler'den teşekkül eden ve eski Türk şehir geleneklerini muhafaza eden Karahanlılar devletinde açık olarak görüyoruz [Köprülü, 1981: 31-32]. Karahanlılar Türk hususiyetlerini en fazla koruyan müslüman devlet olmasına rağmen muhtemelen Sâmânîler etkisiyle bazı İran idare geleneklerini ve adetlerini benimsemişlerdi. *Kutadgu Bilig*'den anlaşıldığına göre, hacib ve eski İran saraylarındaki diğer makamlara onlarda da rastlanıyordu. Ayrıca yazışmalarla ve maliye ile ilgilenen ofisler de kurmuşlardı. Karahanlı Hanı'nın başında saltanat alâmeti olarak kırmızı renkte ipekten yapılmış saltanat şemsiyesi tutuyorlardı ki, bu da eski Sâsânî

hükümdarlarından¹⁹ Abbasiler'e, oradan da Sâmânîler'e geçmiş olması gereken çetredir [Uluçay, 1977:10-11].

Selçuklular devrinde Türkler, İslâm Medeniyetine büyük hizmetlerde bulunmuşlardır. Müslümanlığı İranlılar vasıtasıyla öğrenen Türkler, Selçuklular'dan önce ve onlar zamanında nasıl büyük ölçüde İran kültür tesirine maruz kalmışlarsa bu kültür ve edebiyatın yükselmesine de o derece katkıda bulunmuşlar ve nihayet kendi kültürlerini de İslâm dünyasına getirmişlerdir [Turan O., 1999: 13].

Selçuklular, içinde yaşadıkları içtimaî muhitin ve hakim oldukları halk kitlelerinin- isteyerek veya istemeyerek- tesiri altında kalmışlardır. Bunun neticesi olarak kurdukları devlet, tedricen yerleşik İran halkının devleti haline gelmiştir. Bu keyfiyet, ilk defa kendisini, daha Dandanakan muharebesini hemen takip eden zamanlarda göstermeye başlamıştır [Köymen, 1989: 161-162].

Gerçekten bu savaştan hemen sonra Gazneliler'den iltica eden- Gulam sistemine göre yetişmiş - bey ve askerlerin devlet hizmetine alınması, daha o zaman, devrin klasik İslâm devlet tipine doğru gidildiğini göstermektedir. Böylece, askeri teşkilat kadrolarını doldurmak üzere, küçük yaştaki Türk çocukları satın alınır. Bu çocuklar, bilhassa Sâmânoğulları Devleti zamanında, dikkatle tespit edilmiş esaslar dahilinde yetiştirilir ve hassa kıtalarında vazifelendirilirdi.

Bunlar arasından devlet kuracak kadar kabiliyet gösteren beyler (generaller) çıkmıştır. Bu sisteme göre yetişmiş Türklerin sayılarının artması devletin tekamülünde mühim bir merhaledir. Bunu devletin yerleşik İran halkının devleti haline gelmesi takip edecektir. Şu halde devlet, kendi soyundan olmayan bir etnik kitleyi idarece edecek demektir.

¹⁹ -Taht-ı Cemşit tasvirlerinden anladığımıza göre; Ahamenişler, merasim esnasında kralın arkasında bulunan iki hademe ellerinde biri ile kralın başı üstünde bir güneşlik tutar. Öteki eliyle de bir yelpaze, diğer hademe ise havlumsu bir kumaş tutardı [Günaltay, 1948: 267]. Ama herhalde sadece merasimlerde değil, kral saray dışına çıktığında da güneş tenine zarar vermesin diye başında çetir taşınırdı. Şunu da belirtmek gerekir, kralın başında çetir tutulması protokolün bir unsuru olduğu gibi, aynı zamanda bir saltanat alâmeti idi.

Server Tanilli:Persler, Ahamenişler, Sâsânîler, Abbasiler, Selçuklular ve diğer Türk-İslâm Devletlerinde de görülen çetirin Asur saraylarından alındığını iddia etmektedir[Tanilli, 1994 I : 166].

Görülüyor ki, hakim zümre Türk olup esas kitlenin üzerinde ince bir tabaka teşkil etmektedir. Anavatan dışında kurulmuş hemen hemen bütün bu tip devletlerin başına gelenlerden Selçuklular da kurtulamamışlardır. Zamanla İran medeniyeti tesirini göstermeye başlamıştır.

İmparatorluğun başında bulunan hanedanın Türk ırkından olmasının İran halkı bakımından orijinal tarafı yoktur. Çünkü Selçuklular, İran'ın idaresini yine Türk olan Gazneliler'den devir almışlardır. Şu halde o devirlerde İran halkı yabancı hakimiyetine alışmış bulunuyordu. Selçuklular ise ilk defa kendi ırklarından olmayan bir halk kitlesi üzerinde hakim olan dedelerinin maharetini tevarüs ettiklerini göstermişlerdir. Çünkü devlet kurulduktan ve İran halkının devleti halinde inkişaf ettikten sonra, İran kavminin Selçuklu hakimiyetine karşı hoşnutsuzluk gösterdiği görülmemiştir. Bilakis, İran halkının tarihinde hiç bir zaman görmediği bir medeniyet ve hayat seviyesine ulaştığı bir vakıadır.

Aynı İran halkının devlet idaresine iştiraki, sivil teşkilat kadrolarını doldurmak suretiyle olmuştur. Ancak devletin daha sonraki tekamül merhalelerinde askeri teşkilat kadrolarını dolduran -Gulam sistemine göre yetişmiş iktâ sahibi- Türk kumandanlarıyla sivil teşkilat kadrolarını dolduran İranlı bürokrat zümre arasında gizli veya açık nüfuz mücadelesi ve rekabet olmuştur [a.g.e., 15-16]

Büyük Selçuklu Devleti, daha kuruluş döneminden itibaren, İranlı bürokrat zümre arasından kimseleri vezirlik görevine atamışlardır: Devletin yüz yirmi yıl kadar süren tarihi süresince iş başına gelen yirmi dört vezirden on yedi tanesi kesinlikle Farsî, dört tanesi ise muhtemelen Farsî kökenli idarecilerdi. Bunlardan on bir tanesinin babasının görevi veya toplumdaki yeri bilinmezken, geri kalan yedi kişinin babasının dihan, beş tanesinin ise vezir olduğu belirtilmiştir. İçlerinde tek Türk asıllı vezir olan Togan Bey dışında hepsi de divandan yetişme veya başka bir idari görevden gelme bürokratları [Taneri, 1967: 185-186]. Mesela içlerinde en tanınmışları olan Alparslan ve Melikşah'ın vezirliğini yapan Nizamülmülk, İran asıllı dihan bir babanın çocuğuydu ve divandan yetişmeydi [Kafesoğlu, 1997

IX: 329]. Şehit olduğu ana kadar da görevine devam etmişti. Nizamülmülk, İran siyaset geleneklerinin Selçuklu idaresine bilfiil girmesinin mimarıdır. Sultanı bilgilendirmek için yazdığı eseri, eski İran idare sisteminin tam anlamıyla uygulanmasını savunuyor, Sâsânî şahlarını sultan için örnek gösteriyordu :

Mesela Nizamülmülk, ünlü coğrafya yazarı Hurdadbih'den, Sâsânî şahlarıyla ilgili şöyle bir hikaye aktarıyor: “Melik Husrev Perviz has kölelerinden birine öfkelenerek onu hapsedince, kimse kölenin yanına gitmeye cesaret edemedi. Ancak meşhur sazende Barbed'in hergün ona yemek ve şarap götürdüğü Melik'e haber verilince, Perviz, Barbed'e bizim hapsettiğimiz kimseye sen hangi cesaretle tımar verirsin? Bizim cezalandırmak için hapsettiğimiz bir adama yardım edilmeyeceğini bilmiyor musun? Dedi. Barbed: Ey Şah senin ona verdiğin benim verdiklerimden çok fazladır. Ona ne vermişim? Ona canını bağışlamış olmanız benim kendisine gönderdiklerimden pek çok kıymetlidir. Melik, pekâla onu sana bağışladım, dedi.”

Eski Sâsânî gelenekleriyle ilgili başka bir hikayeyi de Nizamülmülk'ün kendisi aktarıyor: “Sâsânî sülalesinin adetlerinden biri, bir kişi huzurlarında iyi bir söz söyler veya hüner gösterirse ve bu hoşlarına giderse, “pek güzel” derlerdi. Padişahın ağzından pek güzel lafı çıkınca, hazinedara filan kişiye 1.000 dinar verin diye emreder, hazinedar da verirdi. Sâsânî meliklerinin hakşinaslığı, cömertlik ve bağışları diğer kısıralardan daha çok idi. Özellikle Nuşirevan Âdil'in.”

Yine başka bir hikaye: Bir gün Nuşirevan-ı Âdil atına binmiş, has kulları ile ava giderken, bir köyün yakınına gelince bir ihtiyarın yere bir ceviz fidanı diktiğini gördü. Ceviz yirmi veya otuz senede gelir getiren bir ağaç olduğu için Nuşirevan'ın acayibine gitti ve sordu:

- Ey ihtiyar ceviz mi dikiyorsun?
- Evet Ey padişahım, dedi.
- Ondandır yemek için kaç sene yaşayacaksınız, dedi.

İhtiyar:

- Ey padişahım diktiler yedik, dikelim yesinler, diye cevap verdi.

Bu söz Nuşirevan'ın hoşuna gidince "çok güzel," dedi. Ve hemen hazinedara bu ihtiyara 1.000 dirhem ver, dedi. Hazinedar da parayı verdi.

İhtiyar:

- Ey padişah hiç kimse bendenizden evvel bu cevizden önce yiyemez.

Padişah sordu:

- Nasıl ihtiyar?

- Ben cevizi dikmeseydim ve padişah buradan geçmeseydi ve kuluma bu soruyu sormasaydı, kul ona bu cevabı vermeseydi bu 1.000 dirhemi nereden bulurdu? Padişah ikinci defa çok "çok güzel", dedi, hazinedara 1.000 dirhem daha vermesini emretti. Geçmiş padişahların ellerinin açıklığı ve cömertliği böyleydi." [Nizamülmülk, 1998: 180-182]. Bu örneklerin sayısını çoğaltmak mümkündür.

Hemen şunu belirtmek gerekir; belki Nizamülmülk'e karşı doğrudan ve alenî bir tepki söz konusu olmasa da, gerek bu dönemde gerekse daha sonraki dönemlerde, diğer kademedeki İranlı bürokrat zümrenin bu konuyla ilgili olarak, ilk hoşnutsuzluk belirtileri Türkmen gruplarından gelmeye başlamıştır. Devlet kurulduktan sonra umduklarını bulamayan külfetini çektikleri halde nimetinden başkalarının istifade ettiğini gören Türkmenler'le devletin arası açılmıştır. Bu yüzden Türkmenler daha 1047-1048 yıllarında Fars eyaleti şehirlerinden Şapur'u yağmalamak istemişlerdir [Turan R., 1995:108].

Merkez teşkilatından başka kadılık, hatiplik, imamlık, müderrislik gibi din ve ilimle²⁰ ilgili makamların ekseriyetini de İranlılar işgal ediyordu. Eyalet teşkilatında vergi işleri ile uğraşanların da onlar olduğu bilinmektedir [Köymen, 1972: 310].

Büyük Selçuklular döneminde İran tesirlerinin etkili olduğu alanlardan biri de kuşkusuz edebiyat sahası olmuştur. Özellikle Fars dilinin ve bu dilin nazım kalıplarının saray çevresinde ve Türk edipleri üzerinde etkili olduğunu görmekteyiz;

²⁰ - Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah, yeni inşa ettirdiği rasadhaneye 1074 ve yahut 1075 yılında, bir çok hey'etşinasları toplamıştı ki, meşhur riyazeci ve şair Ömer bin İbrahim al-Hayyam bunlar arasında bulunuyordu. Sultan bu alimleri eski İran takvimini, hey'et rasad ve hesapları neticelerine göre, islah ve tanzim etmeğe memur kılmıştır. Bu hey'et, Tarih-i Calâli veya Tarih-i Maliki adıyla da bilinen Celali Takvimini hazırlamıştır [Suter, 1997: III: 59].

İslâmiyet'ten önce Türk nazım ölçü sistemi başlıca şu prensiplere dayanıyordu: Vezin, hece sayısına dayanan, yani accentuel-syllabique sisteme bağlı idi; nazım şekilleri iki mısradan mürekkep beyite ve onun tekamülünden doğan dört mısradan ibaret dörtlüklere dayanıyordu; şiirlerde kâfiye (yahut yarım kafiye= assonance) bulunduktan başka, alliteration da var idi. Türkler, İslâm olduktan sonra, Horasan ve Maverâünnehr'de yeni İran edebiyatının parlak inkişâfi ile karşılaştılar. Buralardaki İslâm şehir ve kasabalarında çok defa Müslüman İranlılar ile beraber yaşayan, yahut onlarla sıkı münasebetlerde bulunan Türkler'in yüksek ve münevver sınıfı, ilim lisanı olarak Arapça'yı, edebiyat dili olarak da Farsça'yı öğrendiler. Daha Sâmânîler ve Gazneliler zamanından başlayarak, İslâm ilimlerinde ve Arap Filolojisinde büyük yer kazanmış Türk Alim ve şairlerine rastlandığı gibi, İran şiirinin X.-XI. asırlardaki üstatları arasında da yine Türkler'e tesadüf olunmaktadır. İşte bu sûretle, Müslüman İranlılar nasıl Arap şiir nazariyelerini ve Arap arûzunu alarak, Sâsânî devri şiirinden tamamıyla farklı esaslara dayanan yeni bir edebiyat vücuda getirdilerse, Türkler de, iki-üç asırlık bir fark ile, aynı şeyi yaptılar. Acem aruzunu alarak, İran örneklerini taklit sûretiyle, yeni bir Türk şiiri yarattılar; tıpkı Acemler'de olduğu gibi, Türkler'de de bu işi yapanlar, Arap ve Fars edebiyatlarını çok iyi bilen ve bu iki dil ile ve bilhassa ikincisi ile, çok kolayca şiirler yazabilen kudretli adamlardı. Eski bir edebi ananeye malik olan İranlı'lar, Arap istilasını müteakip, Arap edebiyatının inkişafına hizmet eden birçok şahsiyetler yetiştirdikten sonra, nasıl o esaslar dairesinde Yeni Farsî edebiyatını yaratmışlarsa, Türkler de aynı içtimaî ve ruhî âmillerin tesiri ile, aynı şeyi yaptılar; yani uzun bir zaman edebi modaya riayet ederek, Farsça şiirler yazdıktan sonra, aynı tarzda Türkçe şiirler yazmaya da teşebbüs ettiler. Eski bir edebiyat dili olan ve eski edebi ananelere malik bulunan Türkçe, geniş halk tabakası arasında ve bilhassa göçebe, yahut yarı- göçebe kabileler içinde, halk şairlerinin hece vezni ile yazılmış türkû ve destanlarını yaşatmakta devam ediyordu; fakat İslâm ilimlerini ve İran edebiyatını bilen şehirli münevver sınıf, halk şiirinden ayrı olarak, Türk dili ile de böyle klasik bir edebiyatın kurulmasını tabiatıyla istedi. Bu hususta ilk tecrübelerin nasıl, nerede ve kimler tarafından yapıldığını bilmiyoruz; yalnız, H. 462'de (1069-1070)'de, Balasagunlu Yusuf Has Hacib tarafından, Kaşgar'da yazılan "*Kutadgu Bilig*" adlı 6500-7000 beyitlik büyük manzumenin mesnevi şekli

ile ve mutakarib bahrinin “fa’ülün / fa’ülün / fa’ülün / fa’ül” vezin kalıbı ile tanzim edildiğini görüyoruz. Hece sayısı bakımından, hece vezninin 11’lisine tekabül etmekle beraber, ritmik prensip itibariyle ondan tamamıyla farklı, yani quantitatif olan mutakarib vezni ile yazılan bu büyük eser, katiyetle iddia olunabilir ki, Acem aruzu ile yazılan ilk Türkçe eser değildir [Köprülü, 1971: 339-340].

Kutadgu Bilig’de, manzumenin muhtelif yerlerine serpilmiş olan, yine Acem aruzu ile yazılmış, 173 kıta “a a b a” tarzındaki kafiyesi ile, İslâmiyet öncesi eski Türk halk edebiyatının örnekleri şeklindedir. Halk edebiyatımızdaki mâni türünden ayrılan tek yönleri vezin itibariyledir [Küleççi, 1980: 21]. Bundan sonra, yine aynı vezin ile ve mukaddime kısmı müstesna olmak üzere, baştan başa dörtlükler ile yazılmış olan XII. asra ait *Atabet’ül Hakayık*’ta da, vezin hususunda, İran tesirine karşılık, nazım şekli bakımından, Türk metrikinin bu hususiyetini görüyoruz ki, buna XIV. asra ait ve yine mutakarib bahri ile *Mu’in al- Murid* ve *Cevahir al- Asrâr* gibi eserlerde de tesadüf edilmektedir. XI. asırdan XIV. asra kadar Acem arûzunun, Türkler tarafından, gittikçe artan bir hız ile kullanıldığını görüyoruz: Mesnevi, gazel, kaside, musammat, rubai, kıta gibi, her türlü nazım şekilleri, Acem arûzunun muhtelif bahirlerine ait başlıca vezinler, artık klasik Türk edebiyatında da pek çok yayılmıştır.

Türkçe’de Arap ve Fars unsurlarının gittikçe artması ile, yavaş yavaş değişmeye başladı. XIII. asır sonlarından başlayarak, XIV.-XV. asırlarda nazım lisanının Arap ve Acem kelimeleri ile, terkipleri ile dolmaya başladığını görüyoruz. İran şiirinin ezici tesiri altında kalan, onları tercüme ve taklit eden Türk şairleri, bu hususta en büyük amil olmuşlardır. Bu devirlerde yetişen birtakım büyük Türk şairlerinin çağdaşları tarafından tercümecilik ile ve intihal ile suçlanması da bunu gösterir; fakat buna rağmen, bilhassa XIV. asırda, oldukça sade bir dil ile ve Farsî terkipler mümkün olduğu kadar az kullanılarak yazılmış sanatkârâne şiirler de yok değildir [Köprülü, 1971 III: 341-342].

İran örneklerini taklit ile meydana gelen Türk klasik şiiri, XIV. yüzyıldan başlayarak büyük şairler yetiştirdi ise de, her nedense, mühim edebiyat nazariyecilerine malik

olamadı. Acem aruzunu alan Türkler'in eski edebi ananelerinin tesiri altında, bazı hususiyetler gösterdikleri, mesela Acemler'in kullandıkları bazı aruz vezinlerini ahenksiz bularak, hiç kullanmadıkları ve bazı yeni nazım şekilleri vücuda getirdikleri, Türk şiirinin muhtelif tekamül safhalarına ait mahsuller tetkik edilince, hemen göze çarpmaktadır[a.g.m., 346]. İşte, Türk şiirinin bu hususiyetlerinden bahseden ilk nazariyeci, her iki dilde de eser veren büyük Çağatay şairi Ali Şir Nevâ-î, “*Muhakemet ül Lûgateyn*” adlı eserinde Türkçe ile Farsça'yı mukayese ederek Türkçe'nin Farsça'dan daha zengin bir olduğunu ve ifade kabiliyetinin daha üstün olduğunu, Türkler'in Farsça konuşup şiir yazdıkları halde İranlılar'ın şiir yazmak şöyle dursun Türkçe'yi konuşmaya bile kabiliyetlerinin olmadığını söyler ve bu hususlara dair delillerini ileri sürerek şairleri Türkçe yazmaya teşvik eder [Nevâ-î, 1996: 225-227].

Netice olarak, Selçuklular da kendilerinden önceki Gazneli'ler gibi Firdevsî ile zirveye ulaşmış olan İran kültürünün büyümesine çok geçmeden kapıldılar. Farsça'yı eğitim-öğretim dili olarak hızla benimsediler ve kısa zamanda günlük konuşma dilleri haline getirdiler. Sadece İranlı'lar değil, İran topraklarının dışında Farsça'yı yaymakla Selçuklular da bu dile üstünlük sağladılar. Bu husus, günümüze dek izler bırakan Türk kültürüne karakteristik bir özellik kazandırdı. İslâm tarihinin en büyük devlet adamı ve şahsiyeti olan Sultan Melikşah'ı etkileyen ve Selçuklu Devleti'ni Yakın Doğu'da, kültürel, askeri ve teşkilat bakımından en güçlü devleti durumuna getiren İran asıllı Nizâmü'l-Mülk, İran kültür ve dili konusunda büyük destek sağlamıştır [Spuler, 1997 I: 158].

2.3. Yeni Farîsî'nin İhyâsı

İslâm ordularının büyük bir zaferin ardından ele geçirdikleri İran, Arap İslâm kültürünün derin tesiri altında kalmış, Farsça dahi bu tesirden büyük nispette payını almıştır. Fars dilinin Arapça'nın tesiriyle neredeyse yüzde yetmiş Arapça kelimelerden oluşan “Yeni Farsça”ya dönüştüğü bilinmektedir [Doğan, 1996: 120].

“Yeni Farisi” dediğimiz İslâmiyet’ten sonraki edebi İran dili, ister Christensen’in dediği gibi bir cenub-i garbî İran lehçesinden, ister İvanov’un düşüncesi gibi bir şarkî İran lehçesinden çıkmış olsun, her halde X. asırdan evvel bariz bir varlık gösteremedi. IX. asırda Tahiriler zamanında, Zerdüştilik hatıralarını uyandıracak korkusu ile, Farisî eserler aleyhine takibat yapıldığını, hükümet işlerinde ve saraylarda resmi dil olarak Arapça kullanıldığını biliyoruz. Sâmanoğulları devrinde Farsça şiir inkişaf ettiği halde, resmi yazışmalarda yine Arapça kullanılıyor, ilmî eserler Arap dili ile yazılıyordu. Gerçi Sâmanoğulları’nın son zamanlarında bir aralık Farisî’yi resmi işlerde de kullanmak teşebbüsünde bulunulmuşsa da, Arapça’nın hakimiyeti devam etmiştir. Aynı mahiyette muvaffakiyetsiz bir teşebbüsü Gazneliler zamanında da görüyoruz.

