



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı

Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı

**AHMEDÎ DÎVÂNÎ'NDA TARİHÎ, EFSANEVÎ, MİTOLOJİK
ŞAHISLAR VE ARKETİPLERİ**

Fatih UĞUR

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2021

**AHMEDÎ DÎVÂNÎ'NDA TARİHÎ, EFSANEVÎ, MİTOLOJİK
ŞAHISLAR VE ARKETİPLERİ**

HISTORICAL, LEGENDARY, MYTHOLOGICAL FIGURES AND THEIR
ARCHETYPES IN AHMEDÎ'S DÎVÂN

Fatih UĞUR

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı
Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2021

ÖZET

UĞUR, Fatih. Ahmedî Dîvânı'nda Tarihî, Efsanevî, Mitolojik Şahıslar ve Arketipleri, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2021.

Klasik Türk edebiyatının kurucularından olan Ahmedî, XIV. asır Türk edebiyatının önde gelen şairlerindedir. Şiirlerinde pek çok tarihî, efsanevi ve mitolojik unsura yer vermiştir. Bu çalışmada da Ahmedî'nin sahip olduğu zengin mitolojik birikimin, *Dîvân*'ında yer alan tarihî ve efsanevi şahıslar üzerine nasıl yansıdığı ve şairin muhayyilesinde nasıl şekillendiği anlatılmış ve beyitlerle örneklendirilmiştir. Çalışmanın temel amacı, Ahmedî'nin ve yaşadığı dönemin şiir anlayışındaki mitolojik kültür birikiminin arketipleri bağlamında ortaya konması ve beyitlerle örneklendirilmesidir.

İki bölüme ayrılan çalışmanın ilk bölümünde peygamberler ve kutsal kitaplarda zikredilen şahıslar maddelere ayrılarak arketipleri bağlamında incelenmiştir. İkinci bölümde ise mitolojik ve efsanevi şahıslar yine maddelere ayrılarak arketipleri ve *Ahmedî Dîvânı*'na yansıma biçimleri incelenmiştir.

Anahtar Sözcükler

Klasik Türk edebiyatı, Ahmedî, Dîvân, şahıslar, mitoloji.

ABSTRACT

UGUR, Fatih. Historical, Legendary, Mythological Figures and Their Archetypes in Ahmedî's *Dîvân*, Master's Degree Thesis, Ankara, 2021.

Ahmedî, who is one of the fathers of classical Turkish Literature, is one of the prominent poets of the fourteenth century Turkish Literature. In this study, how Ahmedî's rich mythological accumulation reflected on the historical, legendary and mythological figures in his *Dîvân* and how the mythological cultural background of Ahmedî and in the perception of the poems of his period, and to exemplify them with couplets in the context of archetypes.

In the first part of this two-part study, prophets and people who are adverted in holy books are itemized and their extraordinary features are analyzed in the context of archetypes. In the second part, mythological and legendary figures are itemized and their archetypes and how they are reflected in Ahmedî's *Dîvân* are analyzed.

Keywords

Classical Turkish literature, Ahmedî, *Dîvân*, figures, mythology.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI	ii
ETİK BEYAN	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
ÖN SÖZ	ix
GİRİŞ: KLASİK TÜRK EDEBİYATINDA MİTOLOJİ VE AHMEDÎ	1
BİRİNCİ BÖLÜM: AHMEDÎ DÎVÂNI'NDA KUTSAL KİTAPLARDA BAHSİ GEÇEN DİNÎ-TARİHÎ ŞAHISLAR VE ARKETİPLERİ	25
1.1. PEYGAMBERLER	25
1.1.1. Hz. İsa (‘Îsâ, ‘Îsî, Mesîh, Rûhu’llâh).....	29
1.1.2. Hz. Âdem (Âdem).....	74
1.1.3. Hz. Yunus (Yûnus, Zü’n-nûn).....	83
1.1.4. Hz. İdris (İdrîs).....	87
1.1.5. Hz. Nuh (Nûh).....	93
1.1.6. Hz. İbrahim (İbrâhîm, Birâhîm, Halîl, Halîlu’llâh).....	104
1.1.7. Hz. İsmail (İsmâ’îl).....	118
1.1.8. Hz. Yakup (Ya’kûb).....	122
1.1.9. Hz. Yusuf (Yûsuf, ‘Azîz-i Mısr).....	126
1.1.10. Hz. Eyüp (Eyyûb).....	144
1.1.11. Hz. (Mûsâ, Mûsî, Kelîm).....	150
1.1.12. Hz. İlyas (İlyâs).....	174
1.1.13. Hz. Davut (Dâvûd).....	177
1.1.14. Hz. Süleyman (Süleymân).....	187
1.1.15. Hz. Zekeriya (Zekeryâ).....	208
1.1.16. Hz. Hızır (Hızır, Hızr).....	210
1.1.17. Hz. Circis (Cercîs).....	232

1.2. AHMEDÎ DÎVÂNÎ'NDA KUTSAL KİTAPLARDA BAHSİ GEÇEN DİĞER DİNÎ-TARİHÎ ŞAHISLAR	238
1.2.1. Samiri (Sâmîrî).....	238
1.2.2. Calut (Câlût).....	239
1.2.3. Karun (Kârûn)	240
1.2.4. Nemrut (Nemrûd).....	242
1.2.5. Asaf (Âsaf)	246

İKİNCİ BÖLÜM: AHMEDÎ DÎVÂNÎ'NDA TARİHÎ, EFSANEVİ, MİTOLOJİK, ŞAHISLAR VE ARKETİPLERİ.....	249
--	------------

2.1. TARİHÎ-MİTOLOJİK ŞAHISLAR.....	249
2.1.1. Âreş	253
2.1.2. Behmen	255
2.1.3. Behrâm-ı Gûr.....	258
2.1.4. Bîjen (Pîzen).....	261
2.1.5. Cem (Çimşîd)	263
2.1.6. Cevne.....	270
2.1.7. Dahhâk	271
2.1.8. Dârâ	275
2.1.9. Dârûs	278
2.1.10. Erdeşîr	279
2.1.11. Ferîdûn	279
2.1.12. Gerşâsb (Gürşâsb, Şâsb).....	283
2.1.13. Hürmüz.....	284
2.1.14. İsfendiyâr.....	285
2.1.15. İskender (Sikender)	290
2.1.16. Keykâvûs (Kâvûs)	303
2.1.17. Keyhüsrev.....	306
2.1.18. Keykubâd (Kubâd).....	307
2.1.19. Küştâsb	308
2.1.20. Mânî	309
2.1.21. Nerîmân (Nîrem)	312
2.1.22. Nevzer (Nûzer).....	314
2.1.23. Nûşîrevân (Nûşûrvân, Nûşîrevân).....	315
2.1.24. Pîrûz	316

2.1.25. Rüstem (Teهمتten)	318
2.1.26. Sâm.....	326
2.1.27. Siyâmek.....	330
2.1.28. Siyâvuş	330
2.1.29. Sührâb	335
2.1.30. Şapûr (Şâbûr).....	336
2.1.31. Zâl (Destân).....	337
2.2. TARİHÎ-EFSANEVÎ ŞAHISLAR	342
2.2.1. Cemşîd (Çimşîd), Hurşîd.....	342
2.2.2. Hüsrev-i Pervîz, Şîrîn, Ferhâd.....	344
2.2.3. Leylâ (Leylî), Mecnûn.....	347
2.2.4. Vâmık, Azrâ ('Azrâ)	356
SONUÇ	359
KAYNAKÇA.....	361

ÖN SÖZ

Asırlarca süren Osmanlı şiir geleneği, muhtemeldir ki var olduğu ve aktif olarak üretildiği dönemde sanatın zirve noktasında yer almış, diğer sanat ve söyleyiş alanlarından da beslenerek zengin bir içeriğe sahip olmuştur. Bu zenginliği oluşturan unsurlardan biri de temelinde ortak bir anlatı zeminine bağlı olduğu mitoloji ve efsanelerdir. Duygularını ve düşüncelerini aktarma çabasındaki Osmanlı şairi, şiirinde muhtelif şekillerde idealize edilmiş bazı şahıslara yer vermiş, bu duygu ve düşüncelerini onlar üzerinden anlatmıştır. Söz konusu şahıslar, şairin yaşadığı coğrafya ve beslendiği kültür vasıtasıyla, çeşitli özellik ve niteliklerin bünyesinde toplandığı mitolojik kahramanlar ve tarihî kişilikleri mitlerle ve efsanelerle karışmış şahıslardır. Türkler, yerleştikleri Anadolu coğrafyasının Mezopotamya’dan, antik Roma’dan miras alarak asırlarca bünyesinde yaşattığı mitosları ve bu mitosların kahramanlarını bir ölçüde benimsemiş, şiirlerinde yer vermişlerdir. Bunun en tipik örneğini ise Fars şiiri vermektedir. Fars şiirinin zengin şahıs kadrosunu benimseyen şair, bu şahısları Orta Asya’dan taşıdığı öz kültürü ve Anadolu’nun kendisine miras bıraktığı kültürle de harmanladıktan sonra, mitlerle örülmüş ve ekseriyeti İslamlaşarak müşahhaslaşmış “ideal kahraman” motiflerini oluşturmuştur.

Bir şairin şiirini anlamak için, bahsi geçen kahramanların etrafında oluşan efsaneleri ve köklerinde yatan arketiplerini –yani olağanüstü özellikler gösteren ve efsanevileşen şahsın mitsel veya tarihsel zemindeki ilk örneğini– tespit etmek gerekmektedir. Böylece hem şairi daha iyi anlamak hem de yaşadığı çağın kültür birikimini tespit etmek mümkün olacaktır. Araştırmacıya düşen vazife de şiirde yer alan olağanüstü şahısların ilk kaynağını tespit etmek, bu sayede şairin hayal dünyasını ve bu hayal dünyasını şekillendiren kültür birikimini ortaya çıkarmaktır. Dolayısıyla bu çalışmada sıkça kullanılacak olan *arketip* sözcüğü, şahsın yahut şahsa etki eden mitolojik verinin yer aldığı en doğru kaynağı değil, yazılı ve görsel araçlarla ulaşılabilecek en eski kaynağı tanımlamaktadır.

Bu tez çalışmasında Ahmedî'nin *Dîvân*'ında yer alan ve olağanüstü özellikler gösterdikleri için efsaneleşmiş olan şahıslar derlenmiş, şairin bu şahıslara ne şekilde yer verdiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Öncelikle her beyit ve beyitlerde adı geçen şahıslar fişlenerek bu şahısların ilgili olduğu mitler, efsaneler ve dinî kıssalar derlenmiş, arketipleri tespit edilerek kayda alınmıştır. Ardından her bir şahıs için birer madde açılmış ve tespit edilen bilgiler ışığında ilgili beyitler açıklanarak yine ilgili şahsın mitolojik arketipi üzerinden bilgi verilmiştir.

Kutsal kitaplarda bahsi geçen şahısların isimleri madde başlıklarına yazılırken günümüz Türkçesinde kullanıldığı ve bilindiği şekliyle yazılmış, beyitlerde geçen kullanımına parantez içinde yer verilmiştir. Anlatım sırasında şahsın isminin günümüz Türkçesinde kullanılıyorsa yeni şekli, kullanılmıyorsa Arap harfleriyle yazımındaki imlası tercih edilmiştir. Örneğin beyitlerde Hz. Davut'un ismi, Arap harfleriyle yazımındaki imlaya göre "Dâvûd" şeklinde, Hz. Hızır'ın ismi de "Hızır" şeklinde geçtiği için madde başlıklarında Hz. Davut veya Hz. Hızır yazılmış, beyitlerde geçen kullanımı imlaya dikkat ederek parantez içinde verilmiştir. Diğer yandan Fars mitolojisi ve efsanevi şahıslarının birkaçının ismi Türkçede var olmakla birlikte bu isimlerin şahsı bizzat karşılamadığı ve Türkçe kaynaklarda bu şahıslar Arap harfleri imlasıyla yazılmış olduğu için bu çalışmada da aynı şekilde kullanılmıştır. Örneğin Feridun ismi bugünün Türkçesinde olmakla birlikte, şahsın ismi asıl imlasıyla Ferîdûn olarak maddelenmiş ve mitolojik kaynaklarla tutarsızlık oluşması ihtimalinin önüne geçilmiştir. Bununla birlikte şairin, bilinen ismini vermeksizin sadece lakabıyla yahut bir başka isimle andığı şahısların ismi de yine başlıkta parantez içinde belirtilmiştir. Örneğin şair, beyitlerinde Hz. Yunus'u Zü'n-nûn ismiyle de anmaktadır. Böyle durumlarda kullanılan lakap yahut şahsa ait diğer isim de parantez içinde gösterilmiştir.

Tezde birbiriyle konu, motif ve söyleyiş birliği içerisinde olan beyitlerden birkaç örnek verilmiş, benzer örneklerin beyit numaraları dipnotlarda belirtilmiştir. Tezde, bilhassa söz konusu şahıs ve etrafında gelişen mitolojik örgünün Ahmedî tarafından nasıl tasavvur edildiği ve neyi anlatmak için kullanıldığı açıklanmaya çalışılmıştır. Şairin mitolojik şahıslar ve efsanevi kahramanlar üzerine oluşturduğu tasavvurlar, bazı

beyitlerde mitolojik birikimin açıkça görülmesine elverişli bazı beyitlerde ise anlam katmanlarının altında gizli ve sembolik olarak yer almaktadır. Bazı şahıslar ise sadece ismen zikredilmiş, anlamı oluşturmada bir çeşit basamak motif görevini üstlenecek şekilde kullanılmıştır. Dolayısıyla bu şahısların etrafında gelişen mitolojik anlatılara kısaca değinilmiş, detaya girilmemiştir. Ancak şairin tüm mitolojik zenginliğiyle yer verdiği şahısların hakkında anlatılan ve beyitle ilişkilendirilebilecek bütün bulgular derlenerek teze alınmıştır.

Tezin giriş bölümünde mitolojinin tanımına ve özelliklerine değinildikten sonra, bu tezin yazılmasındaki amaçları da ortaya koyacak olan, klasik Türk edebiyatı ve mitoloji ilişkisine temas edilmiştir. Ardından Ahmedî'nin biyografisine değinilmiş, sanatsal niteliği ve eserleri hakkında kısaca bilgi verilmiştir.

Giriş haricinde iki bölüme ayrılan çalışmanın ilk bölümde peygamberler ve kutsal kitaplarda bahsi geçen diğer şahıslar, *Kur'an-ı Kerim* ve diğer kutsal kitaplarla birlikte sözlü dinî anlatılar üzerinden değerlendirilmiştir. *Tarih-i Taberî* başta olmak üzere İslam tarihi kitaplarıyla birlikte, dinler tarihi eserlerinden de faydalanılmıştır. Şahısların sahip oldukları olağanüstü/efsanevi özelliklerin ve mucizelerin kutsal metinlerde bahsi geçip geçmemesinden hareket edilerek mitolojik arketiplerine yer verilmiş, motiflerin sembolik anlamları da açıklanmıştır. Gerektiren beyitlerde şahısların, bir kısmı mitsel arketiplerle de beslenmiş olan özelliklerine yer verilmesindeki psikolojik nedenlere de değinilerek şairin bilinç dışında yatan kolektif imajın kökeni tespit edilmeye çalışılmıştır.

İkinci bölümde ise başta Fars kaynaklı kahramanlar olmak üzere mitolojik şahıslara yer verilmiş, yine bu şahısların mitoslardaki arketipleri tespit edilerek *Ahmedî Dîvânı*'ndaki beyitlere nasıl yansıdığı incelenmiştir. Yer alan şahısların mitoslarından hareketle *Dîvân*'daki sembolik ve gerektiğinde psikolojik detaylarına da yer verilmiştir. Başta *Şehnâme* ve doğu mitolojisinin tespitine kaynak teşkil eden diğer eserler olmak üzere

dünya mitolojisi üzerine yapılan çalışmalarından faydalanılmıştır. Bununla birlikte Nimet Yıldırım'ın *Fars Mitolojisi Sözlüğü*'ne de bu çalışmada sıkça atıfta bulunulmuştur.

Divanda bahsi geçen şahısların mitolojik arketipleri derlenirken, şahsa etki etmiş olması muhtemel görülen Mezopotamya bölgesi kültürlerinin mitolojik verilerinden ve dinler tarihi bağlamında yapılan çalışmalardan öncelikli olarak yararlanılmış, klasik şiire etkisinin azlığından dolayı Türk ve Asya mitolojileri kısmen bu tez çalışmasının dışında tutulmuştur; ancak gerekli görülen yerlerde Türk mitolojisinden ve diğer Asya kültürlerine ait mitolojik anlatılardan destek alınmıştır.

Dîvân incelenirken kaynak olarak, Yaşar Akdoğan tarafından Latin harflerine aktarılmış olan yayın tercih edilmiştir. Bu yayında bulunan yazım yanlışlarının bir kısmına vezin vb. ölçütlere dayalı olarak müdahale edilmiş, beyitler üzerinde ve dipnotlarda gösterilmiştir. Her beyit, beyit numaralarıyla alıntılanmış, ancak sayfa sayıları belirtilmemiştir.

Burada *Ahmedî Dîvânı* üzerine yapılmış ve bu tezle ilişkili olan iki önemli çalışmadan da bahsetmek gerekmektedir. Bunlardan ilki Melike Erdem Günyüz tarafından doktora tezi olarak hazırlanan *Ahmedî Dîvânı'nın Tahlili*'dir. Bu tahlilde Günyüz, *Dîvân*'da yer alan peygamberlere ve mitolojik şahıslara da kısa açıklamalarla yer vermiş; ancak şahısların mitolojik arka planlarına ve dinler tarihi açısından değerlendirilmelerine yer vermemiştir. İkinci önemli çalışma ise Nursel Sel tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanan *Ahmedî'yi Mitlerle Okumak* isimli çalışmadır. Bu çalışmada Sel, *Ahmedî Dîvânı*'nda yer alan yaratılış mitlerini, dört unsuru, ay ile güneşi ve yılan ile Anka kuşu gibi varlıkları mitolojik arka planlarıyla değerlendirmiştir. Bu tez çalışmasında, yukarıda bahsi geçen iki kaynağa da ilgili yerlerde atıfta bulunulmuştur.

GİRİŞ: KLASİK TÜRK EDEBİYATINDA MİTOLOJİ VE AHMEDÎ

Edebiyat ve mitoloji, birbirinden etkilenmiş veya beslenmiş iki ayrı alan olarak görülse de başlangıçta birbiriyle iç içe olan, farklılığı neredeyse görülmeyecek kadar az, ortak bir kökene dayanır. Bu köken *sözün kendisidir*. Başlangıçta şiir, dinî/mitsel ayinlerin ayrılmaz bir parçası olarak yer almıştır. Kendini anlamlandırma ve varoluş sebebini çözme gayesindeki ilk insan, zihninde oluşturduğu yaratıcı ve yönetici varlığa/varlıklara ulaşabilmek, ondan yardım alabilmek yahut gazabından korunmak için oyun ve müzik eşliğinde birtakım sözler söylemiştir. Bu sözler zamanla ortak bir mitsel zemininden ayrılmış, müstakil birer hüviyet kazanmıştır. Dolayısıyla *söz*, dinî ayinin bir parçası olmaktan çıkmış, kendine has bir zemin kazanarak *şiir* hâlini almıştır. Diğer yandan ise mitler de gerçek ve muteber olduklarına inanıldıkları devirde şiir aracılığıyla anlatılmışlardır. Dolayısıyla şiirin mitoloji için bir araç yahut kanal olduğunu söylemek muhtemelen yanlış olmayacaktır.

Değişen sanat anlayışına ve semavi dinlerin revaç bulmasına bağlı olarak, mitoloji ve edebiyatın birbirleriyle yer değiştirdikleri görülmektedir. Önceleri mitlerin kaydı ve törenlerde uygulanması için şiir bir kanal olmuşken, zaman içerisinde mitoloji, şiir için bir malzeme olmuştur. Mitolojik varlıkların, özellikle de göksel varlıkların gerçek olduğuna inanıldığı dönemlerde şiir vasıtasıyla yaratıcılarıyla iletişim kuran ozan, zamanla şiirlerinde mitolojiyi kullanmaya başlamıştır. Hemen her kültürde birbirine yakın zamanlarda kendini gösteren bu dönüşüm, İslam'ı benimsedikten sonra, İran ve Arap şiir kültürlerinden beslenen Türk şairlerinde de yaşanmıştır. Bununla birlikte Anadolu'nun zengin kültür mirasını devralan Türk halkı, burada karşılaştıkları kültürün de etkisiyle mitosların verdiği zengin malzemeyi edebiyatına dâhil etmiştir. Osmanlı'nın kuruluşuyla birlikte gelişme gösteren Anadolu coğrafyası Türk-İslam sanatında da bu etkiler görülmeye başlanmıştır. XIV. asırdan itibaren klasik Türk şiirinin temelleri atıldığında ise şairlerin, şiirlerini Mezopotamya'dan tüm Yakın ve Orta Doğu'ya, oradan da Arap kültürü ve İran şiiriyle Türk sanatına sirayet eden mitolojik unsurlarla zenginleştirdikleri görülmektedir.

Klasik Türk şiirinin kaynakları arasında pek çok dinî ve mitolojik eserin ismi zikredilmektedir. Öteden beri *Şehnâme*'nin olağanüstü özellikler gösteren kahramanları, peygamberler ve diğer menkabevi şahıslar hemen her mitsel motifiyle şiiri zenginleştirmiş ve şairler tarafından kullanılmıştır. Şairler, söz konusu şahısları ve mitsel kahramanları türlü efsanevi maceralarıyla, mucizeleriyle ve insanüstü birtakım yetenekleriyle ele almışlardır. Şahısların bu özellikleri kutsal kitaplarda, halk anlatılarında ve müstakil destansı eserlerde anlatılabilmiş, bunlardan etkilenen şair de şiirini oluştururken bahsi geçen kaynaklardan beslenmiştir. Bu kaynaklar, kimi zaman şairlerin şiirlerinde vermek istedikleri anlamı tespit etmek için yeterli olsa da, kimi zaman eksik kalmaktadır. Burada araştırmacıya düşen, şairin oluşturmaya çalıştığı anlamı tespit için, kaynağın ilk örneğine inmek, efsanelere ve mucizelere kaynaklık eden mitosları incelemektir. Böylece şairin asıl maksadı anlaşılacak, şiirde vermeye çalıştığı anlam çerçevesi keşfedilecektir.

Diğer yandan ise şairin şiirde yer verdiği olağanüstü/insanüstü özellikler gösteren şahsın, –kaynağı ne olursa olsun– mitos zeminli bir arketipi olması da muhtemeldir. Dolayısıyla araştırmacı, bu zeminde yer alan arketipi tespit etmekle şairin ve içinde yaşadığı ortamın kültür birikimini ortaya koymuş olacaktır.

XIV. asrın önde gelen şairlerinden Ahmedî'nin *Dîvân*'ı da mitolojik şahıslar bakımından zengin bir eserdir. Bu tez çalışmasında da Ahmedî'nin *Dîvân*'ında yer verdiği olağanüstülük gösteren tarihî, efsanevi şahıslar ve mitolojik kahramanlar incelenerek tarihî, mitolojik ve sembolik arketipleri hakkında bilgi verilmeye çalışılmıştır.

Mitoloji ve Mitler

Etimolojik olarak değerlendirildiğinde *mitoloji* sözcüğünün, *myth* ve *logia (logos)* sözcüklerinin birleşimiyle oluştuğu görülmektedir. Her iki sözcük de Yunanca kökenlidir. *Myht* sözcüğüne muhtelif açıklamalar getirilmiş ve “kelimededen söylemeye, hikâyeden kurguya kadar” birçok anlam verilmiştir (Tökel, 2016, s. 4). Birbirine zıt iki kavram olduğu görülen *myth* ve *logos* sözcükleri *mitoloji* sözcüğünde birleşmiş ve araştırmacılar tarafından iki ayrı işlevi belirlenmiştir. İlki mitleri araştıran bilim dalı olması, ikinci işlevi ise mitolojinin bir hikâyeler koleksiyonu olmasıdır. İlk işleviyle mitolojide, halk arasında şifahi olarak yaşayan mitler araştırılır. Efsanelerin sistemli bir biçimde işlendiği disiplindir. İkinci işleviyle ise tarihin çok eski devirlerinde yer alan gizemli ve tuhaf olayları anlatan anonim hikâyelerdir (s. 5). Ancak *mit* kavramının karşılığını verecek bir tanımlama yapmak, araştırmacıların hemen hepsinin kaçındığı ve oldukça güç buldukları bir mesele olmuştur. Yapılan tanımlamalarda ise genellikle bu güçlükten söz edildiği ve yuvarlak ifadelerle, daha evvel yapılmış tanımlamaların derlemesinin verildiği görülmektedir. Başlı başına *mit* sözcüğünün tanımını yapmak yahut sözcüğün kolayca anlaşılmasını sağlayacak bir açıklama getirmek bile güçtür. Genellikle gerçek olmayan bir hikâye olduğu ve tabiatüstü, insan ötesi bir türün oluşumunu ihtiva ettiği söylenir. Mitlerin çoğu veya yarısı, doğal düzenin ve kozmik güçlerin ilkel açıklamalarıdır (s. 1). Bu hususa temas eden araştırmacıların başında gelen Mircea Eliade (2018) de bütün bilginlerin kabul edeceği ve uzman olmayanlara da yabancı gelmeyecek bir mit tanımı yapmanın güç olacağından bahsetmiş ve kendi tanımlamasını şöyle vermiştir:

“Mit kutsal bir öyküyü anlatır: En eski zamanda, “başlangıçtaki” masallara özgü zamanda olup bitmiş bir olayı anlatır. Bir başka deyişle mit, Doğaüstü Varlıkların başarıları sayesinde, ister eksiksiz olarak bütün gerçeklik yani Kozmos olsun, isterse onun yalnızca bir parçası (sözcüğümlü bir ada, bir bitki türü, bir insan davranışı, bir kurum) olsun, bir gerçekliğin nasıl yaşama geçtiğini dile getirir. Demek ki mit, her zaman bir “yaratılış”ın öyküsüdür: Bir şeyin nasıl yaratıldığını, nasıl var olmaya başladığını anlatır. Mit ancak gerçekten olup bitmiş, tam anlamıyla ortaya çıkmış olan şeyden söz eder. Mitlerdeki kişiler Doğaüstü Varlıklarıdır. Özellikle başlangıçtaki o eşsiz zamanda yaptıkları şeylerle tanınırlar. Demek ki mitler, onların yaratıcı etkinliğini ortaya koyar ve yaptıklarının kutsallığını (ya da yalnızca “doğaüstü” olma özelliğini) gözler önüne serer. Sonuç olarak, mitler, kutsal ya da doğaüstü) olan şeyin, dünyaya çeşitli, kimi zaman da heyecan verici

akınlarını betimlerler... Mit, kutsal bir öykü olarak kabul edilir, öyleyse gerçek bir öyküdür, çünkü her zaman gerçekliklere başvurur” (s. 16-17).

Nancy Conner’a göreyse mit, yüce bir güç ya da varlığı konu alan dinî bir öyküdür. Mitlerde tanrılara, tanrıçalara ve diğer doğaüstü varlıklara tapılır ya da hürmet edilir. Onu yaratan kültürde kutsal kabul edilir ve mitin doğru olduğuna inanılır. Bir mit, evrenin ya da Dünya’nın nasıl oluştuğu gibi bilinmeyenleri açıklamaya çalışabilir. Tüm insanların sorguladığı, insanın varlığının anlamı ve amacı hakkındaki soruları cevaplamayı deneyebilir. Her ne kadar gerçek dışı anlatılar, kurgu ürünü söylenceler gibi görünseler de boş inançlardan yahut uydurulmuş öykülerden daha fazlasını içerir; kim olduğumuz veya nereden geldiğimize dair soruları ele alır. Çoğunlukla iç içe geçmiş bir yapıdadır ve bazıları sonsuza dek kalıcı olmuştur (2018, s. 2-3).

Yıldırım ise felsefi ve fenomenolojik bakış açısıyla mitolojinin yaratılış, tanrılar, kutsallar, kahramanlar, devler ve fizikötesi yaratıklar konusundaki simgesel rivayetler olduğunu ifade eder. Ona göre mitoloji, ilkel çağlarda yaşamış insanların ayinleri, inanışları ve medeniyetlerinin teorik yönlerinin; yaratılışın başlangıcına ve kaynağına götüren aktarımlardır. Mitolojide bahsi geçen varlıklar yaratıklar değil, fizikötesi evrene ait varlıklardır (2012, s. 29-30).

Klasik Türk edebiyatında yer alan mitolojik şahıslar üzerine yapılmış çalışmaları olan Dursun Ali Tökel (2016) ise miti şöyle tanımlamıştır:

“... mit, okuryazar olmayan toplumlarda anlatılan geleneksel hikâye, belirli bir toplumu kasteden hikâyeler (Türk mitolojisi gibi), bütün kolektif hikâyeler, kültürel ideallerini canlandırarak (teşhis) veya onlara derin anlamlar vererek insanların bilincine başvuran herhangi bir gerçek veya kurgusal hikâye, bir toplumun ideolojisinin yarı-gerçek anlatımı (Anglo-Sakson üstünlüğü miti) ve herhangi bir kurmaca hikâye, açıklama, kişi veya şey... gibi çok değişik anlam evrenine sahiptir.” (s. 4-5).

Mitin tanımını yapan ve farklı düşünceler sunan yukarıdaki araştırmacıların ifadelerine bakıldığında, sabit olarak tespit edilebilecek bazı noktalar görülmektedir. Bu

tanımlamalara göre mit, her hâlükârda olağanüstü/insanüstü ve dinî olarak inanılmış bir olay yahut olguyla ilişkilidir. Mitlerde anlatılan şahıslarsa doğal düzende rastlanabilecek insanlar değil, doğaüstü birtakım özelliklerle ilişkili varlıklardır. Mitler veya mitlerde bahsi geçen şahıslar tamamen uydurulmuş kişiler değil, üretildikleri kültürde doğru kabul edilmişler ve inanılmış olan varlıklardır. Zamanla etkileri azalmış olsa da birtakım özellikleri var olmaya devam etmiştir.

Mitolojinin tanımı kadar, ortaya çıkışı da belirsiz bir konu olmuştur. Bir mitin, çeşitli varyasyonlarıyla, yazılı tarihten bu yana tespiti ve tasnifi mümkün olsa da, ilk olarak nerede ve ne zaman ortaya çıktığı belirsizdir. Bu hususta Mehmet Ateş (2014) şu bilgileri vermektedir:

“Mitolojilerin ilk olarak nerede ve ne zaman doğdukları konusunda kesin tarihlendirmeler yapabilmek hemen hemen olanaksızdır. Ancak, yazının bulunuşuyla birlikte dile getirilen bu mitolojik hikâyelerin çok eski dönemleri anlattıklarını şaşkınlıkla görmekteyiz. Yunanlıların söz konusu ettiği belli mitolojilerin tarihi kaynakları Mısır ve Sümerlere dek uzanmaktadır. Hatta Sümerlerin çivi yazılarıyla kaleme aldıkları mitolojilerin irdelediği konuların ilkel kaynaklarının çok daha eski dönemlerden, Üst Paleolitik dönemlerden geldiği anlaşılmaktadır. Neolitik dönemlerde kutsal kabul edilen inci, istiridye, inek, boğa gibi öğelerin ve bununla ilgili mitolojilerin ilkel kaynakları Üst Paleolitik çağlara dek uzanmaktadır” (s. 50).

Dolayısıyla bir mitin kaynağı, derleme esnasında görülecek olan en eski arkeolojik veriyle sabitlenmektedir. Örneğin, hemen her millette mevcut olan Tufan anlatısının, bilinen en eski yazılı kaynağının Akad-Babil tabletlerindeki tufan hadisesiyle benzer olması, söz konusu anlatının kaynağının bu coğrafya olduğunu düşündürmektedir. Bununla birlikte, Tufan anlatısının yer aldığı *Gilgamış Destanı*'nın da Sümer kaynaklı olduğu bilgisi, yine söz konusu anlatının motif olarak –erişilebilen yazılı ilk kaynak olması hasebiyle– arketip bağlamında Sümer mitolojisine dek uzanma ihtimaline işaret etmektedir. Ancak burada, Sümer mitlerinin sadece ulaşılabilen en eski kaynak olması detayı unutulmamalıdır. Bir anlatının arketipinin, henüz ulaşılamamış daha eski –yazılı veya görsel– bir kaynaktan yer alması da muhtemeldir ve yeni bulguların mevcut verileri değiştirecek olması da ihtimal dâhilindedir. Dolayısıyla bir mitin ortaya çıkışı, Ateş'in

de yukarıda ifade ettiği üzere kesin olarak tarihlenememekte, yalnızca mevcut bilgilerin izin verdiği ölçüde en eski kaynağın değerlendirilmesiyle arketipine dair tahminlerde bulunulmaktadır.

Mitlerin ortaya çıkışıyla ilgili çeşitli teoriler de öne sürülmüştür. Temel olarak dört teori mevcuttur: *Scriptural teoriye* göre bütün mitolojik anlatılar kutsal kitaplardan ortaya çıkmıştır; gerçek olayların bozulmuş şekilleridir. *Tarihsel teoriye* göre mitler gerçek şahıslardan türemiştir. Efsanelerde adı geçen kahramanlar gerçek şahıslardır; sonradan çeşitli ilaveler yapılmıştır. *Alegorik teoriye* göre mitler, alegorik ve semboliktir; bazı ahlaki, felsefi ve tarihî gerçekler alegori formuna girmiş ve yaygınlık kazanmıştır. Son olarak, *fiziksel teori* ise hava, ateş ve su, aslında dinsel tapınma nesnelere ve doğa güçlerinin kişileştirilmiş baş tanrılarıdır; doğa insanlaştırılmıştır (Tökel, 2016, s. 10-11). Mitlerin ortaya çıkışını sözcüklerin benzeşmesiyle ilişkilendiren Ernst Cassirer ise muhtelif görüşlerden hareketle, mitlerin dil vasıtasıyla koşullanmış ve müzakere edilmiş bir şey olduğunu ifade etmektedir. Ona göre mitler ve mitlerde yer alan unsurlar, dilde yer alan sözcüklerin paronimisinde¹ yatmaktadır. Örnek olarak da Yunan mitolojisinde yer alan Deukalion ve Pyrrha mitinde, Zeus'un bir tufanla insanları yok etmesinin ardından bu iki şahsın yerden aldıkları taşları fırlatıp bunlardan yeni insan ırkını meydana getirmelerini verir. Bu mitte yer alan *insan* ve *taş* sözcükleri Grekçede benzer ses veren adlarla gösterilmektedir. Cassirer'a göre bu mitte taşların insanlara dönüşmesi, taş ve insan sözcüklerinin benzeşmesiyle ilişkilidir (2018, s. 10).

Ne şekilde ortaya çıkarsa çıksın, mitler hiçbir zaman günümüzde yahut yakın geçmişte gerçekleşmemiştir. Olaylar ya çok uzak bir geçmişte yaşanmış ya da bilinen kronolojik düzenin tamamen dışında, belirsiz bir zamanda gerçekleşmiştir (Powel, 2018, s. 14). Ancak yapılan yorumlara bakıldığında kesin olarak bilinebilir ki, mitoslar ve onların oluşturduğu mitolojik evren, Antik Çağ insanının doğayı, dünyayı ve çevresini tanıma çabasıyla ortaya çıkmıştır. Fakat zamanla öyle karmaşık bir hal almıştır ki, çözümlenemeyen oldukça güçleşmiştir. Dolayısıyla mitoloji araştırmacıları tarafından, mitlerin anlaşılması

¹ Benzer söyleniş ya da yazılışa sahip olan sözcüklerin farklı sözlüksel anlamlara gelmesi.

için yapı ve işlev tasnifleri yapılmıştır. Bu tasnifler vasıtasıyla mitolojinin neyi karşıladığı, hangi amaçla oluşturulduğu ve yine bu amacın ne olduğu belirlenmeye çalışılmıştır. Eliade (2018), mitlerin yapısı ve işlevini şöyle tasnif etmektedir:

- “1. Mit, Doğaüstü Varlıkların eylemlerinin Öyküsünü oluşturur;
2. Bu Öykü, kesinlikle gerçek (çünkü gerçeklerle ilgilidir) ve kutsal (çünkü Doğaüstü Varlıklar tarafından yaratılmıştır) olarak kabul edilir;
3. Mit her zaman için bir “yaratış”la ilgilidir, bir şeyin yaşama nasıl geçtiğini, ya da bir davranışın, bir kurumun, bir çalışma biçiminin nasıl yaratılmış olduğunu anlatır; işte bu nedenle de, mitler insana özgü her anlamlı eylemin örnek tiplerini oluştururlar;
4. İnsan miti bilmekle nesnelere, “köken”ini de bilir, bu nedenle de nesnelere egemen olmayı ve onları istediği gibi yönlendirip kullanmayı başarabilir; burada “dıştan”, “soyut” bir bilgi değil de (mitin ya tören havası içinde anlatılması ya da kanıtını oluşturduğu ritüelin gerçekleştirilmesiyle) zorunlu olarak şaşmaz biçimde “yaşanan” bir bilgi söz konusudur;
5. Şu ya da bu biçimde, insan, miti yeniden anımsatılan ve yeniden gerçekleşme aşamasına getirilen olayların kutsal, coşku verici gücünün etkisine girmek anlamında *yaşar*” (s. 32-33).

Bu verilerden anlaşıldığına göre, mitler uydurma sözler ve gerçek dışı anlatılar değil, gerçeğin değiştirilmiş biçimleridir. İlkel insanın zihninde oluşmuş kutsal bir tabiat tasavvuru ve tanrısal bir algılayıştır. Daima olağanüstü varlıkların eylemleriyle ilişkilidir, ancak gerçek kabul edilmiştir. Yaşamın nasıl başladığıyla ilgilidir ve bu nedenle bir örnek tip oluştururlar. İnsanların, kökenlerini anlamada ve çevresine hâkim olmada etkilidir. Yine insan, miti bilmekle kendisini tanıyacaktır. Dolayısıyla mitler, daima olağanüstü hikâyeleri anlatan, tanrılar ve tanrıçalarla birlikte, insanüstü özellikler gösteren pek çok şahsı içerisinde barındıran efsanevi ve gerçek dışı anlatılardır. Ancak yaşatıldıkları dönemde gerçek olarak kabul görmüş ve insanların arayışlarında, sorgulamalarında gerekli cevapları ve karşılıkları vermiştir.

Yukarıda bahsi geçen mitoloji meselesi İslam coğrafyasında da değinilmiş bir konudur. *Mit* ve *mitoloji* sözcükleri, İslam düşünce ve kültüründe *ustûre* (çoğulu *esâtir*) sözcüğüyle karşılanmaktadır. Arapça *s-t-r* kökünden geldiği ve “yazı yazmak, bir şeyi satırı satırına yazmak” anlamında olduğu söylenir. Mitolojiyle ilişkili olarak kullanılan *esâtirü’l-evvelîn* terkihi de “düzensiz, intizamsız olaylar” anlamındadır. *Kur’an-ı*

Kerim'de de geçen bu ifade, “öncekilerin yazdığı, geçmişin tarihi yahut batıl ve hurafe” olarak yorumlanmıştır. Bunun nedeni ise eski anlatıların Rüstem ve İsfendiyar gibi şahısların hikâyelerini anlatması; bunların ise faydasız kelimeler kabul edilmesidir. Elmalılı Hamdi Yazır ise *ustûre* sözcüğünün *historia* sözcüğü ile ilişkili olduğunu düşünmüş ve geçmişteki belirli bir zaman değil, genel olarak “geçmiş ve ilk zaman” anlamında olduğunu söylemiştir (Arpaguş, 2003, s. 8-9). Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla *ustûre* sözcüğü, *mit* sözcüğünü –kısmen de olsa– karşılamaktadır. *Esâtîrü'l-evvelîn* ise İslam kültüründe, geçmiş çağlara ait anlatıları karşılamak için kullanılmıştır.

Klasik Türk Edebiyatı ve Mitoloji

Edebiyata etki eden mitler ve mitoloji –bir önceki başlık altında da açıklanmaya çalışıldığı üzere– ortaya çıktığı ve inanıldığı dönemlerde gerçek ve kutsal kabul edilmiş olmakla, hayalî bir hikâye yahut hikâyeler bütünü olmaktan uzak görülmüştür. Mitsel anlatılar ortaya çıktığı dönemde inanılmış, olaylara etki eden tanrılara tapılmış ve çoğunlukla doğanın gerçek olayı yahut olgusu kabul edilmiştir. Bütün bu anlatılar, politeizmin çöktüğü ve monoteizmin revaç bulduğu, yani semavi dinlerin hâkim olmaya başladığı devirlerde inanç çizgisinden ötelenmiş ve profan özellikler göstermesiyle bugün de kabul gördüğü şekliyle gerçek dışı olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Eliade'nin ifade ettiği üzere, mitler zamanla mitsel özlerini yitirmiş ve edebiyat hâlini almış, yanı sıra rahipler ve ozanlar tarafından da değişikliğe uğratılmış, yazılı kültüre geçerken de birtakım değişiklikler söz konusu olmuştur; ancak zamanla uğradıkları değişikliklere rağmen ilkelerin mitleri hâlâ başlangıçla ilgili durumu yansıtmaktadır (2018, s. 15-16).

Eliade'nin sözünü ettiği rahipler –ilerleyen satırlarda teferruatla açıklanacak olan– din adamları ve onların kültürel birikimleri olarak değerlendirilebilir. Örneğin ilk Hristiyan kilise adamlarının çoğu, daha önce Yahudi ve pagan inançlarını benimsemiş olan şahıslardır. Dolayısıyla eski inançlarındaki bazı mitsel öğelerin İncil'e de dâhil edilmesi mümkün olmuştur. Bu nedenle de İncil ile birlikte Hz. İsa'ya da bir takım mitolojik özellikler yüklenmesi ihtimali doğmuştur. Yine Eliade'nin bahsettiği ozanlar ise –bu çalışmanın da konusu olduğu üzere– Antik Çağ mitoslarını birer motif olarak kullanagelen şairlerdir. Bu şairler, mitosları olduğu gibi kullanmamış, asırlar içerisinde her seferinde biraz daha değiştirip dönüştürerek kullanmışlardır. Gönül Alpay Tekin (2013), bu değişim ve dönüşümleri şöyle ifade etmektedir:

“Yakın ve Ortadoğu'da hüküm sürmüş Ateşperest, Maniheist, Süryani, Musevî ve Hristiyan dinlerinin inançları, kâinat, dünya ve insan algılayışlarıyla ve eski Mısır, Sümer-Akat, Babil ve Asur'daki çok tannlı dinlerin yarattığı medeniyet ve kültürlerin çeşitli görünüşleri de ait oldukları siyasî güçlerin yıkılmasıyla hemen ortadan kaybolmamışlardır. Yeni politik düzenlerle birlikte değişen sosyal hayat ve ona paralel olarak gelişen yeni kâinat, dünya ve insan anlayışları ve onlarla ilgili imajlar,

aslında eski kültürlerin çeşitli görünümüne yeni anlamlar atfedilerek yeniden ifade edilmişler; bazen de eski kültürel simgeler ve olgular bu yeni dünyada eski elbiselerinden soyunarak yeni elbiseler giymişlerdir. Bu sırada pek tabii olarak eski şekillerini/biçimlerini korumakla beraber bazen eski anlamlarından tamamen koparak yeni anlamlar kazanmışlardır. Bütün bunlarla birlikte eskiyi ve yeniyi bir bütün halinde kuşatan Yakınoğu kültürü de devam etmiştir” (s. 163).

İslam kültür dairseinde değişen ve gelişen mitolojik yapılanmaya Ahmet Yaşar Ocak “İslam mitolojisi” adını vermiş ve bunu, Hz. Peygamber’in vefatından sonra, kendi tabiriyle onun “kişisel karizamsının” ortadan kalkmasının ardından eski kavimlerin zihniyetlerinin yeniden devreye girmesiyle oluşan kültüre bağlamıştır. Ocak’a göre yayılmaya başladığı ilk dönemden itibaren İslam’a giren değişik halkların kültürleri de değişik yollar ve vesilelerle İslam kültürüne girerek yeniden üretilmiş ve benimsenmiştir (2009, s. 138).

Burada yer verilmesi elzem olan en önemli detay, mitlerin büyük ölçüde yok olmamasıdır. Bir mit veya efsane bazen unutulur, fakat bazı kısım ve pasajları dağınık şekilde, farklı yerlerde ortaya çıkar (Yıldırım, 2012, s. 248). Dolayısıyla bir mitsel anlatı, söz gelimi bir kahramanın maceraları, ortaya çıktığı düşünölen yerde unutulmuşken, başka bir bölgede ve bu bölgeye ait bir kaynakta ortaya çıkabilir; ancak asla tamamen yok olmaz. Cassirer’in da ifade ettiği üzere mitoloji hiçbir zaman bütünüyle kaybolmaz; Tıpkı Homeros’un zamanında olduğu gibi bugün de mitoloji vardır, ancak onu algılamayız, çünkü bizzat onun gölgesinin tam da içinde yaşamaktayızdır (2018, s. 11-12).

Cassirer’in bu ifadeleri, esaslarını Sigmund Freud ve öğrencisi Carl Gustav Jung’un belirlediği bilinçaltı ve bilinç dışı yaklaşımlarla ilişkili olmalıdır. Her iki isim de mitolojinin aktarılmasındaki psikolojik süreç ve nedenleri incelemiş ve mitlerin zihinsel varlıkta nasıl yer bulduğunu çeşitli tekniklerle açıklamaya çalışmışlardır.

Freud'un bilinçaltını bilincin bir uzantısı olarak görmesine karşılık Jung, bilinç dışını esas alır ve bilincin, bilinç dışında gelişip onun bir uzantısı olarak ortaya çıktığını savunur. Bilinç dışı ise insanların en eski çağlardan beri geçirdiği deneyimlerin ve düşünsel süreçlerin farklılık gözetmeksizin bütün insanlığın ortak, kolektif bir birikimidir. Jung'a göre imajlar, insanların ortak malıdır ve hem rüyaların hem de mitlerin özünü oluşturmaktadır. Her türlü sembolik düşünce ise psişik kalıtımla ilişkilidir (Ateş, 2014, s. 30).

Jung, bilinç dışı ve imgelerle ilişkili bu görüşlerini "kolektif imge/imaj" olarak isimlendirmekte ve mitolojiyle ilgisini ortaya koymaktadır. Ona göre nasıl ki vücut uzun bir gelişim öyküsü olan bir sürü organın müzesi gibiyse, zihin de benzer biçimde düzenlenmiştir. İnsanın içinde olduğu vücut, tarihten bağımsız değildir. Ancak söz konusu tarih, zihnin dil ve kültürel gelenekler yoluyla inşa ettiği bir tarih, yani öğrenilmiş bir gelenek değildir; psişesi hâlâ hayvanınkine yakın olan arkaik insanın bilinçsiz gelişimidir. Bunlar kolektif imgelerdir ve mitolojik motiflerle benzeşirler. Zihnin kolektif düşünce şablonları da tıpkı içgüdüler gibi doğuştan gelir ve miras olarak edinirler (2018, s. 63). Yine Jung'a göre bir kolektif imajın yahut dogmanın kökenleri ne kadar iyi bilinirse, modern zamanların bilinçli tefekkürünün konusu olan arketipsel modellerin oluşturduğu sonsuz örgü de o denli iyi açılabilir. Dolayısıyla bugünün insanı mitolojik sembolizm hakkında daha fazla şey bilmektedir (s. 71).

Jung'un bu görüşleri, klasik Türk edebiyatı şairlerinin şiirlerinde yer alan mitolojik motiflerin aktarım sürecini anlamak için açıklayıcı bir zemin oluşturmaktadır. Öteden beri farklı kültürlerde benzer ifadelerle anlatılagelen tüm söylenceler, birbirine uzak toplumların dahi ortak mitsel benzerlikler oluşturmalarını sağlamıştır. Jung'un bu yaklaşımının yanı sıra, bir de öğrenilen tarihsel aktarım vardır. Asırlarca aktarılagelen mitoslar, birbiriyle ilişki içerisinde olan toplumlarda kimi zaman aynı kimi zamansa küçük değişimlerle yaşamaya devam etmiştir. Üstelik burada dikkatten kaçmaması gereken en önemli detay, Türklerin, hemen her mitolojik kültürün asırlarca, kimi zaman bir arada kimi zamansa farklı zamanlarda olmak suretiyle yaşamış olduğu Anadolu

coğrafyasına yerleşmiş olmalarıdır. Türkler, ilişki içerisinde oldukları Fars, Arap ve Rum medeniyetlerinin yanı sıra, bir de kendilerinden önce Anadolu coğrafyasında yaşamış medeniyetlerin mirası üzerine gelmişlerdir. Hatice Kelpetin Arpaguş da Osmanlı-Türk halkının yaşadığı bölgelerde geniş kitlelere yayılması ve yaşanmasında etkin olmuş eserlere bakıldığında, içlerinde birçok mitolojiye ve mitolojik kıssaya rastlamanın mümkün olduğunu dile getirmiştir (2003, s. 18). Metin And da çok uluslu bir imparatorluk olan Osmanlı'ya özgü bir kültür oluştuğunu, bu kültürde çeşitli etkenlerin yer aldığını belirtmektedir. Türklerin Orta Asya'daki inançları, İslam'dan önceki inanç ve uygulamalar ve daha sonra da yerleşilen coğrafyada yaşamış ulusların, toplumların inançları ile Bizans gibi çağdaş uygarlıkların inançları Osmanlı toplumunun kültür ortamını oluşturmuştur; bu kültürde içinde mitologya öğeleri çok zengindir (2018, s. 26). Nitekim bugün bile, Türkçe deyim ve atasözlerinde, geçmiş medeniyetlerden Türklere tevarüs eden mitsel birtakım motiflerin yer aldığına tesadüf edilmektedir. Örneğin MÖ. 73 yılları sırasında, Tanrı Jove'nin (Jüpiter) misafirperverliği üzerine yemin edilirken, bugün Anadolu'da "tuz-ekmek hakkı" üzerine ant içildiği görülmektedir (Tekin, 2013, s. 164).

Mitoloji yaygınlık gösterme özelliğine sahiptir. Zaman içinde bir yerden diğerine yayılır ve birbiriyle etkileşmemiş toplumlarda dahi benzer mitolojiler görülür. Kimi zaman da sınırlı bir alan içinde mitolojiler birbirini izler (And, 2018, s. 26). Bazı mit ve simgeler, bazı kültür tipleri tarafından dünyaya yayılmış ve dünya üzerinde dolaşmıştır; yani mitler ve simgeler tamamen Antik Çağ insanı tarafından oluşturulmamış, insanlar tarafından yoğrulmuş, şekillendirilmiş ve taşınmış kültürel yaratılardır. Bu yaratılardan bazıları çok uzaklara yayılmışlar ve onu ancak bu şekilde tanıyacak olan toplumlar tarafından benimsenmiştir (Eliade, 2017, s. 44). Dolayısıyla bir mitsel anlatı, doğduğu yerde sabit kalmaz, yayılır ve çeşitlilik gösterir. Mitlerin tarihsel serüvenine bakıldığında, antik Sümer medeniyetinde ilk yazılı hâline ulaşabilen mitosların, kültürel alışverişler vasıtasıyla diğer toplumlara ulaştığı görülmektedir. Bu nedenle birçok motifin arketipi ve mitos zeminli anlatısı, ulaşılabilen ilk yazılı kaynak olan Sümer mitolojisinden itibaren Antik Çağ medeniyetlerinin anlatılarında birtakım benzerlik ve farklılıklarla yer almakta ve aralarında ilişkiler kurulabilmektedir.

Bahsi geçen motifler, Antik Çağ medeniyetlerinde şekillenerek daha sonraki toplum ve kültürlerle tevarüs etmiştir. Örneğin, Mısır hiyeroglif yazılarının okunmasıyla, *Tevrat*'ta yer alan pek çok konunun Mısır anlatılarından geçtiği anlaşılmıştır (Çığ, 2018, s. 114). Diğer yandan bir toplum, diğer toplumun mitolojisini de benimsemiştir. Örneğin Yunanlılar komşu halklardan pek çok mitolojik kıssayı öğrenmiş ve kendi tanrılarını diğer ulusların benzer tanrılarıyla özdeşleştirerek ortak mitsel anlatıları benimsemişlerdir. Kendilerinininkiyle benzerlik göstermeyen tanrıları ise ödünç almışlardır (Hansen, 2018, s. 25). Ardından gelen Yahudilik ve Hristiyanlık ise Helen kültürünün hâkim olduğu dönemlerde var olmuşlardır; dolayısıyla daha sonra ilk Hristiyanları oluşturacak olan Yahudilerin, Helenistik kültürün etkisi altında kalmış olmaları mümkündür. Bu nedenle ilk Hristiyanlar içerisinde Helen kültürünün hâkim olduğu görülmektedir (Bottero, Ouaknin ve Moingt, 2019, s. 105, 107). Aralarında, tarih boyunca süren komşuluk nedeniyle Araplar ve Yahudiler de yakın bir kültürel alışveriş içerisinde olmuşlardır (Usta, 2019, s. 41). Bu nedenle Arapların da Yahudi kültüründen etkilenmiş olmaları muhtemeldir.

Yahudi kültürün en gözle görülür etkisi ilk İslami eserlerde kendini gösterir. İlk Müslümanlar *Tevrat* ve *İncil*'i öğrenmişler, eserlerinde delil getirmek veya nakzetmek için kullanmışlardır. Örneğin İbn İshak'ın eserlerinde *İncil*'den alıntılara tesadüf etmek mümkündür. Diğer yandan ise tarih kitaplarında yer alan yaradılış ve peygamber kıssaları bölümleri *Tevrat*, *Midraş*, *Agada* ve apokrif eserlerden birçok alıntıya yer vermektedir (Toprak, 2012, s. 195). Bununla birlikte Arapların İran topraklarını fethetmeleriyle İran ulusal efsaneleriyle Sami hikâyeleri birbirine karışmış, İran mitolojisi kahramanları ve efsanevi şahısları İslam ve Yahudi ünlü şahıslarla iç içe geçmiştir. Örneğin Hz. İbrahim Zerdüş'te, Hz. Süleyman ise Cemşid'le karıştırılmıştır (Yıldırım, 2012, s. 485). Üstelik çeşitli kültürlerde yer alan mitolojik anlatılar, MS XVI. asra kadar sürmüş yahut birtakım değişikliklerle hâlâ inanılmaya devam etmiştir (Armstrong, 2017, s. 97). Dolayısıyla edebî eserlerde ve halk anlatılarında, semavi dinlerle birlikte mitolojik tanrıların ve efsanelerin etkisini de görmek mümkün olmuştur. Mitlerin XVI. asra kadar yaşayagelmesinin –hatta Jung'a ve Cassirer'a göre daima var olacak olmasının– bir nedeni de altında barındırdığı güçlü sembolizmdir. Sembol yahut

simge, Ateş'in ifadesiyle “hem işaretini (imi), hem de imgenin gizilgüçlerini (potansiyellerini) bir araya getirir; bunları iletişim bağlamında gerçekleştirilir (2014, s. 29).” Basit bir sembolik işaretin bile son derece geniş bir içeriği vardır. Bir mitolojik varlığın ihtiva ettiği sembolün mitoloji sahnesinde tartışılması gerekir. Bu semboller çeşitlilik gösterir ve bu nedenle de saptanmaları ve tasnifi güçtür (s. 29-30). Nitekim sembolizmin tarihi, her şeye sembolik bir anlam yüklenebileceğini göstermektedir. Varlıklar (taşlar, bitkiler, hayvanlar, insanlar, dağlar vd.) ya da insan yapımı şeyler... Kozmosun tamamı bir sembol olma potansiyeli taşımaktadır. Sembol oluşturma yeteneğine sahip olan insan, bilinç dışı bir şekilde nesnelere ve formları sembolere dönüştürür (Jafee, 2018, s. 228). Daha evvel de değinildiği üzere mitler büyük ölçüde yok olmaz, küçük değişikliklerle yaşamaya devam eder ve semboller vasıtasıyla var olagelir. Ancak bu semboller kimi zaman muhtevanın anlaşılmasını güçleştirir. Cassirer bu güçlüğü şöyle ifade eder: “Gerçekliğin kendisini yakalayamadıklarından ötürü onu temsil etmek, bir nebze olsun tutabilmek için tüm zihinsel icraatlar simgeler kullanmaya güdülmüşlerdir. Ancak tüm simgecilik aracılığın lanetini üzerinde taşır; açığa vurmaya uğraştığı şeyi örtmeye mahkûmdur (2018, s. 13).” Dolayısıyla sembol –her ne kadar aksini amaçlasa da– karşıladığı timsalin anlaşılmasını güçleştirmektedir. Bu nedenle araştırmacıya düşen şey, sanatçının –bu çalışmaya göre şairin– eser verdiği kültür ortamının mitolojik birikiminin, şairin kültürel bilgisinin ve Jungçu bir yaklaşımla psikolojisinin ölçüsünde hangi sembolü ve imajı kullandığını tespit etmek, mitolojik veriler ışığında sembolik olarak neyi anlattığını ortaya koymaktır.

Klasik Türk edebiyatının da oluştuğu, geliştiği ve beslendiği bölge/bölgeler dolayısıyla yukarıda bahsi geçen bütün bu süreç, olgu ve olaylardan etkilendiği görülmektedir. Nitekim bu alanda yapılmış çalışmalarda, klasik Türk edebiyatının kaynaklarından biri olarak mitolojiye de yer verildiği görülmektedir. Agâh Sırrı Levend, klasik Türk edebiyatının kaynaklarından söz ederken *Tarih ve Esatir* isimli bir başlık açmış, efsanevi kahramanlardan ve efsanelerinden söz etmiştir (2015, s. 145-188). Ahmet Hamdi Tanpınar, eski şiirin, Fars şiirinden sadece “kelime zevkini ve hayal sistemini” almadığını, yarı tarihî ve İslamlaşmış mitolojisini de aldığını ifade etmektedir; ancak ona göre mitoloji “doğrudan doğruya *Şehnâme*'den, büyük masallardan ve Arap

kültüründen” alınmıştır (2013, s. 26). Mustafa İsen de klasik Türk edebiyatının kaynakları arasında mitolojinin yer aldığını belirtmiş, Tanpınar’a yakın bir ifadeyle “Fars kültürünün yarı tarihî ve İslamlaşmış mitolojisi ile uzaklaştıkça vuzûh kaybeden ve masallaşan bir coğrafya da bu edebiyatın kaynakları arasındadır” demiştir. Bununla birlikte Faruk Kadri Timurtaş, klasik Türk şiirini anlamak için bilinmesi gereken maddeler arasında İran mitolojisine yer vermiş; Eyüpoğlu ise mitolojiye değinmeksizin, “kaynağını eski İran yiğitlik öykülerinden alan ürünler”den bahsetmiştir (Tökel, 2016, s. 69-70).

