

Şehristânî'nin “el-Mecûs” Tasnifinin Mecûsî Kutsal Metinlerinden Hareketle Tahkiki

Mehmet Alıcı*

A Verification of Shahrîstânî's Account of “al-Majûs” in the Light of Zoroastrian Texts

This article aims to compare Shahrîstânî's account of “al-Majûs” in his *al-Milal wa al-nihal* with the Pahlavi texts (Zend) from the Sasanian period, which correspond with the commentary tradition of Zoroastrianism. In this way, Shahrîstânî's classification of the Zoroastrian groups and the information he provides on their beliefs is verified in the light of the Pahlavi texts. At the same time, working from the example of Shahrîstânî, the 12th century Muslim concept of the Iranian religious tradition from the pre-Islamic period is examined.

Key words: Shahrîstânî, *al-Milal wa al-nihal*, al-Majûs, Zoroastrianism, Zoroaster, Kayumars, Zurvan, Avesta, the Pahlavi texts/Zend.

İslâm'ın ilk asırlarındaki fetihler yoluyla farklı dinî gruplarla temasa geçen Müslümanların bu gruplar hakkında verdiği bilgiler, Orta Doğu dinleri üzerine modern dönemde yapılan araştırmalara kaynaklık teşkil etmiştir. Yahudi ve Hıristiyan dinlerinin yanı sıra, İran coğrafyasında neşet eden dinî gelenekler, özellikle Mecûsîlik hakkında İbn Miskeveyh'ten (ö. 421/1030) Bîrûnî'ye (ö. 453/1061), Ebü'l-Meâlî'den (ö. 485/1092) Şehristânî'ye (ö. 548/1153) pek çok Müslüman âlim bilgi vermiştir.¹ Bilhassa Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal* isimli eseri, İslâm mezheplerinin yanı sıra, farklı dinler ve felsefî düşüncelerle ilgili son derece ayrıntılı ve nesnel bilgiler içermektedir. Bu makalenin amacı, Şehristânî'nin mezkûr eserinin “el-Mecûs” başlığında yer alan bilgilerin İslâm

* Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi.

1 Bîrûnî, *el-Âsârü'l-bâkiye ani'l-kurûni'l-hâliye*, nşr. C. Eduard Sachau (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1923); Muhammed b. Ubeydullah Ebü'l-Meâlî, *Beyânü'l-edyân: Der Şerh-i Edyân u Mezâhib-i Câhili ve İslâmî*, nşr. Abbas İkbâl Âştîyânî (Tahran: İntişârât-ı Revzene, 1375 hş.); İbn Miskeveyh, *Tecâribül-ümem ve teâkibül-himem*, nşr. Seyyid Kisrevî Hasan (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003).

öncesi İran'ın resmî dini kabul edilen Mecûsiliğin teolojisiyle ne derece örtüş-tüğünü ortaya koymak ve bu şekilde Şehristân'ın verdiği bilgilerin bir nevi doğrulamasını yapmaktır. Dolayısıyla Şehristân'ın Mecûsîlik tasnifi ve bu tasnif doğrultusunda verdiği bilgiler ele alınacak; bu tasnife bağlı kalınarak Şehristân'ın yaptığı nakillerin Mecûsî kutsal metinlerinde,² özellikle Pehlevî metinleri yani Zend olarak bilinen Sâsânî dinî literatüründe bir karşılığının olup olmadığı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Fakat ondan önce, Sâsânî dinî literatürünün dilini oluşturan Pehlevîce'yle ilgili bir hususa dikkat çekmekte fayda vardır. İran coğrafyasında yaşayan Mecûsîler'in kullandığı dil olan ve Orta Farsça diye de isimlendirilen Pehlevîce, İslâm fetihlerinin başladığı VII. yüzyıldan itibaren din adamı sınıfına has kılınarak gizli bir dil hâline gelmiş; buna bağlı olarak X. yüzyılın sonlarına doğru modern Farsça diye bilinen yeni bir dil ortaya çıkmıştır. Bizzat Zendler'de, Mecûsî dininin kurucusu Zerdüş'tün ağzından, Pehlevîce'nin din adamı sınıfı dışında kimseye öğretilmemesine yönelik telkinde bulunulmuştur.³ Bu süreçte, ayrıca kutsal ve gizli bir dil haline gelen Pehlevîce'nin varlığını sürdürmesinin yegâne kaynağı olan Pehlevî metinleri tedvin edilmiştir. Din dilinin gizlenmesi ve bu dilin muhafazası bağlamında teolojinin metinleşmesi, Mecûsî olmayanların Mecûsî geleneği hakkında kesin ve tutarlı bir bilgiye ulaşmasını zorlaştırmıştır.

2 Mecûsîliğin kutsal metni olan "Avesta"; Yesna, Yeşt, Vendidad, Visperad ve Horde Avesta olmak üzere beş kitaptan oluşmaktadır. Bu külliyat Zerdüş'ten sonraki bir döneme tarihlense de, gelenek tarafından ilâhî metin hükmünde görülmektedir. Bununla birlikte Avesta'nın Yesna kitabında bulunan ve on yedi bölümden oluşan "Gatha"nın, Zerdüş'tün ilâhilerini barındırdığı kabul edilmektedir. Gelenek tarafından ikinci dereceden önemli kabul edilen ve Sâsânîler dönemi din adamı sınıfının Avesta'nın anlaşılmasına yönelik yorumlarını ihtiva eden bir diğer dinî literatür daha söz konusudur. Avesta'nın yorumu mânasında "Zend" diye adlandırılan bu metinler Pehlevîce kalemle alınmıştır. Bu sebeple "Pehlevî metinleri" olarak da bilinmektedir. Bu çalışmada Sâsânî dinî literatüründen bahsederken Zend ifadesi kullanılacaktır. Detaylı bilgi için bk. Mehmet Alıcı, *Kadim İran'da Din: Monoteizm'den Düalizm'e Mecûsî Tanrı Anlayışı* (İstanbul: Ayışığı, 2012), s. 18-22, 89-98, 203-5.

3 "Hiç kimse Avesta ile Zend'i sapkın ve kötü insanlara öğretmemelidir" (Aturpât-i Êmêtân, *The Wisdom of the Sasanian Sages, Dênkard VI*, çev. Shaul Shaked [Boulder: Westview Press, 1979], s. 156-57). "Kişi... herkese iyi davranmaya çağırmalı, ev halkına Zend'i öğretmelidir" (Aturpât-i Êmêtân, *Dênkard VI*, s. 98-99. "Mobedler'in ve Dasturlar'ın ve Hirbedler'in herkese Pehlevîce'yi öğretmeleri gerekmez. Öyle ki Zerdüş Ohrmazd'a sordu: Pehlevîce kime öğretilmelidir? Ohrmazd ziyadesiyle şöyle cevap verdi: Senin neslinden Mobed, Dastur ve akıl sahibi Hirbed olsun her kim söylediklerimden başka kimseye onu öğretirse onun için bu büyük günahdır, her ne kadar birçok görevi yerine getirse ve iyi amelde bulursa da, onun sonu cehennemdir" (*Sad Dar Nasr and Sad Dar Bundelesh*, ed. Ervad Bamanji Nasarvanji Dhabhar [Bombay: British India Press, 1909], s. 66 [XCVIII-XCIX]; Alıcı, *Kadim İran'da Din*, s. 187-88, 197-98).

Şehristânî'nin, Zendler'in son halini aldığı ve Pehlevîce'nin ve dolayısıyla Mecûsî teolojisinin sadece din adamı sınıfı tarafından bilindiği bir dönemde, ilgili metinlere âşına olduğu anlaşılan kaynaklardan yararlanmış olması dikkat çekicidir. Elbette, bu coğrafyada fetihlerle başlayan İslâmlaşma süreci ve karşılıklı reddiyeler/polemikler yoluyla elde edilen bilgilerin varlığı inkâr edilemez; ancak bu bilgiler temel dinî bilgilerin ötesine geçmemektedir. Buna karşılık Şehristânî'nin çok daha ayrıntıya ve derinliğe sahip nakillerde bulunduğu, yaptığı çoğu naklin, Sâsânî dinî edebiyatının önemli kitaplarından olan *Dinkerd*'de geçen hikâyelerle⁴ uyduğu görülmektedir.

Bu noktada Şehristânî'nin hangi kaynakları kullandığı, verdiği ayrıntılı bilgilere nereden ulaştığı sorusu gündeme gelmektedir. Zira Şehristânî, Ebû Hâmid ez-Zevzenî ve Ceyhânî dışında, yaptığı nakiller için kaynak göstermemekte; söz konusu âlimlerin hayatları ve eserleri hakkında da detaylı ve doğrulanabilir bilgi vermemektedir. Bu sebeple Şehristânî'nin bu bilgileri Müslüman olan Mecûsî bir mühtediden, Mecûsî bir din adamından veya ondan nakilde bulunan birilerinden aldığı yönünde tahminlerde bulunulmuştur. Şehristânî doğrudan yazar veya eser ismi zikretmek yerine, umumi ifadeyle "Dediler ki", "Denilir ki", "İddia ederler ki" ve benzeri kalıplarla nakillerine başlamakta; bu durum Şehristânî'nin kaynaklarına ulaşmayı güçleştirmektedir. Bununla birlikte onun, kendisinden önce diğer dinî gelenekler hakkında bilgi veren Müslüman âlimlerden anonim alıntılar yapmış olduğundan veya nakiller arasında paralellik bulunduğu söz etmek mümkündür. Örneğin Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) *el-Muğnî* adlı eserinde İslâm dışı geleneklerden bahsettiği kısımda Mecûsîler'den söz ederken Şeytan'ın var oluşu ve dünyaya saldırması, zaman dilimleri ve ilk insan Keyümers'e dair naklini, Şehristânî benzer ifadelerle "Zürvâniyye" başlığı altında zikretmektedir.⁵ Fakat bu durum Şehristânî'nin sadece *el-Muğnî*'den yararlandığı anlamına gelmemektedir.

Şehristânî'nin ve ondan önce Mecûsî geleneği hakkında bilgi veren Müslüman âlimlerin, farklı teolojik argümanları, "Derler ki/Dediler ki"⁶ kalıbıyla zikretmeleri, aslında Zendler için söz konusu olan bir soruna da işaret etmektedir. Sâsânî teolojisinin âdeta canlı tanığı olan bu metinlerin, din adamı sınıfı tarafından dönemin şartlarına göre kurgulanmış metinler olması gayet tabiidir; bu durum aynı zamanda bahsi geçen anlatımların ve bu anlatımlar

4 *Dinkerd-i Heftom*, çev. M. Takî Râşid Muhassal (Tahran: Pejûheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-ı Ferhengî, 1389 hş.), I-III. bölümler.

5 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, nşr. Mahmûd M. Kâsım (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1958), V, 71-72; Şehristânî, *el-Milel ve'nihal*, nşr. Abdülemîr Ali Mühennâ – Ali Hasan Fâûr (Kahire: Dârü'l-ma'rife, 1994), s. 280.

6 Ebü'l-Meâlî, *Beyânü'l-edyân*, s. 31-32; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, V, 72.

yoluyla elde edilmeye çalışılan teolojinin bir bütünlük ve iç tutarlılık oluşturmadığını göstermektedir. Söz konusu metinlerde temelde iyi-kötü şeklinde iki zıt unsura dayalı düalist bir teoloji hedeflenmesine rağmen, mezkûr düalitenin çerçevesi metinlerarası değişiklik göstermektedir.

Önceki Müslüman müelliflerden farklı olarak kendisine ulaşan rivayetleri kategorik bir tarzda ele alan Şehristânî'nin, Zendler ölçeğinde söz konusu farklılıkları göz önünde bulundurduğu görülmektedir. Bunun yanı sıra Sâsânî dinî edebiyatında, Zürvân mitosuna örneğinde olduğu gibi, Mecûsî-dışı mitolojik anlatıma yer verdiğini söylemek mümkündür. Şehristânî'yi seleflerinden ayıran özelliklerden belki de en önemlisi, daha önce zikredilmeyen ve oldukça detay kabul edilebilecek hususlara yer vermesidir. Makale içerisinde yeri geldikçe değinilecek olan bu husus, Şehristânî'nin kaynaklarının sadece İslâmî bir renge sahip olmadığını açığa çıkarmaktadır. Dolayısıyla onun Mecûsî geleneği hakkında ayrıntılı bilgiye sahip olan birisiyle temasa geçip geçmediği, bunun da ötesinde yer verdiği Pehlevîce ifadelerden hareketle Pehlevîce bilip bilmediği cevaplanması amaçlanan sorular arasındadır.

Şehristânî'nin Mecûsîlik Tasnifi

Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*'in "Milel" bölümünün sonunda Ehl-i kitab'ı ele aldıktan sonra, kendilerine kitap verilmesi muhtemel gruplardan söz etmektedir. Bu kısmın başında kitap benzeri bir şeyin verildiği kimselerin mevcut olduğunu ifade ederek Hz. İbrâhim'i ve Hz. Mûsâ'yı bunlar arasında zikretmektedir. Hz. İbrâhim'in, içinde bulunduğu putperest toplumdaki kendisini ayırtıştırmaktan ve putperestliğe karşı mücadelesinden söz eden Şehristânî, ilginç bir şekilde Acem hükümdarlarının İbrâhim peygamberin dini üzere olduğunu ve Mecûsîliğin en büyük din olarak anıldığını ifade etmektedir. Sonrasında ise söz konusu hükümdarların sözlerini dinlediği "Mobez-i Mobezan"dan söz etmektedir. Şehristânî, bu kişinin "âlimler âlimi" ve "hâkimlerin öncüsü" olarak tavsif edildiğini ve kralların onun sözüne muhalefet etmeyip onun emriyle hareket ettiğini dile getirmektedir. Pers krallarının onu, sultanların, zamanın halifelerini tâzim etmesi gibi yücelttiklerini zikretmektedir.⁷

Şehristânî, Mecûsî krallarının Hz. İbrâhim'in dini üzere olduğu yönündeki bu kanaate nasıl ve nereden vardığına dair bilgi vermemektedir. Erken dönem İslâm tarihçilerinden Mes'ûdî (ö. 346/957), Pers krallarının soyunu aktarıırken Pers İmparatorluğu'nun kurucusu olan Kureş'in (Kuruş/Koreş) annesinin İsrailoğulları'ndan olduğunu ve onun dayısının Küçük Daniel olduğunu

7 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 274.

ifade etmektedir. Mes'ûdî devamla Farslılar'ın/Persler'in Hz. İbrâhim'in oğlu Hz. İshak'ın soyundan geldiklerine yönelik nakillerde bulunmakta ve onların İsrailoğulları'yla ilişkili görüldüklerine dair birçok rivayet nakletmektedir.⁸ İslâmî dönemde Farsça olarak kaleme alınan *Rivâyât-ı Hürmüzyâr* adlı Mecûsî dinî metninde de "İran Prensi ve Ömer Hattab Hikâyesi" başlıklı kısımda İbrâhim peygamberin Zerdüş'tle aynı kişi olduğu ima edilmektedir.⁹ Şehristânî'nin bu ve benzeri metinlere âşına olduğu kabul edilse dahi, kaynak konusu muğlaklığını korumaktadır. Zira ondan önce Mecûsîler hakkında bilgi veren Kâdî Abdülcebbar, Bîrûnî ve milel-nihal türünden sayılabilecek ilk Farsça eser olan *Beyânü'l-edyân*'ın müellifi Ebü'l-Meâlî, Acem krallarının Hz. İbrâhim'in dini üzere olduklarından söz etmemektedir.

Şehristânî'nin "Mobez-i Mobezan" olarak zikrettiği kalıp, Mecûsî geleneğinde din adamı sınıfının en üst kimliğini teşkil etmektedir. Pehlevîce'de "Mobedan Mobed" olarak yer alan ve "Mobedler Mobedi" şeklinde çevrilebilecek olan bu ifadedeki "Mobed" kelimesinin etimolojisinden kısaca söz etmekte fayda vardır. Avesta dilinde "moğu/mokhu", Eski Farsça'da "magu", "maguş", "magu-pati" şeklinde yazılan kelime, Avesta edebiyatında "din adamı" ve "kendisini kutsala adanmış kimse"¹⁰ anlamlarına gelmektedir. Bununla birlikte, Herodot'ta olduğu gibi, Medler'in kâhinlikle uğraşan bir kabilesi için bu kavramın (magi) kullanıldığına dair kayıtlara da rastlanmaktadır. Herodot, Persler'in ayinlerini ancak Magi/Megler'in idare ve nezaretinde gerçekleştirdiklerinden söz etmektedir.¹¹

Moğu veya Magi ifadesi aslında Mecûs kelimesinin kökeni kabul edilmektedir. Zendler'de de yer alan "Moğ" ifadesi "Mgoşa" şeklinde Süryânîce'ye ve oradan da Arapça'ya geçerek "Mecûs" şeklini almıştır. Aynı zamanda bu etimolojik geçişle bir anlam genişlemesine uğrayan terimin, din adamı sınıfını ifade etmekten öte, söz konusu dinî geleneğe bağlı olan herkesi kuşatacak

8 Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *Mürücû'z-zeheb ve meâdinü'l-cevher*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd (Beirut: Dârü'l-fikr, 1973), I, 230-31, 237-43.

9 *The Persian Rivayats of Hormazyar and Framarz and Others*, çev. Ervad Bamanji Nasarvanji Dhabhar (Bombay: K. R. Cama Oriental Institute, 1932), s. 587.

10 Yesna 65.07. Avesta'nın kitapları esas alınarak verilen kayıtlarda ayrıca bir kaynakça verilmeyecektir. Avesta çevirileri için şu metinlere bakılabilir: İbrâhim Pürdâvûd, *Gatha: Kohenterin Bahş-i Âvesta* (Tahran: 1377 hş.); Yesna, 1340 hş.; Yeştha, I-II, 1347 hş.; Vendidad, 1347 hş.; Horde Avesta, 1310 hş.; Visperad, 1343 hş.; *The Zend-Avesta*, çev. James Darmesteter – Lawrence Heyworth Mills (I-III, Clarendon: Oxford University Press, 1880-1900).

11 İhsan Behrâmî, *Ferheng-i Vâjehâ-yi Âvesta*, ed. Ferîdûn Cüneydî (Tahran: Neşr-i Belh, 1369 hş.), I, 319; II, 1135; Albert de Jong, *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Sources* (Leiden: Brill, 1997), s. 387; Herodotos, *Tarih*, çev. Müntekim Ökmen (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2007), s. 101, 107-8, 132, 140.

bir mâna kazandığı görülmektedir.¹² Nitekim Kur'an'ın kayda değer gördüğü Mecûs kelimesi,¹³ Şehristânî'nin "el-Mecûs" başlığını kullanmasında da tebarüz etmektedir.

Sâsânî dinî edebiyatında din adamı sınıfını tanımlama noktasında bu kavrama (Moğ-Movbed) sıklıkla rastlanmaktadır. Şehristânî'nin haklı olarak Acem krallarının, en üst dinî otorite olarak Mobedan Mobede (Mobedler Mobedi) muhalefet etmediklerini ve onların kararlarını uyguladıklarını zikretmesi, tarihsel bir gerçekliğe de işaret etmektedir. Bu bağlamda Sâsânîler döneminin belki de en güçlü din adamı olarak bilinen Ohrmazd Mobed Kartir'in, kendisine ait kitâbelerde belirtildiği üzere, en üst dinî otorite olarak Mazda tapıcılar/Mecûsiler dışındaki dinî grupları İranşehr coğrafyasından çıkarması ve bunu devlet eliyle gerçekleştirmesi bu bağlama işaret etmektedir.¹⁴ Zendler'de de bu unvan dinî otoriteler için kullanılan bir kavram olmaktadır: "Zerdüş'tün üç oğlu ve üç kızı vardı ... erkekler Isadvastar, Aurvatad-nar ve Khurted-chihar'dı. Isadvastar bütün din adamlarının başıydı ve Mobedan Mobed oldu"¹⁵, "66. yılda Jamasp Zerdüş'ten sonra aynı şekilde Mobedan Mobed oldu".¹⁶

Buradan da anlaşılacağı üzere Zendler bu unvanı hem Zerdüş'ten hem de Zerdüş'tün takipçileri, özellikle de dinin idame ettiricileri için kullanmaktadır. Dolayısıyla Mecûsî geleneğindeki temel kavramlardan birine yer veren Şehristânî doğru bir tespitle bulunmakta ve Sâsânî dinî edebiyatıyla paralellik arz eden bir yaklaşım sergilemektedir.

Kendi döneminde Mecûsiler hakkında en ayrıntılı bilgiyi sunan Şehristânî, "el-Mecûs" başlığı altında bu geleneğe bağlı farklı grupların bulunduğunu kabul ederek bir tasnif yapmaktadır. Mecûsiler'den "Keyûmersiyye", "Zürvâniyye" ve "Zerdüştiyye" olmak üzere üç ayrı grup olarak bahsetmektedir. İlgili bölümün sonunda ise "İnançlara/Esaslara Dair Zerdüş'tün Makalesi" (Makâlâtü Zerâdeşt fi'l-mebâdî) başlıklı bir kısma yer vermektedir.¹⁷

12 M. Morony, "Madjûs", *EP* (İng.), V, 1110; Alicı, *Kadîm İrân'da Din*, s. 9-13.

13 el-Hac 22/17.

14 Turaj Deryai, "Didgâhhâ-yi Mubadan va Şahanşâhân-i Sâsânî der Bâre-yi İranşehr", *Nâme-yi İrân Bâstân*, 3/2 (1382 hş.), s. 19-23; Pords Oktor Skjærvø, *The Spirit of Zoroastrianism* (New Haven: Yale University Press, 2011), s. 236-39 (Inscription of Kerdîr on the Ka'ba-ye Zardosht at Naqsh-e Rostam, ms. 276).

15 Fernbeğ Dadeği, *Bundahiş*, çev. Mihrdâd Bahâr (Tahran: İntişârât-ı Tus, 1349 hş.), s. 152; *Pahlavi Texts I: Bundahisn*, çev. E. W. West, ed. Max Müller (Clarendon: Oxford University Press, 1880), s. 142 (XXXII.5).

16 *Vizidegiha-i Zadspram*, çev. M. Takî Râşid Muhassal (Tahran: Pejuheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mütâleât-i Ferhengî, 1385 hş.), s. 72 (25.7).

17 Zerdüş'tün ve özellikle ondan sonra gelişen ve dönüşen Mecûsî teolojisinin temel bazı argümanlarının zikredildiği bu bölümün kimi *el-Milel ve'n-nihal* tahkiklerinde olmadığı

Şehristânî öncelikle Mecûsîliğin temelde düalizme dayandığını ve bu inanca göre iki ezeli unsur bulunduğunu zikreder. Ona göre, "Yezdân" ve "Ehrimen" olarak adlandırılan iki aslî ve kadim unsur Mecûsîlik'te yer alan hâkim bir düşüncedir. Buna göre hayır ve şer, bu iki unsur arasında paylaşılmaktadır. Şehristânî, konunun iki temel tartışma noktası üzerinden gittiğini zikreder. Bu bağlamda Nur'un Zulmet'e karışmasının ve Nur'un Zulmet'ten kurtuluşunun sebebinin, tartışmaların merkezinde olduğunu ifade eder. Aslında Şehristânî bu bakış açısıyla bütün tartışmalı hususların ve farklı anlatımların temelde bu iki konuyu açıklama çabasından neşet ettiğini dile getirmektedir. Fakat kimi Mecûsiler'in, bu iki unsurdan sadece Nur'u, ezeli ve ebedî olarak gördüklerini ifade etmektedir. Bu nedenle Şehristânî, iki unsurun ezeli olup olmaması noktasında Mecûsiler'in tutarlı bir tavır sergilemediklerini belirtmektedir.¹⁸

Şehristânî'nin bu tespiti esasen Sâsânî teolojisinin temel özelliğiyle ilişkilendirilebilir. Zira başlangıçta ne olduğu sorusuna bağlı olarak ortaya çıkan Nur ve Zulmet ikiliği ile eskatolojik son geldiğinde Nur ve Zulmet'in ne olacağı ve zulmetin yok olup olmayacağı meselesi, Sâsânî ilâhiyatının özünü teşkil etmektedir. Zendler başlangıçta iki ezeli unsur olmak üzere "Ohrmazd" (Ahura Mazda)¹⁹ ve "Ehrimen" in varlığına işaret ederken, dünyanın sonu geldiğinde düalitenin kötü tarafının bir şekilde etkisizleştirileceğini belirtmektedir.²⁰ Şehristânî'nin iki unsurdan bahsederken Ohrmazd yerine

görülmektedir. Örneğin William Cureton'un yaptığı iki ciltlik tahkikte (Muhammad al-Sharastani, *Kitab al-Milal wa-al-nihal: Book of Religious and Philosophical Sects*, ed. William Cureton [I-II, London: Society for the Publication of Oriental Texts, 1842/1846]) bu kısma yer verilmemiştir. Benzer şekilde muhtasar olarak Nûh b. Mustafa tarafından yapılan tercümede de (*Terceme-i Milal ve Nihal*, 1847) bu kısım bulunmamaktadır. Benzer şekilde Ahmed Fehmî Muhammed'in tahkikinde de (*el-Milel ve'n-nihal*, Beyrut: Dârül-kütübî'l-ilmîyye, 1992) yer almamaktadır. Buna karşılık Abdülemîr Ali Mühennâ ve Ali Hasan Fâûr'un tahkiki (*el-Milel ve'n-nihal* Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1993) ile Hüseyin Cum'ânın (*el-Milel ve'n-nihal*, Beyrut: Dârü'd-dâniye, 1990) ve M. Fethullah Bedrân'ın (*Kitâbü'l-Milel ve'n-nihal*, Kahire: Mektebetü'l-Enclü el-Mısriyye, 1956) tahkiklerinde bu bölüm zikredilmektedir. İstanbul Millet Kütüphanesi'nin Feyzullah Efendi Bölümünde 1175 ve 1176 numaraya kayıtlı iki yazma nüshada da söz konusu kısım mevcuttur. Bu yazmaların ilki hicrî 589 tarihlidir. Müstensihi İsmâil b. İbrâhim'dir ve 197 varaktan oluşmaktadır. Diğeri ise hicrî 629 tarihlidir. Müstensihi Ali b. Ebû Bekir olan bu nüsha 297 varaktan oluşmaktadır.