Sâmanoğulları ve Gazneliler zamanlarında, Farsça, ilim dili ve resmi dil olarak, Arapça ile rekabet edecek bir mevkide bulunmamakla beraber, saraylarda rağbet gören bir edebiyat dili halini almış, Rûdekî, Dakîkî, Firdevsî, Unsurî, Esedî, Ferruhî, Kisâî, Minuçihri gibi, kuvvetli sanatkârlar yetiştirmişti. Bu dil ile yazılan gazeller, kasideler, destanlar ve efsâneler Türk saraylarında da büyük rağbet görüyordu. Herhalde X.asrın başında, müslüman Fars edebiyatı kuvvetli bir inkişaf halinde idi. Ebu’l-Müeyyed Belhî, Ebû Mansur el-Ma’meri ve Dakîkî gibi, birtakım nâsir ve şâirlerin üzerinde çalıştıkları *Şehnâme* mevzûunu büyük bir muvaffakiyetle ortaya koyan Firdevsî ile İran’ın milli destanı da sanatın sihirli eli ile canlanmış bulunuyordu. Ancak bu noktada, *Şehnâme*’nin yalnız İranlılar’ı değil, Türkler’i de alâkadar eden rivayetler ile dolu olduğunu belirtmeliyiz [Köprülü, 1971 III: 349; Firdevsî, 1994 I-IV].

Aslında İranlı unsurların eskiden beri Türkler ile çok fazla temasta buldukları cihetle, dillerine Türkçe’den birtakım sözlerin geçmiş olması pek tabiidir. Ferruhî gibi, aslen Türk oldukları halde, zamanlarının modasına göre, Farisi yazan şâirlerin de, ana dillerinden birtakım sözleri edebi dile soktukları kendiliğinden anlaşılır. Türkçe’nin, ordu ve saray dili olmak itibarıyla, haiz olduğu manevî nüfuzu da bu tesiri büsbütün kolaylaştırmıştır. Bu devir Farisi’sine Türkçe’den, böyle umumi mahiyette sözlerden başka, devlet teşkilatına, askerliğe, ünvanlara ve rütbelere ait

ıstılah mahiyetinde sözlerin geçmesi de zaruri idi; çünkü Sâmanoğullar'ında ve Gazneliler'de, Türk devlet teşkilatı ananeleri, kendisini göstermeğe başlamıştı. Bu tesir, Karahanlılar'da ve daha sonra Selçuklu İmparatorluğu'nda gördüğümüz kadar, büyük ve kuvvetli olmamakla beraber her halde mevcuttu. Bu devirde Türkçe'den Farisi'ye geçen üçüncü kısım sözlere gelince, bunlardan bazıları tarihi ananeler ve yazılı eserlerle gelen bazıları da, o sıradaki daimi münasebetler dolayısıyla, halk arasında bilinen ve yaşayan kabile, memleket, şehir isimleridir [Köprülü, 1971 III: 351].

Farsça üzerinde Türk dili tesirlerinin bâriz surette artması, XI. asrın ikinci yarısında, Büyük Selçuklu İmparatorluğunun kuruluşundan sonradır. Yaptığı derin tesirler ve bıraktığı büyük ve devamlı neticeler bakımından, yalnız müslüman şark tarihinin değil, cihan tarihinin en büyük hâdiselerinden biri olan bu imparatorluk, İran'ın muhtelif sâhalarına yeniden yeniye birtakım Türk unsurlarının gelip yerleşmesine sebep oldu. Yalnız Afganistan ve şarkî İran'da değil, Fars, Huzistan, Irak, Azerbaycan, Erzurum sâhalarında da Türk ve Fars unsurlarının münasebetleri bir kat daha arttı. Kuzey Afrika ve Endülüs müstesna olmak üzere, Mısır ve Suriye de dahil bütün Şark-İslâm memleketlerinin Türk hâkimiyeti altına geçmesi, Türk dilinin manevi nüfûz ve ehemmiyetini büyüttü. Kaşgarlı Mahmud'un Bağdad'da Abbasi halifesi namına *Divânu Lûgati't-Türk*'ü yazması, Türkler'in faziletleri ve Türk dilini öğrenmenin lüzum ve ehemmiyeti hakkında hadisler uydurulması, Abbasiler devrinde Türkler'in kazandığı ehemmiyet münasebeti ile onların faziletlerine dair meşhur risalesini yazan Câhiz gibi Selçuklu İmparatorluğu'nun nüfûzu altında Hayyâm şakirtlerinden Alî b. Muhammed al-Hîcazî'nin (ö.1151) Sultan Sencer namına *Mefâhir-i Etrâk* adlı bir eser yazması, bu Türk hegemonyasının tabii neticeleridir. Bu devirde Farsça'nın, resmi dil olarak, ehemmiyet kazanması da, Türk aristokrasisi içinde bu dilin mevkiini kuvvetlendirmişti. Mamafih bütün bunlar, Farisî'ye Türk sözlerinin karışmasında da mühim birer âmil oldu. Konuşma dili, ordu ve saray dili olarak, bu devirde büyük ehemmiyet kazanan Türkçe'yi, saray ve devlet idaresine mensup olan, yahut Türk aristokratlarının himayesine sığınmak isteyen İranlı âlim ve sanatkârlar, memurlar da öğreniyorlardı [a.g.m., 352].

Mesela, meşhur Hayyâm *Nevruzname* adlı risalesinin atın methine hasrettiği kısmında, Afrasiyab'ın ata dair meşhur bir sözünü, Türkçe olarak, naklettikten sonra, Farisi tercümesini yazıyor: "At irke andag kim kökke ay." Demek oluyor ki, Hayyam da Türkçe biliyordu.

Bu açıklamalardan anlaşılacağı gibi, Türkçe'den Farsça'ya yeni yeni bir takım unsurların daha girmesi gayet tabii idi. Yukarıda, Gazneli'ler devrinden bahsederken, tespitine çalıştığımız türlü türlü âmiller, Selçuklu İmparatorluğu ve vârisleri devrinde de, şüphesiz daha kuvvetle tesirlerini gösteriyorlardı. Bu devir İran edebiyatında, Türk hükümdarlarına, saray âdetlerine, Türkler'in güzelliğine, kahramanlığına ait, birçok tarihi malûmata tesadüf olunur. Gazneli Mahmud ve Mesud devirleri şairlerinin kullandıkları Türkçe kelimelerden başka, daha geniş mikyasta yeni kelimeler, yeni kabile isimleri, devlet teşkilatına ait olarak, Selçuklu devrinde meydana çıkan yeni Türkçe ünvanlar, adlar çok kullanılmıştır. Türk halkı ve Türk idaresi ile bu kadar yakından temas eden, Türkçe öğrenen, hatta içlerinden bir kısmının ana dilleri de Türkçe olan İran şâir ve müelliflerinin elinde, edebi Farsça'ya Türkçe kelimelerin girmesi pek tabii idi. Bu Türkçe sözlerden bazı örnekleri, burada belirtmekte fayda görüyoruz:

Ahsad, ipar, aysa, at, ata, atabek, atat, atala, otrak (oturak), ataka (ata-aka), ütü, ocak, ecirli, uçmak, acırık, içoğlan, açar, açak, açık, açmaz, açe, aktarma, ahiyan, ahi, ahid, ada (adak), adakçe, araba, arabacı, araz, arakatı, aram (Uygurlarda yılın ilk ayı), arpa, ortak, ertiş, ardıç, arkalık, ördek, erem, ordu, arslan, arış, arsan, arga, argaç, argut, argunçek, arkış (kervan, elçi, haberci, mektup), erk (kudret), aralaş, irim (işaret), irimci, armağan, örmek (elbise), aru (arı), arık (ark, kanal), iz, izci, izgin, üzüm, azık, acun, as, esen, asiğ (asık), aş, uşak, eşek, eşitlik, işkembe, otağ, atalık, ağacı, ağaç eri, ağalık, ağırlamak, ağrıca, ağrık (ağrılı), oğru (uğru), oğlan, ağız, ağıl, ak, ağası, akça, okruk, aksakal, aksungur, aksum, aksak, eke, içdiş, ol, al (hile), al (kırmızı), ala, alaçık (çadır), alaca, ulak, ulam (daima), alay, albastı, ölbe, alp (yiğit), alpak, öldür, altun, altınç, alçı, alçı, alda, alış, alak, uluğ, elek, elekçi, ülgü (ölçü), alın, alang (alan), üliş, aluk (örtü), ala bayrak, alış, alışmış, omaç (oğmaç), amaç (hedef), amrak (sevgili), emzik, emek, emekdar, ümid, incik, ancak, ança, and, ingercak, angut, ana, anık (hazır), av, obaca,

oba, apa, ötü, öç, üç, uc, üçaliye, uçuk, üçünc(ü), öçüşmesi, ud, odun, oduncu, orta, orman, örüklümü, örüklük, öründük, iz, uzatmış, üzük (yüzük), ozan, usal, usma, uğ (şalvar), uğur, ok, okdar (o kadar), öke, ökünç, öğre, öğüz, üke, ögey, ulaycı, ölet, ölçek, öle, ölü, on, ön (ön), onunc(u), ay, ayas (ayaz), ayak, ayakçı, it, içki, edi, erahte, ayran, irgenek, ırmak, izme, ıslık, ısıtma, isi, eşik, yişim, aygır, aygak, ikinci, ikinci, ikiz, el (il), ilteber, elçi, ilhan, ilki (yılık), ilhıcı (yılıkcı), ilgay, eliğ, ilmik, ilik, em, eyim, emci, inak, yinanç (inanç), incü, oynaş, aynalı, ini, ev oğlanı, ev oğlu, aya...[Doğan, 1996: 44-45].

Yukarıda belirttiğimiz manada Türkçe'den Farsça'ya geçen kelimelere de örnekler verecek olursak bazı kabile isimlerini ve devlet teşkilatına ait ünvanları belirtebiliriz:

1. خطا (hitay) (kılç), (کیماک) يماک، (kırız) خي ر خيز .

2. باربک، اولوغ، بيلکه، تيانکو، اتابک، الوغ قوطلوق، طمناج، اينال، ايلخان، منجوق، برجم، طغرانی، طوعرا، اولاغ، (bayrak) بيرخ، طوغ، طمغاجی، (tirgen : derilen, toplanan asker) طرغان، (uşak) وشاق، چاوش، اينانچ، قيراسفہسالار،

3. (karacur : bir nevi kılıç) قراجور، بغلطاق، (addaş : adaş) آتاش، خوجاتاش، يالاواج، تاكری، چيچک، قونوق، سامور، (sungur) سنغور، (kepenek) غربنک، (naz کرشمه، (ümid , umud) لوميد، يغلوق، ترغو، آلتون، (çoban) شبان، آقجه آقچه، ناجاق، (sorguç) سراغچ، يغما، (beyaz) قير

Bu arz ettiğimiz örnekler, usûllü ve etraflı bir araştırmanın daha neler verebileceğini gösteren birkaç misalden ibarettir.

Türk dilinin Farsça üzerindeki tesirinin en ziyade kuvvetlendiği devir olarak, XIII-XV.asırları göstermek icap eder. Yukarıda verilen izahattan anlaşıldığı gibi, asırlardan beri devamlı surette artıp gelen bu tesir, yine aynı mahiyette âmillerin -yani etnolojik ve kültürel âmillerin- nüfuzu altında, bir kat daha genişlemiş ve derinleşmiştir. Biz bunu, tarihin umumi akışı bakımından, kolayca izah edebiliriz: Uzak ve yakın şarkta Moğol İmparatorluğu'nun -yahut, belki daha doğru bir tabir ile, Moğollar İmparatorlukları'nın- kuruluşu, etnoloji ve kültür tarihi bakımından, Türk-İran münasebetlerini daha sıkı bir hale getirmişti. Bu sırada Afganistan'a ve İran'ın muhtelif yerlerine, Horasan'a, Fars'a ve bilhassa Irak ve Azerbaycan'a çok

miktarda yeni Türk ve daha az nispette Moğol unsurlarının yerleşmesi, iki halk arasındaki temasları kuvvetlendirdiği gibi, bütün İran ile İran'ın batısındaki memleketlerin, Suriye müstesna olarak, İlhanlılar devletinin siyasi hakimiyeti altında birleşmesi Türk ve Fars unsurları arasındaki yüzlerce yıllık münasebetleri büsbütün arttırdı. İlhanlılar İmparatorluğu'nun büyük iktisat ve kültür merkezlerinde bu unsurlar müşterek bir hayat sürüyorlardı [a.g.m., 355].

Bu açıklamalardan sonra, XIII.-XIV. asırlarda Farsça'ya geçen çok sayıda Türkçe kelimenin ve devlet teşkilatına ait sınırlı ölçüdeki Moğolca kelimenin bulunması kendiliğinden anlaşılır. Bunları, evvelki devirler hakkında yaptığımız gibi, şu bölümlere ayırabiliriz: 1. Türk memleketlerine, Türk ve Moğol kabilelerine ait yeniden yeniye giren özel isimler ve kabile teşkilatına mahsus kelimeler. 2. Moğollar'ın kurdukları devletlere mahsus ve çoğu Türk aslından gelme ünvan, rütbe, memuriyet, vergi adları; ordu teşkilatına, kıyafetlere, yiyecek ve içeceklere ait sözler. Bilhassa bu devirlere ait tarih kitaplarında meselâ Cüveyni'de, Vassâf'da, Reşidüddin'de, Şerefüddin'in *Zafernâme*'sinde bunlara her sahifede tesadüf olunur; bunların mühim bir kısmı şiir diline de girmiştir. 3. Bunlar resmi dilden, edebi dilden değil, daha ziyade halk dilinden geçmiş kelimelerdir. Şimdi de bu hususlara örnekler verelim:

1. اولوس، اوروغ، قلماق، برلاس، موغول، جغتاي، اويغور، اوزبك، جلاير، تارخان، ارغون، اولماق (oymak)

2. بهادر، نوكر، بخشى، داروغه، آلتون تمغى، تمغاجى، تمغى، بگلر بكي، بك، اوغلان، قآن، اولوغ يارغوجي، يارغوجي، يارغو، اولوغ بتيكجي، بتيك، بتيكجي، توقتاوول، ايناق، قوشون، قورجى، يزك، چريك، اوردو، ياساقجى، اولوغ ياسا، ياسا، (noyan) نوين، سانجاق، (şölen) شيلان، آختاجى باورجى، قام، اورتاق، قوبجور، قالان، تواجى، باسقاق، تومان، اولكه، چالش، بولغاق، يام، ياساميشي، ياساميش، بلارغوجى، يورخجى، يساول، بكاوول، ايلغار، برانغار، جاوونغار، قوشجي، تورغاق، قوشقاوول، ايلدوجى، توشيمال، آياقجى، قاراقجى، جارجى، يامجى،

3. تانكسوف، پيشمشى، پيشمش، نكشمشى، نكشمش، ساوورى، ساوور، تغار، كوچ، كوچ، طوى، (سوغات) سوقات، قامچي، (ağırlama) آقرلاميشى، آقرلامش، آش، (تتسوق، تتسهح)، (bir nevi kuş tuzağı) قرانغو، (karanlık) قرانغو، (اسرامشى) اسرامش، بابشمشى، ياپشمش، تتكه، بوغرا، بوغرائي، بوغرا، سوقار، بغلطاق، وشق، بالابان، شاهين، (kuş) برندق، (bir nevi tatlı) سرمش، (pancar) چغندر، (yoğurt) جغرات، ترخان، توتماج، (turşu) آچار، (şirden dolması) كدك، قيمه، (süğlün) قرقاول، (قاتيغ) قنق، (Türk kadınlarna mahsus bir nevi ferace) توركاتى، قوطاس، آلاجا، (mantı) منتو،

طاسما، (sipahilere mahsus bir nevi kısa ceket) ترلك، (bir nevi çadır) آلاجوق، (bir nevi kumaş) چابار، چاریق، چول، دوکمه، (perçem şeklinde, kadınlara mahsus başlık) کسمه، ساچاق، چیزمه، (ayakkabı) چکمه، (yağmurluk uzun şalvar) چکمن، (sırmalı külâh) یغناق، یاغلق، قاقم، سامور، (hile) آل، (renk) آل، (bir nevi libas) یلمه، یقه، جراغ، (برغو) بورو، آرسلان، آرمغان، آخرجی، (türk çıkarılan hayvanlar) قرساق، قاز، قازغان، کبین، کول، کردک، کرک، اینی، آقا، (büyük kardeş) اجی، جوق جوق، سکسک، سمورن، یورت، قاراقچی، قوروقچی، قوچ، قیشلان، بیلاق، (cariye) قیرناق، قلاوز، (inek yavrusu) طوسون، (denk) تنک، (iki yaşında koyun) شیشه ک، سغراق، سینور، (yolcu misafire verilen yemek) طوزغو، (bir yemek) طوزلوق، یوزبند، یورغا، یواش، ینکه، یراق، یاغی

XV. asırda Timurlular'ın, Karakoyunlular'ın, Akkoyunlular'ın ve nihayet Safeviler'in hakimiyeti, Farisideki Türkçe kelimelerin artmasına, mühim nisbette, âmil oldu. Saraylarında ve ordularında Türkçe konuşulan bu Türk sülâleleri devrinde, Türk ve İranî unsurlar arasındaki münasebetler, büsbütün arttı; yalnız şehirlerde ve köylerde değil, göçebe halk arasında da bu temasların çoğaldığını görüyoruz. Türkçe'nin, Farisi ile beraber, resmi dil olarak da kullanıldığı Safeviler devrinde, İran'da Azeri Türk edebiyatı büyük bir inkişafa mazhar olduğu gibi, Horasan'da, Maveraünnehir'de ve Hindistan'daki Babürlülere sarayında Çağatay edebiyatına zengin mahsuller verdiği de malûmdur. Bir taraftan Türkçe ile beraber Farsça'yı da kullanan bu şairlerin edebî tesiri, diğer taraftan Türklerin siyasi ve askeri nüfuzunun manevi baskısı ve nihayet iki unsur arasındaki müşterek hayat, Farisi'deki Türk unsurlarının devamlı surette artmasına sebep oldu [a.g.m., 358-359].

Nihayetinde, Farsça'nın güçlenmesinde Türk devletlerinden, Gazneliler'in, Selçuklular'ın, Moğollar'ın, Timurlular'ın, Karakoyunlular'ın, Akkoyunlular'ın ve Safeviler'in önemli rolü olduğu inkar edilemez. İslâm dünyasında Farsça'nın yönetim dili, edebiyat dili olarak güçlenmesi bu hanedanlar tarafından sağlanmış, böylece İslâm aleminde Arapça dışındaki dillerin yönetim dili haline gelmesinin yolu açılmıştır. Bu noktada Türk hanedanların kendi dillerini dayatmak yerine, yerleşik halkın dilini itibara almaları söz konusudur. Bu durum İran'da Farsça'nın etkili ve güçlü olmasına yol açmıştır [Doğan, 1996: 120].

BÖLÜM 3.

TÜRKİYE SELÇUKLULARI VE FARS KÜLTÜRÜ

3.1. İdare ve Saray Çevresi

Bir Büyük Selçuklular vassalı; Türkiye Selçuklularında kançılara (kitabet) ve eyalet yönetimi ve bütün bu yapıyı oluşturan insan unsuru, yani bürokratların ekseriyeti İran'dan gelmedir. Bu nedenle, Türkiye Selçuklular Devleti'nin esas unsuru ve görevlileri büyük devletin bir izdüşümüdür [Ortaylı, 2000:164]. Başta Selçuklu sarayındaki görevlilerin, (hacibü'l-hüccab (protokol şefi), emir-i candar, emir-i silah, emir-i alem, camedar, şarabdar-ı has, emir-i çaşnigir, emir-i ahur, serhangha-i çavuş, üstadüddar, taştardar) ünvanlarının bir kısmı Farsça idi. Bu ünvanlar Türkiye Selçuklu sarayında da hemen hemen aynı şekilde kullanılmıştır. Hakeza sarayın bölümleri; taştane, ahur ve saire Farsça isimler taşımaktaydı [Alptekin, 1992 VIII: 364-370; Ortaylı, 2000: 164; Cahen, 2000: 181-187].

Türkiye Selçukluları Devleti'nin vezirleri diğer Ortaçağ Türk İslâm Devletleri'nde olduğu gibi çoğu İran asıllı ve "kalem"den yetişmedirler [Taneri,1997:14]. Binaenaleyh, Türkiye Selçuklular Devleti'nin bürokrasisindeki yirmi üç vezirden on altısının İran kökenli olduğu tahmin edilmektedir [Turan R., 1995: 38-44].

Süleyman Şah'ın veziri Hasan bin Tahir, "ehl-i kalem" dendir. Muhtemelen İranlı'dır [Taneri, 1997: 14]. İzzettin Keykavus'un veziri olduğu anlaşılan Mecdü'd-dîn Ebu Bekir de "ehl-i kalem"dendir ve herhalde İranlıdır. II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in son ve II. İzzeddin Keykavus'un ilk devirlerinde vezirlikte bulunan Şemseddin Mehmed İsfahanî de İranlı'dır. II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in vezirlerinden Mühezzibüddin Ali, İranlıdır. Hasan Kâzi'nin oğlu Muhammed'in oğlu Mühezzibüddin Ali, Irak-ı Acem'in Deylem bölgesinden idi. Vezir Mühezzibüddin Ali, Moğol kumandanı Baycu ile barış imzalayan Selçuklu Devleti'nin yüksek kadrolarını işgal eden İran'lı bürokratlar zümresine mensup olup, Moğolların Anadolu öncesinde istila etmeye başladıkları Irak-ı Acem bölgesinden diğer soydaşları gibi, o da Alaaddin Keykubad devrinde

Anadolu'ya göç etmişti. Türkiye Selçuklu devletinde Müstevfi naibliği ve Müstevfiklik makamlarında bulundu. Kayınpederi Müstevfi Sadeddin Ebû Bekir tarafından Sultan Alaeddin Keykubat'a tavsiye edilerek vezârete getirildi. Rükneddin Kılıç Arslan IV'in veziri ve Atabeği olan vezir Bahaeddin Erzincânî muhtemelen İranlıdır [a.g.e., 15]. Necmeddin Nahcivanî de İranlıdır ve kadılıktan yetişmiştir .Necmeddin o devirde "Atabek-i Rum" ünvanını alarak üç sultanın (II.İzzeddin Keykavus, IV. Rükneddin Kılıç Arslan, II. Alaeddin Keykubad) niyabeti görevini yüklenen Celaeddin Karatay tarafından vezirliğe atanmıştır.