Yukarıda bahsi geçen kaynaklara bakıldığında, klasik Türk edebiyatındaki mitolojik birikimin çoğunlukla tek bir kanal üzerinden değerlendirildiği görülmektedir. Oysaki bu mitolojik birikim daha derinlikli ve çözümlenmesi için farklı kanallara ihtiyaç duyan çok katmanlı bir yapıdadır. Bu hususa temas eden Tökel’e göre, klasik Türk şiirinin kaynakları arasında mitolojiye yer verilmekle birlikte, bunlar, genellikle mitolojik yönün *neresi* olduğuyla ilişkilidir; bir mitolojik unsurun yönü üzerine düşünülmüş ama *niçin* olduğu üzerinde durulmamış ve felsefi yapısı üzerine neredeyse hiç düşünülmemiştir. Bu hususlara kaynak teşkil edecek müstakil bir eser mevcut değildir; yalnızca muhtelif çalışmalarda kısmi bilgiler verilmiştir ve çoğu, Fars ve Arap şiiri kaynaklı bir mitolojik birikimden söz etmiştir (2016, s. 71-72). Tökel ise klasik Türk şiirindeki mitolojik arka planı yalnızca İran ve Arap şiirine bağlamak yanlış olacaktır. Hint, Çin ve Ortadoğu’nun başka milletleriyle birlikte Yunan ve Anadolu’da daha önce yaşamış milletlerinde klasik Türk edebiyatı üzerinde tesiri vardır. Nitekim İran mitolojisinden alınmış olan mitolojik figürlerin de Hint’e ve Çin’e kadar uzanmakta olduğu görülmektedir (s. 73-75). Hanife Dilek Batislam (2016) da bu konuya değinmiştir:

“Divan şiirini araştıranlar divan şiirinin kaynakları arasında mitolojinin de bulunduğu konusunda fikir birliği içindendirler. Ancak bu mitolojinin nereden, ne kadar ve nasıl alındığı konusundaki görüşler bazı yönlerden çeşitlilik gösterir. Bu görüşlere göre divan şiiri mitolojik öğelerini daha çok Fars kültürünün yarı tarihî ve İslamlaşmış mitolojisiyle Şehnâme’den, Arap kültürü ve mitolojisinden almıştır... Çoğunun kökeni tam olarak bilinmemekle birlikte divan şiirinde sözü edilen kişi, hayvan, mekân,

zaman, bitki, nesne vb. pek çok varlığın mitolojik arkaplanı bulunmaktadır” (s. 32).

Nitekim Klasik Türk edebiyatındaki mitolojik unsur ve mitsel sembollerin Fars edebiyatında var olan mitolojik varlıklardan beslendikleri, öteden beri söylene gelen bir ifade olmuştur –ki tamamen yanlış değildir. Ancak bunların sadece İran mitolojisinden değil, Mücahit Kaçar’ın da ifade ettiği üzere Arap, Çin, Yunan ve Anadolu’da yaşamış milletlerin mitolojilerinden oluştuğu görülmektedir (2016, s. 525). Muhtelif kültürlerin izlerini taşıyan klasik Türk şiirinde, oluşumunun gerçekleştiği asır nedeniyle olsa gerektir ki Türk mitolojisinin etkisi, Mezopotamya menşeli mitlere nazaran daha azdır. Kayahan Özgül bu durumu Osmanlıların çok uzun bir süre tarihsiz ve mitolojisiz kalmasına ve edebiyatın, şiirin ana damarının mitoloji olması dolayısıyla Fars, Yunan ve Latin mitolojisine yönelmesine bağlamaktadır (2018, s. 378-381). Ancak Özgül’ün bu yaklaşımı kanaatimizce hatalıdır. Türk mitolojisi üzerine yapılan pek çok çalışmada, Türklerin çok katmanlı ve olgun bir mitolojiye sahip oldukları gösterilmiştir. Ancak İslam’ı kabul ettikten ve Anadolu’ya yerleştikten sonraki süreçte Arap ve Fars şiiri dolayısıyla Orta Doğu ve kökeni Mezopotamya’ya dayanan Anadolu mitolojisi birikimini devraldıkları görülür.

Klasik Türk edebiyatının mitolojik kaynağının çoğunlukla Fars mitolojisi olduğu yanlış değildir; ancak metinler içerisinde varlığı tespit edilen motiflerin, çok daha derinlikli bir mitsel çerçevesi, anlam katmanı ve arketipsel zemini mevcuttur. Eserin, söz gelimi bir gazelde yer alan beytin, timsalin elverdiği ölçüde sembolik değer ihtiva eden unsurlarının tespit edilmesi gerekmektedir. Örneğin bir kartal, kuş olması dolayısıyla işlenmiş olabileceği gibi, sembolik değeriyle gücü, iktidarı, egemenliği yahut mitolojik değeriyle güneşi ve gökyüzünü temsil edebilmektedir. Bunun gibi Hz. Musa’nın asasının, Hz. Süleyman’ın tahtının ve İskender’in aynasının da dinî-tarihî gerçekliklerinin yanı sıra birer sembolik değeri ve mitolojik arka planı bulunabilir. Söz gelimi şair, bir beyitte Hz. İbrahim’in yakıldığı ateşe telmihte bulunurken, hadiseyi dinî kaynaklarda anlatılan kıssaya uygun olarak ele alabilir; ancak burada ateşin insan psikolojisinde yatan mitik imajının da etkisini gözden kaçırmamak gerekir. Dolayısıyla beytin, dinler tarihi bağlamında ele alınmasının ardından bir de sembolik olarak ateşin

insan psikolojisinde mitsel olarak neyi karşıladığını ve ulaşılabilirse arketipsel değerini tespit etmek gerekir.

Üstelik divanlarda mitolojik zeminde bir okumaya müsait olan şiir parçalarının yanı sıra, Türk-İslam kültür dairesinde müstakil olarak da mitolojik ve efsanevi özellikler ihtiva eden eserler yazılmıştır. Örneğin Menakıbnâme ve gazavatnâmeler, şahısları efsaneleştirilebildiği gibi, gerçekliği kesin olmayan şahıslar üzerine kuruludur. *Câmâsbnâme* gibi fantastik eserler olağanüstü motiflerle kurulurken, *İskendernâme* gibi tarihsel eserlerde de efsanevi motiflere yer verildiği görülmektedir. *Battalnâme* ve *Saltuknâme* gibi eserlerde fantastik boyutlarda anlatılan kahramanlar mevcuttur. Bu eserlerin yanı sıra peygamberler ve çeşitli hikâye kahramanları da Osmanlı kültür ve mitolojyasının oluşmasına yardım etmişlerdir (And, 2018, s. 62-71). Bu tür mitolojik ve efsanevî eserlerin muhtevasında da mitolojik arketiplere işaret eden güçlü bir birikim mevcuttur ve sözü edilen özellikler bağlamında ele alınmalıdır.

Klasik Türk edebiyatında, yukarıda bahsi geçen detaylara temas edilerek yapılmış çalışmaların sayısı pek fazla değildir. Ancak, klasik tahlil metoduna bağlı olarak mitolojik unsurların ve bilhassa şahısların tasnifine ve eserlerdeki kullanımına yer veren çalışmalar mevcuttur. Klasik Türk edebiyatı metinlerini mitoloji zemininde ve çok açılımlı okuma metodu ise nispeten yeni bir yaklaşımdır. Bu hususta çok sayıda çalışma yapmış olan Gönül Alpay Tekin'e göre bir metinde tabîî, olağan ve basitmiş gibi görünen ifadelerin arka planında, sanatçının belleğindeki geçmişten süzülüp gelen fantastik, sembolik ve mitik imajları ortaya koymakla, eserdeki zengin anlam dünyasını okuyucuya sunmak mümkün olacaktır (2018, s. 127). Yine Tekin, bir metnin sadece diliçi çevirisini yapmanın ve kelimelerin anlamlarını vermenin yeterli olmayacağını dile getirmiş, açılmalı notlar ilave etmek gerektiğini kaydetmiştir; ona göre bunu yapmak içinse gerekli bilgi birikimine haiz olmak gerekmektedir (2017, s. 145).

Tekin'in söz ettiği bu bilgi birikimini elde etmek içinse, muhtemeldir ki, klasik edebiyat bilgisinin yanı sıra mitolojinin de ne olduğunu, klasik Türk edebiyatı şairlerinin nasıl olup da mitolojik varlıklardan haberdar olduğunu bilmek gerekmektedir. Bu bilgi, aslında fark edilebilir ve denetlenebilir somut bir bilgi değil, aksine bilincin en karanlık yanıyla ilişkilidir. Mitler, bütün sembolik cihazlarıyla bilinçaltı yahut bilinç dışında yaşayagelmektedir. Dolayısıyla, şairlerin dile getirdiği beyitleri daha iyi anlamak ve sahip oldukları kültür birikimini tespit etmek için, her şeyden evvel mitolojinin niteliklerini tespit etmek gerekmektedir. Tekin'in ifade ettiği üzere de klasik Türk edebiyatının yapısını anlamak için, tarih boyunca gelişen kültürlerden aldığı zenginlikleri bilmek gerekir. Klasik şiirin temelleri ne sadece İslam medeniyeti dairesi içinde gelişmiş olan kültüre ne de Yakındoğu İslami klasik edebiyatının şiir anlayışına dayanır; bu temeller, İslamiyet ve hatta Hristiyanlık öncesi Yakındoğu kültürüne uzanmaktadır. Tarih boyunca Yakındoğu'da gelişen dinler ve inançlar eski şekilleriyle birlikte İslam kültüründe yaşatılmış; yeniden yorumlanmış ve yeniden şekillendirilerek kültüre çok renkli ve çok yönlü bir görünüm kazandırılmıştır (2013, s. 164). Dolayısıyla bir şahsın, hangi arketipten ve ne gibi özellikleriyle klasik Türk şiirine girdiğini bilmek, şairin ve dönemin şiir kültürünün kökenini anlamak için faydalı olacaktır. Nitekim şairin içinde yetiştiği kültür ortamı, entelektüel birikimi, eğitimi ve yaşanı, eserleri üzerinde etkilidir; dolayısıyla bir şiir parçasına yönelik yorumlamalar yaparken, şairin yukarıda bahsi geçen niteliklerini ve incelenen eserin özelliklerini bilmekte yarar vardır. Bu nedenle aşağıda Ahmedî'nin hayatı hakkında bilinenlere, *Divân*'ına ve diğer eserlerine kısaca yer verilmiştir.

Ahmedî'nin Hayatı ve Eserleri²

XIV. asrın önde gelen şairlerinden Ahmedî'nin hakkında bilinenler oldukça kısıtlı ve ihtilaflıdır. Hayatı hakkındaki kaynaklar birbirini tekrarlar nitelikte ve rivayetlere dayanmaktadır. Onunla ilgili en güvenilir bilgiler yine kendi ifadeleriyle, eserlerinden hareketle öğrenilmekte ve tezkirelerdeki bilgilerle karşılaştırılmaktadır. Kâtip Çelebi'nin verdiği bilgiye göre şairin asıl adı Tâcüddîn İbrâhîm bin Hızır, mashlası ise Ahmedî'dir. Köprülü'ye göreyse Taceddîn isim değil, lakaptır. Ne zaman ve nerede doğduğu tam olarak bilinmemekle birlikte, kimi kaynakların seksen yaşından sonra, 1412 yılında vefat ettiğini bildirmesine dayanarak 1334-1335 yıllarında doğduğu tahmin edilir. Nerede doğduğu ise kaynaklarda çelişkili ifadelerle yer almaktadır. Doğum yerini veren ilk kaynak *Latîfi Tezkiresi*'dir ve şairin Sivaslı olduğunu kaydetmiştir. Âlî de şairin Sivaslı olduğunu yazmaktadır. Kınalızâde Hasan Çelebi ise şair için Latîfi'nin Sivaslı ve Taşköprizâde'nin Germiyanlı olarak kaydettiğini aktarmıştır. Âşık Çelebi'ye göre de Germiyanlı'dır. Eslâf'ta, Osmanlı Müellifleri'nde ve *Amasya Tarihi*'nde ise şairin Amasyalı olduğu kaydedilmektedir. Köprülü'ye göreyse şairin Amasyalı olduğu fikri onun Amasya'da ölmesinden kaynaklanmaktadır. Uzunçarşılı ise Uşak'ın Sivaslı köyünden olabileceğini kaydetmiştir. Ergunşah ve Banarlı ise Germiyanlı olduklarını kaydetmişlerdir. Levend'e göre de şair Sivaslıdır. Kortantamer ise şairin şiirlerinde Rûm'u kendi yurdu, Uç'u ise gurbet olarak tarif etmesi ve onun yaşadığı dönemde Rûm'un Amasya, Sivas ve Tokat'ı kapsayan bir bölge olmasından hareketle Amasyalı olduğunu öne sürer. Uç ise Germiyan'ın da içinde bulunduğu Batı Anadolu'dur.

Ahmedî'nin ilk öğrenimini nerede gördüğü bilinmese de bazı kanaklar yakın çevresinden öğrenim gördüğünü bildirmektedir. Eğitimi hakkında bütün kaynaklardan ittifakla elde edilen tek bilgi ise bilgisini artırmak için Mısır'a gittiğidir. Âşık Çelebi ve Kınalızâde tezkirelerine göre Mısır'da Şeyh Ekmeleddin'den ders görmüştür. Burada Molla Fenârî

² Ahmedî'nin hayatı ve eserleri özetlenirken yararlanılan kaynaklar:

Akdoğan, Y. (1988). *Ahmedî Dîvânından Seçmeler*. (s. 1-50). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları; Akdoğan, Y. (1988). *İskendernâme'den Seçmeler*. (s. 1-68). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları; Akdoğan, Y. ve Kutsal, N. (2019). *İskendernâme*. (s. 74-163). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları; Kortantamer, T. (1993). *Eski Türk Edebiyatı Makaleleri I*. (s. 1-30). Ankara: Akçağ Yayınları; Ünver, İ. (1983). *Ahmedî-İskender-nâme*. (s. 9-29). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

ve Hacı Paşa ile arkadaşlık yaptığı rivayet edilmektedir. Ancak Ünver bu bilginin inandırıcı olmadığını kaydetmiştir. Kortantamer de Ahmedî'nin Molla Fenârî ve Hacı Paşa ile karşılaşmış olmasının dahi mümkün olmadığını belirtmektedir. Mısır'daki öğrenimini tamamladıktan sonra –muhtemelen yirmili yaşlarını biraz aşmışken– Anadolu'ya dönmüş, Aydınogulları Beyliği'ne intisap ederek hükümdardan himaye ve teşvik görmüştür; ancak şairin burada ne zaman ve ne kadar kaldığı meçhuldür. Ardından ise Germiyanogulları Beyliği'ne intisap ettiği görülmektedir. Tarihî ve biyografik kaynaklar, şairin Süleyman Şah zamanında, bu beyliğin sahasında bulunduğunu göstermektedir. Kortantamer'in *İskendernâme*'den yaptığı çıkarıma göre, daha evvel de şiirle uğraştığı sezilen Ahmedî, Germiyanogulları'na intisap ettiği bu dönemde şiire daha fazla yoğunlaşmıştır. Bu dönemde sarayla akraba olduğu da bilinen şair Şeyhoğlu Mustafa ile aralarında anlaşmazlıklar ve çekişmeler olduğu da kaydedilmiştir. Nitekim Ahmedî, Şeyhoğlu Mustafa'yı küçümsediği bazı beyitler de yazmıştır.

Ahmedî Germiyanogulları'ndan sonra sonra Osmanlılar'a intisap etmiş ve bir kasidesinden anlaşıldığına göre 1404-05 yıllarında, Sultan I. Bayezid'in oğlu Emir Süleyman'ın himayesine girmiştir. Burada uzun müddet kalan Ahmedî, Emir Süleyman'a da çok sayıda kaside yazmıştır. Kendisine husumet güdenlerin çekiştirmesiyle bir ara Emir Süleyman ile araları açılmış, ancak Ahmedî yazdığı bir şiirle bağışlanarak yeniden Emir Süleyman'ın toplantılarına girmiştir. Akdoğan, Ahmedî'nin bazı şiirlerinden hareketle şairin Emir Süleyman ile birlikte Bursa'da ve Edirne'de bulunduğunu da yazmaktadır. Eserlerinden bazılarını onun adına ithaf etmiştir. Emir Süleyman'ın vefatıyla da Mehmed Çelebi'ye kasideler yazdığı bilinmekte ve aralarının iyi olduğu çıkarımı yapılmaktadır. Kortantamer'in tahminine göre, ilişkileri iyi olsa da, şair bir nedenle Mehmed Çelebi'nin yanından ayrılmış ve Amasya'ya gitmiştir. Akdoğan da Ahmedî'nin Mehmed Çelebi'ye yazdığı kasideler üzerinden himaye umduğunu, ancak Emir Süleyman dönemindeki kadar ilgi görüp görmediğinin bilinmediğini belirtmiş ve Amasya'ya gitme nedenini ilerleyen yaş nedeniyle her şeyden el etek çekme arzusu ihtimaline bağlamıştır. Ünver ise divan kâtipliği göreviyle Amasya'ya gönderilmiş olmasının muhtemel olduğunu belirtmiştir.

Kaynaklarda, Ahmedî ile Timur arasında geçtiği ifade edilen fıkra niteliğinde bir hamam hikâyesi de mevcuttur. Bu hikâyenin doğru olma ihtimaliyle Ahmedî ve Timur'un görüşmüş olması muhtemel bulunmuştur. Akdoğan ise hikâyenin uydurma olduğunu ifade etmiş ve o devirde Timur'un zulmü karşısında çaresiz kalan Anadolu halkının duygularını Ahmedî üzerine izafe ederek aktarmış olabileceğini belirtmiştir.

Şiirlerinden hareketle bir dönem evlendiği ancak eşinin kendisini terk ettiği tahmin edilmektedir. Yine şiirlerinden, sıkıntılarla ve zorluklarla dolu bir ömür sürdüğü anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, şairlik yaşamının hemen her döneminde muhtelif devlet adamlarından himaye gördüğü de bilinmektedir.

Kaynaklar, onun ölüm tarihi ve yeri konusunda ekseriyetle birleşirler ve seksen yaşını aşmış olarak 1412 yılında, Amasya'da öldüğünü belirtirler. Köprülü, onun son günlerini Amasya'da geçirdiğini kaydetmektedir.

Şiirlerinde daha ziyade din dışı konularını işlemiştir. Sanatını daha çok *Dîvân*'ında göstermiş olsa da mesnevilerinde de bu sanat alışkanlığını görmek mümkündür. Mesnevilerinde sanatın yanı sıra toplumsal ve tarihî yansımalar da görülmektedir. İran şairlerinden etkilenmiş ve zaman zaman onlara yettiğinden, hatta onları geçtiğinden söz etmiştir. Şeyhî, Ahmed-i Dâ'î, Nesîmî vd. şairlerle muasır olmasına rağmen hiç tartışmaya girmemiş, hatta Şeyhî'nin bir gazelini tanzir etmiştir. Nitekim kimi kaynaklar Şeyhî'nin kendisinden ders aldığını da ifade etmektedir. Kendinden önce yaşamış şairlere de nazireler yazmıştır. Mevlânâ hayranıdır ve en güzel sözlerini Fih-i Mâ-fih'e benzetmiştir.

Eserleri

İskendernâme: XVI. asırda yazılan en önemli mesnevidir. Nîzâmî'nin aynı adlı eserine yazılan ilk naziredir ve Türk edebiyatında bu konuda yazılmış mesnevilerin en başarılı

örneğidir. 1390'da bitirilmiş fakat çeşitli nüshalardan hareketle, esere 1410 yılına kadar bazı ilavelerin yapıldığı tespit edilmiştir. Emir Süleyman'a sunulmuştur. Sekiz bin beyit civatındadır. Eserde, diğer mesnevilerin aksine sebep-i telif bölümü yer almaz. Ahmedî, eserin giriş bölümünden sonra *dâstân* başlıkları altında İskender öncesi dönem hakkındaki olaylardan başlayarak, doğu edebiyatının ortak konularından Makedonyalı Büyük İskender'in ölümüne kadar süren maceralarını anlatmıştır. Eserde İskender'in maceralarının yanı sıra din, tasavvuf, ahlâk, felsefe, tarih, coğrafya, astronomi, metalurji, tıp, siyaset, vb. konular da işlenmiştir.

Ahmedî bu eseri oluştururken hem daha önce yazılmış *İskendernâme*'lerden hem de bunların dışındaki kaynaklardan yararlanmıştı. Vezni, düzeni, değişik konulara yer veriş ve ele alınan konuların işleniş bakımından İran edebiyatındaki örneklerinden oldukça farklı ve orijinaldir. Eserin otuzdan fazla yazma nüshası vardır. İçinde yer alan *Mevlid* bölümü de Türk edebiyatında bilinen ilk mevlitlerden biridir. Aynı zamanda yine eserde *Dâstân-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osmân* isimli, Osmanlı tarihi hakkında bilgi veren bir bölüm ve bir de *Mi'râcnâme* bölümü bulunmaktadır.

Cemşîd ü Hurşîd: Ahmedî'nin Selmân-ı Sâvecî'nin aynı adlı eserinden uyarlamasıdır. 1403 yılında tamamlanmasından hareketle Emir Süleyman'a sunulduğu yahut sunulmak üzere hazırlandığı tahmin edilir. Nitekim Ahmedî, eserin yazılmasını devrin padişahının istediğini belirtmektedir. Ancak eserin sonradan tespit edilen bir nüshasında, küçük değişiklikler yapılmak suretiyle Çelebi Mehmed'e sunulduğu görülmüştür. Eserin en dikkat çeken yönlerinden biri de eski Türk destan ve masallarına yer verilmiş olmasıdır. Hezec bahrinin *mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün* kalıbıyla kaleme alınmıştır ve beş bin beyitten oluşmaktadır. Çin fağfurunun oğlu Cemşîd ile Rum kayserinin kızı Hurşîd'in aşk macerasını konu alır. Selmân-ı Sâvecî'den uyarlanan esere Ahmedî yaklaşık iki bin üç yüz beyitlik bir ilaveyle telif hüviyeti kazandırmıştır. Bilinen tek nüshası İÜ Nadir Eserler Kütüphanesi'nde yer almaktadır.

Tervâhü'l-Ervâh: Ahmedî'nin tıpla ilgili mesnevisidir. 1403-1410 yılları arasında hezec bahrinin *mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün* kalıbıyla Emir Süleyman adına, sade bir dille yazılmıştır. Daha sonra bazı ilavelerle birlikte Sultan I. Mehmed'e sunulmuştur. Eser yaklaşık 10.100 beyitten oluşmaktadır. Biri Ayasofya'da, diğerleri ise Topkapı Sarayı Müzesi'nde olmak üzere üç nüshası mevcuttur.

Mirkatü'l-Edeb: Manzum bir lugat olarak hazırlanmıştır. Muhtelif kütüphanelerde sekiz nüshası bulunan eser, öğrencilere Arapça ve Farsçayı öğretmek için kaleme alınmıştır. Aydınoğulları'ndan İsmâ Bey'in oğlu Hamza Bey için yazılmıştır. Arapça ve Farsa öğrenmek isteyenlere gerekli kelimelerin yanı sıra tıp, heyet, matematik, astronomi, astroloji, fıkıh vb. konularda belli başlı kelimeleri ve ıstılahları da ihtiva etmektedir.

Mîzânü'l-Edeb: Aruzun *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* kalıbıyla yazılmış Arapça sarf bilgisi kurallarının anlatıldığı 195 beyitten meydana gelen Farsça bir kasidedir. Allah'a hamd u sena ve Hz. Peygamber'e salat u selamdan sonra sarfın tarifi ile vezin, mizan ve mevzunun açıklanmasıyla başlayan eserde sarf bilgisi ile ilgili 23 konu yer almaktadır. Her konu en az 2, en fazla 19 beyitle anlatılmıştır.

Mî'yânü'l-Edeb: 170 beyit uzunluğundadır ve aruzun *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* kalıbıyla yazılmıştır. Arapça nahiv kurallarının anlatıldığı Farsça yazılmış bir kasidedir. Eserde 5 beyitlik Allah'a hamd u sena ve Hz. Peygamber'e salat u selamdan sonra nahiv, kelime, cümle bilgisi ve kısımlarından bahsedilir; ardından nahivle ilgili 29 konuya yer verilir. Konular Arapça kelime ve cümle örnekleriyle pekiştirilerek açıklanmıştır.

Bedâyi'u's-Sihr fi-Sanâyi'i's-Şi'r: Farsça manzum-mensur karışık bir risaledir. Reşîdüddîn-i Vatvât'ın *Hadâ'iku's-Sihr fi-Dekâ'iki's-Şi'r* adlı eserinin, edebî sanatlara

ait açıklamalarının özetlenmesiyle meydana gelmiş bir eserdir. Eserin başında fesâhat konusu, belagâte dair meânî, beyân ve bedî' ilimleri açıklanmakta, daha sonra edebî sanatlar tanıtılmakta ve her sanatla ilgili örnekler verilmektedir. Risalenin tek nüshası, Konya Mevlânâ Müzesi'nde bulunan bir mecmuada yer almaktadır.

Yukarıda bahsi geçenlerin haricinde, farklı kaynaklarda Ahmedî'nin *Kasîde-i Sarsarî Şerhi*, *Hayretü'l-'Ukalâ* ve *Yûsuf u Züleyhâ* isimli eserleri olduğu ifade edilmişse de eserlerin herhangi bir nüshası tespit edilememiştir.

Dîvân: Ahmedî'nin sanat bakımından en kıymetli eseridir. 72 kaside, 2 terci-i bent, 7 terhib-i bent, 1 mersiye, 1 muhammes ve 727 gazelden oluşmaktadır. Kasideler, gazeller gibi kafiye sırasına göre alfabetik olarak dizilmiştir. İki tane Süleymaniye Kütüphanesi, biri Vatikan Kütüphanesi, biri British Museum, biri Topkapı Sarayı Müzesi ve biri de Türk İslam Eserleri Müzesi'nde olmak üzere altı nüshası mevcuttur. *Ahmedî Dîvânı*, Osmanlı edebiyatı sahasında ait eldeki en eski eser olmasıyla dikkat çekmektedir. Tunca Kortantamer *Dîvân* üzerine edebî incelemeler yapmış, Yaşar Akdoğan da tenkitli metnini yayınlamakla dil hususiyetlerini incelemiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM: AHMEDÎ DÎVÂNÎ'NDA KUTSAL KİTAPLARDA BAHSİ GEÇEN DİNÎ-TARİHÎ ŞAHISLAR VE ARKETİPLERİ

1.1. PEYGAMBERLER

Klasik Türk edebiyatında yer alan peygamberler genellikle *Kur'an* kaynaklı olsalar da, divanlarda yer alan anlatılara bakıldığında, onların *Kur'an* ve hadis temelli olmayan bazı anlatılarla ele alındıkları da görülmektedir. Klasik edebiyatta ve divanlarda yer verilen ve *Kur'an* ve hadis kökenli olmayan bu anlatılar kimi zaman başka şahısların mitoslarıyla karıştırılmış kimi zamansa birtakım masal, efsane ve mitsel anlatı, peygamberlerin biyografik anlatılarına ilave edilerek şiirlerde yer verilmiştir. Bu nedenle peygamber mazmunlarında *Tevrat* ve *İncil*'de yer alan anlatılar, halk tarafından inanılmış masalsı motifler ve çeşitli kültürlerin mitosları yer almaktadır. Bunun nedenlerinden biri ve en mühimi, kutsal kitaplara bahsi geçen peygamberlerin, mitosların da kaynağı olan Mezopotamya coğrafyasında yaşamış olmalarıdır. Bu durumu Ekrem Sarıkçıoğlu (2016) şöyle ifade eder:

“Bölgenin Kur'an'da adı geçen Peygamberlerin de yaşadıkları, faaliyetlerini sürdürdükleri, çoğu kez karşı çıktıkları çevreler olması; hâlen aramızda yaşayan bâtil inançlara kaynak teşkil etmeleri; yaşadığımız coğrafi çevreler olmaları; önemini bir kat daha artırmaktadır. Günümüz politeist inançlarının kökenlerine de ışık tutan en eski yazılı belgeleri içerdiği gibi, Eski Arabistan çok tanrıcılığı ve putperestliğine de ışık tutması bakımından Eski Mezopotamya din ve kültürlerinin bilinmesi İslam tarihi için de çok değerlidir” (s. 15).

Şüphesiz ki kutsal kitaplarda bahsi geçen şahıslar, yaşamış ve tarihsel olarak mevcut olmuş insanlardır. Nitekim Eliade'ye göre de “Tarihin dışında *saf* dinsel veri diye bir şey yoktur, çünkü tarihsel olmayan insan verisi diye bir şey yoktur. Her dinsel deneyim belirli bir tarihsel bağlamda ifade edilir ve aktarılır (2017, s. 24).” Ancak onların etrafında gelişen anlatılar, mitoslarla beslenmiş ve klasik Türk şiirinde mazmunlaşmış edebî anlatılar olmuşlardır. Tekin ise tarihî olaylar için “edebiyatın malı olduğu zaman, gerçekte olduğu gibi kalmayarak, üslup, hikâye etme tarzı, yazarın görüş ve duyuş açısına göre bambaşka bir şekle bürünür; aynı zamanda arka planda kalan çeşitli çevrelerdeki değişik rivayetler ve sözlü geleneklerle de çok değişik yönlerden beslenir

(2012, s. 15)” demektedir. Dolayısıyla gerçekte yaşamış olan şahısların etrafında edebiyat vasıtasıyla birtakım efsanevi ve menkabevi anlatılar oluşturulmuş, bu anlatıların bazıları kalıplaşarak ve mazmunlaşarak şiirlerde yer verilmişlerdir. Kutsal bir kişi olarak karşımıza çıkan ve insanüstü özellikler gösteren bu şahıslar, mitolojik şahıslarla karıştırılmış olmanın yanı sıra, yine mitolojik anlatıların tespitinde güçlük yaratan değişim, dönüşüm ve iç içe geçme gibi özellikleri de bünyesinde toplamışlardır. Bir peygamber hakkında söylenenler, başka bir peygamber için de anlatılabilmektedir. Yahut yine bir peygamberin sahip olduğu ve ortaya koyduğu bilinen mucizeler, başka peygamberlere de izafe edilebilmekte veya yine peygambelerin gerçek ve tarihî kişiliklerine, geçmiş çağların mitolojik tanrılarının özellikleri yüklenebilmektedir. Örneğin Hz. İsa, Hz. İlyas, Hz. İdirs, Hz. Hızır ve Hz. Circis hakkındaki olağanüstü anlatıların bir kısmı, temelde Sümer tanrılarından Temmuz ve ondan çeşitlenmiş olan Adonis, Attis ve Osiris isimli tanrılarla benzeşmektedir. Dolayısıyla Hz. İsa ile ilgili bir olağanüstülük motifinin Hızır’da ve Circis’te de görülmesi muhtemeldir. Ancak klasik Türk şiiri şairleri bu karışıklığı bir sorun olarak görmemişler, bilakis anlatımı zenginleştirmek için de kullanabilmişlerdir.

Şairler bahsi geçen şahısları sadece kıssalarının etkileyici bir edebiyat malzemesi olarak romanesk kaygıyla değil, idealize edilmiş birer kahraman olmalarıyla da ele almışlardır. Nitekim Conner’a göre ideal insanın özellikleri mitsel kahramanlarda vücut bulmaktadır. Bu kahramanlar iyi ve takdir edilesi davranışlarıyla birer örnek model oluşturmuşlardır (2018, s. 11). Peygamberler de bu kaygıyla mitsel şahıslar gibi idealize edilmiş kahramanlar olarak şiirlerde işlenmiştir. Örneğin şair, Hz. İbrahim gibi Allah dostu olmak gerektiğini yahut balık tarafından yutulan Hz. Yunus gibi devamlı Allah’ı zikretmek gerektiğini söyleyebilmektedir. Bunun bir diğer nedeni de *Kur’an*’da peygamber kıssalarının tahkiye için değil, ibret vermek için anlatılmış olmasıdır. Kıssalar, hikâye hâlinde bir bütün olarak verildikleri *Tevrat*’ın aksine, *Kur’an*’da çeşitli surelere dağılmış vaziyette, müminlerin ibret alması için anlatılmıştır. Dolayısıyla peygamber kıssaları dünün anlatıları olarak değil, bugünün ve geleceğin müminlerini doğru yola sevk etmek için verilmiş ibretlik mesajlardır. Üstelik *Kur’an*’ın da amacına uygun olarak sembolize edilen ve mümini doğruya sevk etmek için Allah tarafından

vahyedilen bu kıssalar, bazı zamanlarda içinden çıkılması güç bir semboller ağı oluşturmaktadır. Örneğin Sâbir İmâmî'ye göre Hz. Musa kıssası semboller ve sırlardan oluşmaktadır. Kıssanın anlatımında kullanılan dil de sembolik bir dildir. Bunların çözülmesi içinse derin düşünmek ve tefekkür etmek gerekir; ancak bu sayede kıssanın gerçek anlamlarına ulaşılabilecektir (2019, s. 270, 273). Dolayısıyla peygamberlerin kutsal metinlerde bahsi geçen kıssasıyla birlikte, şairin kullanımına bağlı olarak, şiirde geçen sözcüklerin sembolik değerlerine de bakmak gerekmektedir. Örnek vermek gerekirse Hz. İbrahim kıssasında ateşin, Hz. Musa kıssasında asanın veya Hz. Süleyman kıssasında tahtın kutsal anlatımının haricinde bir de sembolik mesajına dikkat edilmelidir.

Diğer yandan ise *Kur'an*'da adı geçmeyen Hızır, Circis vd. şahıslar da peygamber olması ihtimalleriyle İslam tarihi kitaplarında yer almışlardır. Kimi kaynaklar peygamber olduklarını dile getirirse de kimi kaynaklara göre bu durum şüphelidir. Ancak sonradan yapılan araştırma ve incelemelerle bu şahısların mitsel varlıklardan çeşitlendikleri ve tarih kitaplarına girdikleri tespit edilebilmiştir. Peygamber olarak görülmeleri ise muhtemelen, *Kur'an*'da adı verilmeksizin yer alan şahısların oluşturduğu boşlukları, daha evvel bilinen mitsel şahıslarla doldurma arzusu olmalıdır. Bu nedenle anlatılar dahi birleştirilmiş, Hızır'ın İskender ile mi yoksa Hz. Musa ile mi yolculuğa çıktığı çözülemez olmuştur. Ancak dakik incelemelerle yapılan çalışmalar, bu kıssalardaki mitoloji ve hakikati birbirinden ayırabilmiştir.

Dinî kıssalara etki eden mitolojik kültür, daha oluşum evresinde iken dahi farkedilmiş ve *İsrailiyat* adıyla terimleştirilmiştir. Nitekim eski İslam âlimleri de bu konuya dikkat çekmişlerdir. Ancak bu terim, sadece Yahudi kökenli mitolojik kültürün İslam'a dâhil edildiği izlenimini uyandırmaktadır. Oysaki İslam kültüründeki mitolojik unsurların giriş kanalı tek değil, bütün Orta Doğu'yu kapsayacak kadar geniştir ve çeşitlidir. *İsrailiyat* terimini bu geniş perspektif içinde anlamak daha uygun olacaktır (Ocak, 2009, s. 140).

Kur'an'da yer alan ifadelerin ve kıssaların mitoloji olarak değerlendirilemeyeceği açıktır; ancak İslami kaynaklar içinde –bilhassa Yahudilik ve Hristiyanlık'tan gelen– yabancı kökenli bilgilerin ve mitlerin girdiği kabul edilmektedir. Hadis ve tefsirlerde yer alan İsrailiyat meselesi üzerinde süregelen tartışmalar da buna işaret etmektedir. Nitekim Câbirî de bu konuya değinmiş, *Tevrat* ve *Talmud* kökenli kimi bilgilerin İslam'a sığdığını ifade etmiştir. Bu bilgilerin iç bünyeye girişi ise *aklî* değil *naklî* olmuştur. Mitler ve kıssaların birbiriyle iç içe girmesi ise, mitolojik hikâyeye ve *Kur'an* kıssalarının fonksiyonel taraflarının amaç ve araç bakımından uyumlu olmasıdır. Mitosların temel özelliği, bir hakikati hikâyeye etmektir; doğru olan, hikâyenin ayrıntıları değil, vermek istediği mesajdır. Bu durum –daha evvel de ifade edildiği üzere– *Kur'an* kıssalarının da fonksiyonuyla benzeşmektedir; kıssalar detaylarıyla değil, vermeyi amaçladıkları mesajlarla ele alınmaktadır (Arpaguş, 2003, s. 14-15). Dolayısıyla Osmanlı şairi de peygamber kıssalarını işlevsel cihetiyle ele almış, mitoslarla karışın karışmasını, kıssayı ve kıssaya kahraman olan şahsı amacına uygun şekilde kullanmıştır. Bahsi geçen amaç ise kıssadan beslenerek maksadını dile getirmek, türlü benzetmeler vs. oluşturmaktır.

Klasik Türk şiirinde adı geçen ve mazmunlaşmış kıssalarına yer verilen peygamberlerin çoğu, muhtelif cihetleriyle *Ahmedî Dîvânı*'nda yer almaktadır. Bununla birlikte *Kur'an* kaynaklı olmayan fakat peygamber olduğu söylenen şahısların bir kısmına da yine Ahmedî tarafından yer verilmiştir. Yanı sıra, kutsal metinlerde bir anti-kahaman olarak yer alan; yani *iyinin* karşısındaki *kötü* ve *iyinin* iyiliğini yapmasına engel olan şahıslardan bir kısmı da *Dîvân*'ya yer almaktadır.

1.1.1. Hz. İsa (‘Îsâ, ‘Îsî, Mesîh, Rûhu’llâh)³

Miladın ilk otuz yahut otuz üç yılında yaşadığı rivayet edilen Hz. İsa, hem Hristiyanlar hem de Müslümanlar için kutsal sayılan bir şahıstır. *Kur’an-ı Kerim*’de adı geçen ve peygamber olduğuna ittifakla kanaat getirilmiş olan yirmi beş peygamber arasında Hz. İsa’nın ayrı bir yeri olduğu görülmektedir.

Hz. İsa, *Kur’an*’a göre dünyada ve ahirette itibarlı bir kimsedir ve Allah’a yakındır; salihlerden olduğu söylenir (*Kur’an-ı Kerim*, 3:45)⁴. İsrailoğulları’na *Tevrat*’ı doğrulamak için gönderilmiş bir peygamberdir ve kendisine Allah tarafından *İncil* verilmiştir (5:46). Yine *Kur’an*’a göre bazı peygamberler diğerlerine üstün kılınmış, dereceleri yükseltilmiştir; Hz. İsa da onlardan biridir; *Ruhü’l-Kuds* (Cebrail) ile desteklenmiştir (2:253). Bununla birlikte *Kur’an*, Hz. İsa’nın Allah’ın kendisi yahut oğlu olduğunu ise kesin ifadelerle reddeder; o yalnızca bir elçidir (5:72-75). Kendisine beşikteyken konuşmak, ölüleri diriltmek, çamurdan yaptığı kuşlara üfleyerek can vermek, körlerin gözlerini açmak, alaca hastalığına yakalananları iyileştirmek gibi mucizeler verilmiştir (5:110). Havarilerinin arzusu üzerine gökten bir sofrayı indirmiştir (114). İnsanların evde ne yediklerini de bilebilmektedir (3:49).

Kur’an’da Hz. İsa’nın babasız dünyaya geldiği ve beşikteyken konuştuğu anlatılır. Kıssa özetle şöyledir: Meryem, ailesinden ayrılarak doğu tarafında bir yere gider. Bir melek tarafından İsa’yı doğuracak olmakla müjdelendir. “Rabbim, bana bir beşer dokunmamışken, nasıl bir çocuğum olabilir?” diye sorar; ancak Allah için bu mümkündür. Meryem o gece hamile kalır ve ıssız bir yere çekilir. Burada, bir hurma ağacının yanında doğum sancısı başlar. Böylece İsa’nın doğumu gerçekleşir. Meryem,

³ *Kur’an-ı Kerim*’de bahsi geçen şahıslar Türkçe kaynaklarda gümünüz imla kurallarıyla yer aldığı için şahıs isimleri madde başlıklarına bugünün imla kurallarıyla yazılmış, *Ahmedî Dîvânî*’ndeki kullanımlar ise parantez içerisinde gösterilmiştir. Benzer şekilde beyitlerde şahıslara dair kullanılan sıfatlar ve lakaplar da yine parantez içinde yer almaktadır.

⁴ Bu çalışmada atıfta bulunulan *Kur’an-ı Kerim* ayetleri ve özetlenerek alınan bölümler için Diyanet İşleri Başkanlığı’nın *Kur’an-ı Kerim Meâli* ve Doç. Dr. Hasan Tahsin Feyizli’nin *Feyzü’l-Furkân - Tefsirli Kur’an-ı Kerim Meali* isimli yayınlarından istifade edilmiştir. Göndermelerde ise ilk sayı sure numarasını, ikinci sayı ise ayet numarasını ifade etmektedir. Kısa çizgi, ayetlerin hangi aralıkta olduğunu göstermektedir.

oğlunu kucağına alarak kavminin yanına gelir. Onu görenler “ey Meryem, sen gerçekten şaşırtıcı bir şey yaptın; senin baban kötü bir kişi değildi, annen de utanmaz (bir kadın) değildi” diyerek onu ayıpladılar. Ancak İsa beşikteyken konuşarak onları şaşırtır ve “şüphesiz ben Allah’ın kuluyum. Bana kitabı verdi ve beni peygamber kıldı...” der (Kur’an-ı Kerim, 19:16-24; 3:45-47; 19:27-33).

Kur’an, Hz. İsa’nın öldüğünü reddetmektedir. İnkâr edenler, “biz, Allah’ın Resülü Meryem oğlu İsa Mesih’i gerçekten öldürdük,” demeleri nedeniyle cezalandırılmışlardır; oysa İsa öldürülmemiştir; Allah onu kendine yükseltmiştir (4:157-158). Bu ayetler, müfessirlerce Hz. İsa’nın “göklere yükseldiği” şeklinde yorumlanmıştır (Yazır, 2007, s. 121).

Hz. İsa’nın hayatı, *İncil*’de de kısmen *Kur’an* ile benzeşen özelliklerle anlatılır; ancak *Kur’an* ile tamamen tezat oluşturan birtakım detaylar da mevcuttur. Bununla birlikte *İncil* büyük ölçüde Hz. İsa’nın biyografik verileri üzerinden ilerlediği için, Hz. İsa’nın hayatı daha detaylı anlatılmaktadır.

Kanonik *İncillere* göre Hz. İsa’nın hayatı özetle şöyle anlatılır⁵: Meryem, Yusuf ile nişanlıyken Kutsal Ruh’tan hamile kalır. Rabbin meleği kendisine gelip onu kutsar ve doğuracağı oğula İsa adını koymasını söyler. Meryem “bu nasıl olabilir?” diye sorar, çünkü bakire bir kızdır. Melek de ona bunun nasıl mümkün olacağını açıklar; bu çocuk Tanrı’nın oğludur. Ona Zekeriya’nın karısı, Yahya’nın annesi olan Elizabeth’i örnek verir; o da kısır olmasına rağmen şu an hamiledir. Meryem, Elizabeth’in yanına gider ve bir müddet orada kalır; ardından geri döner (Luka, 1:26-56). Yusuf ile evlenir. İsa dünyaya gelir. Yerusâlim’e gelen yıldızbilimci bilgeler onu soruşturmaktadır; çünkü İsa’nın mesih olduğunu bilmektedirler. Bunu haber alan Kral Herodes ise İsa’yı

⁵ Bu çalışmada atıfta bulunulan *Kutsal Kitap (İncil ve Tevrat)* ayetleri ve özetlenerek alınan bölümler için *Kitabı Mukaddes Şirketi*’nin yayımladığı *Kutsal Kitap ve Deuterokanonik Kitaplar* isimli yayından istifade edilmiştir. Göndermelerde kitap/bölüm ismi ve bap numarası belirtilmiş, bir kitabın/bölümün içinden birkaç alınmışsa, bap numaraları çift noktalamanın solunda, ayet numaraları sağında gösterilmiştir. Kısa çizgi, ayetlerin hangi aralıkta olduğunu ifade etmektedir.

öldürmek ister. Mısır'a kaçmak zorunda kalırlar ve bir müddet sonra geri dönerek Nasıra'ya yerleşirler. Büyümüş olan İsa'yı Vaftizci Yahya, Ürdün Irmağı'nda vaftiz eder. O anda gökler açılır, Tanrı'nın ruhu güvercin gibi üzerine iner. Göklerden bir ses gelir: "Sevgili oğlum budur; ondan hoşnudum" (Matta, 1-3). Vaftizci Yahya İsa'ya ilk inananlardan biri olur ve İsrail'e açıklansın diye vaftiz eder. Ardından da "Tanrı'nın oğludur" diye tanıklık eder (Yuhanna, 1:19-33).

İsa, vaftizinden sonra Ruh tarafından çölde iblisle sınanır; ancak Tanrı'dan yüz çevirmez. Ardından "sözü yaymaya" başlar. Galile Denizi kıyılarında dolaşırken balıkçılık yapan Simun (Petus) ve kardeşi Andreas'la tanışır. Onlara ardından gelmesini söyler. Simun ve Andreas da onun ardından giderler. İsa *Sevindirici Haber*'i (*İncil*'i) yaymaya devam ederken, bir yandan hastaları iyileştirmeye başlar. Bütün hastalar, çaresizler, ağrı çekenler, cinlere tutulmuş olanlar, saralılar, inmeliler ona getirilir; İsa da hepsini iyileştirir. Bir yandan da öğretilerini anlatmaya devam eder. *Kutsal Yasa*'yı⁶ kaldırmaya değil, tamamlamaya geldiği bildirmektedir. *Eski Ahit*'le de desteklenen yasa bilgilerini anlatır. Muhtelif konularda vaazlar verir ve hastaları iyileştirmeye devam eder. Bir cüzzamlıyı paklar, bir yüzbaşının yalvarması üzerine inme inen kölesini iyileştirir ve ardından yine birçok hastayı iyileştirir, cinlere tutulmuş hastaları kurtarır. Art arda hastaları iyileştirmeye, inmelileri tedavi etmeye, cinleri kovmaya devam ederken bir yandan da vaazlar verir (Matta, 4-9). Kendisine inananlardan on iki havari seçer ve onları, öğretilerini yaymakla görevlendirir (Matta, 10).

Devam eden satırlarda İsa vaazlarına ve mucizelerine devam eder. İnsanların sorunlarını dinleyerek çareler bulur, insanların soruları ve sorunlarına çözümler üretir. Eli tutmayan bir adamı iyileştirir, kör ve sağır bir adamın görmesini ve işitmesini sağlar. İspat isteyenlere deliller sunarak mucizeler gösterir. Simgesel anlamlar içeren öyküler anlatır ve açıklar. Tanrı hakkında bilgiler verir. Bu arada hastaları iyileştirmeye de devam eder. Kral Herodes onun ününü duyunca, onun Vaftizci Yahya olduğuna inanmaya başlar ve onu öldürtür. İsa bu olayı duyunca çok üzülür; bir tekneyle tek başına ıssız bir yere

⁶ *Eski Ahit* şeriatı, Hz. Musa'nın getirdiği yasalar.

gider. Halk da onun ardından gider. Yiyecek olmayan bu ıssız ve uzak yerde –kadınlar ve çocuklar hariç– yaklaşık beş bin kişi aç kalacakken, İsa mucize gösterip iki ekmeği ve iki balığı beş bin kişiye bölüştürerek insanları doyurur. Ardından da halkı geri gönderir. Öğrencileri de tekneyle ayrılır. Bir müddet sonra da İsa, suyun üzerinde yürüyerek onların yanına ulaşır. Hastaları iyileştirmeye, mucizeler göstermeye ve vaazlar vermeye devam eder (Matta, 11-15).

Ölüm ve diriliş üzerine verdiği vaazdan altı gün sonra, öğrencileriyle birlikte bir dağda bulunan İsa'nın görünüşü değişir. Yüzü güneş gibi parlamaya, giyisileri de bembeyaz ışıklar saçmaya başlar. İsa ve öğrencileri dağdan inerek vaazlara devam ederler. İsa bir adamın cine tutulmuş çocuğunu iyileştirir, çocukları kutsar ve insanların sorunlarına derman olur. Dini meselelerde görüşlerini açıklamaya ve vaazlarına devam eder; anlattıklarını ise öyküler ve öğütlerle destekler. Bir yandan ise öğrencilerine, ölüp dirileceğini açıklar, bunu da üç kez tekrarlar. Devamında ise yine hastaları iyileştirdiğinden, körlerin gözünü açtığından bahsedilir (Matta, 16-20).

Ardından görkemli bir girişle Yeruşalim'e girer. Sonra da Beytanya'ya gider. Vaazlarına, simgesel öyküler anlatmaya ve açıklamaya devam eder. Kendisine sorulan sorulara yanıtlar verir. Dinsel yorumcuları ve Ferisiler'i eleştirdikten sonra Yeruşalim için ağlar, yakını ve vaazlar verdiği tapınaktan çıkıp gider. Ardından gelen öğrenciler tapınağın yapısına dikkat çekmek için İsa'ya yaklaşırlar. İsa da bu yapıların hepsinin yok olacağını, taş üstünde taş kalmayacağını ifade eder. Bir çeşit kıyamet manzarası tasvir eder; fakat bunun ne zaman gerçekleşeceği belli değildir. İsa anlattıklarını yine simgesel öykülerle ve anlatılarla destekler (Matta, 21-25). Bu arada yine mucizeler göstermeye devam etmektedir. Lazar isminde, İsa'nın çok sevdiği bir adam vardır. Çok hasta olduğu haberi gelince İsa onun yanına gider. Ancak yolda geçen sürede Lazar ölmüş, bir mezara konmuş ve üzerinden dört gün geçmiştir. İsa bir mağara şeklindeki mezarın önünde içeriye doğru "Lazar, dışarı gel" diye seslenir. Lazar da elleri ayakları bağlı olarak dirilip geri gelir. Orada bulunanlardan birçoğu İsa'ya iman eder (Yuhanna, 11:1-45).

Bu arada İsa'nın öldürülmesi için hazırlıklar yapılmaktadır. Havarilerden Yahuda İşkaryot, İsa'ya ihanet ederek otuz gümüş karşısında yerini bildirir. Mayasız Ekmek Bayramı gününün akşamında Fısıh yemeği hazırlanır; İsa ve havarileri *Son Akşam Yemeği*'ni yemek üzere masaya otururlar. İsa, Yahuda'nın kendisine ihanet edeceğine işaret eder. Vakit geldiğinde Yahuda, yanında kılıçlarla, sopalarla silahlanmış büyük bir kalabalıkla çıkar gelir. İsa tutuklanır. Kurul önüne çıkarılarak “Tanrı'nın oğlu mesih olup olmadığı” sorulur. İsa “söylediğin gibidir” diye yanıt verir. Böylece hüküm giyer (Matta, 26).

İsa, Roma valisi Pilatus'un karşısında çıkarılarak sorgulanır. Vali ona “sen Yahudiler'in kralı mısın?” diye sorar. İsa yine “söylediğin gibidir” diye yanıt verir. Ancak diğer suçlamalara hiçbir yanıt vermez. Bunun üzerine ölümüne hüküm verilir. Askerler İsa'yı alıp götürürler, üzerindeki çıkarıp bir kaftan sararlar. Başına dikenden örülmüş bir taç takarlar. Daha sonra Golgota'ya götürüp çarpmıha gererler. Başının üzerine “bu, Yahudilerin kralı İsa'dır” yazarlar. Öğleyin saat on ikiden on beşe dek tüm ülkeyi karanlık kaplar. On beş sularında İsa yüksek sesle bağıırır: “Tanrım, Tanrım, neden beni bıraktın?” Ardından ölür. O anda tapının perdesi yırtılır, yer sarsılır, kayalar yarılr, mezarlardaki ölüler dirilir. Bir kayanın kovuğunda oyulmuş bir mezara (bir mağaraya) defnedilir. Girişine de büyük bir taş yuvarlanır. İsa hayattayken, öldükten üç gün sonra dirileceğini söylemiştir. Nitekim üç gün geçince güçlü bir depremle birlikte Rabbin bir meleği gelir ve mezarın önündeki kayayı kaldırır. İsa dirilerek geri çıkar. Nöbetçiler bu durumu başkâhinlere bildirirler. İsa da bir dağda öğrencileriyle buluşur. Onları bütün dünyaya, bütün ulusları kendi öğrencisi yapmaya gönderir. İnsanları Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına vaftiz etmelerini söyler (Matta, 27-28). İsa, onlarla konuştuktan sonra, öğrencilerini Beytanya'ya kadar götürür, ellerini kaldırarak onları kutsar ve aralarından ayrılır (Luka, 24:50-51); göğe yükselir, Tanrı'nın sağına oturur. Öğrencileri de onun sözlerini yaymaya giderler (Markos, 16:19-20).

İslami kaynaklara bakıldığında, *Kur'an* ve *İncil*'deki bilgilerle –kısmen çelişmekle birlikte– örtüşen, kimi zaman da hadislerle desteklenmiş birtakım bilgiler mevcuttur. Taberî, onunla ilgili bazı bilgileri *Kur'an*'da yer almaksızın vermiştir. Örneğin, *Matta İncili*'nde anlatılan Mısır'a gidiş ve dönüşü dair anlatıların detayları *Kur'an*'da yer almamaktadır. Taberî ise bu hadiseyi anlatmaktadır. *Tarih-i Taberî*'de anlatıldığına göre oğlunu Zülkarneyn (Büyük İskender) devrinin sonunda dünyaya getiren Hz. Meryem, Hz. İsa bir aylık bebekken Yunan hükümdarı Heredos'un idaresindeki Kudüs'ten çıkmış, Mısır'a gitmiş, on iki yıl kalıp geri dönmüştür. Yine *İncil*'de anlatılan ve Hz. İsa'yı görmek üzere yanına gelen yıldızbilimcilerin de bu zamanda geldiğinden söz edilmektedir (2007, s. 322-324). Bunun gibi örneklere bakıldığında anlaşılır ki Taberî, geniş bölümlerle anlattığı Hz. İsa kıssasını *Kur'an* ve *İncil*'e yakın ifadelerle aktarmıştır. *Kur'an* bahsi geçmeyen bu anlatıların çoğu *İncil*'de çok küçük farklarla yer almaktadır. Bununla birlikte bazı Hristiyan motiflerinin ise İslamlaştırılarak anlatıldığı görülmektedir.

Hız. İsa hakkında anlatılanlar *Kur'an* kaynaklı mevcut bilgilerin aksine, mitolojik anlatılarla iç içe geçmiş, bugün bilinen İsa profili ortaya çıkmıştır. Bu mitolojik anlatılar ile *Kur'an* ve *İncil*'in anlatıları kimi zaman çelişse de halk tarafından anlatılmaya devam edilmiştir. Hız. İsa hakkında anlatılan insanüstü eylemlerin bazıları, onun, Temmuz⁷ tipi ölen ve dirilen tanrılarla ilişkilendirilmiş olmasından kaynaklanır. Tekin'in de ifade ettiği üzere, Temmuz ile ilgili inanışlar, gelenekler ve ayinler Roma İmparatorluğu'na etki ettiği ölçüde ilk Hristiyanlar tarafından da kabullenilmiştir. Dolayısıyla ölen ve dirilen tanrılarla Hız. İsa arasında, etik ve din anlayışındaki ayrılıklara rağmen bazı benzerlikler bulunmaktadır (2013, s. 188). Bu durum da Hız. İsa'nın tarihsel kişiliğine bazı mitsel özelliklerin izafe edildiğini düşündürmektedir.

Hız. İsa'nın gerçek kişiliğinin etrafında mitolojik anlatıların oluşması, yaşadığı dönem göz önünde alınca daha da açıklık kazanmaktadır. Hız. İsa'nın yaşadığı dönemde

⁷ *Temmuz/Tammuz* sözcüğü, Sümerce *Dumuzi* sözcüğünün İbranicedeki karşılığıdır (Black ve Green, 2017, s. 93). Çalışmada buradan sonra sıkça geçecek olan *Temmuz*, *Tammuz* ve *Dumuzi* isimleri aynı mitolojik şahsı/tanrıyı ifade etmektedir.

Yahudilik, mitolojik tanrıların son şeklini bulduğu Helenistik kültürün etkisi altındadır. Araştırmalar, ilk dönem *İncillerinin* önce Yunanca yazıldığını, ardından İbraniceye ve Aramiceye çevrildiğini göstermektedir. Dolayısıyla ilk yetişen Hristiyanlardan bazıları Helenistik kültürden çıkmışlardır. Ve yine dolayısıyla ilk dönem Hristiyanlık kültürünün bir kısmına Helenistik kültürler de dâhil olmuştur (Bottero ve diğerleri, 2019, s. 105, 107). Yahudiler ve Arapların tarih boyunca yakın komşu olmalarının da etkisiyle, kültürel alışveriş içinde oldukları da bilinmektedir (Usta, 2019, s. 41). Söz konusu olan ve Hz. İsa'nın tarihsel kişiliğine izafe edilen arketipin/arketiplerin Arap coğrafyasına da yansımış olması ve mitsel bir şahsiyet kazanan Hz. İsa'nın Arap anlatılarında yer bulmuş olması muhtemeldir. Böylece İslam tarihi kitaplarında yer alan, ancak sahih hadisler ve *Kur'an*'da yer almayan Hz. İsa anlatılarının kaynağı da anlaşılmış olmaktadır.

Genel görüşe göre gerçekte yaşamış ve bir müddet ömür sürmüş olduğu kabul edilen Hz. İsa, Temmuz tipi tanrılar ile benzeşen noktaları dolayısıyla bir çeşit mitolojik kahraman olarak algılanmış ve dolayısıyla tarihî ve dinî zeminde bir karışıklığa sebebiyet verilmiştir. Bu konuda Karen Armstrong, "İsa gerçekten tarihsel biriydi, Romalılar tarafından MS 30 yılında öldürüldü, ilk havarileri de onun öldükten sonra – bir anlamda– dirildiğini düşünmüşlerdi besbelli. Ne var ki tarihsel bir olay mitleştirilmedikçe dinsel açıdan esin kaynağı olamaz (2017, s. 98)" demektedir. Bu nedenle ilk Hristiyanlar, Hz. İsa'nın gerçek ve somut kişiliğine, mitsel bazı unsurlar ilave ederek, bir şekilde onu ululadıklarını düşünmüşlerdir. Yine Armstrong, Hz. İsa'yı mitleştiren kişinin ilk Hristiyanlardan Aziz Paul olduğunu belirtmektedir. Gerçekte yaşamış olan Hz. İsa'ya karşılık, onun öğretilerini aktarmayı amaçlayan Aziz Paul, gerçek İsa'yı bugün kabul gören mitolojik bir kahramana dönüştürmüştür. Böylece Hz. İsa'nın doğumu, ölümü, dirilişi ve arada geçen olaylar, geçmiş anlatıların tesiriyle bir mit halini almıştır (s. 98-10). İslami düşüncede Hz. İsa'nın ölmüş olması reddedilir; ancak Armstrong'un sözünü ettiği, tarihsel kaynağın zamanla mitleşmesi de ihtimal dâhilinde mümkündür. Bu durum, daha ziyade semboller ve imajlar üzerinden Türk-İslam kültürüne yansımıştır; dolayısıyla tarihsel zeminin büyük ölçüde korunduğu, ancak şahıslara etki eden mitlerin sembolik motiflerle var olduğu görülmektedir.

Yukarıda bahsi geçen tanrısal figürlerin Hz. İsa'ya izafe edilmesi kanonik *İncilleri* de kısmen etkilemiş ve İslam düşüncesine göre muharref olduğu hâlihazırda kabul gören bu *İncillerde* Antik Çağ'ın mitolojik tanrılarının bazı özellikleri yaşayagelmiştir. Bunun ilk ve en net eleştirisi ise, tespit edebildiğimiz kadarıyla, apokrif *İncillerden* olan *Yahuda İncili*'dir. *Yahuda İncili*'nde İsa'nın mitolojik ilahlarla karıştırıldığından ve sanki onlardan biriymiş gibi anlatıldığından bahsedilir ve bu durum eleştirilir (Yahuda İncili 2:8). Üstelik Hz. İsa'nın söz konusu ilahlar gibi Tanrı'nın oğlu olarak görülmemesi gerektiği, onun sadece peygamber olduğu gibi konular da *Yahuda İncili*'nde yer alan konulardır. Yahuda'nın anlatılarının oğlu tarafından yazıya geçirilmesiyle oluşan bu *İncil*, İslami açıdan değerlendirildiğinde muhtemelen tahrifi en az olandır ve içeriğindeki anlatılar *Kur'an* ile kısmen örtüşmektedir.