18 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 277-78.

19 Mecûsî geleneğinde dil birliği olmadığından, birçok kavramın farklı yazılışlarıyla karşılaşmak mümkündür. Avestaca olan Ahura Mazda'nın Pehlevîce karşılığı Ohrmazd, Angra Mainyu'nun karşılığı Ehrimen'dir. Metin boyunca Avesta'dan örnek verildiğinde "Ahura Mazda", Zend'den bahsedildiğinde "Ohrmazd" ifadesi kullanılacaktır.

20 Carlo G. Cereti – Donald N. MacKenzie, "Except by Battle: Zoroastrian Cosmogony in the 1st Chapter of the Greater Bundahišn", *Religious Themes and Texts of Pre-Islamic*

Yezdân kavramını kullanması ilginçtir. Avesta külliyatında tapınmaya lâyık varlıkları tanımlayan ve Ahura Mazda'dan (Ohrmazd) daha alt ilâhları ifade eden "Yazata" kavramı, Zendler'de "Yezd" ve "İzed" şeklini almıştır. Birden fazla ilâhî varlığı ifade etmesine rağmen Yezdân kelimesi, İslâmî dönemde Mecûsiler tarafından tek Tanrı'ya atıfla Ohrmazd yerine kullanılan bir kavram haline gelmiştir.²¹

Şehristânî, evvel emirde Mecûsiler'in iki asıldan söz etseler de Nur'u ezeli ve Zulmet'i muhdes saydıklarını ifade ettikten sonra, bazı sorular çerçevesinde konuya giriş yapar. Zulmet'in sonralığının söz konusu olması durumunda, onun kaynağının ne olduğunu sorgular. Şerrin Nur'dan kaynaklanmasının mümkün olamayacağını ve Nur'un da sonralıkla ilişkilendirilemeyeceğini belirterek kötülüğün kaynağı sorusunun Mecûsiliğin tutarsızlığını ortaya koyduğunu zikreder. Bunun ardından üçlü tasnifin ilk halkası olan Keyûmersiyye'nin özelliklerini aktarır.²²

Konunun başında mezkûr tartışma çerçevesinde hüküm veren Şehristânî, Mecûsiliğin çelişkiler içerdiğini düşünmektedir. Buna karşılık kendisine ulaşan bilgileri kendi yorumunu katmadan ve fakat kendisine has bir tasnifle ortaya koymaktadır. Rivayetleri dört başlık altında tasnif etmesi de ("Keyûmersiyye", "Zürvâniyye", "Zerdüştiyye" ve "İnançlara/Esaslara Dair Zerdüş'tün Makalesi"), müellifin Mecûsiliği anlam(landırm)a çabasının tezahürü olmaktadır. Zira Sâsânî dinî edebiyatında ve Sâsânîler döneminde Mecûsilik için böylesi bir tasniften söz edilmediği gibi, kendisinden önce ve sonra gelen Müslüman yazarların da Mecûsilik konusunda böyle bir tasnife yer vermedikleri bilinmektedir.

Bu makalede Şehristânî'nin "el-Mecûs" bölümünde yaptığı tasnife bağlı kalınarak bir başlıklandırma yapılmıştır. Şehristânî ilk olarak zikrettiği Keyûmersiyye başlığı altında, Mecûsî geleneğinde ilk insan prototipi olarak tasvir edilen Keyûmers hakkında bilgi verirken, ilk insan çiftinden, yaratılışın başlangıcında ne olduğuna dair bazı anlatılardan söz etmektedir. "Zürvâniyye" bölümünde Zürvân'ı Ohrmazd ve Ehrimen'in kaynağı olarak gören mitolojik anlatıma yer veren Şehristânî, Ohrmazd ve Ehrimen arasındaki savaş halinden ve ikisi arasında dünyanın idaresi konusunda yapılan bir anlaşmadan söz eden nakillere yer vermektedir. Zerdüştiyye bölümünde ise Zerdüş'tün

Iran and Central Asia, ed. Carlo G. Cereti v.dğr. (Wiesbaden: Verlag, 2003), s. 31-59; Alici, *Kadîm İranda Din*, s. 193-95, 221-24.

21 Mehmet Alici, "Yezdân", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XLIII, 512-13; Dihhudâ, *Lugatnâme*, haz. M. Muîn – Seyyid Ca'fer-i Şehîdî (Tahrân: Dânişgâh-ı Tahrân, 1373 hş.), XXVIII, 177; *Persian Rivayats*, s. 443-48. Aturpât-i Êmêtân, *The Wisdom of Sasanian Sages*, s. 2-3, 38-39.

22 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 278.

doğumundan peygamberliğine ve ondan sonra onun neslinden gelecek üç oğulun dünyayı kurtarma çabalarının zikredildiği rivayetleri sıralamaktadır. Bu bağlamda Şehristânî, İslâm fetihleri sonrasında ortaya çıkan Mecûsî hareketlerin, Mecûsî kurtuluş düşüncesinden beslendiğine işaret etmektedir. Mecûsî geleneği konusunda kendisine ulaşan bilgileri üç grup altında topladıktan sonra, bunların dışında "İnançlara/Esaslara Dair Zerdüş'tün Makalesi" adını taşıyan bir başlığa yer vermektedir. Burada da Zerdüş ile Ohrmazd arasında geçtiği varsayılan ve Tanrı anlayışından peygamberliğe kadar birçok konudan bahseden bir diyalog metni sunmaktadır. Ayrıca Zerdüş'tün peygamberlik serüvenini anlatan nakillere yer verdikten sonra Ohrmazd ve Ehri-men arasında vuku bulduğuna inanılan anlaşmadan söz etmekte, Ehri-men'in bu anlaşma için ileri sürdüğü on sekiz şartı nakletmektedir.

A. Keyûmersiyye

Mecûsî geleneğinde ilk insan olarak bilinen Gayomard, Şehristânî'nin tasnifindeki ilk grubun dayandığı kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Şehristânî, Mecûsî geleneğini kendi bakış açısıyla tasnif ederken elindeki mâlûmatı olabildiğince sistematik bir tarzda ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu bağlamda Mecûsî mitolojisinde ilk insan olarak yaratılan, Avesta dilinde hayat mânasındaki "Gaya" ile ölüm anlamındaki "Martan/Maretan" kelimelerinin birleşiminden oluşan ve "ölümlü hayat" veya "ölümlü canlı" anlamına gelen "Gayomerd/Keyûmers"²³ hakkında iki farklı şahsiyetten söz etmektedir. İlk önce Keyûmersiyye taraftarlarının Keyûmers'i ilk insan ve ilk peygamber olarak tarif ettiğine değinen Şehristânî, onun Hint ve İran'da Âdem'le eşdeğer tutulduğunu ve kelime anlamının "canlı ve konuşan" olarak kabul edildiğini aktarır. Fakat metnin devamında Mecûsî mitolojisine uygun düşen bir tarzda Keyûmers'in ilk yaratılan varlıklardan olduğunu, ancak kötülük tarafından öldürüldüğünü ve bedeninden ilk insan çifti olan "Mişet" ve "Mişanet" in türediği, "Ribas" bitkisinin çıktığını zikreder. Şehristânî'nin bu çiftin insanlığın atası olduğunu ifade etmesi, söz konusu grup içerisinde iki farklı Keyûmers portresi olduğu izlenimi vermektedir. Zira metnin başında Keyûmers, insanlığın atası Âdem'le ilişkilendirilmekte, metnin devamında ise insan çiftinin neşet ettiği mitolojik ilk insan olduğu dile getirilmektedir.²⁴

Keyûmers'in aslında neyi ifade ettiğinin ortaya konması, söz konusu grubun düşüncesinin daha iyi anlaşılmasını sağlamanın yanında Mecûsî

23 Behrami, *Ferheng-i Vâjehâ-yi Âvestâ*, I, 460; Yesna 68.22; Cereti – MacKenzie, "Except by Battle", s. 45; M. Shaki, "Gayômart", *Encyclopaedia Iranica (EIr.)*, <http://www.iranicaonline.org/articles/gayomart->.

24 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 278-79.

mitolojisinin Şehristânî'nin yaşadığı dönemde ne denli canlı olduğuna da ışık tutacaktır. Keyûmers'in *el-Milel ve'n-nihal* metninde ilk insan olarak nitelenmesi ve Âdem'le özdeşleştirilmesi, bütünüyle mesnetsiz bir iddia olmayıp tarihsel bir zemine oturmaktadır. İslâm öncesi dönemde Sâsânî tarih yazımının temel metinlerinden olan ve bir anlamda Persler'in, mitolojiden tarihe uzanan serüvenini ortaya koyan metin(ler)den söz edilebilir. Dünyanın başlangıcından bu yana Pers krallarının hayatlarını anlatan bu metinler *Khuday-namağ* diye isimlendirilmektedir. İslâm sonrasında Farsça olarak tedvin edildiği kabul edilen *Şâhnâme* isimli metin de bu türün bir örneğidir. Firdevsî'nin (ö. 411/1020 [?]) nazım olarak kaleme aldığı, İslâm öncesi Pers tarihinin en ayrıntılı metni olan *Şâhnâme*, İran'ı merkeze alan bir dünya tarihi sunmaktadır. Mitolojik öykülerin ve kahramanların hayatlarının anlatıldığı bu metnin başlarında Keyûmers'ten ilk insan ve ilk kral olarak söz edilmektedir.²⁵ Bu bağlamda Şehristânî'nin, Keyûmers'in Âdem'le özdeş görüldüğünü nakletmesi, onun böylesi bir bilgiye âşına olduğuna işaret etmektedir.

İslâm öncesi İran tarihini anlatan *Şâhnâme*'deki Keyûmers figürüne karşılık, Sâsânîler döneminde Avesta edebiyatının yorumu olarak kabul edilen Zend metinleri ise oldukça farklı bir Keyûmers figürü sunmaktadır. Bu tipolojiden haberdar olduğu anlaşılan Şehristânî ondan da söz etmektedir. Burada Keyûmers, insanoğluna kaynaklık eden bir ilk örneklik şeklinde takdim edilmekte ve insan neslinin ondan türeyen ağaçtan neşet ettiği ifade edilmektedir. Mecûsî mitolojisinin ayrıntılı bir şekilde aktarıldığı Zend metinlerinden *Bundahişn*'de yaratılış öyküsü şöyle nakledilmektedir:

Ehrimen'in güçsüz tutulduğu üç bin yıllık dönemde Ohrmazd varlıklarının maddî biçimlerini yarattı... en başta bütün yaratılış bir damla suydu, çünkü her şey sudandı ... O (Ohrmazd) Ehrimen'i engellemek için ilk önce semayı var etti ... ikinci olarak ... suyu, üçüncü olarak ... dünyayı, dördüncü olarak ... ağacı (bitkiyi), beşinci olarak bereketli hayvanı (sığırı), altıncı olarak bütün Divler'i ve Ehrimen'i güçsüzleştirecek ve onları yok edecek kutsal insanı ve sonra yedinci olarak ateşi yarattı ... Ehrimen dedi ki: Zafer tamamıyla bana geldi ... göğü parçaladım ... ve onu sığınak yaptım. Suyu kirlettim, yeryüzünü ... parçalara ayırdım, bitkiyi kuruttum, Gav'u (sığırı) öldürdüm ve Gayomard'a (ilk insana) hastalık bulaştırdım.

25 Firdevsî, *Şâhnâme*, nşr. Tevfik Sübhânî (Tahran: İntişârât-ı Revzene, 1389 hş.), I, 13-16; *Şâhnâme-i Firdevsî*, nşr. A. E. Bertels (Moscow: İdâre-i İntişârât-ı Edebiyyat-ı Hâver, 1960), I, 28-32; A. Shapur Shahbazi, *Ferdowsî: A Critical Biography* (Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 2010), s. 19-27, 63-70, 107-15.

Nûrânî varlıklara karşı karanlık gezegenleri var ettim ... yalnız kalan tek insanı (Gayomard) kurtaracak hiç kimse kalmadı.²⁶

Ehrimen dünyaya saldırdıktan 30 yıl sonra Gayomard öldü... Ferverdîn ayının Ohrmazd gününde öldürüldü.²⁷

Gayomard öldüğünde tohumu dünyaya düştü... 40 yıl sonra sayesinde dünyanın mükemmele doğru ilerleyişini, Divler'in yok edilmesini ve Angra Mainyu'nun (Ehrimen) güçsüzleştirilmesini sağlayacak Maşye ve Maşyane (bu tohumdan) yetişti.²⁸

Yukarıda kısmen zikredilen yaratılış ve kötülüğün dünyaya saldırmasıyla ilk yaratılanların kimisinin ölmesi ve kimisinin de kirlenmesi esasen Ehrimen ve güçlerinin bu dünyaya hapsedilmelerinin ve burada etkisiz hale getirilmelerinin birinci aşamasıdır. Aslında buraya kadarki mitolojik anlatımda Zulmet'in Nur'a üstün geldiği görülmektedir. Ancak bu, yeryüzünde Ehrimen ve onun yarattıklarıyla savaşılan ilk insan çiftinin ortaya çıkmasının temel gerekçesidir. Zira Keyûmers'in bedeninden çıkan Ribas (Reybas/Ravent/Rhurbat) ağacından ilk insan çifti Maşya ve Maşyane'nin türemesi, bu dünyada kötülüğe karşı Ohrmazd'in yanında yer alacak bir türün ihdas edilmesini sağlamıştır.²⁹ Bu durum Keyûmers'in ilk insandan yahut Âdem'in kendisinden öte onun arketipi olduğunu göstermektedir. Bu noktada Şehristânî, Mecûsî geleneğindeki Keyûmers tipolojilerini farklılıklarıyla zikretmekte; fakat bunlar arasında bir telife gitmekten kaçınmaktadır. Naklettiği kısımlara müdahaleden çekinen Şehristânî, Zendler'le paralellik arz eder şekilde Keyûmers'in ilk insan, ilk kral ve ilk peygamber olduğunu ifade etmekte yetinmektedir.³⁰

Şehristânî, Keyûmersiyye'nin inançlarından bahsederken Mecûsî mitolojisiyle uygunluk arz edecek şekilde yaratılan ilk varlıklardan sığırın Ehrimen tarafından öldürüldüğünü zikreder. Bu aslında bütün insanlığın meydana

26 *Vichitakiha-i Zatsparam*, çev. Behramgore T. Anklesaria (Bombay: The Trustees Parsi Punchayet Funds and Properties, 1964), s. LXXI (II.18); benzer anlatımlar için bk. *Zand-Âkâsih: Iranian or Greater Bundahišn*, çev. Behramgore T. Anklesaria (Bombay: Rahnumae Mazdayasnan Sabha, 1956), s. 49-53 (IV.10-28); *Bundahisn*, s. 17-20 (III.9-27).

27 *The Pahlavi Rivâyat Accompanying with Dâdestân i Dēnīg*, çev. Alan V. Williams (Copenhagen: Munksgaard, 1990), II, 75-76 (XLVI.36); M. Mîr Fehreyî, *Rivâyât-ı Pehlevî: Metn-i be Zebân-i Fârsî-yi Miyâne (Pehlevî-yi Sâsâni)* (Tâhran: Müessesesi-i Mütâlaât ve Tahkikât-ı Ferhengî, 1367 hş.), s. 53-56.

28 Dadegî, *Bundahiş*, s. 66; *Greater Bundahišn*, s. 81-83 (VI.F.1-10); benzer anlatımlar için bk. *Bundahisn*, s. 52-59 (XV. Bölüm).

29 *Vizidegiha-i Zadsparam*, s. 37-40, 93; Dadegî, *Bundahiş*, s. 38,42, 80-81; *Bundahisn*, s. 17-20 (III.9-27); Alicı, *Kadîm İrân'da Din*, s. 227-31.

30 *Greater Bundahišn*, s. 299-303 (XXXV. 36-55); *Dinkerd-i Heftom*, s. 197-98 (o.o-8).

gelmesi için Keyûmers'in ölümünün gerekli görülmesiyle paralellik arz etmekte ve bütün hayvanların var edilmesi, sığırın öldürülmesiyle ilişkilendirilmektedir. Mecûsî teolojisinin ilk metinlerinden olan ve Zerdüş'te atfedilen Gatha'da da sığırın dünyayla sembolize edilmesi ve sonrasında Zendler'de mitolojik bir anlatımla yer alması da buna mâtuftur. Bu açıdan Şehristânî'nin konuya dair ayrıntılı bilgi sahibi olduğu anlaşılmaktadır.³¹

Tanrı'nın, bir rakibi olduğu düşüncesine kapıldığı ve sonrasında kötülüğün ortaya çıktığı iddiasının, Şehristânî'den önce ve sonra Mecûsîlik hakkında yazan Müslüman âlimler tarafından benzer bir anlatımla zikredildiği görülmektedir.³² Müslüman âlimlerin naklettiği bu rivayetler, daha çok Zürvân düşüncesiyle ilişkilendirilmektedir. Şehristânî, tasnifinde Zürvâniyye'ye yer verse de, "Keyûmersiyye" başlığında da Yezdân'ın rakibi olduğundan bahsetmektedir. Buna göre kötülük ve karanlık, Yezdân'ın, kendisi için bir rakibin bulunduğuna yönelik düşüncesinden neşet etmektedir.³³ Kötülüğün bir şekilde Nur'la ilişkilendirilmesi ve onun düşüncesinden kaynaklanması meselesine bir sonraki başlık olan "Zürvâniyye" bölümünde temas edilecektir.

Keyûmersiyye grubunun düşüncelerini aktarırken onların iki asıldan söz ettiklerini zikreden Şehristânî, bu iki varlığın "Yezdân" ve "Ehrimen" olduğunu ifade eder. Ayrıca düalitenin iyi unsuru olan Yezdân'ın ezeliğine yönelik inanca karşılık Ehrimen'in sonradan (muhtes) oluşunun söz konusu edildiğini dile getirir. Bu gruba göre Ehrimen, Yezdân'ın onu kendisine rakip olarak düşünmesinden neşet etmiştir. Böylelikle Nur'un tabiatından ayrı olarak karanlığın yaratılması söz konusu olmuş ve buna Ehrimen denmiştir. Şehristânî'ye göre Keyûmersiyye iki güç arasında bir savaştan bahsetmektedir. Buna göre savaş Nur ve Zulmet orduları arasındadır. Melekler bu savaşın sonlanması için aracılık etmiş ve süflî âlemin yedi bin yıllığına Ehrimen'e verilmesi şeklinde sulh yapılmıştır. Sonrasında ise bu âlem Nur'a teslim edilecek ve kötüler bundan önce yok edilecektir.³⁴ Şehristânî'nin bu grubun kozmogoni ve eskatoloji algısını özetleyerek sunduğu görülmektedir. Halbuki bu husus Sâsânî Mecûsîliği'nin temel tartışma noktalarındandır.

31 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 279; Yesna-Gatha, 29.01-11, 44.20, 47.03; *Bundahisn*, s. 20-21 (IV.1-5), s. 31-32 (X.1-4), s. 45-50 (XIV.1-25); Dadeği, *Bundahiş*, s. 69, 86-87; Bruce Lincoln, "The Myth of the Bovine's Lament", *Journal of Indo-European Studies*, 3 (1975): 337-62; Stanley Insler, *The Gathas of Zarathustra* (Brill: Leiden, 1975), s. 134-45.

32 Murtazâ Dâi Hasenî Râzî, *Tebssratü'l-avâm fi ma'rifeti makâlâti'l-enâm*, nşr. Abbas İkbâl (Tahran: İntişârât-1 Esâtir, 1364 hş.), s. 13; Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğni*, V, 71-79; Birûnî, *el-Âsârü'l-bakiye*, s. 99; Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdi, *et-Tenbih ve'l-işraf*, nşr. Michael Jan de Goeje (Leiden: Brill, 1893), s. 85-111.

33 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 278.

34 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 278.

el-Milel ve'n-nihal'de Keyûmers'in mitolojik öyküsü dışında Keyûmersiyye başlığı altında aktarılan kozmogoninin Zürvâniyye'yle benzerlik arz ettiği görülmektedir. Bununla birlikte Şehristânî'nin yukarıda geçtiği şekliyle Zürvâniyye'den ayrı olarak yedi bin yıllık bir tarihten bahsetmesi ve iki güç arasında vuku bulan bir savaştan söz etmesi, Keyûmersiyye'nin ayrıca zikredilmesinin de gerekçeleri arasında sayılabilir. Zendler'de bahsedilmeyen bu savaş ve yedi bin yıllık sürenin kaynağına bakıldığında Şehristânî'nin Mecûsî edebiyatı dışında bir kaynaktan yararlandığı düşünülebilir. Zira Şehristânî'nin yukarıda zikrettiği yedi bin yıl ifadesinin Mecûsîler hakkında apolojetik yazılarıyla bilinen Harran Piskoposu Theodore Ebû Kurre'nin (750-823) metninde geçtiği görülmektedir. Ebû Kurre, Zürvân mitosunu anlatırken Zürvân'ın dünyanın idaresini Ehrimen'e yedi bin yıllığına teslim ettiğini aktarmaktadır.³⁵ Sâsânî dinî edebiyatında kozmogoniye dair bir zaman taksiminden söz edilse de, Şehristânî'nin naklettiği gibi bir savaş ve meleklerle verilen bir aracılık rolü mevzubahis değildir.

Zendler'de Nur ve Zulmet'in askerleri arasında ezelde bir savaşın olmasından ve bir barışın yapılmasından öte, Ohrmazd'ın (Hürmüz) Ehrimen'i bu dünya içerisinde sınırlı bir zaman içine hapsedmesine dayalı mitolojik bir anlatıma yer verilmektedir. Zira Sâsânî düalitesinin dayandığı ve zaman kavramının merkeze oturduğu düzlem bu karşılaşmadır. Bu noktada Ohrmazd ile Ehrimen arasında dokuz bin yıllık bir zaman dilimi üzerinden ahitleşme söz konusu olmuştur. Buna göre ilk üç bin yılda Ohrmazd ile Ehrimen arasında ateşkes varken, ikinci üç bin yılda iki tarafın güçleri dünya üzerinde karşılaşacak, son zaman diliminde ise Ehrimen ve güçlerinin hapsedilmesiyle mutlak iyinin hâkimiyeti başlayacaktır. Yaratılış öyküsünü Zendler bağlamında en ayrıntılı biçimde resmeden *Bundahişn* metninde de dokuz bin yıllık bir süreden söz edilmektedir. Bununla birlikte Şehristânî'nin söz konusu ettiği savaş ve meleklerin araya girmesiyle ilgili olarak Zendler'de herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Zendler daha çok iki tarafın birbirinin farkına vardktan sonra yaptıkları ahitleşmeyi ve bundan neşet eden zaman tasavvurunu söz konusu etmektedir.³⁶ Şehristânî'nin bu başlık altında kısaca değindiği kozmoloji ve eskatoloji, "Zürvâniyye" başlığında ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır.

35 Louis Cheikho, "Theodore Ebû Kurre, Fî vücûdî'l-hâlik ve'd-dîni'l-kavîm", *el-Meşrik*, 15 (1912): 767; Robert C. Zaehner, *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma* (Oxford: Clerandon Press, 1955), s. 428-29; *Theodore Abu Qurrah*, çev. John C. Lamoreaux (Provo: Brigham Young University Press, 2005), s. 1-3.

36 *Greater Bundahişn*, s. 5-13 (I.1-41), s. 14, 30-34 (I.42, III.7-17); *Mînu-yi Hired*, çev. Ahmed Tefazzulî (Tahran: İntişârât-1 Tus, 1362 hş.), s. 22; *Bundahisn*, s. 1-10; Cereti – Mackenzie, "Except by Battle", s. 35-36.

Son olarak Şehristânî, Keyümersiyye grubunun, insanların bedenlenmemiş ruhlar iken yaptıkları bir seçimden bahsettiğini aktarır. Buna göre Nur tarafından sunulan iki tercihten ilkinde göre insanlar Ehrimen'den uzak tutulacaktır. Diğerine göre ise ruhlar bedenlenecek ve Ehrimen'e karşı savaşacaktır. Bu gruba göre insanlar, Nur'un onlara yardım etmesi şartıyla bedenlenmeyi ve Ehrimen'e karşı savaşmayı kabul etmişlerdir. Bu durum ise zamanın sonunda Ehrimen ve ordusunun alt edilerek helâk olmasına sebep olacaktır.³⁷ Şehristânî'nin verdiği bu kaydın Mecûsî kutsal literatüründe karşılığının olup olmadığına bakıldığında Zendler'den *Bundahişn*'de bu olayın şöyle zikredildiği görülmektedir:

(Ohrmazd) insanların idraklerine ve koruyucu ruhlarına (fravahar) danışmak için sordu: hangisi size göre daha faydalıdır? Sizi maddî suretlerde yaratıp kötülükle bedenlendireceğim, kötülük yok olacak, sonunda ben sizi tekrar mükemmel kılıp ölümsüz bir şekilde hazırlayıp dünyayı yeniden size geri vereceğim, ya da siz ebedî olarak Ehrimen'den muhafaza olunacaksınız. Bunun üzerine... insanların koruyucu ruhları dünyaya ulaştılar.³⁸

Şehristânî'nin *Bundahişn*'i gördüğüne dair bir kayıt yer almasa da, mezkûr ifadelerin Şehristânî'nin nakliyle örtüşmesi, onun bir şekilde bu metne âşına olan birisiyle, bir Mecûsî mobedle veya din âlimiyle karşılaştığına işaret etmektedir. Pehlevîce'nin gizli bir dil olarak sadece Mecûsî din adamı sınıfınca devam ettirildiği gerçeğine binaen, ilim meclislerinde veya benzeri tartışma mahfillerinde edinilmiş gündelik bir bilgiden fazlasına karşılık gelen bu bilgi, Şehristânî'nin ilgili metne oldukça yakın bir çevreden beslendiğini göstermektedir.

B. Zürvâniyye

Şehristânî, Keyümersiyye bölümünde kısmen zikredilen ve Zürvân mitosunu bilinen mitolojik anlatımı "Zürvâniyye" bölümünde ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Yaratılışın başlangıcı sorusuna cevap arayan ve Mecûsî mitolojisinden ziyade Hıristiyan apolojetik metinlerinde yer alan Zürvân mitosunu aktararak bu grubun düşüncesine değinmektedir. Bazı farklılıklarla birlikte Şehristânî'nin, muhteva açısından Kolblu Eznik'ten Theodore Ebû Kurre'ye kadar Hıristiyan reddiye geleneğinde söz konusu edilen mitolojik anlatıma sadık kaldığı görülmektedir. Burada Şehristânî'nin anlatımına yer

37 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 279.