"Baba" lakablı Vezir Şemseddin Mahmud da İranlı'dır "ehl-i kalem"den olup tuğraî (melikü'l- küttab)'lik mansıbını işgal etmiş, 1251'de Şemseddin Mehmed İsfahânî'nin ölümü hakkında izahat vermek için gönderildiği Batu Han'ın bir yarığa ile vezirliğe tayin edilmiştir [Turan R., 1995: 42].

Vezir Fahreddin Ali, Konya'da yerleşmiş Hacı Ekber oğlu Hüseyin'in oğludur. Aslen İranlı'dır. İranlı olmasına rağmen askeri kadrodan yetişerek "emir-i dâd", nâiblik görevlerini yaptı. Sonra 1260'da vezârete getirilmiş 1261'den itibaren de Kılıç Arslan'ın hizmetinde olarak bütün ülkenin veziri olmuştur [a.g.e., 43].

Vezir Pervane Muinüddin Süleyman,²¹ daha evvel vezârette bulunan Mühezzibüddin Ali'nin oğludur [İbn-i Bibi, 1941:289]. İranlı bürokrat bir ailenin mensubu olarak şüphesiz devrin kalem erbabının sahib olduğu ilmi eğitimi görmüştür. Bununla beraber o askeri kadroda görev almış, Erzincan Serleşkerliği gibi önemli askeri bir mevkide bulunmuştur. Daha sonra "emir-i hâcib (melikü'l-hüccâb) ve Pervane olarak görev yapmıştır. Bu son mansıbı işgal etmekle Kılıç Arslan'ın hâmilliğini ve devletin yönetimini elde etmiştir. O kendi iktâ ve ikâmetgâhı olan Tokat'ın merkez olduğu Kılıç Arslan'ın ülkesinde, Türkmen Beyi Alıncak'ın koruyuculuğu altında iktidar sürmüştür. Bu arada Hülagü'nün yarığı ile Kılıç Arslan'ın veziri olmuştur. Bu sırada Keykâvus da Fahreddin Ali'yi kendine vezir olarak tâyin etmiştir. Ancak,

²¹ -Bknz. Nejat Kaymaz'ın, Pervane Mu'inü'd-dîn Süleyman'ın hayatını, Türkiye Selçuklular Devleti bürokrasisi ve siyasetindeki etkinliğini ele aldığı doçentlik tezi önemli bir çalışmadır[Kaymaz, 1970].

Pervâne bir yıl kadar sonra 1261'de Aksaray'a gelerek kendi vezâretini Fahreddin Ali'ye bırakmak suretiyle onu Kılıç Arslan tarafına çekmiş ve Konya'dan kaçan II.Keykâvus'un yerine Kılıç Arslan'ı tek başına tahta oturtmuştur. Muinüddin Süleyman ile ikinci defa olarak hem İranlı hem de "ehl-i seyf"den (birincisi Fahreddin Ali'dir) bir şahsiyetin vezârete geldiğini görüyoruz. Bu durum Anadolu'da Moğol istilasının sebep olduğu yeni siyasi ve idari şartlarla ilgilidir ve İranlı unsurun sivil olduğu kadar askeri teşkilata da hakim olmasıyla sonuçlanmıştır.

Vezir Mecdeddin Mehmed de yine İranlı'dır. 1271-1271'de azledilen Fahreddin Ali'nin yerine vezir olmuştur. Bu makamı işgal etmeden evvel kayın pederi Pervane Muinüddin Süleyman tarafından "Müstevfilik"e tayin edildi. Ancak, Fahreddin Ali'ye tekrar vezaret verilmesi üzerine Celâleddin Karatay'ın hâiz olduğu selahiyetler ile "Atabey" olarak tayin edilmiş ve divana dahil olmuştur.

Bundan başka 1249'da kısa bir süre vezarette bulunan ve Sultan İzzeddin ile kardeşi Sultan Rükneddin Kılıç Arslan, Arslan han önünde yaptıkları çarpışmada ölen Cemaleddin'in, Hotan'lı yani İranlı olduğunu ve kadılıktan yetiştigini biliyoruz [Taneri, 1997:16-17].

Fahreddin Ali'den sonra vezir olan Fahreddin Kazvini²² de İranlı idi. İlhanlı divanında görevi Müstevfi idi.

Kavzini'den sonra işbaşına gelen vezirlerden Ahmed Lâkuşi,²³ Cemaleddin Mehmed ve Alaeddin Sâvi de İran menşeli idiler.

Moğol istilasıyla birlikte, Türkistan ve İran'dan, Harezm'den kaçan birçok alim ve sanatkarların Türkiye Selçuklu İmparatorluğu dahiline gelip yerleşmesi, Anadolu

²² -Sâhib Kazvini, yanında Tebrizli, Hemedanlı, Iraklı, İsfahanlı, Hoşkanlı, Horasanlı, Gürcü, Alanlı, Merendli, Nahcivanlı, Arranlı ve Tiflisi kimselerden çok sayıda bir topluluk getirdi. Bunların bazılarını hacibliğe, bazılarını da naibliğe tayin etti. Ülkenin istifa makamını (mansıb-ı istifâ-yı memâlik) kardeşi Cemaleddin'in adına ve pervaneliği diğer kardeşinin adına ayırdı [Aksarayî, 2000: 117].

²³ -Bknz. Osman Turan, "Resmi Vesikalar"da Ahmet Lakuşi'nin İlhanlı hükümdarı Gazan Han tarafından Anadolu'ya gönderildiğini ve Han'ın kendisine verdiği fermanında meşhur eski Büyük Selçuklu veziri Nizamülmülk'ün yolundan ayrılmamasını tavsiye ve telkinde bulunduğunu belirtmiştir [Turan O., 1958: 1].

Türkleri üzerinde bu İran tesirinin büsbütün kuvvetlenmesi neticesini doğurdu [Köprülü, 1991: 192] Aslında bunlardan önce bu yeni vatana Türklerle birlikte başka müslümanların, özellikle İranlılar'ın da gelmeye başlaması XII. asırda gerçekleşmiş olmalıdır. Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun Harezmsah Tekiş eliyle ortadan kaldırılması üzerine bu devletin tebaasının ve ricalinin büyük kısmı Anadolu'ya gelmiş ve Türkiye Selçuklu Sultanlığının hükmü altına girmişlerdir. Yine bu dönemden kısa bir süre sonra, XIII.yüzyılın başlarında, Karahıtaylar'la Harezmîler arasındaki mücadeleler sebebiyle Fergana'daki şehirlerin çoğu tamamıyla harap bir hale gelmiş ve ahali bu mıntıkeyi kesin olarak terk etmek zorunda kalmıştı. Bu ahalinin de büyük bir çoğunluğu Anadolu'ya göç etmişti [Ocak, 1980: 36]. Bu göç esnasında Türkler kadar İran unsurunun da geldiği ve Anadolu'da İran kültürünün yayılmasında önemli etkilerde buldukları bilinmektedir. Bunlar öncelikle aydınlar, bürokratlar, din adamları, mutasavvıflar, dervişler, tacirler ve sanatkarlar zümresine mensup idiler. Devletin mülkî kadrosu da büyük oranda onların elinde idi [Sümer, 1970: 6]. Kuvvetli bir dil bilgisi ve İslam kültürü ile mücehhez her İranlı için Türkiye Selçuklu idare kadrolarındaki mevkilerin kapıları daima açıktı [Kaymaz, 1970: 30].

Türkiye Selçuklu Devleti'nin siyasi bağımsızlığını sona erdiren 1243 tarihli Köseadağ yenilgisinden sonra Moğollar sayesinde İranlı unsur ehemmiyet kazanmış ve bu imkandan yararlanan İranlılar askeri teşkilata kendi adamlarını doldurmaya başlamışlardır [Kaymaz, 1970: 34]. Vezirler memleketin asıl hakimi olan Moğollar tarafından tayin edildiği için sultandan bile güçlü bir konuma yükselmişlerdi. Şemseddin'i İsfahani'den itibaren yüksek mevkilerdeki İran ricali, Moğol hükümdarına tâbi oluşlarını Selçuklu Devleti aleyhine, çıkarları doğrultusunda kullanmaktan kaçınmamışlardır [a.g.e., 42-44].

Sahib Şemseddin İsfahanî iki sene boyunca devlet erkanının İranlılar'dan oluştuğu bir heyet ile tıpkı bir hükümdar gibi mutlak bir hakimiyetle devlet işlerini idare etti [a.g.e., 42]. Ne var ki muhaliflerinin Moğol Hanına gidip kendisini şikayet etmeleri sonucu üç gün türlü işkenceler yapılmak suretiyle idam edildi [İbn-i Bibi, 1941: 41].

Elbette ki Şemseddin Muhammed İsfahan'ın öldürülmesi ile merkez teşkilatındaki İranlılar güçlerini yitirmiş olmuyorlardı. Fakat her zaman devlet menfaatini gözetmiş, adil ve dürüst bir emir olan Celaleddin Karatay'ın ölümüne kadar da fazla varlık gösterememişlerdi. Karatay'ın sabırlı ve dirayetli idaresi sayesinde devlet işleri düzene girmiş, rakip gruplar arasındaki çekişme de oldukça yatışmıştır. İdare mekanizmasının ahenkli bir çalışma düzeni içine girmesi, son zamanlarda uç'ta yeniden kıpırdamağa başlayan göçebe Türkmenler'in kolaylıkla itaat altına alınmasını ve umumi asayişin kurulmasını mümkün kılmıştır. Celâlü'd-Din Karatay, kişisel çıkarları ve ihtirasları ile körleşmiş bir yöneticiler kadrosu içinde, kendisi gibi saltanatın ve memleketin selâmetini düşünen bir avuç hamiyet sahibi insanla beraber, fedakârane gayretler sarfederek, hem dahili durumu istikrara kavuşturmuş, hem metbua müdahale imkânı verebilecek şartları ortadan kaldırmağa çalışmış, böylece, Selçuklu Devleti'nin bu talihsiz devirde nispeten sakin ve itibarlı bir-iki yıl geçirmesini temin etmişti. Karatay, kişisel menfaatleri için şehzadeleri kullanmaktan çekinmeyen bir kadroya karşı, hem dahili, hem de Moğollar karşısındaki vaziyeti idare etmeye çalışmıştı. Fakat Moğollar Türkiye Selçuklu Devleti'ne ve zorla dengede tutulan düzenine müdahale etmek hususunda hiçbir fırsatı kaçırmıyorlardı [Kaymaz, 1970: 49-50]. Elbette ki bu işte en büyük yardımcıları ihtiraslı devlet adamları idi. Bütün bu olup bitene çevresindeki bir iki adamı ile karşı koymaya çalışan Celaleddin Karatay'ın ölümü ile Selçuklu Devleti tamamen İranlı ricalin etkisi altına girmişti.

Şemseddin-î İsfahanî ve Celaleddin Karatay'dan sonra Muineddin Süleyman devlet idaresinde etkili olmuştur. O'nun ölümünden sonra ülkede karışıklıklar artmaya başlamıştır. Moğollar'ın desteğindeki İranlı devlet ricâli ile yerli Türk halkı arasındaki mücadele çatışmaya dönüşmüştür. Bilhassa "Uc"lardaki Türkmenler hemen hemen her fırsatta ayaklanmışlardır [Aksarayî, 2000: 96].

II. İzzeddin Keykâvus ile IV. Rükneddin Kılıç Arslan arasındaki mücadele sırasında (1261-1262) "Uc"daki Türkmenler, İzzeddin'i tutmuşlardı. Bunun yanında İzzeddin'in veziri İran asıllı Fahreddin Ali, Kılıç Arslan'ın maiyetine geçmeyi tercih etmişti.

Türkiye’de İlhanlı desteğindeki İranlı devlet adamlarına karşı en büyük karşı hareket, Karamanoğlu Mehmed Bey’in yaptığı Konya’yı işgal olayıdır. Bu olay 1277 yılı 15 Mayıs Perşembe günü Baybars’ın Kayseri’de bulunduğu sırada meydana geldi. Bu arada Sultan III. Gıyaseddin Keyhüsrev, Pervane ve diğer devlet adamları Tokat’a çekilmişlerdi. Karamanlılar Konya’ya gelirken, yanlarında Kırım’da ölen II. İzzeddin Keykavus’un oğlu Alâeddin Siyâvuş’u getiriyorlardı.

Karamanlılar Konya’ya hâkim olunca Filobâd Köşkünde bulunan Alâeddin Siyâvuş’u başı üzerinde Selçuklu sancağı olduğu halde şehre getirdiler. Karamanoğlu Mehmet Bey onun önünde yer öpüp biat etti. Selçuklu hânedanına bağlı bulunan Konya’nın ileri gelenleri ve bu arada Ahi Ahmed –Şah ve kendi ahileri (tüccar ve esnaf teşkilatı) ile iğdiş başı (emirü’l-egâdişe) Fahreddin Bey de kendi adamlarıyla gelip eski sultanlarının oğluna biat ve yemin ettiler. Henüz işgal edilmemiş bulunan kale muhafızları da bu manzarayı görüp 70.000 dirhem mukabilinde burasını teslim ettiler. Yeni sultana tabiiyetini bildirdiler. Bunun üzerine kalede sultanlar türbesinde bulunan Büyük Alâeddin Keykûbad’a ait Sancak ve Çetr de çıkarılarak yeni sultanın culûsu merasiminde kullanıldı.

Gerçekten Siyâvuş, Selçuklu hâkimiyet usulüne göre tahta çıktı, kapısında beş nevbet çalında. Adına hutbe okundu ve para basıldı. Onun bastırıldığı gümüş sikkelerden biri bulunmuştur. İki yüzünde şu yazılar vardır: “Sultan Alâu’d- Dünya ve’-d- Din Ebu’l Feth Siyavuş bin Keykâvus, 675 yılı Zilhiccesinde (1277 Mayıs), Konya” [Turan R., 1995: 110-111].

Cimri lâkaplı Alâeddin Siyâvuş, kendisine vezir olarak Mehmet Bey’i tâyin etti. Merasimden sonra Siyâvuş ata binerek Türkmen beyleri, çavuş, candâr ve diğer muhafızları ile şehir civarında bir gezinti yaptı. Dönüşte, divânda toplandılar. Etrafa fermanlar gönderip valileri ve mevki sahiplerini itaate ve tabiiyete davet ettiler. Mehmet Bey bu toplantıda aynı zamanda; “*Bundan sonra divânda, dergâh, bârgâh (saray ve resmi toplantılar)’da, mecliste ve meydanda Türkçe’den başka dil kullanılmayacaktır*” gibi mühim bir karar aldı [İbn-i Bibi, 1941: 292-294; Aksarayi, 2000: 96].

Bu durumda Cimri hâdisesi siyasi olduğu kadar kültürel bir mahiyet arz eder.

Bu sırada vezir Fahreddin Ali, Abaka Han'a gitmiştir. Oğulları Tâceddin Hüseyin ve Nusreddin Hasan babalarına ait Karahisar'a gittiler, burasını muhafaza etmek için hazırlandılar. Konya'nın Siyâvuş ve Karamanlılar'ın hâkimiyetine geçmesi üzerine Sâhib Ataoğulları merkezleri Karahisar (Afyon)'da asker toplayarak payitahta doğru hareket ettiler. Bu hareket haberini öğrenen Siyavuş ve Karamanoğlu Mehmed Bey de, süvari ve piyade ordusuyla Akşehir istikametinde ilerledi. Sâhib Ataoğulları Değirmen Çayı yanında Kozağaç köyüne varınca Karamanoğullar'ı da Altuntaş köyüne gelmişti. Taceddin Hüseyin çayı geçerken atından düşürülüp öldürüldü. Bu suretle yaşayan savaştı Moğollara karşı daima soydaşlarının tarafını tutan Germiyanlı Türkmenler'i Fahreddin Ali'nin oğullarını terk ettiler. Diğer askerler de muharebe meydanından uzaklaştılar. Karamanoğullar'ı, bu karşılaşmada Nusreddin Hasan, Muinüddin Pervane'nin dayısı ve Sâdeddin Ebûbekir Müstevfi'nin oğlu olup Antalya'da sahil beyi olan Sadeddin Hoca Yunus ve Beylerbeyi Şemseddin Yavtaş'ın oğlu Celâleddin Hüsrev Bey gibi devlet adamlarını öldürdüler. Burada Beylerbeyi hariç diğerleri İran menşelidirler [Turan R., 1995:111-112].

Cimri'yi takibe koyulan Gıyaseddin Keyhüsrev ve Sâhib Fahreddin Ali, 30 Mayıs 1279 (17 Muharrem 678)'de onu yakalamaya ve Türkmenleri bozguna uğratmaya muvaffak oldu [Aksarayî, 2000: 101-103].

Sâhib Fahreddin'den sonra İlhanlıların tâyin ettiği İran asıllı vezirler ve diğer görevlilere karşı Anadolu'daki Türk halkı daimi olarak tepki göstermiştir.

Aksarayî, Kazvinli vezirin halka yaptığı zulmü, baskıyı ve haksızlıkları²⁴ uzun uzun anlatmaktadır [a.g.e., 117-121]. O'nun devrinde Anadolu'nun her tarafında isyan ve ayaklanmalar çıktı.

²⁴ -Sahib Kazvinî'ye "Nizâmü'l-mülk" lakabıyla hitap ediliyordu. O, araştırıp soruşturmadan gönül levhasına nakşedilmiş olan vergilerin (emvâl) artacağı düşüncesi ve doğruluğu kesinleşmeden aklında tuttuğu gelirlerin (vücut) yükseleceği hayaliyle gereksiz yükler koydu. Vergi kararlarında gerekli olmayan bir işi üstlenerek tehlikeli kararlar verdi. İşe başlayınca zihninde plânladığı halka yük olacak işlerin çoğunu uygulamaya koydu. Daha da ileri giderek halkın canına da vergi yükü koymak

Kavzini'den sonra vezir olan yukarıda bahsettiğimiz, Cemâleddin Mehmed,²⁵ ve daha sonra Ahmed Lâkûşî,²⁶ idarelerinde Türk halkıyla bir türlü mutabakat sağlayamayan devlet adamları oldular.

Vezirle yanında diğer devlet adamlarıyla da halk yer yer çatıştı. Örnek olarak Pervâne Mehmet Bey (Muinüddin'in oğlu) kendi askerlerinin ihtiyaçlarını karşılamak için halktan fazladan zorla vergi toplaması huzursuzlukların yaşanmasına sebep olmuştu [a.g.e., 175].

Yeni Müstevfi Şerefüddin Osman, hissesine ayrılan yerlerin iltizamlarını toplamak için birtakım kanunsuzluklar yaptı. Öyle ki halkın mahsullerini bile yağmalattı [a.g.e., 180].

İran kökenli vezir ve diğer bürokratların saray bürokrasisi ve idaresinde bu kadar etkili olmalarının yanında, Türkiye Selçuklu Devleti hükümdarları da gerek resmi gerek sosyal yaşantılarında Fars kültürünün değerleriyle iç-içe yaşamaktaydılar. Bunu çeşitli vaziyetlerde değerlendirmek mümkündür:

İlk önce bürokratik yaşantının yani protokol gereği hükümdarın başının üzerinde, çetrdar denilen kişi tarafından taşınan çetirin, Türkiye Selçukluları'nda da mevcut olduğunu İbn-i Bibi'nin eserinden okuyoruz [İbn-i Bibi, 1941: 132,153,177 vd.].

için çabalayıp gayret etti. Onun üzerine insanlar, onun vezirliğine kınama dilini uzattılar. O, henüz ateşi gereksiz olarak yükselten kişinin, su gibi aşağı atıldığını bilmiyordu [Aksarayî, 2000: 117].

²⁵ -Bknz.[Aksarayî, 2000: 182-183].

²⁶ - Aksarayî, Lakuşî'nin halka yaptıklarına karşı şu beyitleri yazacaktır:

“Ey Lakuşî'den zulüm görenler, Lakuşî'den dolayı perişan olanlar!
Sakın ha sakın gözünüzü harap etmeyin! Toprak Lakuşî'nin gözlerine dolsun.”

“Allah, hemen Lakuşî'nin yeri yurduyla birlikte evini yıksın.
Ölüm meleği, Lakuşî'nin canını almadan halk kurtulamaz” [Aksarayî, 2000: 256].

İkinci olarak, Türkiye Selçuklu Devleti'nin Sultanlarının eski İran kültürüne ve yahut İran kültürü çevresinde meydana getirilen değerlere çok kıymet verdiklerini görüyoruz:

Meselâ, I. Alaaddin Keykubat, eski padişahların hatıralarını tanzimle anar, İslâm sultanlarından Gazneli Sebüktekin oğlu Mahmut ile Veşmgir oğlu Kabus'a çok itikat eder, onların ahlâkına uymak isterdi. Daima Nizamülmülk'ün, Siyasetnâme'sini, İmam-ı Gazali'nin, Kimya-ı Saâdet'ini ve Siyer'ül-Mülük kitaplarını mütalâa ederdi. Tavla ve satranç oynamakta emsalsizdi, güzel ok ve cirit atardı [İbn-i Bibi, 1941: 91]. Eski Sâsânî saraylarında olduğu gibi, meşhur top ve çevgan oyunları ve senede iki defa en eski Türk saraylarında olduğu gibi sürgün avları Selçuklu saraylarında da pek meşhurdu [Köprülü, 1991: 193]. Satranç oyunu bildiğimiz kadarıyla Hintliler'in icadı olup, eski İran şahlarından Anuşirvan-ı Adil zamanında İran'a getirilmiştir. Vezir Büzürçmihr tarafından bazı değişiklikler yapılmıştır. Satranç diğer İran şahlarının da en sevdiği oyunlar arasında yer almaktaydı. Satranç İranlılar'la o kadar özdeşleşmişti ki; şah-mat terimleri, Farsça'dan başka dillere, başka kültürlere geçmiştir [Ravendi, 1957: 21].