Hz. İsa'ya izafe edilen bu mitolojik sembollerin ve birtakım tarihsel aktarımların klasik Türk edebiyatına girişi ise hem imajların beslendiği Orta Doğu'nun zengin birikimi hem de Türklerin karşılaştıkları toplumların inançlarını öğrenmeleriyle ilişkili olmalıdır. Bu durumun daha iyi anlaşılması içinse, Hz. İsa'ya izafe edilen mitolojik özelliklerin kökenini anlamak gerekmektedir. Onun hakkında anlatılan, söylenen ve yazılmış olan tüm kıssalara bakıldığında, Temmuz tipi tanrılarla olan birtakım benzerlikleri görülmektedir. Bu tanrılar en genel formuyla, Sümer tanrısı Dumuzi'nin muhtelif milletlerdeki tezahürü olan Adonis, Attis ve Osiris'tir. Samuel Noah Kramer (2015) Temmuz ve Hz. İsa arasındaki bağlantıyı şu şekilde sıralar:

“İsa öyküsünde Sümerli özgün örneklerine dayanan bazı motiflerin bulunduğu bir süredir biliniyor: örneğin, bir tanrının aşağıdaki dünyada üç gün üç gece sonra yeniden dirilmesi; Yahuda'nın efendisine ihanet etmek için aldığı “otuz şekel,” bu Sümercede aşağılama, küçümseme için kullanılan bir terimdir; “çoban,” “yağlanmış” (kutsal yağla kutsanmış, mesih, -çn.) ve hatta “marangoz” gibi yakıştırmalar; Dumuzi ile özdeşleştirilen tanrılardan birinin, şeytan çıkarma yoluyla iyileştirme sanatını eyleyen hekim Damu oluşu gerçeği. Şimdi bütün bu motiflere, Dumuzi'ye amansız galla'lar tarafından işkence edilmesinin İsa'nın çektiği ıstırapları çağrıştırmaları da eklenebilir: Dumuzi, eli kolu bağlı, çırılçıplak koşmaya zorlanmış, dövülmüş ve kırbaçlanmıştır. Hepsinin ötesinde,

Dumuzi, İsa'ya benzer biçimde, insanlık için başkasının yerine geçme rolünü oynamıştır – Ölüler Diyarı'nda, doğurma ve bereket tanrıçası İnanna'nın yerini almasıydı, yeryüzündeki bütün yaşam sona erecekti. Kuşkusuz, tinsel farklılıklar benzerliklerden çok daha önemlidir – Dumuzi yeryüzünde tanrının krallığını vaaz edip, kendini kurban etmiş bir Mesih değildi. Ama İsa'nın öyküsü de bir kültür boşluğunda yaratılıp geliştirilmemiştir. Öncelleri ve ilk örnekleri olmalıdır, bu tür kaynaklar içinde en önemli ve etkin olanlardan birinin, iki bin yılı aşkın zamandır Yakın Doğu'da yaygın bir mit olan, çoban kral Dumuzi'nin acıklı öyküsü ve kederli yazgısı olduğuna kuşku yoktur” (s. 390).

Sümer tanrısı Dumuzi'yi devam ettiren ve Hz. İsa'nın tarihsel kişiliğine birtakım mitlerin yüklenmesine zemin hazırlayan diğer tanrılar ise Adonis, Attis ve Osiris'tir. Her biri farklı milletlerde teşekkül etmiş tanrılar olsalar da, üçünün de birbiriyle ilişkili yahut birbirinin farklı tezahürü olduklarını düşündürecek benzerlikleri mevcuttur. Bu benzerlikleri James George Frazer (2018), şöyle kaydetmiştir:

“Anlaşıldığı kadarıyla üçü de genel olarak bolluk ve özel olarak bitkiler üzerine etkilidir. Üçünün de öldüğüne ölümden sonra tekrar dirildiğine inanılmaktadır; yine üçünün de ilahi ölüm ve dirilişleri, tapınanların sırayla sergilediği üzüntü ve neşe, ağlama ve sevinç gösterileriyle kutlanan, yılda bir düzenlenen festivallerde dramatik bir biçimde tasvir edilmektedir. Bu şekilde mitsel biçimde algılanıp mitsel biçimde tasvir edilen doğal olgu, büyük mevsimsel değişikliklerdi; hepsinden en çarpıcısı ve en etkileyicisi olanı ise bitkilerin ölüp dirilmesi idi” (s. 217).

Hristiyanlarca Hz. İsa'nın *tanrı* olarak isimlendirilmesi de bu mitsel etki nedeniyle olmuş olmalıdır. Frazer, birbiri yerine geçen bu tanrılar için şunları da söylemektedir:

“Mısır ve Batı Asya halkları her yıl ölüp sonra yine dirilen bir tanrı şeklinde kişileştirdikleri yaşamın her yıl solup sonra yeniden canlanmasını Osiris, Tammuz, Adonis ve Attis adlarıyla simgeleştirmişlerdi... Tanrının gerçek adı Tammuz idi: Adonis adı, ona tapanların onurlandırma unvanı olarak kullandığı, ‘efendi’ anlamına gelen Sami dildeki Adon’dan gelmektedir. ... Ancak Yunanlar bir yanlış anlama sonucu bu unvanı gerçek bir ada dönüştürdüler” (s. 16-17).

Üstelik tanrılarının isimlendirilmesinde de aynı benzerlik görülmekte ve aralarındaki ilişki ortaya çıkmaktadır. *Tammuz/Dumuzi* sözcüğü “hakiki oğul” ya da “derin suyun hakiki oğul” anlamına gelmektedir (s. 18). Hz. İsa da Hristiyanlarca Tanrı'nın oğlu olarak

kabul edilmiştir.⁸ *Adonis* sözcüğü “efendi/efendimiz” anlamına gelen ve İbrani krallarına da verilen bir unvandır. Sözcük, Yunanca’ya geçerken bu anlamını yitirmiş ve unvandan çok, bizzat isim halini almıştır (s. 37). *İncil*’de de pek çok yerde havarilerin İsa’ya *efendimiz* dediği görülmektedir. Attis ise “baba” anlamına gelmektedir ve bir gök-tanrı olmasının yanı sıra Zeus gibi göksel bir tanrı olarak da düşünülebilir (s. 305-306). Nitekim Hz. İsa’nın da –göğe yükselmiş olmasının dışında– sembolik olarak daima gökle ilişkilendirilmesi ve göksel unsurlarla sembolize edilmesi (örn. Güneş), mitsel anlatının tevarüsü gereği Attis ile ilişkili görünmektedir. Bizzat tanrının kendisi olarak da görülen Hz. İsa, teslis gereği hem Göklerdeki Baba’nın oğludur, hem de cevherini taşıdığı bu göksel baba figürünün ta kendisidir.

Helen Hristiyanlığında Hz. İsa’nın ismi olan *Jesus* sözcüğü de “lord/efendi” anlamlarına gelmektedir (Sarmış, 2015, s. 97). Bu bağlamda değerlendirildiğinde, İsa ismi ile Adonis ve Attis isimlerinin, temelde aynı sözcüğün farklı tercümeleri olduğu düşünülebilir. Bu benzerlikler, Hz. İsa ile mitolojik şahısların “bilinç dışında” karıştırılmasına zemin hazırlamış ve insanların bu şahısları ortak sembollerle değerlendirmesine yol açmış olmalıdır.

Yukarıda bahsi geçen ölen ve dirilen tanrıların Sümer-Akat-Babil mitolojilerinde karşımıza çıkan ilk örneği olan Temmuz, başlangıçtan beri baharın gelişi ve bitkilerle ilişkili olmuş ve her kış ölüp her bahar dirilen bir tanrı olarak karşımıza çıkmıştır. Yanı sıra, bir çoban ve kraldır. İnanna ile kutsal evlilikleri tabiatın her bahar yeniden canlanmasını (dirilmesini) sağlamaktadır (Kramer, 2015, s. 375-378). Bu tasavvurlar, *İştar’ın Yer Altına İnişi* yahut *İştar’ın İnişi* olarak bilinen bir mitolojik kıssaya dayanmaktadır:

“... Dumuzi, ölümünden sonra ‘gidip de dönülmeyen diyar’ olarak bilinen yer altı dünyasına inmiştir. İnanna’nın Akad karşılığı İştar, tanrıça olmasına

⁸ Hz. İsa’nın Tanrı’nın oğlu olduğu görüşü –bugünkü anlamıyla– MS IV. asırda İznik Konsili’nde, *İncil*’le alakalı ihtilafları halletmek isteyen Hristiyanlarca alınmış bir karardır. Bu konsilde Hz. İsa’nın Tanrı’nın oğlu, yegâne Rab olduğu ve Baba tarafından evlat edinilmiş olduğu, onunla aynı cevheri taşıdığı kararlaştırılmıştır (Duygu, 2018, s. 156).

karşın kocasını kurtarmak için yeraltına inmiştir. Tanrıça bilgelik tanrısı Enki ile kendisinin yerine birini getirmesi koşulu ile anlaşıl dışarı çıkmıştır. Gittiği yerlerde kendisinin yokluğundan dolayı herkesin yas tuttuğunu görür ve kimseyi yeraltına göndermeye kıyamaz. Bununla birlikte kurtardığı kocasının yanına gidince [ve] onun tahtında keyif sürdüğünü görünce öfkelenir, iblislere onu tekrar yeraltına götürmelerini emreder. Daha sonra pişman olur ve yılın altı ayı kız kardeşi ile dönüşümlü olarak yeraltında bulunmasını sağlar. Böylece Dumuzi, kış aylarında yarım yıl yeraltında kaldıktan sonra bahar aylarında yeryüzüne çıkar ve tekrar karısıyla birleşir. Bu dönemde ağaçlar yeşillenir, hayvanlar çoğalır, doğa uyanır ve bereketlenir” (Öztürk, 2016, s. 402).

Temelde, yukarıdaki özellikleriyle çeşitlenen Temmuz tipi tanrı figürü, Adonis, Attis ve Osiris’te tezahür bulmuştur. Helmut Uhlig (2018, s. 168) de anlatıları bakımından Adonis, Attis ve Osiris’in benzeştiğini söylemiş ve Dumuzi ile Adonis arasındaki benzerlikten bahsetmiştir: “O hasat yapıldıktan sonra sonra, yani sonbaharda ölümlerin yanına inecek, doğanın uyanışıyla birlikte yeniden dirilecektir. Onun ölümü çiçeklerin ve otların da ölümü, olgunlaşma ve bitimidir. Bu açıdan bakılınca, Dumuzi Yunan Adonis’in bir örneği olarak ortaya çıkar (s. 110).”

Muazzez İlmiye Çığ (2018) da Kramer’in görüşlerinden hareketle İsa ve Dumuzi’nin benzerliğine dair şu bilgilere yer verir:

“Samuel Noah Kramer de İsa’nın ölmeden önce gördüğü işkence ve eziyetleri, öldükten sonra sonra dirilecek diye beklenmesini, Sumer Tanrıçası İnanna’nın kocası Çoban Tanrısı Dumuzi’nin cinler tarafından yeraltına götürülürken vurulması, dövülmesine ve yeraltından çıkmasının beklenmesine paralel buluyor ve aynı öykünün İsa’ya yakıştırılmış olduğunu vurguluyor. Ayrıca İsa’nın ‘ben iyi bir çobanım, koyunlarım uğruna canımı veririm’ demesi de Dumuzi’nin çobanlığını çağırıyor. Onun Allah’ın oğlu olması Sumer inanışından kaynaklanıyor” (s. 116).

Temmuz’un yeryüzüne her çıkışı (dirilmesi) kutsal evlilik ile taçlanır. Böylece her baharın gelişine tabiat canlanır ve bitkiler filizlenir (Kramer, 2015, s. 366). Temmuz’un Suriye’de ve Yunan’daki karşılığı olan Adonis ise tek tek her bir bitkinin tanrısıdır ve onun yeniden dirilmesiyle bütün bitkiler uyanır, tabiat tazelenir, bahar gelir; uzun zamandır çimlerin altında bekleyen bitkiler filizlenir; doğa tekrar canlanır (Frazer, 2018,

s. 255). Tabiatın yeniden canlanması çabasıyla Adonis bahçeleri dahi yapılmış, insanlar ekin dönemlerinin verimli geçmesi için Adonis'e bahçeler düzenlemişlerdir. Onun ölümü ve dirilmesine dair kutlamalar yapılmıştır. Aynı inanış Hristiyanlarca Hz. İsa'ya uyarlanarak devam ettirilmiş; IV. hatta V. yüzyıla kadar bu tür kutlamalar yapılmıştır (Frazer, 2018, s. 246; 259-262; 277). İlkbahar dönümünde Hz. İsa adına yapılan kutlamalar Attis kutlamalarının yoğun olarak yapıldığı Frigya ve Galya ile Roma'da yapılmaya devam edilmiştir (Frazer, 2018, s. 334).⁹ Dolayısıyla Anadolu coğrafyasının halklarının bu tür baharın gelişi mitlerine inandığı ve kutladığı görülmektedir.

Adonis ve Attis'in Mısır toplumundaki tezahürü olan Osiris de Adonis ve Attis gibi sürekli ölen ve dirilen bir tanrıdır ve baharla ilişkilidir (Frazer, 2018, s. 19; 21). Frazer, Osiris ve İsa benzerliği için şu bilgiyi de vermektedir: "Mısır inancında Osiris'in zalimce öldürülüp kutsal bir şekilde dirilişiyle, Hristiyan inancında İsa'nın ölüp dirilmesi aynı şeyi ifade eder. ... Uyandırdıkları kişisel fedakârlık duygusu ve yarattıkları yüksek umutlar açısından, uzun dinler tarihinde Osiris ve İsa simaları kadar birbirine benzeyen başka bir ikili yoktur (2018, s. 174)."

Yukarıda bahsi geçen bütün bu tanrısal anlatılar, Hz. İsa'ya da izafe edilmiş ve birbiri ardınca tevarüs eden kültürlerle, klasik Türk şiiri anlatılarına dahi sirayet etmiştir. Bu mitsel verilerin hem tarihsel bağlamda birtakım verilerle hem de sembolik olarak çağrışımlarla oluştuğu görülmektedir –ki ilgili yerlerde de açıklamasına yer verilmeye çalışılmıştır. Ahmedî'nin Hz. İsa'ya yer verdiği beyitlerin pek çoğunda da bu özelliklere işaret eden kullanımlara tesadüf etmek mümkündür. Bu kullanımların kimi sembolik çağrışımlarla kimi de tarihsel birtakım aktarımlarla *Dîvân*'a yansımıştır. Kimi beyitlerde

⁹ İsa'nın doğumu olarak bilinen Noel zamanı da Attis'in ölümü ve yeniden doğuşuyla ilişkilidir. Frigyalılar Attis'in öldükten sonra çam ağacına dönüştüğüne, yani öldükten sonra çam ağacı olarak hayat bulduğuna inanmışlardır. Bu nedenle onun ölümü ve yeniden doğuşunu kutlamak için bir çam ağacı kesmişler ve onu menekşelerle, yün sargılarla ve küçük Attis heykelcikleriyle süsleyerek tanrı gibi davranmışlardır. Pagan inanışlarını Hristiyanlığa uygulama çabasındaki Romalılar da bu Attis kutlamalarını Hristiyanlığa uyarlayarak kutlamaya devam etmişlerdir (Frazer, 2018, s. 289-292; 332).

ise hem tarihsel zeminde hem de sembolik arketip üzerinden okumaya müsait işaretler mevcuttur.

1.1.1.1. Dirilmesi

Yukarıda da anlatıldığı üzere Hz. İsa, hakkındaki olağanüstü/insanüstü anlatıların bir kısmına kaynaklık eden mitolojik kıssaların etkisiyle, ölen ve dirilen tanrıların özellikleriyle birtakım benzerlikler göstermektedir. Bilhassa Hristiyan inancında yer alan ölme ve dirilme motifinin zemininde bu karışıklığın yatması muhtemel görünmektedir. İslam kaynakları ise bu dirilme hadisesini kesinlikle reddetmektedir. *Kur'an*'a göre Hz. İsa ölmemiştir ve dirilmemiştir (4:157). *İncil*'de ise ittifakla öldüğünden ve dirildiğinden söz edilmektedir (Matta, 27:45-28:10; Markos, 15:33-16:10; Luka, 23:44-24:12; Yuhanna, 19:28-20:23).

Dirilme motifi, her ne kadar Temmuz tipi tanrılarla ilişkili olarak ona yakıştırılmış bir motif olsa da, Hz. İsa'dan önceki dönemde de böyle inanışların var olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Hz. İsa'dan önce, Yahudiler ölümlerin dirilebileceğine inanmışlardır. Herkes tarafından yaygın olarak inanılmasa bile, pek çok kişi ölümlerin yeniden dirileceğini düşünmüştür. Bununla birlikte, bazı Yahudi gruplarsa ölümden sonra dirilme düşüncesine karşı çıkmışlardır (Bottero ve diğerleri, 2019, s. 120-121). Dirilmeye inanan grupların bu düşüncesinin de Hz. İsa'nın yeniden yeryüzüne gelme ihtimalini canlandırmış olması muhtemeldir.

Hz. İsa, buraya kadar bahsi geçen tarihî bilgi ve mit karışıklığı sebebiyle bahar ve bitki tanrılarıyla ilişkilendirilen bir şahıs olmuştur; ancak *Ahmedî Dîvânı*'nda bu ilişki, büyük ölçüde sembolik cihetiyle yer almaktadır. Bununla birlikte Ahmedî'nin bir beyitte Hz. İsa'nın dirilmesine işaret edecek yahut bu yönde yorum yapmaya müsait bir kullanıma yer vermediği görülmektedir:

Tenini kıyma idüp kuyuya salarlar-ıdı
Dirilüben girü çıkardı bî-güman 'İsî (LXXIV/8)

Beyitte Hz. İsa'nın etinin kıyma edilip kuyuya salındığı, ancak onun yine dirilip geri geldiği yönünde bir anlatım mevcuttur. *Kur'an*'da, *İncil*'de ve hem İslam hem de Hristiyan anlatılarında böyle bir motife tesadüf edilmediği için, Ahmedî'nin bu beytini açıklamak oldukça güç görünmektedir. Üstelik İslam anlatılarına ve *Kur'an*'a göre Hz. İsa'nın dirildiği düşüncesi temelinden yanlışlandığı için, Hz. İsa'ya dair bu atıf yahut telmih kökeni, ilk bakışta tespit edilememektedir. Buna benzer bir anlatı, peygamber olduğu rivayet edilen Circis kıssasında mevcuttur ve bu durum, benzer özelliklere sahip Hz. İsa ve Circis'in birbirlerine karıştırıldığını düşündürmektedir.

Aslen St. Georges adındaki Hristiyan bir azizin İslam anlatılarındaki karşılığı olan Circis, İslami kaynaklara göre iman için muhtelif güçlüklerle ve zulümlere göğüs germiştir. Hükümdar Dâdiyân, onu imanından vazgeçirmek ve putlara tapmasını sağlamak için defalarca öldürmeye teşebbüs etmiştir. Ancak Circis her seferinde dirilerek türlü mucizeler göstermiştir. Gösterdiği her mucize Hz. İsa'nın mucizeleriyle benzeşmektedir. Kendisi dirilmiş, ölüleri diriltmiş, hastaları iyileştirmiş, kendisine inanan arkadaşları ile hükümdarı ve tebaasını hak dine davet etmiştir. Ellerine ve ayaklarına çiviler çakılmış, çarpmıha gerilmiş, zindana kapatılmış fakat bir melek tarafından kurtarılmıştır. Hükümdar ise onu her seferinde türlü işkencelerle öldürtmüş, fakat dirilip geri gelmiştir. Bunlardan birinde ise hükümdar etlerini doğratarak, her birinin dibinde aslanlar yaşayan kuyulara salmıştır. Circis ise dirilip geri gelmiştir.¹⁰

Aziz Georges da Hz. İsa gibi, Temmuz tipi tanrıların, bilhassa Adonis'in mitsel özelliklerinin izafe edildiği gerçek bir şahsiyettir. Nitekim her aziz, daha sonra gerçekdışı tanrısal bir hüviyet kazanmıştır. Frazer bu durumu şöyle özetlemektedir: “Bir dönemin ‘kutsal adamları’ bir sonraki dönemin ermişleridir, dünün Adonis’i bugünün Aziz Georgious’udur (2018, s. 125).” Her iki şahsiyetin de birbiriyle benzeşmesi, yine

¹⁰ Detaylı bilgi için bk. Bu çalışmada “Hz. Circis” maddesi.

her ikisinin bazı özelliklerinin aynı tip tanrılardan evirildiğini düşününce makul gözükmektedir. Bu benzerliğe işaret eden çok sayıda veri mevcuttur. Örneğin Aziz Georges için de –tıpkı Hz. İsa gibi– göğe yükselme motifi söz konusudur ve bu yükseliş festivallerle kutlanmıştır (s. 335). Dolayısıyla Circis ve Hz. İsa'nın birtakım ortak özellikleri, arketiplerinin kayıtlı olduğu kaynaklardaki aynı kökene, Temmuz'a dayanmaktadır. Bu nedenle de olağanüstü/insanüstü özellikleri neredeyse aynıdır.

Benzer bir mit Mısır mitolojisinde de yer almaktadır. Bu mite göre –daha evvel belirtildiği üzere Hz. İsa'nın mitolojik tarafının arketiplerinden biri olan– Osiris, bilgisini başka halklara öğretmek için doğuya (Mezopotamya'ya) giderken yerini İsis'e bırakır. Döndüğünde kardeşi Seth tarafından öldürülür ve parçaları Mısır'a dağıtılır. İsis bu duruma çok üzülüp onun parçalarını bir araya getirir ve Anubis'in de yardımıyla diriltir. Osiris, bundan sonra göğe çıkar (Çığ, 2019, s. 186). Hz. İsa'nın bazı özelliklerinin Osiris ile benzeşmesi ve her ikisinin de göğe çıkmasına dair anlatılar, şahısların karıştırıldıklarına işaret etmektedir. Üstelik aynı anlatının hem Hz. İsa'da hem Circis'te yer bulması, Circis'in de göğe yükselmesi yönünde anlatıların oluşmasına sebebiyet vermiştir. Osiris'e dair kaydolunmuş olan bu mitin Circis ve onunla benzeşen Hz. İsa'ya da yansımış olduğu görünmektedir. Hz. İsa'nın dirildiği yönündeki düşüncelerin kökeninde bu tür mitlerin yer alması da muhtemeldir.

Ahmedî'nin söz konusu beytinde, “girü çıkardı” ifadesi de Circis'in birden fazla kez dirildiği yönündeki anlatıyla örtüşmektedir. Nitekim İslam dininin Hz. İsa'nın öldüğünü ve dirildiğini kesin ifadelerle reddetmesiyle birlikte, Hristiyan metinlerinde de böyle bir anlatı mevcut değildir. *İncil*'de ittifakla bir kez dirildiğinden ve üçüncü gün göğe yükseldiğinden söz edilmektedir (Matta, 28:1-10; Markos, 16:1-10; Luka, 24:1-12; Yuhanna, 20:1-10). Üstelik kuyuya atıldığı yönünde bir anlatı da hiçbir kanonik eserde mevcut değildir. Beyitte İsa ismiyle anılan şahıs, onunla anlatıları karışan yahut iç içe geçen Circis olmalıdır –ki bu durum da mitlerin benzer yahut aynı arketipten türeyen şahıslar üzerinde çeşitlenmesiyle ilişkilidir ve Osiris ile bağlantılı görünmektedir.

Divanda bu hususla ilişkilendirilebilecek diğer beyitlerde ise klasik Türk edebiyatının mazmunlaşmış kullanımına uygun olarak Hz. İsa'nın ölüleri diriltme mucizesi ve baharın gelişi ilişkisine yer vermiştir.¹¹ Bu ilişki temelde Hz. İsa'nın ölüleri diriltme mucizesine telmihen kurulmuş ve çoğunlukla hüsn-i ta'lil ile yer verilmiş bir ilişki olsa da şairin bilinç dışı okumalarını yapmaya elverecek sembolik anlamları aramaya da müsaittir. Örneğin aşağıdaki beyitte onun ayak bastığı yerin bağ ve bahçe olacağı dile getirilmiştir:

*N'ireye kim yürüyüben kor-ıdı râst kadem
İderdi kuru yiri bâg u gül-sitan 'Îsî (LXXIV/9)*

Hz. İsa'nın bastığı her yeri bağ ve gül bahçesi yapması, temelde onun mucize göstermesiyle alakalı olmalıdır –ki Hz. İsa'nın diriltme gücü vardır. Ancak özellikle bastığı yerlerin bağ bahçe olması yönünde bir anlatıya kutsal kitaplarda ve dini anlatılarda tesadüf edilmemektedir. Şairin bu tasavvurunun sebebi Hz. İsa'nın bahsi geçen mucizesini tabiatın canlanmasına bağlaması olabileceği gibi, zihninde sembolik olarak var olan mitolojik arketiplerle de ilişkili olduğu düşünülebilir. Temmuz tipi tanrılar yeryüzüne geldiklerinde baharın gelmesi ve çiçeklerin açması, bitkilerin filiz vermesi gibi tabiat olayları gerçekleşir. Şair de hüsn-i ta'lil ile bitkilerin ve çiçeklerin açmasını Hz. İsa'nın uğurlu ayağına bağlamış ve onun gelişiyle baharın geldiğinden söz etmiştir. Daha evvel de değinildiği üzere bu motif, temelde Hz. İsa'nın diriltme mucizesini hatıra getirmektedir; ancak beyitte var olan ifadeler, mitolojik verilerle de okumaya müsait görünmektedir. Aynı detay, Temmuz'un yeraltına inişiyle kedere kapılan halkın, onun geri gelişiyle neşelenmesini hatıra getiren aşağıdaki beyitte de mevcuttur:

*Ser-â-ser oldı tolu ad-ıla cihan 'Îsî
İrürdi halka kamu gussadan emân 'Îsî (LXXIV/1)*

¹¹ Detaylı bilgi için bkz. Bu maddede “Ölüleri Diriltmesi / Can Vermesi” alt başlığı.

Beyitte şair, baştanbaşa bütün dünyanın Hz. İsa'nın adıyla dolduğunu ve bütün insanlara dertlerinden kurtuluş geldiğini anlatmaktadır. Maddenin girişinde de belirtildiği üzere Temmuz, yer altına indiğinde insanları bir korku ve hüznün sarmış ve ağıtlar yakmaya başlamışlardır. İnanna da insanları bu kederden kurtarmak ve yeniden baharın gelmesini sağlamak için Temmuz'un yarım yıl yeryüzüne gelmesine, yarım yıl ise yeraltında kalmasına karar vermiştir. Böylece Temmuz'un yeraltında olduğu vakitler ekimsiz geçen hazan/kış mevsimine karşılık gelirken, yeryüzünde olduğu vakitler bahar/yaz zamanlarına karşılık gelmiş ve insanlar bolluk içinde yaşayabilmişlerdir. Bu nedenle temelde bitki tanrısı olan Temmuz, güneşle de ilişkilendirilmiştir; çünkü güneşin yeryüzünde olduğu zamanlar bollukla geçen bahar ve yaz zamanlarıdır, güneşin olmadığı, yani yer altına çekildiği zamanlarsa kıtlıkla geçen kış ve güz zamanlarıdır. Beyitte geçen "dünyanın baştanbaşa İsa adıyla dolu olması" da, baharın bütün dünyaya geldiği, yeryüzünde tabiatın canlandığı düşüncesidir.¹² Bu sayede de tıpkı Temmuz'un "bir güneş formunda" yeryüzüne geldiğinde insanların sevinç ve mutluluk duyması gibi, güneşle aynı katta olması dolayısıyla onunla ilişkilendirilen Hz. İsa da yeryüzüne geldiğinde insanlara *kamu gussadan emân* ermektedir. Diğer bir açılmaya göre de, insanların, Hz. İsa'nın gelişiyile huzur bulacağı düşünülebilir; ancak burada, Hz. İsa'nın yeryüzünde olduğu dönemde kendisine inanmış olanların sayısının pek az olduğu bilgisi de unutulmamalıdır.

Hz. İsa'nın nefesi, ölüleri diriltmesi bakımından baharla ilişkilendirilmiş ve baharın bitkilerin ve çiçeklerin açması, tabiatın canlanması Hz. İsa'nın nefesi ve baharın esen rüzgâr arasında benzerlikler kurulmuştur. Bu benzerliğin temel nedeni Hz. İsa'nın ölüleri diriltme mucizesi olsa da, başka bir açılmayla sembolik olarak baharın gelişiyile ilgili yukarıda bahsi geçen mitolojik öğeler de hatıra gelmektedir. Aşağıdaki beyitte de buna uygun bir kullanıma tesadüf edilmektedir:

Subh-dem 'İsî-nefes olup eser bâd-ı nesîm

Ol nefesden cân bulup zinde olur hâk-i remîm (LXI/1)

¹² Bu düşüncenin temelinde ise yarım yıl yeryüzünde hâkim olan güneşin baştanbaşa bütün dünyayı ısıtması, ışıltması ve tabiatı canlandırması düşüncesi vardır –ki Hz. İsa'nın güneş ile ilişkisini de hatırlatmaktadır.

Çürümüş toprağın Hz. İsa'nın nefesi gibi olan sabah rüzgârıyla can bulması, yine bir önceki kış ölmüş olan tabiatın baharın canlanması ile ilişkilidir. Burada da Hz. İsa'nın nefesine bürünen sabah rüzgârının tabiatı dirilttiği / çürümüş toprağa can verdiği görülmektedir. Bu bağlamda rüzgâra, Hz. İsa'nın mucizesi verilmiş gibidir:

Şair, *Dîvân*'ında Hz. İsa'nın nefesi ve baharın gelişi ile ilgili benzetmelere pek çok beyitte yer vermiştir.¹³ Bu benzetmeler temelde –yukarıda da açıklandığı üzere– Hz. İsa'nın kendisinin dirilmiş olmasını ifade eden mitsel anlatılardan ziyade, *Kur'an*'da da bahsi geçen ölüleri diriltme mucizesiyle ilişkilidir. Ancak onun gerçek kişiliğine izafe edilen mitsel hüviyet, Hz. İsa ile ilgili edebî verimlerde baharın canlanmasının da ve rüzgâr ile sembolize edilmesinin de yolunu açmış görünmektedir.

1.1.1.2. Ölülere Dirilmesi / Can Vermesi

Hz. İsa'nın mucizeleri içinde belki de en çok bahsi geçeni ölüleri diriltme gücüdür. *İncil*'de detaylarıyla yer verilen bu mucize, *Kur'an*'da 3:49 ve 5:110 ayetlerinde yer alır. Ahmedî de aşağıdaki beyitte *Kur'an*'da yer alan ölüleri diriltme ayetlerine şöyle atıfta bulunmuştur:

Kanı 'İsî ki ögrene agzuñdan ihyâ âyetin
Kanı Mûsî kim aña göstere zülfüñ mu 'cizât (89/4)

Beyitte sevgilinin ağzının gerçek bir diriltme gücü olduğu kastedilmiş ve bu nedenle Hz. İsa'nın diriltmeyle ilgili ayeti gelip öğrenmesi gerektiği dile getirilerek sevgili methedilmiştir –ki Hz. İsa'nın ölüleri “nefesıyla” yahut herhangi bir şekilde ağız vasıtasıyla dirilmiş olmasının nedeni ilerleyen satırlarda tartışılacaktır. Aşağıdaki beyitte şair, Hz. İsa'nın ölüleri diriltme mucizesi olduğunu açıkça ifade etmiştir:

¹³ 484/1; VII/1; 168/4; XXXIX/2; LXXII/5.

Cihanda gün bigi rûşen bu kim du'â idicek
Virür-idi nefesinden ölüye cân 'Îsî (LXXIV/2)

Beyitte, Hz. İsa'nın güneş gibi parlak olduğundan söz edilmiş ve dua ettiğinde nefesiyle ölüleri dirilttiği söylenmiştir. Diğer bir açıklamaya göreyse Hz. İsa'nın ölüleri diriltebileceği gün gibi ortadadır. Ancak ne *Kur'an*'da ne de *İncil*'de ölüleri *nefesiyle* dirilttiğine dair bir işaret vardır. Klasik Türk şiirinde yaygın olarak yer alan "İsa'nın nefesiyle ölüleri diriltmesi" motifi, *Kur'an*'da Hz. İsa'nın cansız kuşlara üfleyerek can verdiğinin anlatıldığı ayetlerden hareketle düşünülmüş olabilir. Nitekim Ahmedî bir beyitinde bu hadiseye de telmihte bulunmuştur:

Düzerdi balçığı kuş sûretinde vü bes aña
Virür-idi nefesi-y-le revân revân 'Îsî (LXXIV/4)

Kur'an'da 5:110'da İsa'nın Allah'ın izniyle çamurdan kuş şeklinde bir şey yaptığı, içine üflediği ve onun da yine Allah'ın izniyle (canlanıp) kuş olduğu yazmaktadır. 3:49'da da benzer şekilde kuştan çamur yaptığı ve ona üfleyerek can verdiği yazılıdır. Kanonik *İncillerde* böyle bir anlatıya tesadüf edilmemektedir. Bununla birlikte, apokrif *İnciller*'den¹⁴ *Tomas İncili*'nde de İsa'nın çocukluk yaşlarında çamurdan kuşlar yaptığı ve bu kuşlara hayat verdiği anlatılır. Buna göre, İsa beş yaşına gelince bir derenin sığ tarafında oyun oynar. Akan suyu bir çukura yönlendirir ve berraklaşmasını söyleyerek onu temizler. Günlerden cumartesidir. Bir Yahudi onun dereden balçık alıp on iki kuş yaptığını görür ve babası Yusuf'un yanına giderek olanları anlatır, oğlunun cumartesi yasağını bozduğunu söyler.¹⁵ Yusuf da oğlunun yanına gelerek olanları görür ve İsa'ya kızar. Ancak İsa ellerini çırpar ve balçıktan yaptığı serçelere "gidiniz!" diye bağırır. Serçeler de kanatlarını çırparak ve ötüşerek oradan uzaklaşırlar (Sarıkçıoğlu, 2016, s. 110). Yukarıdaki beyitte de Ahmedî "düzerdi balçığı kuş suretinde" diyerek, İslami literatürde de yer alan bu hadiseye telmihte bulunmuştur. Aşağıdaki beyitte de Hz. İsa'nın ölüleri nefesiyle dirilttiği açıkça ifade edilmiştir:

¹⁴ Deuterokanonik *İnciller* olarak da bilinen, *Yeni Ahit*'in oluşturulduğu dönemlerde eklenmiş, fakat sonradan gerçekleştirilen konsillerde reddedilmiş ve kilise tarafından onaylanmamış *İnciller*.

¹⁵ Yahudilerde cumartesi günü herhangi bir iş yapmak yasaktır.

*Niçe kim Ahmedî lebüñi zikre getirür
 Âsî bigi deminden ölüye virür hayât (84/7)*

Hız. İsa'nın nefesiyle yahut ağzıyla ölüleri dirilttiğine dair *Kur'an*'da bir anlatı olmamasına karşılık, *İncil*'de Hız. İsa'nın ölüleri *konusarak* dirilttiği görülmektedir. *Markos* 5:40-42'de şöyle yazar: "... çocuğun bulunduğu yere girdi. Çocuğun elinden tutarak ona, *talita kumi* dedi. Bu 'Küçük kız, sana söylüyorum, ayağa kalk!' demektir. Kız hemen ayağa kalkıp yürüdü. On iki yaşındaydı. Olanlar karşısında herkes donakaldı." Benzer şekilde *Luka* 7:12-15'te de şunlar yazılıdır: "Dul bir annenin tek oğlu ölmüştü. Büyük bir kalabalık kadınla birlikte gidiyordu. Rab kadını görünce acıyarak 'Ağlama' dedi. Yaklaşıp tabuta dokundu. Taşıyanlar duruverdi. İsa, 'Delikanlı, sana söylüyorum, kalk!' dedi. Ölü kalkıp oturdu, konuşmaya başladı. İsa onu annesine verdi." *Yuhanna* 11:1-45'te ise meşhur Lazarus'un dirilmesi anlatılır. Anlatıya göre İsa'ya çok sevdiği Lazarus'un hastalık haberi gelir. Hemen yola çıkan İsa, dört gün sonra Lazarus'un yanına ulaşır ancak Lazarus ölmüştür ve dört gün önce defnedilmiştir. İsa da onun defnedildiği mağaranın önüne gelerek "Lazarus, dışarı gel" diye seslenir. Lazarus da dirilerek mezarından çıkar. *İncil*'de yer alan bu ayetlerden anlaşıldığı kadarıyla, Hız. İsa'nın ölüleri diriltmesi konuşmasıyla ilgilidir.

Bütün bu verilerin yanı sıra, nefesin insan canıyla olan ilişkisi de Hız. İsa'nın can vericiliği üzerine etki etmiş olabilir. *Tevrat*'ta ve *Kur'an*'da Tanrı'nın/Allah'ın üflediği bir "nefes" vardır. *Kur'an*'da Allah, Hız. Âdem'in şeklini tamamladığında ona ruhundan üflemiştir (15:29). Yine *Kur'an*'a göre Allah, yarattığı her insana kendi ruhundan üflemektedir (32:9). Nitekim Ahmedî bir beyitte de bunu dile getirmiştir:

*Cihân senüñ nefesüñden hayât buldı 'aceb
 Bu yümn-ile nefes iy cân Yemende bulına mı (716/4)*

Tevrat'a göre de Tanrı Âdem'i topraktan yaratmış ve burnuna "yaşam soluğu" üflemiştir; böylece Âdem yaşayan bir varlık olmuştur (Yaratılış, 2:7). Aynı motif mitoslarda da görülmektedir. Sümer mitolojisinde bilgelik tanrısı Enki, yumuşak kilden

kendine benzer şekiller yapmış, bu şekillere de Ana Tanrıça üfleyerek can vermiştir (Çığ, 2019, s. 85). Yunan mitolojisinde yer alan yaratılış mitine göre Prometheus balçıktan insan prototipleri yaratmış, ardından Tanrıça Athena da bu figürlere üfleyerek hayat vermiştir (Öztürk, 2016, s. 989). Dolayısıyla hemen her kültürde can ve nefes ilişkilidir ve nefesle hayat verilir. Nitekim Hz. İsa'nın dünyaya gelmesi de nefesle ilişkilidir. Cebrail'in Allah'ın ruhunu üflemesiyle Hz. Meryem Hz. İsa'ya hamile kalmıştır. Hz. İsa'nın ölüleri nefesiyle diriltmesinin de bu nedenlerle nefes ile ilişkili olmuş olması muhtemeldir. Diğer yandan, *Kur'an*'da Hz. İsa'nın kimleri nasıl dirilttiği yazmasa da, muhtelif İslam anlatılarında Hz. İsa'nın ölüleri nasıl dirilttiğine yönelik bazı bilgiler mevcuttur. Bunlardan biri olan Sinanoğlu Za'îfi'nin (2015) *Mu'cizât-ı Enbiyâ Tercümesi*'nde farklı rivayetlere göre dört veya altı kişiyi dirilttiği söylenmekte ve şu bilgiler yer almaktadır:

“İbn Abbas'tan rivayet olunduğuna göre İsa peygamber dört ölüyü diriltmiştir. Bunlardan biri Âzer, diğeri İbnü'l-Acûz, biri İbnete'l-Âşer, diğeri ise Sam ibni Nuh'tur. Âzer Hz. İsa'nın dostuydu. Kendisinde ölüm alametlerini görünce kız kardeşini Hz. İsa'ya göndermiş, kardeşi peygambere “Ya İsa, dostun Âzer ölüyor, yetiş.” diyince peygamber üç günlük mesafede olan Âzer'i görmeye gittiğinde onu üç günlük ölü bulmuş, kabrine gidip Allah'a dua edince hemen Âzer ayak üzerine kalkıp yağları eriyip akarken mezarından dışarı çıkmıştır. İbnü'l-Acûz denilen kişi vefat ettiğinde hizmetkarları cesedini taht üzere koyup giderken Hz. İsa'ya rastlamışlar, peygamber ölünün tabutu üzerine oturup Allah'a dua etmiş, o kişi hemen halkın ortasında hayat bulup elbisesini giyip kendi tabutunu omzuna alıp makamına geri dönmüştür. Uzun süre hayatta kalmış bir çok çocuğu olmuştur. Bintü'l-Âşer ise Âşer'in kızıymış. Bunlar vergi alınan yerlerden vergi toplarmış. Âşer kızı vefat edince Hz. İsa'nın yanına koşmuş, kızının canlanması konusunda ricada bulunmuş, peygamber hemen Allah'a dua edince o kız Allah'ın yardımıyla hayat bulmuş, uzun süre yaşayıp bir çok evladı olmuştur. Anlattığına göre kafirlerden bazıları peygambere “Senin canlandırdığın ölüler hep yakın zamanda vefat etmiştir. Şimdi çok eskiden ölmüş birini canlandır.” diye talepte bulunmuşlar, Hz. İsa kimi isterlerse diriltebileceğini söyleyince Sam bin Nuh'un diriltmesini istemişlerdir. İsa aleyhisselam onun kabri üzerine oturup iki rekat namaz kılıp Allah'a dua etmiş, Sam bin Nuh hemen canlanıp kabrinden dışarı çıkmış, orada bulunanlar saçı sakalının ağardığını görmüşler. İsa peygamber saçı sakalının ağardığını görmüşler. İsa peygamber saçındaki beyazlığın ne olduğunu, onun zamanında saçların ağarmadığını söyleyince Sam bin Nuh: “‘Ey Sam’ nidasını işitince kıyamet koptu sandım. Onun heybetinden böyle ağardım.” cevabını vermiştir. İsa peygamber ona öleli ne kadar zaman olduğunu sormuş, o da dört bin yıldır ölü olduğunu, hala ölüm acısını unutamadığını söylemiştir. Burada bu dört kimsenin hikâyeleri ayrıntıyla

anlatılmıştır. Bir rivayete göreyse Hz. İsa altı kişiyi diriltmiştir. Dördü anlatıldı, kalan ikisinden birine Sâhibü'l-Kasr derler. Diğeri ise Beni İsrail'den bir yiğittir” (s. 159-160).

Yukarıdaki pasajda da görülen, Hz. İsa'nın, ölüleri diriltirken dua etmesi detayı da yine ağız vasıtasıyla ölüleri diriltmesi düşüncesine kaynaklık etmiş olması muhtemel görünmektedir. Yanı sıra *İncillerde* ittifakla yer alan konuşarak diriltme hadiseleri de bununla ilişkili gibidir. Hz. İsa'yı *İncil*'deki biyografik verilerle uyum içerisinde anlatmış olan Taberî de benzer şekilde, Hz. İsa'nın ölüleri konuşarak dirilttiğini kaydetmiştir. Örneğin, yukarıdaki pasajda da bahsi geçen Sâm b. Nûh'u diriltirken “Ya Sâm bin Nûh! Allah'ın izniyle yerinden kalk, gel!” demiş ve o anda yer ikiye ayrılarak Sâm topraktan çıkıp gelmiştir (2007, s. 331).

Diğer bir diriltme kıssası ise, yine İsrailoğullarının isteği üzerine Hz. Üzeyir'in diriltilmesidir. Kıssaya göre taş bir sandık içinde gömülü olan Hz. Üzeyir'in mezarını kimse açamaz; ancak Hz. İsa'nın verdiği bir kap su mezarın üzerine dökülünce kapak açılır. Hz. İsa, Hz. Üzeyir'e dirilmesini söyler; Hz. Üzeyir dirilerek geri çıkar. Ardından yine mezarına dönmesini ister; Hz. Üzeyir yeniden ölür (And, 2018, s. 193).

Bu anlatılar klasik Türk şiirine de yansımıştır; klasik şiir geleneğinde sevgili genellikle konuşmaz, ağız mim gibidir, dudakları hazine saklayan bir kutu gibi sınıksızdır ve kilitlidir. Onun konuşması, âşık için can bağışlayıcı olacaktır. Üstelik canın son çıkış noktası da ağız olduğu için ağız ve can arasında da bir ilişki mevcuttur. Dudaktan dökülen can bağışlayıcı kelimeler önem kazanmaktadır. Bu nedenle sevgili, söyledikleriyle ölüyü diriltmesi bakımından *İsî-nefes* ve *İsî-dem* olur. Dirilecek olan ise aşkın kendisidir (Pala, 2014, s. 285). Görüldüğü üzere, İsa nefesli olan sevgilinin, diriltme gücü konuşmasıyla ve kısmen de dua etmesiyle ilgilidir –ki bu motif detayının arketipi mitoslar ve ardından *İncil*'dir. Ahmedî de muhtelif beyitlerde bu motifi kullanmıştır:

Senüñ lebüñdür iden kamu cânları ihyâ
Fisânedür dem-i 'Îsî vü 'ayn-ı âb-ı hayât (72/5)

Şaire göre sevgilinin dudakları bütün canları canlandırmaktadır/diriltmektedir; onun yanında Hz. İsa'nın nefesi ve *âb-ı hayât* sadece birer efsanedir. Bu durum da yine sevgilinin konuşacak olmasıyla ilişkilidir. Sevgili, tıpkı Hz. İsa gibi tekellümü ile aşığa can vermektedir. Emir Süleyman'ın methedildiği bir kasideden alınan aşağıdaki beyitte de memduh Hz. İsa'ya teşbih edilmiş ve Hz. İsa'nın, memduhun ağzıyla nefes vurduğu dile getirilmiştir:

Şol Selâmî ki oradan 'Îsî urur-ıdı nefes
Şol Selâmî ki ola tâlib Mûsî-yi 'İmrân aña (VI/4)

Beyte göre Emir Süleyman da can bağışlayıcı sözler söylemesi ile hayat verecek olandır. Nitekim yöneticilerin de bir sözle can alma ve can verme yetkileri vardır. Şair de bu benzerliği göz önüne almış ve memduhu Hz. İsa'ya teşbih etmiştir. Görüleceği üzere ölüleri diriltmek yine Hz. İsa mazmunu üzerinden ağız ve konuşma yoluyla mümkün olmaktadır. *Dîvân*'da, buna örnek teşkil edecek çok sayıda beyit mevcuttur.¹⁶ Bir tevhitte alınan aşağıdaki beyitte ise Hz. İsa'nın ölüleri diriltmesi bir sihir olarak düşünülmüş ve ona bu sihri öğretenin Allah olduğu söylenmiştir:

Kelîm elinde 'asâyı ol eyledi sü 'bân
Hem oldur öğreden ihyâ-y-ıçun Mesîhe füsûn (LXV/26)

Yine şaire göre sevgili İsa-nefesli olduktan sonra, âşık ölmekten korkmamaktadır:

Ne gam cellâd oldı-y-ısa gamzeñ
Çün oldı dudaguñ 'Îsî-i Meryem (431/2)

¹⁶ XXXII/23; 62/2; 64/3; 93/7; 140/6; 157/6; 166/4; 177/3; 190/5; 201/1; 209/5; 452/8; 456/3.

Nitekim bakışlarıyla öldürecek olan sevgili, konuşarak aşığı diriltecek ve ona hayatını geri bağışlayabilecektir. Şairin bir tevhidinden alınan aşağıdaki beyte göre de Hz. İsa'ya bu diriltme sanatını öğreten Allah'tır:

San'at-ı ihyâyı sensin 'İsî'ye ta'lîm iden

Mûsî'ye sensin kılan Fir'avn mülkin pâ-yi-mâl (II/21)

Bununla birlikte Ahmedî, her ne kadar Hz. İsa olmasa da, sözleriyle/şairleriyle hayat verici olduğunu söyleyerek kendini fahretmede de Hz. İsa'nın diriltme mucizesine atıfta bulunmuştur:

Sözi-y-le Ahmedî cânlar dirildür

Egerçi 'İsî[-i] Meryem degüldür (271/9)

1.1.1.3. Hastaları İyileştirmesi

Hz. İsa'nın gösterdiği pek çok mucizeden biri de hastaları iyileştirmesidir. *Kur'an*'a göre körlerin gözünü açmış, alaca (cüzzam) hastalığına tutulanları iyileştirmiştir. *İncil*'de ise Hz. İsa'nın hastaları iyileştirme mucizesi daha detaylı yer almaktadır. Halk arasında her hastalığı iyileştirmektedir. Dağdan indiğinde bir cüzzamlıyı paklamıştır. Yüzbaşının inme inmiş kölesini, Petrus'un evinde ateşli bir hastalık çeken kayınvalidesini, cinlere tutulmuş iki adamı, kendisine getirilen inme inmiş, yatalak birini, on iki yıldır kanması olan bir kadını, cinlere tutulmuş bir çocuğu ve eli tutmayan bir adamı iyileştirmiştir. Kendisine inandığını söyleyen körlerin gözlerini açmış, cine tutulmuş bir dilsizi konuşturmuştur. Giysisinin saçak püskülüne dokunan hastalar dahi iyileşmiştir.

Hz. İsa ile ilgili anlatılara bakıldığında –ölüleri konuşarak dirilmesinin aksine– hastaları dokunarak iyileştirdiği görülmektedir. Hastalıkları iyileştirme gücü, mitolojik anlatılarda kendine yer bulmuş bir motiftir; yanı sıra, yarı tarihsel bir gerçeklik de taşımaktadır. Frazer'ın ifade ettiğine göre, *Adonis* sözcüğü “efendi/efendimiz” anlamıyla İbrani krallarına da verilen bir unvan olmuştur. Bu nedenle krallara da bir

çeşit kutsallık atfedilmeye başlanmış; kralların hastalığı iyileştirme gücü olduğuna da inanılmıştır. Söz konusu krallar kutsal yağ ile meshedildiğinden *Mesih* unvanı da taşımışlardır. *Mesih* sözcüğünün Yunanca karşılığı olan *Christ (İsa)* sözcüğü de “kutsal yağ ile mesh edilmiş” anlamına gelmektedir (2018, s. 35-37). Nitekim Hz. İsa için de *Yahudilerin Kralı* denmiş ve hatta bu nedenle Yahudiler ve Romalılarca eleştirilmiş, alaya alınmış, kendini kral ilan ettiği gerekçesiyle yargılanmıştır. Çarmıha gerildiğinde ise Pilatus tarafından çarmıhın üstüne “Nasıralı İsa, Yahudilerin Kralı” yazdırılmıştır. Hem bir Mesih hem de kral olarak vasıflandırılmış olan Hz. İsa, kendinden önceki *Mesih* unvanı taşıyan İbrani kralları gibi eliyle hastaları iyileştirilme gücüne sahip olduğu anlatısıyla değerlendirilmiştir.

Hastaları dokunarak iyileştirme, Freud’a göre tabu ile ilişkilidir. Tabunun kutsal korku ilişkisine bağlı olarak olumlayıcı bir etkisi de vardır. Bu etkiye göre kral, rahip ya da şefler, dokunarak sıradan insanları iyileştirebilmektedirler (2017, s. 68-69). Hz. İsa da *Mesih* unvanı vasıtasıyla hem bir çeşit üst-rahip hem de bir anlamda kral olarak bu tabu gücünü elde etmiş ve mitsel bir şahsiyet özelliği kazanmıştır. Nitekim *İncil*’deki hastaları iyileştirme anlatılarında hastaların, bir çeşit tabu nesnesi konumunda olan İsa’ya dokunma/dokunulma arzuları açıkça görülmektedir.¹⁷ *Ahmedî Dîvânı*’na ise bu tabuya dayalı dokunma detayının yansımadağı ve ölüleri diriltme mucizesi gibi nefesle ilişkilendirilerek yer verildiği görülmektedir.

İslam anlatılarına göre ise Hz. İsa ilacı olmayan, devası bilinmeyen hastalıkları dahi iyileştirebilmektedir; inme inen hastaları kurtarabilmekte, çaresiz denilen sedefe çare bulabilmektedir (Sinanoğlu Za’îfi, 2015, s. 160). Aşağıdaki beyitte Ahmedî, Hz. İsa’nın her derde deva bulduğundan bahsetmiştir:

Bu nice nefesdür ki mübârekligi anuñ

‘İsâ bigi her derdümi dermâna irürdi (699/7)

¹⁷ Örneğin *Matta 14:36*’da hastaların İsa’nın giysisinin saçak püsküllerine dokunmak için kendisine yalvardıkları yazmaktadır.

Beyte göre sevgili, Hz. İsa gibi her derde deva bulabilmektedir. Ancak Ahmedî'ye göre devasız hastalıklara deva bulan Hz. İsa dahi aşk derdine deva bulamayacaktır:

*'İşkuñ ne sa 'b derd-durur kim tabîbi anun
İsî dahı olur-ısa bulmaz devâ aña (26/5)*

Söz konusu aşk derdi olduğunda, Hz. İsa'nın deva veren nefesinin bile çaresiz kalacağı, bir beyitte İsa nefesli sevgilinin âşığın derdini artırdığı şeklinde anlatılmıştır:

*'İsî nefeslü yâr hemîn derdüm arturur
Niçe ki yalvarup dir-istem derdüme kıl em (412/2)*

Beyitteki anlama göre sevgili aşk derdine çare bulamaz. Diğer bir açıklamaya göreyse sevgili İsa nefesli olmakla âşığın derdine çare bulabilecektir ama zalimliğinden dolayı bunu yapmamakta; âşığın derdinden ölmesine göz yummaktadır.

Bir başka beyitte ise cüzzam, sedef ve körlüğe çare bulduğundan bahsedilmiştir:

*Cüzâm-ıla barası bî-gümân zâyil idüp
İderdi ekme-i bînayı câvidân 'İsî (LXXIV/5)*

Yukarıda sayılan hastalıklar, *Kur'an*'ın yanı sıra *İncil*'de de yer almakta ve Hz. İsa'nın bu hastalıklara çare bulduğundan söz edilmektedir. Yukarıdaki beyitte de şair, Hz. İsa'nın bu mucizelerini sıralamıştır.

1.1.1.4. Göğe Yükselmesi ve Güneşle İlişkisi

Hz. İsa'nın gösterdiği mucizelerden biri de göğe yükselmesidir. *Kur'an*'da Hz. İsa'nın göğe yükseldiği açık bir şekilde yazmasa da, bir ayette geçen "ey İsa, doğrusu senin hayatına son verecek olan benim, seni kendime yükselteceğim, seni inkâr edenlerden arındıracağım ve sana uyanları kıyamete kadar inkâra sapanların üstüne geçireceğim

(3:55)” ve bir başka ayette yer alan “hayır; Allah onu kendine yükseltti (4:158)” ifadelerinden hareketle Hz. İsa’nın göğe yükseldiği yönünde tefsirler yapılmıştır (Yazır, 2007, s. 121). Yine *Kur’an*’a göre, kavminden insanlar onu çarmıha germek/asmak istediklerinde Allah onlara başka birini Hz. İsa suretinde göstermiş ve onu göğe yükseltmiştir. Göğe yükselme detayı verilme de, *Kur’an* açık bir şekilde “onu kesin olarak öldürmediler (4:157-158)” yazmaktadır.

Dört kanonik *İncil*’den ikisi –*Matta ve Yuhanna İncilleri*– Hz. İsa’nın göğe yükseldiğine dair bilgi vermezken, *Markos İncili*’nde “göğe yükseldi ve Tanrı’nın sağında oturdu” yazmaktadır (16:19). *Luka İncili*’nde ise “Onları kutsarken aralarından ayrıldı” ifadesi *göğe yükseldi* olarak yorumlanmıştır (24:51). Luka tarafından yazıldığı rivayet edilen ve *İncil*’de bir bölüm olan *Habercilerin İşleri* kitabında da Hz. İsa’nın göğe yükselişi şöyle anlatılır:

“Bunları söyledikten sonra, onlar bakarken, yukarıya yükseltildi. Bir bulut bakanların gözleri önünden O’nu alıp götürdü. İsa giderken dikkatle göğe baktıkları sırada, ansızın yanlarında beyaz giysilere bürünmüş iki adam belirdi. ‘Neden durmuş göğe bakıyorsunuz? Sizin aranızdan göğe alınan İsa’nın göğe gittiğini nasıl gördünüzse, aynı biçimde geri gelecektir’ (Habercilerin İşleri 1:9).

Son üç kaynaktan hareketle, Hz. İsa’nın göğe yükseldiği Hristiyanlarca da kabul görmüştür.¹⁸

Göğe yükselme hadisesi Taberî tarafından *İncil*’dekine benzer bir anlatımla verilir. *Tarih-i Taberî*’de anlatıldığına göre özetle, Hz. İsa üç yıl halkın arasında gezinmiştir; kimileri ise on yıl gezdiğini söylemektedir. Ömrünün sonunda yine Beyt-i Makdis’e gelir. Kendisini öldürmek isteyen Yahudi gruplar ve Yunan hükümdarı Küçük Heredos, Hz. İsa’yı bir sihirbaz olduğu gerekçesiyle öldürme emri çıkarır. Hz. İsa, havarileriyle birlikte geçirdiği bir gecede onlara, içlerinden birinin kendisini düşmanın eline

¹⁸ Sarmış (2015, s. 200), *Matta ve Yuhanna İncilleri*’nde göğe yükselişin yer almamasıyla birlikte, *Luka ve Markos İncilleri*’ndeki göğe yükselme ifadelerinin de yazma nüshalarda yer almadığını belirtmektedir.

vereceğini söyler.¹⁹ Ertesi gün havarilerden Şem'ûn, otuz akçe karşılığında Hz. İsa'nın yerini Yahudilere bildirir.²⁰ Hz. İsa yakalanarak bir direğe bağlanır. “Ey İsa, peygamber olduğunu ve ölüleri dirilttiğini iddia ediyorsun, sihirbazlık yapıyorsun. Mademki peygambersin, elimizden kurtul bakalım,” derler. Ertesi gün onu çözüp, önceden diktikleri darağacına götürürler. Ancak o sırada Allah Hz. İsa'yı gözden kaybeder. Onun yerine ise İşû isminde birini Hz. İsa suretinde gösterir. Yahudiler de İşû'yu darağacına asarlar. Yedi gün orada asılı kalır. Hz. İsa'nın annesi Meryem ile bir başka kadın, asılı olanın oğlu İsa olduğunu zannederek her gün oraya gelip ağlarlar. Sekizinci gece Hz. İsa gökten inip Hz. Meryem'in yanına gelir; daha sonra ise diğer havarileri çağırır. Kendisini otuz akçe karşılığında kimin ihanet ettiğini öğrenir. Sonra da kendisine sadık olan havarilerinin her birini bir bölgeye, hak dini yaymak üzere gönderir. Ardından ise annesi ile vedalaşır ve Allah onu yeniden göğe çeker (2007, s. 342-346). Taberî'nin verdiği bu bilgiler, çok küçük farklarla *İncil*'de mevcuttur; ancak *Kur'an*'da ve sahih hadislerde yer almamaktadır. Dolayısıyla Hz. İsa ile ilgili bazı bilgilerin İsrailiyat kaynaklı olup İslam anlatıları içerisinde de yaşamaya devam ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Tarihî veya kutsal şahısların göğe yükselmesine dair, mitolojide de pek çok anlatı vardır. Bu motifin temelde çok eskilere dayanan ve köklü arketiplerin olduğu görülmektedir. Göğe yükselmeyle ilgili en eski mitler Paleolitik Çağ'dan kalmadır ve şamanların göğe yükselme motifiyle ilgilidir. Şamanlar da kendilerinden geçerek havaya süzölmüş ve tanrılarla görüşmüşlerdir (Armstrong, 2017, s. 27). Tanrısal kişiliğin göğe yükselerek/yükseltilecek kutsanması, tanrıların gökte yaşadığı düşüncesiyle ortaya çıkmış bir mitsel öğedir. Yeryüzünde var olan varlık, tanrı katına yükseldiğinde onun ruhsal gücüyle bütünleşir, aşkın bir deneyim yaşar, önceki varlığının ötesine geçerek sıradan insanlardan ayrılır. Yine Armstrong göğün kutsallığı hakkında şunları söylemektedir:

“En erken, tarihlemeleri belki de ta Paleolitik çağa dayanan mitlerden bazıları, insanlarda ilk kez tanrısallık kavramını uyandırdığı düşünülen

¹⁹ *İncil*'de bu hadise “Son Akşam Yemeği” olarak yer almaktadır.