38 *Bundahisn*, s. 14 (II. 10-11); *Greater Bundahişn*, s. 44-45 (III. 23-24); Dadeği, *Bundahişn*, s. 50.

verildikten sonra, yararlandığı muhtemel kaynaklar arasında metinlerarası ilişkinin imkânı hususu üzerinde durulacaktır.

"Zürvâniyye" bölümünde birbirinden farklı nakillere yer veren Şehristânî, aynı grup içerisinde farklı görüşlerin bulunduğu atıf yapmaktadır. Bu durum Zürvâniyye adına tek bir algıdan bahsetmeyi güçleştirmektedir. Şehristânî, "Zürvâniyye" bölümünün girişinde Nur'un, ruhanî, nûrânî ve rabbânî şahısları kendi nurundan var ettiğini nakleder. Buna göre, ismi Zürvân olan en büyük şahsın birtakım eşyada şüpheye düşüşü, Ehrimen'in meydana gelmesine yol açmıştır. Şehristânî bunun dışında konuyla ilgili başka bilgilere yer vererek farklı görüşlerin varlığına işaret etmektedir. Zira bu gruptan bazılarına göre Zürvân (Zürvân el-Kebîr) 9999 yıl boyunca bir oğlu olsun diye "zemzeme" yapar, yani mırıldanarak dua eder; fakat duası gerçekleşmez. Kendi kendine belki de bu dua gerçekleşmeyecek diye düşünür. Oğlu olacağına yönelik çabasından ve duasından Hürmüz, çabasının sonuç vermeyişinden duyduğu endişeden de Ehrimen meydana gelir. Bu iki varlık tek batındadır. Ehrimen, annesinin karnını yararak Hürmüz'den önce doğar ve dünyayı ele geçirir. Şehristânî bu mitolojik anlatımı başka bir rivayetle devam ettirir. Burada da Ehrimen'in habis varlığını müşahede eden Zürvân'ın onu kovması söz konusudur. Fakat Ehrimen'in bunun üzerine dünyayı işgal ettiği ve bu süreçte Hürmüz'ün Ehrimen'den uzakta olduğu aktarılır.³⁹

Buraya kadar nakledilen bilgiler ele alındığında, öncelikle Şehristânî'nin, Mecûsî mitolojisinde yer almayan bir yaratılış öyküsüne ve buna bağlı bir kozmogoni mitosuna yer verdiği görülmektedir. Mecûsî geleneğinde zaman kavramıyla bilinen Zürvân'ın ilâhî varlığı ile buradaki mitolojik anlatım arasında bir farklılığın olduğuna dikkat edilmelidir. Zira Zürvân'dan, zaman kavramıyla kendisine yakarılan bir varlık, bir Yazata olarak bahsedilse de,⁴⁰ kendisi Zendler'de Şehristânî'nin mezkûr nakilleriyle paralellik arz eden, merkezî bir mitolojik figür değildir. Buna karşılık Zürvân mitosunun ilk örneklerinin izine erken dönem Hıristiyan apolojetiklerinin metinlerinde de rastlanmaktadır. V. yüzyılın önemli Hıristiyan reddiyecilerinden Kolblu Eznik'in ilk defa zikrettiği Zürvân mitosunu, farklı versiyonlarla Süryânî Mopsuestialı Theodore (ö. 428), Ermeni Elişe Vardapet (V. yüzyıl), Yohannan Bar Penkaye (VII. yüzyıl), Melkit Theodore Ebû Kurre (VIII-IX. yüzyıl) ve Nestûrî Theodore Bar Konay (VIII-IX. yüzyıl) aracılığıyla varlığını sürdürmüştür.⁴¹

39 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 279-80.

40 Ben ... sınırsız Zaman'a (Zrvânahe Akaranahe) ... yakarıyorum/onu yardıma çağırıyorum" (Vendidad, 19.16; *Mînu-yi Hired*, s. 21-23); geniş bilgi için bk. Alicı, *Kadîm İrân'da Din*, s. 237-47.

41 Zikredilen apolojistlerin kayıtları için bk. Zaehner, *Zurvan*, s. 420-28; Shaul Shaked, "The Myth of Zurvan: Cosmogony and Eschatology", *Messiah and Christos: Studies in*

Eznik, dünyayı, cenneti ve içindekileri yaratacak bir oğul için “Zruan”ın (Zürvân) bin yıl kurban sunduğunu; ancak bin yılın sonunda çocuğu olmadığı için bu çabasından şüphe ettiğini ifade eder. Kurban adayışından Ormizd’in (Ohrmazd) ve şüphesinden Ehrimen’in varlık bulduğunu nakleder. Devamla Zürvân, rahimde⁴² hayat bulan iki varlıktan ilk doğanı kral yapmaya karar verir. Bunu öğrenen Ehrimen rahmi yırtarak babasının karşısına çıkar. Zürvân onun kim olduğunu sorduğunda, Ehrimen’in onun oğlu olduğunu ifade etmesi üzerine ondan yüz çevirir. Zürvân’ın, çirkinliği ve karanlık görünüşü sebebiyle onu reddetmesine rağmen, Ehrimen ona başta verdiği sözü hatırlatır ve bunun üzerine Zürvân, Ehrimen’e dokuz bin yıllığına krallığı verir; ancak zamanın sonu geldiğinde Ormizd’in üstün geleceğini söyler.⁴³

Şehristânî’nin naklettiği mitosun temelde bu anlatıma dayandığı kabul edilse de, Şehristânî mezkûr öyküdeki Zürvân’ın bin yıl süren kurban adayışından söz etmemektedir. Bunun yerine 9999 yıl süren ve mırıldanarak yapılan duadan (zemezme) bahsetmektedir. Şehristânî, Ehrimen’in Zürvân tarafından kovulması sonrasında dünyayı işgal ettiğini ifade ederken, Eznik ise krallığın dokuz bin yıllığına Ehrimen’e verildiğini belirtmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken husus şudur: Eznik’in yaptığı nakilde mitolojik anlatım bir bağlam içerisinde verilmektedir. Buna karşın Şehristânî “Bazıları şöyle der” veya “Denilir ki” kalıplarıyla birbirinden farklılık arz eden hususları aynı mitos çerçevesinde ele almaktadır.⁴⁴ Bu durum aslında Zürvân mitosuyla ilgili birden çok anlatımın varlığını ve Mecûsî geleneğinin ana mecrasından uzaklaşan kimi grupların da böyle bir anlatıma yer verdikleri imasını kuvvetlendirmektedir.

Zürvân mitosundan başka, Zürvâniyye’ye göre kötülük Allah’ın yanında hep vardı; ancak istenmeyen kötü bir şey veya bir düşünceydi. Bu naklin devamında Şehristânî, dünyanın kötülükten azade olduğunu; fakat Ehrimen ve yaratıklarının bir şekilde göğü yarıp dünyayı işgal ettiğini zikreder.⁴⁵ Şehristânî’nin, kötülüğün dünyaya nasıl bulaştığına dair bu rivayetinin Zendler’de de yer aldığı görülmektedir. Zira kozmogoninin söz konusu

Jewish Origin of Christianity, ed. I. Gruenwald v.dğr. (Tübingen: Mohr, 1992), s. 224-26; R. Thomson, “Elişe”, *Elr.*, <http://iranica.com/articles/elise->; J. P. Asmussen, “Bar Kônay, Theodore”, *Elr.*, <http://iranica.com/articles/bar-konay-theodore-kewanay-saturninus-not-koni-according-to-cambridge-university-library-ms>.

42 Mitolojik anlatıda bahsi geçen rahmin kime isnat edildiğinin bilinmeyişi, Eznik ve sonrasındaki Hristiyan apolojistlerin eleştirdiği önemli noktalardandır.

43 Eznik of Kolb, *A Treatise on God Written in Armenian by Eznik of Kolb (Floruit c.430-c.450)*, çev. Monica J. Blanchard – Robin D. Young (Leuven: Peeters, 1998), s. 101-21.

44 Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, s. 279-81; Eznik of Kolb, *A Treatise on God*, s. 102.

45 Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, s. 280.

edildiği Zend metinlerinde Ehrimen'in gökte bir delik/yarık bularak diğer kötü karakterli yaratıklarıyla birlikte dünyayı işgal ettiği ve iyi varlıkların karakterini bozduğu aktarılmaktadır.⁴⁶

Ohrmazd ve Ohrmazd'ın âlemi, dini ve zamanı vardı, şu anda da vardır ve var olacaktır ... karanlıkta olan ve ... yıkmaya hevesli Ehrimen boşluktaydı ve boşluktadır, fakat (gelecekte) olmayacaktır.⁴⁷

O (Ehrimen) bir yılan gibi bu dünyanın altından göğü deldi ve (onu) geniş bir şekilde açmak istedi. Ferverdîn ayının Ohrmazd gününde öğle vaktinde saldırdı. Gök bir kuzunun kurttan korkması gibi ondan korktu. Sonra (Ehrimen) suyun üzerine geldi ... suyu acılaştırdı... Kötü varlıklarını (Khrafs-tra) yeryüzüne bıraktı ... bitkileri zehirledi ... ve dumanı ateşe attı.⁴⁸

Zendler'deki ifadelere bakıldığında, Şehristânî'nin Ehrimen'in varlığıyla alâkalı olarak onun başlangıçta da var olduğuna dair aktardığı rivayetin geçerli olduğu görülebilir. Ehrimen'in ezelde var ve fakat karanlıkta olduğu imasının *Bundahişn* metninde zikredilmesi bu hususun delilidir. Aynı zamanda Zendler'deki Mecûsî yaratılış mitosunda Ehrimen'in dünyayı işgal ettiğine yönelik bilgi Şehristânî'nin kaydıyla örtüşmektedir.

Şehristânî, Zürvâniyye hakkında yukarıda verdiği bilgilerden farklı bir rivayete de yer vermektedir. Bu rivayette Zürvân mitosunda dünyanın Zürvân tarafından dokuz bin yıllığına Ehrimen'e verilmesi hakkında "Bazıları şöyle der" diyerek farklı bir anlatımı da zikretmektedir. Buna göre Ehrimen yeryüzünden öte gökteydi ve göğü yırtarak ordusuyla birlikte yeryüzüne inince Nur ve onun melekleri kaçtı; fakat Ehrimen ordusuyla onları cennetlerinde kuşatmasına ve üç bin yıl savaşmasına rağmen onlara üstün gelip rabbe ulaşamadı. Bu üç bin yıllık savaş, meleklerin tavassutuyla dokuz bin yıllığına dünyanın Ehrimen ve güçlerine verilmesi doğrultusunda anlaşmayla sonuçlandı. Bu sürenin sonunda Ehrimen ve güçleri geldikleri yere döneceklerdi. Ayrıca bu nakilde iki taraf arasında yapılan anlaşmada iki şahidin tutulduğu ve bunlara birer kılıç verildiği, ahdi bozanın bu kılıçla öldürüleceği ifade edilmektedir. Dünyanın fitne ve fesatla dolup taşacağı bu süre zarfında insanların da söz konusu belâ ve afetlerden etkileneceğini aktardıktan sonra Şehristânî, Allah'ı bilen bir kimsenin aklının almayacağı bu hikâyelerin mantık

46 *Persian Rivayats*, s. 451-52.

47 *Bundahişn*, s. 4 (I.3-4); Cereti – MacKenzie, "Except by Battle", s. 34-35.

48 Dadeği, *Bundahişn*, s. 52-53; *Greater Bundahişn*, s. 49-53 (IV.10-28); *Vizidegiha-i Zadspram*, s. 37-40 (II.1-21); Pervîn Şekîba, *Güzâreş-i Gümân-i Şiken: Şerh ve Tercüme-i Metn-i Pâzend-i 'Şikende Gümânîk Viçâr'* (Illinois: Neşr-i Kitabi Keyumers, 2001), s. 37-38 (IV.15-19).

dışılığını vurgulayarak bu iddiaların bir sapkınlık olduğunu belirtmektedir.⁴⁹ Şehristânî'nin Hürmüz ve Ehrimen arasında bir savaşın vuku bulduğuna ve meleklerin aracılığı sonrası sulhla sonuçlandığına yönelik bu nakline Murtazâ Râzî (h. 580-653) gibi sonraki Müslüman yazarlar da yer vermiştir.⁵⁰

Şehristânî'nin Zürvâniyye'den önce Keyûmersiyye bölümünde de zikrettiği bu hikâye değerlendirildiğinde, öncelikle Zendler'de böyle bir zaman tasavvurunun ve kozmogoninin olmadığı görülmektedir. Bu anlatımın farklı bir Zürvân mitosunun parçaları olduğu düşünülebilir. Zira iki güç arasında bir savaşın olması ve buna meleklerin aracılık etmesi, dünyanın dokuz bin yıllığına Ehrimen'e terk edilmesi ve nihayetinde Ehrimen'in alt edileceğinin söylenmesi, Zendler'de yer alan kozmogoni mitosunun alternatifleri arasında sayılabilir. İlginç olan bir diğer husus da Ehrimen'in göğü delerek dünyaya girmesi ve savaşı başlatmasıdır.⁵¹ Yukarıda da belirtildiği üzere, bu durum aslında Mecûsî mitolojisi açısından karışık bir dönemin başladığına işaret etmektedir. Dolayısıyla Şehristânî'nin naklinde âdeta iç içe geçmiş iki farklı mitosun parçalarına yer verildiği görülmektedir.

Konu Zendler bağlamında ele alındığında, Zürvân mitosundaki anlatıdan farklı bir zaman tasavvurunun var olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre zamanın üç bölündüğü ve bu tasnifin bu dünyadaki sınırlı zamana karşılık geldiği anlaşılmaktadır. “Bundahişn”, “Gumezişn” ve “Vizarişn” şeklindeki üç dönemden ilkinde yaratılış söz konusu iken ikincisinde Ehrimen'in saldırısıyla dünya hayatı başlayacak, sonuncusunda ise dünya yeniden ilk haline ve Ehrimen de geldiği yere dönecektir. Bu dönemlerin her biri üç bin yıl sürmekte ve toplam dokuz bin yıllık bir süreye denk gelmektedir. Söz konusu ahitleşme ve zamanın taksim edilmesi Zendler'de, özellikle *Bundahişn* metninde şu şekilde geçmektedir:

Her şeyi bilen Ohrmazd, onun tasarlayacağı her şeyi son gelene kadar bozacak olmasından dolayı Ehrimen'in varlığından haberdardı... O (Ohrmazd) mânevî olarak varlıklarını yarattı/üretti... Onlar üç bin yıl mânevî bir konumda kaldılar... Ehrimen cahilliği sebebiyle Ohrmazd'ın mevcudiyetinin farkında değildi... Sonra Ehrimen derinliklerden yükselince üzerine Nur'un geldiğini gördü ve kötü niyetli olması sebebiyle onu yok etmeyi arzuladı... Ancak Ohrmazd'ın Nur'unun kendisinden daha yüce ve cesur olduğunu gördü... Ohrmazd şöyle dedi: Ehrimen benim varlıklarına yardım et ve onlara övgüde bulun, belki bunun ödülü olarak

49 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 280.

50 Râzî, *Tebsiratü'l-avâm*, s. 13-18.

51 *Greater Bundahişn*, s. 49-53 (IV.10-28).

sen ve yarattıkların ölümsüz olursunuz. Ehrimen cevaben, senin varlıklarına yardım etmeyeceğim ve övgüde bulunmayacağım... Sonsuza dek senin varlıklarını yok edeceğim... Ohrmazd şöyle dedi: Beni mahvetmen mümkün değildir... Yarattıklarımın benim hâkimiyetime dönmelerini engellemen mümkün değildir ... dedi... Ohrmazd "Eğer bir mücadele/çekişme zamanı koymazsam, Ehrimen'in yarattıklarını ayartması mümkün olacak" diye düşündü... Ehrimen'e dedi ki: Bir süre belirle! Çatışma durumu dokuz bin yıl olsun... Dikkatsiz ve cahil Ehrimen bu ahde sadık kaldı... Bu dokuz bin yılın ilk üç bininde her şey Ohrmazd'ın iradesi doğrultusunda yürüyecektir; (ikinci) üç bin yıl Ohrmazd ve Ehrimen'in iradelerinin karışması (dönemidir); son üç bin yılda ise Ehrimen etkisiz hale getirilecektir.⁵²

Mezkûr metinde başlangıçta Ohrmazd'ın kendi yarattıklarının mânevî boyutunu var ettiği ifade edilmektedir. Sonrasında ise karanlıktan yükselen Ehrimen'in Nur'u fark edip ona saldırma çabasına girmesi üzerine, iki taraf arasında bir anlaşma söz konusu edilmektedir. Dolayısıyla dokuz bin yıllık zaman diliminin ilk üç bin yıllık döneminde Ohrmazd mânevî boyutları olan varlıklara maddî bir boyut vererek yaratma işlemini tamamlamaktadır. İkinci üç bin yılda Ehrimen'in saldırısından söz edilirken son üç bin yılda ise kötülüğün yok olması ve yenilenmenin başlaması öngörülmektedir.

Şehristânî'nin meleklerin aracılığıyla iki taraf arasında sulh yapıldığına yönelik ifadesi, Zendler'de geçmemektedir. Ayrıca Ehrimen ile Ohrmazd arasındaki diyalogda geçen zaman dilimleri ve kimi olaylar Mecûsî kutsal metinlerinde farklılık arz etmektedir. Zendler'in derlenmesi aşamasında din adamı sınıfının konuyu yeniden ele aldığı ve kendi içerisinde tutarlı bir anlatım peşinde olduğu düşünülebilir. Zira *Bundahişn*'de Ohrmazd'ın Ehrimen'den süre tayin etmesini istemesi, bu sürenin de dokuz bin yıl olarak zikredilmesi ve bir ahdin söz konusu olması ile Şehristânî'nin Ehrimen ve Nur'un karşılaşmasından bahsetmesi, iki güç arasında bir anlaşmanın varlığından söz etmesi ve bu süreci dokuz bin yıl olarak zikretmesi arasında benzerlikler mevcuttur. Bununla birlikte Şehristânî'nin bazı kayıtları Zendler'le uyuşmamakta ve farklı bir mitolojik anlatımın varlığını ima etmektedir. Bu bağlamda Şehristânî'nin melekler aracılığıyla iki taraf arasında sulh yapılmasını, Ehrimen'in göğü yırtarak dünyayı işgal etmesini, Nur ve meleklerin cennetlerinde muhasara edilmelerini ve dokuz bin yıllık dönemin Ehrimen'in yetkisine verilmesini zikredişi, bu temel farklılıklar arasındadır. Ayrıca Şehristânî'nin naklinin

52 *Bundahisn*, s. 5-8 (I. 8-20); benzer anlatımlar için bk. Cereti – MacKenzie, "Except by Battle", s. 35-36; *Greater Bundahişn*, s. 6-8 (I.10-29); *Vizidegiha-i Zadspram*, s. 33-35 (I. 1-19).

sonunda iki taraf için birer şahit tutulmasından ve onlara birer kılıç verilerek ahdi bozanın kılıçla öldürüleceğinden bahsetmesi ilginçtir. Zira bu kayda sadece Şehristânî yer vermektedir.

Şehristânî, Zürvâniyye başlığı altında konuyla ilgili gördüğü başka bir rivayete de yer vermektedir. Buna göre Mecûsiler, öncelikle Nur ile Zulmet arasında bir boşluk olduğunu, dolayısıyla iki âlemin karışmadığını ancak İblis'in hile yoluyla, sürünerek Nur'a yaklaştığını, onu görmek istediğini, bunun için de sıçrayarak Nur'un içine, Allah'ın hâkimiyetine girdiğini, oraya felâket ve kötülükler getirdiğini iddia etmektedir. Sonrasında ise Allah bu dünyayı bir ağ gibi Ehrimen'i çevreleyecek ve oraya hapsedecek şekilde yaratmıştır. Bu süreçte İblis Allah'ın yarattıklarına felâket, sıkıntı ve fitne verecek, onları öldürecek. Bu durum kıyamete kadar devam edecek, nihayetinde Ehrimen'in gücü tükenecek ve boşluğa atılacaktır. Boşluk ise sınırı ve nihyeti olmayan karanlıktır. Kıyamette ise Allah farklı din mensuplarını toplayıp Şeytan'a itaat etmelerinden dolayı onları cezalandıracaktır.⁵³

Şehristânî'nin aktardığı bu rivayette Ehrimen'in dünyayla teması ve dünya hayatının afet ve felaketlerle, kısacası kötülükle yüz yüze kalışı, Zendler'de de geçmektedir. Mezkûr rivayetteki kimi hususlar Zendler'e dayanıldığı izlenimi vermektedir. Bununla birlikte Şehristânî'nin naklindeki kimi farklılıklar, Şehristânî'nin yaşadığı dönemde Mecûsî din adamı sınıfının tedvin ettiği Zendler'in dışında alternatif rivayetlerin varlığına işaret etmektedir. Yukarıdaki rivayetin girişinde ve sonunda zikredilen başlangıçta Nur ile Zulmet arasında bir boşluk olduğu ve bunun dünyanın sonunda kötülüğün hapsedileceği yer olduğu, Zend metinlerinde şu şekilde yer almaktadır:

Ohrmazd her şeyi bilendi... Nur'un mekânı, sonsuz nur olarak isim verdikleri Ohrmazd'ın mekânıydı... Aynı zamanda karanlıkta ve cehalet içinde, yıkıma meyyal Ehrimen boşluktaydı... Onların arasında boşluk vardı ... biri diğerine temas etmiyordu ... iki şey Ohrmazd'ın yaratmasındandır, sonlu ve sonsuz... Ohrmazd'ın varlıklarının mutlak egemenliği gelecekte vardır, sınırsız ve ebedîdir; Ehrimen'in yarattıkları ise son geldiğinde yok olacaktır.⁵⁴

Sonunda Kötü Ruh ve Âz, gökte açtıkları yerden aceleyle geri gidecektir... Kötü Ruh'un açtığı delik erimiş metalle kapatılacaktır...⁵⁵

53 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 281.

54 *Bundahisn*, s. 3-4 (I.1-5); Dadeği, *Bundahiş*, s. 33; Cereti – MacKenzie, "Except by Battle", s. 34-35; *Bundahişn*'deki bu anlatımın benzeri için bk. *Vizidegiha-i Zadspram*, s. 34.

55 *Greater Bundahişn*, s. 290-91 (XXXIV.27-31).

Benzer ifadelerin yer aldığı Zendler, kötülüğün bu dünyanın sonunda hapsedileceğine veya geldiği yere gönderileceğine dair rivayetlere yer vermektedir.⁵⁶ Bu açıdan Şehristânî'nin aktardığı rivayetlerin Sâsânî dinî edebiyatındaki asıllarına oldukça yakın olduğu ortaya çıkmaktadır. Fakat bu nakillerin farklı rivayetlere de sahip olduğu görülmektedir.

Şehristânî'nin Mecûsî geleneğini kendi bakış açısıyla tasnif etmeye çalışmasına rağmen, tasnif ettiği gruplar hakkında sistematik bilgi vermekten ziyade, kendisine kadar gelen nakilleri ve ulaştığı bilgileri aktardığı anlaşılmaktadır. Bu durum, tam anlamıyla Mecûsîliğe yönelik bütüncül bir tasnifin yapılmadığını, bunun ötesinde rivayetler arasında taksime gidildiğini açığa çıkarmaktadır. Şehristânî, yaptığı nakillerin bazısında Hürmüz, Yezdân ve Ehrimen ifadelerine yer verirken, bazısında ise Allah, Rab, Şeytan ve İblis kelimelerini kullanmaktadır. Bu durum onun dayandığı kaynakların Zendler'e yakın olup olmadığını ortaya koymaktadır. Daha doğrusu İran kültürel havzasına olan yakınlık ve uzaklığa ve nakledenin dinî geçmişine göre değişiklik arz etmektedir. Aynı zamanda Şehristânî'nin yaşadığı dönemde teolojik tartışmaların canlılığını koruduğunu göstermektedir.

Şehristânî, Zürvâniyye başlığının sonunda Hurremdîniyye adında bir gruptan söz etmekte, onların iki asla inandıklarını, tenâsüh ve hulûle meyllettiklerini ve helâl ve harama dayalı bir ahkâma sahip olmadıklarını aktarmaktadır. Ayrıca Meshiyye denilen bir grubun, "Nur başta tekti, ama sonra bir kısmı Zulmet'e dönüştü" şeklindeki iddiasına yer vermektedir.⁵⁷ Bu açıdan Şehristânî'nin, Zürvâniyye bölümünde İslâm öncesi teolojiye ait bilgilerin yanı sıra, İslâm dönemi sonrası adından söz ettiren Mecûsî kaynaklı kimi heterodoks hareketlerden de bahsettiği görülmektedir.⁵⁸

C. Zerdüştiyye

Şehristânî'nin, "el-Mecûs" başlığı altında yaptığı tasnifin son halkasını "Zerdüştiyye" diye adlandırdığı grup oluşturmaktadır. Zerdüş'tün öne çıkarıldığı bu bölümde onun hayatına dair mitolojik rivayetlere yer verilmektedir. Öncelikle Zerdüş'tün ailesinden söz eden Şehristânî, bu grubun Yurşasb (Puruşaspa) oğlu Zerdüş'tün Kral Keştasb (Guştaspa/Viştaspa) b. Luh-rasp zamanında ortaya çıktığına inandıklarını ifade etmektedir. Zerdüş'tün

56 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 281; *Vizidegiha-i Zadspram*, s. 34.

57 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 281.