Türkiye Selçuklu Devleti, hükümdar ve çevresinin en çok tesirinde kaldıkları eserlerden biri de hiç kuşkusuz İranlı şair Firdevsi'nin ünlü eseri *Şehnâme*'dir. Selçuklu hükümdarı Sultan Alâaddin Keykubat, Dehhani adlı bir şairden Firdevsî Şehnamesi tarzında Selçuklu hanedanına mahsus bir Şehname yazmasını emretmiş; O da yirmi bin beyitlik Farsça *Selçuklular Şehnâmesi* yazmıştır. XIV. asırda bu eseri gören Karamanoğlu Alâaddin Bey, kendi hanedanı hakkında bu tarzda bir Şehnâme yazdırmak isteyerek, şair Yârcânî'ye bir *Karamanlılar Şehnamesi* tanzim ettirmiştir [Köprülü, 1943 XXVII: 396]. Saray çevresinde tarz olarak bu kadar ilgi görmesinin yanında, hükümdarlardan, I. Gıyaseddin'in, bu eserden etkilenecek eski destanî İran şahlarından birinin adı olan "Keyhüsrev"²⁷ adını alması enteresandır. Ondan sonra da hemen bütün Selçuklu sultanlarının Keykavus, Keyhüsrev, Keykubat, Keyferidun²⁸ gibi eski İran krallarının adlarını kullanmaları gelenek haline

²⁷ -Key, büyük hükümdar anlamına gelir [Rasonyi, 1971: 27].

gelmiştir. Bu durum destani İran kültürünün o dönemde ne kadar etkili olduğunu açık olarak göstermektedir [Bayram, 1991: 95]. Yine sultan I. Alaaddin Keykubat'ın Konya ve Sivas surlarının üzerine *Şehnâme*'den bazı parçalar kazdirtması bu tesirleri gösteren başka bir enteresan hadisedir [Köprülü, 1991: 193].

3.2. Dil ve Edebiyat

Anadolu Selçukluları'nın, Büyük Selçuklular Devleti'nin Anadolu topraklarında devamı olduklarına, kurumlar ve bürokratik zümrenin niteliği yönüyle temas etmiştik. Anadolu Selçukluları'nın, Büyük Selçuklular'ın devamı özelliğini gösteren bir başka husus Anadolu Selçukluları'nda da, resmî dilin Farsça oluşudur [Hatemi, 1996 I: 8-9].

Anadolu'da Türkiye Selçuklu Devleti kurulmadan önce de Farsça konuşma ve yazı dili olarak kullanılıyordu. Nitekim, Büyük Selçuklular'ın Anadoluya nüfuzundan otuz yıl önce Van Gölü'nün batısındaki Ahlat şehrine gelen Nâsır-ı Hüsrev, *Sefername* adlı eserinde şunları yazmaktadır: “Ahlat şehrinde üç dille konuşuyorlardı: Arapça, Farsça²⁹ ve Ermenice”[Hüsrev, 1994: 10]. Yine bu dönemlerde İran'a yakın olan doğu bölgelerindeki bazı hanedanlar da İran kültür ve edebiyatını himaye etmişlerdir. Yaklaşık 464/1072'den itibaren Erzincan'da Mengücekoğulları, Divriği'de bu hanedanın bir kolu, 455/1063'den itibaren Sivas, Tokat ve Amasya'da Danişmendoğulları, 496/1103'den itibaren Erzurum'da Saltukoğulları, 491/1098'den itibaren Diyarbakır'da Artukoğulları'nı bu hanedanlar arasında sayabiliriz.

Bu kültür ocaklarının en önemlisi, Erzincan'da Behramşah'ın himayesinde olmuştu. Mengücek'ün torunu ve Selçuklular'ın damadı olan Behramşah Fars edebiyatının hâmilelerinden ve İbnü'l-Esîr'e göre yirmi yıl hükümet ettikten sonra 622/1225'de vefat etti. Nizâmî-i Gencevî 570/1174'de yazdığı ilk mesnevisi *Mahzenü'l-esrâr*'ı Behramşah için Erzincan'a gönderdi³⁰. Nizâmî onu medhederken şöyle der:

²⁸ -Claude Cahen, bunlara Siyavuş, Feramurz, lâkaplarını da eklemektedir [Cahen, 2000: 216]. Mürsel Öztürk de Behramşah, Şehinşah, Cihanşah ve Kamyar lâkaplarını eklemiştir [Öztürk, 2001 II: 182].

²⁹ - Buradaki Farsçadan kasıt, o zaman Azerbaycan'da konuşulan Pehlevi dili olmalıdır [Riyâhi, 1995: 18].

“Felek taclı, Süleyman mühürlü, ufukların övüncü Melik Fahreddin Şah.

Altı cihet, yedi zamanın kendisinde toplandı, dokuz dairenin noktası Behramşah.

Kudrette şahların kıvancı, bilgide dünyanın tanıdığı;

İnsan cevherinin şerefi seninle; âlemin gözündeki aydınlık seninle.”

İbn-i Bîbî, Behramşah’ın edebiyat hâmilîğinden söz ederken onun *Mahzenü’l-esrâr*’ın takdimi karşılığında Nizâmî’ye verdiği ödülleri sayar ve şöyle der: “Saraylılar bunca ödülü israf olarak değerlendirdiler. Behramşah da cevaben Gazneli Mahmud’un Firdevsî’ye gösterdiği kadirbilmezliği hatırlatarak onları azarladı.”

Nizâmî’nin ilk olarak anıldığı ve Firdevsî hakkındaki en eski rivayetlerin bulunduğu İbn-i Bîbî tarihindeki bu bölümü aktaralım. Aşağıdaki parça Firdevsî’nin ve *Şehnâme*’sinin Anadolu’da ilgi gördüğüne, Behramşah’ın İran’ın bu büyük şairine karşı gösterdiği kadirbilirliği nişanesidir:

“Söz mübdi’i Hâce Nizâmî-i Gencevî *Mahzenü’l-esrâr* adlı kitabının incilerini onun için dizdi ve huzuruna hediye olarak gönderdi. Beş bin dinar, beş katır ve tam takımlı beş atı ona ödül olarak verdi. Padişahın huzurunda bulunan bazı naip ve hâcipler bunu israf kabul ettiler. O da şöyle buyurdu: “Mümkün olsaydı, ona defineler ve hazineler bağışlardım. Çünkü benim adım bu manzum kitapla dünyada ebediyen kalacak. Geride ne varsa, hepsi fânî ve murdardır”. Bilginlerin ve şairlerin övgü ve yergileri bu fânî âlem ve gaddar zamânede ismin kalıcı olması bakımından çok önemlidir. Söz sultanlarının sultanı, kalem işçilerinin başı, hikmetler denizinin dalgıcı, arap ve acem bilgelerinin önderi Tuslu Firdevsî, nefasette eşi benzeri olmayan *Şehnâme*’yi nazmettikten sonra hazine sahibi olmadıysa da, Sultan Mahmud ona karşı hatalı davrandığı için herkesin diline düşüp kınandı. Şah’da söz sermayesi yoktur. Olsaydı, beni tahta oturturdu. Soyunda büyüklük olmadığı için büyüklerin sözünü dinleyemedi.

³⁰ - Behramşah bu eserdeki şiirlerden birinin, Nizâmî tarafından kendisine ithaf edilmesinden çok mutluluk duymuştu [Cahen, 2000: 211].

Eğer Firdevsî olmasaydı, zamanın şahinşahlarını, tac taht sahibi padişahları, adli sanlı pehlivanları kim anardı?... Herkes onun sözünün doğruluğunu ve davranışının güzel olduğunu itiraf etti.” [Riyâhî, 1995: 49-51].

Behramşah’dan sonra oğlu Alâaddin Davud Şah onun yerine tahta oturdu. O da âlim, şiir ve edebiyat hâmisî biriydi ve Farsça şiir söylüyordu. Necm-i Dâye-i Râzi “*Menmûzât-i Esedî der mezmûrât-i Dâvudî*” adlı eserini onun adına yazmıştır.

Mardin ve Meyyâfârikin’deki Artukul emirleri de ilim ve edebiyat hâmîleriydi. 560/1165’den önce Alpı b. Timurtaş b. İlgazi b. Artuk (547-572/1152-1176)’un emriyle Ali b. Şerif b. el -Hüseyni tarafından Arapça’dan Farsçaya tercüme edilen “*Haşayiş ve ’l-hayavân*” nüshası bugün elimizdedir.

Ali b. Ahmed’e ait “*İhtiyârât-i Şehnâme*”nin bir nüshası mevcuttur. Erzurum Saltukluları’ndan Ebü’l-Feth Melikşah b. Muhammed adına yazılmış olup, *Şehnâme*’nin bazı beyitleri 13 bâb halinde tanzim edilmiştir [a.g.e., 51-52].

Anadolu Selçukluları’na gelince; onların sarayını Fars dili ve edebiyatının gelişmesi açısından Gazneli Mahmut’un sarayına benzetebiliriz. Anadolu Selçuklu sultanlarının, hemen hemen hepsi Farsça biliyor ve konuşuyorlardı. Anadolu Selçuklu sultanlarından I.Gıyaseddin Keyhüsrev (1192-1210), Farsça şiir söylerdi [Öztürk, 2001 II: 183]. Sultan Keyhüsrev bilginleri ve şairleri himaye eden birisiydi. Râvendi *Râhatü’s-Südûr* adlı eserini onun adına telif etmiştir [Riyâhî, 1995: 62]. Kardeşi Niksar yöneticisi Melik Nasireddin Berkyaruk Şah da şair ve ilimsever bir kişi idi. Bunların her ikisi de ünlü İslâm Filozofu Şehid Şihabeddin-i Suhreverdî’nin dostları idiler. I.Gıyaseddin Keyhüsrev, bu büyük İslâm Filozofunu Bağdat’tan Konya’ya davet etmiş, Konya’ya gelince onu sultanlar gibi karşılamış, ona elinden gelen her türlü ilgiyi ve saygıyı göstermiştir.

Melik Nasireddin Berkyaruk Şah da Nizamî-i Gencevî’nin *Hüsrev u Şirin* mesnevisinin vezninde *Hürzad u Perî-nejâd* hikâyesini Farsça olarak nazmetmiştir. Tamamı elde

bulunmayan bu mesnevinin 34 beyti İbn Bibî'nin *El-Evamirrü'l-Alaiyye* adlı eserinde nakledilmiştir.

Bunların dışında Daye adıyla tanınmış olan Şeyh Necmeddin-i Razî, 1223 yılında tamamladığı; tasavvuf konusunda Farsça yazılmış kitapların en önemlilerinden sayılan *Mirsâdü'l-İbâd* adlı eserini, Anadolu Selçuklu sultanlarının en büyüklerinden sayılan Alaaddin Keykubad'ın (1219-1236) adına yazarak onun adını Fars edebiyatına geçirmiştir. Aynı zamanda kendisi de şair olan Alaaddin Keykubad, 17 yıllık uzun yönetimi sırasında ilim ve edebiyatla da uğraşmış, yazdığı Farsça rubailer çeşitli kitaplarda nakledilmiştir. Mevlâna'nın babası Bahaeddin Veled'i de Konya'ya davet edip ona rahat bir çalışma ortamı hazırlayan Alaaddin Keykubad'ın şu Farsça rubaisini burada nakledeyim:

“Tâ huşyâr-em, ber hired-em tâvân şod; çun mest şodem, akl zi men pinhân şod.

Mey hor ki miyan-ı mestî u huşyarî; vaktî'st ki asl-ı zindeğânî est.”

“Ayık oldukça akıl (insanın üzerine yükür; Sarhoş olunca akıl benden kaçar.

Şarap iç, çünkü sarhoşluk ve ayıklık arası, hayatın ta kendisidir.”

Yine Anadolu Selçuklu sultanlarından Rükneddin Süleyman (1196-1203) da şair idi. O, Farsça bir şiir yazarak kendisine karşı olan kardeşi Kayseri emiri Kutbeddin Melikşah'a göndermiştir. O da İbn Bibî'nin dediğine göre kendisine methiye yazan ünlü İranlı şair Zahirreddin Faryabî'ye ödül olarak 2 bin sultanî dinar, 5 erkek köle, 5 cariye ve çeşitli cinsten kumaşlar vermiştir [Öztürk, 2001 II: 183].

Farsça sadece saray çevresinde değil alâde görüşmelerde ve medreselerde de konuşulmaktaydı. Belh'ten gelen Bahaeddin Veled ve oğlu Celâleddin Rûmî'nin muridleri ve talebeleriyle sohbetlerinin Farsça olduğu, Celâleddin'in sema ayinlerinde Farsça gazeller okuyup hazır bulunanları costurduğu, Sipehsalar ve Eflâkî menakibinden ve Celâleddin Rûmî'nin kendi eserlerinden anlaşılmaktadır. Celâleddin Rûmî'nin eserleri, önce Arap edebiyatı vasıtasıyla Türklere aşıl原因 fikir sistemlerinin, daha büyük bir kuvvetle Fars dili vâsıtasıyla aşılandığını gösteren vesikalardır [Togan, 1981: 215-216].

Farsça'nın bu dönemde, Anadolu'daki kuvvetli tesirini gösteren Aziz b. Erdeşir-i Esterâbâdi, resmi yazışmaların Farsça yapılması ve halkın gösterdiği rağbet yüzünden ünlü eseri Bezm-ü Rezm'i Arapça değil de Farsça yazdığını söylemektedir. Bunu eserinde şu şekilde anlatmıştır:

“Satacak malı olmadığını söyleyen, söyleyecek sözü bulunmadığını itiraf eden bendeniz, işin başlarında, Hazreti Sultan tarafından bu eserin yazılması ve onun övgüye değer işlerinin anlatılması için görevlendirildiğim zaman onu Arapça yazmak istedim. Fakat Rum ülkelerinde yaşayan halkın çoğunun Fars diline meyilli olması ve ona itibar etmesi, o belde sakinlerinin büyük bir kısmının Deri (Fars) dilini konuşup anlaması, mektupların, muhasebe işlerinin, defterlerin ve diğer hükümlerin tamamının bu dilde kaleme alınması, herkesin Fars nazmı ve nesriyle meşgul olması bizi Farsça yazmaya yöneltti” [Esterâbâdi, 1990: 491].

Diğer taraftan, Selçuklu divanının mektup ve beratlarının olağan koşullarda Farsça yazıldığı sanılmaktadır. En azından çevirisi yapılmamış ve bugün elimizde olan örneklerde durum böyledir, yani yazışmaların Farsça yapılmış olması büyük olasılıktır. Tuğra divanında, Arap hükümdarlarına Arapça mektup yazacak kadar bu dili bilen kişilerin olmaması pek düşünülemez; ancak Selahaddin Eyyubi'ye Kudüs'ü fethettiği için gönderilen tebrik mektubu, eğer mektubun aslı ise, Farsça yazılmıştır. Anıtsal yapıların kitabeleri ile sikkeler üzerindeki yazılar, olağan koşullarda Arapça yazılırdı; ancak Moğol korumacılığı döneminde pek sık olmasa da bu kuralın dışına çıkıldığı görülmektedir. Mali belgeler de Arapça yazılırdı; bu belgelerin belli başlıları Moğollar zamanında Farsça'ya çevrilmişti [Cahen, 2000: 185].

Moğol döneminde, Anadolu'da siyasal çalkantılar ve Selçukoğulları ile üst düzey yöneticiler arasındaki iktidar mücadeleleri birbirini izlerken, vezirliğe getirilen Sahipata Fahreddin Ali'nin, okurken anlama ve kavrama kusuru bulunmasın, ülke gelirlerinin (emvâl-i memâlik) hiçbirinin asıl ve fûru'unun en küçük bir noktası dahi bilgisi dışında kalmasın diye, emri üzerine divan dilini, Arapça'dan Farsça'ya çevirdiği

anlaşılmaktadır [Aksarayî, 2000: 48]. Bunun sonucunda da Selçuklu merkezi yönetimi ile Türkmen aşiretleri arasındaki ilişkiler zayıflamış, kopma aşamasına gelmiştir. Daha önce Kaşgarlı Mahmud'un XI.yüzyılda derlediği "*Türk iti şehre gelicek Farisice ürer!*" deyişi tekrar dile getirilmeye başlanmıştır.

Belki bu yüzdendir ki yukarıda bahsettiğimiz Karamanoğlu Mehmed Bey'in tepkisi bu anlamda manidardır. Fakat Karamanoğlu Mehmed Bey'in oğulları ve torunlarının bile papalara ve Venedik doclarına göndermiş oldukları mektupların Türkçe değil de Farsça yazılmış olması dikkatleri çekmektedir. Kimi bilginlerin, yazarların ve yöneticilerin Türkçeyi dışlayan bu tür davranışlarından ötürü XIV. yüzyılın ünlü tasavvuf şairi Âşık Paşa, şöyle yakınmaktan kendini alamamıştır:

"Türk diline kimseler bakmaz idi

Türlere hergiz gönül akmaz idi!" [Turan Ş., 2000: 66-67].

3.3. İçtimaî ve Dinî

İslâmiyet, daha Miladi VIII. asırdan itibaren, eski haline göre mühim farklar gösteriyordu; filhakika, dünyanın muhtelif mahallerinde, asırlardan beri kendi harsları ve aneleri ile yaşayan çeşitli milletler İslâmiyet dairesine girince, en esaslı noktalarda bile birçok farklar meydana gelmesi zaruri idi: İran gibi eski bir medeniyet, çölden gelen mukavemet edilemez kuvvete karşı hiç olmazsa manevi istiklâlini müdâfaa edecekti. Sonra, İslâm dini, süratle yayılması dolayısıyla İran'dan başka medeniyetler ve dinlerle de karşı karşıya gelmişti. Doğrudan doğruya olmasa bile Hind medeniyeti, Müsevilik tesirleri, Suriye'yi baştanbaşa kaplamış olan Hıristiyanlık nüfuzu, eski Yunan feylesoflarından çevrilmiş eserler ile meydana gelen fikir hareketleri, hulâsa bütün bu gibi çeşitli âmiller dini gelişme üzerinde tesir icrâ ediyor, bu süratle geniş İslâm memleketinin her tarafında birçok mezhep ve meslekler vücut bularak birbiriyle çarpışıyordu. Türkler'in gittikçe artan zaten yıkılmaya hazır bir hale gelmiş olan eski Sâsânî saltanatı Araplar karşısında önce boyun eğdikten sonra, İranîlik, Hz. Hüseyin evlâdını Sâsânîler'in varis ve takipçisi sayarak, "Ehl-i Beyt'in hukukunu müdâfaa" perdesi altında Arap milliyetine ve İslâm dinine dehşetli

darbeler vurdu ve eski bir medeniyetin kolayca yok edilemeyeceğini -Zerdüşt akîdelerini İslâm kisvesi altına sokmak suretiyle- açıkça gösterdi. Miladi XI. ve XII. asrında, İslâm memleketlerinin her tarafında çeşitli mezhepler hüküm sürüyor, hükümdarların şahsi ve siyasi ihtirasları bunların gelişmesine büyük bir saha bırakıyordu.

Bu esnada İslâm aleminin muhtelif yerlerinde en çok göze çarpan şeylerden biri, tasavvufun umûmîleşmesi ve mutasavvıfların çokluğu idi [Köprülü, 1991:14-15].

İslâmiyet'in ilk asırlarında hiç mevcut değil iken sonraları İran, Hind, Yunan fikirlerinin ve kısmen de İsevilik'in tesiriyle -unsurlarından en fazlasını da İslâmiyet'ten almak şartıyla- teşekkül eden bu tasavvuf akımları, kısa zamanda bütün İslâm dünyasına yayıldı. Bu tasavvuf cereyanlarının geniş bir alana yayılmasıyla birlikte, bu noktada bizi ilgilendiren, yukarıda, üçüncü bölümde de değindiğimiz Horasanlı Beyazîd-i Bistâmî, hakkında türlü türlü fikirler yürütülen Hallac-ı Mansûr, Cüneyd-i Bağdâdî gibi birçok büyük mutasavvıflar mesleklerini bütün engellemelere ve zorluklara rağmen yaymaktan geri durmuyorlardı. Ebu'l Kasım Abdü'l Kerim Kuşeyri, meşhur risalesiyle tasavvuf mesleğinin Ehl-i sünnet mezhebine uygunluğunu ispata çalıştığı gibi, daha sonra Gazâlî de, birçok eserleri ile bu husûsu zihinlere kuvvetle telkini başarmıştı. Ondan sonra *Hikmetü'l-İşrak* sâhibi Suhreverdî-i Maktûl, *Avârifü'l-Maarif* müellifi Şahâbeddin Suhreverdî, Abdü'l-Kadir Geylânî, Fahreddin-i Irakî³¹ ve *Tabakat-ı Sûfiyye* kitaplarını dolduran birçok mutasavvıf yavaş yavaş

³¹ -Başından geçen çeşitli maceralar dolayısıyla, biyografisi etrafında türlü rivayetlerin doğmasına sebep olan İranlı kalendermeşrep sûfilerden biridir. Münevver bir aileye mensup olan Fahreddin-i Irakî, Hemedan'ın Kamacan adlı bir köyünde doğmuş, daha küçük yaşta iken kuvvetli hafızasıyla tanınmıştır. Genç yaşında devrin bütün ilimlerine vakıf olmuş ve bir medresede ders vermeğe başlamıştır. Günün birinde medresede ders verdiği sırada içeriye kalenderler girmiş ve gazel okuyarak sema'a başlamışlardır. Kalenderler'in her türlü kayıttan kurtulmuş olduklarını ifade eden bu gazel, Fahreddin-i Irakî'nin ruhu üzerinde derin bir tesir bırakmış, aralarında gözüne ilişen bir çocuğa da aşık olunca elbise ve sarığını Kalenderlere vermiş, sonunda da onların arkalarına takılıp gitmiştir. Yolda Kalenderler onun saçını ve kaşını tıraş edip kendi kılıklarına sokmuşlardır. Onlarla birlikte önce Irak-i Acem'e oradan da Hindistan'da Multan şehrinde Şihâbeddin Suhreverdî'nin müritlerinden olan Bahâaddin Zekeriya-i Multanî'nin hankahına inmiş, kendisinin Bahâaddin Zekeriya tarafından beğenilip alıkonulacağını sezince arkadaşlarına oradan uzaklaşmalarını söylemiş, hep birlikte oradan ayrılıp Delhi'ye gelmişler, bir müddet orada kaldıktan sonra Sumenat'a yöneldiklerinde yolda, yakalandıkları şiddetli bir rüzgâr neticesinde arkadaşlarının çoğunu kaybetmiş ve bir arkadaşıyla birlikte uzun bir yolculuktan sonra tekrar Delhi'ye dönmüş, oradanda tek başına Şeyh Bahâaddin'in yanına gelip mürid olmuştur. Şeyhinin yanında uzun müddet çile çıkarmışsa da söylediği lâdinî mahiyetteki şiirleri, hakkında bazı dedikoduların doğmasına sebebiyet vermiştir. Bu arada Şeyhi Bahâaddin'in kızıyla evlenmiş ve yirmi beş yıl onun hizmetinde

mesleklerini yaymaya çalışarak binlerce mürid ve halk arasında büyük bir mânevi nüfuz kazanmışlardır. Meşhur âlimlerden birçoklarının büyük şeyhlere intisabı, hükümdarların ve ümeranın bizzat tekke ve zâviyeler yaptırarak tasavvuf hareketlerini teşvik etmeleri -daha doğrusu bu cereyana kapılmaları- İslâm âleminin her tarafında şeyh ve dervişler yetiştiriyor ve böylece adeta yeni içtimaî zümreler vücûda getiriyordu. Bilhassa her büyük şeyhin ölümünden sonra halk kitlelerinin muhayyilesi onu bir keramet hâlesiyle ihâta etmekte idi. Hurafelerle dolu menâkıb kitapları değil, sûfilik tarihinin en kıymetli kaynakları bile bu gibi muhayyelât ile doludur [a.g.e., 16-17].