²⁰ *İncil*'de ise otuz gümüş karşılığında ihanet edenin Yahuda olduğu söylenir.

gökyüzüyle ilişkilendirilmişti. Gökyüzüne –sonsuz, bilinmeyene uzanan ve kendi değersiz yaşantılarından apayrı bir varlık olan göğe– baktıklarında dinsel bir deneyim yaşarlardı. Başlarının üzerinde yükselen gökyüzü akıl almaz, uçsuz bucaksız, erişilmezdi, ne başı vardı ne sonu. Gökyüzü aşkın ve öteki olandı. İnsan buna etki edemezdi. Yıldırımları, tutulmaları, fırtınaları ve göktaşlarının bilinmeyen oyunları ile gökyüzü kendine ait hareketli bir yaşantıya sahip, ucu bucağı olmayan bir başka boyutu anlatırdı. Gökyüzünde olup bitenlere kafa yormak insanlara ürküntü, zevk, huşu ve korku verirdi. Gökyüzü onları hem kendine çeker, hem de iterdi (s. 21-22).”

Göğün kendisi de doğrudan doğruya aşkınlık, güç ve kutsallık ortaya koymaktadır (Eliade, 2014, s. 61). Dolayısıyla dünyevi kişi, gökle ilişkilendirildiğinde kutsallığı artmaktadır. Aşkın olana eriştiğinde, inanılmazlığı ortadan kalkmaktadır; çünkü o, sıradan insanın yapamadığını yapmaktadır. Hz. İsa da dünyada olduğu süreçte kendine inanan çok insan bulamamışken, göğe yükseldikten sonra çok sayıda inananı olmuştur. Hz. İsa'nın bu aşkın deneyimi, sıradan insanı da onun kutsallığını kabul etmeye itmiş olmalıdır.

Hız. İsa'nın yanı sıra Hz. Muhammed'in miraca çıkması ve Hz. İlyas'ın ateşten arabasıyla göğe yükselmesi bu kutsal ve ruhsal boyuta erişmeyle ilişkilidir (Armstrong, 2017, s. 26). Nitekim peygamberler tarihine bakıldığında, Hz. İdris'in de Hz. Muhammed gibi miraç benzeri bir göksel deneyim yaşadığı görülmektedir (Kaleli, 1996, s. 113-114). Aynı zamanda Aziz Georgious (Circis) ve Hz. İsa'nın annesi Meryem'in de göğe yükseldiğine inanılmış ve festivallerle kutlanmıştır (Frazer, 2018, s. 335). Bu veriler, göğün aşkınlığı ve kutsal şahısların gökle ilgili olmaları dolayısıyla kutsallıklarının artacağı düşüncesinin ne kadar yaygın olduğunu göstermektedir. Şahıslar bu deneyimi gerçekten yaşamış olsun yahut olmasın, gök sembolizminin ne kadar güçlü olduğunu görülmektedir. Göğe yükselmek, Hz. İsa ve bu deneyimi yaşayan yahut yaşadığı varsayılan hemen her şahsın kutsiyetini artırmıştır.

Hız. İsa'nın göğe yükselme motifi, klasik Türk şiirinin sufiyane örneklerinde sıklıkla tecerrüt için kullanıldığı görülen bir motif olmuştur. Ancak Ahmedî bu motife sufiyane yaklaşmamış, Hz. İsa'yı methetmek için kullanmıştır:

*Ger asl-ıla bu yirüñ gûherinden ise ne-çün
Melekler-ile felekde duta mekân 'Îsî (LXXIV/10)*

Kur'an'a göre melekler göktedirler (53:26). Şair de Hz. İsa'nın gökyüzünde olması hasebiyle meleklerle aynı mekânda olduğunu, aslen bu yerin cevherlerinden olmadığını söylemektedir. Nitekim Hz. İsa, –daha evvel de değinildiği üzere– tanrısal hüviyetini göğe yükseldikten sonra kazanmış, aşkın bir kişiliğe bürünmüştür. Bu nedenle onun tanrısal cevheri gökyüzüyle ilişkilidir; yeryüzündeki bedensel ve sıradan varlığının bir hükmü kalmamıştır.

Beyitte geçen *gûher* “cevher” sözcüğü ise yine gökyüzünü karşılamaktadır. İnanışa göre Allah önce kendi nurundan yeşil bir cevher yaratmış ve buna *cevher-i evvel* demiştir. Sonra bu cevhere muhabbeti ile bakınca, cevher eriyerek su gibi akmış ve akabinde soyut âlemler yaratılmıştır. İki bin sene sonra Allah bir kez daha muhabbetiyle bakmış ve böylece somut âlemler de yaratılmıştır –ki dünya da bu âlemlerin içindedir. *Âlem-i melekût* ise ilk cevherin yahut cevhere ilk muhabbet ile bakışın ürünüdür (Şentürk, 1994, s. 133). Şair, istifham vasıtasıyla Hz. İsa'nın bu âlemden olmadığını, *ervâhın* ve *melekûtun* yaratıldığı diğer âlemlerden ve dolayısıyla ilk *cevherden* olduğunu söylemiştir. Hz. İsa da ilk cevhere ait olmakla zaten göksel bir varlıktır ve aracısız olarak göğe yükselbilmektedir:

*İrişdi bir nefes içinde ferşden 'arşa
Yog-iken arada kürsî vü nerdübân 'Îsî (LXXIV/11)*

Beyitte Hz. İsa'nın arada bir merdiven yahut kürsü olmaksızın bir nefeslik kısa bir sürede yerden göğe yükseldiğini anlatılmıştır. Şairin, Hz. İsa'nın göğe yükselişini arada bir merdiven olmaksızın gerçekleştirmesinden bahsetmesi, onu övmek içindir. Nitekim mitlerde, göğe yükselmek isteyen insanların bir merdiven kullandığı yönünde motifler yer alır. Eliade, yer ile göğü birbirine bağlayan ve aralarında geçişi mümkün kılan bir ağaç, sarmaşık yahut merdivenden söz etmektedir. Göğe yükselme daima bu ağaç veya merdivenle mümkün olmaktadır. Trakya halklarının rahip kralı Kosingas, Tanrıça

Hera'nın katına bir merdivenle çıkmıştır; Mitra gizemlerinde göğe uzanan bir merdiven vardır ve her bir basamağı göğün bir katına ve bu katta bulunan gezegenlere denk gelmektedir; Mısır'ın *Ölümler Kitabı*'nda Ra'nın yer ile göğü birleştiren bir merdivenden söz edilir (2017, s. 59-60). Yine Eliade'nin aktardığına göre bu tür, merdivenle göğe yükselme mitlerine bilhassa eski Mısır'da, Afrika'da, Okyanusya'da ve Kuzey Amerika'da sık rastlanır (2014, s. 117). Yahudiliğin ilk dönemlerinde de, gökte yaşayan tanrıların sarayına bir merdivenle inilip çıktığı anlatılmaktadır (Çığ, 2019, s. 25-26). *Tevrat*'ta da Yakup'un gördüğü bir düşten bahsedilir. Yakup, düşünde yerden göğe uzanan bir merdiven görmüştür; Tanrı'nın melekleri bu merdivenden inip çıkmaktadırlar (Yaratılış, 28:10-12). İbnü'l-Arabî de gök ile yer arasında yer alan miraçlardan ve merdivenlerden bahsetmektedir. Bu merdiven insanların sayısındadır ve her bir basamağında bir melek bulunmaktadır (2016, s. 29).

Ahmedî, beyitte Hz. İsa'nın merdiven kullanmaksızın bir nefeste göğe yükseldiğini söyleyerek onu övmektedir. Çünkü o, göğe çıkarak aşkın güce erişmek ve kutsanmak için bir merdivene ihtiyaç duymamaktadır. Meleklerle aynı cevherden olduğu için zaten gökyüzüne aittir ve yükselme sırasında arada bir merdiven bulunmamaktadır.

Beyitte, olmadığından söz edilen diğer bir unsur ise kürsüdür. Sözcük anlamı olarak “oturacak, tutunacak yer; basamak; ayaklık; dayanak” anlamlarında değerlendirildiğinde, Hz. İsa'nın hiç dinlenmeden, yer ile gök arasında bir kürsüye oturmadan, basmadan yahut tutunmadan göğe yükseldiği anlamı çıkmaktadır –ki beyitte de yerden göğe bir nefeste çıktığı dile getirilmiştir. Nitekim Hz. İsa merdiven kullanmadığı gibi sarmaşık, ağaç vb. yer-gök aracı nesnelere de ihtiyaç duymamaktadır; bu nedenle onun göğe yükselmesi sırasında arada kürsü yahut merdiven, herhangi bir nesne yoktur. *Kürsü*, diğer bir anlamıyla ise “Arş-ı Azam'ın altında bir düzlükte olan, Levh-i Mahfuz'un bulunduğu yer” anlamına gelir. Bu kürsünün gökleri ve yeri kuşattığı gibi, arş da kürsüyü çevrelemektedir. Aynı zamanda, gökte Cebrail'in oturduğu yere de kürsü denir; Hz. Muhammed, onu söz konusu kürsünün üzerinde otururken görmüştür. Bununla birlikte, Allah'ın hükümlerliği da

kürsü olarak adlandırılmıştır (Yavuz, 2002, s. 572). Bu anlamıyla, varlığından bahsedilen kürsü için Ahmedî'nin yok demesi makul gözükmemektedir; fakat Hz. İsa'nın göğe erişirken bu mertebeleri aşarak ulaşması ve kürsüye ihtiyaç duymaması mümkündür. Hz. İsa, gökyüzüne bu somut merdiven ve kürsüye/kürsülere ihtiyaç duymaksızın bir nefeste asıl makamına ulaşmış; kendisine biçilen tanrısal kuvvet ve ruhsal cevheriyle göğe erişmiştir. Ahmedî bu cevherin anlaşılması güç olduğunu da bir beyitle dile getirmiştir:

Hezâr mu 'cize itdi 'ayân cihânda velî

Ne cevher-idi kimesne idemez beyân 'Îsî (LXXIV/12)

Hz. İsa *cevher-i evvele*, yani soyut âleme ait olması hasebiyle ruhsal bir kişiliğe sahiptir. Yeryüzünde iken çok sayıda mucize meydana getirmiştir. Şaire göre bu mucizeler bilinebilir; ancak onun asıl cevherinin ne olduğu kimse tarafından beyan edilemez. Nitekim o, sıradan insanların algılayamayacağı bir güce erişmiştir –ki göğün bu aşkınlık vericiliğinden yukarıda söz edilmiştir. Dolayısıyla onun nasıl bir cevher olduğunu kimse bilemeyecek ve anlatamayacaktır.

Hz. İsa, gökyüzüyle olduğu kadar güneşle de ilişkilidir. Göğe yükseldiğinde dördüncü katta kalmıştır. Dördüncü kat ise güneşin katıdır. Batlamyus'un dünya merkezli evren tasavvuruna göre, güneş göğün dördüncü katındadır; merkezde yer vardır, güneş, ay ve diğer gezegenler onun etrafında dolanırlar (Unat, 2004, s. 193). İslam bilginleri de Batlamyus'un bu görüşünü kabul etmişlerdir (Aydın ve Aydın, 1992, s. 196). Hz. İsa da dördüncü katta kalması nedeniyle güneşle ilişkilendirilmiş ve edebî metinlerde güneş ile birlikte kullanılmıştır. Onun güneşle ilişkilendirilmesinin temel nedenlerinden biri, annesi Meryem'in bakire oluşudur. Mısır ve Suriye'de kutlanan güneşin doğuşu ritüellerinde “Bakire doğurdu! Işık tecelli ediyor!” dendiğini kaydeden Frazer (2018, s. 328-329), bunun temelinde de Samilerin *göksel bakire* olarak kabul ettikleri büyük Doğu tanrıçasının yattığını belirtir. Üstelik bu doğma ve doğurma hadisesi 25 Aralık günü gerçekleşmektedir. Jülyen takvimine göre 25 Aralık kış gündönümü olup güneşin doğuşu olarak görülmekteydi; çünkü o tarihte günler uzamaya başlamakta ve yılın

dönüm noktası olan o tarihten itibaren güneşin gücünün artmaya başladığı düşünülmektedir. Hz. İsa'nın doğumunun da 25 Aralık'ta olduğu düşünülmekte ve Noel yortusu ile kutlanmaktadır. Dolayısıyla görülmektedir ki, Hz. İsa ve güneş, doğum ve ölüm tarihlerinin aynı tarihe sabitlenmesi bakımından da ilişkilendirilmektedirler.

İncil'de, Hz. İsa'nın öldüğü gün yeryüzünü bir karanlığın kapladığından söz edilir (Matta, 27:45). Söz konusu karanlık aslında güneşin ölümüyle ilişkili olmalıdır; çünkü Hz. İsa'nın ölmesi aslında güneşin ölmesidir. Bitki ve baharla ilişkilendirilen Temmuz da yeryüzünden çekildiğinde güneşin hükmü geçmiş olur ve insanlar kederle onun yeniden dirileceği ve güneşin yeniden gökyüzünün hâkimi olacağı günü beklerler. Temmuz'la ve güneşle ilişkili olan Hz. İsa için de durum aynıdır. Onun yeniden doğacağı gün, güneşin yeniden gökyüzüne hâkim olacağı gündür.

Hız. İsa'nın mitsel arketiplerinden biri olan Osiris de güneş tanrısı Ra'nın/Re'nin ruhu ile ilişkilidir. Tanrıların birleştirildiği karma formlarda ise Osiris ve Horus, yani baba ve oğul birleştirilerek doğan güneş şeklinde tasvir edilmiştir (Öztürk, 2016, s. 921). Bu mit Hız. İsa'ya da yansımış, Osiris ile kimi yönlerden benzeşen Hız. İsa'nın da güneşin kendisiyle ve ruhuyla ilişkili olduğunu düşünülmüş olmalıdır. Nitekim Eliade de bitki tanrılarının güneşe ait nitelikleri bünyelerinde bulundurabileceklerinden söz etmiştir; bu tanrılar daha sonra güneşin yerini almaktadır ve böylece güneş ile özdeşleşmektedir (2014, s. 143). Hız. İsa'nın "Allah'ın Ruhu" olmasıyla Osiris'in güneş tanrısı Ra'nın ruhu olması da mitsel ve dinsel bağlamda benzeşmelerine olanak tanımış olmalıdır.

Ahmedî'nin bir beytinde güneşin doğuşu ile Hız. İsa'nın yeryüzüne gelişi arasındaki ilişkiye işaret vardır:

Ser-â-ser oldı tolu ad-ıla cihan 'İsî

İrürdi halka kamu gussadan emân 'İsî (LXXIV/1)

Yukarıdaki matla beytinde yer alan, *cihanın baştanbaşa İsa'nın adıyla dolması* ifadesi, güneşin doğuşu ile dünyanın ısınacak ve gündönümünün gerçekleşecek olmasıdır. Gündönümünün gerçekleşmesiyle dünya güneşin hâkimiyetine girecek, yani bütün cihan Hz. İsa'nın adıyla dolacaktır. Nitekim Hz. İsa'nın mitsel izafelerinin arketipini karşılayan Temmuz'da da bu görülmektedir. Onun yeraltından yeryüzüne geçişi güneşin yeniden hâkimiyet kazanmasıdır. İkinci mısırda yer alan *halka kamu gussadan aman ermesi* de Temmuz'un gidişiyle ağıtlar yakan, elbiselerini yırtıp kendi yüzlerini tırnaklayan halkın, onun dirilişiyle sevinmesidir –ki törenlerle kutlamışlardır. Hz. İsa da benzer şekilde yeniden doğduğunda, yani güneşin hâkimiyeti geldiğinde halk sevinecek, kederden, kaygıdan kurtulacaktır. Diğer yandan, Hz. İsa'nın peygamberliğinin de halka *kamu gussadan emân* vereceği düşünülecek olsa da, dünyada olduğu sırada sadece on iki havarisi ve annesi Meryem ile Magdalalı Meryem haricinde ümmeti olmadığı göz önüne alınırsa bu yorum geçersiz kalacaktır.

Hz. İsa, güneşle ilişkilendirilmesi dolayısıyla ışığın kendisiyle de ilişkilidir. Hristiyan ikonografisinde de Hz. İsa'nın ışıklar içerisinde tasvir edildiği, bilhassa her aziz için kullanılan hale simgesinin onun etrafında güneş şeklinde olduğu görülür. Dolayısıyla o, insanların ve cinlerin mumu, aklın ışığıdır:

Bekâ-yı nefis ü hayât-ı ten-idi Rûhu'llâh

Çirâg-ı 'akl-ıdı vü şem'-i ins ü cân 'İsî (LXXIV/3)

Beyitte Allah'ın ruhu olan Hz. İsa'nın sonsuz nefes sahibi, aklın ışığı ve insanlar ile cinlerin mumu olduğu söylenmektedir. Güneşle ilişkisinden doğmuş olması muhtemel olan bu ışık motifi *İncil*'de belirgin ifadelerle görülmektedir. Onun gelişiyle karanlıktaki halk ışık bulmaktadır ve o, giysileriyle birlikte ışıklar saçmaktadır (Matta, 4:16; 16:2), Ferisiler'le konuşurken kendisini “ben dünyanın ışığıyım, ardımdan gelen yaşam ışığına kavuşur, hiçbir zaman karanlıkta yürümez” demiştir (Yuhanna, 8:12). Havarilerine “ben dünyada olduğum sürece dünyanın ışığı benim” demiştir (Yuhanna, 9:5). Diğer yandan yine *İncil*'de Hz. İsa'nın havarilerlerinin yanındayken görüntüsünün değiştiğini ifade eden ayetler de mevcuttur. Bir dağda iken görüntüsü değişmiş, yüzü “güneş gibi

parlamış” ve giysileri de “ışık gibi bembeyaz” olmuştur (Matta, 17:2). *İncil*'de yer alan bunlar gibi birçok ayetin aksine, *Kur'an*'da bu yönde bir bilgi mevcut değildir. Mitolojik şahıslarla karıştırılan Hz. İsa, güneşle ve güneşle ilgili tanrılarla benzeşmesi bakımından ışıkla da birebir ilişkilendirilmiştir. Bu nedenle *İncil*'de de geçtiği üzere “dünyanın ışığıdır” ve “arkasından gelenler yaşam ışığına kavuşurlar, hiçbir zaman karanlıkta yürümezler.” Nitekim beyitte de insanların ve cinlerin mumu olduğu, yani onların yolunu aydınlattığı ifade edilmiştir. Yine *İncil*'deki verilerde Hz. İsa'nın cinler üzerindeki hükmü görülmektedir –ki madde girişinde zikrolunmuştur– ve beyitte de Hz. İsa'nın cinlerin yolunu da aydınlattığından söz edildiği görülmektedir. Cinlerle alakalı bu detay *Kur'an*'da ve sahih hadislerde yer almamaktadır. Aşağıdaki beyitte de Hz. İsa'nın güneşle ilişkisine işaret edildiği görülmektedir:

Cihanda gün bigi rûşen bu kim du'â idicek
Virür-idi nefesinden ölüye cân 'İsî (LXXIV/2)

Beytin ilk mısramında iki farklı okuyuşa müsait bir anlam mevcuttur. İlk açılmaya göre Hz. İsa'nın dua ederek ölüleri dirilteceği gün gibi ortadadır, diğer açılmaya göreyse dünyada güneş gibi aydınlık olan Hz. İsa, dua ettiğinde ölüleri diriltebilmektedir. Hz. İsa'nın dünyada güneş gibi aydınlık olması, belirtildiği üzere, güneşle olan ilişkisine dayalı olmalıdır.

1.1.1.5. Mesih Olması

Hız. İsa hem *Kur'an*'da hem de *İncil*'de *Mesih* olarak anılmıştır. *Kur'an*'da dokuz ayrı ayette on bir kez ondan *Mesih* olarak bahsedilir (3:45; 4:157, 171-172; 5:17, 72, 75; 9:30-31). *İncil*'de de birçok kez *İsa Mesih* denmiş, Mesih'in nasıl değerlendirileceği anlatılmıştır (Matta, 10:34-42). Klasik Türk şiirinde de Hz. İsa sıklıkla *Mesih* unvanıyla anılmıştır.

Sözcük terim olarak “yağ sürülmüş, yani yağla mesh etmek suretiyle bir işe hasredilmiş, dinî bir görevi ifaya elverişli hale getirilmiş, dinî bir görevle vazifelendirilmiş, Tanrı'nın

bir görevi tevdi etmek üzere el koyduğu kişi” anlamına gelmektedir. Aslı Aramice *meşiha*, İbranice *mâşiah* şeklindedir. Sami dillerde müşterek olan kelimenin fiil kökü Arapçada *meseha* şeklindedir. İslam âlimleri, *Kur’an*’da on bir yerde ve sadece Hz. İsa’nın adı veya lakabı şeklinde geçen *mesih* sözcüğünün Arapça kökten geldiğini kabul ederler ve “gezme, dolaşma” anlamındaki *seyh* kökünden türetildiğini söylerler. *Mesh* kökünden geldiğini kabul edenlere göreyse kelimenin Sami dillerdeki ortak manalarının dışında “silme, su ile meshetme, temizleme, düzleme, yalan söyleme” gibi anlamları da vardır. İslami kaynaklardaki rivayetlere göre Hz. İsa’ya bu ad çok gezdiği, dokunarak hastaları iyileştirdiği, yağla meshedilmiş olarak doğduğu, şeytandan korunması için Cebrail’in kendisine kanadıyla dokunduğu ve/veya güzel yüzlü olduğu için verilmiştir (Waardenburg, 2004, s. 306). Diğer bir tanıma göreyse “Mesih beklenen kurtarıcı anlamındadır ve Yahudi inancına göre, zamanı tam bilinmeyen, ama kıyametten önceki bir çağda Yahudi mü’minleri mutluluğa ulaştırmak, düşmanlarına karşı galibiyete erdirmek için gelecek bir kurtarıcı demektir (Sarmış, 2015, s. 66).”

Sözcüğün tarihî geçmişine bakıldığında İbrani krallarına da Mesih unvanı verildiği ve kralların bu unvanla kutsal bir kişilik kazandıkları görülmektedir (Frazer, 2018, s. 35-37). Eski Ahid’in yazıya geçirilme devri kapandığında ise bu kelime yaşayan bir kral için değil, İsrail hükümlerini yeniden kurmak ve adaletli bir toplum meydana getirerek insanları kurtarmak amacıyla gelmesi beklenen kral için kullanılmaya başlanmış; zamanın sonunda ortaya çıkacak eskatolojik bir figür haline dönüşmüştür (Waardenburg, 2004, s. 308). Hristiyanlar Hz. İsa’yı bir Mesih olarak kabul etmekle birlikte, bir gün yeniden dünyaya döneceğine de inanmışlardır. Yahudiler ise, gelecek olanın Hz. İsa olmadığına, başka bir Mesih’in geleceğine inanmışlardır (Sarmış, 2015, s. 72). Müslümanlar ise bu iki tasavvuru birleştirip, ahir zamanda hem İsa Mesih’in hem de başka bir kurtarıcının, yani Mehdi’nin geleceğini düşünmüşlerdir. Yeryüzüne yeniden gelen/gelecek olan Mesih düşüncesi, iyileştirme gücüne sahip olan rahip ve krallar ile de ilişkilidir. Elleriyle dokunarak iyileştirme gücüne sahip olan bu kişiler, “kutsal yağ ile mesh edilmiş” anlamında *messiah* unvanıyla anılmışlardır. Bu unvan da onu tabu nesnesi hâline getirmiş ve ona şifa vericilik gibi bir mucizenin atfedilmesini sağlamıştır. Dolayısıyla ona dokunan kişi şifa bulmuştur.

Yukarıda bahsi geçen muhtelif nedenlerden biri veya birkaçı dolayısıyla Hz. İsa'ya Mesih unvanı verilmiş ve hem Türk-İslam kültüründe hem de klasik Türk şiirinde bu sıfatla anılmıştır. Ahmedî de dört beyitte Hz. İsa'yı ismini zikretmeksizin Mesih unvanıyla anmış, ölüleri diriltme mucizesiyle birlikte kullanmıştır²¹:

Kelîm'e viren oldur tis'a âyât
Mesîh'e iden ol ta'lîm-i ihyâ (IV/21)

1.1.1.6. Hz. Meryem ve Hz. İsa'nın Bakir Olması

Hz. Meryem'in bakire olarak oğlu İsa'yı dünyaya getirmesi, *Kur'an* ve *İncil*'in ittifakla kabul ettiği bir düşüncedir. *Kur'an*'da birçok ayette onun Hz. İsa'yı babasız olarak dünyaya getirdiği ifade edilir. *İncil*'de ise ise ittifakla Hz. Meryem'in Tanrı'nın Ruhu tarafından hamile bırakıldığı ve bakire bir kadınken Hz. İsa'yı dünyaya getirdiği dile getirilir. Nitekim Ahmedî de bir beyitte buna telmihte bulunmuştur:

Ne nefh buldı yilden ağaç ki bîkr-iken uş
Tıfl-ı şükûfeye oldı Meryem-misâl hâmil (LIII/8)

Beyitte, ağacın da Hz. Meryem gibi bakir olması, onun da tek olarak çiçek açmasıyla ilişkilidir. Hz. Meryem'in bir eşe ihtiyaç duymaksızın hamile kaldığı gibi, ağaç da bir eşi olmaksızın çiçeklenebilmekte, meyve verebilmektedir. Beyitte ağacın bu durumu Hz. Meryem'e teşbih edilmiş ve Hz. Meryem'in bakire olduğunun altı çizilmiştir.

Hz. İsa da, tıpkı annesi Meryem'in kendisine hamile kaldığı dönemdeki gibi bakir biri olarak yaşamıştır. Onun otuz küsur yıllık dünya ömründe,²² evlendiğine dair hiçbir kayıt yoktur. Bununla birlikte Magdalalı yahut Mecdelli Meryem isminde bir kadınla aşk

²¹ LXV/26; XXXIX/2; LVI/12.

²² Hz. İsa, Hristiyanlara göre 30, Müslümanlara göre 33 yıl dünyada bulunmuştur.

yaşadığı yönünde rivayetler olsa da kanonik İncillerde böyle bir bilgi yer almamaktadır. Magdalalı Meryem, *İncil*'e göre içinden yedi cin çıkarılmış bir kadındır ve sahip olduğu tüm olanaklarla hizmet sunmuştur (Luka, 8:2-3). Çarmıha gerilirken yine yanında o vardır (Yuhanna, 19:25). İsa yeniden dirildiğinde ise onu ilk gören yine Magdalalı Meryem'dir ve insanlara İsa'nın dirildiğini haber vermiştir (Markos, 16:9-10). Ancak *İncil*'de İsa'nın onunla evlendiği yahut başka bir kadınla ilişki yaşadığına dair kayıt bulunmamaktadır. İslami kaynaklar incelendiğinde de Magdalalı Meryem'le olan evlilik yahut birlikteliğe dair bir kayda tesadüf edilmemiştir. Bununla birlikte Hz. İsa'nın evli olmadığı fakat ikinci zuhurunda evlenip bir çocuk sahibi olacağı rivayet edilmiştir (Mekkî, 2010, s. 64).

Hz. İsa'nın gerçek yaşamının dışında, Hristiyanlarca ona sembolik bir değer de atfedilmiştir. Bahaeddin Sağlam, onun ruhu ve saf maneviyatı temsil ettiğini, bu yüzden kadınlarla ilişkisi olmadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla onun hiç evlenmediği, hiçbir kadınla ilişkisi olmadığı düşünülmüş ve temizliğin, saflığın sembolü olarak görülmüştür (2015, s. 297). Ahmedî de aşağıdaki beyitte Hz. İsa'nın ismetine annesi Hz. Meryem üzerinden telmihte bulunmuştur:

Pâk-durur 'ismeti Meryem bigi ol 'İsî-demüñ

Pes nedündür iy 'aceb bu töhmet ü bühtân aña (VI/56)

Şair, Emir Süleyman'ı övdüğü kasidesinden alınan yukarıdaki beyitte, İsa nefesli olan memduhun Meryem gibi iffetli olduğundan bahsetmekte ve töhmet altında olmasına şaşırıldığını ifade etmektedir. Şairin, memduhun İsa nefesli olduğunu belirtmesi, onu övmek ve Hz. İsa'nın da tıpkı annesi Meryem gibi iffetli olmasını pekiştirmek için olduğunu düşündürmüştür; ancak bu kullanım sadece imadan ibaret görünmektedir ve açık değildir.

1.1.1.7. Allah'ın Ruhu Olması

Hız. İsa, *Kur'an*'a göre Allah'ın ruhundandır. *Nisa 4:171*'de Hız. İsa'dan bahsedilirken “Ondan (Allah'tan) bir ruhtur” denmiştir. Hız. İsa'nın doğumu da ruh ile ilişkilidir. *Kur'an*'a göre Allah Meryem'e Cebrail ile kendi ruhunu göndermiştir (19:17). Nitekim Cebrail'in bir adı da *Ruhü'l-Kuds*'tür. Cebrail'in Allah'ın ruhunu üflemesiyle Hız. Meryem Hız. İsa'ya hamile kalmıştır. Diğer yandan ise tefsirlerde Hız. İsa'nın beka bulmuş, yani hiç ölmemiş ve semada var olmaya devam etmiş olması da onun ölen bir beden değil ebedî bir ruh olmasıyla ilişkilendirilmiştir (Yazır, 2007, s. 134).

Hız. İsa ve ilahî ruh bağıntısı, onun güneşle olan ilişkisini de hatırlatmaktadır. Hız. İsa'nın mitsel tarafının arketiplerinden biri olan Osiris, güneş tanrısı Re'nin ruhu ile ilişkilidir. Tanrıların birleştirildiği karma formlarda ise Osiris ve Horus, yani baba ve oğul birleştirilerek doğan güneş şeklinde tasvir edilmiştir (Öztürk, 2016, s. 921). Bu veriler, Hız. İsa'nın ilahî ruh ile ilişkisinin mitolojik kıssalarla da benzeştiğini göstermektedir. En büyük tanrı olan güneş-tanrı Re'nin ruhunu taşıyan Osiris, daha sonra Tanrı'nın ruhunu taşıyan Hız. İsa'ya evrilmiştir. Nitekim Osiris de tıpkı Hız. İsa gibi ölüp dirilmiş ve ardından ebedî hayat bulmuştur. Bu benzerlikler, şahısların bazı yönlerden ortaklıklar içermiş olmasına da işaret etmektedir.

Ahmedî de bir beytinde Hız. İsa'nın Allah'ın ruhu olduğunu şöyle anlatmıştır:

Bekâ-yı nefis ü hayât-ı ten-idi Rûhu'llâh

Çirâg-ı 'akl-ıdı vü şem'-i ins ü cân 'İsî (LXXIV/3)

Hız. İsa'nın *bekâ-yı nefis*, yani “nefesin sonsuzluğu / sonsuz nefes sahibi” olması, onun hiç ölmemiş olmasıyla ilişkilidir. Nitekim *Kur'an*'da Hız. İsa için “... onu öldürmediler ve asmadılar. Ama onlara (onun) benzeri gösterildi. Gerçekten onun hakkında anlaşmazlığa düşenler, kesin bir şüphe içindedirler. Onların bir zanna uymaktan başka buna ilişkin hiçbir bilgileri yoktur. Onu kesin olarak öldürmediler (4:157)” denmektedir. Bu nedenle şair, Hız. İsa'nın sonsuza kadar nefes sahibi olduğunu

anlatmıştır. Aynı özellik onun mitsel özelliklerinin arketipi olan Temmuz tipi tanrılarda da görülmektedir. Dumuzi'nin her kış dönümünde ölmesi ve yine her yaz dönümünde dirilmesi, güneşin hâkimiyetine yeniden geçiş olarak tasavvur edilmiştir. Bu nedenle Temmuz'un ölümü aslında gerçek bir ölüm değil, bir müddet yeryüzünde olmama ve yer altına çekilmesidir. Attis'in ölümü de aslında gerçek bir ölümü karşılamamaktadır; Frigyalılara göre o, öldüğünde bir çam ağacına dönüşmüş ve bitki olarak yaşamaya devam etmiştir.

Beyitte geçen *hayât-ı ten* ifadesi de Hz. İsa'nın bedensel olarak varlığını anlatmaktadır. Nitekim Hz. İsa, otuz yahut otuz üç yaşına kadar bedensel ve somut olarak yeryüzünde var olmuş, sonrasında soyut bir kişilik kazanmış ve göğe yükseldiği yönünde düşünceler meydana gelmiştir. Ancak İslam düşüncesine göre bu *hayât-ı tenin*, yani bedensel hayatın son buluşu ölümle değil, soyutlanmayla ilişkilidir. Onun soyut varlığı da temelde ilahi ruhla bağlantılıdır. Mitlere bakıldığında, tanrısal güçleri olan insani varlıkların çoğunun yeryüzünde olmadığı, bir şekilde gökte yaşadığı, öldüğünde ruhunun göğe çıktığı yahut ölmeden evvel göğe yükseldiği görülmektedir. Hz. İsa da "Allah'ın ruhundan" olması ile yeryüzüne ait değildir; yaratılan ilk cevherin mahsulü olan ruhlar âleminde ve bu nedenle *hayât-ı ten* son bulduktan sonra gerçek cevherine, yani meleklerin de ait olduğu gök katına dönmüştür. Şair iki beyitte daha Hz. İsa'yı Ruhullah ismiyle anmıştır.²³

1.1.1.8. İnsanların Ne Yediğini Bilmesi

Hz. İsa ile ilgili anlatılan bir mucize de, insanların ne yediğini bilmesidir. Bu mucize *Kur'an*'da "Evlerinizde neler yediğinizi, neyi biriktirdiğinizi size haber veririm (3:49)" ayetiyle aktarılır. Taberî de bu hadisye yer vermiştir. *Tarih-i Taberî*'de yer aldığına göre, onun peygamberliğini sınamak isteyen insanlar sırayla mucizeler sormaktadır. Hz. İsa da onlara mucize göstermektedir. Yine kendisine "başka ne mucizen var?" diye sormuşlar, o da herkesin evine ne yediğini bileceğini ifade etmiş ve içlerinden birine dönerek "sen dün gece, şuna benzer yemek yedin, şu kadarı arttı" demiştir (2007, s.

²³ 201/1; LVIII/35.

332). *İncil*'de yahut apokrif metinlerde böyle bir anlatıya tesadüf edilmemiştir. Ahmedî bir beyitte bu hadiseye şöyle telmihte bulunmuştur:

Bilürdi her kişünün ne ki evinde yidi-y-ise
Dahı zahîre ne itdi-y-ise nihan 'Îsî (LXXIV/6)

1.1.1.9. Bezleri İstenen Renge Boyaması

Hız. İsa'nın gösterdiği pek çok mucizeden biri de tek kaptaki boyadan bütün elbiselerin her birini farklı renklerde boyayıp çıkarmasıdır. Rivayete göre Hız. İsa on iki yaşındayken annesi, onu meslek öğrenmesi amacıyla bir kumaş boyacısının yanına çırak olarak verir. Ustası Hız. İsa'nın eline bir testi verir ve bu sudan değişik kaplara su doldurmasını, ardından her birine değişik boyalar koymasını söyler. Hız. İsa bütün boyaları tek bir kabın içinde karıştırır ve boyanacak giysileri bu kaba batırır. Ustası bu duruma kızar; ancak Hız. İsa giysileri kaptan çıkarınca her birinin müşterilerin istediği renge boyanmış olduğunu görürler (And, 2018, s. 193). Ahmedî de bir beyitte bu hadiseye telmihte bulunmuştur:

Kara boyaya salup yün²⁴ bizi çıkardı girü
Ne renge isdedilerse yigân yigân 'Îsî (LXXIV/7)

Kur'an'da ve sahih hadislerde bahsi geçmeyen bu kıssa, kanonik *İncillerde* de yer almamakla birlikte, apokrif *İncillerden* birinde, *Tomas İncili*'nin Arapça yazılmış olan Paris elyazması nüshasında *İsa ve Boyacı Hikâyesi* olarak yer almaktadır. Bu anlatıya göre İsa, Salem isminde bir boyacının atölyesinin önünde koşup oynamaktadır. Atölyede boyanacak bezler vardır. İsa, boyacının atölyesine girer. Bütün bezleri alıp çivit dolu bir kazana atar. Salem gelip bezlerin bozulduğunu görünce yüksek sesle bağırmaya başlar. İsa'ya döner ve "Meryem oğlu bana ne yaptın? Benî-Yusuf'un itibarını ayaklar altına aldın. Her biri için uygun bir renk ısmarlanmıştı ama sen geldin ve her şeyi bozdun!" der. İsa da cevaben "hangi bezin rengini değiştirmek istiyorsanız, onu değiştireyim" der. Bezleri kazandan geri çıkarmaya başlar; çıkan bezlerin her biri

²⁴ yün: yeñ

boyacının istediği renge boyanmıştır. Yahudiler bu mucizeyi görüp Tanrı'ya şükrederler (Sarıkçıoğlu, 2016, s. 117).

Beyitte de Hz. İsa'nın bahsi geçen mucizsesine telmihte bulunulmuştur. Ahmedî, bezlerin kara boyaya atıldığını belirtmiş olsa da muhtelif kaynaklarda yer alan kıssada, siyah renge dair herhangi bir işaret mevcut değildir. İslami kaynaklarda renk belirtilmediği görülmektedir. *Tomas İncili*'nde ise çivit rengi olduğu söylenmektedir. Buna göre kara renk, şairin tasavvuru olmalıdır.

1.1.1.10. Üzerinde İğne Olması

Kutsal kitaplarda, İslami kaynaklarda ve diğer dinlere ait anlatılarda tesadüf edilemeyen bu anlatı, ilkin edebiyat eserlerinde anlatılmakta ve Hz. İsa'nın tecerrüdünü simgelemek üzere kullanılmaktadır. Rivayete göre Hz. İsa göğe yükseldiğinde üzerinde dünya eşyalarından olan bir tas, bir tarak ve bir iğne vardır. Bir kişinin eliyle su içtiğini görünce tası, bir başka kişinin ise eliyle saçını ve sakalını taradığını görünce tarağını atar. Dördüncü katta melekler tarafından üzeri aranınca bir iğne bulunur, bu nedenle daha öteye gitmesine izin verilmez. Bu kıssaya, tasavvufi cihetiyle dünya malından geçmeyi ve tecerrüdü simgelemesiyle telmihte bulunulur. Ahmet Talat Onay da tas ve tarağı zikretmeksizin, iğne dolayısıyla dördüncü katta kaldığından söz eder (2013, s. 226). İskender Pala ise Hz. İsa'nın kendi söküğünü kendinin diktiğini kaydetmektedir (2014, s. 235). *Kur'an* ve diğer kutsal kitaplarla birlikte dinî anlatılarda yer verilmeyen bu motife, klasik Türk edebiyatında tecerrüdün simgesi olarak yer verilmiş, dünya malının uhrevi âlemde kabul görmeyeceğini ifade etmek için kullanılmıştır. Ahmedî de bir beyitte bu motife yer vermiştir:

*Bu varlıh riştesin yah çün bilürsin
Hicâb oldugını 'İsîye sûzen (478/6)*

Beyte göre insan varlık ipini yakmalıdır; çünkü dünyaya ait olan bir iğne, Hz. İsa'yı utandırmıştır. Sufiyane bir söyleyiş içeren beyitte, insanoğlunun dünyevi varlıktan

arınması, somut olandan geçmesi nasihat edilmektedir. Şair bu nasihatini Hz. İsa'nın bir iğne nedeniyle dördüncü katta kalması motifiyle deseklemektedir. Varlığın ipe teşbih edilmesi ise iğne ile tenasüp oluşturması için olmalıdır.

Hz. İsa ve iğne motifi, onunla alakalı anlatıların arkplanında yatan güneş ve güneşle ilgili unsurlarla da alakalı görünmektedir. Buna göre şairler, Hz. İsa'nın güneşin katında kalmış olmasına makul bir açıklama getirmek için iğne motifini kullanmış olmalıdırlar – ki mitlerde de zaman içerisinde oluşan, daha önceki çeşitlenmelerdeki boşlukları doldurmak amacıyla geliştirilmiş olması muhtemel motifler mevcuttur. Diğer yandan gökyüzünde yer alan ve ortak mitsel varlıklardan beslenmiş olmaları dolayısıyla Hz. İsa ile ilişkilendirilen Hz. İdris de ilk terzi ve “göğün terzi” olması bakımından iğne ile ilişkilidir.²⁵ Dolayısıyla bu sembol, ortak arketiplerden beslenen mitler ve bu mitlerin izafe edildiği şahıslardaki motif açıklarını doldurmak için kullanılmış görünmektedir.

1.1.1.11. Hz. Muhammed'i Müjdelemesi ve Hz. Muhammed'in Üstünlüğü

Kur'an'da yer alan bir ayette, Hz. İsa'nın, Hz. Muhammed'in geleceğini bildirdiği ve “ey İsrailoğulları, gerçekten ben sizin için Allah'tan gönderilmiş bir elçiyim. Benden önceki *Tevrat*'ı doğrulayıcı ve benden sonra ismi Ahmed olan bir elçinin de müjdeleyicisiyim (61:6)” dediği kayıtlıdır. Yazır'ın tefsirine göre ayette yer alan *Ahmed* sözcüğünün, sözcük anlamıyla “son derece övgüye layık ve pek güzel” şeklinde kullanılmış olma ihtimalinin yanı sıra, özel isim olarak Hz. Muhammed'i karşılması da muhtemeldir; çünkü Hz. Peygamber'in bir ismi de Ahmed'dir ve iki isim de aynı kökten, *hamd* kökünden türemektedir. Yazır'a göre ikinci ihtimal daha doğrudur; ayete göre Hz. İsa, Hz. Muhammed'in geleceğini bildirmiştir (2007, s. 12).

İncil'e bakıldığında ise, *Yuhanna İncili*'nde yer alan iki ayet, Hz. Muhammed'in müjdelenmiş olmasına işaret etmektedir. Burada yer alan “Baba'nın adımla göndereceği Tesellici –Hakikat Ruhu– size her şeyi öğretecek ve tüm söylediklerimi anımsatacaktır

²⁵ Detaylı bilgi için bk. Bu çalışmada “Hz. İdris” maddesi.

(Yuhanna, 14:26)” ve “Baba’dan sizlere göndereceğim Tesellici, Hakikat Ruhu gelince –ki o Baba’dan gelir– bana tanıklık edecektir (Yuhanna, 15:26)” ayetlerinde, bahsi geçen Tesellici’nin Hz. Muhammed olması muhtemel görülmüştür. Nitekim Hz. Muhammed’in adının *Tevrat*’ta ve *İncil*’de geçtiği de *Kur’an*’ın bir ayetinde yazmaktadır: “Onlar, ellerindeki *Tevrat*’ta ve *İncil*’de yazılı buldukları o elçiye, o ümmi peygambere uyarlar... (7:157).” Üstelik *Yuhanna İncili*’nde bahsi geçen Hakikat Ruhu’nun şöyle bir bahsi de yapılmaktadır:

“Size daha çok söyleyeceklerim var. Ama şu anda bunlara katlanamazsınız. Oysa o, –Haikat Ruhu– gelince sizi tüm gerçeğe yöneltecektir. Çünkü kendiliğinden konuşmayacak, duyduklarını söyleyecek ve gelecekte olacakları size bildirecek. O beni yüceltecek, çünkü benim olandan alıp size bildirecek. Baba’nın olan ne varsa benimdir. Bu nedenle benimkinden alıp size bildirecek dedim” (Yuhanna, 16:12-15).

Yuhanna İncili’ndeki her iki ayette bahsi geçen Tesellici’nin kim olduğu bilinmemekle birlikte, İslami düşüncede Hz. Muhammed olduğu söylenmiştir. *İncil*’de “Tesellici” anlamıyla tercüme edilen sözcüğün aslı ise eski Yunanca bir kelime olan ve “tesellici, idareci, müdür” anlamlarına gelen *Parakletos*’tur. Bu tespite yer veren İbrahim Sarmış’ın ifade ettiğine göre, bu Grekçe sözcüğün aslı daha ziyade *Periklytos*’tur; bu sözcük ise Arapça *Ahmed* sözcüğünün tam karşılığıdır (2015, s. 324-325).

Ahmedî, bir beyitte Hz. İsa’nın Hz. Muhammed’in geleceğini bildirdiğini ifade etmiştir:

Mübârek anuñ-ıçun didi Ahmedî halka

Ki Ahmedüñ gelesin eyledi ‘ayan ‘İsî (LXXIV/14)

Ahmedî, Hz. İsa’yı methettiği bir kasidenin bu makta beytinde, onu övme sebebini okuyucuya “Ahmed’in (Hz. Muhammed’in) geleceğini bildirmesi” olarak açıklamakta ve bu nedenle Hz. İsa’ya mübarek dediğini bildirmektedir. Beyitte Hz. Muhammed’in Ahmed ismiyle anılmış olması, alakalı ayette de bu adla geçmesinden ve âlimlerce bu adın, *İncil*’deki “Tesellici” anlamıyla tercüme edilen *Parakletos* ile ilişkilendirilmesinden kaynaklanıyor gibi görünmektedir. Beyte göre Hz. İsa övülmeye

layıktır; çünkü Hz. Muhammed'in geleceğini bildirmiştir. Bu anlamla ise Hz. Muhammed'in Hz. İsa'dan daha üstün olduğu vurgulanmaktadır. Nitekim aşağıdaki beyitte de Hz. İsa'nın, Hz. Muhammed'in tebaasından olduğu belirtilmektedir:

Bu kamu râstdur illâ ki enbiyâ cümle

Muhammedün teba'idur ne kim heman 'Îsî (LXXIV/13)

Beyte göre sadece Hz. İsa değil, bütün peygamberler Hz. Muhammed'e tabidir ve bunda hiçbir şüpheye yer yoktur. Söz konusu düşünce ise Hz. Muhammed'in ruhunun, Hz. Âdem de dâhil olmak üzere bütün ruhlardan evvel yaratıldığı düşüncesiyle ilişkilidir.²⁶ Beyitte Hz. Muhammed'in diğer peygamberlerden üstün olduğu vurgulanmıştır –ki aşağıdaki beyitte de bu düşünce pekiştirilmektedir:

Orada ki itdi Rûhu'llâh te'ahhur

Nidâ itdi aña Hak kim takaddem (LVIII/35)

Kaside biçiminde yazılmış bir naattan alınan bu beyitte, Ruhullah'ın, yani Hz. İsa'nın Hz. Muhammed'den önce var olduğu; ancak Allah'ın Hz. Muhammed'e hitaben “öne geç!” diye seslendiği ifade edilmektedir. Dolayısıyla Ahmedî'ye göre Hz. Muhammed, Hz. İsa'dan daha üstündür ve onun eriştiği makama erişmek Hz. İsa için bile güçtür:

Ne Mûsî isdeyüp buldı ne 'Îsî

Anun kurbını kim sümme denâdur (XXXIV/35)

Bir naattan alınan yukarıdaki beyitte Hz. Muhammed övülmekte de ve onun yakınına erişmenin, yani kıymette ona eşdeğer olmanın mümkün olmayacağı, Hz. İsa ve Hz. Musa'nın, Hz. Muhammed'e nazaran tamamen aşağıda olduğu dile getirilmiştir. Nitekim Müslümanlar nazarında bütün peygamberler kıymetlidir; ancak bazıları diğerlerine üstün kılınmıştır. Bu düşüncenin kaynağında ise *Kur'an*'da yer alan bir ayet yatmaktadır: “O peygamberlerden bazısını bazısına üstün kıldık. Onlardan, Allah'ın kendileriyle konuştuğu ve derecelerle yükselttiği vardır. Meryemoğlu İsa'ya apaçık

²⁶ Detaylı bilgi için bk. Bu çalışmada “Hz. Âdem” maddesi.

deliller verdik, onu, Ruhü'l-Kuds'le kuvvetlendirdik... (2:253).” Ayette bahsi geçen Hz. İsa, derecesi yükseltelen peygamberlerdendir. Ancak hiçbir peygamber İslam peygamberi Hz. Muhammed kadar derecesi yüksek değildir. Dolayısıyla Hz. İsa, –tıpkı şairin yaptığı gibi– Hz. Muhammed’i methetmek için Ahmedî’nin zamanında yaşamayı isteyecektir:

Demine Ahmedînüñ oldı müştâk

Muhammed medhi-çün ‘İsî-i Meryem (LVIII/38)

1.1.2. Hz. Âdem (Âdem)

Hem *Kur’an* ve *Tevrat* gibi semavi dinlere ait kaynaklarda hem de pek çok ulusun mitolojik anlatılarında topraktan yaratılan yahut ham maddesi toprak olan bir *ilk insandan* söz edilir. Mitolojik ve dinî kıssalara bakıldığında, yaratılan bu ilk insanın ya Tanrı/tanrılar tarafından topraktan şekillendirilerek oluşturulduğu ya da toprağın bizzat kendisinden türediği görülür. Mitlerin hemen hepsinde yaratılan ilk insan erkektir, daha sonra dişi insan, ilk kadın yeryüzüne gelir.

Kur’an-ı Kerim’de Hz. Âdem’e dair anlatılan kıssaya, muhtelif ayetlere dağıtılmış şekilde yer verildiği görülmektedir. Özetle şöyledir: Allah meleklerle “yeryüzünde bir halife yaratacağım” der. Onlar da “orada bozgunculuk çıkaracak ve kanlar akıtacak birini mi var edeceksin?” diye sorarlar. Allah da “şüphesiz ben sizin bilmediğinizi bilirim” diye cevap verir. Âdem’i kuru çamurdan, şekillenmiş balçıktan yaratır ve içine ruhundan üfler. Ona isimlerin hepsini öğretir ve meleklerden Âdem’e saygı ile eğilmelerini etmelerini ister. İblis hariç hepsi bu emre uyar. Ancak İblis kibirlenir ve “ben ondan hayırlıyım; (çünkü) beni ateşten yarattın, onu ise çamurdan yarattın” der; böylece kâfirlerden olur ve lanetlenerek cenneten kovulur. Âdem ve eşi ise cennete yerleştirilir. Onlara her şeyden yiyip içmelerini söyler ama bir ağaca yaklaşmalarını yasaklar; eğer yaklaşırlarsa zalimlerden olacaklardır. Allah, Âdem ile eşini İblis’e karşı uyarılmış ve onun kendilerine düşman olduğunu belirtmiş olmasına rağmen, onlar şeytanın vesvesesine uyarlar. İblis onlara sonsuzluk ağacını ve yok olmayacak bir mülkü haber

vereceğini söyler ve yasak ağaçtan yemelerine neden olur. O anda ikisinin de edep yerleri açılır. Cennet yapraklarından alarak örtünmeye çalışırlar. Âdem, Rabbine karşı gelmiş olmaktan dolayı şaşırıp kalır. Allah onları dünyaya gönderir ve “(şeytanla) birbirinize düşman olmak üzere inin! Sizin için yeryüzünde belli bir süre barınak ve yararlanma vardır” der. Âdem Allah’a tövbe eder; Allah da kabul eder (Kur’an-ı Kerim, 2:30; 7:11-19; 15:28-43; 17:61-65; 20:116-121).

Tevrat’ta da ilk insan Adam/Âdem ismiyle yer alır ve yaratılışı şöyle anlatılır:

... Rab Tanrı göğü ve yeri yarattığında, yeryüzünde yabanıl bir fidan, bir ot bile bitmemişti. Çünkü Rab Tanrı henüz yeryüzüne yağmur göndermemişti. Toprağı işleyecek insan da yoktu. Yerden yükselen buhar / su kaynakları bütün toprakları suluyordu. Rab Tanrı Âdem’i topraktan yarattı ve burnuna yaşam soluğunu üfledi. Böylece Âdem yaşayan varlık oldu” (Yaratılış, 2:4-7).

Yaratılıştan sonraki süreç ise özetle şöyledir: Tanrı, doğuda Aden isminde bir bahçe yapar. Bahçede yaşam ağacı ile *iyiyle kötüyü bilme ağacı* vardır. Tanrı Âdem’i bu bahçeye bakmakla vazifelendirir; ancak *iyiyle kötüyü bilme ağacından* uzak durmasını, o ağacın meyvesinden yerse öleceğini söyler. Uyurken, onun kaburga kemiklerinden de kadını yaratır. Bir gün, hayvanların en kurnazı olan yılan, yanlarına gelerek onlara, asla yememeleri gereken ağaçtan yerlerse ölmeyeceklerini, iyiyle kötüyü ayırabileceklerini söyler. Kadın meyveyi koparır ve Âdem’e de verir; gözleri açılır, çıplak olduklarını fark ederler ve incir yapraklarıyla örtünürler. Tanrı yılanı bu kandırmacası için, kadını aracı olduğu için, erkeğiye aldandığı için lanetler. Âdem, Havva ismini verdiği karısıyla birlikte Aden’den kovulur (Yaratılış, 2:8-3:24).

İslami kaynaklar, Hz. Âdem’in yaratılışıyla alakalı daha tafsilatlı bilgiler vermektedir. *Kur’an*’ın yanı sıra hadislerden de beslenmiş olan bu bilgilerin kiminin İsrailiyat kiminin ise mitoloji kaynaklı olduğu görülmektedir. Taberî, Hz. Âdem’in yaratılış sürecinde alınan toprağın melekler tarafından getirilme sürecine yer vermektedir. *Tarih-i Taberî*’de anlatıldığına göre Allah, Âdem’i yaratmak istediği zaman önce Cebrail’i

yeryüzüne gönderir ve bütün toprak çeşitlerinden oluşan bir avuç toprak almasını ister. Bu toprak çeşitleri kuru, yaş, kara, kıvılcık, sarı, gök renk, ak, tuzlu ve tatlı toprak olacaktır. Cebrail, Kâbe'nin olduğu yerden toprak almak üzere yere iner; yerden insanın yaratılması için toprak ister. Ancak yer titreyip Cebrail'e "Ey Cebrail! Yaratılacaktır ama bilmiyorum ki (benden alacağın topraktan yaratılacak olan insan) Allah'a inatçı mı olur yoksa asi mi olur? Eğer itaat etmeyenlerden olursa? Allah aşkına benden toprak alma" der. Cebrail de topraktan alamayarak geri döner. Bunun üzerine Allah Mikail'i gönderir. Ancak yer Mikail'e de toprak vermek istemez. Ardından İsrail ile de aynı durum yaşanır. Bunun üzerine Allah, Azrail'i gönderir. Yer ona da toprak vermeye yanaşmayınca Azrail "ben Allahü Teâlâ'nın buyruğundan ayrılmam" der ve Allah'ın buyurduğu toprak çeşitlerinden oluşmak üzere bir avuç toprak alıp döner. Allah bu topraktan balçık yapıp bırakır. Üzerinden çok zaman geçtikten sonra balçık kararır, ardından şekillenir. Sonra bu balçığa güneş vurur ve insan şeklini alır (2007, s. 83-84). Gönül Yonar da Âdem'in yaratıldığı toprak hakkında bilgi vermektedir: "Yaratıldığı madde, sırasıyla toprak (türab), su (ma), çamur (tin), akışkan veya süzme çamur (sülale min tin), yapışkan çamur (tin lazib), kurumuş çamur (salsal) kelimeleri ile ifade edilir (2018, s. 186)."

Yasak meyveyi yedikten sonra Âdem, Havva, İblis ve yılan cennetten kovulurlar. Âdem Hindistan'dan bir dağa düşer; burası Serendip adasındadır. Havva Arabistan'da yer alan ve Mekke'den yedi fersah uzaklıkta olan, deniz kıyısındaki Cidde'ye düşer. İblis Basra şehri yakınlarındaki Eyb şehrine, yılan ise İran'daki İsfahan şehrine düşer. Âdem'in düştüğü dağ yüksektir; dağ başında oturur kalır. Kendi günahları için ağlar durur ve kırk gün yemek yiyemez. Ancak Allah ona buğday vererek bunu nasıl işleyeceğini ve nasıl ekmek yapacağını öğretir. Âdem burada yüz sene kalır ve günahına ağlamakla vakit geçirir. Bir gün Allah ona Cebrail'i göndererek tövbe etmeyi öğretir. Âdem bu sözleri söyleyip tövbe edince de Allah kabul eder ve Âdem affedilmiş olur (Taberî, 2007, s. 96-97).

Muhtelif kültürlerin mitolojilerinde de ilk insanın topraktan yaratıldığı ifade edilir. Sümer mitolojisinde ilk insan Mezopotamya'nın yumuşak balçığından tanrıların yaptığı bir varlık olarak yaratılmıştır. Tanrı Namnu onu bir top balçıktan yapmış, sekiz tane tanrıça da bu sırada Namnu'ya yardım etmiştir (Yonar, 2018, s. 60). Çığ, Enki'nin yumuşak kilden kendine benzer şekiller yaptığını ve bu şekillere Ana Tanrıça'nın üfleyerek can verdiğini kaydetmiştir (2019, s. 85). Kramer de insanların su ve bilgelik tanrısı Enki tarafından, tanrılara hizmet etmesi ve hayvanları yönetmesi için yaratıldığını söyleyerek, söz konusu mitin şöyle yer vermiştir:

“Ey ana, sözünü ettiğin yaratık, var edildi,
Onun üstüne tanrıların ... yerleştirdi;
Deniz dibinin yüzeyindeki kilden yüreğini yoğur,
İyi ve soylu şekilleyiciler kili berkitecekler,
Sen, sen onun uzuvlarını ortaya çıkar;
Ninmah (toprak – ana tanrıça) senin üstünde çalışacak,
... (doğum tanrıçaları) sen biçimlenirken yanında olacaklar;
Ey ana, (yeni doğanın) yazgısını belirle,
Ninmah onun üstüne tanrıların ... yerleştirecek,
... insan olarak ...” (2017, s. 132 -133).

Bir başka çeşitlenmede ise Enki ve Ninmah, bir ziyafette çok şarap içerler ve çakırkeyif olurlar. Ninmah, denizin dibinden bir parça kil alır ve altı değişik tipte şekillendirir, Enki de onun yazgılarını belirler ve onlara yiyecek ekmek verir (Kramer, 2017, s. 133). Sümer mitolojisinde insanın yaratılış sebebi ise tanrılara hizmet etmesi olarak açıklanır. Üst tanrılar alt tanrıları çok çalıştırdığından, alt tanrılar ayaklanırlar; bu nedenle işler aksar ve birikir. Tanrı Ea, çalışma ve kazanma hırsıyla dolu olan insanın yaratılmasını teklif eder; ikinci derece bir tanrının kendini feda etmesi sonucu, onun kanıyla karıştırılmış kilden insan yaratılır. Tanrının kanı, işleri tıpkı tanrılar gibi mükemmel yapması için, insanın hammaddesi olan toprağa karıştırılmıştır (Yonar, 2018, s. 59).

İlk insan, Babil-Asur mitolojilerinde Adapa ismiyle görülmektedir. Adapa, bilgelik tanrısı Ea tarafından yaratılmıştır; aynı zamanda onun oğludur. Babilonya kentlerinin en eskisi olan Eridu'nun rahip-kralıdır. Ea tarafından “insanın örneği” olarak yaratılmıştır. Kendisine bilgelik verilmiş, ancak bitimsiz yaşam verilmemiştir. Daha çok bilinen bir

Babil yaratılış mitinde ise Marduk –tıpkı Sümer yaratılış mitosundaki gibi– tanrıların hizmetinde bulunması için insanı yaratmak istemiştir; ancak bunun için öncelikle, daha evvel yaratılmış olan kötücül tanrısal yaratık Kingu'nun öldürülmesi gerekmektedir. Kingu öldürülür ve kanından insan yaratılır. İnsanın yaratılış amacı ise tanrılara hizmet etmek ve tanrılar için yiyecek sağlamaktır (Hooke, 2015, s. 55-56; 70).