58 Hurremdîniyye ile ilgili detaylı bilgi için bk. Patricia Crone, "Korramis", *Elr.*, <http://www.iranicaonline.org/articles/korramis>; *The Nativist Prophet of Early Islamic Iran: Rural Revolt and Local Zoroastrianism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), s. 279-316.

babasının Azerbaycanlı, annesi Doğdviye'nin (Dughdhova) ise Reyli olduğunu nakletmektedir.⁵⁹ Avesta ve Zendler'e bakıldığında Şehristânî'nin kaydına benzer şekilde Zerdüş'tün anne ve babasından bahsedildiği görülebilir.⁶⁰

Paitirasp'ın iki oğlu vardı: biri Pouruşaspa (Puruşasp) diğeri Arasti. Pouruşaspa iyi dinin sığınağı (kurucusu) Zerdüş'tün babasıydı... Zerdüş'tün annesinin ismi Dughdhova'ydı (Doğdviye).⁶¹

Zerdüş'tün yaşadığı dönemi ve ailesi hakkında Zendler'e paralel olarak bilgi veren Şehristânî, Zerdüş'tün dinini yaydığı bölgenin kralı Key Keştasb'dan (Viştaspa) bahsetmektedir. Avesta edebiyatından Zendler'e kadar birçok yerde zikredilen Keştasb, Şehristânî'nin naklettiği üzere Keyânî hânedanından Luhrasp'ın oğludur.⁶²

Zerdüş'tün doğduğu ve ailesinin yaşadığı bölge Pehlevî metinlerinde Daraja nehri kıyısındaki Airan Vej olarak zikredilmektedir.⁶³ Daraja isminin modern dönemde Deryai olduğu ve bu nehrin Azerbaycan'dan doğduğu iddia edilmektedir.⁶⁴ Bu bağlamda Zendler'de Airan Vej'in, Aturpatakan (Azerbaycan) kavramıyla ilişkilendirilmesi de ⁶⁵ geleneksel kabulün Şehristânî tarafından da benimsendiğini göstermektedir. Zerdüş'tün annesinin geldiği şehir olarak zikredilen Rey (Ragha), Avesta edebiyatında iki yerde geçmektedir. Bunlardan ilki, "Yasa kitabı" olarak bilinen *Vendidad* metninde yer almaktadır. Tanrı Ahura Mazda'nın metnin girişinde bahsettiği on altı bölgeden biri olan Ragha on ikinci sırada yaratılan mekândır. *Yesna* kitabında ise Ragha, Zerdüş'tün şehri olarak nitelendirilmektedir.⁶⁶

Şehristânî, bu grubun mensuplarının Zerdüş'tü peygamber olarak gördüklerini ve bunu ilk insan Keyûmers'e kadar götürdüklerini zikreder. Zerdüş'tiyye'ye göre Keyûmers yeryüzünün ilk melikidir ve makamı İstahr'dadır. Keyûmers'ten sonra Uşhenk b. Fravak (Hûşeng b. Feravag) vardır. O, Hindistan'a inmiş ve orada davette bulunmuştur. Ondan sonra Tahmuras

59 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 281.

60 Yeşt, 5.18 (Zerdüş'tün babası Pouruşaspa): *Pahlavi Texts IV: Hadokht Nask*, çev. E. W. West, ed. M. Müller (Clarendon: Oxford University Press, 1897) s. 483 (Zerdüş'tün annesi Dughdhova).

61 *Bundahisn*, s. 141-44 (XXXII.1-10); Dadegi, *Bundahiş*, s. 152.

62 Yeşt 9.26; 5. 109-113; 13.103; Dadegi, *Bundahiş*, s. 156; *Dinkerd-i Heftom*, s. 231, 260-61.

63 *Bundahisn*, s. 82 (XX.32); s. 89 (XXIV.15).

64 A. V. W. Jackson, *Zoroaster: The Prophet of Ancient Iran* (London: Macmillan, 1899), s. 194-96.

65 *Bundahisn*, s. 120 (XXIX.12); ayrıca bk. Jackson, *Zoroaster*, s. 195-97.

66 *Vendidad*, 01.16; *Yesna* 19.18; ayrıca bk. Jackson, *Zoroaster*, s. 202-4.

vardır ve Sâbilik onun krallığının ilk senesinde ortaya çıkmıştır. Sonra da kardeşi Cem Melik gelmiştir. Ondan sonra melikler ve nebiler gelmiştir ki Menûçîhr de onlardan biridir. Bâbil'e inmiş ve oraya yerleşmiştir. Bu gruba göre Hz. Mûsâ onun zamanında ortaya çıkmış, Kuştasb b. Luhrasp melik olduğu sırada da Hakîm Zerdüşt zuhur etmiştir.⁶⁷

Şehristânî'nin Keyûmersiye grubunda Keyûmers'i ilk insan ve peygamber olarak takdim etmesine karşın, burada zikrettiği yeni isimler önem taşımaktadır. Zendler açısından bakıldığında, eksik bir şecere olarak görünse de, Şehristânî'nin Pers tarihi ve mitolojisi bağlamında önem taşıyan şahsiyetlere yer verdiği görülmektedir. Ayrıca ilk insandan Zerdüşt'e kadar dinî ve siyasî bir sürekliliğe yönelik vurguyu ortaya koymaktadır.

Şehristânî'nin zikrettiği İstahr şehrinin dinî önemini, II. Artaherhes döneminde (m.ö. 404-358) burada suların tanrıçası Anahita⁶⁸ adına bir tapınağın inşa edilmesiyle kazandığı düşünülmektedir. Sâsânîler döneminin başlarında bir ateş tapınağına dönüştürülen mâbedin, merkezi konumunu koruduğu anlaşılmaktadır. Sâsânîler'in önemli din adamlarından Kartir'in bir kitâbesinde de İstahr, Anahita'nın ve Sâsânî Devleti'nin kurucusu Erdeşîr'in ateşlerinin şehri olarak geçmektedir.⁶⁹

Zendler, Hüşeng'in şeceresini Keyûmers'e bağlarken, aynı zamanda onu Tahmûras'ın da atalarından biri olarak takdim etmektedir. Cem ve Tahmûras'ın kardeş olduğunu ifade eden *Bundahişn* metni, aslında mitolojik Keyânîler hânedanının şeceresini vermektedir. Şehristânî'nin bu bağlamda verdiği bir diğer isim, soyu Ferîdun'a dayanan Menûçîhr'dir. Menûçîhr'in zamanında Mûsâ'nın yaşadığına dair Şehristânî'nin atfına benzer bir bilgiye yer vermeyen Zendler, Zerdüşt'ün yaşadığı dönemde Keyânîler'in hükümdarı olan Viştaspa b. Luhrasp'ı söz konusu soy silsilesi içerisinde zikrederek krallığı Keyûmers'e kadar getirmektedir.⁷⁰

67 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 282.

68 Aredvi Sura Anahita olarak bilinen ve Zerdüşt sonrasına tarihlenen Avesta edebiyatında adından sıkça söz edilen bu tanrısallık, suyla ilişkilendirilmiştir. Avesta'nın Yeşt kitabından kendisine tahsis edilen ve Aban Yeşt (sulara yakarış) metninde kahramanların kendisine sunuda bulunduğu tanrıça Anahita yeryüzündeki bütün suların ve rahimlerin koruyucusu ve arındırıcısı olarak takdim edilmektedir. Mitolojik bağlamda kutsal Vourukasa denizine dökülen kutsal nehrin de onun bedenini teşkil ettiği düşünülmektedir. Bk. Yesna, 65.01-05; Yeşt, 5.01-02; 41-66, 88-99, 104-10; V. Sarkhosh Curtis, *Persian Myths* (London: British Museum Press, 2009), s. 12-13; M. Boyce, "Anâhid", *Elr.*, I, 1003-1006.

69 A. D. H. Bivar – M. Boyce, "Estakhr", *Elr.*, <http://www.iranicaonline.org/articles/estakr-#ii>; P. O. Skjærvø, *Introduction to Zoroastrianism*, 2005, www.fas.harvard.edu/~iranian/Zoroastrianism/Zoroastrianism1_Intro.pdf.

70 Dadeği, *Bundahişn*, s. 149-50; "Keyûmers oğlu Maşye, Maşye oğlu Siyâmek, Siyâmek oğlu Fravâk, Fravâk oğlu Hüşeng ... Hüşeng oğlu Ayanhat, Ayanhat oğlu Vivangah, Vivangah

Şehristânî'nin bu şecereyle hem dinî hem de siyasi bir geçmişi aktarması önemlidir. Zira Zerdüş'tün dinini paylaşan Keyânî hânedanının kökeninin ilk insan Keyûmers'e kadar götürülmesinin yanı sıra, Zerdüş'tün babasının da bu hânedanla ilişkili görülmesi söz konusudur. Zend metinlerinden *Bundahişn*'in sonunda verilen şecerede Zerdüş'tün babasının soyu Menûçîhr'in oğullarından Durasrob'a dayandırılmaktadır. Bu sebeple metin, Menûçîhr'i, bütün din adamlarının yani Mobedler'in atası olarak kabul etmektedir. *Dinkerd*'in yedinci kitabında verilen bilgilerde ise Zerdüş'ten Menûçîhr'e ve ilk insan ve ilk peygamber Keyûmers'e kadar uzanan bir şecere zikredilmektedir.⁷¹

Şehristânî, Zerdüştiyye grubunun Zerdüş'tün yaratılmasından doğumuna kadarki döneme ilişkin olarak ileri sürdükleri bir nakli aktarmaktadır. Bu mitolojik anlatıma göre Allah ilk suhufu ve en yüce kitabı ortaya çıkardığında melekûtundan ruhanî bir varlık yaratır. Bunun üzerinden üç bin yıl geçince onu nurdan parlayan insan suretinde şekillendirir. Onu yetmiş melek kuşatır. Sonra Güneş'i, Ay'ı, yıldızları ve yeryüzünü var eder. Âdemoğlu üç bin yıl hareketsiz kalır. Sonra Zerdüş'tün ruhunu a'lâ-yi illiyyinde yarattığı bir ağaçta var eder ve o ağacı yetmiş melek kuşatır. Sonra ağacı Azerbaycan dağlarından biri olan ve Basmu Yezhar diye bilinen dağın zirvesine diker. Zerdüş'tün silüeti ineğin sütüyle karışır ve Zerdüş'tün babası onu içer ve o annesinin rahminde bir nutfeye, sonrasında da et parçasına dönüşür. Şeytan, onun annesine yönelerek onu ayıplar. Sonra annesi gökten onun ayıptan/kusurdan uzak olduğuna delâlet eden bir nida ıhtir ve ayıptan uzak olduğu kesinleşir. Zerdüş doğduğunda orada hazır olanların anlayacağı tarzda güler. Zerdüş'ü sığırların, koyunların ve kurtların yoluna hileyle koyarlar. Fakat onların hiç-biri ona zarar veremez, aksine her biri kendi hemcinslerine karşı onu himaye eder. Zerdüş büyür ve otuz yaşına ulaştığında Allah onu nebî ve resul olarak beşeriyete gönderir. Zerdüş, Kral Keştasb'ı kendi dinine davet eder ve o da buna icabet eder. Onun dinî, Allah'a ibadet, Şeytan'ı inkâr, doğruyu emredip kötülüğü yasaklamak ve kötülüklerden sakınmaktan ibarettir.⁷²

Şehristânî'nin bu naklinde Zerdüş'tün yaratılışına, yeryüzüne indirilmesine ve mucizevî şekilde doğmasına yönelik mitolojik bir anlatım söz konusudur. Bu rivayetin, Zerdüş'tün mitolojik yaşamının aktarıldığı Zendler'in bir

oğlu Tahmûras ... Cem, Tahmûras, Spityur ve Narsahi ... kardeşiler ... Feridun Aspiyan-i Purgav oğlu ... Vivangah oğlu Cem...". *Greater Bundahişn*, s. 293-99 (XXXV. 00-35).

71 Dadeği, *Bundahiş*, s. 151-52; *Greater Bundahişn*, s. 299-303 (XXXV. 36-55); *Dinkerd-i Heftom*, s. 197-98 (0.0-8); *Pahlavi Texts V: Marvels of Zoroastrianism, Dinkard VII*, çev. E. W. West, ed. M. Müller (Clarendon: Oxford University Press, 1897), s. 4-6 (I.4-8); *Dinkerd-i Heftom*, s. 217-18 (02.70); Jâle Âmûzigâr – Ahmed Tefazzulî, *Üstûre-i Zindegi-yi Zerdüş* (Tahran: Neşr-i Avişin, 1375 hş.), s. 71-72.

72 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 282-83.

özeti niteliğini taşıdığı görülmektedir. Zira Zendler'den *Dinkerd*'in yedinci kitabının girişinden itibaren Zerdüş'tün yaratılış öyküsüne ayrıntılı bir şekilde yer verilmektedir.

Zikredilen bir mucize de şudur: Yaratıcı Zerdüş'tün nurunu (ferre) anneannesi yoluyla Zerdüş'te geçirdi. Zira Ohrmazd'in emriyle Nur ... Zerdüş'tün maddî özüne geçti... (Bu) Öz sonsuz ışığa, ışıktan Güneş'e, Güneş'ten Ay'a, Ay'dan yıldızlara ve yıldızlardan Zoiş'in evindeki ateşe ve o ateşten de Zoiş'in eşi Ferahim Revan'a indi/düştü ve o (Ferahim) Zerdüş'ün annesi olacak kızı doğurdu... Divler onun nurundan sıkıntı duydular ... halk arasında büyücülüğün köye geldiği fikrini yaydılar... Kızın nuru Pouruşaspa'ya (Zerdüş'tün babası) ulaştı... Zerdüş'tün koruyucu ruhu (fravahar) hom (haoma içeceği) aracılığıyla anne ve babasına geçti...⁷³ Aynı şekilde dinde şöyle denilir: ... Ameşa Spentalar Zerdüş'ü yarattılar... üçüncü bin yıl bittiğinde ve Zerdüş yaratılmış ama maddî varlığa (getig) geçmeden/inmeden önce ... Ohrmazd, Behmen, Ordibihişt, Şehriver, İspendermed, Hordad ve Mordad'a Zerdüş'ü maddî âleme götürmelerini emretti... Ameşa Spentalar, Zerdüş'tün koruyucu ruhunu hom (haoma) bitkisinin ... derinine koydular... Onu Esnevend dağına⁷⁴ bıraktılar... Homu alan Pouruşaspa, karısı Doğdviye'ye homu saklamasını söyledi... Ohrmazd, Zerdüş'tün ... teninin özünü yaratmak için onu rüzgâra ve buluta yöneltti ve bulut onu su suretinde ... yere indirdi... Zerdüş'tün özü o sudan otlara geçti... Pouruşaspa, kulakları sarı altı beyaz ineğini o otlara doğru sürdü... Zerdüş'tün özü otlardan iki ineğe ve oradan da onların sütüne karıştı... Pouruşaspa Doğdviye'den homu yeniden istedi ve onunla Zerdüş'tün cevherinin bulunduğu ineklerin sütünü karıştırdı. Böylelikle Zerdüş'tün koruyucu ruhu ve cevheri/teninin özü (teni gohr) bir oldu... Pouruşaspa ve Doğdviye onu içtiler. Böylece Zerdüş'tün nuru, koruyucu ruhu ve teninin özü babasına ve annesine geçti... Ameşa Spentalar'dan ve Ohrmazd'dan yukarıdan bir nida duyuldu: "Ey kadın, oraya (sihirbazlara) gitme... ellerini yıka, yakacak odun al ve çocuğun uğruna takdimde bulunacağın bir parça et ve sığır tereyağı al ve onları ateşe at, böylelikle onun için ateşi ısıtmış olacaksın ... ve daha iyi olacaksın"⁷⁵... Zerdüş gülererek doğdu... Pouruşaspa, Durosru (Durasraw) adındaki büyücünün yanına

73 *Dinkerd-i Heftom*, s. 207-209; *Dinkard VII*, s. 17-21 (II. 2-11); Âmûzigâr – Tefazzulî, *Üstûre-i Zindegî*, s. 59-62.

74 Kimi araştırmacılar, Esnevend (Asnawad) dağını mitolojik bir mekân olarak Çiçista (Urumiye) gölünün yanında tarif etmekte ve buranın Azerbaycan'da bir yer olduğunu, Sâsânîler döneminde Azer Guşnasp diye bilinen büyük ateşgâhın da burada bulunduğunu ileri sürmektedir. Bk. Âmûzigâr – Tefazzulî, *Üstûre-i Zindegî*, s. 63.

75 *Dinkerd-i Heftom*, s. 209-15 (2.15-55); *Dinkard VII*, s. 21-30 (II.15-55); Âmûzigâr – Tefazzulî, *Üstûre-i Zindegî*, s. 62-66.

gitti... Sonra Durosru şöyle dedi: ... fazlasıyla odun toplayın, Zerdüşt'ü o odunların arasına koyun ve ateşleyin, onu odunla yakınız ... ateş tutuşmadı... Durosru sonra şöyle dedi: ... Zerdüşt'ü dar bir geçide yerleştirin. Sığırların çoğunu o geçitten geçirin, ta ki sığırların ayakları altında ezilsin... boynuzlu sığır ... dört nala en öndeki ineğin önüne geçti ve Zerdüşt'ün önünde durdu ve o sığırları Zerdüşt'ten ayırdı ve bütün gün onun üzerinde gözetleyici oldu, ta ki bütün sığırlar oradan çıkıncaya kadar⁷⁶ ... Doğumunun üzerinden otuz yıl geçtikten sonra bir gün o nehrin derin yerinden hom (haoma âyini) için su almaya yöneldiğinde Ameşa Spentalardan Behmen, Ohrmazd'dan ona peygamberliği getirdi... Zerdüşt üçüncü kez Daiti nehrine girdi ve sudan çıkarken bir adamın güney tarafından geldiğini gördü. O Behmen (Vehmen)'di... Behmen ona dedi ki: Seni ve beni yaratan kimseyle görüşelim ... ki ben onun sözcüsüyüm/onun habercisiyim... Zerdüşt, Behmen'in yolundan onun ardı sıra gitti.⁷⁷

Şehristânî'nin naklettiği Zerdüşt'ün yaratılışından peygamberliğine kadarki döneme dair mitolojik anlatımın *Dinkerd* kitabında ayrıntılı bir biçimde ele alındığı görülmektedir. Yukarıda alıntılanan bölümler Şehristânî'nin özet sayılabilecek naklinde yer verdiği hususlar bağlamında zikredilmektedir. Zira *Dinkerd* metninin yedinci kitabı Zerdüşt'ün hayatına ayrılmış bir metin durumundadır. Şehristânî'nin naklinde bahsi geçen ve Zerdüşt'ün varlığını oluşturan üç unsur (nur, ruh, şebh/siluet) *Dinkerd*'de de benzer şekilde ifade edilmektedir. Zerdüşt'ün nuru (ferre), ruhu (fravahar) ve cevheri (gohr) Zerdüşt'ün anne ve babasına geçmektedir. Bununla birlikte Şehristânî'nin naklinde Pehlevî metinleriyle uyuşmayan hususlara da rastlanmaktadır. Zerdüşt'ün nurunun ve koruyucu ruhunun yetmiş meleklerle korunması Zendler'de söz konusu edilmemektedir. Fakat bu husus, onun koruyucu ruhunu yaratan Ameşa Spentalar'ın Pehlevî literatüründe yedi tane olmasıyla ilişkilendirilebilir. Bunun, Şehristânî'ye bu rivayeti nakledenlerin bir eklemesi veya anlatımın farklı ama Zendler'in tedvin sürecine dahil edilmeyen bir versiyonunun ürünü olması da muhtemeldir. Ayrıca *Dinkerd* kitabında Zerdüşt'ün koruyucu ruhunun yaratılması noktasında Ameşa Spentalar'ın etkinliğinden bahsedilirken, Şehristânî'de sadece Ohrmazd'ın bu Nur'u yarattığından söz edilmektedir.

Şehristânî, Zerdüşt'ün koruyucu ruhunun bulunduğu "hom" (haoma) bitkisinin Basmu Yezhar dağında olduğunu zikretmesine karşılık *Dinkerd*, bu

76 *Dinkerd-i Heftom*, s. 219-221 (3.01-12); *Dinkard VII*, s. 35-37 (III.1-12); Âmûzigâr – Tefazzulî, *Üstüre-i Zindegî*, s. 73-75.

77 *Dinkerd-i Heftom*, s. 227-29 (3.51-62); *Dinkard VII*, s. 47-50 (III.51-62); Âmûzigâr – Tefazzulî, *Üstüre-i Zindegî*, s. 82-84.

dağın Esnevend/Asnawand olduğunu belirtmektedir. Basmu Yezhar dağının Mecûsî mitolojisinde de ilk kutsal dağ olarak bilinen Hara Berezaiti (Harburz/Elburz) olması kuvvetle muhtemeldir. Elburz, Hazar denizinin güneyinde doğu-batı yönünde uzanan bir dağ grubudur. *Bundahişn*'de "Alborz-i Bag-bakht" şeklinde zikredilen ve güneşin etrafından batıp doğduğu bu dağın zirvesinin asla kararmadığı ifade edilmektedir.⁷⁸ Esnevend dağı ise sadece *Dinkerd*'de haoma bitkisinin yerleştirildiği dağ olarak söz konusu edilmektedir. Dolayısıyla Şehristânî'nin naklindeki Elburz dağı, zikri geçen alıntının geçtiği Zend metniyle örtüşmemektedir.

Şehristânî, mezkûr rivayetinde Zerdüş'tün anne ve babasının Zerdüş'tün özünü/cevherini ineğin sütü aracılığıyla içtiklerini ifade etse de, *Dinkerd* kitabında olduğu gibi, hom bitkisinin sütle karıştırılmasından söz etmez. Ayrıca Zerdüş'tün nurunun Zerdüş'tün anneannesine ve oradan da annesine geçmesi hususunda da Şehristânî'de bilgi yer almaz. Bu noktada Şehristânî'nin oldukça özet bir anlatıma yer vermesi, rivayete dair kimi bağlantıların kopuk olduğu izlenimi vermektedir. Şehristânî Zerdüş'tün nurunun, ruhunun ve silüetinin Zerdüş'tün annesinde birleşmesinden söz etmemektedir. Aynı zamanda naklettiği rivayet içerisinde de bir telife gitmediği ve kopuklukları gidermeye çalışmadığı görülmektedir. Belki de naklettiği kaynağın veya kişinin dinî bilgisine güvendiğinden ya da kendisine geldiği şekliyle nakletmeyi uygun gördüğünden müdahale etmemiştir.

Dinkerd metninde Zerdüş'tün, sadece sığırların geçtiği güzergâha konulduğu ifade edilirken, Şehristânî'ye ait rivayet, atları ve kurtları da hikâyeye dahil etmektedir. Zerdüş'tün otuzuna geldiğinde Allah'ın onu nebî ve resul olarak gönderdiğini zikreden Şehristânî'nin rivayetine karşılık; Zendler, Zerdüş'tü diğer peygamberlerden ayırmakta ve onu en üstün peygamber olarak takdim etmekten geri durmamaktadır.

Zaten Zerdüş'ten önce de Mazdayesna dininin şanını yükseltmek isteyen peygamber(ler) (vakhşur/vakhşvar) olmuştu ... bütün insanlık dinle ve Zerdüş't Spitema'yla tanıştırdı... Şimdi Mazdayesna dininin ... peygamberinin ihtişamı, görkemi ve hayret vericiliği hakkında dünyaya ilân edilenler, burada on bölümde Avesta'ya uygun şekilde Ohrmazd'ın takdisiyle yazılıdır ... itaatkâr Key Viştasp'ın dönemini de içerir.⁷⁹

78 Yeşt 19.01; *Greater Bundahişn*, s. 76-79 (VI.C, 1-7); Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism* (Leiden: Brill, 1975), I, 133-35; "Alborz [ii. Alborz in Myth and Legend]", *EIr.*, <http://www.iranicaonline.org/articles/alborz-massif-iran>.

79 *Dinkard VII*, s. 15-17 (I. 43-49); *Dinkerd-i Heftom*, s. 205-6 (0.43-48, 1.0-3).

Zerdüş'tün peygamberliği aldıktan sonra yedi kez vahiy aldığını ifade eden Zend metinleri, Kral Viştasp'ın bu dine girişini ayrıntılı bir şekilde işlemektedir.⁸⁰ Zira bu tarihten sonra Zerdüş'tün dinî düşüncesi hızla yayılmaya başlamıştır. Dolayısıyla Şehristânî'nin onun peygamberliğinden söz ettikten sonra Kuştasb'ı zikretmesi de Mecûsî geleneğinin tarihsel söylemiyle benzerlik taşımaktadır.

Şehristânî, Zerdüş'tün yaymaya çalıştığı temel düşüncenin Allah'a kulluk, Şeytan'ı inkâr ve iyiyi emredip kötülükten sakındırmak ilkeleri çerçevesinde şekillendiğinden bahsetmektedir. Bu husus esasen Gatha metinlerinden Zendler'e kadar insanın bu dünyadaki konumundan ve kötülüğe karşı baskın bir rol üstlendiğinden kaynaklanmaktadır. Zira Zerdüş't her defasında kötülüğe karşı bir tutum içerisinde olunmasını arzulamış ve kendi takipçilerini doğru ve hakikatin takipçisi anlamında "Aşavan" diye isimlendirmiştir. Avesta edebiyatından modern döneme kadar varlığını devam ettiren iyi düşünce, iyi söz ve iyi davranıştan (humata, huhta ve hvaršta) müteşekkil üçlü ahlâkî ilkenin de bu hususu tebarüz ettirdiği söylenebilir. İslâmî dönemde tedvin edilen Zendler'de de insanın kötülük ya da Ehrimen ve onun taraftarları karşısındaki durumu, teolojiden pratiğe yansıyan Mecûsî ahlâkını bütünüyle yansıtmaktadır. İnsanın maddî ve mânevî unsurlarının ilâhî varlıklarla ilişkilendirilmesi ve bu varlıkların koruyucu rollerine atıf yapılması Şehristânî'nin verdiği kaydın arka planını ortaya koymaktadır.⁸¹

Şehristânî, Zerdüştiyye grubuna dair nakillerine, Zerdüş'tün Tanrı anlayışıyla ilgili düşüncesine yer vererek devam etmektedir. Zerdüş'tün dilinden ifade edilen bu nakle göre, Nur ve Zulmet iki aslî esastır; dünyadaki varlıkların kaynağıdır. Bu ikisinin karışmasından terkipler oluşmakta ve bundan da suretler ortaya çıkmaktadır. Bârî Teâlâ, Nur ve Zulmet'in yaratıcısı ve var edicisi olup şerik, benzer ve zıt kabul etmeyen tek Tanrı'dır. Şehristânî bu noktada Zürvâniyye'nin iddia ettiği gibi Zulmet'in mevcudiyetini Tanrı'ya bağlamanın câiz olmadığını nakletmektedir. Fakat dünyanın hayır ve şer, düzen ve fesat, temizlik ve kirlilik, aydınlık ve karanlığın karışımından meydana geldiği, aksi takdirde âlemin söz konusu olamayacağı zikredilmektedir. Nur'un Zulmet'e, hayrın şerre karşı mücadele ederek üstün gelmeye çalıştığı, sonunda hayrın kendi âlemine yükselerek kurtulmaya ve şerrin de kendi âlemine doğru alçal-

80 *Pahlavi Rivâyat*, II, s. 76-79 (XLVII.1-47); *Dinkerd-i Heftom*, s. 241-46 (4.63-88).