Eski İran ananelerini göğsünde saklayan Horasan, İslâmiyet'ten sonra bu tasavvuf cereyanlarının başlıca merkezlerinden biri ve belki birincisi mâhiyetinde idi. Bu yüzden Maverâünnehr İslâmlaştıktan sonra, bu cereyanın, İslâmiyet'in evvelce takip ettiği yollardan Türkistan'a gireceği pek tabii bir hâdise idi. Hakîkaten öyle oldu. Herat, Nişabur, Merv, III. asırdan mutasavvıflarla nasıl dolmaya başladıysa, IV. asırda Buhara'da, Fergana'da da şeyhlere tesâdüf edilmeye başlandı; hatta Fergana'da Türkler kendi şeyhlerine *Baba* namını veriyorlardı. Horasan'a herhangi bir münâsebetle gidip gelen Türkler arasından da mutasavvıflar yetişiyordu: Meşhur sûfi Ebû Sa'id Ebû'l-Hayr'ın pek ziyade hürmet ettiği Muhammed Maşuk Tûsî ile Emir Ali Ebû, halis Türk idiler. Bu şekilde, Türkler arasında tasavvuf cereyanı yavaş yavaş kuvvetleniyor, Buhâra, Semerkand gibi büyük İslâm merkezlerinden içerilere yayılıyor, din aşkı ile mücehhez birçok dervişler tarafından göçebe Türkler arasına yeni akideler götürülüyordu [a.g.e., 17-18]. İşte İslâm, Orta Asya Türk topluluklarına İran sufi mektepleri, İranlı dâîler (misyoner) ya da -bilhassa İran halk İslâmlığının birçok ögesini benimsemiş bulunan göçer tabakalar bağlamında- İpekYolu konaklarından geçen tacirler aracılığıyla ulaştı [Melikoff, 1993: 169]. Bunlar arasında da en çok,

kalmış, şeyhi ölünce de (666 H./1267 M.) onun yerine geçmiştir. Fakat etrafındakiler, kıskançlıklarından onun şeyhinin yolunu takip etmediğini, şiir yazıp güzellerle meşgul olduğunu devrin sultanına bildirmişler, esasen şeyhlerden hazzetmeyen sultan da derhal harekete geçmiş, fakat bunu daha önce öğrenen Fahreddin etrafında bulunanlara veda edip oradan ayrılmış, Mekke'ye uğrayıp Kâbe'yi ziyaret ettikten sonra Konya'ya gelip Şeyh Sadreddin-i Konevî'nin hizmetine girmiştir. Sadreddin-i Konevî kendisini çok beğenmiş ve bu arada başta Müineddin Pervâne olmak üzere birçok kimseler kendisine mürid olmuştur. Müineddin Pervâne onun için Tokat'ta bir hankah yaptırmıştır. Kavval Hasan adında birine âşık olmuş, maşukuna kavuşmak için Müineddin Pervâne'nin tavassudunu rica etmiş, o da onun bu arzusunu yerine getirmiştir. Aksaray'da Gıyaseddin Keyhüsrev III devri (663-682 H./1264-1283 M.) meşhur tarikat şeyhleri arasında, Fahreddin-i Iraki'nin de adı geçmektedir [Eflaki, 1995 I:119-121].

Ahmed Yesevi³² gibi Horasan Melâmetiyye Mektebi³³ne mensup Fars ve Türk kökenli sûfiler vardı [Ocak, 1999: 79]. Ama herhalde, Ahmed Yesevi'nin zuhurundan önce de Türk alemleri epeyi uzun bir zamandan beri, -X. asırdan beri - tasavvuf fikirlerine alışmış, mutasavvıfların menkıbe ve kerâmetleri yalnız şehirlerde değil, göçebe Türkler arasında da az çok yayılmıştı. İlahiler, şiirler okuyan, Allah rızası için halka birçok iyiliklerde bulunan, onlara cennet ve saâdet yollarını gösteren dervişleri, Türkler, eskiden dini bir kutsiyet verdikleri ozanlara benzeterek hararetle kabul ediyorlar, dediklerine inanıyorlardı. Bu sûretle, eski ozanların yerini, ata veya baba ünvanlı birtakım dervişler almıştı [Köprülü, 1991: 19].

Karahanlılar'ın İslâm'ı kabul edişlerini anlatan meşhur "*Tezkire-i Satuk Buğra Han*" isimli anonim eserde anlatılan menkıbe³⁴, bu sûfi rengin tarihi bir belgesi sayılabilir. Büyük çoğunluğu göçebe bir hayat süren ve daha önceki yüzyıllarda uzun süre Şamanizm, Budizm ve Maniheizm gibi mistik karakterli dini kültürlerden gelmiş bulunan bu Türk toplulukları, Maveraünnehir'in gelişmiş kültür merkezlerinde yaşıyorlardı. Uzunca bir zamandan beri yerleşik hayatın nimetlerinden faydalanan soydaşları gibi, kitabî İslâm'ı kaynaklarından öğrenme ve anlama imkânları hemen hemen hiç yoktu. Bu yüzden İslâm'ın onların arasında tutunup yayılabilmesi, ancak eskiden alışkın oldukları mistik yollarla ve eski mitolojik inançlarıyla karışık bir biçimde, oldukça basit bir anlayışla mümkün olabildi. İşte bu anlayış çerçevesinde İslâm'ı onlara götürenlerin başında, Ahmed Yesevi geliyordu. Onun ve halifelerinin Orta Asya'daki muhtelif göçebe Türk topluluklarına böyle basitleştirilmiş ve eski inançlarla yorumlanmış bu İslâm anlayışını tanıtip yerleştirmedeki rolleri, tarihsel bakımdan büyük bir önem arz eder [Ocak, 1999: 79-80].

O halde bütün bunlardan sonra şunu söyleyebiliriz ki, Ahmed Yesevi'nin tasavvuf sistemi ve dolayısıyla Yesevilik tarikatı, daha başından beri, henüz kitabî (yüksek) İslâm'ın bütün inceliklerini kavramaktan uzak göçebe ve yarı göçebe Türk boylarının

³² -İran kültürünün katıksız hüküm sürdüğü bir saha olan ve üç kuşak öncesine kadar İran'lı Zerdüşti bir ailenin üyesi olan büyük mutasavvıf Yusuf Hemedani'nin rahle-i tedrisinden geçmişti [Melikoff, 1994: 171].

³³ - Melamilik ve Melâmetiler hakkında bilgi için bkz. [Gölpınarlı, 1992].

³⁴ - Osman Turan, bu menkıbeyi yayınlamıştır bkz. [Turan O, 1999: 147-187].

oluşturduğu sosyo- ekonomik ve kültürel çevrenin yapısı gereği, çok muhtemel olarak eski kabilevi, geleneksel inanç ve adetlerin geniş ölçüde yeni İslâmî kalıplar içinde yaşatıldığı heterodoks bir karakter arz ediyordu. Başka bir deyişle Melâmeti- Kalenderi sûfilîğin boyasına bürünmüş bir İslâm yorumunun temel özellikleriyle İslâm öncesi Budist-Şamanist- Maniheist kültürün ilginç bir karışımını yansıtıyordu. Bu İslâm yahut Müslümanlık tarzı, zaman içinde yer yer yerleşik çevrelerle temas nispetine göre kitabî İslâm'ın (Sünnîlik) etkisi altına girerek gelişti, yer yer bu kabilevî yapısını korudu [Ocak, 2000 b: 35-36]. Tarihî ve sosyolojik koşullar bakımından, başka türlü bir gelişmenin olması da mümkün değildi.

Ahmed Yesevî'nin ve Yesevîlik'in, ve tabiatıyla buna bağlı geleneklerin Yesi mntikasından başlayarak zaman içinde hem Orta Asya içlerine hem de Batı'ya doğru çeşitli Türk memleketlerinde tanınıp yayılmasını sağlayanlar, hiç şüphe yok ki, daha onun sağlığından itibaren kendilerini bu işe adayan halife (misyoner)leri olmuştur. Ahmed Yesevî'nin halifeleri Yesevîlik'i Orta Asya'nın değişik bölgelerine yaydıktan sonra bu bölgelerden İran'a girdiler. Burada Zave şehrinde 12.yüzyıl sonlarında Kalenderilik'le birleşerek Haydarilik Tarikatı'nı doğurdu ki, Anadolu için de son derece önemlidir. Ahmed Yesevî bu tarikat içinde de takdis edilen büyük pîr sıfatıyla üstün yerini korudu [a.g.e., 37-38].

Yesevî babalarının Anadolu'ya doğru ilk teşebbüslerinde yukarıda da temas ettiğimiz gibi, XIII.yüzyılın başlarında, Harzemşahlar'la Karahıtaylar arasındaki mücadeleler ve Harzemşahlar'ın çıkardığı asayişsizlik³⁵ etkili olmuştur [Turan O, 1993: 421]. Bu mücadeleler bir çok Türkmen boyu ile birlikte Yesevî babalarını da Maverâünnehir'i terke mecbur etmişti [Ocak, 1980: 53].Yesevîlik'in Orta Asya'dan bir yandan Hindistan, bir yandan Anadolu istikametinde daha batıya doğru yayılışını ise, 1218'lerde başlayan Moğol istilası hızlandırdı.³⁶ Bu tarihten sonra Yesevî dervişleri,

³⁵ -Güneydoğu Anadolu'da ve Suriye hudûdlarında hayatlarını sürdüren Harzemşahlar bölge halkına rahat vermiyorlar ve kervanlarını soyarak ticarî faaliyeti de engelliyorlardı. Önce bunlara elçi olarak meşhur tarihçi İbn-i Bibî'nin babası Mecdeddin Muhammed Tercüman elçi olarak gönderildi. Onlar Sultan'a itaat edeceklerini bildirdiler ve bunu kısa bir süre için uyguladılarsa da daha sonra akın ve yağmalara tekrar başladılar [Merçil, 1993: 149].

³⁶ -Hatta Moğol istilasından sonra, siyasi hâkimiyetlerini Anadolu'da devam ettiren Moğol hükümdarlarından bazılarının birtakım sebeplerle itizâlî hareketleri tervic etmeleri, yâhut da bu

hızla gelişen istilanın önünden kaçarak çeşitli gruplar halinde, meslektaşları olan Kalenderiler ve Haydariler'le birlikte bir taraftan Harezm, Horasan ve Azerbaycan üzerinden Anadolu'ya girdiler³⁷ [Ocak, 2000: 38]. Özellikle Yesevi dervişleri, kendileriyle birlikte Ahmed Yesevi ile alâkalı bütün sözlü gelenekleri de getirmişlerdi. Onun ve halifelerinin tasavvufi fikirlerini yine aynı sadelik içinde öğrettiler. İşte bu sözlü gelenekler aracılığıyla ki, kuş donuna girmek, taşları ve kayaları harekete geçirmek, ejderha öldürmek... gibi, daha sonraki dönemlerde Anadolu'da kaleme alınan menakıbnâmelerde sık görülen ve özellikle Hacı Bektaş etrafında toplanan derviş menkıbeleri çoğaldı [Ocak, 1980: 54].

Zaten Hacı Bektaş Vilayetnâmesine göre de; tâc, hırka, sofrâ (altlık, ya da yiyecek koymaya yarayan örtü) seccade, çerağ (şamdan) ve alem (sancak) emanetlerini vererek

hakikate yakın bir nokta-i nazara göre, mezheb hürriyetine riâyeti kendilerine eski bir anane ittihaz ettikleri için Ehl-i sünnet itikadlarına muhâlif akideler yayanlara karşı hoş görür ve kayıtsız davranmaları da, Anadolu'da Bâtınlık'ın yayılmasını kolaylaştırmıştır (Bunun yanında çok enteresan gelişmeler de meydana gelmiyor değildi. Mesela, C.Cahen'in, İbn-i Nazif ve İbn-i Bibi'den aktardığına göre; Anadolu Selçuklu hükümdarı Keykavus ile Alaeddin Nev Müslüman arasında dikkate değer birtakım gelişmeler yaşanmıştır; Alâaddin, Alamut kalesindeki "Haşhaşiler'in komutanı ve bu tarikatın başı olup Halife en-Nâsir ile birbirlerini karşılıklı tanımayı kapsayan bir çeşit mütareke yapmıştı. Anadolu'daki Türk hükümdarları hiç kuşkusuz bir önlem olarak Alamut'a, Alâaddin'in istediği haracı göndermişler, Alâaddin de bu haracı kolayca Suriye'deki müridlerine aktarmıştı. Moğolların Yakınoğu'daki fetihleri ve Alamut kalesinin yıkılması bu tarikatı yok edemedi, gizli gizli Arap ülkelerinde ve Anadolu'da çalışmaya devam ettiler [Cahen, 2000: 219] ; Sultan Mehmed Hudâbende devrinin bu hususta çok mühim bir tesiri olduğu kolayca tahmin olunabilir. Esâsen ondan başka, Türklerle münasebette bulunan çeşitli memleketlerde türlü türlü Bâtiniyye mezhepleri mevcut idi: Lazkiye ve Haleb havâlisi ile, Amik ovasının hemen kâmilan Türkmenlerle meskûn olduğu XIII. ve XIV. asırlar esnâsında, o havâlide, meselâ Sermin gibi ahâlisi Aşere-i mübeşşere'ye ve bunun neticesi olarak on rakamına küfreden "ehl-i sebb" ile meskûn yerler, sonra muhtelif kalelerde yaşayan İsmâililer, Nusayriler gibi birçok değişik mezhep erbâbı da mevcut idi. Irak-ı Arap ve Acem'de yaşayan Türkmenler de tabii birçok kuvvetli tesirler altında kalyorlardı. Anadolu dini tarihinin ve bugünkü Türkmen itikadları ile Kızılbaşlık'ın tedkikinde bu cihetleri hiç ihmâl etmemelidir. Bektâşilik'e gelince, bu tarikat, sonraları Hurûflük'in girmesi ile bozulmuş ve eski mâhiyetini kaybetmiş olmayıp, esâsen bir kısım Bâtınîlerin, belki de Babailer ile, onlara pek yakın olan Abdalların ve Ahilerin tarihî mâhiyeti çoktan unutulmuş menkabeleri halk arasında dolaşan Hacı Bektaş Veli'ye meslek isnad ederek yeni bir isim altında meydana çıkmalarından vücûde gelmiştir [Köprülü, 1991: 209-210].

³⁷- Aslında bundan önce de, Anadolu'nun Türkler tarafından fethinden hemen sonra birtakım zevatın Anadolu'ya gelip yerleştiğini biliyoruz. Mesela, Malatya'nın Türkler tarafından fethedilmesinden sonra çok sayıda İran ve Arap asıllı ilim adamlarının buraya gelip yerleştikleri görülmektedir. Malatya'lı Şeyh Mecdü'd-Din İshak'dan oğlu Sadrü'd-Din-i Konevi'ye (1275) intikal eden ve bugün Konya Yusufâğa Kütüphanesi'nde muhafaza edilen kitapların sema ve kıraat kayıtlarında İranlı, Iraklı, Mısırlı ve Mağribli ilim adamlarının adları geçmektedir. Bu ilim adamlarının burada faaliyet gösterdikleri anlaşılmaktadır. Malatya'nın kuzey Mezopotamya ve Suriye'den Anadolu'ya açılan yollar üzerinde bulunuşu buranın önemli bir ilim ve fikir merkezi olmasını sağlamıştır. Muhammed el-Masvili, Irak ve Suriye'de bir çok beldelerde bulunmuş, Malatya'ya gelince aradığı ilmi ortamı burada bulmuş ve buraya yerleşmeyi tercih etmiştir [Bayram, 1991 72: 87-98].

Hacı Bektaş'ı Rûm beldesine gönderen Ahmed Yesevî'dir. Bunları Tanrı Peygamber'e vermiş; ondan Ali'ye, imamlara, sonra Ahmed Yesevî'ye ve nihayet Hacı Bektaş'a kadar devredile gelmiştir. Ahmed Yesevi, ona göre şöyle demiştir: "*Seni Diyar-ı Rum'a gönderiyorum ve sana Abdalân-ı Rûm'un Ulu'su adını veriyorum.*"

Ahmed Yesevi – ya da geleneğe göre onun dervişlerinden biri- Hacı Bektaş'ı Rûm'a gönderirken, ocaktan yanan bir odun parçası alarak havaya fırlattı. Soluca Kara Öyük'e, günümüzdeki adıyla Hacıbektaş'a düşen bu dut dalı, bugün hâlâ var olan kutsal dut ağacı oldu. Hacı Bektaş ise bir güvercin olarak yeni hedefine doğru kanat açtı [Melikoff, 1993: 175].

Hâlâ eski kam- ozanlara çok yakın benzerlikler gösteren bu babalar, dedeler ve atalar böylece eski efsanelerin muhafızlığını yaptıkları gibi, aynı zamanda din adamı, büyücü, hekim ve şair durumundaydılar. Ahmed Yesevi ile ilgili menkıbeler onların aracılığıyla Anadolu halkı arasında yayıldı [Ocak, 1980: 54]. Anadolu'ya bu hüviyeti temsilen gelen Yesevî ve Haydarî dervişleri, Ahmed Yesevî'nin vefatından sonra geçen yarım yüzyıllık bir süre içinde oluşan onunla ilgili bütün yazılı ve sözlü gelenekleri olduğu gibi buraya taşıdılar. Ahmed Yesevî her iki tarikatın da ortak evliyası oldu [Ocak, 2000: 42].

Bu şekilde XIII.yüzyıl Selçuklu Anadolu'sunun, Irak ve Horasan tasavvuf mekteplerinin yüksek ve popüler seviyedeki yorumlarını yansıtan akımların ve tarikatların bulunduğu bir bölge oldu. Horasan Melâmetiyyesi'ni temsil eden Kalenderiyye cereyanı ve buna bağlı Vefâiyye, Haydariyye ve Yeseviyye gibi popüler heterodoks tarikatlar, bunlara paralel olarak, aynı kökene bağlı olmakla birlikte Sünni çizgiye olabildiğince sadık kalmaya çalışmakta olup, daha entelektüel çevrelere hitap eden Kübreviyye ve Sühreverdiyye tarikatları, İran kanalıyla; Rifâiyye ve Kadiriyye gibi yine iki büyük Sünni tarikat ise Irak üzerinden Anadolu topraklarına girerek birçok yandaş buldu ve sıkı sıkıya yerleşti [Ocak, 1999: 123].

Şimdi de Anadolu'ya gelen bu derviş zümresi arasında, en büyük ekseriyeti oluşturan Kalenderiler üzerinde duralım: İlk defa Orta Asya ve İran'da ortaya çıkan ve Orta

Doğu'da XII. yüzyılın sonunda Cemalüddin Sâvî³⁸ (Ö. 630/1232-1233) nin yeniden teşkilatlandırmasından sonra görünen bu heterodoks tarikat, çok taraflar topluyordu. Kalenderi dervişleri, tıpkı öteki tarikat mensupları gibi Moğol istilasının önünden kaçarak kalabalık guruplar halinde Anadolu'ya girdiler. Bunların büyük bir kısmı aslında gerçek anlamda bir tasavvuf tefekküründen yoksun maceraperestlerdi; hatta daha ziyade Hint menşeli bir takım fikir ve inançlar taşıyan gezgin dervişlerdi [Ocak, 1980: 44]. Bu maceracı tek başlarına veya gruplar halinde Anadolu köy ve kasabalarında yiyeceklerini dilenerek elde eden Kalenderiler'in yanında, az sayıda da olsa, Ebu Bekir Niksarî ve Mevlana'nın yakını Şems-i Tebrizi gibi yüksek bir fikir ve kültür seviyesine mensup Kalenderi şeyhlerinin bulunduğunu da unutmamak icap eder.

Ahmed Eflaki'nin anlattığına göre; Mevlânâ'nın ölümü gününde, cenazenin önünden yedi öküz çektiler. Bunlardan birinin Kalenderler tekkesinde, kurban etmesi için Niksarlı Ebû Bekr-i Cevlakî'ye gönderdiler. Şeyh derhal bunun kurban edilmesini, miskin ve fakirlere dağıtılmasını emretti. O sırada şeyhin candan dostu olan Ömer-i Girihi de geldi ve : "Bu öküzün bir budu da bize isabet etmiyecek mi?" dedi. Şeyh Ebû Bekr: "Hâlâ köylülükten kurtulmamışsın. Çünkü sen köylü çocuğusun. Onun uğrunda canımızı kurban etmemiz ve katırımızı satıp ziyafet vermemiz gerekir. Onun öküzünü miskinlerden ve fakirlerden esirgeyip tamah etmemiz erliğe sığar mı?" dedi. Bunun üzerine Kalenderler hep birden gülbanklar okuyup, hay-u-huy ettiler.Şeyh Ömer: "Bizi utandırdın" diyerek onun bu sözlerinden incindi ve kalkıp yola koyuldu "Dervişlerin dervişliği" diyerek katırımı sattı. Bununla güzel bir ziyafet verdiler. Şeyh Ebû Bekr: "Gel bakalım derviş. Biz sözümüzü geri aldık" dedi. Bunun üzerine tekbirler getirip hoş vakit geçirdiler [Eflaki, 1995 II: 168].

Bunların çoğunluğu, bekar olarak yaşıyor, ahlakî ve dini kaidelere riayet etmiyor, acayip kıyafetlerle geziyor ve saçlarını - sakallarını, bıyık ve kaşlarını tamamıyla kazıtıyorlardı. Kalenderiler'in çoğu genellikle aşağı tabaka mensuplarıydı. Daha ziyade bu yüzden ve ikinci olarak da toplumun ve dinin bütün kaidelerini hiçe sayan tavırları sebebiyle şehirlerde hiç de hüsnü kabul görmüyor, hatta kovuluyorlardı.