Mısır mitolojisinde ise tanrı Khnum, insan ve tanrıların vücuduna şekil vermiştir; tüm canlıların yaratıcısı odur (Öztürk, 2016, s. 687). Khnum'un insanları çömlekçi tezgâhında şekillendirdiğine dair resimler mevcuttur; ancak Mısır mitolojisinde insanın yaratılışı özel bir yere sahip olmadığı için bu husustaki veriler sınırlıdır (Hooke, 2015, s. 88). Bununla birlikte Mısır mitolojisinde de yaratılışın yine toprakla ilgili olduğu, insanın çömlekçi tezgâhında şekillendirildiği görülmektedir.

Fars mitolojisinde, kimilerine göre, ilk insan Geyûmers'tir. Sözcüğün kelime anlamı “nutk sahibi canlı” demektir (Yonar, 2018, s. 237). Bu mite göre Geyûmers/Keyûmers, Ahura Mazda'ya dost olması için gönderilen ilk insandır. Ölümünün üzerinden kırk yıl geçtikten sonra, toprağından rîvâs (rîbâs) adlı, iki dalı birbirine sarılmış bir bitki çıkmıştır; Meşy ile Meşyâne buradan türemiştir –ki bu ikili Sami dinlerde Âdem ile Havva olarak bilinmektedir (Yıldırım, 2017, s. 520). Mitten anlaşıldığı kadarıyla, Fars mitolojisinde ilk insanın yaratılışı çok katmanlı bir yapıya sahiptir. Bir çeşit üst-insan/prototip olan Keyûmers'in nasıl yaratıldığı bilinmese de alt-insanların, yani ilk çiftin yaratılışı yine toprakla ilgilidir ve özleri topraktan bir bitki olarak bitmektedir.

Zerdüş inancının kutsal kitabı olan *Avesta*'da ise ilk insan Yima ismiyle geçer. Ancak Yima ile alakalı birçok nokta karanlıkta kalmaktadır. Bununla birlikte işlenen ilk günah bakımından Hz. Âdem ile benzeşmektedirler: İran geleneğinde Haoma yahut Gaokerena isminde bir yaşam ağacı vardır. Ahura Mazda tarafından cennete dikilmiş olan bu

ağacın meyvesinden kim tadarsa ölümsüz olmaktadır. Ehrimen²⁷ de ilk insan olan Yima'ya karşılık, bu ağaca saldırmak üzere bir kertenkele yaratır. Hz. Âdem kıssasında yer alan yasak ağaç ve yılan –burada kertenkele olmuştur– bu mitte de görülmektedir (And, 2018, s. 87-88).

Yunan ve Roma mitolojilerinde ise mitler biraz daha karmaşıklaşır. İnsan prototipinin oluşturulması, birkaç farklı çeşitlenmeyle anlatılmaktadır ve art arda gelen tanrısal süreçler sonucunda meydana gelir. İnsan, tanrıları da dünyaya getirmiş olan toprağın kendisine karşılık gelen Gaia'nın çocuğudur. İnsanın tohumları toprakta gömülüdür ve bu tohumlar Gaia'nın çocuklarını dünyaya getirmiştir. Bir başka mit ise insanın Prometheus tarafından şekillendirildiğinden söz eder. Bu mite göre, Prometheus ve erkek kardeşi Epimetheus'a insanı yaratma görevi verilmiştir. Prometheus da kil ve su kullanarak insanı yaratmıştır (Conner, 2018, s. 35). Athena, Prometheus tarafından kilden yapılmış bu figürlere üfleyerek can vermiştir (Öztürk, 2016, s. 989).

Yukarıdaki verilerde görülmektedir ki ilk insanın yaratılışı hemen her kültürde toprakla ilgilidir ve bu bağlamda Hz. Âdem'in yaratılış süreciyle benzerlikler göstermektedir. Dini kıssalar ve mitolojik anlatıların ittifakla bahsettiği toprak/kil ve suyla yaratılış, Ahmedî'nin bir beytine Hz. Âdem üzerinden şöyle yansımıştır:

*Âdem su-y-ıla toprag-ıdı kim nübüvveti
Rûzî itmiş idi Hâlik-i insân Muhammed'e (III/6)*

Beyitte Hz. Muhammed'in peygamberliği geldiğinde, Hz. Âdem'in su ile çamur arasında olduğundan bahsedilmiştir. Söz konusu motif, Hz. Peygamber'in “Âdem su ile çamur arasındayken, ben peygamber idim” hadisine dayanmaktadır.²⁸ Nitekim İslami kaynaklara göre Hz. Muhammed'in peygamberliği verildiğinde henüz insanın

²⁷ Fars mitolojisinde devlerin ve şeytanların hükümdarı, babası olan yaratık. İyiliği temsil eden tanrı Ahura Mazda'nın karşısında, kötülüğü temsil eden tanrı olarak yer alır.

²⁸ Bu hadis muhaddislerce yanlışlanmış, doğrusunun “Ben nebi iken, Âdem ruh ile ceset arasında bulunuyordu (Aclûnî, 2:129)” şeklinde olduğu söylenmiştir.

yaratılmamış olduğu söylenmektedir. Rivayete göre Hz. Âdem ilk günahın bedeli olarak cennetten kovulduğunda, Allah'a "Ya Rabbi! Muhammed'in hakkı için beni affetmeni istiyorum," diye yalvarır. Allah da "Ey Âdem! Kendisini daha yaratmamışken, sen Muhammed'i nereden öğrendin?" diye sorar. Bunun üzerine Hz. Âdem, "Ya Rabbi! Sen beni elinle yaratıp ruhundan bana üflediğinde, başımı yukarıya kaldırdım. Arşın sütunlarında *la ilahe illallah Muhammedurresulullah* yazılı olduğunu gördüm ve bundan anladım ki, ismini kendi isminin yanında yazdığın kimse, yarattıkların arasında sana en sevgili olan da odur" der. Allah, Hz. Âdem'e şöyle cevap verir: "Ey Âdem, doğru söyledin; hiç şüphesiz yarattıklarımın bana en sevgili olan odur. Onun hakkı için, istediğinden ötürü seni bağışladım. Bilesin ki, eğer o olmasaydı, seni yaratmazdım (Hâkim En-Nîsâbûrî, 2013, s. 615)." Bu hadisten hareketle, Hz. Âdem'in var olmasından evvel Hz. Muhammed'in yaratıldığı düşünülmüştür. Ahmedî de bu verilerden hareketle Hz. Âdem'in, Hz. Muhammed'in peygamberliğinden sonra yaratıldığını anlatmıştır:

Aña ol dem virilmişdi nübüvvet

Ki toprag u su içinde-y-di Âdem (LVIII/34)

Yine benzer bir kullanım da aşağıdaki beyitte yer almaktadır:

Risâlete iden oldur Muhammedi Muhtâr

Vücûdı Âdemüñ ol dem ki tîn-ıdı mesnûn (LXV/27)

Beyitte geçen *tîn* sözcüğü "çamur, balçık", *mesnûn* ise "şekillendirilmiş, kalıba dökülmüş" anlamındadır. *Kur'an*'da Hz. Âdem'in yaratılışı sırasında pek çok toprak cinsinin kullanıldığı yazsa da, iki yerde *tîn* "balçık" sözcüğü geçmektedir (38:71, 76). Bu anlatı, yukarıda da detaylandırıldığı gibi, mitolojik kıssalarla da benzeşmektedir. Temelde balçıktan yaratılmış olsa da Hz. Âdem'in şekillendirildiği balçık yahut toprak, farklı özellikte toprak cinslerinden terkip edilmiştir:

Kim itdi 'âlemüñ tertîbin ibdâ'

Kim itdi Âdem'ün²⁹ terkîbin inşâ (IV/17)

Beyitte, Allah'ın Âdem'i yaratırken birçok farklı unsuru bir araya getirdiğinden söz edilmiştir. Nitekim toprak ve suyla, iki unsur bir araya getirilerek insan yaratılmıştır; ancak yaratılıştaki kullanılan toprak, muhtelif cins ve çeşitlerdedir. Yukarıda da anlatıldığı üzere, Âdem yaratılırken kullanılan toprak için sırasıyla toprak (türab), su (ma), çamur (tin), akışkan veya süzme çamur (sülale min tin), yapışkan çamur (tin lazib), kurumuş çamur (salsal) ifadelerine yer verilmiştir. Bu ifadeler de Âdem'in farklı cins ve özellikte toprak türlerinden yaratıldığını düşündürmektedir. Üstelik kimi hadisler yaratılıştaki kullanılan muhtelif toprak cinslerinden bahsetmiştir. Yonar (2018), bu hadisleri şöyle derlemiştir:

“Ebu Davut'tan rivayet: “Allah Adem'i bütün yeryüzünden devşirdiği bir avuç topraktan yarattı. Toprağın yapısına göre, Ademoğulları'ndan kimisi kırmızı, kimisi siyah veya beyaz, veya bunların arasındaki ırklardan meydana geldi. Onlardan bazıları yumuşak, bazıları sert huylu veya ikisi ortası bir yapıda olurdu.

Ebu Musa'dan rivayet: “Resûlullah'ı (s.a.v) dinledim, şunu söyledi: Allah Teâlâ hazretleri, Adem'i, yeryüzünün bütün (cüzler)inden almış olduğu bir avuç topraktan yarattı. Âdem'in oğulları da arzın kısımlarına göre vücuda geldi. Bir kısmı beyazdır, bir kısmı kıızıdır, bir kısmı siyahtır. Bunlar arasında orta (renkliler) der var. Ayrıca bir kısmı uysaldır, bir kısmı haşindir, bir kısmı habis (kötü kalbli), bir kısmı iyi kalblidir” (s. 187-188).

Aynı zamanda, İslami kaynaklarda Allah'ın Hz. Âdem'in yaratılışı sırasında melekleri muhtelif topraklardan getirmeleri hususunda görevlendirdiği bir bilgi de mevcuttur; bu toprakları derleyip getirmeyi Azrail başarmış ve Allah Hz. Âdem'i yaratmıştır. Yukarıdaki hadislere göre de insan, muhtelif topraklardan yaratılmış ve toprağın cinsine göre Âdem-ata'dan cilt rengi ve karakteri tevarüs etmiştir. Nitekim Ahmedî de insanın yaratılışını sadece su ve torağa değil, aynı zamanda akıl ve cana da bağlamaktadır:

Sudan toprahdan olmaz böyle terkîb

Meger sen 'akl u cândansın mürekkeb (46/4)

²⁹ Âdem'ün: âdemün

Farklı cinstе unsurların bir araya gelmesiyle ilk insanın yaratılması tasavvuru, Sümer yaratılış mitlerini hatıra getirmektedir –ki sadece bir benzerlikten söz edilebilir. Nitekim Yonar (2018) da söz konusu anlatıların Sümer yaratılış efsanelerini hatırlattığından bahsetmektedir (s. 188-189). Sümer yaratılış mitlerinde de farklı türde unsurlar (su, kil, kan vs.) bir araya getirilerek insan yaratılmıştır. Ayrıca insan prototipi altı ayrı şekilde oluşturulmuş ve her biri farklı nitelikte yaratılmıştır.

Hız. Âdem, cennetten kovulduktan sonra Hindistan'daki Serendip adasında, bir dağda yüz yıl kadar kalmış, tek başına zaman geçirmiştir. Bu süreyi, işlediği günahın pişmanlığıyla ağlayarak geçirmiş, Allah tarafından Cebrail vasıtasıyla kendisine tövbe öğretilmiş, Hız. Âdem de tövbe ederek affedilmiştir. Aşağıdaki beyitte Ahmedî, onun yüz yıl yalnız geçirdiği bu süreyi âvârelik olarak değerlendirmiştir:

Bir hasta kim âvâre-y-idi şöyle kim Âdem

Lutfi-y-la girü ravza-i rıdvâna irürdi (699/6)

Burhân-ı Katı'ya göre *âvâre* sözcüğünün “uzak kalmış, kaybolmuş, ayrı kalmış, perişan, dağılmış vd.” anlamlarının yanı sıra “hânümânından cüdâ düşmüş” yani “evinden, ocağından ayrı kalmış” anlamı da vardır. Hız. Âdem, cenneten kovulup yeryüzüne gönderildiğinde, insanın gerçek evi olan yerden, cennetten ayrı kalmış, üstelik Havva ile de ayrı düşerek yuvası dağılmıştır. Beyitte de Hız. Âdem'in hasta ve avare şekilde yeryüzünde dolaşması ve Allah tarafından affedilmesine telmihte bulunulmuş, onun soyundan gelen insanların da böyle olduğu ima edilmiştir. İkinci mısradaki ise Allah'ın lutfuyla affedilip cennete geri gitmesi ise, Hız. Âdem'in günahkâr olarak ölmeyip, Allah tarafından affedilmiş olarak ölmesiyle ilişkilidir. Bununla birlikte yine Hız. Âdem'in evsiz kaldığı süre, henüz *Beytü'l-Ma'mûr* (Kâbe) ile de müjdelendiği süredir. Rivayete göre Hız. Âdem yeryüzünde bir müddet vakit geçirdikten sonra Cebrail vasıtasıyla bir ev müjdelendir. Allah'ın emriyle Havva'yı da bularak oraya yerleşmesi söylenir (İmâmî, 2019, s. 214-215). Kâbe'nin verilmesiyle

artık Hz. Âdem evsiz, eşsiz ve dolayısıyla avare değildir; ancak Allah'ın lütuf buyurup da bu cennet evini göndermediği sürede kimsesiz ve avare kalmıştır.

Beytin diğer bir açılmasıyla da dünyada olanın “hasta” olarak nitelendiği görülür. Buna göre dünyada hastalık ve avarelik vardır ancak cennette yoktur. Bu tasavvurun kökeninde, muhtelif kültürlerin mitolojilerinde yer alan cennet anlayışının yatması muhtemeldir. Sümer mitolojisinde, cennet Dilmun adıyla geçer ve kimi zaman yeryüzünde kutsal bir bölgeyi kimi zaman da tanrıların yaşadığı bir yeri karşılar. Hakkında çok az veri bulunsa da, Dilmun'un bir “yaşayanlar ülkesi” olduğu ve burada “ne hastalığın ne de ölümün olduğu” kaydedilmiştir (Kramer, 2015, s. 179). Hastalığın olmadığı bu cennet tasavvurunun Yunan, Roma, Kelt, Mısır ve Germen mitoslarında da yer aldığı görülür. Aynı zamanda bir hadiste de Hz. Muhammed'in cennet için “Daima sağlıklı olup asla hastalanmayacaksınız, sonsuza kadar yaşayıp ölmeyeceksiniz, gençliğinizi koruyup hiçbir zaman ihtiyarlamayacaksınız, sürekli nimetler içinde olacak ve güçlkle karşılaşmayacaksınız (Müslim, Cennet: 22)” dediği rivayet edilmektedir (Şahin, 1993, s. 376). Üstelik Sümer mitolojisinde de bilgelik tanrısı Enki, Yer Tanrıçası'nın yetiştirdiği sekiz ağacın meyvelerinden tadınca ölümle cezalandırılır. Çok ağır bir hastalık yaşar. Enki'nin Dilmun adındaki cennette yetişen meyvelerden yemesiyle cezalandırılarak ölümlü olma cezasına çarptırılması, Hz. Âdem'in de yasak meyveyi yiyerek ölümlü olmasıyla benzeşmektedir (Çığ, 2018, s. 51-52). Dolayısıyla yasak meyveyi yiyerek kovulan ve dünyadaki hastalık hâline maruz kalan Hz. Âdem ile yine yasak meyveyi yiyerek cennette olmayan hastalığa yakalanan Enki benzerlikler göstermektedir. Beyitte de bu benzerliği hatıra getiren bir “hastalık” göndermesinin mevcut olduğu görülmektedir.

1.1.3. Hz. Yunus (Yûnus, Zü'n-nûn)

Hz. Yunus, *Kur'an*'a göre kendisine vahiy gelmiş, hidayete erdirilmiş (6:86) ve üstün kılınmış bir peygamberdir (4:163); gönderilmiş bir elçidir (37:139). İçi kahır dolu olarak Allah'a çağrıda bulunduğu ve sıkıntıya düşmeyeceğini sanarak kızgınlık gösterdiğinden bahsedilmiştir. Yunus da karanlıklar içinde “senden başka ilah yoktur,

sen yücesin, gerçekten ben zulmedenlerden oldum” diye çağrıda bulunmuştur (68:48; 21:87). Ayetlerde Hz. Yunus’tan *Zü’n-nûn* “balık sahibi” şeklinde bahsedildiği görülmektedir. Ancak Hz. Yunus’un balıkla ilgili mucizesi ve serüveni *Kur’an*’da yer almamaktadır.

Tevrat’ta Yunus kıssasına geniş bir yer ayrılmıştır. *Tevrat*’taki kıssaya göre, özetle, Rab bir gün Amittay oğlu Yunus’a, “kalk, Ninova’ya, o büyük kente git ve halkı uyar; çünkü kötülükleri önüme kadar yükseldi” diye seslenir. Fakat Yunus Tarşış’e kaçmaya karar verir. Yafa’dan Tarşış’e giden bir gemiye biner. Rab şiddetli bir fırtına gönderir; gemiciler korkuya kapılır. Yunus, ambarda uyuyakalmıştır. Kaptan Yunus’u uyandırır. Gemiciler bu uğursuzluğa kimin neden olduğunu öğrenmek için kura çekerler; Yunus çıkar. Yunus’u sorguya çekerler; denizin dinmesi için ne yapmaları gerektiğini sorarlar. Yunus da kendisini denize atmalarını söyler. Gemiciler bir müddet karaya çıkmak için uğraşsalar da sonunda Yunus’u denize atmaya karar kılarlar. Yunus denize atılınca, deniz sakinleşir. Rab, Yunus’u yutacak bir balık sağlar; üç gün üç gece bu balığın karnında kalır. Bu süre içerisinde Tanrı’ya yakarır. Üç günün sonunda balık Yunus’u karaya getirip kusar. Rab yeniden seslenerek Ninova’ya gitmesini ve söyleyeceklerini halka bildirmesini emreder. Yunus Ninova’ya gider ve kırk gün sonra şehrin yıkılacağını söyler. Ninova halkı imana gelerek Yunus’un sözüne uyar; Rabbin buyruklarını dinlerler. Tanrı da (acıyarak) yapacağı kötülüklerden vazgeçer. Ancak Yunus bu durumu kınar ve Tanrı’ya canını almasını söyler. Tanrı ona, gölgelenmesi için bir gecede bitirdiği keneotu ertesi gün solunca Yunus’un da bu bitkiye acıdığını hatırlatır ve “sen emek vermediğin keneotuna acıyorsun da ben Ninova’ya, koca kente acımayayım mı?” diyerek ibret verir (Yunus, 1:1 – 4:10).

Bir canavar tarafından yutulma motifi, pek çok milletin mitolojisinde yer almaktadır. Eliade, bu motifin erginliğe geçişle ilgisi olduğunu vurgular ve yine Hz. Yunus’tan örnek verir. Ona göre, erkek bireyin bir canavarla mücadelesi, onun erişkinliğe geçiş sınavıdır. Bu gizem, simgesel ölüm ve yeniden doğuşla ilgilidir. Bazı bölgelerde bu canavar timsah, büyük balık veya balina gibi bir su canavarı olur. Ancak bu ritüelin

gerçek anlamı zamanla unutulmuştur. Mit, canavarla mücadele etmek, onun tarafından yutulmak şeklinde olduğu kadar, onun karnına girip çıkmak şeklinde devam etmiştir (2017, s. 248-249). Yine Eliade'ye göre Hz. Yunus'u ve diğer mitsel kahramanları yutan balık ölümü, balığın midesi ise cehennemi simgelemektedir. Diğer yandan canavarın karnına girmek oluşum-öncesi, embriyonik varlık hâline geri dönüştür. Canavarın içinde hâkim olan karanlık ise kozmik geceye, yani kaosa tekabül eder. Burada ikili bir simgecilik söz konusudur: Zamanın sonu olan ölüm ve bütün zamansal varoluşu önceleyen tohumsal başlangıç: Yani ölüm (son) ve doğum (başlangıç) (s. 253-254). Bir balina tarafından yutulmak, ölüm ve doğumu simgelediği kadar, rahmin de imgesi olmuştur; balinanın karnı, rahmi imgelemektedir. Bilinmeyen içinde kaybolan kahraman, yeniden doğacaktır (Campbell, 2017, s. 86).

Joseph Lewis Henderson (2018) da benzer şekilde balığın karnında yapılan yolculuğun ölümü temsil ettiğinden söz etmektedir:

“Mitolojide kahraman genellikle canavara karşı savaşını kazanır. Ama kahramanın canavara teslim olduğu mitler de vardır. Bunlardan bir tanesi Yunus³⁰ peygamber ve balinadır. Burada kahraman onu gece –güneşin batışından doğuşuna ilerleyişini sembolize eden– batıdan doğuya doğru giden deniz canavarı tarafından yutulur. Kahraman bir tür ölümü temsil eden karanlığın içine girmektedir” (s. 114-115).

Kıssanın, yukarıda alıntılanan mitolojik ve sembolik niteliğine bakıldığı zaman, *Kur'an*'da, *Tevrat*'ta ve İslami kaynaklarda yer alan Yunus anlatıları anlam kazanmaktadır. Kıssalarda Hz. Yunus, Tanrı'dan kaçan, bu yüzden cezalandırılan, balığın karnındayken Tanrı'ya yaklaşan ve balık tarafından karaya erştirildikten sonra olgunlaşan bir peygamber olarak tasvir edilir. *Kur'an*'da muhtelif ayetlere serpiştirilmiş olarak imada bulunan bu kıssada, Yunus'un cezalandırılma sebebi çok açık değildir. *Tevrat*'ta ise Yunus'un yoldan çıkmış olan Ninova halkını imana getirmekten kaçan, çocukça tavırlar sergileyen bir peygamber görünümündedir. Onu olgunlaştıran, balığın karnında geçirdiği süredir –ki bu süre, onu erişkinliğe ulaştırmıştır. Hz. Yunus'un bu olgunluk süreci de mitin simgesel tarafıyla uyum içerisindedir. Balığın içinde geçirdiği

³⁰ Metnin tercümesinde sehven “İlyas” yazılmış.

sürede Hz. Yunus olgunlaşmakta ve *Tevrat*'taki muhtevaya göre çocukça tavırlarından sıyrılmakta, zihnen erginleşmektedir. Nitekim İslam anlatılarında da Hz. Yunus, başına gelen bu hadisede korkuya kapılmaktan çok tevekkül sahibi olması ile geçmektedir. Ahmedî de onun bu tavrına işaret etmiş, iyilik ve ihsan beklemeksizin daima Allah'ı tespih etmek gerektiğini Zünnûn ismiyle zikrettiği Hz. Yunus üzerinden ifade etmiştir:

*Gerek mi 'ayn-ı 'inâyet müsebbih olgıl aña
Ki nûn içinde aña tesbîh ider-idi Zü'n-nûn (LXV/25)*

Hz. Yunus'un, balığın içindeyken tespihte bulunması, Allah'ın ismini anması ve daima duada olmasını ifade etmektedir. Ahmedî, inayet beklemeksizin devamlı duada olunması gerektiğini tavsiye etmekte ve Hz. Yunus'un, balığın karnındayken devamlı Allah'ı tespih ettiğini bildirmektedir. Beyitte Hz. Yunus'un Allah'ın isteklerini yerine getirmek yerine ondan uzaklaşması gibi tavırlar sergilemesine karşın balığın karnında tevekkül ve tespihte olması ima edilmiştir –ki bu durum da Eliade'nin ifade ettiği erginleşme ile ilişkili olmalıdır.

Söz konusu tespih –dua olarak da sıklıkla okunmakta olan– ve *Kur'an*'da, 21:87'de Hz. Yunus'un duası olarak geçen “Senden başka hiçbir ilah yoktur. Sen eksikliklerden uzak tutarım. Ben gerçekten (nefsine) zulmedenlerden oldum!” ifadesi olmalıdır. Bununla birlikte *Tevrat*'ta, Hz. Yunus'un balığın karnındayken Tanrı'yı anması ve onun isimlerini zikretmesini anlatan, şiir şeklinde yazılmış bir pasaj mevcuttur ki *Yunus* kitabı içerisinde ayrı bir bap altında verilmiştir:

“Yunus balığın karnından Tanrısı RAB'be şöyle dua etti:
‘Ya RAB, sıkıntı içinde sana yakardım,
Yanıtladın beni.
Yardım istediğim ölümler diyarının bağrından,
Kulak verdin sesime.
Beni engine, denizin ta dibine fırlattın.
Sular sardı çevremi.
Azgın dalgalar geçti üzerimden.
‘Huzurundan kovuldum’ dedim,
‘Yine de göreceğim kutsal tapınağımı.’
Sular boğacak kadar kuşattı beni,

Çevremi enginler sardı,
 Yosunlar dolaştı başıma.
 Dağların köklerine kadar battım,
 Dünya sonsuza dek sürgülendi arkamdan;
 Ama, ya RAB, Tanrım,
 Canımı sen kurtardın çukurdan.
 Soluğum tükenince seni andım, ya RAB,
 Duam sana, kutsal tapınağına erişti.
 Değersiz putlara tapanlar,
 Vefasızlık etmiş olurlar.
 Ama şükranla kurban sunacağım sana,
 Adağımı yerine getireceğim.
 Kurtuluş senden gelir, ya RAB!” (Yunus, 2:1-9)

Beyitte yer alan inayet gözünü, yani lütfun ve ihsanın kendisini beklemeksizin Allah'ı tespih etme nasihati, Hz. Yunus'un duasında bir inayet ummadan Allah'a yakarması ile ilişkilidir. Bahsi geçen ayette yer alan ifade de bunun benzeri bir kullanım mevcuttur; ayet bir ihsan beklentisinden ziyade bir pişmanlık duygusu taşımaktadır. Bununla birlikte *Tevrat*'ta geçen yukarıdaki şiir şeklinde yazılmış duada da açık bir ihsan beklentisi olmaksızın Tanrı'ya yakarış söz konusudur. Sadece son ayetlerde kurban sunulacağından ve kurtuluşun Tanrı'dan geleceğinden söz edilmiştir; ancak Yunus, açık bir dille kurtulma talebinde bulunmamıştır. Bu bağlamda hem *Kur'an*'ın hem de *Tevrat*'ın Hz. Yunus'un duasına dair içerikleri beyit ile uyumaktadır. Ahmedî'nin bir tevhidinden alınan aşağıdaki beyitte de Allah'ın Hz. Yunus'un tespih ettiği kişi olduğu anlatılmıştır:

Ders-i İdrisüñ ol u Eyyûb-ı sabrı dahı hem
Yünusuñ tesbîhi Hızruñ çeşme-i hayvânı ol (LI/9)

1.1.4. Hz. İdris (İdrîs)

Kur'an'da adı sadece iki yerde geçen ve hakkında pek bilgi verilmeyen Hz. İdris, doğru bir peygamber, sabır sahibi ve salih bir kimse olarak tavsif edilmiş (21:85-86), yüce bir makama/mekâna yükseltildiği söylenmiştir (19:56-57). Hayatı hakkında pek fazla bir bilgi verilmemiştir.

Tevrat'ta Hz. İdris, Hanok ismiyle geçmekte ve diğer peygamberlere nispetle çok az yer verildiği görülmektedir.³¹ Özetle, Yeret'in oğlu, Metuşelah'ın babasıdır. Oğlunun doğumundan sonra 300 yıl Tanrı yolunda yürümüş, başka çocukları da olmuştur. 365 yıl yaşadıktan sonra ortadan kaybolmuş, Tanrı onu yanına almıştır (Yaratılış, 5:18-21). *Hanok'un Kitabı*'nda³² da onun 365 yıl yaşadığı, ocak ayının ilk gününde göğe alındığı ve gökte altmış gün kaldığı anlatılmıştır; gökte Rabbin yarattığı, yaratılışın tüm işaretlerini yazmıştır. Toplamda 366 kitap meydana getirmiştir. Dünyada otuz gün daha kaldıktan sonra Tsivan ayının altıncı gününe tekabül eden doğduğu gün ve saatte (tekrar) göğe yükselmiştir (Laurance, Charles ve Platt, 2017, s. 396).

Ondan kimi zaman Uhnûh/Ahnûh ismiyle de bahseden İslam kaynaklarına göre Hz. İdris, Kabiloğullarına gönderilmiş bir peygamberdir. Ateşe tapan ve günahlar işleyen kavmini doğru yola sevk etmeye çalışmış ancak kavminden pek az kişi ona inanmıştır. Hükümdar olmayan bir peygamber olduğu için de onlara karşı koyma gücü yoktur; sadece tebliğine devam eder. Hz. Şit'e inen suhufu onlara okur ve hükümlerine uymalarını söyler. Allah ona da otuz *suhûf* gönderir. Hz. İdris, eli kalem tutan ve yazı yazan ilk kişidir; dolayısıyla kendisine verilen otuz sayfayı da yine kendisi kaleme almıştır. Aynı zamanda ilk terzidir; ondan önce insanların hayvan postu yahut koyun yüyünden keçe gibi bir şey yapıp giydikleri söylenir. Herkese kaftan ve gömleği o dikmiştir. Yazıcılık ve terzilik sanatları ondan kalmıştır. Çok ibadet eden biri olduğu için melekler ona âşık olurlar. Azrail Allah'ın izniyle onunla tanışmaya gelir ve onun dileklerini yerine getirir. Birlikte evvela cehennemi ziyaret ederler, ardından miraç benzeri bir göksel seyahate çıkarlar ve sekiz kat cenneti görürler. Ancak Hz. İdris cenneti görünce buradan çıkmak istemez. Cennetin bekçisi olan Rıdvan ise ölmeyen hiçkimsenin burada kalamayacağını dile getirerek mücade etmez. Ancak Allah Rıdvan'a buyurarak "kulumu incitme, gönlü ne isterse onu yapsın" der. Böylece Hz. İdris de cennette kalır (Taberî, 2007, s. 117-120). Miraç gecesinde Hz. Muhammed onunla, bazı

³¹ *Tevrat*'ta *Hanok* ismiyle geçen birden fazla şahıs vardır; burada bahsedilen Hanok, İslam anlatılarındaki Hz. İdris'e karşılık gelen şahıstır.

³² Hz. İdris tarafından yazıldığı rivayet edilen, ancak kanonik eserlerden çıkarılmış bir eserdir. Bununla birlikte bazı Hristiyan ve Yahudi grupları söz konusu kitabı kabul etmektedirler.

rivayetlere göre iki bazı rivayetlere göreyse dördüncü katta karşılaşmıştır (Harman, 2000, s. 478).

Hz. İdris, İslam ve Yahudilik literatüründe kalemle ilişkilendirilmiş, harflerin ve yazının mucidi, öğretmen ve bilgi sahibi olarak tasavvur edilmiştir; bu nedenle Yunan mitolojisindeki Hermes’le benzeşmektedir. İslami kaynaklara da bu isimle yansımış olup *Hermesü’l-Herâmise* adıyla kullanılmış ve Uhnûh/İdris ile aynı kişi olduğu rivayet edilmiştir. İdris gökler hakkında bilgiye sahiptir ve insanlara tıp konusunda bilgi veren ilk insandır. İlk defa o elbise dikmiş ve evler inşa etmiştir (Harman, 2000, s. 480). Bu bağlamda değerlendirildiğinde, Yunan mitolojisindeki Hermes ile İslam ve Yahudilik anlatılarında yer alan İdris/Hanok aynı kişilerdir.

İdris ve Hermes ile benzeşen olan diğer bir tanrısal kişilik ise Mısır mitolojisindeki yazı ve bilgelik tanrısı Thoth’tur. Annemarie Schimmel (2016), onun hakkında şu bilgileri vermektedir:

“İlâhların arasında bilhassa yazmanın mucidi ve ilmin hâmisi olan Tot, alâkâmızı kendine celb etmektedir; o, ölümlerin geçirecekleri mahkemede kâtiptir. Yunanlılar, onu kendi ilâhlarından Hermes’e benzetmişlerdir; Hermes Trismegistos, yani üç defa büyük Hemers, isminde neoplatonik spekülâsyonlarına ve oradan simya ve bu gibi gizli bilgilere geçip onların usullerine hikmet öğreten bir varlık sayılıp mühim bir yer tutmuştur” (s. 45).

Üstelik Thoth, Re (Ra) tarafından yeraltında Re’yi temsil edecek bir vekil olmakla görevlendirilmiştir. Re’nin “yer tutucusu” olacaktır ve bu nedenle ona da “Re’nin vekili Thoth” denecektir (Hooke, 2015, s. 91). Thoth, yazıyla bilgiyi birleştirmiş, kâtipleri ve her tür bilgini yönetmiştir. Güneş tanrısı Re ile birlikte, gökyüzünü geçen iki tanrıdan biridir. Osiris ile birlikte egemen güneş teolojisine dâhil edilmiştir. Yazma sanatını o icat etmiştir. Aynı zamanda Ennead’ın ilâhi sözlerini kaydeden muhasebeci ve kâtiptir. Bütün bilgi alanlarının hamisidir ve tapınaklara bağlı kütüphane ve yazıhanelerin

efendisidir. Bu yüzden diğer tanrıların bilmediği sırlara vakıftır.³³ (Wilkinson, 2016, s. 215-216). Thoth bilge bir tanrıdır, tüm bilimlere hâkimdir ve diğer tanrılara öğretmenlik yapmaktadır; İsis'e ölüleri diriltme sihrini öğretmiştir. Kültür ve doğayla ilgili tüm bilgileri içeren bir kitap yazmıştır (Öztürk, 2016, s. 1134). Mahmud Erol Kılıç da Hz. İdris'in Hermes ve Thoth ile olan benzerliğinden söz eder ve Thoth'un yazdığı rivayet edilen yüzlerce kitap olduğunu kaydeder. Nitekim Hz. İdris de kalem sahibi olması bakımından göğün kâtibi olarak tasavvur edilmiştir. Yazıyla olan ilişkisinden dolayı kendisine müderris/öğretmen de denmiştir (2019, s. 35).

Tekin ise, bütün bu mitolojik şahısların yanı sıra, *Tevrat*'ta Enoch olarak geçen İdris'in kökeninde Musevi mitolojisindeki Mitatron'un yattığını, Mitatron'un ise Babil dilindeki Enoch, yani Enki/Ea (bilgelik tanrısı) olduğunu belirtmektedir. Dersle ve ilimle ilgisinden dolayı ona "âlim" anlamına gelen Hermes denmiştir. *İdris* ismi ise sanıldığı gibi Arapça değildir; İbranice "yorumcu, tefsirci" anlamına gelen *Dōrēš* sözcüğünün türediği *d-r-ş* kökeninden gelir ve Araplar bu ifadeyi kendilerine mâl etmişlerdir. Kumran metinlerindeki bir belgede "*Tevrat*'ı yorumlayan, tefsir eden" anlamlarına gelen *Dōrēš ha-Torah* ifadesiyle bir yıldız olarak geçmektedir. Yunanca Hermes'e karşılık gelen bu yıldız Arapça Utârid, Latince Mercury (Merkür) olan yıldızdır. Babil dilindeki adı ise Nabû'dur; Marduk'un oğlu ve kâtibidir. Utârid, Merkür ve Enoch da tanrının birer kâtibidirler; ellerinde kalem tutarlar ve bu kalemle tanrının sözlerini kaydederler. Nitekim Nabû'nun amblemi de bir kalemdir. Bütün bu tanrıların ise Sümer-Babil mitolojisindeki Enki/Ea ile ilişkisi vardır. Enki, Sümer-Babil mitolojisinin sularla birlikte öğretmen ve yorumcu bir tanrıdır. Sümer'e medeniyeti o getirmiştir (1992, s. 126). Dolayısıyla Hz. İdris ile ilgili *Kur'an*'da bahsi geçmeyen tasavvurların arketipinde, yukarıda bahsi geçen tanrıların yattığını söylemek yanlış olmayacaktır. Ahmedî de birçok beyitte Hz. İdris'in ders, öğretmenlik ve kalem ile ilişkisine işaret etmiştir. Aşağıdaki beyitte Hz. İdris'in ders ile ilişkisine telmihte bulunmuştur:

Ders-i İdrisüñ ol u Eyyûb-ı sabrı dahi hem

Yûnusüñ tesbîhi Hızruñ çeşme-i hayvânı ol (LI/9)

³³ Bu mitolojik anlatı, *Hanok'un Kitabı*'na da yansımıştır. Kitaba göre İdris, meleklerin dahi bilmediği sırları bilmektedir (Laurance, Charles ve Platt, 2017, s. 373-374).

Şairin bir tevhidinden alınan bu beyitte, Hz. İdris'in dersinin Allah'ı öğretmek olduğunu anlatılmıştır. Nitekim Nabû, Enoch, Thoth vd. insanüstü kâtip/öğretmen şahsıların da işi tanrının sözlerini açıklamak, tefsir etmektir. Bu, özellikle Tekin'in ifade ettiği *Dōrēş ha-Torah* isimli yıldızda karşımıza çıkmaktadır. O, Tanrı'nın sözleriyle yazılmış olan *Tevrat*'ın tefsircisidir.

Hz. İdris, kalem tutması nedeniyle, ders ve öğretmenlikle de ilişkilendirilmiştir. Aşağıdaki beyitte de buna uygun şekilde *İdris* ve *medrese* sözcükleri bir arada kullanılmıştır. Şair, aşk medresesinde sevgilinin yüzünü öğretirse binlerce İdris'in hayrette kalacağını ve divane olacağını anlatmıştır:

Çü 'ışk medresesinde yüzün idem taktır
Sözüme vâlih ü şeydâ ola hezâr İdrîs (290/2)

İdris hakkındaki müderris/öğretmen tasavvurunun, yukarıda da bahsedildiği üzere göksel tanrılarla ilişkili olması mümkündür. Özellikle Mısır tanrılarında Thoth, diğer tanrılara öğretmenlik yapmış, İsis'e büyü öğretmiştir. Bununla birlikte her konunun en bilginidir. Astronomi, matematik ve şifacılığın mucidi odur. Doğa ve kültür üzerine kitap dahi yazmıştır. Antik Mısır'ın meşhur *Ölümler Kitabı*'nın yazarının da Thoth olduğu söylenir (Öztürk, 2016, s. 1134). Aynı zamanda, onu tasvir eden ikonlarda bir kâtibin onun önünde oturarak yazı yazdığını gösteren bir heykel de mevcuttur. Bu ikon, öğrencisine ders geçen bir öğretmeni tasvir eder gibidir. Bununla birlikte, onun ikonografide en önemli motifi, Thoth'u hükümdarlık süresi olarak krala verilen yılları yazmak için kullanılan palmye dalını çentiklerken gösteren motiftir; benzer şekilde yazı yazarken II. Ramses'in ona palet tuttuğu bir ikon da mevcuttur (Wilkinson, 2016, s. 215; 217). Bu ikon, kalemin mucidi olan Hz. İdris'e dair *Kur'an*'da sözü geçmeyen bazı mitsel unsurların arketipinin Thoth olduğunu ortaya koymaktadır. *Hanok'un Kitabı*'nda da meleklerin Hz. İdris'e “yazıcı İdris” diye seslendikleri ve ondan “kutsal yazıcı” diye bahsettikleri görülmektedir (Laurance ve diğerleri, 2017, s. 55). Ahmedî de onun kalemin mucidi olduğuna telmihte bulunmuştur:

Pes kılıç didi ki Rüstem 'den virürem ben nişân

Pes kalem didi ki uş İdrîs 'den ben yâdigâr (XXV/26)

Beyitte, Hz. İdris tarafından icat edilen kalemin, onun zamanından bu yana yadigâr kaldığı anlatılmıştır. Bu beyit, ilk kez kalem kullanan, yazma sanatını icat eden ve ilk kitabı yazan Thoth mitinin, Hz. İdris'le benzerliğini ve Ahmedî'deki çeşitlenmesini göstermektedir. Diğer yandan ise kalemlle sembolize edilen Nabû ve yine kalemlle ilişkilendirilen Merkür, Utârid vd. tanrılar Hz. İdris hakkındaki verilere tevarüs ederek kalem “sembolünün” oluşmasını sağlamıştır. Kalem, Hz. İdris'ten yadigâr kalmakla aslında onun bünyesinde toplanan bütün kâtip ve öğretmen tanrı sembolizmini ifade etmektedir. Dolayısıyla bu sembol, aslında Hz. İdris hakkındaki *Kur'an* kaynaklı olmayan verilerin muhtelif kültürlerdeki arketipi olan mitolojik tanrılardan yadigâr kalmıştır denebilir.

Aşağıdaki beyitte ise İdris'in göğe yükselmesine telmihte bulunulmuştur:

Yire bu gönül virmeye yire şehâ ol kim

Göklerde olayım diyü hem-sâye-i İdrîs (296/5)

Hz. İdris'in göğe yükselmesi, *Kur'an*'da “biz onu yüce bir makama yükselttik (19:57)” şekline anlatılmıştır. *Tevrat*'ta ise böyle bir anlatıya tesadüf edilmemiştir. Bununla birlikte, *Enok'un Kitabı*'nda İdris'e bir makam verildiğinden bahsedilmiş ve göğe yükselmesi anlatılmıştır (Laurance ve diğerleri, 2017, s. 195-199). Göğe yükselme motifi, Hz. İdris'in mitsel izafelerinin arketipleri olan Hermes, Thoth vd. mitolojik tanrılarla da benzeşmektedir. Thoth, yukarıda bahsedildiği üzere, Mısır mitolojisinde gökyüzünü geçebilmiş iki tanrıdan biridir.³⁴ Yine benzer şekilde, Yunan mitolojisinde yer alan Hermes de kanatlı eşyalar vasıtasıyla göğe yükselen / göğü aşan bir tanrı olarak tasvir edilmiştir. Ayağındaki sandallarında, başlığında ve elindeki asada kanatlar vardır

³⁴ Diğer tanrı da Osiris'tir –ki o da Hz. İsa'nın mitsel tarafının arketipini teşkil etmektedir. (Detaylı bilgi için bk. Bu çalışmada İsa maddesi.) Her iki tanrının da güneş-egemen gök katıyla olan ilişkisi, tevarüs ettikleri peygamberlerde de devam etmiştir. İsa ve İdris, göğün dördüncü yahut altıncı katında kalmışlardır. Göğü geçmeyi başaran Osiris ve Thoth mitleri, göğe yükselen İsa ve İdris kıssalarıyla benzeşmiştir.

ve bunlar vasıtasıyla göğe yükselebilmektedir (Bayladı, 2005, s. 211). Diğer yandan ise bu tanrı/tanrılar aynı zamanda (bugün Merkür gezegeni olarak bilinen) bir yıldızdır ve bu nedenle de zaten gökte bulunmaktadır.

1.1.5. Hz. Nuh (Nûh)

Kur'an'a göre Hz. Nuh kendisine vahiy gelmiş (4:163), hidayete ulaştırılmış (6:84), kavmine gönderilmiş mümin bir kul (37:81), apaçık bir uyarıcı (26:115) ve bir peygamberdir (23:23; 57:26). 950 yıl peygamberlik yapmıştır (29:14). Hayatı ve kişiliği hakkında pek fazla bilgi bulunmamaktadır; daha ziyade adıyla birlikte anılan Tufan hadisesi anlatılmaktadır.

Kur'an'da ekseriyetle ibretlik bir kıssa olarak anlatılan Nuh Tufanı, çeşitli surelerde birkaç kez anlatılmış ve diğer peygamber kıssalarının aksine daha detaylı şekilde yer verilmiştir. *Kur'an*'da yer alan bu kıssa özetle şöyledir: Nuh, kavmini Allah'a kulluk etmeye çağırır, ancak kavmi onu yoldan sapmış olmakla suçlar ve peygamber olarak kabul etmezler. Bunun üzerine Nuh, kavmine tekrar tebliğde bulunur, imana gelmeleri için çabalar, fakat kavmi onu yalanlamaya devam eder. Nuh'un bütün tebliğ girişimleri sonuçsuz kalınca vahiy gelir: “Gerçekten iman edenlerin dışında, kesin olarak kimse inanmayacak. Şu halde onların işlemekte olduklarından dolayı üzülme. Bizim gözetimimiz altında ve vahyimizle gemiyi yap. Zulmedenler konusunda bana hitapta bulunma. Çünkü onlar suda boğulacaklardır.” Bunun üzerine Nuh, kendisiyle alay edenlere aldırmadan gemiyi yapmaya başlar. Allah, her hayvandan ikişer çift ve ailesinden iman etmiş olanları gemiye almasını buyurur. Nuh, gemiye binmeye ikna edemediği ve bir dağa sığınarak kurtulacağını zanneden oğlu hariç, ailesiyle ve her hayvandan ikişer çift alarak gemiye biner. Bir başka ayette ise karısının da ona ihanet ettiği yazmaktadır. Böylece Tufan başlar, Nuh'un oğlu dâhil bütün kavim helak olur. Gemi Cudi dağı üzerine oturduğunda ise Tufan son bulur (*Kur'an-ı Kerim*, 7:59-64; 10:71-73; 11:27-37; 66:10; 11:38-49; 23:27-30; 26:117-120; 57:11-14). Bununla birlikte kıssa, *Kur'an*'da *Nuh Suresi*'nde kısmen tekrarlanarak Hz. Nuh'un iman

etmemekte ısrarcı olan kavmini defaatle uyarması ve onların iman etmemeleri karşısında Allah'a yakarması anlatılır.

Tevrat'ta, *Yaratılış* kitabında anlatılan Nuh kıssası ise, *Kur'an*'daki kıssadan birkaç farklılık içermektedir. *Tevrat*'a göre Nuh kıssası özetle şöyledir: Tanrı, insanın akli fikri hep kötülükte olduğu için yarattığına pişman olur, yarattığı bütün varlıkları, insanları, hayvanları, sürüngenleri ve kuşları yeryüzünden silmeye karar verir. Nuh'la antlaşma yaparak, gofer (muhtemelen servi) ağacından bir gemi yapmasını ister.³⁵ Daha sonra bu geminin içine her canlı türünden bir erkek bir dişi olmak üzere birer çift almasını³⁶, oğulları, karısı ve gelinleriyle birlikte –yiyecek de temin ederek– gemiye binmesini söyler. Nuh bütün ailesiyle gemiye biner. Daha sonra Tufan patlak verir, enginlerin bütün kaynakları fışkırır, gökyüzünün kapakları açılır. Kırk gün kırk gece yağmur yağar. Sular yükselir, yeryüzündeki bütün yaşam yok olur.³⁷ Tufan yüz elli gün sürer ve Tanrı bu afeti dindirmeye karar verir. Bundan kırk gün sonra da Nuh, geminin penceresini açarak önce bir kuzgun, sonra bir güvercin gönderir. Ancak sular daha çekilmemiştir. Yedi gün sonra bir daha gönderir; güvercin gagasında kuru bir zeytin dalıyla döner. Nuh yeryüzünün kurumaya başladığını düşünür ve yedi gün daha bekleyerek güvercini bir kez daha gönderir. Bu kez güvercin geri dönmez. Ardından Nuh, geminin üstündeki kapağı kaldırır ve yeryüzünün tamamen kurumuş olduğunu görür. Tanrı'nın emriyle gemiden çıkarlar (*Yaratılış*, 6:1-8:20).

Tarih-i Taberi'ye göre Hz. Nuh, puta yahut ateşe tapan bir hükümdar olan Beyûrseb'in kavmini hak dine çağırmak için gönderilmiş bir peygamberdir. Ancak pek az kişi ona inanmış, geri kalanlar ise türlü eziyetler etmişlerdir. Karısı ve dört oğlu dahi kâfirlere olmuşlar, ancak Sâm ve Yafes daha sonra hak dine geçmişlerdir. Onların hak dine geçmemeleri nedeniyle de Allah bir tufan ile yok etmiş; Hz. Nuh, ailesi ve kırk erkek kırk kadından oluşan seksen kişi ise Hz. Nuh'a bildirilen gemi vasıtasıyla

³⁵ *Tevrat*'ta geminin ebatları ve özellikleri de tarif edilmektedir.

³⁶ Daha sonraki ayetlerde ise temiz sayılan hayvanlardan yedişer çift, kirli sayılan hayvanlardan birer çift alması söylenmiştir.

³⁷ *Kur'an*'da Tufan'ın yayıldığı coğrafya kesin olmamakla birlikte, *Tevrat*'ta bütün yeryüzünün kastedildiği görülmektedir.

kurtulmuşlardır. Hz. Nuh'un karısı ve oğlu Kenan gemiye binmedikleri için helak olmuşlardır. Her hayvandan birer çift de bu gemiye binmiştir. Sular çekildiğinde ise gemi Cûdî dağına oturmuştur. Bu seksen kişi kendilerine birer ev inşa ederek bir medeniyet kurmuşlardır. İnsanlık Hz. Nuh'un soyundan türemiş ve dünyaya yayılmıştır (2007, s. 137-146).

1.1.5.1. Tufan Mitleri

Mitolojide su, yaratılış serüveninin ayrılmaz bir parçasıdır. Yaşamdır, yaşamın kaynağıdır. Hem hayat veren hem de yok edendir. Boğan, cana kıyandır. Kendi başına koskoca bir medeniyeti yok etme gücüne sahiptir. Pek çok mittede tanrıların insanları cezalandırmak için sel felaketi verdiği anlatılır. Bunlardan biri olan Tufan cezası, neredeyse bütün kültürlerin mitlerinde ve semavi dinlerin anlatılarında mevcuttur. Mitolojide yaşam suyla başlar ve yine suyla son bulur. Tufan, suyun yok edici gücünün mitolojideki en net yansımasıdır. Manevi kirlerden arınma ve kutsanma aracıdır (Gezgin, 2018, s. 7-8). Su, hayatın ilk kaynağı ve yok edici olması bağlamında, ikinci yaşamın da kaynağı olmaktadır. Hemen her ulusun mitlerinde suyla başlayan yaratılış yine suyla son bulmuş, ardından insanlığın ikinci yaşamı başlamıştır. Semavi dinlerdeki anlatılarda Hz. Âdem'in soyunun Hz. Nuh vasıtasıyla yeniden kurularak yeni bir medeniyetin oluştuğundan söz edilmiştir.

Dört temel unsurdan biri olan suyun, mitlerde de açıkça görülen, oldukça güçlü bir sembolizmi vardır. Yaşamın kaynağını, arınmayı, yenilenmeyi ve gelişimi temsil eder. Hemen her milletin suyla alakalı bir başlangıç hikâyesi vardır. Tüm dinî arınma törenlerinin bir parçasıdır. Tufan mitlerindeki arınmanın da bu sembolizm ile ilişkisi vardır; yenilenmeyi ve kökendeki maddeye dönüşü simgelemektedir (Gardin ve Olorenshaw, 2019, s. 554-556). “Varoluşun kaynağı olan su, kozmogonik mitlerde aynı zamanda yok oluşun da (tufan) kaynağıdır. Her tür biçimi parçaladığı, her heçmişini sildiği için suyun yeniden oluşturma, yeniden doğurma ve arındırma özelliği vardır. Çünkü suya batan kişi tıpkı günahsız bir çocuk gibidir. Yeni bir aydınlığın eşiğindedir (Yonar, 2018, s. 41).” Dolayısıyla su, yaşam kadar ölümü de sembolize eder. Bu sembol

tek bir coğrafyada değil, hemen her kültürde kendisini göstermiştir. Çoğu kültürde yer alan bu tufan sembolünde, genellikle bir kişi kurtulur, bu kişiden ise insanlık yeniden türer. Ay ve ay tanrılarıyla da ilişkilendirilen bu tufan miti, Avusturalya ve Meksika mitoslarında da görülmektedir (And, 2018, s. 104). Eliade (2017) de suyun ölüm ve yeniden doğumla ilişkili olduğunu düşünmekte; su ve tufan sembolizmi için şunları söylemektedir:

“Sular, mevcudiyetlerin evrensel toplamını simgelemektedirler; sular fons et origo, tüm varlık ihtimallerinin hazinesidirler. Her yaratılışın örnek simgesi, dalgaların ötesinde aniden “ortaya çıkan” büyük ayla ada’dır. Bunun tersine, suya dalmak biçimlenme öncesine geri gitmeyi, varoluş öncesinin farklılaşmamış dünyasıyla yeniden bütünleşmeyi simgelemektedir. Sudan çıkma, biçimsel ortaya çıkışın kozmogonik hareketini tekrarlamaktadır; suya dalma ise biçimlerin yok olmasına eşdeğerdir. İşte bu nedenden ötürü, Su simgeciliği Ölüm kadar, Yeniden doğumu da içermektedir. Suyu temas her zaman bir yeniden doğumu içermektedir: Çünkü bir yandan çözülmenin arkasından bir “yeni doğum” gelmekte, öte yandan da suya dalma üretken kılmakta ve hayat potansiyelini artırmaktadır. Su kaynakla kozmogoniye – antropolojik düzeyde olmak üzere–, insanlığı sulardan doğduğuna dair inançlar (hgoylogénie) tekabül etmektedir. Tufanlarda veya kıtaların dönemselsel olarak sular altında kalmalarına ise (“Atlantis” tipi mitler), insani düzeyde ruhun “ikinci ölümü” (cehennem’in “nemliliği” ve leimon‘u vb) veya vaftiz yoluyla kabul ölümü tekabül etmektedir. Fakat sulara batma kozmolojik düzlemde olduğu kadar, antropolojik düzlemde de kesin bir yok olmaya değil de, ayrışmamış olanla geçici olarak bütünleşmeye eşdeğer olmaktadır: bunun arkasından söz konusu olan kozmik, biyolojik veya kurtuluşa yönelik bir an olmasına göre, ortaya yeni bir yaratılış, yeni bir hayat veya yeni bir insan çıkmaktadır. “Tufan” yapısal açıdan “vaftiz”le ve ölü ile doğanın yıkanmasıyla veya sağlık ve üretkenlik sağlayan âyinsel ilkbahar temizliğiyle karşılaştırılabilir niteliktedir. ... Su hayalî olanın, tohumların ve gizliliklerin koşulunu aşamaz. Biçim olan her şey Suların üzerinde ortaya çıkar ve sulardan kopar. Buna karşılık her “biçim”, Sulardan koptuğu, hayalî olmaktan çıktığı andan itibaren Zaman’ın ve Hayat’ın yasasına tâbi hale gelir: sınırları olur, evrensel oluşuma katılır, tarihe maruz kalır, yozlaşır ve sonunda özü boşalır; ama Sulara devrevi olarak dalarak ve “kozmogonik” karşılığıyla birlikte “tufan”ı tekrarlayarak kendini yenileyebilir” (s. 170-171).

Sağlam (2015), suyun, geminin ve ölümlerin edebiyatta zahiri manalarından daha çok, arketip ve sembol manalarıyla kullanıldığını belirtmiş ve bilinç dışı yaklaşıma benzer bir çözümlemeyle, Tufan düşüncesini insanoğlunun deneyimsel arketiplerine bağlamıştır:

“Çok uzun bir dönem devam eden buzulların erimesi ve getirdiği sel felaketler[i], bütün bölgeleri ve bütün insanları etkilediğinden Tufan ile ilgili bilgiler mitolojik de olsa, bütün milletlerde var olmuştur. Çünkü birden olmamışsa da son 10-15 bin senede belki sekiz bin tufan ve tayfun olmuştur. Demek Tufanın bütün dünyayı su altında bırakması söylemi, bu tufanların uzun süreli olmasındandır. ... İnsanlığın bilinç derinliklerinde metafizik bir arketip olmasının yanında dinî literatür, bu metafizik arketipi somutlaştırdığı için, yine tufan bütün dünyayı kuşatmış gibi görünüyor” (s. 13, 17)

Yukarıdaki bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla, Nuh Tufanı, bir kavmin yahut bütün bir yeryüzünün yok olmasıyla, aslında bir dönüşümü ve arınmayı sembolize etmektedir. *Tevrat* ve *Kur'an*'da anlatılan “yoldan çıkan insanların/toplumların” su altında bırakılarak cezalandırılması, aslında insanlığın günahlarından, kötülüklerinden arınmasıdır. Dolayısıyla, Hz. Nuh'un soyundan türeyecek olan insanlık, kendinden önceki nesillerin kötü taraflarından arınmış olacak ve yeni bir yaşamın başlangıcında yer alacaktır. Kıssanın kutsal kaynaklarda geçen tarihsel tarafı hem de yukarıda açıklandığı üzere sembolik bir işlevi vardır ve suyla ilgili mitleri hatırlatmaktadır.

Kramer, *Kitab-ı Mukaddes*'te yer alan Tufan öyküsünün özgün olmadığını, Babillerin *Gılgamış Destanı* ile benzeştiğini ve her iki anlatının da Sümer kökenli olduğunu söylemektedir (2017, s. 173). Kramer'in bu çıkarımının, benzerlikler üzerinden kurulduğu görülmektedir. Nitekim Tufan kıssasının, yazılı tarihten çok önce, muhtemelen gerçekleşmesi ve tüm insanlığı etkileyen bir hadise olması ihtimaliyle muhtelif kültürlerde benzerlik göstermesi doğaldır. Ancak kıssanın Sümer kökenli olmasından ziyade, arketipinin “mevcut bulgular ışığında” yazılı olarak *Gılgamış Destanı*'ndaki miti hatırlattığını ve bu bağlamda Sümer mitolojisi ile ilişkilendirilebileceğini söylemek daha doğru olacaktır. Hadisenin cereyan ettiği ve muhtemelen –bugün bildiğimiz kadarıyla– yazının olmadığı dönemlerden kalan sözlü anlatılar, muhtelif kültürlerde farklı şekilde girmiş; ancak bir tufan hadisesi ve insanlığın soyunun türeyeceği bir “kutsal kişi” formları hemen her kültürde sabit kalmıştır. Sümer'e dayandığı varsayılan bu bulgulara göre, Tufan anlatısının –bilinen– arketipi, ölümsüzlüğü arayan Gılgamış'ın başvurduğu bilge Utanapiştî/Utnapiştîmitidir. *Gılgamış Destanı*'nda bir epizot içerisinde yer alan Utanapiştî, birtakım özellikleri ve

tufan anlatısı ile Hz. Nuh'la benzeşmektedir. Kıssaya göre, ölümsüzlüğü arayan Gılgamış, ölümsüz olduğunu bildiği Utnapiştim'in yanına gider. Aralarında geçen konuşmalar ve öğütlerin arasında, Utnapiştim ona Tufan'ın sırrını/öyküsünü anlatır. Bu epizot, Jean Bottero'nun hazırladığı *Gılgamış Destanı* çalışmasında özetle şöyle yer almaktadır: Öyküye göre en yüce tanrılar, Fırat'ın kıyısına kurulmuş olan Şurruapak kentinde insan nüfusunun aşırı artmasından ve gürültüden rahatsız oldukları için tufan yaratmaya karar verirler. Prens-Ea (Tanrı Ea) bu kararı Utnapiştim'e açıklar:

“Bir gemi yap (kendine)!
Yüz çevir dünya nimetlerinden
İstiyorsan eğer sağ salim yaşamak!
Birlikte bin gemiye
Hayvanların her türlüyle
Yapacağın geminin
Eni boyuna
Eşit olsun!”

Tanyeri ağardığında geminin inşasına başlanır, beşinci günün sonunda omurgası tamamlanır; önce dış yüzeyi, sonra iç yüzeyi yapılır, gemi su geçirmez hale getirilir. Yedinci günün sonunda ise gemi tamamlanır. Ertesi gün gemiye binme vakti gelmiştir:

“[Ertesi gün, neyim varsa]
Ne kadar gümüşüm varsa,
Ne kadar altınım [varsa]
Hepsini yükledim gemiye
(Evcil?) hayvanlarımın hepsini
Ailemi,
Tüm hane halkını
Gemiye bindirdim.
Ayrıca vahşi hayvanların her birini
Ve bütün teknisyenleri
Gemiye aldım.”