81 Aşavan: Yesna-Gatha, 31:17, 46:14; Üç ahlâkî ilke: Yesna, 12:8, 19:16, 35:2, 70:4; Organların Ameşa Spentalar'la ilişkilendirilmesi konusunda bk. *Greater Bundahišn*, s. 252 (XXVIII.22); İnsanın mânevî hususlarının iyi ve kötü varlıklarla ilişkilendirilmesi hakkında bk. *Aturpât-i Êmêtân*, *Denkard VI*, s. 2-3, 224-29 (Ia-Ib-Ic.); ayrıca bk. *Aturpât-i Êmêtân*, *Denkard VI*, s. 54-55, 96-97, 102-3 (133-35, 249, 264); Alıcı, *Kadîm İrân'da Din*, s. 308-13.

maya çalıştığı ifade edilirken bunun kurtuluşun sebebi olduğu aktarılmaktadır. Bu ikisini, terkipte gördüğü hikmet sebebiyle mezceden Bârî Teâlâ'dır ve belki de Nur asıldır. Zerdüş'tün şöyle dediği nakledilir:

Nur, varlığı bakımından hakiki bir varlıktır; fakat Zulmet başka bir şeye tâbi olmakla, kişiye nispetle onun gölgesi gibi mevcuttur. Kişi onu mevcut olarak görür/algılar fakat gerçekte mevcut değildir. Nur var edildi ve Zulmet ona tâbi kılındı. Zira zıtlık varlığın gereklerindedir. Zulmet, mahlûkatta ilk yaratma olarak değil, kişi ve gölge örneğinde olduğu gibi, gereklilik üzerine bulunur.⁸²

Şehristânî, Zerdüş'tün dilinden aktardığı bölümün devamında söz konusu grubun iddialarını nakletmektedir. Buna göre Zerdüş'tün yazdığı bir kitap vardır. Bu kendisine indirilen bir kitaptır ve o Zend-Avesta'dır.⁸³ Zerdüş't, âlemi "minet" ve "kiti" (menog ve getig) yani "ruhani" ve "cismani" ya da "ruh" ve "zat" olmak üzere yaratılışın iki âleme ayrılması gibi ikiye ayırmıştır. Dünyadaki her şey de "bahşeş" ve "kuneş" şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Bundan maksat takdir ve eylemdir ve her biri ikincisinin üzerine takdir edilmiştir. Daha sonra mükellefiyet konusunu ele alan Zerdüş't, bunun insanın davranışları olduğu ve bunun da üçe ayrıldığını söyler. Bunlar, "meniş", "kuyeş" ve "kuneş"⁸⁴ yani itikat, söz ve ameldir. Bu üçüyle mükellefiyet tamamlanır. İnsan bunlarda hata yaparsa, dinden çıkar. Eğer bu eylemler/davranışlar dinin/emrin ve şeriatın gereğine uygun şekilde gerçekleşirse, en büyük kurtuluş elde edilir.⁸⁵

Şehristânî'nin buraya kadarki nakli değerlendirildiğinde, Zerdüş'tün Nur ve Zulmet konusundaki ifadelerinin, Zürvâniyye bölümündekinden farklı olduğu anlaşılmaktadır. Zira burada Nur ve Zulmet kavramlarına bir yaratma iradesi bahşedilmemekte, aksine Tanrı'nın bu dünyayı var etmede zaruret mesabesinde bu iki zıttta hayat verdiği ifade edilmektedir. Şehristânî'nin naklettiği paragrafın giriş cümlelerinde Nur ve Zulmet'in hayatın kaynağı olduğu ifadesi, Zendler'den önce Gatha'da yer almaktadır. Zerdüş't'e atfedilen Gatha metinlerinde başlangıçta iki(z) ruhun/düşüncenin karşılaştığı ve bunun akabinde bu dünyanın, hayatın ve ölümün kısacası her şeyin var olduğu ifade edilmektedir.⁸⁶ Dolayısıyla Şehristânî'de yer alan ilgili rivayetin

82 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 283.

83 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1175, vr. 70, 71.

84 Yazma nüshasında harekesiz olarak zikredilen bu üç kelime "m-n-ş", "k-v-y-ş" ve "k-n-ş" şeklinde geçmektedir. Bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1175, vr. 70.

85 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 283.

86 Yesna-Gatha, 30.01-04.

girişinde Zerdüş'te kadar uzanan bir izlekten söz edilebilir. Ancak devam eden cümlelerde Nur ve Zulmet'in yaratıcısı Tanrı olarak zikredilirken bizzat Tanrı'nın kötülükle yahut Zulmet'le ilişkilendirilmesinin doğru olmadığı ve Zürvâniyye'nin bu hataya düştüğü söz konusu edilmektedir. Başka bir deyişle Tanrı'nın Zulmet'le, daha doğrusu kötülükle bire bir ilişkilendirilmesi düşünülemez. Bununla birlikte hem Nur ve Zulmet'in bu dünya hayatı için gerekliliği belirtilmekte hem de Tanrı ile Zulmet arasındaki ilişki nispeten muğlak bırakılmaktadır. Bu husus Avesta literatüründe Ahura Mazda'nın sadece iyi varlıkları var etmesiyle ilişkilendirilebilir. Kötü ruhun ise kötü varlıkları yarattığının zikredilmesi, Avesta açısından Ahura Mazda/Ohrmazd ile Angra Mainyu/Ehrimen arasındaki ilişkinin düzeyini açıklığa kavuşturmuş değildir.⁸⁷ Şehristânî'nin Zulmet'in Tanrı'yla bire bir ilişki içerisinde olmaya çağına dair nakli bu noktada önem kazanmaktadır. Bir anlamda Şehristânî'nin rivayeti, özet şekilde de olsa, Mecûsî teolojisindeki dönüşümü ortaya koymaktadır. Bununla birlikte Şehristânî'nin ilgili rivayetinde Tanrı'nın Nur ve Zulmet'i karıştırması yoluyla bu dünyayı var edişi, Zendler'den sonraya tarihlenen ve İslâmî dönemde Farsça olarak kaleme alınan *Kitâb-ı Rivâyât-ı Darab Hürmüzdîyâr* adlı metinde yer alan "Ulemâ-i İslâm" başlıklı bölümde açıkça zikredilmektedir.⁸⁸ Söz konusu metin Şehristânî'den sonraya tarihlense de, onun yaşadığı dönemde bu tarz tartışmaların var olduğuna işaret etmektedir.

Mecûsî teolojisi çerçevesinde duruma bakıldığında Zerdüş'ten Sâsânî yorum geleneğine kadar Zulmet yahut karanlığın/kötülüğün Tanrı'yla olan ilişkisinin çerçevesi tartışmanın ana eksenini oluşturmaktadır. Günümüzde dahi Mecûsîler arasında kötülüğün kaynağı meselesi vuzuha kavuşmuş değildir. Bununla birlikte kötülük probleminde kendi sistematığı içerisinde bir çözüm üretmeye çalışan Zendler de inkâr edilmemelidir. Şehristânî'nin rivayetinin eksik veya hatalı görülen taraflarının Zend metinleri çerçevesinde giderildiği görülecektir. Zira Şehristânî'nin "gölge" metaforuyla açıkladığı husus, Sâsânî dinî edebiyatında menog ve getig ayırımıyla ortaya konmaktadır.

87 Vendidad metninin girişinde Tanrı'nın iyi varlıkları yarattığı ve karşısında Angra Mainyu'nun kötülükleri var ettiği zikredilir (Vendidad, 1:1-3).

88 *Persian Rivayats*, s. 452-53; Ulemâ-i İslâm metni, Müslüman âlimlerin sorularının ve onlara Mobed-i Mobedan tarafından verilen cevapların bulunduğu ender metinlerdendir. Metnin başında "III. Yezdigird'den altı yüzyıl sonra" şeklinde bir kaydın yer alması, bu tartışmanın XIII. yüzyıl civarında geçtiğini belgelemektedir. Bu metin ve benzeri Farsça kaleme alınan Mecûsî kayıtları toplu olarak Unvala tarafından *Kitâb-ı Rivâyât-ı Darab Hürmüzdîyâr* (1922) başlığıyla Farsça basılmıştır. Ondandıktan sonra Dhabhar tarafından *The Persian Rivayats of Hormazyar and Framarz and Others* (1932) adıyla yayımlanmıştır.

Nur'un asıl ve dolayısıyla kalıcı olduğuna, Zulmet'in ise ona tâbi kılındığına, dolayısıyla geçiciliğine atıfta bulunan *el-Milel ve'n-nihal* metni, Sâsânî yorum geleneğinde yaratılışın iki veçhesi olan menog ve getig ayrımıyla paralellik taşımaktadır. Zendler'de Tanrı Ohrmazd'ın sınırlı bir zaman yaratması ve kötülüğü bu sınırlı zamanın içine hapsetmesi, aslında yaratma eyleminin de çerçevesini sunmaktadır. Bu bağlamda Ohrmazd'ın yaratma eyleminden neşet eden varlıkların gelecekte de var olacağından bahsedilirken, Ehrimen'e ait varlıkların sonluluğu vurgulanmaktadır.⁸⁹ Dolayısıyla bu durum iki farklı yaratma biçimine dair bir atıf içermektedir. Bu açıdan Sâsânî dinî edebiyatı iki türlü yaratmadan söz ederek kozmogoniye ve eskatolojiyi anlamlandırmaktadır.

Ohrmazd'ın yaratması "menog" ve "getig" olmak üzere ikidir, oysa kötü ruhun yaratmasında getig yoktur, sadece kötü ruh getige katılabilir... Dolayısıyla kötü ruha karşı iyi ruhların ve dünyevî varlıkların üstünlüğü önceden belirlenmiştir.⁹⁰

Bu iki yaratma biçiminden ilki olan menog (mainyava) "maddeye/cisme taalluk etmeyen" yani "mânevî" anlamına, getig (gaeitya) ise "maddî" veya "cismanî" mânasına gelmektedir. Bu bağlamda Tanrı Ohrmazd, menogu (mânevî olan) ve getigi (maddî olan) yaratmaya muktedir olarak nitelenirken, Ehrimen'in sadece menogu yaratmaya güç yetirebildiği ifade edilmektedir.⁹¹ Bu iki yaratma biçimi aynı zamanda dünya ve ona biçilen son için de önem arz etmektedir. Zend metinleri bu iki yaratma formunun gerekçesini zaman tasavvuruyla ilişkilendirmekte, böylelikle dünyadaki başlangıç ve son için elzem bir ayırım olarak görmektedir. Zendler'de Ohrmazd'ın ilâhî planı çerçevesinde sınırlı ve sınırsız olmak üzere iki farklı zaman tasavvurundan söz edilmektedir. İşte bu bağlamda Ohrmazd'ın sahip olduğu iki yaratma biçimiyle varlıkların maddî ve mânevî boyutlarını var ettiği belirtilmektedir. Buna karşılık Ehrimen'in maddî bir yaratmaya güç yetirememesi sebebiyle, ona ait mahlûkların ancak Ohrmazd'ın maddî mahlûkatına tutunarak var oldukları ifade edilmektedir. Şehristânî'nin zikrettiği "kişi ve gölgesi" şeklindeki metafor da bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Şehristânî'nin, gerçekte gölgenin olmayışına rağmen varlığı anlamlandırma bağlamında ona ihtiyaç

89 *Bundahisn*, s. 3-4 (I.1-5); Dadegi, *Bundahiş*, s. 33.

90 M. Jaafari-Dehaghi, *Dâdestân-i Dênig I* (Paris: Association Pour L'avancement des Etudes Iraniennes, 1998), s. 131 (XXXVI,51).

91 Jaafari-Dehaghi, *Dâdestân-i Dênig I*, s. 44-45 (II.13); Shaul Shaked, "The Notions of Menog and Getig in the Pahlavi Texts and Their Relation to Eschatology", *Acta Orientalia*, 33 (1971): 59-63, 70-73 (Pehlevî metinlerde menog ve getig kavramlarına ilişkin pasajlar), 100-7.

duyulduğunu ifade etmesi, Sâsânî dinî literatürüyle örtüşmektedir. İki farklı yaratma biçiminin temel gerekçesi, dünyanın sonu geldiğinde Ehrimen ve yardımcılarının maddî âlemden uzaklaştırılmaları ve çıktıkları yere geri gönderilmeleridir.⁹² Şehristânî'nin her iki unsurun kendi âlemlerine dönmesinden söz etmesi de bu durumla alâkalıdır.

Şehristânî, Zerdüş'tün Tanrı anlayışıyla alâkalı fikirlerini naklettikten sonra Zerdüş'tün bir kitap yazdığını ve buna "Zend-Avesta" dendiğini belirtmektedir. Geleneksel Mecûsî düşüncesinde Avesta'nın Zerdüş'te vahyedilen bir kitap olduğu ifade edilmesine rağmen Zend-Avesta diye bir kitaptan söz edilmemektedir. Açıklama ve yorum anlamına gelen Zend, Avesta edebiyatının Sâsânîler devrindeki yorum geleneği için kullanılmaktadır. Bu bağlamda Zendler'de "Abestag ud Zend" (Avesta ve Zend) ifadesine sıkça rastlanmaktadır. Avesta ve yorumunun, Avesta ve Zend olarak ifade edilmesine karşılık, Zendler'i ilk kez Batı'ya tanıtan ve birçoğunun çevirisini yapan Edward West, Zend-Avesta terkinin Müslüman yazarlar tarafından muhtemelen hatalı bir şekilde kullanıldığını ileri sürmektedir. Bunun da ötesinde Avesta metnini ilk defa İngilizce'ye çeviren James Darmesteter ve benzeri yazarların Zend-Avesta terkinini tercih etmelerinde Müslüman yazarların etkisi olabileceğini düşünmektedir.⁹³ Avesta'nın Zerdüş'tün yazdığı bir kitap oluşu Şehristânî'nin kaynağının Sâsânî dinî düşüncesi olduğunun bir başka delili olabilir. Zira, yukarıda işaret edildiği üzere, Zendler'de Zerdüş'te vahyedilen Avesta'dan bahsedilmektedir.⁹⁴

Zerdüştiyye grubuna göre Zerdüş, üç temel ahlâkî ilke (meniş, kuyeş ve kuneş) ihdas etmiş ve bunları dinin temel gerekleri olarak kabul etmiştir. Şehristânî bunların "itikât", "söz" ve "eylem" anlamlarına geldiğini belirtmektedir. Mecûsî ahlâk sistemine bakıldığında gerçekten de özellikle Zerdüş sonrası Avesta külliyatında "iyi düşünce", "iyi söz" ve "iyi eylem"den oluşan üçlü ahlâk ilkesinden (humata, huhta ve hvaršta) söz edilmektedir. Buna göre kişinin iyi düşünmesi ve dolayısıyla iyi söz ve eyleme sahip olması, bu dünyada kötülüğe karşı Tanrı Ahura Mazda/Ohrmazd tarafından verilen görevi yerine getirmesi gerekmektedir.⁹⁵ Bu ahlâkî bakış açısı Zerdüş'ten

92 Cereti – MacKenzie, "Except by Battle", s. 34-35; *Greater Bundahišn*, s. 16-17 (I.53); s. 290-91 (XXXIV.27-31); Alici, *Kadîm İrân'da Din*, s. 221-36.

93 *Pahlavi Texts I*, s. 9-11; J. Kellens, "Avesta", *Elr.*, <http://www.iranicaonline.org/articles/avesta-holy-book>; *Pahlavi Texts IV: Contents of Nasks, Dinkard VIII*, çev. E. W. West, ed. M. Müller (Clarendon: Oxford University Press, 1892), s. 3 (I. 02).

94 *Dinkard VII*, s. 64, 81 (IV.63, VI.13); *Dinkard-i Heftom*, s. 241.

95 Yesna-Gatha, 30.01-30.02, 32.03-32.05, 45.09; Yesna, 35.02, 36.05; Yesna, 12.08, 19.16; "Ben bütün iyi düşünce, söz ve eylemleri benimsiyor, bütün kötü düşünce, söz ve eylemleri reddediyorum" - Yeşt, 10.106; Aturpât-i Êmêtân, *Denkard VI*, s. 2-3, 224-229 (I^{a-c}).

günümüze giderek sistemli hale gelen düalist Mecûsî ahlâkının da temelini oluşturmaktadır.

el-Milel ve'n-nihal'de yer verilen ve Pehlevîce kökenleri olduğu anlaşılan kavramların yerli yerinde kullanıldığı görülmektedir. Bu bağlamda Şehristânî'nin zikrettiği "meniş" terimi, Pehlevîce "menišn" kelimesinden türemekte ve "düşünme/düşünce/zihin" anlamlarına gelmektedir. "Kuneş" ise "davranış ve eylem" anlamına gelmekte ve Pehlevîce "kunišn" kelimesinden türemektedir. Şehristânî'nin metninde "kuyeş" şeklinde yazılan "gobiş" terimi ise Pehlevîce'de "söz/hitabet/konuşma" anlamlarına gelen "gobišn" kelimesinden türemektedir. Zendler bu üç kavramı yukarıda zikredilen Avesta kökenli humata, huhta, hvaršta kelimelerinin Pehlevîce karşılıkları olarak kullanmaktadır.⁹⁶

Şehristânî âlemin iki kısma ayrıldığını naklederken "bahşeş" ve "kuneş" terimlerini kullanmaktadır. "Kuneş" yukarıda ifade edildiği üzere "eylem" anlamına gelmektedir. "Bahşeş" ise Pehlevîce "nasip etmek ve tahsis etmek" anlamına gelen "bahşišn" kelimesinden türemektedir. Zendler'de ise bahşeş daha çok ilâhî âlemin bir lütfu, oradan gelen bir kısmet olarak kabul edilmektedir. Kuneş ise insanın kendi eylemleri ve çabasıyla ilişkilendirilmektedir.⁹⁷

Zerdüştiyye bölümünde ayrıca Zerdüş'tün mucizelerinden bahsedilmektedir. Buna göre Zerdüş't hapisteyken, Kuştasb'ın atının ön ayakları karnına batar ve Zerdüş't, atın ön ayaklarını geri alır ve böylelikle atın ayakları kurtulmuş olur. Başka bir mucizesi ise şöyledir: Dînever'de kendisine gelen bir âmâ için bir otu vasıflarıyla anlatarak onun suyunu gözüne damlatmasını söyler ve âmânın gözleri açılır. Şehristânî bu naklin sonunda, aslında bunun bir mucizeden öte Zerdüş'tün söz konusu otun özelliklerini bilmesinden kaynaklandığı notunu düşmektedir.⁹⁸

Kötü yöneticilerin Kral Viştasb'ı etkileyerek Zerdüş'tü hapsedirmeleri, hatta onu öldürmeye çalışmaları *Dinkerd*'de de yer almaktadır. Anlatımın ikinci kısmında, atın ön ayaklarının çıkarılmasına dair Şehristânî'nin zikrettiği rivayete benzer şekilde, Zerdüş'tün bu durumu mucizevî bir şekilde çözdüğü ifade edilmektedir. *Dinkerd* ve *Zerdüş'tnâme* metinlerinde Zerdüş'tün günahsız yere bir hafta zindanda kaldığı nakledildikten sonra Kuştasb'ın atı-

96 Henrik Samuel Nyberg, *A Manual of Pahlavi* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1974; Tahrân: Esâtîr, 2003), II, 120, 130-31. Bu üç kelimenin bir arada zikredildiği metinler bağlamında bk. Touraj Daryae, *On the Explanation of Chess and Backgammon (Abar Wizârišn î Çatrang ud Nihîšn New-Ardexšîr)* (California: Afshar Publishing, 2010), s. 25, 31; *Greater Bundahišn*, s. 2-3 (o.o).

97 *Dinkerd-i Heftom*, s. 198, 201-2 (0:25-26; 0:5-6); Nyberg, *A Manual of Pahlavi*, II, 45.

98 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 283-84.

nın ön ve arka ayaklarının karnına battığından söz edilmektedir. Burada Zerdüş'tün zindandan çıkması karşılığında atı iyileştirebileceğini ifade etmesi ve nihayetinde atın ön ve arka ayaklarını çıkarması ayrıntılı bir şekilde nakledilmektedir.⁹⁹

Şehristânî, Zerdüştiye başlığı altında, İslâm sonrası dönemde ortaya çıkan ve dönemin Mecûsiler'i tarafından kabul görmeyen Bihâferîd'den de söz etmektedir. Şehristânî'nin ismini Sîsân olarak verdiği Bihâferîd'in Nişâbur'un kırsalında Havâf denilen nahiyeden olduğu aktarılmaktadır. Ebû Müslim-i Horasânî döneminde ortaya çıkan ve aslında ateşe tapan Zemzemiyye'den olan ve fakat Mecûsiler'i "zemzeme"yi ve ateşe tapmayı terk etmeye davet eden Sîsân'ın bir kitap yazdığı nakledilmektedir. Bu kitapta erkeklerin saçlarını uzatması istenmekte, anneler, kızlar ve kız kardeşlerle evlenilmesi ve şarap içilmesi yasaklanmakta ve Güneş'e karşı tek diz üzerine çökerek secde edilmesi emredilmektedir. Şehristânî bu grubun bir kuşak edindiğini ifade etmektedir. Malları aralarında paylaşan grubun ölü hayvan eti yemedikleri, hayvan yaşlanıncaya kadar kesmedikleri ve Zemzemiyye grubu Mecûsileri'ne düşman oldukları nakledilmektedir. Mecûsiler'in, mobedin söz konusu durumunu Ebû Müslim'e arz etmesi, Sîsân'ın Nişâbur Camii'nin kapısının önünde öldürülmesine yol açmıştır (747-748). Sîsân'ın taraftarları onun sarı bir beygirin üzerinde göğe yükseldiğini ve gelecekte beygirin üzerinde inerek düşmanlarından intikam alacağını ifade etmiştir. Bu grubun Zerdüş'tün peygamberliğini benimsediği ve Zerdüş'tün yücelttiği krallara tâzim ettiği rivayet edilmektedir.¹⁰⁰

Şehristânî'nin Sîsân'dan (Bihâferîd) bahsetme sebebi, onun peygamberlik ya da kurtarıcılık iddiasında olmasında saklıdır. Zira sonrasında Şehristânî, Zerdüştiye grubunun âhir zaman geldiğinde ortaya çıkacak bir kurtarıcıdan söz ettiğini nakletmektedir. Bu bilgilerden, Bihâferîd'in Mecûsî geleneğini yeniden şekillendirmek istediği anlaşılmaktadır. İbnü'n-Nedîm'den Bağdâdî'ye kadar birçok Müslüman âlim Bihâferîd hakkında benzer bilgilere yer vermiştir. Bihâferîd hakkında bilgi veren Bîrûnî gibi İslâm âlimleri, "zemzeme" olarak zikredilen eylemin yemek esnasında fısıldayarak yapılan bir dua olduğunu ifade etmektedir.¹⁰¹

99 *Dinkard VII*, s. 64-67 (IV. 63-71); Âmûzigâr – Tefazzulî, *Üstûre-i Zindegî*, s. 173-74.

100 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 284.

101 Bîrûnî, *el-Âsârü'l-bâkıye* s. 210-11; Ebü'l-Meâlî, *Beyânü'l-edyân*, s. 16; Gulâm Hüseyin Sâdikî, *Cünbeşhâ-yi İrânî der Karnhâ-yi Düvvüm ü Sevvüm-i Hicrî* (Tahran: İntişârât-ı Pâjeng, 1372 hş.), s. 153-65; Gulâm Hüseyin Yüsufî, "Behâferîd", *Elr.*, <http://www.iraniconline.org/articles/behafarid-zoroastrian-heresiarch-and-self-styled-prophet-killed-131-748-49>; Ahmet Saim Kılavuz, "Bih-Âferîd b. Mâhferverdin", *DİA*, VI, 138.