³⁸ - Hakkında bkız. [TahsinYazıcı, 1968].

Ebu'l – Hayr Rûmî'nin Saltıknâme'sinde bu konuyla ilgili dikkat çeken bir pasaj vardır. Buradaki bilgiye göre I. Alaaddin Keykubat böyle serseriyane dolaşan Kalenderileri toplatır ve buğday tarlaları, yahut taş ocaklarında çalıştırır.

Selçuklu dönemi müelliflerinden Mahmud b. Hatip'in "*Fustâtu'l- Adâle fi Kavâidi's-Saltana*"³⁹ adlı eseri devrin Anadolu'sundaki Kalenderi dervişlerinin inançları ve faaliyetlerine dair canlı tasvirler ihtiva eder. Yazar onlar için İbâhiye ve Zenâdika tabirlerini kullanarak kendilerini Hurremilere ve Mazdekilere benzetir. Oysa onlar kendilerine Cevâlîka demektedirler. Yazara göre Kalenderiler, ne şeriat ne de ahlâk kanunlarına riayet etmedikleri gibi, dini yasakları da tanımıyorlar, namaz kılmıyorlar, şarap içip esrar kullanıyorlardı; hatta aralarında homoseksüeller de bulunuyor ve bu işi hiçbir utanç duymadan yapıyorlardı. Aynı yazar bunların özellikle tecrübesiz gençleri kandırıp aralarına aldıklarını da ilave ettikten sonra eserinin bir çok yerinde, devletin ve ulemanın bütün bu kötülükler karşısında son derece ilgisiz kaldığını ve bu ağlanacak duruma müdahalede bulunmadığını şikayet ederek anlatır. Kalenderiler bu durumdan faydalanarak camilere bile köpekleriyle girip orada açıkça esrar kullanmaktan geri durmuyorlardı. Yazara göre bunlar kendilerinin derviş olduklarını iddia etmelerine rağmen, aslında tabiata, suya, aya ve güneşe tapmaktadırlar.

İşte Mahmut b. Hatip tarafından verilen bütün bu bilgiler, bir dereceye kadar bize, XIII. yüzyılın ilk yarılarında ve hatta daha sonraları, halk arasında, henüz tam anlamıyla İslâmlaşmamış zümreler bulunduğunu düşündürüyor. Bu da bir bakıma normal sayılmalıdır, çünkü durmadan yenilenen göçler Anadolu'ya aralıksız yeni heterodoks elemanların girmesine ve eskilerin bir yere kadar varlığını korumasına sebep oluyordu. Nitekim Mahmut b.Hatip bir kısım halkın Kalenderiler'in tavrı ve inançları karşısında umursamaz olduğunu söylemek suretiyle, bir bakıma bu durumu tespit etmiş olmaktadır. Her ne kadar Sünni ulema yazarın dediği kadar duruma ilgisiz değilse de, Konya'da bile, Ebu Bekir Niksâri gibi bir Kalenderi şeyhinin büyük saygı görmesi dikkati çekiyor. Bu zat müridleriyle birlikte vaktiyle Konya'ya gelip yerleşmiş ve bir zâviye açmıştı. Müridleri her yıl ona para ve kıymetli hediyeler

³⁹ -Yazar bu eserinde Mazdek ve Babek ile zenadika hakkında iki bölüm açarak bunlar hakkında kıymetli bilgiler vermiştir[Köprülü, 1943 XXVII: 443].

takdim ederlerdi. Eflâkî'ye göre Ebu Bekir Nîksarî'nin Mevlâna ile çok iyi münasebetleri vardı.

Köylü ve göçebe halk arasında rağbetle karşılanan Kalenderiler'in çağın tarih kaynaklarında değişik isimlerle anıldıkları görülüyor: Tâife-i İbâhiye, Tâife-i Zenâdika, Cevâlîka, Kalenderân, ve Tâife-i Abdalân... Bu sıralamada gayet açık olarak belirtildiği üzere, ilk ikisi Sünnî yazarların onlara verdikleri isimlerdir; ötekileri ise bizzat kendilerinin kullandıkları adlardır. Kalenderiler tarafından en çok kullanılan isim abdal kelimesidir ki şüphesiz menşinde, İslâm tasavvufundaki ilk anlamıyla ilgilidir. Bu anlamda kelime Mevlâna tarafından da kullanılmıştır. İranlı yazarlar bu kelimeyi daha XIII. yüzyıldan itibaren heterodoks dervişleri belirtmek için kullanıyorlardı. Bu yüzyılın sonuna doğru bilhassa Anadolu'da artık sadece Kalenderi ve Haydari dervişlerinin bu ünvanı taşıdıkları ve XV. yüzyıldan XVII. Yüzyıla kadar Bektaşîler ve Halvetîler'in de buna katıldıkları anlaşılıyor.

Her hal-ü kârda XIII. yüzyılda Cemalüddin Sâvi ve Kutbuddin Haydar gibi ünlü Kalenderi ve Haydari şeyhlerinin abdal⁴⁰ ünvanını taşıdıkları biliniyor. Sonuç olarak diyebiliriz ki, göçler süresince Anadolu'ya gelmiş olan Kalenderiler, Türkmen çevrelerinde büyük bir çoğunluk meydana getiriyorlar ve onlar arasında buldukları geniş müsamaha ortamında serbestçe fikir ve inançlarını yayıyorlardı [Ocak, 1996: 45-49].

Haydarîler'e gelince; XIII. yüzyılda Anadolu'da en faal heterodoks tarikatlardan biri de Haydarîliktir. Aslında bu tarikat, Yesevîlik'in Kalenderîlikle karışımından doğmuştur ve ikincisine daha yakın olduğu için onun bir kolu olarak da telakki edilebilir. Kutbuddin Haydar (Ö. 618/1221 den sonra) isimli bir Türk şeyhi tarafından kurulan Haydarîlik, Türkmen muhitlerinde süratle yayıldı. Zâve'de büyük bir zâviyesi olan Şeyh Kutbuddin Haydar, çok şöhretli bir şahsiyetti. Onun müridleri Moğol istilasının başlamasına kadar Orta Asya'da ve İran'da faaliyet gösteriyorlardı. İstilanın başlamasıyla onlar da Anadolu'ya sığındılar ve ülkenin İslâmlaşmasına önemli katkılarda bulundular.

⁴⁰ - Daha geniş bilgi için bkz. [Köprülü, 1989 I: 362-402].

Anlaşıldığına göre, Haydarî dervişleri Kalenderîler'le aynı inanç ve fikirleri paylaşıyorlardı. Bunlar da benzer kıyafetleri kullanmakta, yalnız boyunlarında tavk-ı Hayderî denilen demirden bir kolye taşımaktaydılar.

XIII. yüzyılın ilk yarısında Anadolu'da Haydarîler'in iki ünlü şeyhi vardı. Bunların ilki olan Hacı Mübarek Haydarî, Konya'daki zâviyesinde yaşıyordu. Ahmet Eflâkî onu büyük bir saygıyla ve Mefharu's-sulahâ (salih kişilerin iftihar vesilesi) ünvanıyla anar. Ona göre Hacı Mübarek Haydarî Mevlâna ile çok yakın münasebetler içindeydi ve onun yakınlarından olmuştu; Hatta bu zatın yaptığı dini toplantılara yüksek tabakaya mensup kimseler bile geliyorlardı. İkinci ünlü şahsiyet ise, bir bahçıvan olup Hacı Mübarek'in yakın dostu Şeyh Muhammed Haydarî idi.

Kutbuddin Haydar'ın "Vilayetnâme (Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli)" de yer alan Hacı Bektaş ile çok sıkı ilişkilerine dair bilgiler, Haydarîliğin Bektaşîliğin teşekkülünden sonra bile hatırasını muhafaza ettiğini göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Haydarîler bu devirde Anadolu'da olduğu gibi Suriye, Mısır ve hatta Libya'da bile varlıklarını gösteriyorlardı. XV. yüzyıldan itibaren ise, hemen hemen bütün Orta Doğu'da Haydarîler'e rastlanıyordu. [a.g.e, 49-51].

Vefâîliği de bu zümrelerden saymak doğru olacaktır. Nitekim 1107'de Bağdad'da vefat ettiği için Bağdadî nisbesiyle tanınan Tâcü'l-Ârifin Seyyid Ebu'l-Vefâ tarafından kurulmuş bulunan ve Türkler arasında çok yayıldığı anlaşılan bu tarikat da, tıpkı büyük bir benzerlik gösterdiği Yesevîlik gibi, Horasan Melâmetîliği'nden kaynaklanıyordu ve mensupları aynı şekilde geleneksel Sünnî İslâm'a muhalefetleri sebebiyle merkezi yönetim ve halk tarafından dışlanıyordu.

Vefâîliğin önemi bugüne kadar yeterince kavranamamış ve vurgulanmamıştır. Oysa bu tarikat, heterodoks yapısı sebebiyle özellikle göçebe Türkmenler arasında çok taraftar toplamış ve yalnız XIII. yüzyılda değil, XIV. yüzyılda da, bir yandan Şeyh Edebalı

aracılığıyla Osmanlı Beyliği'nin teşekkülünde, öte yandan, Hacı Bektaş-ı Veli kanalıyla da Bektaşiliğin oluşmasında ana rollerden birini oynamıştır.

Bu tarikat Anadolu'ya XIII. yüzyıl başlarında, Baba İlyas'ın şeyhi ve ileride Bektaşî geleneğinde de önemli bir yer tutacak olan Dede Garkın isimli bir Türkmen şeyhi tarafından getirildi [Ocak, 1999: 60].

Kalenderî, Haydarî ve Vefailik gibi namlarla zahirî bir tasavvuf kisvesi altında Türkmen boyları arasında müfrit şîi akaidi ve batiniye⁴¹ fikirleri neşreden bu babaların Anadolu'da yaptıkları ilk dinî-siyasî hareket "*Babaîler kıyâmı*"⁴² namıyla maruftur [Köprülü, 2000: 51]. Samsad kalesine bağlı bağlı Kefersud köyünde Baba

⁴¹ -Geniş bilgi için bkz. [Cüveynî, 1999: 498-577 ; Nizamülmülk, 1998: 285-324].

⁴² -Anadolu'daki dinî siyasî bir mahiyeti haiz bu ilk Türkmen kıyamının, Selçuklu İmparatorluğu'nun şark hudutlarında tahaddüsü şayan-ı dikkat bir meseledir. Saniyen, bu kıyamın tenmî ve inkişaf ettiği coğrafi sahanın ne gibi itikadat-ı diniyeye cilvegâh olduğu, yani babaîliğin nasıl bir muhit-i manevi içinde doğduğu da -elimizdeki vesikalara göre-kolaylıkla izah olunabilir. Eski asırlarda polisiyenler gibi birtakım zümrelerin itikadâtına cilvegâh olan bu coğrafi sahada İslâm istilasından sonra yavaş yavaş bir takım batiniye ve gulât-ı şîiye zümreleri teşekkül ettiği gibi, bu cins itikadat ile malul bazı sûfiyane cereyanlar da kuvvetle icra-yı hükmetmiştir. Mesela Halep şehri asırlarca sünni-şîi hatta bazen hanefî-şâfiî mücadelatına bir saha olduğu gibi, topraklarının büyük bir kısmını fükara ve meşayihe, ülemaya vakfedecek kadar temayülât-ı zahidaneye malik olan Nureddin-i Şehid'in kısm-ı âzamı Türklerden mürekkep ordusunda da şarap içiliyor ve çalgı çalınıyordu. Yine aynı müverrih o sahalarda bir takım İsmailî kalelerinin mevcudiyetini bildirdiği gibi, bunların tıpkı Alamut İsmailîleri gibi katl ve tedhiş siyasetini kullandıklarını da muhtelif vesilelerle söylüyor. Mamafih Kemaleddin'in zikrettiği bir hadise pek ziyade manidardır: 1194 tarihinde Halep'in garp havalisinde Semak Dağı'nda oturan İsmailîler her türlü mahrematı irtikaba başlayarak kendilerine "Sıfat" namını verdiler. Erkek kadın hep bir arada toplanarak aleni şarap içiyorlardı. Hiç kimse hemşire veya zevcesini bundan menetmiyordu. Kadınlar erkek libası giymekteydiler. Bunların bazıları- o zamana kadar itikaden İsmailî olmakla beraber resmen Halep hükümdarlarına tabi oldukları halde- fimâba'd o havalideki İsmailîler reisi Sinan'ı tanıyacıklarını ilan ettiler. Melik el-Salih bunlara karşı haleb ordusunu gönderdi. Dağlılar yerlerini yurtlarını bırakarak dağların sarp tepelerine iltica ettiler. Nihayet Sinan kendisine iddia-yı nisbet eden bu zümreye karşı tavassutta bulundu. Halebliler bunu kabul ederek ordularını bu müşkül vazifeden geri aldılar ve nihayet Sinan bu harekâta sebebiyet veren rüesayı tevkif ve idam ettirdi. Alamut'taki İsmailîler'in reisi olan meşhur Hasan b. Muhammed Bozorg Ümmid -İsmailîler arasında esasen mevcut bir itikaddan bilistifade- 559 senesi Ramazanının onyedisini iy-d-i kıyamet olarak ilan ve mutekidlerine artuk bilumum mahrematı mübah kıldığı cihetle; yukarıda zikredilen bu ibahiye hareketinin de onunla alakadar olması muhtemel ve hatta muhakkaktır. Lazkiye, Halep, Antakya nevahisinin, Amik ovasının, Samsat ve Maraş ve havalisinin Türkmenlerle meskun olduğu 12.-14. asırlarda o havalide şâyi batiniye itikadlarının Türklere sirayeti pek tabiidir. İbnî Batuta Babaîler kıyamından takriben bir asır sonra bu havaliden geçerken aynı yerlerde yine aynı dini zümrelere tesadüf etmişti. Daha Alamut İsmailîleri arasında Türklere mevcudiyetini bildiğimiz cihetle (Dürziliğin müessisi olup Hakîm Biemrillah'ın Ulûhiyetini iddia eden Neştekin de neslen Türk idi.), bu sahalardaki İsmailîlerden bir kısmının Türkmen olması kuvvetle variddir. Bu küçük hülasa Türkmenlerin asırlardan beri yaşadıkları bu sahada ne gibi itikadat halitalarının hükümran olduğunu ve babaîliğin nasıl bir muhitte ve ne gibi muhtelif tesirat altında inkişaf ettiğini gösterebilir zannındayız [Köprülü, 2000: 93].

İshak⁴³ adında bir adam henüz gençlik çağlarında şöhret kazanmak ve mürid toplamak sevdasını yerleştirmiş, hokkabazlık ve sihirbazlık sanatlarında ilerlemişti. Daima bir takım cahil köylüler başına toplayarak dervişlik ve dindarlık yolu ile yıldızladığı saçmaları onlara dinletir, sözlerini kabul ettirmeğe çalışırdı. Her zaman gözü yaşlı, gönlü tasalı, vücudu zaif idi. Bir müddet geçtikten sonra etrafında bir çok kalabalık toplandı, ona mürid oldular, kerametlerine inandılar.

Baba İshak henüz bu kadar mürid ve taraftarlarıyla ortaya atılırsa yalancılık lambasının fazla ışık veremeyeceğini düşündü. Bir gün halk arasından ansızın kayboldu. Aradan epeyce zaman geçtikten sonra sesi Amasya köylerinden birisinde işitildi. O köye vardığı ilk günlerde çobanlık yaptı. Yaptığı çobanlığa karşılık olarak hiç kimseden bir şey kabul etmiyordu. Her gün bulduğu ile geçinmeğe razı olmuştu. Bu sofuluğu yüzünden onun şöhreti öyle bir dereceye erişti ki, erkek, kadın herkes evliliğine inanmağa başlamışlardı. Her hangi bir kimseye bir keder veya acı erişse, karı ile koca arasına bir uygunsuzluk girse hemen Baba İshak'a koşar, o bir muska yazar verir ve derhal rahata kavuştururdu. Baba İshak'ın taraftarları, müridleri gittikçe arttı. Nihayet köyden dışarı çıkarak yakın bir tepe üzerinde bir tekke kurdu. Orada ibadet ve riyazetle meşgul olmaya başladı.

Baba İshak, köylere, şehirlere, hatta Şam diyarında bulunan Harzemlilere müridler göndererek Sultan Gıyaseddin'in hareketlerini, yaşayış tarzını kötülemeğe uğraşiyor, dini vecibelere riayet etmediğini söylüyordu [İbn-i Bibi, 1941: 206-207]. Bu gibi telkinlerle halkı kendine ısındırılmış, gönüllerde yüksek bir sevgi ve saygı kazandırmıştı.

Baba İshak'ın adamlarını bir kaç senedenberi isyan hazırlıklarını tamamlamış, büyük önderin fermanını bekliyorlardı. Hareket emri verildiği zaman karınca ve çekirgeler gibi hemen ayaklanmış, sözleşdikleri gün ve saatta isyan bayrağını kaldırmışlardır. İlk önce Baba'nın doğduğu "Kefersud"u ateşe verdiler. Siyah dumanlar her tarafa yayılmağı başladı. Baba mel'ununun buyruğuna boyun eğenlere canlarından

⁴³ -Aslen Irak'lı bir Nesturî aileye mensuptur. Dedeleri daha sonra müslüman olmuşlar ve heterodox hareketlerin beşiği Samsat'a yerleşmişlerdir [Gordlevski, 1988: 178].

aman verdiler, onun yoluna gitmeyip karşı duranları hiç bir tereddüd ve korku duymadan öldürmeye başladılar.

Alişir oğlu Muzafferüddin, bir kuvvet toplayarak üzerlerine yürüdü. Her iki taraf arasında büyük cenkler oldu; nihayet Müzafferüddin'in kuvvetleri bozgunluğa uğradı; bayrağı, davulu asilerin eline geçti. Alişir oğlu Malatya'ya döndü, Kürtlerden Kirman oymaklarından kalabalık bir çeri toplayarak tekrar muharebeye koyuldu. İkinci defa yine mağlup oldu. Bu ikinci galebeden sonra asilerin daha fazla şımarıklıkları, cesaretleri arttı. Sivas nahiyelerine baskına başladılar. Sivas halkı toplandı, bunları kovmağa çabaladı. Baba müridleri onları da bozguna uğrattılar. "İğdişbaşı" ve diğer ileri gelenleri öldürdüler. Bu çarpışmada ellerine pek çok mal ve ganimetler geçti. Aralarında şenlikler, törenler yaptılar. Bu sefer yüzlerini Tokat ve Amasya taraflarına çevirdiler [a.g.e., 208]. Tokat halkı da karşı durmuşsa da mağlup olmuş, yüz geri etmiştir. Bu yüzden bazı cahil kafalıların fikirleri bozuldu. Vilayetlerdeki Türkmenler de onlara katıldılar. Amasya'ya geldiklerinde kuvvet ve kudretlerinin ışığı her tarafi tutmuştu.

Sultan Gıyaseddin, bu halleri haber alınca ihtiyaten Kubadabad kalesine çekildi. Amasya asker serdari Hacı Armağanşah'ı o hududa gönderdi. Hacı Armağanşah Amasya'ya yetişir yetişmez Baba İshak'ı kendine en çok bağlı bulunan müridleriyle birlikte tekkesinde bastırılmış ve Amasya'ya getirerek kale burçlarından astırmıştır. Maiyetindeki askerlerle beraber asilerin takibine koyulan serdar, bunlarla büyük ber cenge tutuşmuş ve bu savaşta şehit düşmüştür. Şakilere her ne kadar mürşitlerinin asılmış olduğu haber verilmiş ise de faydası olmadı, Baba, Tanrının Peygamberidir dediler. Ateşte pervaneler, dalgalar üstünde ördekler gibi hep bir arada kılıç salladılar.

Sultan Gıyaseddin, Kabadabad'dan acele haberciler saldı. Erzurum hududlarının muhafazasına gönderilmiş olan orduyu geri çağırdı. Asker son süratle Sivas'a geldi, teçhizat ve mühimmatını alarak bir gün, bir gecede Kayseri'ye yetişti. Türediler, Kırşehir'in, Malye ovasında toplanmışlardı. Gürcü oğlu Candar Behramşah Frenk büyüklerinden Fardhala pişdar olarak yola çıktı. Büyük sardarlar arkadan ağır bir ordu ile yürüdü. Bu sırada asilerin bir gün sonra harbe girişecekleri anlaşıldı.

Öncü kuvvetler kumandanlığına, şayet asiler maydana çıkmazlarsa onlarla cenge yanaşmayıp beklemeleri için haber gönderildi. Asker ertesi günü silâhlarını kuşanmış, arkadan gelecek orduyu bekliyordu. Asiler ansızın bir tepeden göründüler. Sultan askerleri hemen şahlanmıştı. İlk safta frenkler vardı. Sebat gösterdiler. Asilerin ok ve kılıçları onlara tesir yapmadı. Biraz gerileyerek tekrar hamle ettiler. Sultan askerleri, serkeş dervişlerin çürümüş kafalarının ilâcını keskin hançerli, ağır güzleriyle verdiler. Can yakıcı bir hamle ile bunlardan dörtüüz kişiyi yere serdiler. Bazıları beraberinde taşıdıkları çoluk çocukları ve eşya denkları arasında siper almış, yüklerin, urganların arkasından sert yaylarla ok atmaya devam ediyorlardı . Asker her taraftan çevirdi, önlerindeki siperleri sardı, cemiyetlerini darma dağın etti. O zaman acımak bilmeyen zağlı kılıçlarıyla o şeytan kullarının kanlarını ırmaklar gibi ovaya akıttılar.

Genç, yaşlı, hiç kimseye aman ve fırsat verilmedi. Arkadan büyük ordu yetiştiği zaman pişdar kuvvetleri kumandanları işi bitirmişlerdi. İki üç yaşındaki çocuklardan başka hiçbirini sağ bırakmadılar.

Bu zafer üzerine derhal saltanat makamına ulak gönderildi. Asilerin kadınlarını, çocuklarını mal ve davarlarını, beşte bir hazine hissesi ayırdıktan sonra aralarında paylaştılar. Asker, verilen emir üzerine yurtlarına, beyler de saltanat dergâhına gittiler (H. 637/M. 1239-1240) [a.g.e., 209-210].