Bundan sonra tanrılar ve tanrısal haberciler göğün vanalarını açarlar, barajları taşırlar; cehennem meşaleleri ülkeyi tutuşturmuş, göğü ölüm sessizliği bürümüştür. Ülke bir çömlek gibi paramparça olmuştur. Oluk oluk akan sularda kalabalıklar görünmez olmuştur. Tanrılar göğün en tepesine tırmanmışlardır. Şiddetli yağmurlar, boralar, kasırgalar ve tufan altı gün yedi gece gece sürmüş, yedinci gün ağarınca tufan dinmiştir:

“Yüz metre kadar ileride
 Bir kara parçası görünüyordu:
 Nissir Dağı (idi bu)
 Gemi o dağa oturmuştu.”

Utnapiştim, sırasıyla bir güvercin, kırlangıç ve kargayı gemiden salar. Karga suların çekilmiş olduğunu görür ve yemeğe koyulur. Utnapiştim de bir ziyafet verir ve bu ziyafete tanrılar da katılır. Utnapiştim’e ölümsüzlük verirler. Tanrıların böyle bir amaç için tekrar birleşmesi çok zor olacağından, Gılgamış’ın bu yolla ölümsüzlüğü elde etmesi mümkün olmayacaktır. Utnapiştim, buna rağmen karısının ricası üzerine Gılgamış’a gençlik / uzun ömür bitkisinin sırrını verir ve nasihatlerde bulunur (2018, s. 189-208).

Babil-Akad tufan mitosunun kahramanı Utnapiştim’ken, Sümer mitolojisindeki karşılığı Ziusudra olarak görülmektedir. Babil mitosundakinden daha az parçası günümüze ulaşmış ve okunabilmiş olan bu mitos, Babil’inkiyle benzer özellikler gösterir ve söz konusu mitosun Sümer kaynaklı olduğu kanıtlanır. Sümer’deki Ziusudra, Akadça yazılmış *Gılgamış Destanı*’ndaki Utnapiştim’in kendisidir (Çığ, 2018, s. 61-62).

Yunan mitolojisinde de benzer bir tufan miti mevcuttur: Zeus tunç soyundan gelen insanları öldürmeye karar verdiğinde, Poseidon, oğlu Deukalion’a bir sandık yapıp içine erzak doldurmasını ve karısıyla birlikte ona binmesini söyler. Tufan meydana gelir ve dağlara kaçan birkaç kişi haricinde bütün insanlar suda boğulur. Deukalion Parnasos dağına ulaşır ve kaçma/sürgün tanrısı Phyksios’a kurban keser. Zeus Hermes’i göndererek Deukalion’a bir dilek hakkı tanır. Deukalion da bir halkı olmasını diler. Roma mitolojisi de birkaç küçük farkla aynı miti anlatır. Ovidius’un anlatımına göre, insanlar öyle kötü hâle gelmişlerdir ki Jüpiter (Zeus’un Roma’daki adı) insanları yok etmeye karar verir. Gökten yağmurlar gönderir. Kardeşi Neptün de nehirlerden ve denizlerden sular gönderir (Hansen, 2018, s. 492-493).

Hint mitolojisinde de kral Manu bir balığın kendisini tufanın gerçekleşeceğine dair uyarmasıyla bir gemi yapar ve tufandan kurtulur. Sulara attığı adağından bir kadın meydana gelir, Manu ve bu kadının soyundan, Manu'nun ırkı türer (Kubat, 2020, s. 225). Bununla birlikte İran mitolojisindeki Cemşîd'in de doğal afetler karşısında insanları, hayvanları ve bitkileri dondurucu soğuktan korumak için bir kale yapması ve bu kalenin dışında kalan bütün canlıların ölmesi, Nuh Tufanı'na benzer bir tema içermesiyle değerlendirilmiştir (İmâmî, 2019, s. 231, 238).

Yukarıda bahsi geçen çeşitlenmeler, farklılıklarla birlikte, Nuh Tufanı ile benzerlik içermektedir ve bu durum da anlatılardaki sembolik ihtivanın muhtelif anlatılarda yer bulmasına sebebiyet vermiştir. Daha ziyade semboller üzerinden varlığını koruyan bu kolektif imajlar, arketipleri bağlamında çoğu zaman aynı kalmış ve kıssanın tarihsel boyutunun dışında, büyük ölçüde değişmemiştir.

Tufanla alakalı önemli bir mesele de etki sahasıdır. Kimi kaynaklar bölgesel, küçük bir hadise olduğunu, kimi kaynaklarsa yerkürenin her tarafında gerçekleşmiş büyük bir felaket olduğunu yazmaktadır. Bununla birlikte, *Kur'an*'da Tufan'ın Hz. Nuh'un kavmine geldiğini yazmakta fakat söz konusu yüzyılda başka hangi kavimlerin olduğu kesin olarak bilinmediği için, Tufan'ın etki sahası ve coğrafyası tespit edilememektedir. Ancak gemiye alınması elzem olan “tüm hayvanlar” düşünüldüğünde, Tufan'ın bütün yerkürede gerçekleştiği sonucunu çıkarmak mümkündür. Bununla birlikte *Tevrat*'ta açık ifadelerle bütün dünyanın sular altında kaldığı anlatılmıştır. Utnapiştım anlatısında da bütün dünya söz konusu edilmiş, hatta felaket tanrılar katını bile etkilemiştir. Ahmedî, aşağıdaki beyitte Tufan'ı ve etki sahasını şöyle dile getirmiştir:

Arada Nûhı yitürdüñ hemîn ki bulunmaz

Veğer-ni maşrık u magrib tolu-dur Tûfân (LXIV/13)

Ahmedî'nin yukarıdaki beyti, şairin bu etki sahasını “doğu ve batı” olarak belirtmesiyle bütün dünya olarak algıladığını göstermektedir. Aşağıdaki beyitte de Tufan'ın bütün dünyayı sardığı gibi, derdin de dünya kadar çok olduğundan bahsedilmiştir; öyle ki kadeh gemidir, şarap da Nuh'un yelkenidir:

*Tûfân-ı gussadur tolu 'âlem velî añâ
Sâgar sefîne bâde-durur bâd-bân-ı Nûh (113/6)*

Aşağıdaki beyitte de Tufan'ın yeryüzünü uçtan uca kapladığı anlatılmıştır:

*Durmaz ahar Nûh bigi gark idiserdür meger
Yiryüzin ucdan uca seyl-i revânı çeşmümüñ (354/6)*

Beyte göre yeryüzü uçtan uca akıp giden bir sel ile kaplanmıştır; aşğın Tufan'a teşbih edilen gözyaşı da bu kadar çok ve çoşkundur. Şair, gözyaşı-Tufan beznetmesini divanında sıkça kullanır.³⁸ Aşağıdaki beyitte de bu yönde bir kullanım mevcuttur:

*Bir nefes senden ırah düşer-isem Nûh-sıfat
Gözümüñ yaşı-y-ıla 'âlemi tûfâna virem (436/5)*

Beyitte anlatılana göre, şair o kadar çok ağlamaktadır ki gözünün yaşıyla bütün âlemi tufan kaplayacaktır. “Nuh gibi tufana vermek” ifadesiyle beyitten, Tufan'ı Hz. Nuh'un gerçekleştirildiği yönünde bir anlam çıkmaktadır. Aşağıdaki beyitte ise Hz. Nuh'un Tufan'ı gerçekleştiren değil, def eden taraf olduğu dile getirilmiştir –ki şair de kanlı gözyaşlarını, Hz. Nuh olmadığı için def edememektedir:

*Bañâ dirler niçe aglarsın yüregüñ kanın akıtma
Degülem Nûh pes nice ideyim def' tûfânı (621/7)*

Şairin, aynı hadise karşısında bu ikircikli ve münakiz tutumu, suyun insan psikolojisinde oluşturduğu tezat ile ilişkili olmalıdır. Su, madde girişinde

³⁸ 390/5; 419/9; 129/5; 672/7.

detaylandırıldığı üzere hem varoluşu hem de yokoluşu; hem yaşamın kaynağını hem ölümün sebebini; hem başlangıcı hem de sonu sembolize eder. Dolayısıyla Tufan, dönüşümlü olarak olumu ve olumsuz etkileri, birbirinin ardında ve içinde taşıyabilmekle hem sebebi hem de sonucu ifade eden bir sembolizme sahiptir. Şair de suyun insan psikolojisinde yatan bu arketipsel tezahürünü bilinçaltında yorumlamış ve Hz. Nuh'u hem tufanın sebebi hem de onun çaresi olarak dile getirmiştir; çünkü su iyi ve kötünün ortak timsali olmakla öyle güçlü bir sembolik muhtevaya sahiptir ki, ona sebep olmak da onu engellemek de olumlu bir eylemdir. Ancak bu güçlü sembolik değerine rağmen Tufan'ın suları, şaire göre gözyaşından daha değerli değildir:

Nûh Tûfânın döker her kirpügüm çün aglayam

Gözlerüm mevcî katında cûşîş-i deryâ nedür (140/5)

Beyitte ifade edilen *denizin coşması*, Tufan sırasında denizlerin taşması ile ilişkilidir. *Kur'an*'da açık bir şekilde denizin coştığı yazmasa da, buna işaret edecek kullanımlar vardır. *54:11-12*'de gökten bardaktan boşanırcasına yağın bir yağmurdan ve muhtelif meallere göre yerden çıkan coşkun kaynaklardan / takdir edilmiş bir iş için birleşen sular ve pınar pınar fışkıran yeryüzünden söz edilir. *Tevrat*'ta da benzer şekilde “enginlerin bütün kaynakları fışkırdı” denir ve kırk gün kırk gece yağın yağmurdan söz edilir (Yaratılış, 7:11-12). Utnapiştım anlatısında da yağmur, fırtına, sel ve savaş tanrısı Ninurta'nın barajları taşırdığından, insanların denizi balıklar gibi doldurduğundan, fırtına dinince denizin durulduğundan ve taraça damlar gibi (dümdüz) olduğundan bahsedilir (Bottero, 2018, s. 195-197). Denizin bu coşkunluk hâli hemen muhtelif kültürlerde benzer şekilde ifade edilmiştir –ki bu durum da denizin coşmasının, arketip motifle doğrudan örtüştüğünü göstermektedir. Yukarıdaki beyitte de denizin coşkunluğu motif olarak işlenmiştir.

Aşağıdaki beyitte, Hz. Nuh'un kaygı duymaksızın Tufan'ı atlattığı anlatılmıştır:

Çü lutfî var hoş ol iy Ahmedî ki tufândan

Kayu yoh aña ki mellâhdur sefîne-i Nûh (105/8)

Aynı kaygısızlık, endişesizlik hâli diğer kültürlerin tufan mitlerinde de yer alır. Tufanı atlatacak olan kahraman yahut kutsal kişinin, Tanrı'nın/tanrılarının güvencesinde olduğu ve bunun bilinciyle endişesiz oldukları görülmektedir. Beyitte *mellâh* sözcüğü “gemici, denizci, kaptan” anlamlarıyla kullanılmış olabileceği gibi “tez tez yürüyen, hızlı giden” anlamıyla kullanılmış olması da muhtemeldir. Beyitteki anlama bakıldığında *mellâh* olanın Nuh'un gemisi olduğu görülür. Bu açıdan değerlendirilince şairin, Nuh'un gemisinin hızlı gittiğini, yani tufanın çabuk son bulacağını ve dolayısıyla da “hoş olması” gerektiğini anlatmış olması da mümkün görülmektedir. Dolayısıyla kendini şiir öznesi olarak konumlandıran Ahmedî'nin kaygısız olması gerekmektedir; çünkü sıkıntılarında çabuk kurtulacaktır.

Kur'an'da, Hz. Nuh'un gemisinin Cûdî Dağı'na oturduğu anlatılmıştır. Bu dağın yeri uzun süre tartışılmış ve nerede olduğu üzerine farklı fikirler ortaya atılmışsa da, pek çok âlime göre bu dağ, Musul bölgesinde yer alan Cezirutu İbni Ömer dağıdır. Bununla birlikte Türkiye'nin doğusunda bulunan Ağrı Dağı'nın da Nuh'un gemisinin oturduğu yer olduğu düşünülmüştür (Palabıyık, 2007, s. 173-175). *Tevrat*'ta geminin oturduğu yer Ararat dağları olarak geçmektedir (Yaratılış, 8:4). *Gılgamış Destanı*'nda ise Utnapiştim'in gemisi Nissir Dağı'na oturmuştur. Bottero, söz konusu dağın bugünkü Pir Ömer Gudrun Dağı olduğunu söylemektedir (2018, s. 198). Bu bağlamda İslam, Yahudi ve Hristiyanlık kaynaklarının bahsettiği dağ ile Gılgamış Destanı'nda adı geçen dağ aynıdır.

Ahmedî aşağıdaki beyitte bu dağdan bahsetmiş ve sevgilinin aşkını gemiye, gözünü Hz. Nuh'a, gözyaşlarını tufana, gussayı ise Cudi dağına benzetmiştir:

Senüñ 'ıškuñ sefînedür gözüm Nûh
Yaşum tûfân u gussa kûh-ı cûdı (697/8)

Hz. Nuh'un lakabı / sıfatı *Necîullah*'tır. Anlamı “hep Allah ile meşgul olan, ilahi feyizlerle sevinç bulan kimse” olarak verilir. *Necî* sözcüğünün ise “sırdaş” anlamı

vardır. Hz. Nuh'a bu lakap, başına gelen tufan felaketine rağmen Allah'tan vazgeçmemesi ve onun vahyine mazhar olması üzerine verilmiştir. Ahmedî de bir beyitte Hz. Nuh'u bu sıfatıyla anmıştır:

*'İsa enfâsı vü Mûsânuñ münâcâtı kamu
Hem Halîlüñ odı vü Nûh-ı Necî tûfânı ol (LI/8)*

Şairin bir tevhidinden alınmış yukarıdaki beyitte Hz. İsa'nın nefesi, Hz. Musa'nın yakarışları ve Hz. İbrahim'in atıldığı ateşle birlikte, Allah'ın sırdaşı ve hep onunla meşgul olan Hz. Nuh'un Tufan'ının dahi Allah'tan geldiğine işaret edilmektedir.

1.1.6. Hz. İbrahim (İbrâhîm, Birâhîm, Hafîl, Halîlu'llâh)

Kur'an-ı Kerim'de, muhtelif sure ve ayetlerde Hz. İbrahim'e geniş bir yer ayrılmış; *İbrahim* isminde bir sureye de yer verilmiştir. Söz konusu ayetler ve bu ayetlerde yer alan kıssalar ibretlik anlatılar olma hüviyeti taşımaktadır. *Kur'an*'da Hz. İbrahim'in Hristiyan yahut Yahudi değil, Hanif olduğundan (2:135), müşriklerden olmadığından söz edilmiştir (3:95). Dünyada ve ahirette seçkinlerdendir (2:130), çok içli, yumuşak huylu bir kimsedir (9:114); gönülden Allah'a yönelmiştir (11:75). Kendisine dünyada iyilik/güzellik verilmiş, ahirette de salih olanlardan kılınmıştır (16:122-123). Dürüst bir peygamberdir (19:41); güçlü ve basiretlidir (38:45).

Kur'an'da Hz. İbrahim'e dair birçok kıssa yer almaktadır. Özetle vermek gerekirse, bunlardan biri, putları kırmasıdır. Muhtelif ayetlerde yer alan kıssaya göre İbrahim, babası Âzer'i ve halkı putlara tapmamaları için uyarır ve kendisinin de bu putlara tapmayacağını söyler; ancak babası İbrahim'e karşı çıkar. İbrahim sırasıyla yıldız, ay ve güneşin ilahlığını sorgular ve sonunda bunların ilah olamayacağına karar verip tek olan, yeri ve göğü yaratan Allah'a yüzünü döner. Kavmini inandırmaya çalışsa da mümkün olmaz. İbrahim de kavmi arkasını dönüp gittikleri zaman (onlar olmadığına) putlara bir tuzak kurarak büyük olan hariç bütün putları paramparça eder; kavmi sorunca da diğer

putları kıranın büyükleri olduğunu söyler (Kur'an-ı Kerim, 6:74-81; 19:42-48; 21:52-63; 26:70; 43:26).

Kur'an'da Hz. İbrahim'e dair anlatılan bir diğer kıssa da kendisine ihtiyarlıkta çocuk verilmiş olmasıdır. Kıssaya göre Allah tarafından gönderilen elçiler İbrahim'in yanına girip selam verirler ve ona Allah tarafından verilecek bir çocuk müjdeliler. İbrahim ise hayrete düşüp "bana ihtiyarlık gelip çökmüşken mi müjdeliyorsunuz?" diye sorar. Elçiler de "seni gerçeğe müjdeledik; öyleyse umut kesenlerden olma," diye yanıt verirler. Başka bir surede ise aynı hadise Hz. İbrahim'in karısı üzerinden anlatılır: Elçiler gelir, İbrahim'le selamlaşırlar. İbrahim onlara kızarmış buzağı getirir. Elçilerin ellerinin uzanmadığını görünce tedirgin olur. Elçiler de "korkma, biz Lut kavmine gönderildik" derler ve bir erkek çocuk müjdesi verirler. İbrahim'in karısı gülerek / çığlıklar kopararak ayağa kalkar; kendisine İshak ve arkasından Yakup müjdelendir. Kadın da "olacak şey değil, ben kocamış bir kadınken ve şu kocam da bir ihtiyarken doğuracak mıyım? Gerçekten bu şaşkın verici bir şey! Kısır yaşlı bir kadın (mı doğum yapacaktım?)" der. Elçiler de Allah'ın emrine şaşırmasını, rahmet ve bereketinin onların üzerine olacağını söylerler. Pek çok ayette, kendisine İsmail, İshak veya Yakup'un armağan edildiği yazılıdır (6:84; 11:69-73; 14:39; 15:52-55; 19:49; 21:72; 29:27; 51:25-30).

Kur'an'da Hz. İbrahim'le alakalı bir diğer kıssa da oğlu Hz. İsmail'i kurban etme teşebbüsüdür. Kıssaya göre İbrahim Allah'tan bir oğul armağan etmesini ister; Allah da onu yumuşak huylu bir çocukla müjdeliler. Çocuk onun yanında koşabilecek çağa gelince İbrahim "oğlum, gerçekten ben seni rüyamda boğazlıyorken gördüm. Bir bak, sen ne düşünüyorsun?" der. İsmail yanıtlar: "Babacığım, emrolunduğun şeyi yap. İnşallah beni sabredenlerden bulacaksın." Babası, İsmail'i kurban etmek için alını üzerine yatırdığında Allah "Ey İbrahim! Gerçekten sen rüyayı doğruladın..." diye seslenir ve ona fidiye olarak bir kurbanlık verir (37:100-107).

Tevrat'ta ise Hz. İbrahim, *Kur'an*'dakinden kısmen farklı kısmen de örtüşen bir şekilde anlatılmaktadır. *Yaratılış* kitabında anlatıldığına göre özetle, İbrahim'in ilk adı Avram'dır; Terah'ın yetmiş yaşından sonra dünyaya gelen oğullarından biridir. Saray adında kısır bir kadınla evlidir. Babası sağ iken Ur'dan Harran'a göçmüştür. Yetmiş beş yaşında iken Tanrı'dan vahiy gelir ve bildirilen ülkeye gitmesi istenir. Avram da yeğeni Lut'u ve karısı Saray'ı yanına alarak yola çıkar. Kenan'a geldiğinde Tanrı "bu toprakları senin soyuna vereceğim" der. Avram yola devam eder, önce Negev'e, sonra Mısır'a ulaşır. Mısır'da bir müddet kalan Avram Mısır'dan ayrılır. Bir gece rüyasında Tanrı onu bir çocukla müjdelere ve cariyesi Hacer hamile kalır. Tanrı Hacer'e, çocuğun adını İsmail koymasını söyler (*Yaratılış*, 11:26-16:16).

Avram 99 yaşındayken Tanrı ona seslenerek "birçok ulusun babası olacaksın. Artık adın Avram (anlamı: "yüce baba") değil, Avraham/İbrahim (anlamı: "çokların babası") olacak," der ve onunla antlaşma yapar. İbrahim'in ve onun soyundan gelecek olanların Tanrı'sı olduğunu söyler, Saray'ın adının da artık Sara olduğunu açıklar; onu kutsayacağını ve ondan bir oğul vereceğini söyler. İbrahim karısının ve kendisinin yaşlı oldukları hâlde nasıl çocuk sahibi olacaklarını sorar; "keşke İsmail'i mirasçı olarak kabul etseydin" der. Tanrı İsmail'i de kutsayacağını, soyunu çoğaltacağını ve on iki beyin babası yapacağını söylemekle birlikte, antlaşmayı gelecek yıl doğacak olan İshak'la devam ettireceğini söyler (*Yaratılış*, 17:1-27).

Bir gün İbrahim'e, günün sıcak saatlerinde Tanrı ve üç adam görünür. İbrahim hemen onları karşılar ve birinin ayaklarına kapanarak biraz suyla ayaklarını yıkamak ister; adam kabul eder. İbrahim hemen çadıra giderek Sara'ya ince undan pide yapmasını söyler. Körpe ve besili bir buzağı seçerek uşağına hazırlamasını söyler. Hazırlanan buzağıyı yoğurt ve sütle birlikte götürüp konuklara ikram eder. Konuklar, yemeklerini yerken İbrahim'e karısı Sara'yı sorarlar. İbrahim çadırda olduğunu söyler. O sırada Rab "gelecek yıl bu zamanda kesinlikle yanına döneceğim; o zaman karın Sara'nın bir oğlu olacak," der. Bunları duyan Sara, bu yaştan sonra çocuğu olmayacağını düşünerek için için güler. Bunu bilen Tanrı da İbrahim'e kendisi için bir güçlük olmadığını, Sara'nın

bir oğlu olacağını söyler. Tanrı'nın söz verdiği gibi, Sara hamile kalır ve bir erkek çocuk doğurur; İshak adını verirler. (Yaratılış, 18:1-20:5).

Bir gün Tanrı İbrahim'i denemek ister ve bir dağa çıkarak oğlu İshak'ı yakmalık sunu olarak sunmasını söyler. İbrahim oğlunu ve iki uşaağını alır, Tanrı'nın dediği yere doğru yola koyulur. Üçüncü gün gideceği yeri uzaktan görür. Uşaklarını burada bırakır, yakmalık odunları oğlu İshak'a yükler ve yola devam ederler. İshak yolda "ateşle odun burada ama yakmalık sunu için kuzu nerede?" diye sorar. İbrahim "kuzuyu Tanrı verecek," diye cevap verir. Tanrı'nın belirttiği yere varınca İbrahim bir sunak yapar, odunları dizer; tam bıçağı alıp boğazlayacakken Rabbin meleği gelir ve "çocuğa dokunma, ona hiçbir şey yapma. Şimdi Tanrı'dan korktuğunu anladım, biricik oğlunu benden esirgemedin," der. İbrahim sık çalılara takılmış bir koç görür; onu yakmalık sunu olarak sunar. Tanrı onu kutsar. İbrahim oğluyla birlikte Beer-Şeva'ya gider (Yaratılış, 22:1-19).

Sara 127 yaşında ölür. İbrahim, karısını Kenan ülkesinde Makpela Tarlası'ndaki mağaraya gömer. İbrahim de yaşılanmıştır. Sara'dan sonra Ketura bir kadınla evlenir. Sahip olduğu her şeyi İshak'a bırakır. 175 yaşında vefat eder. İshak ile İsmail onu Sara'nın mezarının olduğu yere gömerler (Yaratılış, 24:1-66; 25:1-11).

Tevrat ve *Kur'an*'ın anlattığı İbrahim kıssaları kısmen birbiriyle aynı hikâyeleri anlatır; yanı sıra farklılıklar olduğu da görölmektedir. Anlatıların çeşitlilik arz etmesi konusunda Çığ (2019, s. 24), İbrahim ve ailesi hakkındaki anlatıların geçmiştten bu yana anlatılagelmiş, ancak yüzlerce yıl sonra yazıya geçirilebilmiş olduğunu söylemekte, bu süre içinde yeni olayların ve yeni efsanelerin bu anlatılara karıştığını ifade etmektedir. Schimmel (2016, s. 216) de *Tevrat*'ta adı geçen İbrahim hakkındaki anlatıların gerçek tarih olmaktan uzak kaldığını; belki de eski zamanlarda Filistin'de yaşamış ve Irak'tan gelen Sami aşiretlerin bir numunesi olan muhterem bir insan hakkındaki efsaneler olduğunu söylemiştir.

İbrahim sözcüğünün etimolojisine bakıldığında İbranice kökenli olduğu görülmektedir. İslam kaynaklarının da bahsettiği üzere İbranice *eb* “baba” ve *rehim* “halk, cemaat” sözcüklerinden oluşmakta ve “halkın babası” anlamına gelmektedir. Bu nedenle bütün İsrailoğulları peygamberleri gibi Hz. Muhammed’in de atası sayılmaktadır (Arsel, 2015, s. 41). Tekin de *Abh-râm* sözcüğünün “yüksekse, gökyüzünde olan baba” anlamını taşıdığını ve karanlık, bulutlu gökyüzünün sembolü olduğunu belirtmiştir Nitekim *Tevrat* metinlerinde de İbrahim’in ilk adı Avram “yüce baba”, sonra Tanrı tarafından verilen ikinci adı olan İbrahim “çokluğun babası” anlamında verilmiştir (2018, s. 128).

İslam coğrafyasında anlatılan Hz. İbrahim kıssalarına bakıldığında, Kur’an’da yer almayan fakat *Tevrat* ve diğer kutsal anlatılardaki detayların yer verildiği görülür. Bununla birlikte Kur’an’da bahsi geçen fakat diğer kaynaklarda tespit edilemeyen bazı detaylar da mevcuttur. Klasik Türk edebiyatındaki telmih ve atıflara bakıldığında da pek çok kaynaktan beslenildiği görülmektedir. Bununla birlikte Hz. İbrahim kıssasında yer alan bazı unsurların sembolik taraflarının da kolektif olarak aktarılması yahut sembolik taraflarıyla kendine yer bulması da muhtemel olmuştur.

a. Ateşe atılması³⁹

Kur’an’da Hz. İbrahim’e dair anlatılan bir kıssada, onun ateşe atılmasından söz edilir. Kıssaya göre, kavmini putlara tapmaktan vazgeçirmeye çalışan ve Allah’a iman etmeye davet eden İbrahim, yine kendine inanmayan kavmi tarafından –(yüksekçe) bir bina inşa ederek ve çılgınca yanan ateşin içine atarak (37:97)– yakılmak istenir, ancak Allah “ey ateş, İbrahim’e karşı soğuk ve esenlik ol (21:69)” diyerek onu ateşten kurtarır (29:16-24). Böylece İbrahim’in kavminin tuzakları bozular, hüsrana uğrarlar (21:70); Allah da

³⁹ *Ahmedî’yi Mitlerle Okumak* adlı yüksek lisans tezinde Sel, *Dîvân*’da yer alan dört elementi mitsel öğeleriyle açıklamış ve ateşle ilgili unsurların yer aldığı beyitlerden örnekler vererek açıklamıştır. Sel’in bu çalışması, Ahmedî’nin tasavvurunda ateşin sembolik ve arketipsel cihetini anlamak adına önemli bulgulara da yer vermektedir.

o kavmi alçaltılmışlardan kılar (37:98). Bu kıssaya İslam kaynaklarında detaylarıyla yer verilmiştir.

Taberî onun ateşe atılmasının Nemrut tarafından gerçekleştirildiği detayını veririr. Kıssaya göre putlara tapmayı reddeden ve onları kıran Hz. İbrahim, Nemrut tarafından mancınıkla ateşe atılır. Ancak Allah Cebrail'e "yetiş, İbrahim'i havada tut, onun için ne yapabileceğini sor" der. Cebrail, Hz. İbrahim'i ateşe düşmek üzereyken havada tutar ve ona kendisinden ne istediğini sorar. Ancak Hz. İbrahim, isteğinin yalnızca Allah'tan olacağını söyleyerek reddeder. Bunun üzerine Allah'ın emriyle ateş bir soğukluğa dönüşür. Hz. İbrahim ateşin ortasına inince, ateş dört bir yana çekilir ve ortasında bir meydan açılır; güzel bir pınar çıkar. Hz. İbrahim bu pınarın üzerine oturur. Nemrut da yüksek sarayının üzerine çıkarak onun yanışını görmek istemektedir. Ancak ateşe doğru baktığında, o ateşin içinde belirmiş olan bahçeyi ve yeşil çimenliği görür. Hz. İbrahim sağ ve salim olarak bu bahçedeki pınarın üzerinde oturmaktadır. Nemrut, şaşkınlıkla "ateşi senin için bu hâle kim getirdi?" diye sorar. Hz. İbrahim "ateşi yaratan" diye cevap verir. Bunun üzerine Nemrut ona, ateşten içinden dışarı çıkmasını söyler. Hz. İbrahim de ateşin içinde yürür. Nereye ayak bassa o yerdeki ateş sönerek çimenliğe dönüşür. Nemrut onun yüce bir Allah'ı olduğuna kanaat getirir, onu konuk etmek ister; ancak Hz. İbrahim reddeder (2007, s. 179-182).

Tevrat'ta İbrahim'in ateşe atılmasına dair bir anlatı mevcut değildir. Bununla birlikte Lütfi Kaleli, bir Yahudi masalında Hz. İbrahim'in putları kırması ve ateşe atılması kıssasının anlatıldığını ifade etmektedir. *Tevrat*'ta *Yaratılış* 15:17 ayetinde geçen "güneş batıp karanlık çökünce, dumanlı bir fırın/mangal ve alevli bir meşale görüldü ve kesilen hayvan parçalarının arasından geçti. O gün Rab, Abram'ı esirgeyerek / antlaşma yaparak dedi ki..." ifadelerinde Hz. İbrahim'in ateşten korunmasına işaret olduğunu söylemektedir (1996, s. 173-174). Ancak bu veri, Hz. İbrahim'in ateşle olan bağlantısını incelemek adına pek açıklayıcı görünmemektedir.

Tevrat'ta Hz. İbrahim'in Nemrut tarafından ateşe atılmasına dair herhangi bir somut veri mevcut olmamakla birlikte, *Talmud*'da⁴⁰ bu anlatıya yer verilmiştir (And, 2018, s. 149). Bununla birlikte MS I. yüzyıla ait apokrif bir metin olan *Pseudo-Philo*'da Hz. İbrahim'in Nemrut tarafından ateşe atılması motifi Babil Kulesi ile ilişkili olarak anlatılmıştır. Buna göre Nemrut, göklere dek ulaşan bu kuleyi yaptırmak ister. İnsanlar da isimlerini kazıdıkları kerpiçleri pişirerek inşaatta kullanır. Ancak İbrahim ve yanında bulunan on bir kişi buna karşı çıkar ve bu nedenle tutuklanıp ateşe atılırlar; ancak Hz. İbrahim mucize eseri yanmaktan kurtulur (Batuk, 2006, s. 555). Bu çeşitlenme, *Kur'an*'da bahsi geçen ateşe atılma hadisesiyle kısmen benzerlikler içermektedir.

Ateşin, kıssalarda bahsi geçen hadisede yer almasının yanı sıra güçlü sembolizm barındırdığı da görülmektedir. Pek çok milletin mitolojik kültüründe arınma, üst-insan modeli oluşturma vb. sembolü olmuştur. Nitekim Frazer'ın anlattığına göre ateş, antik dünya insanları için güçlü bir arındırma aracı olmuştur. Doğru bir şekilde uygulandığında ölümlü olanı yakarak geriye kutsal ve ölümsüz ruhu bırakmıştır. Ayrıca ateşin, normal bir insanı da kutsal bir varlığa dönüştürerek Tanrı'nın dostluğuyla aşına kıldığını da söylenmiştir (2018, s. 200-201). Ateşin bu ruhsal varlık ve üst-insan oluşturma özelliği, Hz. İbrahim'in sıradan insanların dışında olmasının tarihî tarafının yanı sıra sembolik cihetini de pekiştirmiştir. Üstelik Frazer'ın de dediği üzere, ateşe maruz kalan insan bir derecede Tanrı'yla dost olmayı da başarabilmektedir. Bunun gibi, Hz. İbrahim'in de Allah'ın dostluğunu kazanmış ve Halilullah (anlamı: "Allah'ın dostu") unvanını kazanmış olduğu görülür –ki sembolik bir arketipin din temelli hakikatine de işaret eder. Yine Frazer'a göre ateşte yakılma, temelde tanrısal güçlerin pekiştirilmesiyle ilişkilidir. Bu nedenle (volkanik hareketlerin aktif olduğu) Kapadokya bölgesinde tanrısal güçlerin ateşle ilişkilendirilmesi motifine rastlanmaktadır. Bu bölgede, yakılma sırasında insan, çürüme gibi insani bozulmalardan kurtuluyor ve ilahi bir vasıf kazanıyordu (s. 201-202). Bu nedenle Ur şehrinde yaşayan Hz. İbrahim'in de bölgesel bir takım törenlerle kutsanan varlıklarla benzeşmesi ve ateşle ilişkilendirilmesi muhtemel görünmektedir. *Ahmedî Dîvânî*'nda dört unsurun mitolojik

⁴⁰ Yahudi sözlü yasası, *Tevrat*'ın yorumu.

yansımalarını inceleyen Sel, şairin beyitlerinde ateşte arınma motifinin var olduğunu tespit etmiştir; aşağıdaki beyit buna örnek teşkil etmektedir:

'Işkuñ odına yahılırsam ne bâk
Şem 'yanmayınca olmaz nûrı pâk (357/1)

Sel'in tespitine göre, şair beyitte aşk ateşiyle yanmak istediğini söylemektedir; çünkü yanmadan temizlenemeyecek, paklanamayacaktır (2010, s. 115). Dolayısıyla ateşin arındırma gücü, şair tarafından salt olarak bilinmekte ve şiirlerinde işlenmektedir.

Ateşe atılma / ateşte yakılma motiflerine muhtelif milletlerin mitolojilerinde rastlamak mümkündür. Bir Babil efsanesi, Hz. İbrahim'in ateşe atılması kıssasına benzerlik gösterir. Bu efsaneye göre Babil kralı Nabukadnezar, akıllı ve bilge gördüğü insanlardan dört kişiyi tanrı heykellerine secde etmeye zorlamış, secde etmelerinde ise ateşe attirmiştir. Yine bir başka anlatıda ise İran'ın batısında yaşayan Magilerden (Mecusiler) ve Zarahustra (Zerdüşt) efsanesinden bahsedilir. Bu efsaneye göre bir çocuğu, büyüyünce sihirbazları öldüreceği düşüncesiyle ateşe atarlar. Annesi onu aramaya gelince, çocuğu ateşin yanında oynarken bulur. Bu çocuk büyüdüğünde tanrı Ahura Mazda insan suretinde görünür ve *Hayattar* "ateşe daldırmak" kelamını yazdıracağını söyler. Zarahustra, Ahura Mazda'nın sözlediklerini yazar ve Mecusilerin kutsal kitabı olan *Avesta* meydana gelir. Bu iki efsaneyi derleyen Çığ, bilhassa ikinci efsanenin, Hz. İbrahim'in ateşe atılması kıssasının kökeni olduğunu kaydetmektedir (2019, s. 183-184). Ancak, benzerlikler bağlamında bir kökenden ziyade arketipten bahsetmek daha uygun olacaktır.

Yunan mitolojisinde de ateşte yanmaya dair mitler mevcuttur. Bunlardan biri Krezüs'ün yanışıdır. Köle olmak istemeyen Kral Krezüs sarayın önüne yığılmış bir yığın odunun üzerine çıkararak uşağına ateşi tutuşturmasını emreder. Ancak Zeus gökten yağmur indirerek ateşi söndürür. Bu sırada kral sakin ve vakur bir tavır sergilemektedir; aşağılayıcı bir ölümle karşı karşıya kalmış olmaktan ziyade dinî bir ayin

gerçekleştirmekte gibidir (Frazer, 2018, s. 195). Bu mitle, Hz. İbrahim'in ateşe atılma motifi benzerlikler içermektedir. Hz. İbrahim de yanacağı sırada Allah ateşi söndürmüştür. Aynı zamanda Hz. İbrahim de tıpkı kral Krezüs gibi ateşte yanma sırasında vakur ve mütevekkildir. Onun bu tavrına Ahmedî şöyle işaret etmiştir:

*Yâr mihrinde gerekdür Ahmedî
Sende İbrâhîm-vâr kalb-i selîm (442/7)*

Beyitte şair, sevgilinin karşısında tıpkı Hz. İbrahim gibi *selîm*, yani sözcük anlamıyla “sağlam, kusursuz, refah ve selâmet üzere bulunan” bir kalple bulunulması gerektiğinden bahsetmiştir. Nitekim Hz. İbrahim de ateşe atıldığında Allah’a olan güveni dolayısıyla sakin, selim ve vakar sahibi bir duruş sergilemektedir. Hatta kendisine Allah tarafından gönderilen Cebrail’in yardımını dahi reddetmiştir. Nitekim Farsça tefsir metinlerinde de yağmur meleğinin gelip Hz. İbrahim’e, dilerse yağmur yağdırabileceğini söylediği fakat onun reddettiği anlatılır. Daha sonra rüzgâr meleği ve diğer melekler de gelip yardım teklif etmişler, ancak Hz. İbrahim her birine “istemiyorum” demiştir. O sırada oldukça sakin bir tavidir ve ihlastaki kahramanlığını sürdürmektedir (İmâmî, 2019, s. 251). Yukarıdaki beyitte de onun sağlam kalpli oluşu, böyle büyük bir felaketle karşı karşıyayken bile Allah’tan başkasına minnet etmeyişi dile getirmiştir –ki bu vakur tavır, mitoslardaki ateşte yanma motifleriyle de benzeşmektedir. Hz. İbrahim bu tavrıyla Cebrail’in yardımını dahi reddetmiştir –ki bu detay *Kur’an*’da ve hadislerde yer almamaktadır. Bunun gibi, bir macerada yahut başa gelen bir hadisede Tanrı tarafından gönderilen kutsal bir yardımcı motifi, mitolojide de var olan bir motiftir. Buna göre, macera yahut çekilen bir güçlük sırasında, anlatının kahramanı olan şahsa doğaüstü bir yardım gelir. Bu yardım kimi zaman olağanüstü güçlere sahip olan bir insan olabilirken kimi zaman da ruhsal bir varlık olabilmektedir (Campbell, 2017, s. 70-71). Hz. İbrahim kıssasında da bu “kurtarıcı”nın Cebrail ve diğer melekler vasıtasıyla Allah olduğu görülmekte ve bu kurtarışın da mitlerin “kutsal bir ruh tarafından kurtarılma” motifiyle benzeşmektedir. Nitekim Allah önce meleğini göndererek, Hz. İbrahim isterse yardım etmesini söylemiş; ancak Hz. İbrahim bunu reddedince kendi kudretiyle ateşi, Hz. İbrahim’i yakmayacak bir soğukluğa ve içinde pınarlar olan bağlık bahçelik bir alana dönüştürmüştür:

*Gül-istân oldu İbrâhîme âteş
Halâs oldu belâdan girü Eyyûb (51/3)*

Beyitte Hz. İbrahim'in ateşe atıldıktan sonra, ateşin gül bahçesine dönüşmesine telmih yapılmıştır. Aşağıdaki beyitte de benzer bir kullanım mevcuttur:

*Kullıguña her ki İbrâhîm var ola Halil
Bag olsun u gül-üstân âteş-i sûzân aña (VI/63)*

Rivayete göre Hz. İbrahim ateşte yakılmak üzere mancınığa gerilip atıldığında, havada iken melekler tarafından tutulmuştur. O sırada aşağı bakan Hz. İbrahim, ateşin olduğu yerde tatlı sular akan bir çeşme, kırmızı güller, nergisler ve çeşitli çiçekler görmüştür (Sinanoğlu Za'îfî, 2015, s. 125). Beyitte de yakıcı ateşin bağ ve gül bahçesine dönüşmesine telmihte bulunulmakla, Hz. İbrahim'in karşılaştığı bu çeşmeli, güllü, nergisli ve diğer çiçeklerle bezenmiş bahçe manzarası anlatılmaktadır. Ahmedî bu Hz. İbrahim ve bahçe ilişkisini beyitlerinde sıkça kullanmış, kimi zaman ise yasemin, reyhan ve gül çiçekleri ile ateşten bahçeye dönüşen bu manzarayı tasvir etmiştir⁴¹:

*Yârı diyen ki gayri koya şöyle kim Halil
Reyhân u gül olabam aña nâr hoş gelür (256/4)*

*Aña ki yâr zikr-ile gönlin üns ide
Âteş Halil bigi gül ü yâsemîn ola (2/2)*

İslam kaynaklarına göre, Hz. İbrahim'i ateşe atan kişi Nemrut'tur.⁴² Yukarıda da temas edildiği üzere Nemrut, bir ateş yaktırmış, Hz. İbrahim'i mancınıkla bu ateşe attırmıştır. *Kur'an*'da Nemrut'un ismi geçmemekle birlikte, bir hükümdar yahut kral tarafından ateşe atıldığına da bir işaret tespit edilememiştir. Yalnızca bir ayette Hz. İbrahim'in tanrılık iddiasında bulunan "bir kimse" ile tartıştığına işaret edildiği görülmekte ve halkı/kavmi tarafından bu cezayla cezalandırıldığı ve ateşe atıldığı yazmaktadır (2:258). Bununla birlikte İslami kaynaklar Nemrut ismini zikretmekte ve Hz. İbrahim'in ateşe

⁴¹ LXIV/28; 387/7; 18/4; 51/3.

⁴² Detaylı bilgi ve arketipler için bkz. Bu çalışmada "Nemrut" maddesi.

onun tarafından atıldığını söylemektedir. Ahmedî de aşağıdaki beyitte Hz. İbrahim’i ateşe atanın Nemrut olduğunu, bu sayede Hz. İbrahim’in Halil unvanını aldığını ve kendisinin de aşk derdiyle yandığında aydınlanacağını dile getirmiştir:

*Ahmedî şem’ bigi ‘ışk odı ider seni nûr
Nâr-ı Nemrûd-durur ki_ itdi Birâhîm-i Halîl (392/7)*

Aşağıdaki beyitlerde de benzer bir kullanım mevcuttur:

*‘İşkda ehl-i fütüvvet ol-durur kim çün Halîl
Âteş-i Nemrûd aña gül-zâr u bag u verd ola (18/4)*

Şair bir beyitte, kendisinin aşk ateşinde yanarken inlediğini duyanların “inne İbrâhîme le halîmun evvâhün münîb (11:75)” ayetini okuyacağını anlatmıştır:

*[İ]d bigi yanar-iken Ahmedî’nüñ nâlesin
İşiden dir “inne İbrâhîme evvâhün münîb” (63/7)*

Beyitte iktibasta bulunulan ayetin manası “Doğrusu İbrahim çok içli, yumuşak huylu ve kendini Allah'a vermiş bir kimse idi” şeklindedir. Şair, kendisinin de böyle içli, yumuşak huylu ve kendini Allah’a vermiş bir kişi olduğunu ima etmekte, dolayısıyla onu görenlerin bu ayeti dile getireceğini anlatmaktadır. Diğer yandan ise, onu böyle görenler bu ayeti bir dua niteliğinde okuyacaklardır. Aşağıdaki beyitte de aynı ayete iktibasta bulunulmuştur:

*Ahmedîyi didi ‘ışkuñda gören
İnne İbrâhîme evvâhün halîm (449/7)*

1.1.6.1. Allah’ın Dostu Olması

Hz. İbrahim İslam kaynaklarında, edebî eserlerde ve halk anlatılarında *Halîl/Halîlullah* sıfatıyla anılmıştır. Sözcük “samimi ve sadık dost; naif kimse” gibi anlamlara

gelmektedir. Hz. İbrahim'in bu sıfatı alması ise Allah'ın dostu olması hasebiyledir. İslami kaynaklar onun bu ismi almasını *Kur'an*'da geçen "... ve Allah İbrâhim'i dost edinmiştir (4:125)" ayetine bağlarlar. Farsça tefsirlerde de Hz. İbrahim'in, Cebrail'in Allah'ın Kuddüs ismini zikretmesi karşısında aşktan kendinden geçmesi ve defalarca tekrarlamasını istemesi Halil ismini alma sebebi olarak verilir. Öyle ki, Cebrail'e dostun adını bir kez daha zikretmesini söylemiş, ardından da canını almasını istemiştir. Onun Allah'a duyduğu bu aşk, kendisini Allah'ın dostu, yani Halil yapmıştır (İmâmî, 2019, s. 253). Yazır'a göreyse *Halil* "bir kimsenin işleri ve sırları arasına giren ve sevgisi kalbinin yerine nüfuz eden dostu" anlamına gelir ve "hiçbir eksiği olmayan sevgi" anlamına gelen *hullet* sözcüğünden türemiştir. Allah'ın Hz. İbrahim'i dost edinmesi, onu bir dost gibi özel seçim ile lutfetmiş ve ilahi sırlara mazhar kılmış olmasından mecazdır. Allah, onu birtakım kelimelerle imtihan etmiş ve önder kılmıştır. O da insanları tevhide davet etmiş, Allah uğruna ateşe atılmaktan, oğlunu kurban etmekten, malını misafirlere ikram etmekten çekinmemiş ve ilahi ahlâkta seleflerini geçmiştir. İnsani seçeneğin en yükseği onda ve ailesinde tecelli etmiştir. Bunlardan dolayı da Allah'ın dostluğunu kazanmıştır (2007, s. 90-91). Hz. İbrahim'in bu sıfatı yaygın olarak kullanılmış ve halk anlatılarında da *Halil İbrahim* şeklinde anılagelmiştir.

Hz. İbrahim'e dair buna benzer bir anlatı Yahudi literatüründe de yer almaktadır. Armstrong'un söylediğine göre erken dönem İbrani metinlerinde Tanrı, İbrahim ile arkadaş gibi konuşan ve onunla yemek yiyen bir varlık olarak geçmektedir (2017, s. 78). Nitekim tespit edebildiğimiz kadarıyla *Tevrat*'ta da Hz. İbrahim ve Tanrı'nın dostluğuna bir işaret vardır. Tanrı Yakup'a ve onun soyuna "dostum İbrahim'in torunları!" diye seslenmektedir (Yeşeya, 41:8).

Hz. İbrahim'in Allah'ın dostu olması düşüncesi, ateşte atılmasının sembolik arketipiyle de birleşince daha güçlü bir anlam kazanmaktadır. Frazer'a göre sıradan ve ölümlü olan, ateşe atılarak kutsandığında artık tanrıların dostluğunu kazanmaktadır. Bu şekilde maddi varlık, manevi bir varlığa dönüşmektedir (2018, s. 201). Dolayısıyla Hz. İbrahim,

ateşe atılmakla, tarihsel hakikatin yanı sıra sembolik olarak da dünyevi kimliğinden de arınmış ve kutsal bir hüviyetle Allah'ın dostluğunu kazanmıştır.

Ahmedî, divanının pek çok yerinde Hz. İbrahim'i Halîl ismiyle anmıştır. Aşağıdaki beyitte Hz. İbrahim'in Allah'ın dostluğunu kazandığı anlatılmış, sevgi ve dostluk yolunda Hz. İbrahim gibi olunursa, tıpkı ona olduğu gibi, kişiye ateşin şüphesiz gül ve reyhan olacağı anlatılmıştır:

Halîl-vâr olur-ısañ tarîk-ı hulletde
Yakîn bu kim ola âteş saña gül ü reyhân (LXIV/28)

Yukarıdaki beyitten anlaşıldığı kadarıyla Ahmedî, Hz. İbrahim'in Halîl sıfatını almasını ateşe tahammül ve tevekkül etmesi olarak değerlendirmektedir ki bir önceki başlık altında bu motifin arketipi ve dinî ciheti açıklanmıştır. Aşağıdaki beyitte de aynı düşüncenin var olduğu görülmektedir; şair, Hz. İbrahim'in ateşe sabredip Halil sıfatını aldığı gibi, kendisinin de aşk ateşine sabrederek sevgilinin dostluğunu kazanacağını dile getirmiştir:

Ahmedî 'ışk odına sabr kıl Eyyûb-sıfat
Kim Halîl oldu oda sabr idüben İbrâhîm (441/7)

Şaire göre aşk ateşine sabretmek insana, Hz. İbrahim'in Allah ile dost olması gibi, sevgilinin dostluğunu kazandıracaktır. Ahmedî bu teşbihi sıkça kullanmıştır⁴³:

Ahmedî şem ' bigi 'ışk odı ider seni nûr
Nâr-ı Nemrûd-durur ki _itdi Birâhîm-i Halîl (392/7)

⁴³ 2/2; 379/7; 405/7.

1.1.6.2. Hanif ve Müslüman Olması

Kur'an'da Hz. İbrahim'in Hristiyan yahut Yahudi değil, Hanif olduğundan (2:135), müşriklerden olmadığından söz edilmiştir (3:95). *Kur'an*'ın çeşitli ayetlerinde de insanlar Hz. İbrahim'in dinine davet edilmiş ve onun dininden yüz çevrilmemesi gerektiği anlatılmıştır (2:130, 132, 135; 3:95, 6:161; 16:123; 22:78). Nitekim Hz. Muhammed'e nübüvvet gelmeden önce, Arap kabilelerinin bir kısmının Hanif olduğu, yani Hz. İbrahim'in dinine inandıkları bilinmektedir.

Aşağıdaki beyitte Ahmedî, Hz. İbrahim üzerinden kendisinin “İbrahim'in dinine” Halil olduğunu, yani Hanif ve Müslüman olduğunu dile getirmiştir:

Halîlem dîn-i İbrâhîme cândan
*Degülem râvî-yi rây-t*⁴⁴ *Berehmen* (LXIII/34)

Beytin ikinci mısraında geçen *Berehmen* kelimesi, Brahma dinine mensup Budist rahipler olan Brahmanları karşılamaktadır; aynı zamanda Mecusi din adamlarına da bu ad verilmiştir (Pala, 2014, s. 68). Sözcük, muhtelif lugatlerde “putperest, putperestlerin rahibi ve ateşperestlerin soyu soppu belli olanları” anlamlarıyla da verilmiştir. Dolayısıyla şair, beyitte *Berehmen*'in fikirlerini anlatan (Budist yahut putperest olan) biri değil, İbrahim'in dinine dost olan biri olduğunu anlatmıştır.

1.1.6.3. Hz. İsmail'i Kurban Etme Teşebbüsü

Hz. İbrahim, *Kur'an*'a göre oğlu Hz. İsmail'i Allah'ın emriyle kurban etmek üzereyken kendisine kurbanlık bir hayvan (muhtemelen koç) indirilmiş, Hz. İsmail de böylece kurban olmaktan kurtulmuştur.⁴⁵ Ahmedî bir beyitte bu motifi işlemiş, Hz. İbrahim'in oğlu İsmail'i kurban etmeye niyetlenmesini Allah'ın emrettiğini bir tevhidinde dile getirmiştir:

⁴⁴ rây-1: râ-y1

⁴⁵ Detaylı bilgi için bk. Bu çalışmada “Hz. İsmail” maddesi.

*Sensin İbrâhîm'e viren 'azm ü İsmâ'il'e sabr
Hem viren Ya 'kûb'a hüzn ü Yûsuf'a hüsn ü cemâl (II/20)*

1.1.7. Hz. İsmail (İsmâ'il)

Hz. İbrahim'in oğlu olan Hz. İsmail, *Kur'an-ı Kerim*'e göre Yahudi yahut Hristiyan değildir (2:140). Hidayete eriştirilmiş, âlemlere üstün kılınmış; hayırlı, doğru ve peygamber olarak gönderilmiş bir kimsedir (6:86). Sabredenlerdendir (21:85; 19:54; 38:48). Hz. İbrahim'in ihtiyarlık zamanında dünyaya gelmiştir (14:39). Babası İbrahim'le birlikte Kâbe'yi inşa etmiştir (2:125-127). Onunla ilgili olarak en çok anlatılan kıssa, babasının Allah'ın emriyle Hz. İsmail'i kurban etme girişimidir. *Saffât Suresi*'nde bu hadise şöyle anlatılır:

“Çocuk kendisiyle birlikte koşup yürüyecek yaşa gelince İbrahim ona, “yavrum, ben rüyamda seni boğazladığımı gördüm. Düşün bakalım, ne dersin?” dedi. O da, “babacığım, emrolunduğun şeyi yap. İnşallah beni sabredenlerden bulacaksın” dedi. Nihayet her ikisi de (Allah'ın emrine) boyun eğip, İbrahim de onu (boğazlamak için) yüz üstü yere yatırınca, ona şöyle seslendik: “Ey İbrahim! Gördüğün rüyanın hükmünü yerine getirdin. Şüphesiz biz iyilik yapanları böyle mükâfatlandırırız. Şüphesiz bu apaçık bir imtihandır.” Biz, (İbrahim'e) büyük bir kurbanlık vererek onu (İsmail'i) kurtardık” (*Kur'an-ı Kerim*, 37:102-107).

Tevrat'ta İsmail'in kurban edilme girişimiyle ilgili bir bilgi yer almamaktadır; buna karşılık, kurban edilmeye kalkışılan evlat İshak olarak geçmektedir. Kıssaya göre bir gün Tanrı, İbrahim'i denemek ister ve bir dağa çıkarak oğlu İshak'ı yakmalık sunu olarak sunmasını söyler. İbrahim oğlunu ve iki uşağını alarak Tanrı'nın söylediği bölgeye doğru yola koyulur. Üçüncü gün gideceği yeri uzaktan görür. Uşaklarını burada bırakır ve oğlu İshak'la birlikte yola devam ederler. İshak yolda “ateşle odun burada ama yakmalık sunu için kuzu nerede?” diye sorar. İbrahim “kuzuyu Tanrı verecek,” diye cevap verir. Tanrı'nın söylediği yere ulaşıncı İbrahim bir sunak yapar, odunları dizer; tam bıçağı alıp oğlunu boğazlayacakken Rabbin meleği gelir ve “çocuğa dokunma, ona hiçbir şey yapma. Şimdi Tanrı'dan korktuğunu anladım, biricik oğlunu

benden esirgemedin,” der. İbrahim sık çalılara takılmış bir koç görür; onu yakmalık sunu olarak sunar (Yaratılış, 22:1-17).

Tarih-i Taberî'de detayla yer alan kıssaya göre, Hz. İbrahim rüyasında oğlunu kurban ettiğini görür ve gönlüne güç gelse de bu işi yapması gerektiğine karar verir. Keskin bir bıçak ve oğlunu yanına alarak yola çıkarlar. Hz. İsmail'in kurban edileceği dağa geldiklerinde, dağ İsmail'in kendi üzerinde öldürüleceğini anlayarak titremeye başlar. Hz. İsmail babasına bunun nedenini sorar. Hz. İbrahim de “Allah her şeye kadirdir” demekle yetinir. Bu arada İblis, önce Hz. Hacer'i, sonra Hz. İsmail'i, nihayetinde ise Hz. İbrahim'i bu işin şeytanın yaptırdığına inandırmaya çalışır ancak üçü de inanmazlar. Sıra kurban edilmeye gelince İsmail babasına Allah'ın buyurduğu şeyi yapmasını söyler; sadece evde annesiyle helalleşemediği için üzgündür. Hz. İbrahim besmele çekip bıçağı oğlunun boğazına bastırır ancak bıçağın yüzü yukarı döner ve sapı Hz. İsmail'in boğazına düşer; onu kesemez. Hz. İsmail babasına başka bir bıçakla kesmesini önerir. Ancak bu bıçak da iki büküm olur. O sırada Cebrail gelir, cennetten gözleri, ayakları ve boynuzları siyah, geri kalan kısmı beyaz olan bir koçu, kulağından tutarak getirir. Hz. İbrahim bu koçu kurban edecekken, koç o dağdan inerek Mina dağına kaçar. Hz. İsmail ardına düşüp bu koçu yakalar ve babasına teslim eder. Hz. İbrahim de oğlunun yerine bu koçu kurban eder (2007, s. 215-220).

Kur'an'da kurban edilmek istenen oğulun adı geçmemesine karşılık, *Tevrat*'ta İshak olarak geçmektedir. Bununla birlikte İslam âlimleri ve müfessirler kurban edilecek olan oğulun Hz. İsmail mi yoksa Hz. İshak mı olduğunu tartışmışlar, her biri de makul bir takım deliller göstermişlerdir (Eraslan, 1996, s. 64). Bunlardan biri Hz. Muhammed'e ait olduğu rivayet edilen fakat *Kütüb-i Sitte*'de yer almayan “ben iki kurbanlığın oğluyum” hadisidir. Bu hadiste adı geçen iki kurbanlıktan birinin Hz. Muhammed'in babası Abdullah, diğerinin ise yine Hz. Muhammed'in atası olan Hz. İsmail olduğu zikredilmiştir. Hz. Muhammed'in Hz. İsmail'in soyundan geldiği kabul edildiği için, sözü geçen kurbanlık oğulun Hz. İsmail olduğu varsayılmıştır. Diğer bir rivayete göreyse bir Arap bedevisi Hz. Muhammed'e “ey iki kurbanlığın oğlu!” diye hitap etmiş,

Hz. Muhammed de bunu kabul ettiği manasına gelen bir tebessümle karşılamıştır. Muhaddisler, bu hadislerin sahih olduğuna kanaat getirmişlerdir (Hâkim En-Nisâbûrî, 2013, s. 559). Dolayısıyla kurban edilmek istenen oğlun, Hz. Muhammed'in de atası olan Hz. İsmail olduğu kabul edilmiş; ancak yine de bu bilgi İslam âlimlerince tartışma konusu olmuştur.

Erkek çocuğun Tanrı'ya kurban edilmesi motifi, dönem insanının gelenekleriyle de ilişkilidir. Batı Samilerinde erkek çocukları Tanrı Baal'e kurban etmek gibi bir gelenek söz konusudur. Fenike şehirlerinde de bu türden dinsel uygulamalara rastlanmaktadır. Kimi dönemlerde henüz süttten kesilmemiş çocukların dahi kurban olarak yakıldığı bilinmektedir. İsrail'de de bu türden kurban uygulamaları var olmuştur (Çığ, 2019, s. 24). *Tevrat*'a bakıldığı zaman da İshak'ın yakılarak kurban edilmek istendiği görülmektedir. Bununla birlikte Çığ, doğacak ilk erkek çocuğun öldürülmesi geleneğinin Mısır kökenli olabileceğini belirtmektedir (2019, s. 183).

İnsan kurbanı motifinin ölüm ile yaşamın bütünleşik yapısını sembolize eden bir tarafı da vardır. Joseph Campbell'ın görüşüne göre mitsel zamanda kurban, kurban edilen kişi için bir kazanımdır. Tanrı'ya/tanrılara kurban edildiği için, hayatını kaybeden aslında hayatını kazanmış olur. Kişi hayatını bir şey uğrunu kaybediyorsa, bu aslında kazanımdır. Bu nedenle Hz. İsmail'in yahut Hz. İshak'ın kurban edilme girişimi trajik bir sonla bitmez, aksine bir kazanımla neticelenir (2017, s. 145). Sembolik anlamlar semavi şahıslarda somutlaşınca yaşamla ölümün ayrılmazlığı sarsılmış ve kurbanın hayatı kazanmaya karşılık gelen sembolik değeri, gerçekten hayatını geri kazanmış bir oğulla ilişkilendirilmiş olmalıdır. Nitekim kardeşlerin birbiriyle karıştırılmış olması da tarihsel olan arketip ve mitsel tarafıyla sembolik olan arketipin oluşturduğu yanılsamayla ilgili olmalıdır; çünkü sembollerin zamanla, temsil ettiği kavramın açıklanmasını güçleştirmek ve karışıklıklara zemin hazırlamak gibi olumsuz bir özelliği de vardır. *Ahmedî Dîvânı*'nda bu özellik tarihsel zemine pek yansımamış, ancak sembolik okumaların ihtimaline elverecek şekilde kullanılmıştır.