Zendler'den *Nerângistan* metninde zikredildiği üzere, birçok âyinde ekmeğin kutsanması söz konusudur. Zemzeme ise bu sırada humata, huhta ve hvarşta olarak bilinen üçlü ahlâk ilkesinin mırıldanarak tekrar edilmesidir. Zira "ekmek kutsama" eylemi birçok ritüelde mutlaka bulunması gereken ekmeğin takdisinden ibarettir ve bu ekmeğin "dron/darun" (draonangha) diye anılmaktadır. Bu noktada bir ayrıntıyı da gözden kaçırmamak gerekir. Bu âyini gerçekleştiren ve zemzeme (fısıldama, mırıldanma) yapan kimsele-
rin din adamı sınıfından olduğu unutulmamalıdır. Dolayısıyla Bihâferîd'in özellikle din adamı sınıfına muhalif olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰² Sadece Şehristânî'nin Bihâferîd yerine Sîsân ismini kullandığı ve hareketi tanımlarken Bihâferîdiye sıfatına yer verdiği görülmektedir. Bihâferîd'in, Sîsân için bir sıfat olma ihtimali de söz konusudur. Zira "bih" Pehlevîce iyi, güzel manasındaki "v/beh" sözcüğünden, "âferîd" ise Pehlevîce yaratmak anlamındaki "afritan" kelimesinden türemekte ve yaratılmış anlamına gelmektedir.¹⁰³

Şehristânî'nin el-Mecûs başlığı altında Bihâferîdiye bölümü dışında zikrettikleri, İslâm öncesi döneme ait Mecûsî teolojisi ve ahlâkıyla ilgilidir. Fakat burada Bihâferîd ifadesine yer verilmesi ve onun kurtarıcı rolünden ve peygamberlik iddiasından söz edilmesi, devamında Zerdüş'tün Zend-Avesta kitabında kurtarıcıdan bahsetmesiyle ilişkilendirilebilir. Zira Şehristânî, kurtarıcı fikrinin Mecûsî geleneğinde mevcut olduğuna ve tarihsel süreçte bu iddiada bulunan kimselerin ortaya çıktığına örnek vermektedir.

el-Milel ve'n-nihal'in Zerdüştiye bölümünün sonunda Zerdüş'tün Zend-Avesta kitabında bir kurtarıcıdan bahsettiği nakledilmektedir. Buna göre âlim kişi anlamına gelen "Eşizrika" adında birisi âhir zamanda ortaya çıkacak ve dünyayı adalet ve din üzere şekillendirecektir. Fakat onun zamanında "Bityare" (Ehrimen'in yardımcılarında) zuhur edecek ve onun idare ve hâkimiyetine yirmi yıl süresince afetler getirecektir. Bundan sonra Eşizrika dünya ehlini mağlûp ederek adaleti ihya ve adaletsizliği imha edecek ve değiştirilen gele-
neği eski haline döndürecek, krallar ona tâbi olacak ve iradesi kolaylaşacak, din ve hakikate yardımcı olacaktır. Onun zamanında güven ve huzur tesis edilecek, fitne ve sıkıntılar sona erecektir.¹⁰⁴

Avesta külliyyatından Sâsânî dinî edebiyatına Mecûsî geleneğinde dünyanın sonunda bir kurtarıcının geleceği ve onun dünyayı kötülüğün işgalinden

102 Jivanji Jamshedji Modi, *Religious Ceremonies and Customs of Parsees* (Bombay: British India Press, 1922), s. 296-97; *The Hērbedestân and Nêrangestân* (Paris: Association pour l'Avancement des Études Iraniennes, 2003), ed. ve çev. Firoze M. Kotwal – Philip K. Kreyenbroek, III, 191-95; Jaafari-Dehaghi, *Dâdestân-i Dênig I*, s. 90-91 (XXIX. 1-4).

103 Nyberg, *A Manual of Pahlavi*, II, 10, 208.

104 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 284-85.

önceki mutlak iyi durumuna geri çevireceği kabul edilmektedir. Zerdüş'te atfedilen Gatha'da "Saoşyant" adında bir kurtarıcının geleceğinden ve Ahura Mazda'nın inayetiyle kötülüğü yok edeceğinden bahsedilmekte; fakat ayrıntılı bir anlatıma yer verilmemektedir. Avesta edebiyatında ise Kasaoya/Kayansah gölünden hayat bulacağı belirtilen çoğul bir kurtarıcı fikri yer almaktadır. Ferwerd'in Yešt metnine göre Zerdüş'tün tohumları Kasaoya gölünde korunmaktadır.¹⁰⁵ Söz konusu kurtarıcı düşüncesi ve kurtarıcının şahsiyeti noktasında Zend metinleri ayrıntılı bilgiler sunmaktadır. Zamanı yaratılıştan/dünyanın başlangıcından eskatolojiye/dünyanın sonuna uzanan üç ana kısma ayıran Zendler, Ehrimen'in saldırısıyla başlayan kaos döneminin (gumezišn) başından itibaren ıslah edicilerin geleceğinden söz etmektedir. Bu bağlamda kurtarıcı ya da ıslah edicilerin temel görevi dünyayı kötülükten arındırmak ve mükemmel olan ilk haline geri döndürmektir. *Bundahišn* metninde Zerdüş'tün tohumlarının saklandığı ve zamanı geldiğinde Zerdüş'tün üç oğlu Uşedar (Ukhşyat-ereta), Uşedarmah (Ukhşyat-nemah) ve Saoşyant'ın (Astvat-ereta) kendi dönemlerinde dünyaya gelecekleri, mitolojik bir anlatımla aktarılmaktadır. *Dinkerd*'de ise Zerdüş'tün kurtarıcı olan üç oğlunun mucizevî şekilde Ohrmazd tarafından ölümsüz kılındığı ve her birinin her bin yılın başında geleceği ifade edilmektedir. Onların dünyaya gelişi şöyle anlatılmaktadır: Her devirde dünyanın bir kurtarıcıya ihtiyaç duyduğu anda Zerdüş'tün soyundan gelen bir bakire, Kasaoya gölüne girip yıkanacak ve ondan içecektir ve sonra dönemin kurtarıcısına hâmile kalacaktır. Bu bağlamda son kurtarıcı Saoşyant'ın görevi, kötülüğü tamamen bu dünyadan kaldırmak ve dünyayı Ohrmazd'ın yarattığı ilk haline döndürmektir.¹⁰⁶ Şehristânî'nin bahsettiği Eşizrika'nın son kurtarıcı mı olduğu yoksa ikinci binyılın kurtarıcısı olan Uşedarmah mı olduğu şüphelidir. *el-Milel ve'n-nihal*'de Bityare/Pityare şeklinde bahsedilen ilâhî varlık Zendler'de Ehrimen'in yarattıklarındandır. Fakat bu hususun Şehristânî'nin rivayetine uygun bir karakter arz etmediği görülmektedir. Örneğin Zendler'de Pityare'nin başlangıçta Ehrimen'le birlikte dünyayı işgal edişine yer verilmesine rağmen Pityare hakkında dünyanın sonuyla ilgili böyle bir anlatım yer almamaktadır.¹⁰⁷

105 Yesna-Gatha, 28:02, 43:1-3, 48:9-12, 45:11, 46:3, 53:2; Yesna, 59:28; Yešt, 13:128-129; Vendidad, 19:5.

106 *Dinkard VII*, s. 15-17, 105-7, 111-12, 116-18 (I. 41-53; VIII.48-61; IX. 18-23; XI.1-09); *Dinkerd-i Heftom*, s. 263-82; Benzer anlatımlar için ayrıca bk. *Greater Bundahišn*, s. 273-93 (XXXIII. 01-36; XXXIV. 01-33); *Vichitakiha-i Zatsparam*, s. CXXVII (XXXV. 34-39); Jaafari-Dehaghi, *Dâdestân-i Dênig I*, s. 40-43 (I.8-11); *Bundahisn*, s. 140-44 (XXXII.1-10).

107 Dadegi, *Bundahiş*, s. 52-53; *Dinkerd-i Heftom*, s. 198, 203.

D. Zerdüş'tün İnançlara/Esaslara Dair Makalesi

Şehristânî, "el-Mecûs" bölümünün sonuna koyduğu "Zerdüş'tün İnançlara/Esaslara Dair Makalesi" isimli metnin hemen başında bu kısmı Ceyhânî'den¹⁰⁸ aldığını zikretmektedir. Şehristânî'nin şimdiye kadar ele aldığı ve naklettiği hususların bir kısmının Zerdüş'tün ilgili makalesinde de yer aldığı görülmektedir. Bu sebeple tekrar eden hususlar muhtasar telmihlerle önceki rivayetlerle ilişkilendirilecektir.

Bu nakilde yer alan bilgilerin değerlendirilmesine geçmeden önce bu kısmın *el-Milel ve'n-nihal*'in bazı matbu nüshalarında yer almadığını belirtmek yerinde olacaktır. Muhakkik Muhammed Fethullah Bedrân, incelediği yazma nüshalarda söz konusu bölümün zikredildiğini ve bu sebeple kendisinin buna yer verdiğini dile getirmektedir. İstanbul'da Millet Kütüphanesi'nin Feyzullah Efendi Bölümü'nde bulunan ve Şehristânî'nin vefatından 41 yıl sonrasına (hicrî 589) tarihlenen yazma nüshada da bu bölümün mevcut olduğu görülmektedir. Bununla birlikte birçok matbu metinde zikredilen başlık, mezkûr nüshada yer almamakta; onun yerine ilgili bölüm "Ceyhânî, makalesinde, Zerdüş'tün inançlara/esaslara dair makalelerinden nakletmiştir" ifadesiyle başlamaktadır.¹⁰⁹ Yine Millet Kütüphanesi'nde yer alan ve Şehristânî'nin vefatından 81 yıl sonraya tarihlenen başka bir yazma nüshada ise bu başlığın kırmızı mürekkeple kaydedildiği görülmektedir.¹¹⁰

Söz konusu makalenin başında Zerdüş'tün dininin Marsiyan dinine davet olduğu ve bu dinin mâbudunun/tanrısının U(h)rmazd/Ohrmazd olduğu aktarılmaktadır. Zerdüş'te peygamberliğinde aracılık eden melekler ise sırasıyla "Behmen", "Urdibihişt", "Şehriyur", "İsfendarmez", "Hurdad" ve "Murdad" olarak verilmektedir. Zerdüş'tün bu melekleri gördüğü, onlardan ilim aldığı ve Zerdüş ile Ohrmazd arasında aracısız bir diyalogun geçtiği nakledilmektedir.¹¹¹

el-Milel ve'n-nihal'deki kayıta Zerdüş'tün dini olarak takdim edilen "Marsiyan" hatalı bir yazılış/okunuş olarak durmaktadır. Yazma nüshada "m-r(?)-s-y(?)-æ-n" şeklinde geçmektedir.¹¹² Bu haliyle de Mecûsîliğin Sâsânî dinî edebiyatındaki adı olan ve "Mazda tapıcısı/tapınması" anlamına gelen

108 Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed'in Ceyhânî nisbesiyle bilindiği ve Horasan civarında yaşadığı kabul edilmektedir. Sâsânî hükümdarı Nasr b. Ahmed (913-943) döneminde vezirlik yaptığı ileri sürülmektedir. *el-Mesâlik ve'l-memâlik, Âyin-i Makâlât ve Kütübül-hulefâ ve'l-ümerâ* gibi eserlerin yazarı olduğu nakledilmektedir. Ceyhânî'nin vefat tarihi 330 (942) olarak verilmiştir. Bk. M. R. Naini, *Seneviyyân der Ahd-i Bâstân* (Tahran: İntişârât-ı Tûrî, 1384 hş.), s. 173; Rıza Kurtuluş, "Ceyhânî", *DİA*, VII, 467-68.

109 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1175, vr. 71.

110 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1176, vr. 125.

111 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 285.

112 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1175, vr. 71.

“Mazda-yastan” veya “Mazda-yesnan” ifadelerine oldukça yakın durmaktadır. Zira Mecûsîliği tanımlamak için kullanılan kavramsallaştırmalardan biri olarak Avesta külliyatında yer alan “Mazdayesna” ifadesi, özellikle Sâsânî dinî yapılanmasını tarif etmede önemli bir konuma sahiptir. “Mazda-yastan”,¹¹³ “Mazdesn”¹¹⁴ gibi farklı şekillerde ifade edilen kavramın Zendler’de Mecûsîliği tanımlama bağlamında oldukça sık kullanıldığı görülmektedir. Bunun da ötesinde Sâsânîler’in kurucu kralı I. Ardeşir’in sikkesinde de kendisini Mazdaysn/Mazdesn olarak tanıtmayı, bu hususa yönelik bir diğer delildir.¹¹⁵

Şehristânî’nin naklinde geçen altı meleğin Mecûsî geleneğinde başından beri Tanrı Ahura Mazda’nın en yakınındaki varlıklar olduğu bilinmektedir. Gatha’da ve Avesta edebiyatında, konuları ve ihtiva ettikleri anlam örgüsünde kimi muğlaklıklar olsa da, Zend metinlerinde ilk yaratılan altı ilâhî varlık V/Behmen (Vohumanah), Ardavahişt (Aşa Vahišta), Şehrevar (Kşatra Vairya), Spendermend (Spenta Armaiti), Hordad (Haurvatat) ve Amurdad (Ameretat) melekvari konuma sahiptir. Zerdüş’tün de bu varlıklardan haberdar olduğu ve onların Zendler çerçevesinde farklı görevleri olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda söz konusu varlıkların dünyadaki aslî varlıkların mânevî koruyucuları olduğu zikredilmektedir. Bu noktada bütün sığır türlerinin V/Behmen’in, ateşin Ardavahişt’in, metallerin/madenlerin Şehrevar’ın, dünyanın Spendermend’in, suların Hordad’ın ve bitkilerin Amurdad’ın himaye ve koruması altında olduğu ifade edilmektedir. Zendler’de Tanrı Ohrmazd’ın ilk yarattıkları kabul edilen bu varlıkların karşısında Ehrimen de kötücül karakterli varlıklar ihdas etmiştir.¹¹⁶

el-Milel ve’n-nihal’de Ohrmazd ve Zerdüş ilişkisinin aracısız bir diyalog şeklinde tasvir edilmesi, Gatha metinlerinde Zerdüş’tün soru sorar tarzda Ahura Mazda’ya hitap etmesinde karşılığını bulmaktadır. Avesta’nın özellikle Yeşt kitabında “Zerdüş sordu... Ahura Mazda cevap verdi...” şeklindeki ifadeler de Şehristânî’nin söz konusu nakil biçimini doğrular niteliktedir. Nitekim

113 *Greater Bundahišn*, s. 2 (0:1).

114 *Dinkerd-i Heftom*, s. 9; *Vizidegiha-i Zadspram*, s. 187 (IV.3).

115 Yesna, 12.01-06; *Dinkerd-i Heftom*, s. 197; Jaafari-Dehaghi, *Dādestān-i Dēnīg I*, s. 30-31; Tefazzulî, *Mînu-yi Hired*, s. 2; Michael Alram, “Early Sasanian Coinage”, *The Sasanian Era: The Idea of Iran*, ed. Vesta Sarkosh Curtis – Sarah Stewart (London: I. B. Tauris, 2008), III, 19-20.

116 *Bundahis*, s. 9-10 (I: 23-40); *Greater Bundahišn*, s. 8-12; *Pahlavi Texts I: Shayast La-Shayast*, çev. E. W. West, ed. M. Müller (Clarendon: Oxford University Press, 1885), s. 373, 378 (XV. 5-6, 25-30); Ameşa Spentalar’ın farklı yazılış biçimleri ve onlarla özdeşleştirilen varlıklar için bk. Mary Boyce, *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism* (Chicago: The University of Chicago Press, 1990), s. 13-14; *Greater Bundahišn*, s. 30-39 (III.11-17).

konu Zendler bağlamında ele alındığında bu yapının korunduğu ve Zerdüşt'ün sorularının Ohrmazd tarafından cevaplandırıldığı görülmektedir.¹¹⁷

Şehristânî söz konusu ettiği diyalogların bir kısmını zikretmekte ve burada üç sorudan bahsetmektedir. Birinci soruda Zerdüşt, "Geçmişte, şimdi ve gelecekte var olan şey nedir?" dediğinde Ohrmazd, "Ben, din ve kelâm" şeklinde cevap verir. Buradaki din Ohrmazd'ın ameli, sözü ve imanıdır. Kelâm ise O'nun kelâmıdır. Amelin sözden üstün oluşu gibi din de kelâmdan evlâdır. Meleklerden ilk yarattığı Behmen'di. Ona dini öğreten Ohrmazd ona nurdan bir mekân tahsis etti ve kendi zatıyla hoşnut etti.¹¹⁸

Şehristânî'nin naklinde Ohrmazd'la ilişkilendirilen dinin ve kelâmın ezeli ve ebediliğinden söz edilmektedir. Buna karşın Zendler çerçevesinde konu ele alındığında durum farklılık arz etmektedir. Geçmişte var olmuş, şimdi var olan ve gelecekte var olacak şeylerin zikredildiği *Bundahişn*'deki ifadeler, *el-Milel ve'n-nihal*'deki rivayetle tam bir uyum göstermemektedir. *Bundahişn*'e göre "Ohrmazd, din, mekân ve Ohrmazd'ın zamanı" ezeli ve ebedî bir tarzda vardır.

Ohrmazd her şeyi bilendir... Işığın alanı, sonsuz aydınlık olarak isimlendirilen Ohrmazd'ın mekânıdır. Din, beraber olan iki ruhun açıklamasıdır. Biri sınırsız zamandan bağımsızdır. Çünkü Ohrmazd, din, mekân ve Ohrmazd'ın zamanı hep vardı, vardır ve var olacaktır.¹¹⁹

Mânevî varlıkların birincisi Ohrmazd'dır... Onun yardımcıları üç yaratıcıdır; onlar boşluk, zaman ve vahiydir/dindir (daena).¹²⁰

Yukarıdaki alıntıda "boşluk", "zaman" ve "din" kavramlarının Ohrmazd'la ilişkilendirildiği görülmektedir. Burada açık bir şekilde Şehristânî'nin söz konusu nakilde zikrettiği kavramların dışında mekân ve zamana yer verilmektedir. Dolayısıyla Şehristânî'nin Ohrmazd'ın kelâm ve amelinden söz etmesinin kaynağı da sorunlu hale gelmektedir. Bununla birlikte devamında Şehristânî, yaratılan ilk varlığın Behmen olduğunu kaydetmektedir. Bu durumun Avesta edebiyatından Zendler'e kadar bir karşılığının olduğundan söz edilebilir. Zira Zerdüşt'e otuzunda vahiy getiren ve hikmetle özdeşleştirilen Behmen Tanrı Ohrmazd'ın yarattığı ilk varlık olarak zikredilmektedir.¹²¹

117 Yesna-Gatha, 44:3-7; Yeşt (Ohrmazd Yeşt), 1:1-3; *Bundahis*, s. 121-22 (XXX.4-5).

118 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 285.

119 *Bundahis*, I, s. 3 (1.1); Dadeği, *Bundahiş*, s. 33; Cereti – MacKenzie, "Except by Battle", s. 34-35.

120 *Greater Bundahişn*, s. 38-41 (III.11-12).

121 Yesna-Gatha, 32.08, 45.04, 44.04; 31.17, 43.11; Yeşt, 1.25; Yesna, 22.25, 25.06; Yeşt, 2.01, 24.41; *Dinkard*, s. 47-50 (III.51-61); *Greater Bundahişn*, s. 40-41 (III.14); *Dinkerd-i Heftom*, s. 197 (0.03); *Bundahisn*, s. 9 (I.23-25).

Şehristânî, Zerdüş'tün Ohrmazd'a yönelttiği ikinci soruyu şöyle nakletmektedir: Zerdüş, "Neden eşyayı sonsuz zamanda yaratmadığını ve zamanı ikiye bölüp yarısını sınırlı/sonlu ve diğer yarısını sınırsız/sonsuz var ettiğini sorar" ve soruya kendi cevap vermeye çalışır: "Eğer eşyayı sınırsız bir zamanda var etseydin, onda hiçbir şey imkânsız olmayacaktı". Şehristânî, Ohrmazd'ın da cevaben "Öyle olsaydı, günahkâr İblis'in afetlerinin yok olması mümkün olmazdı" dediğini aktarmaktadır.¹²²

el-Milel ve'n-nihal'de yer alan bu rivayet, Sâsânî-Mecûsî teolojisinin ana metinlerinden olan *Bundahişn*'de ele alınmakta, burada zaman telakkisi, kötülük sorununun çözümünde tartışmanın mihenk noktasını oluşturmaktadır. Avesta külliyatında Tanrı ile kötülük arasındaki ilişkinin biçimi ve seviyesi muğlaklığını korumuştur. Ancak Sâsânî dinî edebiyatı zaman kavramı çerçevesinde konuyu çözümlenmeye yönelik bir çaba içerisinde olmuştur. Bu bağlamda Tanrı Ohrmazd'ın, kötülüğün, daha doğrusu Ehrimen'in farkında olduğu ve onun kendi âlemine saldırmasını engellemek için sınırsız zaman içerisinde sınırlı bir zamanı var ettiği ve bu zamanın hâkim olduğu bir âlemi yani dünyayı yarattığı kabul edilir. Böylelikle Tanrı, Ehrimen'i âdeta bu sınırlı zaman içerisinde tutacak ve sınırlı zamanın sonu geldiğinde kötülüğü ve kötü güçleri bu dünyadan uzaklaştıracaktır. Ohrmazd'ın Ehrimen'e mühlet olarak verdiği dokuz bin yıllık süre, sınırlı zaman olarak takdim edilen süreye karşılık gelmektedir. Züvâniyye başlığında zamanın üç döneme ayrıldığı ve bu sınırlı zamanın Ehrimen ve yardımcılarının güçsüzleştirilmesi adına yaratıldığı ayrıntılı bir şekilde aktarılmıştır. Şehristânî'nin buradaki nakli, Züvâniyye bölümüyle örtüşmekte ve Zendler'de de karşılık bulmaktadır.¹²³

Şehristânî'nin naklettiği üçüncü soruda Zerdüş, Ohrmazd'a bu âlemi hangi şey(ler)den yarattığını sorar. Ohrmazd, "bütün âlemi kendi nefsinden/ruhundan var ettiğini, kendi başının saçlarından iyilerin nefislerini, kendi başından semayı, alnından zafer ve yardımı, gözünden Güneş'i, burnundan Ay'ı, dilinden yıldızları, kulağından Sîrûs'u (Suruş/Sraoşa) ve diğer melekleri, ayaklarının sinirlerinden de yeryüzünü var ettiğini" söyler. Naklin devamında Ohrmazd "bu dini ilk defa Keyûmers'e gösterdiğini, onun dini idrak ettiğini ve herhangi bir öğrenme ve mütalaa olmadan ezberlediğini" ifade eder. Sonrasında Zerdüş'tün "Bu dini Keyûmers'e neden vehimle/zanla gösterdin ve bana sözle verdin?" sorusuna Ohrmazd şöyle cevap verir: "Çünkü sen bu dini

122 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 285.

123 *Pahlavi Texts III: Dina-i Mainog-i Khirad*, çev. E. W. West, ed. M. Müller (Clarendon: Oxford University Press, 1885), s. 142 (VIII.1-11). Benzer anlatımlar için bk. Tefazzulî, *Mînu-yi Hired*, s. 75-76; Cereti – MacKenzie, "Except by Battle", s. 35-36; *Greater Bundahişn*, s. 6-8, 14 (I.10-29, 42); *Vizidegîha-i Zadspram*, s. 33-35 (I. 1-19).

öğrenmek ve senden başkasına öğretmek zorundasın. Keyûmers onu hüsnü kabulle karşılayacak kimse bulamadı ve dolayısıyla sustu. Bu durum senin için hayırlıdır, zira ben söylüyorum ve sen dinliyorsun, daha sonra sen söyleyeceksin ve insanlar seni işitecek ve rıza gösterecekler". Ohrmazd ve Zerdüş arasındaki diyalogu nakletmeye devam eden Şehristânî, bir anlamda Zerdüş ile ilk insan Keyûmers arasındaki zincirin halkalarından bahseder. Buna göre Zerdüş, Ohrmazd'a "Benden önce Keyûmers dışında hiç kimseye dini gösterdin mi?" diye sorduğunda Ohrmazd "Evet, bu dini, Dahhâk'i inkâr ettiğinden dolayı, Cem'e (Yima, Cemşid), beş köşeli elli yıldız gibi gösterdim" şeklinde cevap verir. Ancak Zerdüş, bu cevaptan tatmin olmayarak Ohrmazd'a şu soruyu sorar: "(Cem'in) Rıza göstermeyeceğini (kabul etmeyeceğini) bildiğin halde niçin (ona) dini gösterdin?" Ohrmazd cevaben "Ona göstermeseydim (bu din) sana ulaşmayacaktı. Aynı zamanda bu dini Ferîdun'a, Keykâvus'a, Keykubad'a ve Kuştasb'a gösterdim" der.¹²⁴

el-Milel ve'n-nihal'deki bu nakilde iki temel konu yer almaktadır. Bunlardan birincisi Tanrı'nın kendi varlığından evreni yaratması, diğeri ise peygamberlik müessesesidir. İlk konuyla ilgili olarak Mecûsî geleneğinde Tanrı'nın kendisini antropomorfik bir yapıda zikrederek evreni bu varlığın parçaları olarak zikretmesinden söz edilmemektedir. *Bundahişn* metninde Ohrmazd'ın yaratmasının kendisinden sudûr ettiğinden bahsedilmemektedir.¹²⁵ Bununla birlikte Sâsânî dinî edebiyatı içerisinde bir istisna olarak *Dâdestân-i Dênig* isimli Zend metninde müstakil yaratma eyleminden antropomorfik bir tasvir yoluyla bahsedilmektedir.

Soru: Sema hangi şeyden ve nasıl yaratıldı? Ateşin közlerine benzer saf ışıktan bir madde vardı ki o sonsuz ışıktan/aydınlıktan var edilmişti. Ve o bütün yaratılanları ve yaratılışları ondan var etti ve onları var edince, onları bir bedene koydu ve üç bin yıllığına bir bedende tuttu. Onları daha da çoğalttı ve onları daha güzel var etti. Sonra var ettiği bedenden onları tek tek yarattı. İlk önce (yarattığı bedenin) başından göğü yarattı... Ayaklarından yeryüzünü yarattı ... göz yaşlarından suyu yarattı ... saçlarından bitkileri yarattı ... sağ elinden sığırı yarattı ... zihninden ateşi yarattı ki onun aydınlığı sonsuz ışıktan var edilmiştir...¹²⁶

Sâsânî dinî edebiyatının genel yaratılış öyküsünden farklı olarak sadece burada yaratılışın Tanrı'nın insan biçimli bedeni üzerinden meydana geldiği

124 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 285-86.

125 Yaratılış bahsinin ayrıntılı bir şekilde işlendiği *Bundahişn* metninin ilk bölümleri için bk. Cereti – MacKenzie, "Except by Battle", s. 39-43; *Greater Bundahişn*, s. 21-23 (I.a.1-5).

126 *Pahlavi Rivayat*, II, 72-75, 202-11 (XLVI.1-29).

söz konusu edilmektedir. Fakat alıntıda görüldüğü üzere burada Şehristânî'nin zikrettiği yaratma rivayetinin tamamına rastlanmamaktadır. Yine de bu noktada Şehristânî'nin, Mecûsî kutsal metinleriyle meşgul olan kimselerle veya bizzat Mecûsî kutsal metinleriyle karşılaşmış olabileceği ihtimali gündeme gelmektedir. Zira Sâsânî dinî literatürü içinde sadece bir metinde yer alan bir anlatımın zikredilmesi önemlidir. Şehristânî'nin nakillerinin diğer Müslüman âlimlerin metinlerinde yer almayışı da ilginçtir.

el-Milel ve'n-nihal'deki naklin ikinci kısmında dinin ilk önce Keyûmers'e gösterildiğinden bahsedilmekte ve Zerdüş'te kadar dinle ilişkilendirilen kimselerden söz edilmektedir. Zendler bağlamında Keyûmers'ten Zerdüş'te kadar zikredilen Cem, Ferîdun, Keykâvus, Keykubad ve Viştasp gibi krallar dinî kisveyle birlikte siyâsî bir kimliğe de sahiptiler.