Bütün bu gelişmelerden sonra şu neticelere varmak mümkündür: Onuncu asırda Suriye’de, Anadolu’da, şarkî İran’da mevcudiyetini bildiğimiz birçok kalenderiyi babalarından biri olan Baba İshak hiç şüphe yok ki, din perdesi altında tamamıyla siyasi bir gaye istihdaf etmiştir. Selçuklu saltanatının kahr ve tedmirine uğramış Harezmi ümerasını davet etmesi, Baba’nın her âmilden istifadeyi bilen mahir bir siyasî olduğunu gösterdiği gibi Moğollar’ın ve Eyyubî prenslerinin o esnada Selçuklu hudutlarındaki vaziyetlerine nazaran bu harekette onların da alakadar olmaları ihtimali pek kuvvetlidir. Baba İshak’ın esasen nasıl bir itikadda bulunduğu ve kendisi için çocuklarıyla seve seve ölüme atılan ateşin taraftarlarının o akaidi ne suretle telakki eyledikleri hakkında elimizde kat’î bir vesika bulunmuyor. Ancak onun müfrit aleviyyü’l-mezheb ve kalenderiyü’l-meşreb Türkmen babalarından olduğu ve

bizim kanaatimize göre Hacı Bektaş-ı Veli'nin de onun başlıca halifelerinden bulunduğu düşünülünce gerek bizzat Baba'nın gerek müridlerinin akideleri hakkında sarih ve kat'î bir fikir edinebiliriz⁴⁴. Onuncu asrın ilk yarısında Anadolu'nun pek geniş bir sahasındaki Türkmenler arasında eski ananelerine mutabakattan dolayı o kadar kuvvetle yerleşmiş olan bu batıniye itikadlarının Baba İshak'ın idamından sonra başta Hacı Bektaş-ı Veli olmak üzere sair Türkmen babaları tarafından neşre ve tamim edilerek asırlarca devam ettiği, pek tabii daha doğrusu zaruridir. “*Simavnalı Bedreddin*⁴⁵ *Kıyamı*”nda Dobruca'da mevcudiyetini gördüğümüz batıniyül- mezheb Türkler 662'de Sarı Saltık Dede maiyetinde oraya giden ve Karasioğlu İsa Bey zamanında kısmen Anadolu'ya dönen Baba İshak taraftarlarının bekayası olduğu gibi, Aydın ilinde Bayezid Paşa ile harbeden ateşin ve mutaaassıp Türkmenler de muahharan Aydın iline hicret etmiş Babaî Türkmenler'inin hafidleridir. Kezalik

⁴⁴-Hacı Bektaş-ı Veli,Baba Resul'un has halifelerinden idi.Bab Resul Rum ülkesinde (Anadolu'da) zuhur etmişti,.Bir topluluk, ona(Baba Resul'a) Baba resulu'llâh diyordu.Hacı Bektaş'ın marifetle dolu ve aydın bir kalbi vardı.Fakat (şeriate) uymuyordu. Nakibi şeyh İshak'ı birkaç müritle birlikte Mevlânâ'nın yanına gönderdi ve Mevlânâ'dan: “Ne istesin, ne istiyorsun, dünyada kopardığın kıyamet nedir?” diye sordurdu. Buna sebep de dünyanın bütün büyük ve küçüklerinin Mevlânâ hazretlerine teveccüh etmeleri idi. Bütün şeyhler ve emirler Mevlânâ'nın sözlerini işitmekten lezzet alıyorlardı. Birçok mukallit müritler de kendi sahte (müretessim) şeyhlerinden yüz çevirin bu hakikati arıyan ve onu tasdik eden hanedanın kulu ve müridi olmuşlardı. İşte bu hali kıskanma onlara çok işliyordu. Kıskançlık yüzünden her taraftan her biri onun aleyhine sözler söylüyor, nükteler savuruyor ve onu yeriyorlardı. Yine Hacı Bektaş demişti ki: “Eğer aradığımı buldunsa sus, bulmadınsa dünyaya attığın bu gürültü nedir? Kendini insan oğullarının manzuru yaptım. Halkın bu kadar hanumanımı birbirine kattın” nitekim Mevlânâ buyurmuştur: Şiir;

“Başımızı ayak yapıp Ceyhun tarafına doğru koşuverdik.
Biz dünyayı birbirine kattık ve sonra aradan fırlayıp çıktık.
O Leylâ'nın Mecnunlarının sınırına gittiğimiz vakit, binek hayvanımız serkeşlik etti.
Biz Mecnun'un sınırını da aştık ilâh.”

Hacı Bektaş-ı Veli yine demişti ki: Dünyayı heyecanının tatlılığı ile doldurun. Hayli ameli bozuk münafıklar senin heyecanının heybetinden damakları acı olup karalar giyindiler.

Derler ki, adı geçen Şeyh İshak medresenin kapısına ulaştığı vakit, Mevlânâ hazretleri semâda idi. Şeyh İshak medresesinin eşiğini tam bir edeple öptü ve dervişlere yaraşır bir huzurla içeri girdi.Hemen o anda Mevlânâ hazretleri şu gazete başladı:

“Eğer dostun yoksa, niçin aramıyorsun, Eğer yârine ulaştınsa niçin sevinmiyor, lâkayt oturuyorsun. Bu acayip bir iştir, asıl hayret edilecek şey, sen bu hayret edilecek şeyin sevdasında değilsin ilâh.”

Şeyh İshak kendinden geçti, bu gazeli ve bu olayın tarihini yazıp gitti. Hacı Bektaş hazretlerine ulaşınca, görüp işittiğini olduğu gibi anlatıp yazdığı tarihi arzedince Hacı-Bektaş: “Aynı günde Mevlânâ hazretleri kükreyen bir aslan gibi içeri girdi ve bana “Ey kahpenin kardeşi! Bizim heyecanımız neşe ve aşktan geliyor, yanma ve aramaktan değil, deyip girtlağımı sıktı. Öleceğimden korkum, baş koyup istiğfar ettim yalvarıp yakardım ve kendi aczimi itiraf ettim. Bir anda gözümünden kayboldu” diyor [Eflâkî, 1995 I: 597-600].

⁴⁵ -Hayatı, Felsefesi ve İsyanı için bkz.[Aka –Demir, 2001].

bugünkü Tahtacılar, Çepniler, daha doğrusu bütün Anadolu kızılbaşları da bunlardan ibarettir [Köprülü, 2000: 51-52].

Türkmen babalarının, köylü ve göçebe halk zümreleri tesirini gösterdikten sonra, İran tasavvuf kültürünün etkili olduğu, bir başka saha olan şehirlerde, heterodoksi mahiyet arz eden tasavvuf zümrelerinin genel vaziyetine bakmak faydalı olacaktır; etnoloji itibariyle pek karışık yerli ve yabancı unsurların muhtelif nisbetlerde ihtilat ve imtizacından, akaid ve ananât itibariyle de farklı unsurlardan gelen ananelerin birleşmesinden tereküb eden büyük şehirleri belirtebiliriz. Bilhassa, Alaaddin Keykûbad zamanından itibaren feyyaz bir hayat-ı medeniye inkişâf etmişti ki, bu hayatın her şûbesinde İran harsının tesiri şiddetle gözü çarpıyordu. Ahmed-i Fakih, Şeyyad Hamza, Yunus Emre, Gülşehri gibi Türkçe yazan mahdud şairlere mukabil Kadı Urmevi gibi âlimler, Bedreddin Yahya, Emir Kâni'î gibi şairler, yukarıda bazıları zikrettiğimiz mutasavvıflar, Arap ve bilhassa Acem harsının tesirine canlı şahitlerdir. Miladi onüçüncü asırda bütün büyük İslâm merkezlerini istilâ eden tasavvuf cereyanı, tabiatıyla Anadolu şehirlerinde de hükümrandı. Yukarıda belirttiğimiz üzere, sultanlardan başlayarak bütün rical ve ümera, şeyhlere karşı büyük bir hissi hürmet ve muhabbet besliyorlar, âlimler bile büyük sûfilere karşı bir harekette bulunamıyorlardı. Hicri yedinci asırda Anadolu şehirlerinin vaziyet-i mezhebiyesini layıkıyla kavrayabilmek için daha altıncı asırdan itibaren Anadolu'da kuvvetli teşkilata mâlik olan Ahiler namıyla maruf olan fütüvvet zümreleri, İslâm âleminin hemen her sahasında göze çarpan esnaf teşkilatına merbuttur. Horasan'ın, İran'ın, Irak, Suriye ve Mısır'ın sınaî merkezlerinde teşekkül eden esnaf cemaatleri, Karmati dâîlerinin İsmailî- Bâtınî propagandalarıyla pek sıkı bir surette alakadardır. Ayin ve erkanlarının eşkâl-i hariciyesi itibariyle, rufaîlerden birçok alıntıda bulunan ve mevlevîlik, bektaşîlik, halvetîlik gibi tarikatlarla da muhtelif nokta-i nazardan bu Anadolu ahileri alakadardır [a.g.e., 53-54].

Ahilerin âdâb ve erkânına dair en iyi bilgi veren ve bu sûretle onların Bâtıniyye'den olduklarını gösteren en mühim kaynak Yahya İbnü'l – Halil b. El- Coban Fetâ'l-Burgazi tarafından yazılan *Fütüvvet –Nâme'dir*. Bu eserde, Ahilik'in, Nûşirvaân zamanından kalma 740 âdabı olup, bunları şeyhlerin bildiği ve Ahilere yalnız

124 edeb bilmek lâzım olduğu; kezâlik Kalâ'id'den naklen fütüvvet yolunun - biri Hazret-i Ali'ye, biri de Hazret-i Ebû-Bekr'e ittisâl etmek üzere- Seyfi ve Kavli diye ikiye ayrıldı, sonra bunların birçok adetleri, âyin ve erkânı, kıyâfetleri, şalvarlarının renkleri, mertebeleri uzun uzun anlatılmaktadır. Fütüvvet ashâbının altısı tarikât erkânı, üçü tarikât eshâbı olmak üzere dokuza ayrılması, hek sâlikin iki "yol kardaşı", bir de "yol atası" tutmağa mecbur olması, çeşitli derecelerden geçmek için birçok şartlar mevcut olup, her derecenin ayrı ayrı sırlara mâlik bulunması, Ahilik'in bâtinî mâhiyetini kuvvetle göstermektedir. Ahîlerin XIV. yüzyıl sonlarında Bektâşî adını alarak silsilelerini Hacı Bektaş Veli'ye isnad ve eriştirmeleri, bize göre uzak bir ihtimâl değildir.

Nitekim, XIV. yüzyılın ilk yarısında yetişen büyük Türk şâiri Gülşehri, İbn Battûtâ'dan hemen çeyrek asır kadar önce, Ahîlerden söz ettiği sırada, bunların umûmiyetle bilgisiz ve Fütüvvet âdâbından gafil olduklarını söylemek sûretiyle, o devirdeki Ehl-i Sünnet âlim ve mutasavvıflarının bunlar hakkında pek de iyi fikirler beslemediklerini ve Ahilik'i az-çok Bâtınîlikle malûl gördüklerini ihsas ediyor. Ankara'nın Osmanlılar tarafından alınış tarihi olan 1360-61'den sonra artık Ahîlerin nâmına pek rastlanmamaktadır. Ancak, bu ifâdemiz, Ahîlerin siyâsi ehemmiyeti kalmadığı şeklinde te'vil olunmamalıdır. Osmanlı İmparatorluğu Anadolu'da siyâsî ve kuvvetli bir merkeziyet kurduktan sonra bunların siyasi bir ehemmiyeti kalamazdı. Sonra, o sırada Bektâşîlik gibi tarikatlerin kurulması da, Ahilik'i her hangi bir esnaf teşkilâtı hâlinde bırakmış ve onların esasında gizli olan bâtinîye yönü, Bektâşîlik gibi tarikatlere geçmiştir⁴⁶ [Köprülü, 1991: 215-216].

Bu şekilde daha çok XII. yüzyıldan itibaren çok farklı nitelikler gösteren ve ekseriyetinin heterodoksi vasfı bulunan bu tasavvuf cerayanlarının tarihi temellerini ortaya koyduk. Belki tarihi rabitalarını göstermesi bakımından, eski İran inanç sistemlerinden Maniheizm ile Türk toplulukları arasında varlığını devam ettiren Bektâşîlik arasındaki enteresan bir benzerliğe değinmek yerinde olacaktır. Bilindiği

⁴⁶ -Hatta bu yüzden bazı batılı kültür tarihi araştırmacıları biraz daha iddialı görüşler öne sürerek, Anadolu Alevilerinin ve Haşhaşilerin öğretilerindeki benzerliklere bakarak, Selçuklular dönemindeki Şii-Alevilerin İran'daki Şii'lerin değil, aksine Haşhaşilerin ve her halükârda Batınîlerin ayrı kolu kabul etmişlerdir [Diere A.J., 1991: 42].

üzere Maniheizm'in temel prensiplerinden biri 'ağza, ele ve bele mühür vurmak' tır. Bu motif, Bektaşiliğe 'ele, bele ve dile sahip olma' düsturu şeklinde geçmiştir [Melikoff, 1993: 86]. Fütüvvet erkânında bulunan birçok ezoterik unsurlar ve eski İran kültürü tesirleri de Bektaşiliğe aktarılmıştır. Mazdeizm'de bir mobed tarafından akıl baliğ olan her kız ve erkek çocuğa koyun yününden örülmüş kusti adında bir kuşak takılması geleneği, fütüvvet dairesine girenler için düzenlenen törende namzedin kuşak kuşanması (şedd) şeklinde tezâhür etmiş, Bektaşilerde de tarikate girmek isteyenler için düzenlenen törende (nasib verme, ikrar) adayın beline merasim sebebiyle kesilmiş koyunun yününden örülmüş kuşak bağlanması âdeti içinde yaşatılmıştır. İkrar ayininin başka birçok unsuru da fütüvvet törenlerinden alınmadır [Melikoff, 1993: 98].

3.4. Sanat ve Mimari

Son araştırmalar Anadolu Selçuklu sanatının, İran'daki Büyük Selçuklu sanatının devamı olarak geliştiğini göstermektedir. Bu sanat, Azerbaycan üzerinden İldeniz Oğulları; Suriye üzerinden de Zengilerle gelen etkiler sonucu gelişmiştir. Diğer taraftan Büyük Selçuklu sanatı da, daha önceki Karahanlı sanatının esasları üzerinde gelişmiştir. Milad öncesi yıllara uzanan Türk sanat ve kültürü, Karahanlılarla İslâm temeline oturduktan sonra, parlak ve devamlı bir gelişme göstermiştir. Bu gelişmelerde, Türk sanatının bütün dönemleri, birbirleri ile olan bağlantılarını kaybetmemiştir [Aslanapa, 2001 I: 43]. Bunun yanında Büyük Selçuklular İran'da ve hakimiyet kurdukları diğer bölgelerde mimari ve tezyini sanatlarda adeta bir Rönesansı gerçekleştirmişlerdir. Bu coğrafyalardaki farklı kültürlere ait unsurlardan yararlanmakta hiçbir beis görmemişlerdir. Bu bağlamda Selçuklular'ın yaptırdıkları bina ve imaretlerde Fars kültürünün ve mimarisinin izleri görülür. Kubadabad kazılarında ortaya çıkarılan bina duvarları, *Şehnâme*'de geçen destanların tasvirleri ve şiirleriyle süslenmiştir [Öztürk, 2001 II: 182; Riyâhî, 1995: 55]. Nitekim daha önce de belirttiğimiz gibi, Anadolu Selçuklu Devleti'nin büyük hükümdarı Alâaddin Keykubad da Konya ve Sivas surlarına *Şehnâme*'den beyitler kazdırtmıştı.

Selçuklu dönemi, özellikle çanak-çömlekte, süsleme sanatlarının altın çağıdır. Selçuklu fethinden önce, aşağı-yukarı XI. yüzyılın başlarında, İran'ın kuzey v kuzeybatı dağlık

kısımlarında, Hazar Denizi sınır bölgesinde, Azerbaycan'da, yeni çanak-çömlek merkezleri ortaya çıkmıştı. Bu yödelerdeki fırınların önemi göze çarpar; çünkü bunların ürünleri diğer İslâm eşyalarından farklıydı. Onlarda kuvvetli bir Sâsânî etkisi görülür. Arablar, Sâsânî İmparatorluğu'nu zaptetmelerine karşın, ülkenin daha ücra yerlerinde Sâsânî ve Zerdüştilik gelenekleri yaşamaya devam etmiştir. Uzun süre yerli prensler tarafından sürdürülen Sâsânî ve Zerdüştilik geleneklerinin kalelerinden biri Taberistan etrafında merkezleşmişti.

İran'm bu kısmında çanak-çömlek yapımı, Semerkand ve Nişâbur'daki çöküşten hemen sonra başladı. Bu çömlek yapımcıları, Sgraffiatı tekniği diye adlandırılan, hakkedilmiş özel eşyalar geliştirdiler. O, gerçekten, Sâsânî metal işlerinde çok sık kullanılan, madeni eşyadaki hakketmenin (oymacılığın) bir benzeriydi. Hatta, Oxford'da, Ashmolean Müzesi'nde bulunan, bir kasedeki stilize edilmiş bir kuş gibi tasarımlardan birkaçı Sâsânî metal işinden kopya edilmiştir [Fehervari, 1997:262].

Yakındoğu'da eski çağlardan kalma pişmiş topraktan üretilmiş eşyanın olmadığı hiçbir ülke yoktur. Ancak, duvarların süslenmesi için yapılan çiniler özellikle İran'da gelişmiştir; bu İran kökenli çini sanatının Anadolu'da da uygulama alanı bulduğu kesindir ve XIII. yüzyılda isimleri günümüze kadar ulaşan biri İranlı, biri Musullu ve üçüncüsü belki Rum olan üç usta tarafından Anadolu'da çini üretimi yapıldığına kuşku yoktur; bu üç ayrı kökenden usta, çiniciliğin çeşitli kimselerce yapıldığının da kanıtıdır [Cahen, 2000: 118-119].

Diğer taraftan Türkler'in Orta ve Ön Asya'da İslâmiyet'e girişlerinden sonra, taştan ve ustukudan insan ve hayvan heykelleri yaptıkları o zamanlara ait bulunan eserlerden anlaşılmaktadır. Selçuklular'da bu geleneği Anadolu'ya da getirmişlerdir. Selçuklular tasvirleri, kartal, grifon, ejder ve saire gibi sembolik suretler de yapmışlardır. Bu eserlerde eski İran ve Hatti tesirleri görülmektedir.

1210 tarihinde inşa olunan Konya surları üzerinde birçok kabartma hayvan ve insan suretleri bulunmuştur ki bunlardan biri, Eski İranlılar'ın Zerdüştilik dininde hayır ve şer

ilahi sayılan Hürmüz ve Ehrimen'i tasvir etmektedir. Bu kabartmalardan bazıları bugün Konya müzesindedir [Arseven, trhz. III/1: 16].

Bu dönemde Anadolu'daki heterodoksi nitelik taşıyan kültür kalıntılarını gösteren önemli bir bulgu da mezar taşlarıdır. Çünkü mezar taşları da diğer sanat eserleri gibi yapıldıkları ortamda hakim olan inanç ve âdetlerle sanat geleneklerini aksettirirler. İslâm dünyasında bugüne kadar yalnız Anadolu'da ve bol miktarda karşımıza çıkan figürlü mezar taşları tezyinatı, figürlerinin mahiyeti ve bütün olarak ifade ettikleri mâna ile Türk kültür tarihi bakımından büyük bir ehemmiyet taşırlar. Bunlar aynı zamanda din ve mezhepler tarihi araştırmaları için de mühim bir kaynak teşkil ederler [Karamağaralı, 1970 II: 75]. Bu mezar taşlarından özellikle Tokat mezar taşları çalışmamız açısından son derece büyük önem taşımaktadır. İşte, bu Tokat mezar taşlarından biri üzerinde çift başlı horoz figürü mevcuttur. Çift horoz motifine Pazırık buluntalarında rastlamaktayız. Göktürk kurganlarında çıkan esya arasında dikkati çeken bu motif Göktürk bahsinde de değindiğimiz Zerdüştilik'te ateşi sembolize eden kutsal bir hayvandır. Orta Asya Türkleri'nin dini merasimlerinde dört mevsimde kesilen dört kurbandan biri horozdur. Bu hal alevîler arasında hâlâ devam etmektedir. Edirne'de Hızır Baba'ya kurban olarak horoz adanmakta, horozun kursağından alınan taşın susuzluğu gidermek ve kadınları güzelleştirmek gibi hasseleri olduğuna inanılmaktadır. Bektaşîlerce horozun mübarek bir hayvan sayılışının başta gelen sebeplerinden biri de Hacı Bektaş Veli'nin bir horoz üzerinde Kırşehir'e gelmiş ve keramet göstermiş olmasıdır. Türk yazı sanatında horoz şeklinde Besmele'nin ve Kevser Sûresinin yazılışı tarikatlerin, bilhassa Bektaşîliğin tesiri olarak yorumlanmalıdır. Ankara Etnografya müzesinde bulunan, yazı ile tertiplenmiş horoz tasviri müzeye Hacı Bektaş'taki Pîr Evi'nden getirilmiştir. Kızılbaşlar horoza "Cebrail" derler. Cem âyinine horoz kurban ederler. Kanaatimizce horoz Orta Asya gelenekler ile İslâmiyeti kendisinde mezceden Bektaşî Tarikatı ile ilgili bir unsur olarak Tokat mezar taşlarında karşımıza çıkmaktadır [a.g.m., 92-93].

Altay mezar taşlarında rastlanan pars ve aslan figürleri Orta Asya mezar kültüründe bu motifin bir anlamı olduğunu gösterir. Tokat mezar taşlarında aynı figürün görünmesi bunların meşeyinin Orta Asya'ya dayandığını ortaya koymaktadır. Fakat Anadolu'da

anlamı değişerek Şîr-u Hurşid olarak kullanılmış ve Hz. Ali'yi temsil etmiştir. Bize göre, Tokat mezar taşlarındaki aslan ve rozet (Şîr-û Hurşid) tasvirleri, Hz. Ali'ye mensubiyeti ve onun koruyucu, bağışlayıcı, şefaet edici olduğuna inananların ondan yardım dilemesinin ifadesidir. Kırşehir Âşıkpaşa türbesindeki şâhide ile Etnoğrafya müzesindeki Tokat'tan gelme aslanlı şâhide, aynı figürleri ve kompozisyonu göstermekle Bektaşîliğin yaygın olduğu bu iki bölge arasındaki müşterek bir inancın vücut verdiği müşterek bir motife işaret ederler ve bu mezar taşlarında tasvir edilen Şîr-û Hurşid'in Hz. Ali'yi temsil ettiği hakkındaki kanaatimizi kuvvetlendirir [a.g.m., 95].