Şair, iki beyitte sözünü ettiği Hz. İsmail'i kurban edilme teşebbüsü sırasında gösterdiği olgunluk ve sabırla ele almıştır. Aşağıdaki beyitte, Hz. İsmail'in kurban edilme sırasında gösterdiği olgun tavırlar üzerinden, Ahmedî'nin sözleri karşısında, İran şairlerinden olan Kemâl Hocendî, Selmân-ı Sâvecî ve Hâcû-yı Kirmânî'nin de tıpkı Hz. İsmail gibi kurban olacaklarını dile getirmektedir:

*Kelâmına _Ahmedînüñ gör ki şol resm-ile ki _İsmâ'il
Kemâl olup _durur kurbân n'ola Selmân-ıla H'âcû (532/9)*

Şairin ifade ettiğine göre şiirleri o kadar güzeldir ki, sadece Selmân ve Hâcû değil, Kemâl dahi onun sözlerine kurban olacaklardır. Beyitte anlatılmak istenen, bahsi geçen şairlerin, Ahmedî'nin neredeyse ilahi bir kelam gibi güzel olan sözleri karşılarında kendi istekleriyle kurban olacaklarıdır. *Kur'an*'da Hz. İsmail, *Tevrat*'ta ise Hz. İshak bu yönde davranmış Allah'ın/Tanrı'nın buyruğuna karşı gelmeyerek olacak olanın gerçekleşmesine boyun eğmişlerdir. Nitekim yukarıda da ifade ettiği üzere Hz. İsmail'in hayatını kaybedecek olması ilahî ve sembolik anlamda hayatını kazanacak olmasıyla eşdeğerdir. Bu nedenle de büyük bir sabır ve olgunluk göstermiştir. Beyitte geçen *kemâl* sözcüğü de bu amaçla kullanılmış, iham yoluyla hem kurban edilme karşısında gösterilen olgunluğu hem de İran şairi Kemâl Hocendî'yi kastedecek şekilde yerleştirilmiş olmalıdır.

Aşağıdaki beyitte de Hz. İsmail'in sabrından söz edilmiş ve ona bu sabrı Allah'ın verdiğini dile getirilmiştir:

*Sensin İbrâhîm'e viren 'azm ü İsmâ'il'e sabr
Hem viren Ya 'kûb'a hüzn ü Yûsuf'a hüsn ü cemâl (II/20)*

Hz. İsmail, *Kur'an*'a göre kurban edilme sürecini sabır ve tevekkülle karşılamıştır. Onun bu sabrı, iki ayette dile getirilmiştir. Hz. İbrahim, düşünde oğlunu boğazlarken gördüğünü söylediği ve oğluna fikrini sorduğunda oğlu "Babacığım, emrolduğun şeyi yap. İnşallah beni sabredenlerden bulacaksın (37:102)" demiştir. Bir diğer ayette ise

“İsmail, İdris ve Zülkifl; hepsi sabredenlerdendi (21:85)” denmektedir. Beyitte de şairin, Hz. İsmail’in sabrından bahsetmesi, bu iki ayet nedeniyle olmalıdır. Diğer yandan motifin bir de sembolik olarak “ölüm karşısında olgunluk göstermeyi” açıklayan arketipi vardır –ki yukarıda ifade edilmiştir.

1.1.8. Hz. Yakup (Ya’kûb)

Kur’an-ı Kerim’e göre Hz. Yakup, Hz. İbrahim’in oğludur (21:72) ve Hristiyan yahut Yahudi olmayan, Hanif ve Müslüman sayılan (2:132-140), kendisine vahiy gelmiş bir peygamberdir (4:163; 19:49). Salihlerden ve olduğu söylenir. Güçlü, basiretli, ihlaslı, seçkin ve hayırlı olanlardandır (38:45-47). *Kur’an*’da yer alan kıssaya göre özetle, oğlu Yusuf kardeşleri tarafından bir kervana satılınca Yakup’un gözleri görmez olur, dayanılmaz bir kahr çeker. Kardeşleri Yusuf’u Mısır’da bulurlar. Yusuf kardeşlerine gömleğini vererek babalarının yüzüne sürmelerini, böylece gözlerinin açılacağını söyler. Onlar da gömleği babalarına götürürler ve Yakup yeniden görmeye başlar (*Kur’an-ı Kerim*, 12:84-88, 93, 96). *Kur’an*’da bu bilgiler yer almakla birlikte daha fazla bilgi verilmemektedir.

Tevrat’ta ise Hz. Yakup’a oldukça geniş bir yer verildiği görülmektedir.⁴⁶ Kıssaya göre özetle Yakup, İbrahim’in torunu, İshak’ın ikiz oğullarından biridir. Kardeşi Esav’ın topuğunu tutarak doğduğu için ona Yakup (anlamı: “topuk tutan” veya “hileci”) adı verilir. Yakup büyüdüğünde sakin bir adam olur ve hep çadırda oturur. Bir çorba karşılığında kendinden önce doğan ikizinden ilk oğulluk hakkını satın alır (*Yaratılış*, 25:21-34).

İshak yaşlanıp gözleri görmez olunca Esav’dan bir hayvan avlayıp getirmesini ve böylece onu kutsayacağını söyler. Anneleri Rebeka ise Yakup’u daha çok sevmektedir

⁴⁶ *Tevrat*’ta Hz. Yakup kıssası uzun epizotlar hâlinde anlatıldığı için bu çalışmada sadece ana hatlarıyla yer verilerek ve bilhassa Hz. Yusuf’la ilgili anlatılar özetlenerek alınmıştır. Esav’la karşılaştığı kısımlar, yolculukları vb. detaylar İslam anlatılarına ve edebî eserlere yansımadağı düşünüldüğü için çalışmanın dışında tutulmuştur.

ve bir hileyle yemek yapıp Yakup'a götürmesini, böylece gözleri görmeyen İshak'ın Esav yerine onu kutsamasını sağlar. Böylece Esav kutsanma hakkını yitirir. Bu durumdan şikâyetçi olsa da fayda sağlamaz. İshak, ona kardeşinin boyunduruğu altında olacağını ama zamanı geldiğinde de özgür kalacağını söyler (Yaratılış, 27:1-40).

Babasının arzusu üzere dayısı Lavan'ın kızıyla evlenen ve bir müddet orada kalan Yakup, ailesi ile birlikte Lavan'ın yanından ayrılır. Gittikleri yerde, geceden gün ağarıncaya kadar bir adam onunla güreş tutar. Adam onun uyluk kemiğini çıkarır. Güreştiği kişinin Tanrı olduğunu anlar. Tanrı ona İsrail (anlamı: "Tanrı'yla güreşir") ismini verir (Yaratılış, 32:22-32).

Yakup Kenan ülkesine yerleşir. Oğlu Yusuf 17 yaşına gelmiştir. Üvey kardeşleri ile birlikte yaşamakta ve sürü gütmektedir. Yakup onu diğer oğullarından daha çok sevmektedir; çünkü Yakup'un yaşlılığında doğmuştur. Bu nedenle kardeşleri Yusuf'tan nefret etmektedir. Yusuf bir düş görür; düşünde kardeşlerinin başakları kendi başağının önünde eğilmektedir. Bu düş yüzünden kardeşleri ondan daha çok nefret ederler. Yusuf bir düş daha görür; güneş ve ay, on bir yıldız ona secde etmektedir. Bu düş babası da öfkelenir. Kardeşlerinin nefreti, Yusuf'u satmalarına neden olur. Önce Yusuf'u kuyuya atarlar; sonra da Mısır'a giden bir İsmailî kervanına yirmi gümüşe satarlar. Bir teke kesip Yusuf'un kıyafetlerini onun kanına bularlar ve babalarına götürürler. Yakup onu yabanıl bir hayvanın parçaladığını düşünür. Onun kıyafetlerini beline çul olarak sarar. Oğlu için uzun bir süre yas tutar. Ailesi onu avutmaya çalışsa da başaramazlar. "Oğlumun yanına, ölümler diyarına yas tutarak gideceğim," diyerek oğlu için ağlamaya devam eder (Yaratılış, 37:1-34).

Uzun bir zaman sonra kardeşleri Yusuf'u Mısır'da bulurlar. Yakup ailesiyle birlikte Mısır'a yerleşir ve Yusuf'u görür. Oğlunun boynuna sarılarak uzun uzun ağlar, "Yüzünü gördüm ya artık ölsem de gam yemem" der. Yusuf'un Mısır'da önemli sayılan

bir kişi olduğunu görür. Bir zaman sonra oğullarını yanına toplar ve son sözlerini söyler ve ölür (Yaratılış, 43:1-49:33).

Kur'an'da Hz. Yakup hakkında pek fazla bilgi verilmemesine karşılık, *Tevrat*'ta ve İslami kaynaklarda geniş bir yer ayrılmıştır. Onun hakkında, İslami kaynaklarda yer alan bilgilerin bir kısmının da *Tevrat* kaynaklı olduğu görülmektedir. Nitekim İslami kaynaklara girmiş olan bazı anlatılar *Kur'an*'da ve sahih hadislerde yer almamaktadır. *Tarih-i Taberî*'de yer alan Hz. Yakup kıssası da *Tevrat*'taki kıssa ile büyük lde benzeşmektedir.

Ahmedî Dîvânı'nda Hz. Yakup, genellikle oğlu Hz. Yusuf'la birlikte geçmektedir. Aşağıdaki beyitte Hz. Yakup'un derdinin gurbet belası olduğu anlatılmıştır:

Eyyb mihneti-y-ile Ya'kb gussası

Sorar-ısañ yakn kamu gurbet belâsıdur (200/6)

Beyitte bahsi geçen gurbet, Hz. Yusuf'un gittiği gurbet olmalıdır. Her ne kadar Hz. Yakup, Hz. Yusuf'un gurbette olduğunu bilmiyor, öldüğünü sanıyorduyrsa da, şair gerçeği dile getirmekte, Hz. Yakup'un derdinin asıl sebebinin Hz. Yusuf'un gurbette olması olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte, *Tevrat*'ta Hz. Yakup'un gurbetten yakındığı, otuz yıl gurbette kaldığından fakat atalarının gurbet yıllarının daha fazla olduğundan bahsettiği bir ayet de mecuttur (Yaratılış, 47:9). Söz konusu ayetin İslam kaynaklarında bir karşılığı tarafımızca tespit edilememiş olsa da, farklı bir bakış açısıyla değerlendirmek gerekirse, şairin bu gurbet hüznünden haberdar olması ve bunu dile getirmesi muhtemel görülmüştür. Diğer yandan ise Hz. Yakup'un memleketinden gcp Mısır'a gitmesi nedeniyle vatanından ayrı kalmasından söz edildiği söylenebilir –ki yukarıda bahsi geçen *Tevrat* ayeti de bunun üzerine söylenmiştir. Bununla birlikte, sufiyane bir söyleyişle insanın dünyada oluşu bir gurbet olarak düşünülmüş, gerçek vatan olan uhrevi âlemden ayrı kalıştan söz edilmiş olması da muhtemeldir. Nitekim beyitte yer alan *belâ* sözcüğü de Elest Meclisi'ni çağrıştırmaktadır. Ancak Ahmedî'nin

bu beyti, gurbet temasının işlendiği bir gazelden alınmıştır; gazelin tamamında bu motif, şairin kendi memleketinden ayrı kalışını anlatmakta ve sufiyane bir söyleyişten ziyade, memleketinden ayrı olmanın üzüntüsünü yaşayan bir şairin ıstırabını dile getirmektedir. Dolayısıyla şairin, memleketinden ayrı kalan Hz. Yakup'un bu ayrılığını kendi derdine benzetmiş ve bela olarak nitelemiş olması muhtemeldir. Aşağıdaki beyitte de Yusuf'tan ayrı kalan Yakup'un derdi anlatılmıştır:

*Eyyûb bigi derdüñ-ile ten tolu belâ
Ya 'kûb bigi hicrûñ-ile cân tolu esef (330/4)*

Şair, gönlünün, tıpkı Hz. Yusuf'tan ayrılan Hz. Yakup gibi üzüntüyle dolu olduğunu anlatmıştır. Nitekim *Kur'an*'da ve *Tevrat*'ta ittifakla aynı kıssa anlatılır. Maddenin girişinde de detaylandırıldığı üzere, Hz. Yusuf gidince, Hz. Yakup büyük bir keder yaşar; *Kur'an*'a göre kederinden gözleri görmez olur, *Tevrat*'a göreyse çok ağlar ve ölene dek sürecek bir yas tutmaya başlar. Yakup'un oğlundan ayrı kaldığı bu süreçte duyduğu üzüntü aşağıdaki beyitte dile getirilmiştir:

*Kimdür ki kanlu gönleği gördükde hüzn-ile
Ya 'kûb n'oldu Yûsuf-ı Ken'âna 'arz ide (601/5)*

Beyitte, Hz. Yakup'un kanlı gömleği gördüğünde üzüntüsünden dolayı neler olduğunu, birinin gidip Hz. Yusuf'a anlatması istenmektedir. Nitekim bu sürede Hz. Yakup, Hz. Yusuf'tan ayrı kaldığı üzere büyük bir hüzn duymuş, hatta gözleri görmez olmuştur:

*Ya 'kûb ki olmış-ıdı anuñ gönli dâr-ı hüzn
Görmezdi Yûsufi gözine irmese 'amâ (V/49)*

Aşağıdaki beyitte de şair, onun oğlundan ayrı kaldığı süreçte duyduğu hasret üzerinden, kendi sevgilisine duyduğu özlemi dile getirmiştir:

*Ya 'kûbam i cânâne sen Yusuf-ı Ken'âne
Sen revh-ile reyhâne v'allâh ki müştâkâm (415/8)*

Hız. Yakup'un oğluna kavuştuğunda gözlerinin aılması gibi, şair de sevgiliye kavuştuğunda gözleri pr-nr olacaktır:

Gözüm oldu cemln-ile pr-nr
Sanasın Yûsuf'a irişdi Ya'kb (51/2)

1.1.9. Hız. Yusuf (Yûsuf, 'Azîz-i Mısır)

Kur'an-ı Kerim'de Hız. Yusuf, hidayete erdirilmiş bir peygamber olarak anlatılır (6:84). *Yusuf Suresi*'nde onun hayatı anlatılmaktadır. Surede anlatılan kıssaya göre özetle, Yusuf rüyasında on bir yıldız, Güneş ve Ay'ın kendisine secde etmekte olduklarını görür. Babası bu rüyayı kardeşlerine anlatmamasını, aksi hâlde ona tuzak kuracaklarını söyler. Kardeşleriyse babalarını, Yusuf'u ve kardeşini (Bünyamin) daha çok sevmelerinden ötürü, yanılığı içerisinde olduğunu düşünmektedirler. Yusuf'u öldürmek ve ondan kurtulmak istediklerinde içlerinden biri çıkar ve "Yusuf'u öldürmeyin, onu bir kuyunun dibine bırakın ki geçen kervanlardan biri onu bulup alsın. Eğer yapacaksanız böyle yapın" der. Böylece kardeşler babalarına gidip Yusuf konusunda kendilerine güvenmesini isterler; Yusuf'u alıp gezdirmeyi talep ederler. Yakup, onlar farkında değilken Yusuf'u kurt yer diye endişelendiğinden söz eder. Kardeşlerse kuvvetli bir topluluk olduklarını söylerler. Ancak Yusuf'u götürüp kuyunun dibine bırakırlar. Akşam olunca da ağlayarak babalarına gelirler; yarışa girdiklerini, bu sırada Yusuf'u da kıyafetlerinin yanında bıraktıklarını ama döndüklerinde onu kurt yediğini anlatırlar. zerine sahte bir kan bulaştırılmış gömleğini getirirler. Yakup onlara inanmaz ama sabretmekten başka da elinden bir şey gelmemektedir (*Kur'an-ı Kerim*, 12:3-18).

Kuyuya atılmış olan Yusuf'u ise, su almak için kuyuya kova salmış olan bir adam bulur, onu ticaret malı olarak yanlarına alır. Onu ucuz bir fiyata, birkaç dirheme satarlar. Mısırlı bir adam Yusuf'u satın alır ve hanımına (Züleyha) ona bakmasını, belki bir yararı olabileceğini söyler. Böylece Yusuf Mısır'a yerleşmiş olur. Evinde bulunduğu kadının ondan arzuladığı şeyler vardır ve gerçekleştirmek için kapıları kilitleyerek onu

yanına çağırır; ancak Yusuf kendisine iyi bakan efendisine karşı zalimce bir tavır göstermemek için reddeder. İkisi de kapıya doğru koşarlar. Kadın Yusuf'un gömleğini arkadan yırtar. Kapının yanında kadının kocasına rastlarlar. Kadın (Yusuf'a iftira atarak) “senin ailene kötülük yapmak istemeyenin cezası ancak zindana atılmak ya da can yakıcı bir azaptır” der. Yusuf da (kendini savunmak isteyerek) “o benden arzusunu elde etmek istedi” der. Kadının ailesinden biri eğer gömlek önden yırtılmışsa kadının doğru söylediğini, arkadan yırtılmışsa yalan söylediğini ifade eder. Kadının kocası gömleğin arkadan yırtıldığını görünce kadının suçlu olduğunu anlar. Yusuf'a bundan kimseye bahsetmemesini, kadınsa günahkâr olduğunu af dilemesini söyler. Ancak şehirde dedikodular yayılır. Kadın bu dedikoduları duyunca onları çağırır, ellerine de bir bıçak verir ve Yusuf'a “çık karşılarına” der. Kadınlar Yusuf'u görünce şaşkınlıkla ellerini keserler ve “hâşâ! Allah için, bu bir insan değil, ancak şerefli bir melektir” derler. Kadın, Yusuf'tan arzusunu almak istediğini ancak onun iffetinden, bu işten kaçındığını söyler. Emredilene yapmamanın suçu ise zindana atılmaktır. Yusuf'un suçsuzluğu ispat edilmiş olsa da, yine de zindana atılır (12:19-35).

Yusuf'la beraber iki genç daha zindana atılmıştır. Yusuf'un iyi bir insan olduğunu görünce ona gördükleri rüyaları anlatırlar ve yorumlamasını isterler. Yusuf onlara Allah'a inandığını ve ona inanmanın doğru olduğunu söyledikten sonra rüyalarını yorumlar: Biri efendisine şarap sunacak, diğer ise asılacak ve kuşlar başından yiyecektir. Kurtulacak olana “efendinin yanında beni an” der; fakat şeytan ona bunu unutturur ve Yusuf zindanda birkaç yıl daha kalır. Hükümdar, rüyasında yedi zayıf ineğin yedi semiz ineği yediğini; ayrıca yedi yeşil başak ve yedi de kuru başak gördüğünü söyleyerek ileri gelen kimselerden bu rüyayı yorumlamalarını ister; ancak onlar yorumlayamazlar. Kurtulmuş olan mahkûm Yusuf'u hatırlar hükümdarda kendisini zindana göndermesini talep eder. Zindana gidince Yusuf'a hükümdarın rüyasının yorumunu sorar; böylece onun da değerinin bilineceğini umduğunu söyler. Yusuf bu rüyayı şöyle yorumlar: “Yedi yıl âdetiniz üzere ekin ekeceksiniz. Yiyeceğiniz az bir miktar hariç, biçtiklerinizi başağında bırakın. Sonra bunun ardından yedi kurak yıl gelecek, saklayacağınız az bir miktar hariç bu yıllar için biriktirdiklerinizi yiyip bitirecek. Sonra bunun ardından insanların yağmura kavuşacağı bir yıl gelecek. O

zaman (bol rızka kavuşup) sıra ve yağ sıkacaklar.” Kral Yusuf’un getirilmesini emreder; ancak Yusuf ellerini kesen (ve kendisinin zindana gitmesine sebep olan) kadınların derdinin ne olduğunu öğrenmek ister ve bunu hükümdara sordurur. Hükümdar bu durumu sorgulayınca kadınlar onun suçsuz olduğunu söylerler. Aziz’in karısı da Yusuf’un suçsuzluğunu itiraf eder. Hükümdar tekrar Yusuf’u çağırır ve onu özel olarak yanına alacağını söyler. Yusuf hükümdara, hazinelere bakmakla görevlendirilmek istediğini söyler; böylece ona bu görev verilir (12:36-56).

Bir gün Yusuf’un kardeşleri çıkagelir. Yusuf onları tanır ama onlar Yusuf’u tanımazlar. Kardeşlerine “sizin baba bir kardeşinizi de bana getirin. Görmüyor musunuz, ölççeği tam dolduruyorum ve ben misafir ağırlayanların en iyisiyim” der ve onu getirmezelese tek ölçek zahire dahi vermeyeceğini söyler. Kardeşleri de onu babasından isteyeceklerini söylerler. Onlar dönerken de tekrar geri gelsinler diye zahire için ödedikleri bedeli yüklerinin içine koydurur. Kardeşler dönünce durumu anlatırlar ve babalarından Bünyamin’i isterler. Ancak Yakup, Yusuf olayından sonra onlara güvenmemektedir. Yüklerini açarlar ve zahire bedellerini görürler. Babalarına dönüp aileleri için tekrar yiyecek alabileceklerini söylerler. Yakup, onu sağ salim getireceklerine yemin etmeleri koşuluyla izin verir ve ayrı ayrı kapılardan girmelerini salık verir. Kardeşler Yusuf’un yanına girdiklerinde, Yusuf Bünyamin’i bağrına basar ve gizlice “haberim olsun, ben senin kardeşimim; artık onların yaptıklarına üzülme” der. Yusuf onların yüklerini hazırlatırken su kabını kardeşinin yüküne koyar. Sonra bir çağırıcı “ey kervancılar! Siz hırsızsınız!” diye bağırır; onları hükümdarın su kabını çalmakla suçlarlar. Kardeşler hırsız olmadıklarını söylerler. Su kabı kimin yükünden çıkarsa onun cezalandırılması gerektiği konuşulur. Yusuf, kardeşinin yükünden su kabını çıkarır. Diğer kardeşler Yusuf’a “ey güçlü vezir! Bunun çok yaşlı bir babası var. Onun yerine bizden birini alıkoy. Şüphesiz biz senin iyilik edenlerden olduğunu görüyoruz” derler. Ancak Yusuf bunun zalimlik olacağını söyleyerek reddeder. Kardeşler kendi aralarında babalarına verdikleri sözü konuşurken, Yusuf onlara babalarına gidip oğlunun hırsızlık yaptığını, kendilerinin gaybı bilemeyeceğini söylemelerini önerir. (Babalarına gidip durumu anlattılar ama) Yakup onları nefislerine uymakla suçlar ve onlardan yüz çevirir; iki gözüne de ak düşer (kör olur). Oğullar babalarını avutmaya çalışsa da kâr etmez; onları

Yusuf'la kardeşini aramaya gönderir. Bunun üzerine Mısır'a dönüp Yusuf'un yanına giderler ve ondan sadaka isterler. Yusuf ise "siz (henüz) cahil kimseler iken Yusuf ve kardeşine neler yaptığınızı biliyor musunuz?" der. Kardeşleri Yusuf'u tanır ve Allah'ın onu kendilerine üstün kıldığını söylerler. Yusuf da onlar için Allah'tan bağışlama diler. Onlara gömleğini verir ve babalarına götürüp yüzüne sürmelerini söyler. Kardeşler babalarına gittiğinde, Yakup Yusuf'un kokusunu aldığını söyler ama kardeşler "Allah'a yemin ederiz ki sen hâlâ eski şaşkınlığındasın" derler. Daha sonra müjdecî gelir ve gömleği Yakup'un gözüne koyunca gözleri açılır. Kardeşler babalarına kendileri için Allah'tan bağışlama dilemesini isterler. Yakup da onlar için bağışlanma dileyeceğini söyler. Mısır'a giderler ve Yusuf'un huzuruna girerler. Yusuf annesini ve babasını bağrına basar, onları tahtın üzerine çıkarır; herkes saygıyla eğilir. Yusuf, babasına gördüğü rüyanın yorumunun bu olduğunu, Allah'ın onu gerçekleştirdiğini söyler (12:58-100).

Tevrat'taki Yusuf kıssası da birkaç farklılık dışında *Kur'an*'daki kıssayla örtüşmektedir. *Tevrat*'a göre özetle Yusuf, Yakup'un kısır olan fakat kendisinin yaşlılık zamanlarında yaşlılığında Tanrı tarafından doğurganlık bağışlanan karısı Rahel'den doğan çocuğudur. Yakup'un Yusuf'tan evvel diğer eşi ve cariyelerinden çok sayıda oğlu ve kızı olmuştur. Yusuf on yedi yaşına geldiğinde üvey kardeşleriyle birlikte sürü gütmeye başlar. Kardeşlerinin ona yaptığı kötülükleri babasına iletir. Babası, yaşlılığında dünyaya geldiği için Yusuf'u diğer çocuklarından daha çok sevmektedir. Bu nedenle kardeşleri ondan nefret etmektedirler (Yaratılış, 30:22-24, 37:1-4).

Yusuf bir düş görür; kardeşlerine anlatır: "Lütfen gördüğüm düşü dinleyin! Tarlada demet bağıyorduk. Ansızın benim demetim kalkıp dikildi. Sizinkilerse, çevresine toplanıp önünde eğildiler." Kardeşleri "başımıza kral mı olacaksınız" diyerek ondan daha çok nefret etmeye başlarlar. Yusuf bir düş daha görür ve kardeşlerine anlatır: "Dinleyin, bir düş daha gördüm. Güneş, Ay ve on bir yıldız önümde eğildiler." Bu düşe babası da kızar, "ne biçim düş bu? Ben, annen ve kardeşlerin gelip önünde yere mi eğileceğiz yani?" der; ancak bu düş aklına takılır (Yaratılış, 37:5-11).

Bir gün Yakup Yusuf'u, kardeşleri ile birlikte sürü gütmeye gönderir. Kardeşleri onun geldiğini görünce, ondan kurtulmak isteyerek uzun kıyafetlerini çıkarıp susuz bir kuyuya atarlar. Daha sonra kuyudan çıkarıp yirmi gümüş karşılığında Mısır'a giden bir kervana satarlar. Bir teke keserek Yusuf'un uzun kıyafetini onun kanına bularlar ve babalarına götürürler. Yakup, Yusuf'u yabani bir hayvanın parçaladığını düşünür. Üzüntüden üstünü başını yırtar, oğlu için uzun süre yas tutar. Çocukları onu avutmak isteseler de başarılı olamazlar. Yakup "oğlumun yanına, ölümler diyarına yas tutarak gideceğim" diyerek oğlu için ağlamaya devam eder. Bu arada Yusuf firavunun muhafız birliği komutanı Potifar'a satılmıştır (Yaratılış, 37:12-36).

Efendisi Yusuf'un Rab'la birlikte olduğunu görünce ondan hoşnut olarak özel hizmetine alır, ev hizmetindeki her şeyin sorumluluğunu ona verir. Yusuf güzel yapılı ve yakışıklı bir adamdır. Potifar'ın karısı ona göz koyar; ancak Yusuf efendisine ihanet edemeyeceği ve Tanrı'ya karşı günah işlemeyeceği için onu reddeder. Bunun üzerine kadın bir gün onun giysisini tutarak kendine çekmek ister ve Yusuf'un giysisi elinde kalır. Hizmetkârlarını çağırarak "Bakın şuna! Kocamın getirdiği bu İbrani bizi rezil etti. Yanıma geldi, benimle yatmak istedi. Ben de bağırdım. Bağırığımı duyunca, giysisini yanımda bırakıp dışarı kaçtı" der. Kocas gelince de aynı şeyleri anlatır. Kocas da sinirlenerek Yusuf'u zindana attırır; ancak Tanrı zindanda bile onunla beraberdir (Yaratılış, 39:3-23).

Bir süre sonra firavunun sakisi ve fırıncısı efendilerini gücendirdikleri için zindana atılırlar. Potifar, Yusuf'u onların hizmetine atar. Yusuf'a gördükleri düşleri anlatırlar. Yusuf da onların düşlerini sakinin kurtulacağı ve eski görevine geri döneceği, fırıncının ise öleceği yönünde yorumlar ve kurtulacak olanın firavunun yanına gidince kendisinden söz etmesini ister. Saki eski görevine geri döner; ancak firavuna Yusuf'tan bahsetmeyi unuttur (Yaratılış, 40:1-23).

İki yıl sonra firavun bir düş görür. Düşünü bilgelere ve büyücülere anlatır ama onlar yorumlayamazlar. Sakinin aklına Yusuf gelir ve olanları firavuna anlatır. Firavun da düşünü yorumlatmak üzere Yusuf'u getirtir. Yusuf, firavunun düşlerini yedi yıl bolluk ve arkasından yedi yıl kıtlık olacağı yönünde yorumlar. Yusuf'un yorumundan memnun kalan firavun, sarayın yönetimini Yusuf'a verir. Onu yönetici olarak atar ve evlendirir. Yedi yıl boyunca bolluk olur. Yusuf'un iki oğlu olur. Daha sonra yedi yıl kıtlık olur, bütün dünyayı sarar ama önlem alındığı için Mısır bundan etkilenmez (Yaratılış, 41:1-57).

Yakup, (kıtlık zamanında) Mısır'da buğday olduğunu duyunca, on kardeşi gönderir. Ancak Yusuf'un (öz) kardeşi Benyamin'i göndermez; çünkü başına bir şey gelmesinden korkmaktadır. Kardeşler buğday satın almak için Yusuf'a gidip yere kapanırlar. Yusuf onları tanır ama onlar Yusuf'u tanımazlar. Yusuf diğer kardeşlerinin de getirilmesini ister; sonra Şimon'u esir tutarak diğerlerini gönderir ama buğday için ödedikleri ücreti de yüklerine koyar. Kardeşler konakladıkları yerde kardeşlerden biri parasının yükünün içine konduğunu görür; Yakup'un yanına varınca da diğer kardeşler paralarını bulurlar. Babalarına olanları anlatırlar. Benyamin'i götürerek Şimon'u kurtaracaklarını söylerler. Ancak Yakup, oğlunu göndermek taraftarı değildir. (Yaratılış, 42:1-38). Kenan'da kıtlık şiddetlenince ve Mısır'dan getirilen buğday tükenince Yakup onları tekrar Mısır'a gönderir ve mecburen Benyamin'i de yanlarına verir. Kardeşler tekrar Yusuf'un huzuruna çıkarlar. Yusuf Benyamin'i görünce kardeşleri için bir sofraya hazırlatılmasını ve onların kendi evine götürülmesini emreder. Kâhya onları Yusuf'un evine götürür ve Şimon'u teslim eder. Kardeşiyle karşılaşınca başka bir yere gidip ağlar; çünkü yüreği sızlamıştır (Yaratılış, 43:1-34).

Gidecekleri vakit Yusuf, kâhyasına kardeşlerinin yüklerini taşıyabilecekleri kadar doldurmasını, ancak en küçüklerinin (Benyamin'in) torbasına kendisinin gümüş kâsesini de koymasını, sabahleyin de onlar giderken durdurup kötülük yapmakla suçlamasını söyler. Kâhya denileni yapar ve kâse kimden çıkarsa onu köle olarak

alacağını söyler. Sonra Yusuf'a gidilir, o da aynı şeyi söyler. Yahuda kardeşi için yalvarır, babasıyla olan konuşmalarını, onun durumunu ve kefil olduğunu anlatır ama kâr etmez. Yusuf en sonunda dayanamaz ve ağlayarak kendisinin Yusuf olduğunu söyler. Onlara üzülmemelerini, kendisini buraya gönderenin Tanrı olduğunu söyler. Kardeşi Benyamin'in boynuna sarılıp ağlar. Sonra kardeşlerini, babalarını getirmek üzere Mısır'a gönderir. Firavun da Yusuf'un ailesinin getirilmesini istemektedir; onlara mülk ve imkân verecektir. Kardeşler gidip Yakup'a olanları anlatırlar. Babaları başta onlara inanmaz ancak Yusuf'un gönderdiği arabaları görünce gerçeği anlar ve keyfi yerine gelir. Mısır'a gitmeyi kabul eder. Yusuf, babasını Mısır'a yerleştirir. Öldüğünde ise onu Kenan'daki Makpela mağarasına defnedir; kendisi ise yüz on yaşında vefat eder. (Yaratılış, 44:1-50:26).

Tarih-i Taberî'de Hz. Yusuf ile ilgili anlatılar *Tevrat* ve *Kur'an*'la benzer şekilde anlatılmış, ancak kutsal kitaplarda bahsi geçmeyen bazı detaylara da yer verilmiştir. Burada anlatılan kıssaya göre Hz. Yusuf, babasının çok sayıda oğlu olması nedeniyle halasına verilir ve onun tarafından büyütülür. Ancak oğlunu görmeye gelen Hz. Yakup, onu görünce dayanamaz ve onsuz olmaya katlanamayacağını fark edip geri almak ister. Halası bir hileyle Hz. Yusuf'un kendi yanında kalmasını sağlasa da iki yıl sonra ölür ve Hz. Yusuf da babasının yanına geri döner. Yine *Tarih-i Taberî*'de, kuyuya atıldıktan sonra onu kurtaran kervancının ismi ise Mâlik olarak verilir. *Kur'an*'da onu satın alan kişi ise Mısır'ın Azizi ismiyle (*Tevrat*'ta Potifar) verilir; karısı olan ve Hz. Yusuf'a iftira atarak zindana atılmasına neden olan kadın da Zeliha/Züleyha ismiyle geçer. Taberî'ye göre Hz. Yusuf iftiraya uğradığında yirmi üç yaşındadır. Mısır'ın Azizi öldükten sonra da Mısır sultanı Zeliha ve Hz. Yusuf'u evlendirir. Hz. Yusuf, babasına kavuştuğunda kırk yedi yaşındadır. Babası ölünce onu Kenan'a götürüp gömer. Hz. Yusuf yirmi üç yıl daha ömür sürer. Onun sağlığında Mısır sultanı da Müslüman olur. Hz. Yusuf yüz yirmi yaşında vefat eder ve kardeşi Yahuda tarafından Mısır'da defnedilir (2007, s. 243-306). Taberî'de yer alan bu detaylar *Kur'an*'da ve *Tevrat*'ta yer almaz.

Mitolojik verilere bakıldığında, Hz. Yusuf kıssasıyla benzerliği olan muhtelif mitler görülmektedir. Mısır mitolojisinde *İki Kardeşin Hikâyesi* ismiyle bilinen bir mit, Hz. Yusuf kıssasına benzemektedir. Bu mite göre Anubis ve Bata iki kardeşdir. Anubis evlidir. Bata da onlarla birlikte yaşamaktadır. Anubis'in evde olmadığı bir gün karısı, Bata'ya onunla birlikte olmak istediğini söyler. Bata ise öfkeden çılgına döner evden çıkıp gider. Kadın, kocası gelmeden önce önce, kendisini saldırıya uğramış gibi bir hâle sokar. Anubis ise bu durum karşısında öfkeden deliye döner (Hart, 2017, s. 120-121). Mitte yer alan motif, Yusuf kıssasındaki Aziz'in karısı ve Yusuf arasında geçen hadiseyle benzeşmektedir. Aynı kıssanın bir benzeri Firdevsî'nin *Şehnâme*'sinde yer alan Siyâvuş kıssasında da anlatılmaktadır. Tökel (2016, s. 243) de bu iki kıssanın benzerliklerinden söz etmiştir.

Aryan (Hint-İran) mitolojisinde de kardeşler tarafından kuyuya atılarak Tanrı tarafından kurtulan Trita isminde bir ikinci derece tanrıdan söz edilir. *Veda*'da yer alan mite göre Trita, kardeşlerinin onun mülkünü ele geçirmek istemesi nedeniyle kuyuya atılmış fakat Tanrı tarafından kurtarılmıştır (Yıldırım, 2012, s. 249). Çığ (2019) ise Yusuf'un rüyalarını Akat Kralı Sargon'un rüyalarına benzetmektedir:

“Yusuf'un, kardeşlerini kıskandıran rüyaları Akad Kralı I. Sargon'un rüyalarına benziyor. Sargon, Kiş Kralı Urzababa'nın sarayında içkicibaşı iken, hasta Krala, gördüğü iki rüyasını anlatıyor. Kral, bu benden krallığımı alacak diye korkuyor ve onu öldürtmek istiyor. Hakikaten Sargon yalnız Kiş krallığını elde etmekle kalmıyor; bütün Sumer'i ve Kuzey Mezopotamya'yı ele geçirerek kendisine Sumer ve Akad'ın kralı unvanını veriyor. Yusuf da Sargon gibi rüyası yüzünden öldürülmek isteniyor. Fakat sonunda rüyası çıkarak saygın ve zengin bir adam oluyor. Kardeşleri de ona baş eğmek zorunda kalıyor. Hikâyedeki motif aynı. Sargon aynı zamanda, Musa gibi, annesi (belki bir rahibeydi) tarafından, ziftle sıvanmış bir sepetle nehre atılıyor. Bir bahçıvan bulup büyütüyor ve kralın sarayına girerek krallığa yükseliyor. Musa'nın hikâyesinin de bundan esinlenerek yazıldığı söyleniyor” (s. 133-134).

Dolayısıyla muhtelif kültürlerin mitolojilerinde bu kıssanın çeşitlenmelere dayalı olarak anlatıldığı görülmektedir. Bilhassa Mısır mitolojisinde tespit ettiğimiz ve yukarıda bahsi geçen mit, Hz. Yusuf'un da Mısır'da yaşamış olması bakımından önemlidir –ki bir mite

etki eden kıssa yahut bir kıssaya etki eden mitin arketipinin, o coğrafyanın anlatılarında görünür olması daha muhtemeldir. Hz. Yusuf da Mısır'da yaşamış olmasıyla, Eski Mısır'a ait verilerde onunla ilgili bir anlatının olması muhtemeldir ve arketipi güçlendirmektedir. Bununla birlikte yukarıdaki mitsel verilerin, Hz. Yusuf'la ilgili anlatıları mitolojik olarak incelemek ve sembolik çözümler yapmak için de eksik kalmaktadır. Nitekim klasik Türk şiirinde Hz. Yusuf kıssasının daha ziyade dinî arketipiyle değerlendirildiği görülmektedir. *Ahmedî Dîvânı*'nda da Hz. Yusuf ve kıssasına çoğunlukla bu zeminde ve pek çok motifle telmihte bulunulmuştur. Yüzünün güzelliği, kuyuya atılması, babasıyla birbirlerinden ayrı kalmaları, iffeti, Mısır'a sultan olması gibi motiflerle telmihte bulunulduğu görülmektedir.

1.1.9.1. Yüz Güzelliği

Hz. Yusuf'un suret bakımından güzel olması *Kur'an*'da açık bir ifadeyle yer almasa da güçlü imalar mevcuttur. Bunlardan biri meyve soyan kadınların onu görünce ellerini kesmesidir. Bu hadisede kadınların ellerini kesmesinin sebebi Hz. Yusuf'un güzelliği görünce şaşkınlıkları şeklinde tefsir edilmiştir. Kadınlar onu görünce "bu bir insan değil, adeta bir melek" demişlerdir. Bu ifadeler, Hz. Yusuf'un güzelliğine işaret etmektedir. Bununla birlikte *Tevrat*'ta da Yusuf "güzel yapılı ve yakışıklı" olarak tasvir edilmiştir. Her iki kutsal kitapta da onun bu güzelliği efendisinin karısını Hz. Yusuf'a meylettirmiştir. İslam kaynaklarında da onun güzelliğinden bahsedilmektedir. İbn-i Kesîr, onun güzelliğinin ve parlaklığının zirvesinde olan bir genç olduğunu kaydeder (2011, s. 366). Ahmedî de bir beytinde onun bütün güzellerden daha güzel olduğunu ifade etmiş, ancak sevgilinin güzelliğinin Hz. Yusuf'tan dahi daha güzel olduğunu söylemiştir:

*Egerçi Yûsuf-ı Mısri kamu güzelden a'lâdur
Senüñ hüsnüñ bu gün andan hezârân dürlü evlâdur (Z5/1)*

Bununla birlikte, şairin bir tevhidinden alınan aşağıdaki beyte göre Hz. Yusuf'a bu güzelliği veren Allah'tır:

*Sensin İbrâhîm'e viren 'azm ü İsmâ'il'e sabr
Hem viren Ya 'kûb'a hüzn ü Yûsuf'a hüsn ü cemâl (II/20)*

Benzer bir kullanımla yine bir tevhitte alınan aşağıdaki beyitte de Hz. Yusuf'un güzelliği Allah ile ilişkilendirilmiştir:

*'Âkıl u ma 'kûl u 'akl u 'âşık u ma 'şûk u 'ışk
Yûsufuñ hüsnî vü Ya 'kûbuñ dahı ahzânı ol (LI/12)*

Sevgilinin güzelliği, genellikle onun Hz. Yusuf'a teşbih edilmesine neden olur. Ahmedî de Hz. Yusuf'un güzelliğinden hareketle, aşağıdaki beyitte sevgilinin yüzünü Hz. Yusuf'a benzetmektedir:

*Yüzüñ Yûsuf lebüñ i 'câz-ı 'İsî
Hakuñ sun 'ında çoh olur 'acâyib (62/2)*

Aşağıdaki beyitte ise sevgilinin Yusuf'tan daha güzel olduğu anlatılmıştır:

*Nesh itdi hüsnüñ âyeti Yûsuf cemalini
Rûşen-durur güneş görünicek n'olur sirâc (102/4)*

Beyitte geçen *nesh* sözcüğü, “bir şeyin kendisinin veya hükmünün ortadan kaldırılması” anlamına gelmektedir. İslamiyet'in ilk yıllarında gelen, ancak daha sonra neshedilen, yani ortadan kaldırılan ayetler vardır (Çetin, 2006, s. 580). Bir ayette de bu durumdan bahsedilmiştir: “Biz bir ayetin hükmünü nesheder (yürürlükten kaldırır) veya unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz (Kur'an-ı Kerim, 2:106)”. Beyitte sevgilinin güzelliğinin ayetinin Hz. Yusuf'un güzel yüzünü ortadan kaldırdığı, nitekim güneş görününce de mumun/kandilin söndürüleceği anlatılmıştır. Şaire göre sevgili öyle güzeldir ki, Hz. Yusuf'un güzelliğini anlatan ayet bile hükmünü yitirecektir. Aşağıdaki beyitte de benzer bir kullanımla *Yusuf Suresi*'nin sevgilinin yüzünden bir ders olduğu anlatılmıştır.

*Sûre-i Yûsuf yüzüñden bir sebak
Gül-cemâlüñ mushafından bir varak (332/1)*

Ders, talebenin bir defada alıp öğrendiği şeydir. Beyitte de gül yüzlü sevgilinin suretinin bir kitap olduğu, *Yusuf Suresi*'nin ise bu kitaptan alınacak sadece tek bir ders olduğu anlatılarak sevgilinin yüzünün Hz. Yusuf'tan daha güzel olduğu ima edilmiştir. Bununla birlikte, *Kur'an*'da *Yusuf Suresi* "ahesnü'l-kassâs", yani "hikâyelerin en güzeli" olarak adlandırılmıştır. Surenin üçüncü ayetinde Hz. Muhammed'e hitaben "... en güzel kıssayı sana anlatacağız (12:3)" ifadesi yer almaktadır. Dolayısıyla sevgili hem Hz. Yusuf'tan hem de *Yusuf Suresi*'nden daha güzeldir. Aşağıdaki beyitte de benzer bir kullanım söz konusudur:

*Yûsuf cemâlini idüben kıssa sûretüñ
Bâbil füsûnunun eyledi efsâne gözlerüñ (348/3)*

Şair, sevgilinin yüzünün *Yusuf Suresi*'ni sadece bir kıssadan/hikâyeden ibaret yapacağını söylemiş, onun daha güzel olduğunu ima etmiştir. Aşağıdaki beyitte de sevgiliyi görenin *Yusuf Suresi*'ni unutacağı anlatılmıştır:

*Yüzüñ görene unudılır Sûre-i Yûsuf
Agzuñı añanuñ nefesi _olur dem-i 'Îsa (687/3)*

1.1.9.2. Kuyuya Atılması

Dini kıssalarda, hem *Kur'an*'da hem de *Tevrat*'ta Hz. Yusuf'un kardeşleri tarafından kuyuya atıldığından bahsedilir. *Tevrat*'a göre kardeşleri tarafından kuyudan geri çıkarılıp Mısır'a giden kervana satılmış; *Kur'an*'a göreyse Mısır'a giden kervandan biri su almak için kuyuya kova salmış, içindeki çocuğu görüp esir olarak satmak için onu kuyudan çıkarmıştır. Ahmedî de beyitlerinde bu hadiseye telmihte bulunarak sevgilinin çene çukurunu Hz. Yusuf'un düştüğü kuyuya teşbih etmiştir:

*Yûsuf bigi_ oldı_ esîr zenahdânuña gönül
Çâh-ı belâ-durur bilür-iken bu çâhı ben (482/2)*

Beyitte anlatılana göre, şair bu kuyunun ne olduğunu bile bile gönlünü sevgilinin çene çukuruna düşürmüştür. Benzer bir kullanım yine aşağıdaki beyitte mevcuttur:

*Zülfî bendi-y-le zenahdânına çün olduñ esîr
Sanma Yûsuf bigi bu çâh-ı nefelden çıhasın (526/6)*

Beyte göre şair, sevgilinin saçının bağlanarak çene çukuruna hapsedilmiştir, bu ganimet kuyusundan Hz. Yusuf gibi çıkma ihtimali de yoktur. Sevgilinin kuyu benzeri bu çene çukuru, aşağıdaki beyte göre Hz. Yusuf'a kuyuyu da sevdirmektedir:

*Ögretti gözi 'işvesi Hârûta füsûnı
Sevdürdi zenahdânı anuñ Yûsufa çâhı (633/4)*

Nitekim kuyuya düşmek pahasına da olsa âşık, sevgiliye kavuşmaktan hoşnut olacaktır. Aşağıdaki beyitte de bu anlatılmış, Hz. Yusuf sevgilinin çenesindeki kuyuyu görseydi, ebediyen burada kalmak isteyeceği anlatılmıştır:

*Zindân-ı ebed diye-y-idi çâhına Mısrûñ
Görse-y-di şehâ Yûsuf eñegüñdeki çâhı (662/3)*

Beyitte, Hz. Yusuf'un atıldığı kuyunun Mısır'da olduğundan bahsedilmiştir; ancak ne *Kur'an*'da ne de *Tevrat*'ta böyle bir bilgi mevcuttur. *Kur'an*'da kuyunun yeri yazmadığı gibi, İslami kaynaklarda da bu yönde bir bilgiye tesadüf edilememiştir. *Tevrat*'ta, söz konusu kuyunun Dotan'da olduğu yazmaktadır ki Kenan (günümüzde İsrail) topraklarında yer almaktadır. Şairin dile getirdiği "Mısır'ın kuyusu" ifadesi, bu kuyudan çıktıktan sonra Mısır'a gitmesi; yani kuyuya atılmanın onun Mısır'a gitmesine vesile olmasıyla ilişkili görünmektedir. Nitekim aşağıdaki beyitte Hz. Yusuf'un kuyudan kurtuluşundan söz edilirken yine Mısır'ın azizi olduğuna işaret edilmiştir:

*'Azîz-i Mısır bu gün çâhdan halâs oldu
Üveys girü diyâr-ı Karende bulundu (641/4)*

Dîvân'da Hz. Yusuf'un atıldığı kuyu ve sevgilinin çenesi benzetmesine sıkça yer verildiği görülmektedir.⁴⁷

1.1.9.3. Hz. Yakup'un Ondan Ayrı Kalışı

Kıssaya göre, kardeşleri Hz. Yusuf'u kıskandığı için kuyuya atır ve Hz. Yusuf bir kervan aracılığıyla Mısır'a götürülür; kardeşleri Hz. Yusuf'un gömleğini (*Tevrat*'a göre uzun kıyafetini) bir hayvanın kanına bulayıp babalarına götürürler. Hz. Yakup oğlunun kanlı gömleğini görünce büyük bir üzüntü duyar. *Kur'an*'a göre gözlerine ak düşer, görmez olur. *Tevrat*'a göreyse ölüme dek sürecek bir yas tutar. Her iki kaynakta da çocukları tarafından avutulmaya çalışır ancak fayda vermez. İslami kaynaklar da ittifakla, Hz. Yusuf'tan ayrılan Hz. Yakup'un hüznünden bahsetmektedir. Kıssanın getirdiği bu motif klasik şiirde de işlenmiştir. Aşağıdaki beyitte Ahmedî, sevgilisinin Hz. Yusuf güzelliğindeki gözlerinin kanlı olduğunu görünce, kendi gözlerinin de Yakup gibi hüzne kapıldığını anlatmaktadır:

*Çün Yûsufını bâsıranuñ gördi kana gark
Ya 'kûb-vâr düşdi uş ahzâna gözlerüm (419/7)*

Şair, sevgilinin gözlerindeki kanı görünce Hz. Yakup gibi gözlerine hüznün çökmüştür. Sevgilinin gözlerinin kana batmış olması, âşığa karşı gözünü kan bürümesiyle ilişkilidir. Âşık da tıpkı Hz. Yakup'un, Hz. Yusuf'a ait olduğunu zannettiği gömleği gördüğünde duyduğu hüznün gibi bir hüznün duymaktadır. Dolayısıyla çok ağlamaktadır:

*Agladugum bu-durur hüzn-ile Ya 'kûb bigi
Ki_itdi dil Yûsufına gabgabını çâh 'Alî (Z17/3)*

⁴⁷ 544/4; 695/3; 666/5.

Kur'an'da ve *Tevrat*'ta ittifakla Hz. Yakup'un Hz. Yusuf'tan ayrıldığında ne kadar çok ağladığından söz edilir. Âşık da sevgiliden ayrı kaldığı için ağlamaktadır. Beyitte de şairin, Hz. Yusuf'tan ayrı kalan Hz. Yakup gibi ağladığı dile getirilmiştir. Ancak Hz. Yakup, Hz. Yusuf'a kavuşmuştur:

Eyyüb girü 'âfiyet-i nefis buluban
Ya 'kûb yine Yûsuf-ı Ken 'âna irişdi (627/4)

Kavuştuktan sonra ise gözleri açılmıştır:

Rûşen oldı gözlerüm Ya 'kûb-var
Bileli ki ol Yûsuf-ı Ken 'an gelür (XXXVII/16)

Şair de Hz. Yusuf'a teşbih ettiği memduhun geleceğini duyduğunda aynı sevinci ve mutluluğu yaşamıştır. *Dîvân*'da iki beyitte daha Hz. Yusuf-Hz. Yakup ayrılığına telmihte bulunularak âşığın maşuka olan özlemi dile getirilmiştir.⁴⁸

1.1.9.4. Gömlek Motifleri

Yusuf kıssasında yer alan üç ayrı gömlek motifi vardır. Biri üzerinden çıkarılan ve kana bulanıp babasına götürülen gömlek –ki Hz. Yakup bu gömleği gördüğünde gözlerine ak düşmüş, kör olmuştur; ikincisi Aziz'in karısının (Züleyha'nın) tutup yırttığı gömlek; sonuncusu ise babasına gönderdiği ve gözlerinin açılmasına vesile olan gömlek. Sonuncusu hariç, ilk iki gömlek motifi olumsuz bir anlam taşımaktadır. Özellikle ilkinde kendisi kuyuya atılmış, babasının gözleri kör olmuş; ikincisinde ise zindana atılarak yıllarca orada kalmıştır. Fakat neticede Mısır'da çok önemli bir yere gelmiş, firavunun yanında yer almıştır. Son gömlek motifi ise olumlu bir anlam taşımaktadır. *Tevrat*'ta bu gömlekler *uzun elbise* olarak geçmektedir. Aşağıdaki beyitte de onun elbise belasından çektikleri dile getirilmekle birlikte, bu elbisenin/gömleğin de Kenan'a, yani babasının şehrine de bela getirdiği dile getirilmiştir; ancak neticede Hz. Yusuf, Mısır'da aziz ve sultan hükmünde biri olarak konum kazandığı anlatılmaktadır:

⁴⁸ 415/8; Z17/3.

*Şu kim Yûsuf bigi çekdi belâ-yı câme Ken 'âne
Yiridür ola ol Mısrûñ 'Azîzi belki sultânı (Z16/1)*

Beyitte sözü edilen kişi, Hz. Yusuf'un gömleğinin Kenan'daki Hz. Yakup'a yaptığı gibi dert, sıkıntı getirdiği, ama sonunda onun da Hz. Yusuf gibi Mısır'ın idarecisi olacağı dile getirilmiştir. Bahsi geçen gömlek, Hz. Yusuf'a ait olan ilk gömlektir. Aşağıdaki beyitte de bu kanlı gömleği gören Hz. Yakup'un hüznü dile getirilmiştir:

*Çün Yûsufını bâsıranuñ gördi kana gark
Ya 'kûb-vâr düşdi uş ahzâna gözlerüm (419/7)*

Aşağıdaki beyitte de aynı motif kullanılmıştır:

*Kimdür ki kanlu gönlegi gördükde hüzn-ile
Ya 'kûb n'oldu Yûsuf-ı Ken 'âna 'arz ide (601/5)*

Beyitte Hz. Yakup'un, Hz. Yusuf'un kanlı gömleğini gördüğünde ona hüznünden dolayı ne olduğunu, gidip Hz. Yusuf'a bildirmesi istenmektedir. Nitekim Hz. Yakup, oğlunun kanlı gömleğini gördüğünde büyük bir hüznü duymuş, hatta kör olmuştur –ki Ahmedî de bu gömlek motifini sıkça kullanmıştır:

*Niçe Yûsuflaruñ ki hasret-ile
Dökdi kanın bu gör ki merdüm-h^wâr (XXI/14)*

Aşağıdaki beyitte ise Hz. Yusuf'a ait olan üçüncü gömleğe işaret edilmiştir. Bu gömlek, Hz. Yakup'un gözlerinin açılmasına vesile olmuştur:

*Diler senden kuluñ ol nesneyi kim
Anı Ya 'kûba birbimiş-idi Yûsuf (328/4)*

Beyitte geçen *nesneden* kasıt, Hz. Yusuf'un Hz. Yakup'a gönderdiği gömlektir. Şair de sevgiliden ona kavuşma ihtimali verecek böyle bir nesne beklediğini ima etmektedir. Aşağıdaki beyitte ise gömlek zikredilmemiş, ancak imada bulunulmuştur:

Ya 'kûbam i cânâne sen Yusuf-ı Ken 'âne
*Sen revh-ile reyhâne v'allâh ki müştâkam*⁴⁹ (415/8)

Şair, tıpkı Hz. Yakup'un Hz. Yusuf'a duyduğu özlem gibi, kendisinin de sevgiliyi özlediğini dile getirmektedir. Reyhan ile gönül rahatlığı gelecek olması da Hz. Yakup'un Hz. Yusuf'un gömleğinin kokusunu duyduğunda gözlerinin açılmasıyla ilişkilidir.

1.1.9.5. Hz. Yusuf'un İffeti

Hz. Yusuf, hemen tüm dini kaynaklar ve İslami eserlerde iffetle anılır. Kendisine meyleden, efendisinin karısından iffeti nedeniyle kaçınmıştır. *Tevrat*'ta ve *Kur'an*'da benzer ifadelerle Tanrı'ya/Allah'a karşı günah işlemek ve efendisine ihanet etmemek için kaçındığı anlatılmıştır. Üstelik Hz. Yusuf, İslami kaynaklarda anlatılan kıssaya göre, kendisini görünce ellerini kesen kadınlardan da uzak durmuştur. Zindana atılmayı, iffetsiz bir iş yapmaya yeğ tutmuştur. Kadınlara rağbet etmemiştir. Onun bu iffetli hâlini ve kadınlara rağbet etmemesini Ahmedî şöyle ima etmektedir:

Şol Selâmî ki-ister-idi zâr olup Ya 'kûb anı
Şol Selâmî ki_ola râğıb Yûsuf-ı Ken 'ân añna (VI/5)

Ahmedî'nin Emir Süleymân'ı methettiği bir kasidesinden alınan bu beyitte işaret edildiğine göre memduh o kadar güzeldir ki, kadınlara rağbet etmeyen Yusuf bile ona rağbet edecektir.

⁴⁹ müştâkam: müştâkâm

1.1.9.6. Kenan'ın Yusuf'u ve Mısır'ın Azizi Olması

Kenan, antik çağlardan beri var olagelmiş bir bölgedir. Günümüzde Filistin ve Suriye'yi içine alan bir bölgeyi kapsamaktadır. Önceleri sadece *Tevrat*'ta bu isme rastlanırken, günümüzde, okunan çivi-yazılı metinlerde *Kena'an*, *Kinahma* gibi isimlerle yer aldığı görülmüştür. *Tevrat*'a göre şehrin adı Hz. Nuh'un torunu Kenan'dan gelmektedir (Çığ, 2019, s. 108). Yine *Tevrat*'a göre Hz. Yusuf, ailesi dolayısıyla Kenanlıdır. Çocukluğu ve ilk gençliği orada geçmiştir. *Kur'an*'da ise Kenan ismi geçmemektedir. Vadedilmiş topraklardan bahsedilse de bu toprakların İsrailoğulları ile ilişkisi dışında, Hz. Yusuf'un şehri olduğuna dair bir bilgi yoktur. *Tevrat* kökenli olan bu bilgi, İsrailoğulları'na mensup olan bütün Musa öncesi peygamberler gibi Hz. Yusuf'un da Kenanlı olduğu kabulünü getirmiştir. Bu nedenle İslami kaynaklar onun Kenanlı olduğundan bahsetmeseler bile, kıssa yazarları ondan *Yûsuf-ı Ken'an* diye söz etmişlerdir. Klasik Türk şiirinde de onun Kenanlı olduğundan söz edilmiştir. Ahmedî de ona atıfta bulunduğu kimi beyitlerde onun için *Yûsuf-ı Ken'an* demiştir⁵⁰:

Ya 'kûbam i cânâne sen Yusuf-ı Ken'âne
Sen revh-ile reyhâne v'allâh ki müştâkâm (415/8)

Hz. Yusuf, *Tevrat* ve *Kur'an*'ın ittifakla bahsettiği üzere, bir kervan tarafından Mısır'a getirilmiş ve burada çok önemli mevkilere yükselmiştir. Her iki kaynak da onun firavunun yanında, neredeyse hükümdar derecesinde hüküm ve kıymet sahibi biri olduğundan bahsetmektedir. Onun Mısır'da sahip olduğu bu güç, aşağıdaki beyitte ifade edilmiştir:

Şu kim Yûsuf bigi çekdi belâ-yı câme Ken'âne
Yiridür ola ol Mısruñ 'Azîzi belki sultânı (Z16/1)

Hz. Yusuf'un, Mısır'da bir aziz mevkiinde olduğu kesin olmakla birlikte, kaynaklara göre bir azizden daha güçlü konuma geldiği de görülmektedir. Bu nedenle şair, "belki sultân" ifadesinde bu bilinmezliğe işaret etmektedir. Nitekim onun konumu tam olarak belli değildir. *Kur'an*'a göre Mısır hükümdarı onu yanında "önemli bir konum" sahibi

⁵⁰ III/7; XXXVII/16; 601/5; 627.

yapmış; Yusuf da kendisinden hazineler üzerine görevli olmak istediğini söylemiş ve hükümdar da kendisine bu görevi vermiştir. *Tevrat*'a göreyse “Mısır’ın yöneticisi” olmuştur –ki *sultan* sözcüğüyle de ilişkili olduğunu düşündürmektedir. Beyitte de aziz mi yoksa sultan mı olduğunun belli olmadığı, bela veren sevgilinin de bunlardan biri olacağı anlatılmıştır. Aşağıdaki beyitte ise “Mısır’ın Yusuf’u” denilmiş ve onun Mısır’da bulunması kastedilmiştir:

Egerçi Yûsuf-ı Mısri kamu güzelden a'lâdur
Senüñ hüsnüñ bu gün andan hezârân dürlü evlâdur (Z5/1)

Nitekim Hz. Yusuf, Mısır’a gittiğinde buranın yerlisi gibi bir önem kazanmış, *Tevrat*'a göre İbranileri sevmeyen Mısır halkına bile kendini sevdirek mühim bir mevki elde etmiştir. Beyitte Hz. Yusuf için “Mısır’ın Yusuf’u” denmiş olması da bu kıssayı çağrıştırmaktadır.