Zerdüş't, Ahura Mazda'ya sordu: "Ey Ahura Mazda, en cömert ruh, maddî dünyanın yaratıcısı, Zerdüş't dışında kimlerle konuştun ve bu Ahura öğretisini kime öğrettin?" Ahura Mazda dedi ki: "Ey doğru Zerdüş't, ben Ahura Mazda insanlar arasında ilk önce adil ve büyük çoban Cem (Yima) ile konuştum..."¹²⁷

"...peygamberlerden ve elçilerden ve dini kabul eden kimselerden Keyûmers gibi...", Maşa, Siyâmek, Hûşeng, Tahmûras, Cem, Ferîdun, Menûçih'r, Sâmân ve Keyâniler ve onlar gibi Pişdâdiler (Pişvayan) dini kâmil derecede kabul ettiler..."¹²⁸

Şehristânî'nin rivayetinde Zerdüş'tün kendisinden önce kiminle konuştuğunu sormasından sonra gelişen diyalog, Avesta'nın Vendidad kitabında açıkça zikredilmektedir. Vendidad'da Cem'in dinin takipçisi ve hatırlatıcısı olma rolünü kabul etmediği, bunun üzerine Ahura Mazda tarafından Cem'in dünyanın koruyucusu/gözetleyicisi olarak görevlendirildiği ifade edilmektedir. Fakat Cem'in yalana yönelmesiyle ondaki ilâhî güç (khvarenah) onu terk etmiştir. Zendler'den *Dinkerd*'de ise Cem'in Ohrmazd'ın dinini kabul ettiği ifade edilmektedir.¹²⁹

Avesta edebiyatından Zendler'e kadar adlarından söz ettiren bu şahsiyetler, Mecûsî geleneğinde oldukça önemli konuma sahiptiler. Cem, başlangıçta Ahura Mazda'nın görevlendirdiği biri olmasına rağmen, Avesta külliyatında ve Sâsânî dinî edebiyatında insanları kandırarak sığırın kurban edilmesine yol

127 Vendidad, 2.1-2.

128 Ahmed Tefazzulî – Jâle Âmûzîgâr, *Kitâb-ı Pencüm-i Dinkerd: Avanevisi, Tercüme, Ta'likât Vâjenâme, Metn-i Pehlevî* (Tahran: İntişârât-ı Muîn, 1386 hş.), s. 28-29 (I.8).

129 Vendidad, 2. 1-43; Yeşt, 19.32-34; *Dinkerd-i Heftom*, s. 201.

açtığı için Zerdüşt tarafından eleştirilmektedir. Özellikle Avesta edebiyatında Cem, kış mevsiminin ve ölümün olmadığı bin yıllık bir krallığa sahiptir. Zira Tanrı Ahura Mazda dünyanın kötü güçler tarafından işgal edileceği gerekçesiyle Cem'den yer altına bir mağara (vara) inşa ederek insanları oraya götürmesini istemiştir. Buna göre Cem, Ahura Mazda'nın Zerdüşt'ten önce yetki verdiği biri olarak tasvir edilmektedir. Fakat Ahura Mazda'nın emirlerine karşı geldiği için güçlerinin ondan alındığı kabul edilmektedir.¹³⁰

Şehristânî'nin söz konusu ettiği isimler mitolojik Keyânîler hânedanının üyeleri olarak *Bundahişn* metninde geçmektedir. Hûşeng'le başlayan hânedanın önemli figürleri olan Cem, Dahhâk, Ferîdun, Keykâvus, Keykubad ve Viştasp yoluyla Zerdüşt'ün ve ona inanan Viştasp'ın bu silsileye dayanması, meşru bir zemin oluşturmanın altyapısı olarak göze çarpmaktadır.¹³¹

el-Milel ve'n-nihal'de bahsedilen Dahhâk veya Azhi Dahhâk, Avesta edebiyatında Angra Mainyu'nun elçilerinden biri olarak bilinmektedir. Soyu Zendler'de Keyânî hânedanına dayanan Dahhâk'ın Ehrimen'le iş birliği içinde olduğu ve bin yıl süren kötülükle dolu bir krallığa hükmettiği anlatılmaktadır. Ayrıca Ferîdun tarafından yakalanan Dahhâk, Demavend dağına hapsedilmektedir.¹³² Bu noktada Şehristânî'nin Zendler'de geçen kimi anlatımları özet bir şekilde zikrettiği ve mitolojik şahsiyetleri doğru şekilde ele aldığı görülmektedir.

Şehristânî'nin Ceyhânî'den naklettiği bölüm Zerdüşt'ün, âlemi yaratması ve dini revaçta kılmasının gerekçesinin ne olduğu sorusuna Ohrmazd'ın cevabıyla devam etmektedir. Ohrmazd günaha bulaşmış ifritin (Şeytan) yok edilmesinin ancak âlemin var edilmesiyle ve dinin yayılmasıyla mümkün olacağını ifade eder.¹³³ Bundan önce de evrenin yaratılmasının kötülüğü ortadan kaldırma planı çerçevesinde olduğu bilinmektedir. Yukarıda Keyûmersiyye bölümünde evrenin yaratılma gerekçesinden bahsedilmiştir.

Şehristânî'nin sürdürdüğü naklin bu kısmında Zerdüşt'ün peygamberliğiyle ilgili kimi hususlara yer verilmektedir. Buna göre Zerdüşt, dini Ohrmazd'dan alır, benimser. Dine göre davranıp babasının evinde mırıldanarak dua edince (zemzeme), varlığı itibariyle günahkâr olanı (Ehrimen) öfkelenendirir ve o Zerdüşt'ü huzursuz eder. Kötü varlık, kötü niyetli oluşu ve

130 Vendidad, 2. 1-43; Yesna, 9.4-5, 9.01; Yeşt, 5.25-26; 13.130; 15.15-16; 17.28-31; 19.33-38; *Bundahis*, s. 64, 87 (XVII.5-6, XXIII, 1-2); H. Humbach, "Yima/Jamsed", *Varia Iranica*, ed. Carlo G. Cereti vdğr. (Roma: Serie Orientale, 2004), s. 45-58.

131 *Bundahisn*, s. 130-40 (XXXI.00-36); Tefazzulî, *Minû-yi Hired*, s. 23 (7.27).

132 Yeşt, 19.46-50; *Bundahis*, s. 119, 149-50 (XXIX.7, XXXIV.4); Tefazzulî, *Minû-yi Hired*, s. 75 (56.25).

133 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 286.

ölüm, karanlık, belâ ve mihnetle dolu olması sebebiyle şeytanlarını çağırır. İsimleri “Berî Div Anyah”, “Div Yehman Zuş”, “Numer Bifenardiv” olan bu şeytanları Zerdüş’tü öldürmeleri için topluca gönderir. Zerdüş’tü fark eder ve mırıldanarak dua okur ve Marsiyan’ın/Mazdayesn’in elinin üzerine su döker. Bunun üzerine onlar mağlûp olurlar. Başka bir çatışmada ise Zerdüş’tü onları Avesta kitabından yirmi bir âyetle mağlûp eder.¹³⁴

el-Milel ve’n-nihal’deki naklin Zendler’deki karşılığına bakıldığında Zerdüş’tün Ohrmazd’dan vahiy alışı ve bunu insanlarla paylaşmasının ayrıntıları *Dinkerd*’in yedinci kitabında ortaya konmaktadır. Burada Zerdüş’tün farklı saldırılara mâruz kaldığı ve bunlardan kurtulduğu aktarılmaktadır. Şehristânî’nin mezkûr naklinin sonundaki, Zerdüş’tün yirmi bir kelimededen oluşan Ahunvar duasını okuyarak kötü güçleri alt ettiğine dair hikâye, Avesta ve Zendler’de sıkça geçen bir hikâyedir.¹³⁵ *Dinkerd*’in yedinci kitabındaki şu ifadeler buna örnek olarak verilebilir:

Cahil ve ölümlü dolu olan kötü ruh (Ehrimen) dedi ki: Ey kötü ruhlar, But Div ve gizlice veba yayan/gizlice yol alan Freftar, saldırın ve doğru/dürüst olan Zerdüş’tü öldürün... Zerdüş’tü yüksek sesle Ahunvar’ı söyledi. Kötü ruhlar bozguna uğradılar ve geri döndüler...¹³⁶

Ahunvar duası (Ahuna Vairyo veya Yatha Ahuna Vairyo), Avesta’nın büyük oranda kaybolduğuna inanılan 21 bölümüne (Nask) atıfla 21 kelimededen oluşmaktadır. Bu dua, Mecûsî liturjisinde sıkça tekrarlanan temel dualardan biri, belki de en önemlisidir. Nitekim Avesta edebiyatında Ahunvar duasının Ahura Mazda tarafından kötülüğe karşı okunduğu zikredilmektedir. Avesta’nın Yesna kitabında (27:13) yer alan Ahunvar duası Zerdüş’tün ve Avesta edebiyatına konu olan mitolojik kahramanların kötü karakterli varlıkları kovmak için söylediği bir dua kabul edilmektedir.¹³⁷

Şehristânî’nin Ehrimen’in yardımcıları olarak zikrettiği varlıklardan “Numer Bifenardiv” ifadesi *el-Milel ve’n-nihal*’in yazma nüshalarından birinde

134 Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1175, vr. 71; Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, s. 286.

135 *Dinkard VII*, s. 51-73 (IV. 4-90).

136 *Dinkard VII*, s. 58 (IV.36-38); *Dinkerd-i Heftom*, s. 61, 237 (IV. 36-38). Benzer anlatım için bk. Tefazzulî – Âmûzigâr, *Kitâb-ı Pencüm-i Dinkerd*, s. 30-31.

137 Yesna, 8.1, 9.14, 19.20-21, 57.22, 27.15; Yeşt, 1.22, 17.20, 19.81; *Dina-i Mainog-i Khirad*, s. 197-98 (o.o-8); *Bundahis*, s. 8 (I.21); P. O. Skjærvø, *The Spirit of Zoroastrianism* (New Haven: Yale University Press, 2011), s. 2, 36; Yuhân Sohrab – Dinshaw Vevaina, “Enumerating the *Dên*: Textual Taxonomies, *Cosmological Deixis* and Numerological Speculations in Zoroastrianism”, *History of Religions*, 50/2 (2009): 119-27.

"Feriftar Div"¹³⁸ şeklinde yazılmıştır. Zaten yukarıdaki alıntıda görüleceği üzere Zend metninde de "Freftar" şeklinde yer almaktadır. *Bundahişn* metninde ise insanları kandıran hilebaz bir div şeklinde tasvir edilmektedir.¹³⁹ Ayrıca söz konusu yazma metne bakıldığında, modern tahkiklerde "beri" şeklinde zikredilen kelimenin, aslında "buy" şeklinde okunması mümkün olan "b-v-y" harflerinden oluştuğu görülmektedir. Bu durum, *Dinkerd*'den yapılan yukarıdaki alıntıda Ehrimen'in yardımcıları olan divlerden biri için söylenen "but/bud" kelimesini çağrıştırmaktadır. Yine tahkikli metinlerde geçen "yehman zuş" şeklinde okunabilecek ibarenin yazma nüshada farklı olduğu görülmektedir. Buradaki ifade, yukarıda *Dinkerd*'den yapılan alıntıda Freftar'ın sıfatı olarak zikredilen "nihan ravişn" (gizlice veba yayan/gizlice yol alan) ibaresiyle benzerlik göstermektedir. Zira "yehman zuş" ibaresinin *el-Milel ve'n-nihal*'in yazma nüshasında "nihan reviş" olarak okunması mümkündür.¹⁴⁰ Fakat burada Şehristânî'nin söz konusu sıfattan önce de "div" kelimesine yer vermesi, karışıklığa yol açmış olabilir.¹⁴¹ Dolayısıyla Şehristânî'nin nakli, Zend'le paralellik taşımaktadır. Mecûsî teolojisinde ayrıntı gibi duran bir bilginin Şehristânî tarafından zikredilmesi de ayrıca önem arz etmektedir. Pehlevîce'nin gizli bir dil olmasının Mecûsî kutsal metinlerine ulaşmayı güçleştirmesine rağmen *el-Milel ve'n-nihal*'de yer verilen kavramlar, Tanrı anlayışına dair nakiller ve mitolojik öyküler, Şehristânî'nin Mecûsîler'le veya Mecûsî metinlerle temas halinde olduğu iddiasını güçlendirmektedir.

Şehristânî, naklin devamında Zerdüşt'ün peygamberlik ve tebliğ serüvenini aktarmaktadır. Zerdüşt, kırk yaşına geldiğinde onun Ohrmazd'la muhataplığı, ondan vahiy alışı sona erer. Allah'ın dininin kuralları, farzları ve sünnetleri, bütünüyle tamamlanır. Allah ona Kuştasb'a gitmesini, Allah'ı ve ismini açıklamasını emreder. Zerdüşt emri yerine getirerek Bividest ve Fur-bemaray adında iki kralı davet eder. Onları Allah'ın dinine girmeye, Şeytan'ı inkâr etmeye, iyilik yapıp kötülükten uzak durmaya çağırır. Fakat ikisi de kibirlerinden onun davetini kabul etmez. O ikisini bir rüzgâr yerden alıp havada tutar. İnsanlar onlara bakarken kuşlar onların etini yer ve yeryüzüne sadece kemikleri düşer.¹⁴²

Zerdüştiyye bölümünde de zikredildiği üzere, vahiy getiren Behmen'in Zerdüşt'ün otuz yaşına ulaştığında geldiği ve bu sürenin on yıl devam ettiği bilinmektedir. Şehristânî'nin buradaki naklinde ortaya çıkan ve Zendler tara-

138 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1175, vr. 71.

139 *Greater Bundahişn*, s. 240-41 (XXVII.38).

140 *Dinkard VII*, s. 58 (IV.36-38); *Dinkerd-i Heftom*, s. 61, 237 (IV. 36-38).

141 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1175, vr. 71.

142 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 287.

findan desteklenen husus ise on yıllık sürede Zerdüş'tün Ohrmazd'la yedi defa muhatap olması ve on yılın sonunda tebliğ başlamasıdır.¹⁴³ Şehristânî'ye göre Viştasp'a gönderilen Zerdüş aynı zamanda iki kralı dine davet etmiştir. Buna paralel olarak Zerdüş'tün hayatının ve peygamberliğinin ayrıntılı bir şekilde ele alındığı *Dinkerd*'in yedinci kitabında Viştasp'tan önce tebliğde bulunduğu iki kraldan söz edilmektedir. Bunlardan ilkinin Urvedadang Tur olduğu ifade edilirken, onun Zerdüş'tün davetini önce kabul etmediği aktarılmaktadır. Zerdüş'tün diyalog çabalarının kralın ihtidâsını sağlayıp sağlamadığı belirtilmemektedir. Sonrasında bahsi geçen diğer kral Vedvoist'in Ohrmazd'ın emriyle ona gelen Zerdüş'ü kabul etmediği bilinmektedir.¹⁴⁴ Şehristânî'nin iki kralın akıbetiyle ilgili olarak zikrettiği cezalandırma *Dinkerd* metninde sadece Vedvoist için farklı bir şekilde aktarılmaktadır.

Zerdüş, kutsanmamış Vedvoist'e doğru yürüdü ve ona dedi ki: "Ey kutsanmamış Vedvoist, Ohrmazd senden yüz genç adam ve kadın ve dört atlı takım istiyor. Eğer onları ona verersen ihtişam ve görkem senindir.." Kral (Vedvoist) haykırarak Zerdüş'e cevap verdi: "Senden ve Ohrmazd'dan bana gelecek hiçbir şey yoktur. Ben Ohrmazd'dan daha fazla kutsalım ve ondan daha zenginim.." ve Ohrmazd şöyle dedi: "Sahip olduğu görkem ve ihtişam bizimidir, ey Zerdüş, o adam küstahça bir kibre sahip. Bu artık onun cezası olacak... Üçüncü gecenin sonunda artık canlı olmayacak. Etrafındakiler onun yanından çekilecekler, onlardan ışık saçan ve parlak gözlü yedisi şiddetle onu yukarıya çekecek ve yukarıda küflü ekmecek yedirilecek."¹⁴⁵

Buradaki aktarımla Şehristânî'nin zikrettiği iki kraldan biri olan Bivides'tin/Vedvoist'in Zerdüş'tün davetini kabul etmeyişi paralellik arz ederken ona verilen ceza konusunda bazı farklılıkların bulunduğu görülmektedir. Şehristânî kralların havada tutulduklarında etlerinin kuşlar tarafından yenerek kemiklerinin yere düştüğünü zikretmektedir. Buna karşılık yukarıdaki *Dinkerd* metni farklı ifadelerle yer vermektedir. Fakat *el-Milel ve'n-nihal*'in bu anlatımının bir benzeri, Zendler'de bizzat Zerdüş'e iman eden Viştasp için söz konusu edilmektedir. *Dâdestân-i Dênig* adlı metinde Viştasp'ın dini kabul etmemesi durumunda başına gelecekler şöyle nakledilmektedir: "Viştasp, eğer sen dini kabul etmezsen, akbabalara seni tüketmelerini emredeceğiz. Onlar senin etini yiyecekler ve senin kemiklerin yeryüzüne düşecek."¹⁴⁶ Burada, Şehristânî'nin

143 *Dinkard*, s. 50 (4.1).

144 *Dinkard*, s. 51-56 (4.6-26).

145 *Dinkard*, s. 56-57 (4.24-28).

146 *Pahlavi Rivayat*, II, 78 (XLVII.13).

iki kral için gerçekleştiğini söylediği ceza, sadece Viştasp için bir tehdit unsuru olarak zikredilmektedir. Ayrıca Şehristânî'nin zikrettiği iki kraldan sadece Bivdest/Vedvoist, Zend metinlerinde yer almaktadır.

el-Milel ve'n-nihal'de Zerdüş'tün zemzeme yaparak dua okumasından, Marsiyan'ın/Mazdatapıcısı'nın eline su dökmesinden söz edilmektedir. Zemzemenin kutsama âyinde (Dron) yapıldığı Zerdüştiyye başlığında ele alınmıştır. Su dökme işleminin ise en basit arınma âyini olarak kabul edilen Padyab olduğu tahmin edilmektedir. Zira bu âyin farklı gerekçelerle uygulanmaktadır ve bunların belki de en önemlisi ibadete giriş esnasında yapılan türüdür.¹⁴⁷ Bu anlatımda ise Zerdüş'tün kötü güçleri kovmasından önce arınması söz konusudur ve bir Mazdatapıcısı olarak kendi elini yıkamasından söz edildiği anlaşılmaktadır.

Şehristânî, Zerdüş'tün Keştasb'a gidişini ve dinini ona kabul ettirmesini şöyle nakleder: Zerdüş, Ohrmazd'ın haber verdiği hapis ve sıkıntılarla, Keştasb'a gittiğinde karşılaşır. Şehristânî, atın ayaklarının karnına batmasına dair "Zerdüştiyye" bölümünde zikredilen anlatımı burada tekrar etmektedir. Bununla birlikte buradaki nakilde Zerdüş'tün atın ayaklarını çıkarması durumunda Keştasb'ın onun dinini kabul etmesini şart koşması yeni bir bilgidir. Dolayısıyla Zerdüş'tün Allah'ın ismiyle dua etmesi, atın ayaklarının çıkmasını sağlar. Devamında ise Keştasb, Bâbil'den ve İranşehr'den zamanın âlimlerini çağırıp Zerdüş'tle tartışmalarını ister ve nihayetinde Zerdüş'tün üstünlüğü itiraf edilir.¹⁴⁸

Dinkerd metnine bakıldığında, aktarılan olayın şarta bağlanmasından söz edilmese de, Zerdüş'tün birçok mucizesinden bahsedilmektedir. Aynı zamanda Zerdüş'tün krallığın dört bir yanından gelen âlimlerle yaptığı münazara ya yer verilmektedir. Bunun neticesinde âlimlerin, büyücülerin ve kâhinlerin Viştasp'la birlikte Zerdüş'tün dinini kabul ettiği ve Ohrmazd'ın da Behmen, Ürdübehişt ve ateşi Viştasp'ı desteklemek için gönderdiği ifade edilmektedir.¹⁴⁹

el-Milel ve'n-nihal'de, Zerdüş'tün Marsiyan/Mazdayesna dinini getirdiği ve bu dinin ilâhının yok olmayan Ohrmazd olduğu ifade edilmektedir. Buna göre Ohrmazd'la birlikte yok olmayacak bir şey vardır ve adı "esna-esneh"tir ve o, çevresine ışık veren ve yüksekte olan bir şeydir. Şeytan'la birlikte yok olmayacak bir şey vardır ve adı "esta-estah"tır. O, etrafını karartan ve en aşağıda olan bir şeydir.¹⁵⁰

147 Modi, *Religious Ceremonies*, s. 87-95.

148 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 287.

149 *Dinkerd-i Heftom*, s. 242-43; *Dinkard VII*, s. 65-67 (IV.69-73).

150 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 287.

Şehristânî'nin naklinde geçen "esna" veya "esta" ibarelerinin nereden geldiğine bakıldığında *İran Bundahişni* metninin girişinde Ohrmazd ve Ehrimen için kullanılan sonsuz ışık ve sonsuz karanlık ifadeleri karşımıza çıkmaktadır. Zend metninde Ohrmazd için sonsuz ışık anlamında "asar-roşnih" ve Ehrimen için sonsuz karanlık anlamında "asar-tarigih" ifadeleri yer almaktadır. Bununla birlikte başlangıçta Ohrmazd ve âlemi ile Ehrimen ve âlemi arasında bir boşluğun olması ve ışık olanın yukarıda ve kötü olanın aşağıda tasvir edilmesi de Şehristânî'nin naklindeki tasviri destekler niteliktedir. Buradaki başı sonu olmayan anlamına gelen Pehlevîce "asar" ifadesinin Şehristânî'nin metninde ufak değişikliklerle korunduğu görülmektedir.¹⁵¹

Şehristânî, Ceyhânî'den naklettiği bu bölümün başında zikredilen melekleri Ohrmazd'ın yarattığından bahseder. Buna göre Ohrmazd, ilkenden bir eksilme olmaksızın bir kandilin diğer bir kandili yakması gibi, onların bir kısmından diğer bir kısmını yaratır. Onlara rablerinin ve yaratıcılarının kim olduğunu sorar ve onlar da "Sen rabbimiz ve yaratıcımızsın" derler.¹⁵² Ameşa Spenta olarak bilinen altı melekvari varlığın Ohrmazd tarafından yaratıldığı bilinmektedir. Şehristânî'nin Ohrmazd ve meleklerle ilgili naklettiği soru ve cevap tarzı, bazı farklılıklarla birlikte Zend metninde de yer almaktadır.

Yaratılışın başlangıcında Ohrmazd altı ölümsüz varlığı yarattı. Onların yedincisi ve en iyisi ise Ohrmazd'dır. Onlara sordu: Kimin aracılığıyla var edildik. Onlardan hiçbiri cevap vermedi. İkinci ve üçüncü kez aynı şekilde sordu. Sonra Ordubihîşt dedi ki: Biz senin tarafından yaratıldık. Diğerleri de aynı şekilde cevap verdiler... Ordubihîşt Ohrmazd'ın egemenliğine ilk atanandı... O (Ohrmazd) Ordubihîşt'i hemen mânevî (menog) olan her şeyin esası yaptı. Tıpkı şöyledir: Vohumen büyükse, Ordubihîşt asıdır.¹⁵³

Şehristânî'nin kandil benzetmesi, açık bir şekilde ifade edilmese de, mezkûr metinde Ohrmazd'ın mânevî varlıkları tek bir özden var etmesiyle açıkça uyumaktadır. Bu noktada *el-Milel ve'n-nihal*'deki bu naklin Zendler'le paralellik arz eden bir yapıda oluşu ve bunun sadece Şehristânî tarafından nakledilmesi önemlidir.

Şehristânî, yaratılış mitosundaki anlatıma benzer bir tarzda nakline devam eder. Ohrmazd, İblis'in içinde bulunduğu karanlıktan hareket edeceğini fark eder ve meleklerini haberdar eder. Onu yok edecek şeyleri hazırlamaya ve ondan kaynaklanacak kötülük ve zulmü, kendi âleminde defetmeye ve

151 Cereti – MacKenzie, "Except by Battle", s. 32-33; *Greater Bundahišn*, s. 4-5 (I.1-8); Nyberg, *A Manual of Pahlavi*, II, 31.

152 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 287.

153 *Greater Bundahišn*, s. 218-219 (XXVI.38-39).

onun iradesini iptal etmeye girişir. Böylece göğü kırk beş günde yaratır ve Gahanbar-i Menşurem diye isimlendirir. Onun mânası dünya ehlinin zikredilen diğer âlemlerde zuhur etmesidir. Dünyayı da kırk beş günde yaratır. Keyûmers, Ohrmazd'ın yeryüzüne ilk gönderdiği'dir ve o üç bin yıl boyunca havayı solur. Onu, üç adam boyunda yaratır. Karanlık âleminden hareket etmeye başlamasıyla İblis, Nur'un arkasında yükselir ve Ohrmazd'ın ışığına/âlemine (esta) saldırmayı ve onu Zulmet'e mahkûm etmeyi arzular. Göğe girer ve Keyûmers'e otuz yıl orada tuzak kurar. Onun nutfesi üç kısma ayrılmıştır. Ohrmazd bir kısmını yerin, bir kısmını melek Suruş'un muhafazasına verir. Üçüncü kısmını şeytanlar gasp eder.¹⁵⁴

Ehrimen'in cehaleti ve bunun farkında olan Ohrmazd'ın yaptıklarına dair yukarıdaki anlatım, "Zürvâniyye" bölümünde de yer almaktadır. Göğün ve yerin var edilme sürelerinden bahsedilmesi, Sâsânî dinî edebiyatında da karşılık bulmaktadır. Yaratılış mitosunun ayrıntılı bir şekilde anlatıldığı *İran Bundahişni* metninde göğün yaratılma süresi, Şehristânî'nin kaydıyla paralellik arz etmektedir. Bununla birlikte yeryüzünün yaratılması hususunda zikredilen süre farklılık göstermektedir.