Şark ve Türk kozmogonisinde dokuz planet, oniki burç mevcuttur. Sivas ve Tokat taşlarında dokuz ve oniki adet rozetten başka öndört, onyed, hatta daha fazla adette olanlar da vardır. Bunlar gök yüzünü mü temsil etmektedirler yoksa bu devirde ve bu bölgede, ehl-i tarik indinde başka bir anlam mı kazanmışlardır? Konumuz olan taşlarda, 3, 5, 7, 9, 12, 14, 17 rozet bulunması bunların "İsnaaşere" denen oniki imamı, 14 Masunu Pakı ve bunlara ilave olarak pîr ve şeyhleri temsil ettiğini de düşündürmektedir. Nitekim Bektaşî şiirlerinde bu rakamlarda mübarek şahıslar kastedilmiştir. "Alevilikle ilgili bazı araştırmalarda da bu sayıların delâlet ettiği mânâlar açıklanmıştır [a.g.m., 96].

Mezar taşlarında cennet taamı olan nar ile ölüm ve ebedi uykuyu sembolize eden haşhaşa rastlanmaktadır. Akşehir ve Kırşehir mezar taşlarında yalnız nar görüldüğü halde Tokat'taki aslanlı sanduka ile Etnoğrafya müzesindeki aslanlı şâhide haşhaş fidanı bulunmaktadır. Haşhaş Batınilerce çok rağbet görmüş bir bitkidir. Bu uyuşturucu madde ile sarhoş olunur, daha dünyada iken hakiki cennete kavuşulurdu. Böylece haşhaş Batınilerce insanı cennete götüren kutsal bir bitki olmuştur. Kanaatimizce Tokat mezarlarında bulunmaları da bu batını inanç ve âdetle ilgilidir [a.g.m., 97].

Netice olarak şunu söyleyebiliriz: Mezar taşlarında rastladığımız Şîr-u Hurşid, güvercin, horoz ve mahiyeti tam olarak teşhis edilemeyen diğer kuşlar, Bektaşîlikte yeni bir mâna kazanarak Hz. Ali'yi, Hacı Bektaş Veliyi temsil etmişlerdir. Tokat mezartaşları üzerinde rastlanan "Pîr" ve "çelebi" lâkab ve ünvanları meseleyi vuzuha kavuşturmakta ve bunların Ahi, Sufi ve tarikat ileri gelenlerine ait olduğunu ortaya koymaktadır. Tokat figürlü mezartaşlarının buranın tarihi "*Erenler Kabristanı*"ndan getirilmiş olması, bu

civarda hâlâ Alevi ve Bektaşiler'in yaşamakta oluşu bu figürlü taşların Batını akidelerin vücut verdiği Barakî ve daha sonra da Bektaşî tarikatına mensub kimselere ait olduğu düşüncemizi kuvvetlendirmektedir [a.g.m., 100].



SONUÇ

İnsan toplulukları yüzyıllar boyunca büyük gayretler sarfederek meydana getirdikleri kültürlerini geleceğe taşırlarken, başka kültürlerle çeşitli münasebetlere girerek kültürlerini çeşitlendirmişler ve daha güçlü kültür unsurlarını ortaya koymaya çalışmışlardır.

Ortadoğu dünyasında İran bütün çağlar boyunca, hem tarihi kıdemiyle hem de coğrafi özellikleriyle önemli bir yere sahiptir. İran'ın bu coğrafi özellikleri aynı zamanda tarihi özelliklerini de ortaya koymuştur. Tarihi özellikleri ise en eski devirlerden itibaren farklı milletlerin kültürleriyle ve inançlarıyla şekillenmiştir. Gerek kutsal dinler öncesinde burada ortaya çıkan inanç sistemleri (Mecusilik, Zerdüştilik, Maniheizm ve Mazdeizm) gerekse kutsal dinlerin (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet) zuhuru ile şekillenen oluşumlarla birlikte ve bazen de bütün bunların birbirine karışmasıyla oluşan farklı bir nitelik göstermiştir.

İran'da ortaya çıkan bu inanç sistemlerinin gördükleri çeşitli baskılar sonucu İran coğrafyasının dışına taşmasına sebep oldu. İşte eski İran kültürü, belki daha çok coğrafi şartlardan dolayı yakın komşu olmaları yanında siyasi, iktisadi ve dinî sebeplerden dolayı Orta Asya coğrafyasında gelişme imkanı buldu. Türk toplulukları önceleri bu kültür değerlerini (özellikle eski İran inanç öğretileri) kabul etmekte tereddüt geçirip, benimsemekte direndilerse de çok geçmeden kabullenmişlerdir. Hatta bu kültür unsurlarını başka milletlere de kabul ettirmeye çalışmışlardır.

İslâmî devirde ise, Türkler'in İslâmîyet'e girişlerinden hemen sonraki dönemlerde İran coğrafyasında İran kültürünü daha yakından tanımaları ve Arap-İslâm devletleri vasıtasıyla İran devlet geleneğine ait kurumların iktibası ile İranlı bürokrat zümrelerin, Gazneliler'in, Büyük Selçuklular'ın idarî mekanizmalarında, saray çevresinde görev almaları ve bu dönemde birçok yönüyle eski İran inanç kültürünün kalıntılarını taşıyan mistik-tasavvufî cereyanların etkisiyle İran kültürünün Türk toplumu üzerinde tesirli olduğunu söyleyebiliriz.

Bu anlamda İran tesiri İslâmî devir Türk edebiyatı, sanatı; hülâsa kültür ve medeniyeti için kaçınılmaz ve hatta olağan bir durumdur. Nitekim, Türkler birçok dinî terimleri doğrudan Arapça'dan değil, başta namaz, oruç, abdest, peygamber olmak üzere Farsça'dan almışlardır.

Bu dönem ve daha sonraki dönem için tesbit ettiğimiz bir husus da şu oldu: Anadolu'nun Türklüğe ve Müslümanlığa açılan zengin bir ülke olmasından dolayı, Selçuklular döneminde İranlı pek çok bilim adamı, sanatçı ve yöneticiyi buraya yönelmiş; medreselerde ve devlet kadrolarında görev alan İranlılar'ın Anadolu'da Farsçanın yayılmasında büyük bir rol oynamış olmalarıdır.

Mesela, M. Emn Riyahi'nin, İranlı bir yazar olan Necm-i Râzî'nin, *Mirsadü'l İbâd* adlı eserin mukaddimesinden aktardığı şu cümleler bunu en iyi açıklamaktadır:

“Vatanımdan, meskenimden, umudumu yitirince din ve dünya sâlâhının, ehli sünnet ve cemaatin yaşadığı diyarda buldum. Orada emniyet ve adalet varmış, dirlik düzenlik varmış. O diyarda dindar, alim, adil ve insafî bir padişah varmış. Memleketler hakkında bilgi sahibi olan tüccarlara ve görüş sahiplerine sordum soruşturdum. Dediler ki: bu özellikte bir yer bu zamanda ancak Anadolu şehirlerinde olabilir. Hem ehli sünnet ve cemaattirler, hem adalet, insaf ve emniyetle donanmışlardır. Allah'a şükürler olsun o diyarda Selçuklular'ın devamı olan bir padişah var. Müslümanlar rahat, huzur ve emniyeti o hanedanın gölgesinde bulmuşlardır”[Riyahi, 1995: 73].

KAYNAKÇA

KİTAPLAR

EFLAKİ, Ahmed; Ariflerin Menkıbeleri, C.I-III, Çev., Tahsin Yazıcı, M.E.B. Yayınları, İstanbul-1995.

AKDAĞ, Mustafa; Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi I-II., 2. Baskı, Barış Yayınları, Ankara-1999.

AKPINAR, Turgut; Türk Tarihinde İslâmiyet, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul-1994.

AKSARAYÎ, Kerimüddin Mahmud; Müsâmeretü'l Ahbâr, Çev., Mürsel Öztürk, Türk Tarih Kurum Basımevi, Ankara-2000.

ARSEVEN, Celal Esad; Türk Sanatı Tarihi, C. III/1, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul-Trhz.

ATALAY, Mehmet; Başlangıcından Gaznelilere Kadar İran Edebiyatı Tarihi, Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum-2000.

BARTHOLD, W., Fuad KÖPRÜLÜ; İslâm Medeniyeti Tarihi, Çev., Fuad Köprülü, 4. Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara-1977.

CAHEN, Claude; İslâmiyet, Doğuşundan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar, Çev., Esat Nermi Erendor, Bilgi Yayınevi, Ankara-1990.

.....; Osmanlılardan Önce Anadolu, Çev., Erol Üyepazarcı, 2.Baskı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul-2000.

CÂHİZ, Ebu Osman Amr b. Bahr; Hilafet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri, Çev., Ramazan Şeşen, 2. Baskı, T.K.A.E. Yayınları, Ankara-1988.

CÜVEYNÎ, Alaaddin Atamelik; Tarih-i Cihangüşa, Çev., Mürsel Öztürk, 2. Baskı, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara-1998.

DEMİRCAN, Adnan; İslâm Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevâli İlişkisi, Beyan Yayınları, İstanbul-1996.

DİERE, Anton Jozef; Anadolu Aleviliği, Çev., Fahrettin Yiğit, Ant Yayınları, İstanbul-1991.

DOĞAN, Mehmet; Türkistan –Türkiye Gergefinde İran, İz Yayıncılık, İstanbul-1996.

ELMALILI, M. Hamdi Yazar; Hak Dini Kur'an Dili, C.I-X, Azim Yayıncılık, İstanbul-1992.

ESİN, Emel; İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul-1978.

ESTERÂBADÎ, Aziz b. Erdeşir; Bezm-ü Rezm, Çev., Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara-1990.

FAHRİ, Macit; İslâm Felsefesi Tarihi, Çev., Kasım Turhan, 5. Baskı, Birleşik Yayıncılık, İstanbul-2000.

FİRDEVSİ; Şehnâme, C.I-IV, Çev., Necati Lugal, M.E.B. Yayınları, İstanbul-1994.

FURON, Raymond; İran, Çev., Galip Söylemezoğlu, Hilmi Kitabevi, İstanbul-1943.

GIBB, Hamilton A.R; İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar, Çev., Komisyon, Endülüs Yayınları, İstanbul-1991.

GORDLEVSKİ, V; Anadolu Selçuklu Devleti, Çev., Âzer Yârân, Onur Yayınları, Ankara-1988.

GÖLPINARLI, Abdülbaki; 100 Soruda Tasavvuf Gerçek Yayınevi, İstanbul-1985.

GUMİLÖV, L.N; Eski Türkler, Çev., D.Ahsen Batur, Birleşik Yayıncılık, İstanbul-1999.

GÜNALTAY, Şemseddin; İran Tarihi I, En Eski Çağlardan İskender'in Asya Seferine Kadar, T.T.K. Yayınları, Ankara-1948.

HERODOTOS; Herodot Tarihi, Çev., Perihan Kuturman, Remzi Kitabevi, İstanbul-1991.

HİTTİ, Philip K; İslâm Tarihi, Çev., Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul-1989.

HODGSON, M.G; İslâmın Serüveni, C. I-III, Çev., Komisyon, 2. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul 1995.

İBN BİBİ; Anadolu Selçuklu Devleti Tarihi, Çev., M. Nuri Gençosman, Uzluk Basımevi, Ankara-1941.

İBN HALDÛN; Mukaddime, C. I-III, Çev., Z. K. Ugan, M.E.B.Yayınları, İstanbul-1990.

KAYMAZ, Nejat; Pervane Muinüddin Süleyman, A.Ü.D.T.C.F.Yayınları, Ankara-1970.

KILIÇLI, Mustafa; Arap Edebiyatında Şuubiyye, İşaret Yayınları, İstanbul-1992.

KÖPRÜLÜ, Fuad; Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, 7. Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara-1991.

.....; Türk Edebiyatı Tarihi, Ötüken Neşriyat, İstanbul-1980.

.....; Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu, 4.Baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara-1991.

.....; Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri, Ötüken Yayınları, İstanbul-1981.

.....; Anadolu'da İslâmiyet, İnsan Yayınları, İstanbul-2000,

KÖYMEN, M. Altan; Selçuklu Devleti Türk Tarihi, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara-1989.

KÜLEKÇİ, Numan; Yusuf Has Hacip ve Kutadgu Bilig, Toker Yayınları, İstanbul-1980.

LEWIS, Bernard; Ortadoğu, Çev., Mehmet Harmancı, Sabah Kitapları, İstanbul-1996.

LIGETI, L; Bilinmeyen İç Asya, Çev., Sadrettin Karatay, 2. Baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara-1996.

McNEILL, William; Dünya Tarihi, Çev., Alaeddin Şenel, İmge Kitabevi, Ankara-1994.

MELIKOFF, Irene., Uyur İdik Uyardılar, Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları, Çev., Turan Alptekin, Cem Yayınevi, İstanbul-1993.

.....; Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe, Çev., Turan Alptekin, Cumhuriyet Kitapları , İstanbul-1998.

NÂSİR-I HÛSREV; Sefernâme, Çev., Abdülvehhab Tarzî, M.E.B. Yayınları, İstanbul-1994.

NİZAMÛ'L-MÛLK; Siyasetnâme, Çev., Nurettin Bayburtlugil, 4. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul-1998.

NYROP, Richard F.; Iran, a Country Study, Washington D.C.-1978.

NEVÂYÎ, Alî Şîr; Muhâkemetü'l Lûgateyn, Çev., F. Sema Barutçu Özönder, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara-1996.

OCAK, A. Yaşar; Alevi ve Bektâşi İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul-2000a.

.....; Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler, 2. Baskı, T.T.K. Yayınevi, Ankara-1999.

.....; Babaîler İsyânı- Alevîliğin Tarihsel Yapısı yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü, Dergah Yayınevi, İstanbul-1996.

.....; Türk Sûfliğine Bakışlar, 4. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul-2000b.

.....; Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (XV-XVII.yüzyıllar), 2. Baskı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul-1998.

ORTAYLI, İlber; Türkiye İdare Tarihine Giriş, 2. Baskı, Turhan Kitabevi, Ankara-2000.

ÖGEL, Bahaeddin; Türk Kültürünün Gelişme Çağları, I-II, 2. Baskı, M.E.B. Yayınları, İstanbul-2001.

.....; İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi Orta Asya Kaynak ve Buluntulara Göre, 4. Baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara-1991.

RASONYÍ, Laszlo; Tarihte Türklük, T.K.A.E. Yayınları, Ankara-1971.

RAVENDÍ; Râhat-Üs-Sudûr ve Âyet-Üs-Sürûr, Çev., Ahmed Ateş, T.T.K. Basımevi, Ankara-1957.

RİYÂHÎ, M. Emin; Osmanlı Topraklarında Fars Dili ve Edebiyatı, Çev., M. Kanar, İnsan Yayınları, İstanbul-1995.

ROSS, E. Denison; The Persians, Oxford-1931.

ROUX, J. Paul; Türklerin ve Moğolların Eski Dini, Çev., Aykut Kazancıgil, 2.Baskı, İşaret Yayınları, İstanbul-1998.

SCHİMMEL, Annamarie; Dinler Tarihine Giriş, Kırkambar Yayınları, İstanbul-1999.

SÜMER, Faruk; Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü, 2. Baskı, T.T.K. Yayınları, Ankara-1999.

TABAKOĞLU, Ahmet; Türk İktisat Tarihi, 5. Baskı, Dergah Yayınları, İstanbul-2000.

TANERİ, Aydın; Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş Devrinde Vezir-i Âzamlık, 2. Baskı, Akademi Kitabevi, İzmir-1997.

TANİLLİ, Server; Yüzyılların Gerçeği ve Mirası İnsanlık Tarihine Giriş, C. I-II, Cem Yayınevi, İstanbul-1994.

TOGAN, Zeki Velidi; Umumî Türk Tarihine Giriş, 3. Baskı, Enderun Yayınları, İstanbul-1981.

TURAN, Osman; Selçuklu Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti, 8. Baskı, Boğaziçi Yayınları, İstanbul-1999.

.....; Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkuresi Tarihi, 12. Baskı, Boğaziçi Yayınları, İstanbul-1999.

.....; Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, T.T.K. Basımevi, Ankara-1988.

.....; Selçuklular Zamanında Türkiye, 3.Baskı, Boğaziçi Yayınları, İstanbul-1993.

TURAN, Refik; Türkiye Selçuklularında Hükümet Mekanizması, M.E.B. Basımevi, İstanbul-1995.

TURAN Şerafettin; Türk Kültür Tarihi; Türk Kültüründen Türkiye Kültürüne Ve Evrenselliğe, 3. Baskı, Bilgi Yayınevi, Ankara-2000.

ÜLKEN, Hilmi Ziyâ; Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri, 5. Baskı, Ülken Yayınları, İstanbul-1998.

ULUÇAY, Çağatay; İlk Müslüman Türk Devletleri Tarihi, M.E.B. Yayınları, İstanbul-1977.

YILDIZ, Hakkı Dursun; İslâmiyet ve Türkler, İstanbul-1980.

WATT, W. Montgomery; İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, Çev., E.R. Fığlalı, Birleşik Yayıncılık, 2.Baskı, İstanbul-1998.

.....; İslâm'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu, Çev.,Ulvi Murat Kılavuz, Birey Yayıncılık, İstanbul-2001.

MAKALELER

ASLANAPA, Oktay; “ Anadolu Selçuklu Sanatı” I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi Bildirileri I, Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi, Konya-2001.

BAYRAM. Mikâil; “Selçuklular Zamanında Tokat ve Malatya Yöresinin Fikri ve Kültürel Yapısı ve Siyasi Boyutları” Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi, S.72, Ankara-1991.

CAHEN, Claude; “Ekonomi Toplum ve Müesseseler”, İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti, I-IV, Çev.,Ufuk Uyan, Kitabevi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul –1997.

FEHERVARİ, G;“Sanat ve Mimari” İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti, I-IV, Çev., İrfan Pamuk- Enver Pamuk, Kitabevi Yayınları, 2.Baskı, İstanbul-1997.

HATEMİ, Hüsrev; “İlginç Ortaçağımız Selçuklular”, Osmanlı Ansiklopedisi, I-VII, İz Yayıncılık, İstanbul-1996.

KAFESOĞLU, İbrahim; “Nizamülmülk”, İA., IX, M.E.B. Yayınları, Eskişehir-1997.

KARAMAĞARALI, Beyhan; “Sivas ve Tokat'taki Figürlü Mezar Taşlarının Mahiyeti Hakkında” Selçuklu Araştırmaları Dergisi S. 2, Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Enstitüsü Yayınları, Ankara-1971.

KÖPRÜLÜ, M. Fuad; “Acem Aruzu”, Edebiyat Araştırmaları I, Ötüken Yayınları, İstanbul-1989.

.....; “Anadolu Selçukluları Tarihi'nin Yerli Kaynakları” Belleten S. 27, T.T.K. Yayınları, Ankara-1943.

.....; “Türk Aruzu”, Edebiyat Araştırmaları I, Ötüken Yayınları, İstanbul-1989.

.....; “Yeni Farisî'de Türk Unsurları”, Edebiyat Araştırmaları II, Ötüken Yayınları, İstanbul-1989.

MACDONALD, D. B; “Şuûbiyye”, İA, XI, M.E. B. Yayınları, Eskişehir-1997.

MARGOLIOUTH, D.S; “Hurremiye”, İA., V/I, M.E.B. Yayınları, Eskişehir-1997.

MERÇİL, Erdoğan; “Ziyâriler”, İA., XIII, M.E.B. Yayınları, Eskişehir-1997.

ÖGEL, Bahaeddin; “Eski Türk-İran Kültür İlişkileri Hakkındaki Notlar”, İran Şahinşahlığının 2500. Yılına Armağan, M.E.B. Yayınları, Ankara-1972.

ÖZER, Y. Ziya; “Ahaman Ailesinin Milliyeti”, Belleten, S.1, T.T.K. Yayınları, Ankara-1937.

ÖZTÜRK, Mürsel; “Selçuklu Araştırmalarında Farsça'nın Önemi” I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi Bildirileri II, Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi, Konya-2001.

SPULER, Bertold; “İran Tarihçiliğinin Gelişimi”, Historians of the Middle East, Çev., Mustafa Demir, London-1964.

.....; “Doğuda Hilafetin Çöküşü”, İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti, I-IV, Çev., Hamdi Aktaş, Kitabevi Yayınları, 2.Baskı, İstanbul-1997.

SUTER, H; “Celâlî”, İA., III, M.E.B. Yayınları, Eskişehir-1997.

SÜMER, Faruk; “Anadolu’ya Yalnız Göçebe Türkler mi Geldi?”, Belleten, S. 96, T.T.K. Yayınları, Ankara-1960.

.....; “Anadolu’da Moğollar”, Selçuklu Araştırmaları Dergisi, I, T.T.K.Basımevi, Ankara-1970.

TANERİ, Aydın; “Büyük Selçuklu İmparatorluğunda Vezirlik”, Tarih Araştırmaları Dergisi, V, 1967.

TURAN, Osman; “Babek”, İA., II, M.E.B. Yayınları, Eskişehir-1997.

VAGLİERİ, Laura Veccia; “Raşid Halifeler ve Emevi Halifeleri”, İslâm Tarihi Kültür Medeniyeti, C.I-IV, Çev., İlhan Kutluer, Kitabevi Yayınları, 2.Baskı, İstanbul - 1997.

YILDIZ, Hakkı Dursun; “Abbasiler”, DİA, I, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul-1988.

ÖZGEÇMİŞ

Mehmet KARATAŞ, 1973 yılında Adıyaman'ın Kâhta İlçesi'nde doğdu. İlk öğrenimini Kubilay İlkokulu'nda, orta ve lise öğrenimini Kâhta Lisesi'nde 1991 yılında tamamladı. 1992 yılında girdiği Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitimi Fakültesi, Tarih Eğitimi Bölümü'nü 1996'da bitirdi. 1998'de Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Ortaçağ Tarihi Bilim Dalı'nda Yüksek Lisans öğrenimine başladı. '*Tarih Felsefesi*' konulu lisans tezi çalışması bulunmaktadır. Halen Adapazarı Şehit Üsteğmen Selçuk Esedoğlu Lisesi'nde Tarih Öğretmeni olarak görev yapmaktadır.