İlk önce O (Ohrmazd), göğe Ferverdîn ayının Ohrmazd gününden Ordubihişt ayının Aban gününe kadarki kırk günde şekil verdi ve day-padmihir gününe kadar beş gün bekledi. Bu günler Gahanbar günleridir ve onun (gahanbar) adı Medyozarm'dır. Açıklaması şudur: Güneş'in ve Ay'ın ikametgâhı ve tazelik belirginleşti...üçüncü olarak yeryüzünü, Tir ayının Mihr gününden Şehrevâr ayının Ard gününe kadar yetmiş günde yarattı. Anagran gününe kadar beş gün bekledi. Bu beş gün Paitişahem olarak bilinen Gahanbar günleridir. Açıklaması şudur: yaratılanların yeryüzüne gidişini ve izlerini gösterir.¹⁵⁵

Şehristânî'nin Gahanbar-i Menşurem olarak zikrettiği bayramın göğün var edilmesi adına Mecûsî geleneğinde kutlanan Gahanbar-i Medyozarm olduğu anlaşılmaktadır. Mecûsî geleneğinde yaratılan ilk altı maddî varlıkla özdeşleştirilen altı bayramdan söz edilebilir. Gahanbar olarak bilinen bu bayramlar kaynağını Avesta'nın Yesna kitabından almış olsalar da, ilk yaratılan varlıklarla ilişkilendirilmeleri Zendler'de geçmektedir.¹⁵⁶

154 Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-nihal*, s. 287-88.

155 Cereti – MacKenzie, "Except by Battle", s. 44-47; *Greater Bundahişni*, s. 26-27 (1a.16-18).

156 Söz konusu bayramların kutlanma zamanları ve detaylı bilgi için bk. Yesna 2.8-10; S. H. Taqizadeh, *Old Iranian Calendars* (London: The Royal Asiatic Society, 1938), s. 10-35; M. Boyce, "Gahanbar", *Elr.*, www.iranicaonline.org/articles/gahanbar

Zendler, ilk insan arketipi olarak yaratılan Keyûmers'in dört kamış boyunda yeryüzünde Daitya ırmağının sol kıyısında altıncı varlık olarak yetmiş günde yaratıldığını aktarmaktadır. Onun Ohrmazd tarafından uyutulduğunu ve uyandığında her yerin karanlık olduğunu, Keyûmers'in Ehrimen ve yardımcılarının dünyaya saldırmasından sonra otuz yıl yaşadığını, öldükten sonra da onun tohumlarından kırk yıl sonra Maşya ve Maşyaneh'in türediğini, Ohrmazd'ın onun semavi bedenini güneş durağına koyduğunu nakletmektedir. Bunun yanı sıra Zendler, Keyûmers'in ölümüyle onun üç parçaya ayrıldığından, bunun ikisinin melekvari varlık Neryosang tarafından alındığından ve bir kısmının Spendermend'e verildiğinden ve kalan üçüncü kısmın toprakta kaldığından ve oradan da ilk insan çiftinin oluştuğundan bahsetmektedir.¹⁵⁷ Bu bağlamda Zendler, Keyûmers'in üç parça olan bedeninin bir parçasının Sraoşa'ya/Suruş'a verildiğine ve bir kısmının şeytanlarca alındığına dair Şehristânî nakliyle örtüşmemektedir. Bununla birlikte Şehristânî'nin rivayetinde ve Zendler'de Keyûmers'in bir parçasının toprağa verildiği zikredilmektedir. *el-Milel ve'n-nihal*'deki Keyûmers'in yeryüzünde üç bin yıl havayı soluduğuna dair kaydın da bir karşılığı bulunmazken, üç bin yıl boyunca farkında olmadan Keyûmers'in yeryüzünde var olduğu *Bundahişn* metninde geçmektedir.¹⁵⁸

Şehristânî'nin Ceyhânî naklindeki kozmogoni anlatımı şöyle devam etmektedir:

Ohrmazd, İblis'in girdiği deliklerin kapatılmasını emreder ve böylelikle İblis göğün içinde kalarak gücünden mahrum bırakılır. Fakat Ohrmazd'a muhalefet ederek cennetlere ulaşmak ister. Ohrmazd onu üç bin yıl boyunca uzaklaştırır. Onun bâtılda ve ziyanda olduğunu ve gücünün ötesinde şeyleri arzuladığını ona (İblis'e) haber verir. İkisi arasında, İblis'in ve askerlerinin yeryüzünde dokuz bin yıllığına ve bazılarına göre yedi bin yıllığına kalmalarında bir ittifak gerçekleşir ve bu sürenin sonunda anlaşma son bulur. Bu süreçte Ohrmazd'ın yarattıkları eziyet görececek, fakirliğe, belâyâ, ölüme ve diğer afetlere karşı sabredecektir. Sonunda cennetlerdeki dâimî hayatlara kavuşacaktır.¹⁵⁹

Şehristânî'nin bu nakli, "Zürvâniyye" bölümünde ayrıntıları verilen kozmogoni ve eskatolojiyle ilgili efsanenin bir benzeri olarak burada yeniden tekrar edilmektedir. Bu ve benzeri tekrarlar, Şehristânî'nin yaptığı alıntıya

157 *Greater Bundahişn*, s. 24-27 (Ia.13), 28-29 (Ia.21), 50-53 (IV.22-25), 80-83 (VI.1-10), 126-27 (XIV.5-6). Keyûmers'in üç parçası için ayrıca bk. *Bundahisn*, s. 52-53 (XV.1-2).

158 *Greater Bundahişn*, s. 304-5 (XXXVI.1-2); *Bundahis*, s. 149 (XXXIV.1).

159 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 288.

sadık kaldığı ve bu nakiller içerisinde bir telife gitmediğini de göstermektedir. Dolayısıyla Şehristânî Ceyhânî'nin aktardığı metne sadık kalmaktadır.

Şehristânî, Ceyhânî'den naklettiği bölümün sonunda İblis'in ve onun şeytanlarının ileri sürdüğü on sekiz şarttan söz etmektedir. Bu şartların sonunda ifade edilen ahdin biraz önce bahsi geçen kozmogoni mitosunun neticesinde gerçekleştiği ortaya çıkmaktadır. Mitosta Ohrmazd'ın, dokuz yahut yedi bin yıllığına dünyanın Ehrimen'e ve güçlerine verilmesi hususunda onunla anlaşığı aktarılmaktadır; aşağıda zikredilecek hususların da bu anlaşmanın şartları olduğu görülmektedir.

Şeytan'ın (Ehrimen) ileri sürdüğü şartlar sırasıyla şöyledir:

1. Yarattıklarının yaşamının Allah'ın yarattıklarından olması.
2. Yarattığı varlıkların Allah'inkinden üstün olması.
3. Yarattıklarının Allah'ın yarattıklarına musallat olması.
4. Kendi varlıklarının cevherinin Allah'ın varlıklarının cevheriyle karışması.
5. Allah'ın yarattıklarındaki temeli/aslı almasına izin verilmesi.
6. Allah'ın yarattıklarındaki nurun dilediğince kendisinde olması.
7. Allah'ın yarattıklarındaki rüzgârdan ihtiyaç duyduğu kadarıyla kendisine verilmesi.
8. Allah'ın yarattıklarındaki rutubetin/nemin kendisinde olması.
9. Allah'ın yarattıklarındaki ateşin kendisinde olması.
10. Allah'ın yarattıklarındaki sevgi ve evlilik yoluyla olan akrabalığın iyilerle kötülerini karıştırmak için kendisinde olması.
11. Allah'ın yarattıklarındaki akıl ve basiretin, kendi halkını fayda ve zararın yollarından haberdar etmesi için, kendisinde olması.
12. Allah'ın yarattıklarındaki adaletin, kötüler için onda bir pay olması için kendisinde olması.
13. Hesap ve kıyamet gününe kadar insanlardan iyi ve kötü amellerinin bilgisinin gizlenmesi.
14. Statü ve zenginlik bakımından üst seviyede olan kötü ve çirkin bir ev halkını insanlara salih kimselermiş gibi gösterme gücünün verilmesi.
15. Kötülerin yalanını iyilere makbul olarak gösterme gücünün verilmesi.
16. Dünya ehli için onları bin yıl veya üç bin yıl yaşatma imkânının verilmesi ve onlardan dileyeni güçlü, zengin ve muktedir yapabilmesinin sağlanması, insanların iyilerden daha çok kötülere karşı cömert olmalarını ilham etmesinin sağlanması.
17. Salihlerden oluşan ev halkını yok edip üç yüz elli yıl sonra onlardan kimsenin haberdar olmaması için kendisine güç verilmesi.
18. Ölülerin diriltilmesine, iyilerin bırakılıp kötülerin yok edilmesine yönelik gücün kıyamete kadar kendisine verilmesi.¹⁶⁰

Şehristânî'nin bu naklinde yer alan on sekiz şartın bire bir yer aldığı bir Zend metni bulunmamaktadır. Bununla birlikte yukarıda zikredilen maddelere bakıldığında dünyanın *Bundahişn* metnindeki karışık döneminde

160 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 288-89.

(gumezişn) Ehrimen'in müdahalesine açık hale getirilmesi, zımmen mezkûr ifadelerin varlığını ve geçerliliğini ortaya koymaktadır. Bu şartlardan bazı-
larının aslında Ehrimen'in dünyaya saldırması neticesinde gerçekleştiği ve
mutlak anlamda iyi olarak yaratılan varlıkların karakterlerinin değiştirildiği
ve bunlara kötülüğün karıştırıldığı anlaşılmaktadır. Ehrimen'in göğü parçala-
ması ve ona karanlık ve kasveti bulaştırması, suyu kirletmesi, bitkileri kurut-
ması, sığırı öldürmesi ve ilk insan Keyûmers'e hastalık bulaştırması¹⁶¹ yuka-
rıda zikredilen ilk şartların aslında gerçekleştiği anlamına gelmektedir. Yine
kötü varlıkların hayatiyetinin Allah'ın varlıklarına bağlanması, Zendler'deki
yaratma eyleminin algılanışıyla paralellik taşımaktadır. Zira Zerdüştiyye baş-
lığında da işlendiği gibi, Sâsânî dinî edebiyatı yaratma eylemini mânevî ve
maddî, daha doğrusu "menog" ve "getig" olmak üzere iki şekilde ele almaktadır.
Ehrimen'in maddî yaratmaya muktedir olmayışının zikredildiği metinlerde
söz konusu varlıkların Ohrmazd'ın varlıklarına tutunarak var olabilecekleri
ifade edilmektedir.¹⁶²

Ehrimen'in yarattıklarının, Ohrmazd'ın mahlûkatının cevheriyle karışma-
sı noktasında, Ehrimen'in dünyaya saldırması esnasında temas ettiği varlık-
ların bir kısmının tabiatını değiştirdiği veya onları kötü tabiatlı varlıklar ha-
line getirdiği kabul edilmektedir. Zendler'de "hrafstra" denilen ve Ehrimen'in
saldırısıyla kötü karaktere bürünen varlıklardan söz edilmektedir. Örneğin
kurbağa, akrep, kertenkele, karınca, çekirge ve buna benzer birtakım hayvan-
ların Ehrimen'in kötü yaratıkları tarafından ele geçirildiği ve kötü varlıklar
haline getirildikleri ifade edilmektedir.¹⁶³

Ehrimen'in iyi ve kötü amelleri gizlemesinden bahseden yukarıdaki an-
laşma maddesi, "hikmetin ruhu" olarak bilinen *Mînu-yi Hired* adlı metinde
şöyle nakledilmektedir:

İnsanlar yaratılışın başlangıcında işledikleri iyi işlerden ve suçlardan ha-
berdardılar. İyi işlerin karşılığını ve suçun cezasını kendi gözleriyle gö-
rüyorlardı. Böylelikle insanlardan kötülük sâdir olmuyordu. Fakat sonra
zâlim Ehrimen, günahın cezasını ve iyi işlerin karşılığını gizledi.¹⁶⁴

Şehristânî'nin naklinde şart olarak ileri sürülen hususun aslında gerçekleş-
tiği ve böylesi bir müsaadenin Ohrmazd tarafından sağlandığı görülmektedir.

161 *Vizidegiha-i Zadspram*, s. 39 (II.18-19).

162 *Dâdestân-i Dênig I*, s. 131 (XXXVI, 51); *Greater Bundahişn*, s. 290-91 (XXXIV.27-31); Alıcı,
Kadim İnan'da Din, s. 218-19, 226-27.

163 *Vendidad*, 7.01-05; *Greater Bundahişn*, s. 183-91 (XXII.1-29, XXIII.1-9); *Vizidegiha-i
Zadspram*, s. 95-96 (XXXIV. 34-35).

164 Tefazzulî, *Mînu-yi Hired*, s. 27 (12.5-7).

Dolayısıyla Ceyhânî naklinde şart olarak dile getirilen maddelerin aslında neticeler olduğu ortaya çıkmaktadır. *el-Milel ve'n-nihal*'de insanların kandırılması ve yanlış yönlendirilmesine dair şart, benzer şekilde *Minû-yi Hired*'de şu şekilde ele alınmaktadır:

Bilge, Hikmet'in Ruhu'na sordu: Ehrimen neyle insanları çokça kandırıp cehenneme yöneltmektedir? ... Hikmet'in Ruhu şöyle cevap verdi: Ehrimen insanları en çok varlık ve yoklukla/ifrat ve tefritle, yalanla, bidatle, şüphe ve tamahkârlıkla kandırır. Onun en mutlu olduğu şey insanların birbirlerine düşmanlıklarıdır.¹⁶⁵

Söz konusu metinde de Ehrimen için zikredilen şartların aslında bu dünya hayatında gerçekleştiği ortaya çıkmaktadır. Ceyhânî naklindeki maddelerin içerik açısından Zendler'de yer alması kuvvetle muhtemeldir. Bunun yanı sıra şartlara dair kimi örnekler üzerinden bir ilişkinin inşasından bahsedilebilir. Nitekim nakilde insanların ömürlerinin uzatılması gücünün kendisine verilmesini isteyen Ehrimen, bunun için bin ile üç bin yıllık sürelerden söz etmektedir. Zira *Minû-yi Hired* metninde Ehrimen, Zerdüşte bir teklifte bulunmakta ve Mazdatapıcılığı'ndan vazgeçerse, kötü kral Ahzi Dahhâk'a verdiği gibi, ona da bin yıllığına dünyevî bir hâkimiyet vereceğini söylemektedir.¹⁶⁶

Şehristânî bu şartların sonunda nakline devam ederken, iki güç arasındaki biatın tamamlandığını zikretmektedir. "Zürvâniyye" bölümünde de geçtiği üzere, Ehrimen ve Ohrmazd'ın kılıçlarını iki adil kimseye, şartından dönenin öldürülmesi bağlamında teslim ettikleri ifade edilmektedir. Devamında ise Allah'ın Güneş'e, Ay'a ve yıldızlara günlerin, ayların ve yılların bir bekleme ve mühlet süresi çerçevesinde kendi yörüngelerinde dönmelerini emrettiği belirtilmektedir.¹⁶⁷

Ehrimen ile Ohrmazd arasındaki bu savaş durumunun ve sonrasındaki ahdin ayrıntıları konusunda *el-Milel ve'n-nihal*'deki rivayet ile Zendler'deki bilgiler tam bir benzerlik taşımamaktadır. Ancak Mecûsî yaratılış mitosunun başında Ehrimen'in Ohrmazd'ın âlemine yaklaşması, saldıracağını belirtmesi ve üçer bin yıllık dönemlere ayrılan bir zaman periyodunun ihdas edilmesi ve bu süreçte Ehrimen'in üç bin yıllık bir işgal süresiyle ikna olması aktarılmaktadır.¹⁶⁸ Başka bir metinde yer alan şu ifadeler ise iki güç arasındaki anlaşmanın dokuz bin yıl olarak belirlendiğini göstermektedir:

165 Tefazzulî, *Minû-yi Hired*, s. 63 (44.1-10); *Dina-i Mainog-i Khirad*, s. 87-88 (XLV.1-10).

166 Tefazzulî, *Minû-yi Hired*, s. 75 (56.24-25).

167 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 289.

168 *Vizidegih-i Zadspram*, s. 33-36 (I. 1-25).

Dokuz bin kış için sınırsız zamanda Ohrmazd ve onun (Ehrimen) arasında bir anlaşma yapıldı. Bu tamamlanana kadar hiç kimse onu değiştiremeyecek ve aksine davranmayacak. Dokuz bin yıl tamamlandığında Ehrimen güçsüzleştirilecek ve adil Sraoşa Eşm'i mahvedecek.¹⁶⁹

Buna karşılık Şehristânî'de olduğu gibi iki güç arasındaki anlaşmanın ayrıntıları ve iki gücün kılıçlarını teslim etmesi gibi mitolojik öğelere bu metinlerde rastlanmamaktadır. Bununla birlikte Zendler'in, Sâsânî teolojisinin canlılığını yansıtan metinler olarak sürekli değişim ve dönüşüm içerisinde oluşu gözden kaçırılmamalıdır. Bu metinler, tarihin bir döneminde yazılıp sabitlenmemiş, farklı dönemlerin ihtiyaçlarına göre tekrar gözden geçirilmiştir. Dolayısıyla Zendler'in IX-XII. yüzyıllar arasında tedvin edildiği¹⁷⁰ göz önüne alındığında bahsi geçen öykülerin metne dahil edilmemesi veya tashih edilmesi kuvvetle muhtemeldir.

Ceyhânî naklinin sonunda "Meşa Spend" denilen bir varlığın âlemde ilâhî bir kuvvet olarak var olduğu ve onun âlemdeki her şeyi yönettiği ve her şeyi kemale erdirdiği ifade edilmektedir. Devamında bu varlığın Sâbîi geleneğinde en yakın "müdebbir", felsefecilerin dilinde rabbânî inâyetin ve ilâhî feyzin geldiği "faal akıl", Mani dilinde "temiz ruhlar", Araplar'ın dilinde "melekler" ve "şeriat", ilâhî kitabın dilinde ise "er-ruh" olarak bilindiği nakledilmektedir.¹⁷¹

Şehristânî'nin naklinin sonunda yer alan ve çeşitli dinî geleneklerdeki varlıklarla benzeştirilen "Meşa-Sben", Ahura Mazda'nın altı ilâhî varlığı olarak Avesta edebiyatında yer alan Ameşa Spentalar'dır. Zendler'de de "Amahaspad"¹⁷², "Ameşaspend"¹⁷³ olarak zikredilen kavramın *el-Milel ve'n-nihal*'de mezkûr şekli aldığı görülmektedir. Ancak bu nakilde bu varlıklardan sadece birinin ön plana çıkarıldığı ve onun âdeta âlemin idarecisi olduğu görülmektedir. Bu varlığın Ahura Mazda'ya/Ohrmazd'a en yakın varlık olan Ameşa Spentalar'dan Vohu Manah/Behmen olması kuvvetle muhtemeldir. Zira Avesta edebiyatında ve Zendler'de Ahura Mazda'nın yarattığı ilk varlık olarak takdim edilen Behmen, Tanrı'nın hikmeti olarak kabul edilmekte ve bu bölümün başlarında da zikredildiği üzere, Zerdüş'te vahiy getiren varlık olarak öne çıkarılmaktadır. İlk yaratılan varlığın Behmen olduğu ve

169 Tefazzulî, *Mînu-yi Hired*, s. 22-23 (7.11-15).

170 Maria Macuch, "Pahlavi Literature", *The Literature of Pre-Islamic Iran I: A History of Persian Literature*, ed. Ronald E. Emmerick – Maria Macuch (New York: I. B. Tauris, 2009), XVII, 116-96.

171 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 289.

172 *Vizidegiha-i Zadspram*, s. 199 (10.18).

173 *The Book of Mainyo-i-Khard or Spirit of Wisdom*, çev. Edward W. West, ed. Neriosengh Dhaval (Amsterdam: Apa Oriental Press, 1979), s. 5 (I.51).

Ohrmazd'ın yaratma eylemine Behmen'i yaratarak başladığı ifade edilmektedir. *İran Bundahişni*'nde Ohrmazd'ın ilk önce Behmen'i yarattığı, sonrasındaki yaratılış sürecini onun sayesinde gerçekleştirdiği ve onun ışığın esas olduğu nakledilmektedir.¹⁷⁴

Şehristânî metnin sonunda Zerdüşt'ten başka birinin, Menşa ve Menşayeh'in, cismânî âlemde Âdem ve Havva, ruhânî âlemde ise akıl ve nefis olduklarını zikrettiğini nakletmektedir.¹⁷⁵ Fakat Zendler bağlamında böyle bir tanımlamaya rastlanmamaktadır.

Değerlendirme

Şehristânî, "el-Mecûs" başlığı altında Mecûsîliği ele alırken kendisine ulaşan nakilleri tasnif etmektedir. Şehristânî'nin rivayetlerinden hareketle Mecûsîliğe dair çerçevesi belli bir teolojik yapıdan söz etmek mümkün değildir. Zira Keyûmersiyye'den Zerdüştüyye'ye kadar verilen bilgilerin bir bütünlük oluşturmadığı, kozmogoniden eskatolojiye ve Tanrı anlayışına kadar birbirinden farklı yapıya sahip olduğu görülmektedir. Bununla birlikte Şehristânî'nin seleflerinin ve çağdaşlarının Mecûsî geleneği hakkında bu denli ayrıntılı bir bilgiye sahip olduğundan bahsetmek de mümkün değildir.

Burada Şehristânî, Mecûsî gelenek içerisinde var olan, ancak Sâsânî dinî edebiyatına tam yansımaya sahip görüş ve inanışları ayrıntılı olarak zikrederek Sâsânî düalitesi çerçevesinde birbirinden farklı birçok grubun var olduğuna işaret etmektedir. Zira bu gruplara dair nakillerin Şehristânî'nin döneminde rivayet edilmeleri veya mevcut olmaları yazılı Sâsânî teolojisinin yanında ona muhalif olabilecek düşüncelerin geliştiğine telmihte bulunmaktadır. Bununla birlikte söz konusu nakillerde Mecûsî teolojisinin temel kabul ettiği ana ilkelerin korunduğu görülmektedir. Buna karşılık Zürvân mitinde olduğu gibi Mecûsî yorum geleneği dışında, Sâsânî düalizmine muhalif olan bir söylemin de kaydedildiği göz önünde bulundurulmalıdır.

Aslında Şehristânî'nin bu taksimi, mutlak anlamda kategorik bir tasnifi yansıtmamaktadır. O, kendisine ulaşan bilgilerin elverdiği ölçüde bir tasnif yapmaktadır. Zira "Keyûmersiyye" ve "Zürvâniyye" başlıklarında ilk insan ve evrenin oluşumuna dair hususlarda benzer aktarımları bulmak mümkündür. Aynı zamanda "Keyûmersiyye" ve "Zürvâniyye" bölümlerinde kendisinden bahsetmediği Zerdüşt figürünü, "Zerdüştüyye" bölümünde ele alması nakillere dayalı bir tasnifin varlığını kuvvetlendirmektedir. Aksi halde Keyûmersiyye

174 Yesna-Gatha, 31.17, 43.11, 44.04; Yesna, 37.04-05; Yeşt, 1.25; Yesna, 22.25, 25.06; Yeşt, 2.01, 24.41; *Greater Bundahišn*, s. 18-19 (I. 53); *Bundahisn*, s. 9 (I.23-25).

175 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 289.

ve Zürvâniyye grubunun Zerdüş'te dair bir kaydının olmayışı bu grupların Zerdüş'tü kabul etmedikleri veya bilmedikleri anlamına gelecektir. Nakillere dayalı bu tasnifin, temel bir düşünce çerçevesinde farklı yorumlara sahip gruplar bağlamında yapılmadığı da anlaşılmaktadır. Zira Zürvân mitindeki Tanrı anlayışı ile Keyûmersiyye ve Zerdüştiyye'deki Tanrı anlayışının farklılığı âşikârdır.

Sonuç olarak, *el-Milel ve'n-nihal*'in "el-Mecûs" bölümünden anlaşıldığı kadarıyla, Şehristânî'nin Mecûsîliğe dair bilgisinin şaşırtıcı şekilde derin ve dakik olduğunu söylemek mümkündür. Pehlevîce'nin gizli ve kutsal bir dil oluşu ve din adamı sınıfı dışında kimseye öğretilmeyişiine rağmen, Şehristânî'nin, bilhassa üç ahlâkî ilkenin Pehlevîce'sini zikretmesi veya kötücül varlıkların (divler) adından söz etmesi dikkat çekicidir. Bu durum Şehristânî'nin apolojetik tartışmalar bağlamında ortaya çıkan Nur-Zulmet ikiliği veya Zerdüş'tün kitap yazması gibi bilgilerden ve Müslüman yazarların benzer rivayetlerinden daha fazlasına sahip olduğunu göstermektedir. Şehristânî'nin bu bilgileri anonim nakiller yoluyla vermesi, onun hangi kaynaklara dayandığı hususunu müphem kılmakla birlikte, yukarıda zikredilen bütün bu hususlar onun Mecûsî bir din adamıyla konuşmuş veya mühtedi bir Mecûsî ile karşılaşmış olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Şehristânî'nin "el-Mecûs" Tasnifinin Mecûsî Kutsal Metinlerinden Hareketle Tahkiki

Bu makalede Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal* isimli eserinde "el-Mecûs" başlığı altında yer alan bölümün Sâsânî dönemi Mecûsî yorum geleneği olarak bilinen Pehlevî metinleriyle (Zendler) bir karşılaştırılması yapılacaktır. Bu noktada Şehristânî'nin Mecûsîlik kapsamında tasnif ettiği grupların temel iddialarına yönelik olarak naklettiği bilgilerin Sâsânî dinî edebiyatında yer alan bilgilerle ne ölçüde örtüştüğü sorusuna cevap aranmaktadır. Bu şekilde Şehristânî özelinde XII. yüzyılda Mecûsîlik hakkında Müslüman yazarların İslâm öncesi İran dinî geleneği hakkında sahip olduğu tasavvura ulaşmak hedeflenmektedir.

Anahtar kelimeler: Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, el-Mecûs, Mecûsîlik, Zerdüş't, Keyûmers, Zürvân, Avesta, Pehlevî metinleri/Zend.