1.1.9.7. Kıtık Yıllarında Erzak Dağıtması

Hz. Yusuf Mısır’da firavun tarafından çağrıldıktan sonra önemli bir mevki elde etmiş, hatta kimi anlatılara göre firavun kadar önemli bir konum kazanmakla onunla eşdeğer bir hüküm yetkisine sahip olmuştur. *Tevrat*'a göre yedi yıl kuraklık zamanında bütün Mısır’ı dolaşarak erzak depolamış, daha sonra kuraklık döneminde ona pek çok yerden insan gelmiş, o da onlara bu erzakı satmıştır. *Kur’an*'da ise erzak depoladığından bahsedilmez, ancak kuraklık zamanında, kardeşleri geldiğinde onlara erzak sattığından bahsedilir –ki her iki kaynakta da erzak karşılığında aldığı parayı yüklerinin içine geri koymuştur. Ahmedî, Hz. Yusuf’un bahsi geçen bu erzak verme hadisesinde vesile olduğunu, erzakı verenin Râzık yani Allah⁵¹, olduğunu dile getirmekte, gönül bakımından Hz. Süleyman’a, suret bakımından ise Hz. Yusuf’a benzeyen Emir Süleyman’ın da Allah’ın rızık dağıtmasında aracı olduğuna işaret etmektedir:

Mîr Sülmân-ı Süleymân-dil ü Yûsuf-ruh kim
Râzık anuñ eli-le kısmet ider erzâkı (719/9)

⁵¹ Nitekim Allah’ı niteleyen doksan dokuz isimden biri de *er-Rezzâk*, yani “rızk veren”dir.

1.1.10. Hz. Eyüp (Eyyûb)

Kur'an'da hayatına çok az yer verilen Hz. Eyüp, kendisine doğru yol gösterilmiş ve vahiy gelmiş bir peygamberdir (4:163). Sabır sahibi, iyi bir kuldur (6:84); daima Allah'a yöneldiğinden bahsedilir (38:44). *Kur'an*'da muhtelif ayetlere dağılmış olarak anlatılan kıssaya göre özetle, Eyüp'ün başına bir bela (dert, hastalık) gelir ve Allah'ın merhametine sığınır. "Herhalde şeytan, bana kahredici bir acı ve azap dokundurdu" diyerek Allah'a seslenir. Allah da "ayağını depret. İşte yıkanacak ve içecek soğuk (su)" ve "eline bir demet bitki sapı alıp onunla vur ve böylece yeminini yerine getirmiş ol" diye vahyeder; katından ona bir rahmet ve ailesinin verdiği kadarının bir mislini daha bağışlar (21:83; 38:42-44). *Kur'an*'da Hz. Eyüp hakkında bunların haricinde bir bilgi verilmemektedir.

Tevrat'ta ise geniş bir bölüm ve bir bab ayrılmıştır. Özetle anlatmak gerekirse Eyüp, Tanrı'dan korkan, doğru ve iyi bir adamdır. Bir gün Şeytan Tanrı'ya, Eyüp'e verdiği imkânları kaldırırsa Tanrı'nın yüzüne karşı söveceğinden bahseder. Tanrı da (Eyüp'ü sınamak ve Şeytan'a gerçeği göstermek için) Eyüp'ün elindeki her şeyi Şeytan'a verir, ancak Eyüp'ün kendisine dokunmamasını söyler. Bundan sonra Eyüp'ün sınavları başlar: İlk bir uşak gelip bütün öküzlerinin, eşeklerinin Sabalılar tarafından götürüldüğünü, uşaklarının öldürüldüğünü söyler. Sonra ikinci uşak gelir, koyunlarla uşakların yandığını söyler. Bir uşak daha gelir, develerini Keldaniler'in aldığını ve uşaklarının öldürüldüğünü söyler. Sonuncu uşak da gelir ve oğullarının, kızlarının ve abilerinin yıkılan evin altında can verdiğini söyler. Bunun üzerine Eyüp kalkar, kaftanını yırtıp saçını sakalını keser, yere kapanarak tapınmaya başlar (Eyüp, 1:6-22).

Tanrı Şeytan'a, Eyüp'ün yine de yoldan çıkmadığını söyleyince Şeytan, insanın canı için her şeyi vereceğini ve elini uzatıp Eyüp'e, etine, kemiğine dokunursa Tanrı'ya karşı söveceğini söyler. Tanrı da yine Eyüp'ü Şeytan'ın eline bırakır; ancak canına dokunmasına izin vermez. Şeytan da Eyüp'ün bedeninde tepeden tırnağa çibanlar çıkarır; karısı da artık Tanrı'ya sövmesini, en azından ölüp kurtulacağını söyler ama Eyüp Tanrı'dan gelen iyilik kadar kötülüğü de kabul edeceğini belirtir. Bütün bu

olanlara rağmen ağzından günah sayılabilecek bir söz bile çıkmaz. Üç dostu onu ziyarete gelir ve haline üzülerken yedi gün yedi gece yanında kalırlar (Eyüp, 2:1-13).

Bunun ardından şiir şeklinde yazılmış uzun pasajlar hâlinde Eyüp ve üç dostunun konuşmaları verilir; bu konuşmalarda Eyüp yer yer isyana kaçsa da nihayetinde Tanrı'dan caymayacağını söyler. Dostları da onun fikrini yönlendirmeye çalışırlar; ancak Eyüp ne düşünürse düşünsün, neticede fikrinden vaz geçmez ve yüzünü Tanrı'ya döner. Son adamın da konuşmasından sonra Tanrı seslenir. Eyüp, bir müddet Tanrı'yla da konuşur. Tanrı, Eyüp'ün kendisini suçlamasına kızmıştır. Üstelik adamların bilgisizce sözleri de onu öfkelenmiş görmektedir. Bu uzun diyaloglarda Tanrı, yeryüzündeki hüküm gücü üzerine Eyüp'ün bilgisini sorgular. En sonunda Eyüp Tanrı'nın her şeyi yapabileceğini kabullenir, bu zamana kadar bildiği her şeyin kulaktan dolma bilgiler olduğunu, şimdi gerçeği gözleriyle gördüğünü söyler ve tövbe eder (Eyüp, 3:1-42:6).

Tanrı Eyüp'le konuştuğundan sonra onu eski günlerine kavuşturur ve ona önceki varlığının iki katını verir. Bütün erkek ve kız kardeşleri, eski tanıdıklarının hepsi Eyüp'ün yanına gelip onunla birlikte yemek yerler; başına gelenlerden dolayı Eyüp'ü avuturlar. Tanrı Eyüp'ün sonunu başından daha bereketli kılar. Hayvanları artar, tekrar çocukları olur. Eyüp bundan sonra yüz kırk yıl daha yaşar, dört nesil torunlarını görür (Eyüp, 42:10-16).

Kur'an'daki sınırlı bilgiye karşılık, İslami kaynaklarda daha fazla bilgi verildiği görülmektedir. İbn-i Kesîr (2011), onun hastalık ve dertleri karşısındaki sabrına ilişkin şu bilgileri verir:

“[B]edeninde pek çok musibete maruz kaldı. Bedeninde sıhhatli ve sağlam bir âzâ bile kalmadı. Sadece kalbi ve dili sıhhatli kaldı ki, onlar da Allah Azze ve Celle'yi zikreliyordu. Bütün bunlarla birlikte o sabrediyor, ecrini Allah'tan bekliyor ve gece-gündüz, sabah-akşam Allah Azze ve Celle'yi zikreliyordu. Hastalığı o kadar uzadı ki, meclisinde oturan herkes ondan

uzaklaştı, arkadaşları onu terk ettiler ve şehirden çıkarılarak şehrin dışında bir çöplüğe terk edildi. İnsanlar tümüyle ondan uzaklaştılar. Artık ona şefkat gösterecek hiçbir kimse kalmamıştı. Fakat bir tek hanımı onun hakkına riayet ediyor, onun eskiden kendisine olan ihsanını ve şefkatini biliyordu. Sürekli onun yanına geliyor, onun işlerini düzene sokuyor, ihtiyacını gidermesinde ona yardımcı oluyor ve onun maslahatına olan her şeyi yerine getiriyordu” (s. 402-403).

Tarih-i Taberî'de ise ona bu belanın şeytanın bir vesvesesi sonucu geldiği kaydedilmiş ve *Tevrat*'takine benzer bir anlatıma yer verilmiştir (2007, s. 307-316).

Eyüp kıssasının mitoloji çeşitlenmelerindeki arketipine bakıldığında, benzerlik gösteren 135 dizelik bir Sümer şiiriyle karşılaşılır. Bu şiir, hastalık ve sıkıntılar içindeki bir adamın tanrısına yakarışlarını anlatır. Bu bağlamda Eyüp kıssasıyla benzerlik göstermektedir. Söz konusu şiiri inceleyen Kramer (2015), onun yapısal yönü hakkında şu bilgileri vermektedir:

“Yapısal olarak, şiir şimdilik dört bölüme ayrılabilir. Önce insanın tanrısını övmesini ve yüceltmesini, ağlayıp sızlamalarıyla onu yatıştırmasını öğütleyen kısa bir giriş bölümü gelir. Bundan sonra şair hastalık ve talihsizliğe uğrayan adsız kişinin gözyaşları ve yakarışlarla tanrısıyla konuşmasını anlatır. Bunu şiirin büyük bölümünü oluşturan, acı çekenin yalvarışları izler; bu bölüm dostlarının ona düşman gibi davrandıklarını anlatmasıyla başlar; akrabalarına ve profesyonel şarkıcılara kendisi gibi yapmalarını etkin bir dille rica ettiği, acı yazgısına yaktığı bir ağıtla devam eder ve suçlarını itiraf edip, yardım edilmesi ve kurtuluşu için yakarmasıyla sona erer. Sonunda, şairin, adamın yakarışlarının kulak ardı edilmediği ve tanrısının dualarını kabul edip onu üzüntülerinde kurtardığını söylediği “mutlu son” gelir. Bunu tanrısının daha çok yüceltilmesi izler” (s. 147).

Çığ (2018) ise söz konusu miti şöyle özetlemektedir:

“Hikâyenin ana fikri; insanın felakete uğradığı zaman, bunu yapan Tanrı'ya lanetler saçacağı yerde, onu yücelterek, ona yalvarıp yakararak kalbini yumuşatıp, bu felaketten kurtulabileceğidir. Sumer'de yalvarılan Tanrı, insanın kendi Tanrısıdır. O, Tanrılar meclisine bu duaları götürerek iyi sonuç alıyor. Bu şiir, evvela insanın Tanrısını övmesini, yüceltmesini, ağlayıp sızlamalarla kalbini yumuşatmasını öğüt vererek başlıyor. ... Şiir, Tanrısının onu affetmesini bildiren bir kısım ile son buluyor” (s. 70-71).

Schimmel ise Hz. Eyüp'ün ananevi bir halk efsanesine dayanan menkıbe kahramanı olduğunu kaydetmiştir (2016, s. 201). Bununla birlikte MÖ. XIV. yüzyıldan kalan ve Basan'da bulunan Akadca *A-ya-ab* isminde bir prensten bahsedilir. Bahsi geçen bu prensin de Hz. Eyüp olabileceği düşünülmüştür (Sarıkcıoğlu, 2016, s. 59).

Eyüp kıssası hakkında söylenenlere bakıldığı zaman, bir kısım detayın *Tevrat* kaynaklı olduğu görülmektedir. Her iki anlatı da birbiriyle örtüşen kıssalar anlatmaktadır; hatta kimi cümleler aynı denecek kadar benzeşmektedir. Ancak, İslami kaynaklardaki anlatıların büyük kısmı *Kur'an*'da yer almamaktadır. Üstelik kıssanın bir çeşitlenmesi de Sümer mitolojisinde yer almaktadır. Bu veriler, muhtelif milletleri etkileyen Eyüp kıssasının, bir ana gerçeklik temelini üzerine inşa edilen kurguların oluştuğunu göstermektedir. *Kur'an*'ın adı geçen Hz. Eyüp, her millette kendine bir yer bulmuş, temeli aynı kalan anlatının etrafındaki detaylar çeşitlendirilmiştir.

Ahmedî Dîvânı'nda, Hz. Eyüp'e, sabrı dolayısıyla sıklıkla telmihte bulunulmuştur. Şair, genellikle aşk derdine düştüğü vakit, Eyüp'ün sabrını hatırlamakta ve hatırlatmaktadır. Bununla birlikte Hz. Eyüp'e gelen bela, aşktan dolayı şaire de gelebilmektedir. Ahmedî, aşağıdaki beyitte Hz. Eyüp'ün bedeninin bela (dert/hastalık) ile dolu olduğu dile getirmiştir:

Eyyûb bigi derdüñ-ile ten tolu belâ

Ya 'kûb bigi hicrüñ-ile cân tolu esef (330/4)

Kur'an'da Hz. Eyüp'ün bedenine gelen hastalıklar yer almasa da, İslami kaynaklara göre bedeninde pek çok musibet meydana gelmiş, hatta sadece kalbi ve dili sıhhatli kalmıştır. *Tevrat*'ta ise bedenini kötü çibanların sardığı anlatılır. Ancak bedenini saran hastalıklar ne olursa olsun Hz. Eyüp, kıssanın bütün çeşitlenmelerinde sabır sahibi olarak anlatılmaktadır. Ahmedî bir beytinde onun sabrını anlatan ayetten iktibasta bulunmuştur:

*Ne iñledi gül ü ne rengi döndi kirm düşüp
Tenine eyle ki Eyyûb “innehü evvâb” (X/11)*

Beyitte, *Kur'an*'da geçen ve Hz. Eyüp'ün sabrını anlatan “... Gerçekten, biz onu sabredici bulduk. O ne güzel bir kuldu; daima Allah'a yönelen biriydi (38/44)” ayetinden iktibasta bulunulmuştur. Aşağıdaki beyitte ise şair, kendine Hz. Eyüp gibi sabırlı olmasını nasihat etmektedir; bu sayede kendisine rahmet gelecektir:

*Eyyûb-vâr derdüñe sabr eyle Ahmedî
Ola ki göre hâlûñi rahm ide ol tabîb (50/7)*

Aşağıdaki beyitte ise şairin anlattığına göre belaya Hz. Eyüp gibi sabırlı olmak gerekmektedir; çünkü belasız insana sevgi verilmez, yakın olunmaz⁵²:

*Eyyûb bigi sabr gerekdür belâsına
Kim bî-belâ kimesneye virilmedi velâ (V/48)*

Ancak kimi durumlarda şairin derdi, Hz. Eyüp'ü bile geçmektedir. Şairin derdi öyle büyüktür ki türlü dertten mustarip olan Hz. Eyüp'e bile bunun gibi bir bela gelmemiştir:

*Ben nice sabr eyleyeyim bu belâya kim
Eyyûba dahı irmedi bu resm-ile belâ (3/2)*

Hz. Eyüp'e böyle bir belanın gelmemesi, onun sınıdığı muhtelif alanlardan hiçbirinde aşkın olmamasıdır. *Tevrat*'a göre oğulları, kızları, kardeşleri Eyüp'ün sınavında ölmüşler, ancak karısı hayatta kalmıştır. Nitekim İslam anlatılarında da herkes Eyüp'ü yalnız bırakırken, bir tek karısı yanında kalmış, o iyileşene kadar türlü musibetlere göğüs germiştir. Bu nedenle Ahmedî, Hz. Eyüp'ün aşkla sınanmadığını, ona böyle bela gelmediğini anlatmış; kendisine gelen bu belaya nasıl sabredeceğini sormuştur. Aynı

⁵² 441/7.

kullanım aşağıdaki beyitte de mevcuttur. şair, eğer Hz. Eyüp aşığın düştüğü (sevgiliyi) özleme derdine düşseydi bir nefes dahi sabredemeyeceği anlatılmaktadır:

Eyyûba irse bir nefes ide mi-y-idi sabr
Üřbu belâ ki itdi baña derd-i iştiyâk (343/2)

Aşağıdaki beyitte de aynı minvalde bir anlamla şair, eğer derdinin küçük bir parçası bile Hz. Eyüp’e erişirse, onun bu derde dayanamayacağını anlatmaktadır:

Eyyûba şemmesi irer olursa derdümüñ
Göre belâ ohı nice olur u yası ne (584/4)

Yine aynı şekilde, aşağıdaki beyitte de sevgilinin saçının aşığa verdiği perişanlık Hz. Eyüp’e erişse, onun buna dayanıp dayanamayacağını şüpheli olduğu anlatılmıştır:

Senüñ zülfüñ hevâsından baña olan perişânlıh
Eger Eyyûba irişse gümân-durur döyesine (590/4)

Sevgiliden ayrı olmak şairi öyle bir mihnete salar ki, Eyüp görse kendi mihnetini rahatlık olarak değerlendirecektir:

Saldı bini fırkatüñ bir mihnete ki _Eyyüb anı
Görse râhat sana-y-ıdı kendüye _iren mihneti (638/3)

Bununla birlikte şair, Eyüp gibi belaya aşınadır:

Baña dirler hazer it gözlerinden
Ben Eyyûbam belâya dutmuşam hû (536/6)

Aşağıdaki beyitlerde de Eyüp’ün tekrar iyileştiği anlatılmıştır –ki yine kıssanın muhtelif anlatılardaki bütün çeşitlenmelerinde aynıdır:

*Eyyüb girü 'âfiyet-i nefis buluban
Ya 'kûb yine Yûsuf-ı Ken 'âna irişdi (627/4)*

*Gül-istân oldı İbrâhîme âteş
Halâs oldı belâdan girü Eyyûb (51/3)*

1.1.11. Hz. (Mûsâ, Mûsî, Kelîm)

Kur'an'da, muhtelif ayetlerde Hz. Musa'ya oldukça geniş bir yer verildiği görülmektedir. Kıssaları ibretlik bir dille anlatılmış, kimi anlatılar birkaç farklı sure ve ayette tekrar edilmiştir.

Kur'an'da kıssa özetle şöyle anlatılmaktadır: Musa doğduğunda firavun erkek çocuklarını öldürmektedir. Ancak Allah tarafından annesine çocuğunu emzirmesi, korkacak olursa da bir sandığa koyarak suya bırakması, böylece suyun onu sahile götüreceği söylenir ve peygamber olacağı bildirilir. Firavunun ailesi onu (sudan) alır ve büyütür; karısı onu çok sever, evlat edinir. Allah'ın sayesinde Musa'nın annesi, onun sütannesi olarak gelir ve tekrar kavuşmuş olurlar. Musa erginlik çağına ulaşmış olgunlaşınca Allah ona bir hikmet ve ilim vermek ister: Bir gün Musa şehre iner, kavga eden iki kişiden kendi taraftarı olanı savunur ve diğerine bir yumruk atar ve öldürür. Bu şeytanın işidir; Allah da Musa'yı bağışlar. Ancak halktan biri onu öldürmek istemektedir. O da şehirden çıkar, Medyen'e yönelir. Su kenarında Şuayip peygamberin kızlarını görür; onların koyunlarını sulamasına yardım eder. Kızlardan biri, babalarının koyunları sulamasının bedelini ödemek istediğini söyler. Şuayip Musa'yı sekiz yıl hizmetine alır (*Kur'an-ı Kerim*, 28:4-28; 7:141; 20:39-40).

Süre tamamlandıktan sonra, Musa ailesiyle birlikte yola çıkar. Tur (dağı) etrafına gelince bir ateş görür. Ailesine “siz durun, gerçekten bir ateş gördüm; umarım ondan ya bir haber ya da ısınmanız için bir kor parçası getiririm” der. Oraya gittiğinde, vadinin sağ yanındaki bir ağaçtan “ey Musa, âlemlerim Rabbi olan Allah benim!” diye bir ses gelir; Musa ilk vahyini almış olur. Allah, asasını yere bırakmasını emreder. Asa, yere

atılınca bir yılanı dönüşür ve hareket etmeye başlar. Musa, korkup kaçmaya yeltenince Allah, korkmamasını, güvende olduğunu, asayı eski hâline çevireceğini söyler. Elini koynuna/koltuğuna sokmasını söyler. Musa elini koynuna sokunca eli bembeyaz olarak çıkar. Bunlar kendisine verilmiş mucizeler olacaktır. Musa bir adam öldürdüğü için öldürülmekten korktuğunu, kardeşi Harun'un dil bakımından daha düzgün konuştuğu için, insanların yalanlamalarına karşı Harun'u yardımcı olarak ister. Allah onu ve kardeşini koruyacaktır (28:29-35; 27:7-14; 20:10-36).

Musa, kavmine apaçık ayetlerle gider ve “gerçekten ben, âlemlerin Rabbinin elçisiyim,” diyerek mucizeler gösterir; ancak kavmi onun büyü yaptığını söyleyerek reddederler. Allah ona Tuva vadisinde iken, Firavun'a gitmesini ve onu iman etmeye davet etmesini emrettiği için, ona da gider. Musa firavuna da Allah'ın elçisi olduğunu tebliğ eder, apaçık bir belge ile geldiğini anlatır. Musa, firavunun karşısına çıkar, ona dini tebliğ eder. Firavun Musa'ya Rabbinin kim olduğunu sorar. Musa da her şeyi yaratan, doğru yolu gösteren, yeryüzünü insanlar için bir beşik kılan, yollar döşeyen, gökten su indiren ve bu suyla bitkileri çıkaran (Allah) olduğunu söyler. Firavun Musa'ya “ey Musa, sen bizi sihrinle yurdumuzdan sürüp çıkarmaya mı gelmiş bulunuyorsun?” diye sorar; alaycı sözler eder. Musa, asasını fırlatınca, anında bir ejderhaya dönüşür. Firavun kavminin önde gelenleri onun büyücü olduğunu söylerler. Firavun, başta ona ve kardeşine dokunmaz. Bütün bilgin ve büyücüleri çağırır, onlarla asalarını yarıştırmalarını ister. Büyücüler asalarını fırlatınca ortaya bir sihir çıkar, ancak Musa atınca onun asası diğerlerininkini yutar. Büyücüler secdeye kapanırlar; Musa'nın tebliğine uyarak Allah'a iman ederler. Firavun bu duruma çok öfkelenir, kendisinden başka bir ilah tanımadığı için büyücülerini ve Musa'yı öldürmek ister; çünkü halkın dinini değiştirmesinden korkmaktadır. Delil olarak da Mısır mülkünün hâkimiyetinin kendisinde olduğunu gösterir; alt sınıftan gelen Musa'dan daha hayırlı olduğunu iddia eder. Halkı da fasık olan bir kavim olduğu için ona boyun eğler. Allah firavunu yola getirmek için önce kıtlık ve kuraklık gibi bir takım felaketler verir; ancak firavunun kavmi bunun Musa'nın uğursuzluğu olduğu şeklinde yorumlarlar. Allah tufan, çekirge, buğday güvesi, kurbağa ve kan musallat eder. Halk, Musa'dan Rabbine dua etmesini ister, böylece inanacaklardır; ancak felaketler geçince yine sözlerinden cayarlar. Allah onları lanetler,

kurdukları düzenlerinden Musa'yı korur ve firavun ile çevresini azabın en kötüsü ile kuşatır. Allah, İsrailoğulları'nın (Mısır'dan) çıkışları sırasında Musa'ya "asanı denize vur!" diye emreder. Musa asasını denize vurunca deniz ikiye yarılr ve her iki parçası kocaman bir dağ gibi olur. Onları denizden geçirir, firavun ve askerleri de peşi sıra gelirken topluca suda boğulurlar. Firavun son anda iman ettiğini söylese ve nedamet getirse de fayda vermez, boğulur (7:104-138; 28:36-42; 10:75-93; 26:10-67; 43:46-55; 20:43-79).

İsrailoğulları denizi geçtikten sonra, puta tapmakta olan bir kavim görürler ve Musa'dan onlarınki gibi bir ilah yapmalarını isterler. Musa onlara öfkelenir ve putların gerçek din olmayışından bahseder. Ardından Musa, Allah için kırk günlük sözleşmeyi yapınca, yerine Harun'u bırakarak ayrılır. Vakit gelince, (Tur'da) Allah onunla konuşur; Musa "Rabbim, bana (yüzünü) göster, seni göreyim," der. Allah "beni asla göremezsin; ama şu adağa bak, eğer o yerinde kalabilirse, sen de beni göreceksin." diye yanıt verir. Allah dağa tecelli edince, dağ paramparça olur. Musa bayılarak yere düşer. Kendine geldiğinde Allah'ın yüceliğini anar ve tövbe eder. Allah ona orada öğütleri ve her şeyin biraz açıklamasını içeren levhaları verir. Bu sırada Allah, Musa'nın yokluğunda kavmini sınamıştır. Onları bir fitneyle şaşırtıp saptırmak isteyen Samiri, Mısır halkının ateşe atılan süs eşyalarından böğüren bir buzağı heykeli döküp çıkarır; Musa'nın gerçek ilahının bu olduğunu ama Musa'nın unuttuğunu söyler. Harun onları uyarır ama fayda vermez; Musa gelene kadar bu buzağıya tapınmak istemektedirler. Musa döndüğünde kavmine ve kardeşine kızar; levhaları bir tarafa koyarak Harun'la çekişmeye tutuşur. Harun kendini savunmaya çalışır, halkın onu yıprattığından bahseder. Musa kendisi ve kardeşi için Allah'tan af diler. Allah onları ve Musa'nın kavmini bağışlar. Musa Samiri'ye amacının ne olduğunu sorar. Samiri "ben onların görmediklerini gördüm, böylece elçinin izi olan topraktan bir avuç alıp atıverdim; böylelikle bana bunu nefsim hoş giden (bir şey) gösterdi" diye cevap verir. Musa onu azap dolu buluşma zamanının geleceğini söyleyerek yanından kovar. Öfkesi biraz dinince levhaları alır (7:138-154; 2:51-55, 92; 4:153; 20:85-97).

Bir gün Allah Musa'ya ilim sahibi bir kuldan bahseder ve gidip onu bulmasını söyler. Musa, genç bir yardımcıyla yola çıkar ve iki denizin birleştiği yere kadar gideceğini söyler. (Buraya ulaşınca balıkların yiyeceklerdir ama) balıkların yemeyi unuttu; balık denizde bir akıntıya doğru kendi yolunu tutar. O yeri geçtiklerinde Musa yardımcısından balıkları getirmesini ister, yorulduklarını söyler; genç yardımcı ise kayaya sığındıklarında şeytanın ona unuttuğunu söyler. Böylece ikisi de geri dönmek zorunda kalırlar. Döndükleri yerde aradıkları şahsı bulurlar. Musa, bu bilge öğretmene tabi olmak ister. Bilge öğretmen, kendisiyle birlikte olmaya Musa'nın gücü ve sabrının yetmeyeceğini söyler. Musa ısrarcı olur. Bilge kişinin tek bir şartı vardır; ne yaparsa yapın kendisine soru sormayacaktır. Böylelikle yola koyulurlar. Bu yolculukları sırasında, hikmeti sonradan anlaşılacak birtakım olaylar gerçekleşir (18:60-82).

Tevrat'ta Hz. Musa ile ilgili verilen bilgiler kısmen Kur'an ile örtüşmektedir. *Tevrat*'ta Hz. Musa kıssası özetle şöyle anlatılır: Musa, Mısır kralının (firavun) erkek çocukları öldürttüğü bir dönemde dünyaya gelmiştir. Levili bir adamın oğlu olan Musa, doğduktan sonra üç ay saklanır, daha sonra bir sepete koyularak Nil kıyısında bir sazlığa bırakılır. Yıkanmak için nehre giren firavunun kızı onu görür ve hâline acır. O sırada orada bulunan, Musa'nın ablası ona bir sütnine çağırma bahanesiyle annesini getirir. Çocuk büyüyünceye dek annesinde kalmış olur, sonra firavunun kızı onu evlat edinir. Bir gün bir Mısırlının bir İbrani'yi dövdüğünü görür, kimsenin olmadığına dikkat ederek Mısırlıyı öldürüp kuma gömer. Firavun olayı duyunca onu öldürtmek ister, bu yüzden Musa Midyan'a kaçar. Burada bir kuyunun yanında, yedi kızın hayvanlarını suvarmasına yardım eder. Babaları Reuel⁵³ de onu yemeğe çağırır, kızını onunla evlendirir ve Musa'nın bir oğlu olur (Mısırdan Çıkış, 2:1-22).

Musa, bir gün Tanrı Dağı'nda kayınbabası Yitro'nun sürüsünü güderken Rabbin meleği ona çalıdan yükselen alevlerin içinde görünür. Musa çalının yandığına ama tükenmediğine dikkat eder. Çalıya yaklaşıncaya, Tanrı ona seslenir ve kutsal bir yerde

⁵³ *Tevrat*'ta, *Kur'an*'daki Hz. Şuayip'e karşılık gelen bu isim, bir sonraki bölümde Yitro isminde bir kâhin olarak anılmaktadır. Özetlediğimiz bu bölümlerde Reuel ve Yitro isimleri, aynı kişiyi karşılayacak şekilde kullanılmıştır.

olduğunu, çarıklarını çıkarmasını söyler. Musa yüzünü kapatır, çünkü tanrıya bakmaya korkuyordur. Tanrı Musa'ya, İsraili halkın çektiklerini gördüğünü ve ona, halkına yardım etmesi gerektiğini, onları Mısır'dan çıkarması gerektiğini söyler. Musa "ben kimim ki firavuna gidip İsrailileri Mısır'dan çıkarayım?" diye sorar. Tanrı ona yardım edeceğini söyler ve gidip İsraililere kendisini Tanrı'nın gönderdiğini söylemesini ister. Mısır kralı izin vermesede, bu güç yolculuğu yapmalarında Tanrı onlara yardım edecektir. Musa "ya bana inanmazlarsa?" diye sorar. Tanrı elindeki değneği yere atmasını buyurur. Değnek yılan dönüşür. Tanrı onu kuyruğundan tutmasını söyler. Musa tutunca yılan yine değneğe dönüşür. Tanrı bunu yapmasını, o zaman Tanrı'nın ona görüldüğüne inanacaklarını söyler. Sonra elini koynuna koymasını söyler. Musa da elini koynuna koyar ve çıkardığı zaman bir hastalığa yakalanır ve kar gibi bembeyaz olur. Musa elini yine koynuna koyar bu sefer eli eski haline döner. Tanrı, eğer ilk belirtiyeye inanmazlarsa ikincisine mutlaka inanacaklarını söyler. Eğer yine de inanmazlarsa Nil'den bir parça su alıp toprağa dökmesini, suyun kana dönüşeceğini söyler. Musa dili ağır, tutuk biridir ama Tanrı onunla konuşunca düzelir. Musa kendisinin yerine başkasını göndermesini ister. Tanrı da ağabeyi Harun'u ona sözcü atar. Bunun üzerine Musa Yitro'nun yanından ayrılarak Mısır'a döner. Harun da Tanrı'nın emriyle onu Tanrı Dağı'nda karşılar; birlikte Tanrı'nın sözlerini açıklarlar ve halk onlara inanır (Mısırdan Çıkış, 3:1-4:30).

Firavunun huzuruna gelerek Mısır'dan çıkmak istediklerini söylerler. Ancak firavun izin vermez ve türlü güçlükler çıkarır. Tanrı da firavuna karşı Musa'yı tanrı gibi yapar; Harun da onun peygamberi olur. İkisi firavunun karşısına çıkarlar. Harun değneğini firavun ve görevlilerinin önüne atar, değnek yılan olur. Firavun kendi bilgelerini ve büyücülerini çağırır. Her birinin değneği yılan olur; ancak Harun'unki onları yutar. Firavun yine de inadından vaz geçmez. Bunun üzerine Musa, Tanrı'nın isteğiyle birkaç kez daha halkın çıkışına izin vermesini söyler; aksi hâlde art arda gelecek birtakım felaketlerden söz eder ama firavun ikna olmaz; her defasında izin vereceğine söz verir ama felaket geçtikten sonra sözünden cayar. Ancak sonunda ikna olur; Musa'yı çağırır ve onun da halkının da Mısır'dan çıkmasına izin verir (Mısırdan Çıkış, 5:1-12:31).

İsrailliler Mısır'dan çıkarlar. Tanrı, onları geri dönmeleri ihtimalinden koruyarak Kızıldeniz tarafına dolaştırır. Firavun, İsrail halkının Mısır'dan çıktığını duyunca fikrini değiştirir. Bütün savaş arabalarıyla İsraillilerin peşine düşer. Kızıldeniz yanındaki İsrailliler onları görünce korkuya kapılırlar. Musa elini denizin üzerine uzatır, Tanrı bütün gece güçlü doğu rüzgârıyla suları geri iter, denizi karaya çevirir. İsrailliler kuru toprak üzerinde yürüyerek denizi geçerler. Sular sağlarında sollarında birer duvar oluşturmaktadır. Firavun bütün savaş arabalarıyla peşinden gelmektedir. Sabah olunca Tanrı'nın emriyle Musa elini denizin üzerine uzatır ve deniz eski haline geri döner. Sular, firavunun bütün ordusunu ve savaş arabalarını yutar. İsrailliler bu görüntü karşısında Rabden korkup, Musa'ya güvenmişlerdir. İsrailliler Sin Çölü'ne gelirler. Burada açlık çektiklerinde Tanrı onlara önce bıldırcın, sonra ekmek gönderir. Susuzluk çektiklerinde ise Musa, Tanrı'nın isteği üzerine asasını kayaya vurur ve su çıkar (Mısırdan Çıkış, 12:31-14:29).

Sina Dağı'na geldiklerinde Tanrı Musa'yı dağın tepesine çağırır. Orada ona *On Emir* diye bilinen buyruklarını iletir. Musa Tanrı'nın yasaları hakkında bilgi verir ve Rabbin bütün buyruklarını ve ilkelerini halka anlatır. Tanrı'yla aralarındaki antlaşma onaylanır. Tanrı, Musa'yı tekrar dağa çağırır ve Ahit Sandığı'nın yapılmasını emreder; Musa'ya verilecek taş levhalar bu sandığın içine koyulacaktır. Yanı sıra birtakım kutsal nesne ve fiillerin tedarik edilmesini de isteyerek bunların nasıl kullanılacağını da açıklar. Şabat günü yapılacakları belirler (Mısırdan Çıkış, 19:1-31:19).

Tanrı, Musa ile dağda bunları görüşürken, halk onun gelmemesinden endişeyle, Harun'a, kendilerine tapacak bir put yapmalarını ister. Harun da onların altınlarını toplayıp oymacı aletiyle oyarak bir buzağı yapar. Halk da ertesi gün bu buzağıya tapınmaya, yiyip içmeye ve eğlenmeye başlar. Bundan haberdar olan Tanrı, Musa'ya aşağıya inmesini, yoldan çıkan halkının yanına gitmesini söyler. Musa elinde Tanrı'yla yaptığı antlaşmanın yazılı olduğu levhalarla aşağı iner. Buzağıya tapan halkı görür. Levhaları dağın eteğinde parçalar. Yaptıkları buzağıyı alıp yakar. Toz haline gelinceye

dek ezer, suya karıştırır ve İsraililere içirir. Harun onu sakinleştirmeye çalışır. Tanrı'ya halkı affetmesi için dua eder. Tanrı Musa'yı yanında kimse olmaksızın dağa çağırır, tekrar taş levhalar yapmasını buyurur ve kuralların belirlendiği yeni antlaşma ortaya çıkar. Musa dağdan inerek yeni antlaşmanın kurallarını açıklar. Bunlar, yukarıda belirtilen, önceki anlaşma yasalarının aynısıdır. İlâveten, bahsi geçen Tanrı konutunun bir buluşma çadırı olarak düzenlenmesi ve levha sandığının buraya yerleştirilmesi kararlaştırılır (Mısırdan Çıkış, 32:1-40:21).

Hz. Musa'nın, *Kur'an*'da adı en çok geçen peygamberlerden biri olmasıyla, hayatına ve başından geçen olaylara geniş bir yer ayrıldığı görülmektedir. *Tevrat*'ta da geniş bir bölüm ayrılan Musa kıssası ile de *Kur'an*'daki kıssa büyük ölçüde örtüşmektedir. Bununla birlikte *Tarih-i Taberî*'de yer alan Hz. Musa ile ilgili bölüm de *Tevrat* ve *Kur'an*'da yer alan kıssalarla büyük ölçüde ayniyet içermektedir. Ancak *Kur'an*'da, *Tevrat* ve *Tarih-i Taberî*'de yer almasına rağmen Hz. Musa'nın ölümünden yahut yeryüzünü terk etmesinden söz edilmez. Taberî'ye göre Hz. Musa, kardeşi Harun'un bir taht üzerinde öldüğünü görür. Ancak tekrar dönüp baktığında ne taht ne de Harun oradadır. Onun göğe yükseldiğini düşünür. Bu hadiseyi gidip İsrailoğulları'na anlatır; fakat onlar Harun'u öldürenin Hz. Musa olduğunu fısıldaşmaya başlarlar. Allah da tahtı geri gönderir. Harun, o tahtın içindedir. İsrailoğulları onun gerçekten öldüğünü anlarlar. Üç yıl sonra ise Azrail gelerek Hz. Musa'ya canını alacağını söyler. Hz. Musa, Hz. Yuşa'ya vasiyetlerde bulunur ve onunla kucaklaşmak isterken bir anda yok olur, gömleği ise Hz. Yuşa'nın elinde kalır. İsrailoğulları onu Hz. Musa'yı öldürmekle suçlarlar, ancak Allah bir melek göndererek gerçeği söyler; Hz. Musa Allah'ın katındadır (2007, s. 471-473).

Tevrat'ta İbrani olarak kaydedilen Musa için Freud, onun Mısırlı olduğunu söylemiştir. Ona göre Musa, tektanrıcılığın kurucusudur. Halkı çoktanrıcılıktan vazgeçirip tektanrıcılığa yönlendiren İkhnaton/Amenhotep isimli firavunun etkisiyle bu düşünceye kapıldığını savunmuştur. Amenhotep'in ölümünden sonra ortadan kalkmış olan tektanrılı Aton dinini, sonradan kendi kavmi olacak olan Yahudilere bildirmiştir (2015,

s. 103). Bu görüşe göre, Amenhotep'ten sonra tektanrıcılığı yıkıp yeniden çoktanrıcılığa dönmek isteyen bir firavunun zamanında yaşamasıyla, Hz. Musa'nın niçin kavmini Mısır'dan çıkarması gerektiği sorusunun cevabı tarihsel olarak da verilebilir ve çektiği sıkıntılar ile göstermek zorunda kaldığı mucizeler anlam kazanır.

Hz. Musa Ahmedî Divânı'nda, kıssasında anlatılan birçok özelliğiyle yer almaktadır. Muhtelif beyitlerde şairin, onu hem tarihsel kişiliğiyle kutsal kitaplarda bahsi geçen kişiliğiyle hem de mitolojik sembollerle okumaya müsait ifadelerle anlatmıştır.

1.1.11.1. On Emir

Hz. Musa, *Kur'an*'da iki ayette ona *tis'a âyât* “dokuz ayetler” verildiğinden söz edilir (17:101; 27:12). *Ayet* sözcüğünden hareketle Hz. Musa'ya verildiği söylenen *on emir* akla gelse de tefsirlere göre burada geçen *ayetler* sözcüğünden kasıt “mucizeler”dir ve Hz. Musa'ya Allah tarafından dokuz mucizenin verildiği ifade yönünde tefsir edilmiştir (Yazır, 2007, s. 330). Ancak Safvân b. Assâl'dan nakledilen bir hadise göre Hz. Muhammed bu ayetleri Hz. Musa'ya verilen on hükümle/emirle ilişkilendirmiştir. Rivayete göre bir Yahudi, başka bir arkadaşını da yanına alarak Hz. Muhammed'in huzuruna gelir ve ona Hz. Musa'ya verilen dokuz ayetin ne olduğunu sorar. Hz. Muhammed de bu ayetleri şöyle sıralar: Allah'a ortak koşmayın, hırsızlık yapmayın, zina yapmayın, hak olanın dışında cana kıymayın, suçsuz bir kimseyi öldürsün diye sultana götürmeyin, sihir yapmayın, faiz yemeyin, namuslu kadına zina iftirasında bulunmayın, savaştan kaçmayın, özellikle siz Yahudiler cumartesi gününün sınırlarını koruyun. Bu son hükümle birlikte Hz. Muhammed'in, dokuz ayetle ilgili sorunun cevabında on emiri sayarak cevap verdiği görülür. Bu on emir, *Tevrat*'ta da *On Emir/Buyruk*⁵⁴ ismiyle ayrı bir bap olarak yer almaktadır. (Uraler, 2016, s. 289-291). Bu husustaki verilerin çelişmesinin nedeni *âyet* sözcüğünün hem hükümleri hem de

⁵⁴ Bahsi geçen on emir, *Tevrat*'ta şöyle sıralanmıştır: Benden başka tanrın olmayacak; putalara tapmayacaksın; Rabbin adını boş yere anmayacaksın; Şabat günü hiçbir iş yapmayacaksın; anne ve babana saygı göstereceksin; adam öldürmeyeceksin; zina yapmayacaksın; çalmayacaksın; komşuna karşı yalan yere tanıklık etmeyeceksin; komşunun evine, karısına, kölelerine, eşeğine, hiçbir şeyine göz dikmeyeceksin (Mısırdan Çıkış 20:3-17).

mucizeleri karşılayacak bir anlam taşımasıdır. *Kur'an*'da Hz. Musa'nın gösterdiği söylenen mucizelerin sayısının dokuzu geçmesi nedeniyle dokuz ayetin mucizeler değil, on emir olduğu düşünülebilir. On emrin dokuz ayet olarak İslamlaşması ise sonuncu emir olan “Şabat/Cumartesi günü yasağı”nın İslam'la birlikte hükmünü yitirmesinden kaynaklanıyor olmalıdır. Diğer hükümler İslam'la ortaktır ancak Şabat günü yasağı İslam'da yer almaz. Dolayısıyla bahsi geçen *tis'a âyâtın* dokuz mucize değil, on emir olduğu düşünülebilir.

Bahsi geçen dokuz ayet ve on Emir'in kökeninde Sümer kanunlarının yattığını düşünen Çığ'a göre Sümer kanunlarından etkiyle Hammurabi kanunları oluşturulmuş, bu kanunlar Yahudi literatürüne de girerek İslam'a kadar gelmiştir. Hz. Musa'nın kanununda bulunan ana babaya saygı, kimseyi öldürmemek, zina yapmamak, çalmamak, yalan yere tanıklık etmemek ve komşunun malı ile karısına göz koymamak gibi kurallar Sümer kanununda aynı şekilde yer almaktadır (2018, s. 25-26). Nitekim bahsi geçen emirler, sosyal alanlardaki yasaları kapsamakla nispeten evrensel etik kurallarıyla ilişkili görünmektedir ve arketipinin –mevcut verilerle– Sümer'de var olduğu görülmektedir. Ahmedî de bu dokuz ayetten aşağıdaki beyitlerde söz etmiştir:

Kelîm'e viren oldur tis'a âyât

Mesîh'e iden ol ta'lîm-i ihyâ (IV/21)

Beyitte de dokuz ayetin ne olduğu açık değildir. Şairin ifade ettiğine göre Hz. Musa'ya dokuz ayeti veren Allah'tır. İkinci mısradaki Hz. İsa'nın can verme mucizesinden söz edilmesinden hareketle, tenasüp gereği ilk mısradaki dokuz ayetin de mucizelerle ilişkili olabileceği düşünülebilir; ancak bu düşünceyi destekleyecek başka bir veri mevcut değildir. Aşağıdaki beyit ise bu dokuz ayetin ne olduğunu anlamak için daha somut veriler vermektedir. Beyitte dokuz ayete kimin layık olduğu dile getirilmiştir:

Sezâ-yı tis'a-i âyât ol kişi ola kim

Dileye Mûsaviler bigi seb'a-i elvân (LXIV/35)

Beyitte Museviler gibi *seb'a-i elvân* isteyen kişinin dokuz ayete layık olacağı dile getirilmiştir. *Seb'a-i elvân* “yedi türlü yiyecek, cennetin ve dünyanın yedi katı” anlamlarına gelmektedir. Şair de dokuz mucizeye yaraşan, layık olanın Museviler gibi cennetin yedi katını isteyen, yani bunun için çabalayan kişi olacağını dile getirmektedir. Dolayısıyla beyte göre kişi, cenneti istiyorsa bu dokuz ayete uygun davranması gerekmektedir. Nitekim bu on emir, ihtiva ettiği dinî ve ahlâki emirlerden dolayı Yahudilik’te merkezî bir önem taşımaktadır (Harman, 2007, s. 349). Beyitte *âyât* sözcüğünün “mucizeler” değil, “hükümler/emirler” olarak kullanıldığı görülmektedir. Dolayısıyla şairin *tis'a âyât* ifadesini on emri karşılayacak şekilde kullandığını söylemek yanlış olmayacaktır.

1.1.11.2. Hz. Musa’nın Asası

Hz. Musa hakkında anlatılan kıssalara bakıldığında, asa motifinin birkaç farklı şekilde yer aldığı görülmektedir. Asa üç kez yılan/ejderhaya dönüşmüştür: İlki Allah’ın Tur Dağı’nda ona bu mucizeyi öğrettiği andır, ikincisi firavunun karşısında, üçüncüsü ise firavunun büyücüleri ve bilginlerinin yanında gerçekleşmiştir. Bu kıssa hem *Kur’an*’da hem de *Tevrat*’ta benzer ifadelerle yer almaktadır; ancak *Tevrat*’ta bu mucizeyi öğrenen Hz. Musa, uygulayan ise Harun’dur. Yine her iki kaynakta yer alan bir başka motif ise asanın bir kayaya vurulduğunda su çıkmasıdır. Bir başka motif ise *Kur’an*’da yer alan, asayla Kızıldeniz’in ikiye ayrılmasıdır. *Tevrat*’a göre bu hadise asayla değil, Hz. Musa’nın elini uzatmasıyla gerçekleşmektedir.

Rivayete göre mucizeler gösteren bu asa cennette yetişen ve Türkçede mersin ağacı olarak bilinen *âs* ağacındandır. Uzunluğu, Hz. Musa ile boydaş olarak on zirâ’dır.⁵⁵ İki yumru yeri bulunur. Gece karanlığında mum gibi ışık verir ve olduğu yeri aydınlatır. Asanın ismi Altık’tır. Evvelinde Hz. Şuayb’e bir melek tarafından getirilmişken, Hz. Şuayb onu Hz. Musa’ya vermiştir. Firavunun karşısında evvela ejderhaya dönüşmüş, ardından deve hâline gelerek Firavunun kasrının duvarları üzerindeki taşları

⁵⁵ Yaklaşık olarak 7,5-9 m.

koparmıştır. Ejderha biçimindeyken de yine firavunun bulunduğu yerin kubbesini koparmıştır. Dönüştüğü ejderhanın ismi ise Sâfûr'dur. Mucize gösterme işinden sonra Hz. Musa'nın yanına gelerek sahibine itaat eden köpekler gibi yüzünü yere koyup tevazuya başlamış, Hz. Musa da onun ağzına elini sokarak dilini sıkıca tutmuş ve Allah'ın izniyle bu ejderha eskisi gibi asa olmuştur. Yine rivayete göre bu asaya başkası dokunsa ejderha onu hemen yiyecektir (Sinanoğlu Za'îfi, 2015, s. 138-139). Başka bir rivayete göreyse bu asa, Hz. Âdem'in cennetten getirdiği nesnelere biridir. Hz. Şuayip'e geçmiş olan asa yine onun tarafından Hz. Musa'ya verilmiştir. Hz. Şuayip'in koyunlarını yiyen bir ejderha vardır. Bu asa, ilk kez orada ejderhaya dönüşüp diğeriyle savaşmış, ardından yine asaya dönüşmüştür (Mevlana Firaki, 2011, s. 52-53).

Asaların, Hz. Musa kıssasından bağımsız olarak da sembolik bir değeri olduğu görülmektedir. Olağanüstü özelliklere sahip olan asalar, pek çok hikâyede ve anlatıda yer alan kutsal nesnelere dir. Mitolojik kıssalarda da asa ve değnek motifleri yer almaktadır. Bu asalar –her ne kadar muhtelif kıssalarda farklı özellikler kazansa da– sıra dışı özelliklere sahip ve kutsal bir nitelikte olmaktadır. Bu türden sıra dışı özelliklere sahip bir asa motifi *Sümer Kral Destanları*'nda da mevcuttur. Burada yer alan bir destana göre Enmerkar Kralı, Aratta Kralı'na bir ulak gönderir ve asasının değdiği yerin kendi hâkimiyetinde olduğunu söyledi; Aratta kralından da bir asa ister. Bu asa Eana tapınağının yıldız sayısı kadar sayısız ağaç dallarından yapılacaktır. Aratta Kralı da cevaben Enmerkar Kralı'ndan bir asa ister. Bu asanın özellikleri şöyle olacaktır:

“Bir asa, ne tahtadan ne de tahtanın adından,
 Eline alıp bakarsan,
 Ne kavak, ne de sığla ağacından,
 Ne servi, ne de güzel kokulu bir ağaçtan,
 Ne sedir, ne de ardıç ağacından,
 Ne söğüt, ne de şimşir ağacından,
 Ne de atlı arabadaki asalam-ağacından,
 Ne de kamçı kabzasındaki örgülü “kamuştan”,
 Ne altın ne de bakırdan,
 Ne iyi işlenmiş gümüş ne de [ham] gümüşten,
 Ne akik ne de lapis lazuli taşından,
 Böyle bir asa yapabiliyorsa, yapsın göstere!”

Enmerkar, asayı Enki'nin yüce alametiyle yapar. Eline bir post alır, ezer, bir kamışın içine sokar ve güneşte beş-on yıl kadar bekletir, keser, yağlar ve Aratta Kralı'na gönderir. Destana göre asa, Tanrı Enki'nin etkisi ve yetkisiyle, kralın hâkimiyet gücünü artırmaktadır (2018, s. 16-19). Üstelik Enki, Sümer mitolojisinde su, akıl ve bilgelik tanrısıdır, yeraltı suları ve okyanusla ilişkilidir. Ellerinden oluk oluk sular akmaktadır. İnsanoğlu ile yakın ilişki içerisinde olan bir tanrıdır. Büyük felaketlerde insanlığa yardımcı olmuş, *Gilgamiş Destanı*'nda insanların tufandan kaçmasına yardım etmiştir. İnsan hayatıyla ilgili bir “şey” olan *me*'yi kontrol etmektedir. Büyüyle ve sanatla da ilişkilidir. En önemli kült merkezi Eridu'daki (Türkçeye “Abzu Evi” olarak tercüme edilen) E-Aazu'dur. Uygur dünyanın her türlü ögesinin düzenlenmesinde rolü vardır. Genellikle kendisine sunulan sunuları kabul ederken tasvir edilir. Simgelerinden biri ucu koç biçiminde olan bir asadır. Bununla birlikte Enkum ve Ninkum adında iki yaratık da ona yardım etmektedir; bu yaratıklar tapımdan da sorumludurlar (Black ve Green, 2017, s. 97-99). Enki hakkındaki anlatılarla, *Tevrat*'ta yer alan Hz. Musa kıssasındaki Musa karakteri ve Tanrı formu benzeşmektedir. Tıpkı Enki'nin evi gibi, Tanrı'ya da bir Tanrı konutu yapılmaktadır. Enki'de olduğu gibi, Tanrı'ya da sunular sunulmaktadır. Tanrı da, tıpkı Hz. Musa kıssasındaki Tanrı gibi felaketlerde yardımcı olmakta, halkın kaçmasına yardım etmektedir. Üstelik *Sümer Kral Destanları*'nda görüldüğü kadarıyla *kutsal asa* –tıpkı *Tevrat*'ın Tanrı'ısının Musa'nın değneğini kutsal bir nesne hâline getirmesi gibi– Enki'nin gücüyle ve yardımıyla yapılmaktadır. Bunun yanı sıra, su tanrısı olması hasebiyle suların da yönetimi Enki'dedir. Hz. Musa da susuzluk zamanında elindeki asayla kayaya üç kez vurarak su çıkartmaktadır; bu durum Hz. Musa'nın elindeki asanın sembolik olarak, su tanrısı Enki'yle ilişkilendirilen asa ile benzeştiğini düşündürmektedir. Aynı anlatım *Kur'an*'da da mevcuttur. Hz. Musa, asası vasıtasıyla taştan on iki pınar şeklinde su çıkartmaktadır. Ancak müfessirler, bu suyun asa vasıtasıyla değil, Allah'ın izniyle olduğu, o izin verdiği için taştan suyun çıktığı şeklinde bir yorum yapmaktadırlar. Hz. Musa ile Enki'nin benzeşmesine verilebilecek diğer bir örnek ise, *Musa* ve *Enki* isimlerinin her ikisinin de aynı anlamda, “sudan gelen, suyla gelen” şeklinde olmasıdır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, Sümer kökenli bu mit, Hz. Musa kıssasındaki bazı sembolik imajların arketipine işaret etmektedir.

Yukarıda bahsi geçen Enki, büyüyle ve büyücülükle de ilişkilidir. Ona atfedilen pek çok zanaatin içerisinde büyücülük bilgisinin özel bir yeri olduğu görülür. Temelde su ve bilgelik tanrısı olmasının yanı sıra, onun bilgeliği, sorunlar karşısında büyü bilgisine başvurmasıyla ilişkilidir. Büyünün efendisi sayılmıştır (Kramer, 2000, s. 14-15). Hz. Musa'nın اساسıyla gösterdiği mucizelerin büyü zannedilmesi de bu nedenle olmalıdır; çünkü bu kıssanın meydana geldiği çağlar, asa ile ilişkili olağanüstülüklerin arketipsel olarak henüz yitmediği çağlardır. Mezopotamya ve Mısır halkları, asaya bir hikmet yerine büyü verilmiş olacağı düşüncesini bu nedenle benimsemiş olmalılardır. Nitekim Ahmedî bir beyitte bu hadiseye atıfta bulunmaktadır:

Hâsiyyetine dudaguñuñ irmedi 'Îsî

Fi 'lin gözünüñ Mûsî-yi 'İmrân dahı bilmez (276/3)

Sevgilinin gözünün yaptığı şeyi Hz. Musa'nın dahi bilmemesi, onun bu fiilin Musa tarafından yapılmayışıyla ilgili olmalıdır. Klasik Türk şiirinin sevgili motiflerinden biri de sevgilinin gözlerinin büyücü/sihirbaz olmasıdır. Hz. Musa da اساسını yılanı dönüştürdüğünde onun için büyücü demişlerdir; ancak Musa büyücü değildir; sevgili ise gözleri dolayısıyla büyücüdür.

Yukarıda bahsi geçen Enki'nin Yunan'daki karşılığı olan Hermes'in de tıpkı Hz. Musa'nınki gibi اساسı vardır. Altından olduğu söylenen bu asayla Hermes –tıpkı Hz. Musa anlatılarında olduğu gibi– sürüleri gütmektedir (Grimal, 2012, s. 275). Bununla birlikte tıbbın tanrısı olarak bilinen Asklepios'un da bir اساسı vardır ki etrafına iki yılan sarılmış olarak sembolize edilir. Özhan Öztürk, Hz. Musa'nın, Hermes'in ve Asklepios'un söz konusu asalarının Mezopotamya mitolojisindeki Ningishzida ile ilişkisi olabileceğini belirtmektedir. Ningishzida “ağacın efendisi” anlamına gelmektedir ve insan başlı bir yılan olarak sembolize edilmektedir. Şifa ve büyü güçlerine sahiptir. Öztürk'ün ifade ettiğine göreyse bahsi geçen üç asanın da bu tanrı ile ilişkisi olduğu sanılmaktadır. Asklepios'un da yılanla iç içe geçmiş اساسı, yılanı dönüştüren bir asa motifiyle benzerlik arz etmektedir (2016, s. 886). Bütün bu veriler, Hz. Musa'nın اساسının yılanı dönüştürdüğünde, izleyenlerin niçin bunu bir büyü zannettikleri ve yine

kutsal metinlerde büyücülerin, asalarıyla büyü yaptıklarından söz edilmesinin muhtemel cevabını vermektedir –ki Ahmedî Dîvânı’nda bu hadiseye pek çok kez telmihte bulunulduğu görülmektedir.

Asanın sembolik değeri kullanım amacının tam tersi bir anlamı ihtiva etmektedir. Genellikle zayıflıkta kullanılan asalar, değnekler ve bastonlar, sembolik olarak gücü ve erki temsil eder. Bir asaya sahip olmak, ruhani, sosyal ve hatta entelektüel şartı yerine getirmiş olmaktır. Antik Mısır’da asa, erkin dikkat çekici bir özelliğidir. Hiyerogliflerde yönetimi temsil eder. Firavunun sağ elinde uzun veya kısa, bir asa tuttuğu görülür (Gardin ve Olorenshaw, 2019, s. 103). Nitekim asa, değnek ve bastonlar ilahi özelliklere sahip simgelerdir (Black ve Green, 2017, s. 280-281). Bu sembol daha sonra Hristiyanlığa da yansımış, papalar başlangıçtan beri bir asa ile törenleri gerçekleştirmiş ve asa, dini bir sembol kazanmıştır. Benzer şekilde Hristiyan devletlerdeki krallar da bir asa tutarak törenler gerçekleştirmişlerdir. İslam coğrafyasında ise asa ve değnek, dervişlikle ilişkili olarak devam etmiştir. Dervişler de –muhtemelen asanın ilahî boyutuyla ilişkili olarak– bir değnek taşımışlardır.

Yukarıdaki veriler, Hz. Musa’nın gösterdiği anlatılan mucizelerdeki bazı sembolik detayların bir kısmının mitolojik kıssalarla benzeştiğini göstermektedir. *Kur’an*’daki Hz. Musa ve asasına ilişkin ayetlerde, *Tevrat*’ta yer alan anlatının detayları yer almamaktadır. Bu detaylar, İsrailiyat ile somut verileri harmanlayan kimi İslam yazarlarınca halkın bilgi dağarcığına dâhil edilmiş ve asa hem kutsallığı vasıtasıyla sembolik değeriyle hem de kıssalarda yer alan dinî motifleriyle edebiyatta kendine yer edinmiştir. Klasik Türk şiirinde de Hz. Musa’nın asası bir motif olarak kullanılmıştır. Ahmedî de bu motife sıkça yer vermiştir:

Barmagınuñ işâreti-le ayrıldı gökde mâh
Mûsî elinde oldı-y-ısa ejdehâ ‘asâ (V/61)

Hız. Muhammed'in *şakk-ı kamer* mucizesine de telmihte bulunulan bu beyitte, Hız. Musa'nın asasının ejderhaya dönüşmesinden bahsedilmiştir. Beyitte geçen *ejderha* sözcüğü, mitolojik bir hayvan olan ejderhanın yanı sıra "büyük yılan" anlamını da karşılamaktadır. Nitekim muhtelif lugatlerde sözcüğün büyük yılanları karşıladığından da bahsedilmektedir. Bununla birlikte, küçük yılanların da büyüdüğünde ejderhaya dönüştüğü yönünde anlatılar mevcuttur. Efsaneye göre yılanlar kendi ecelleriyle ölmez, bir başkası tarafından öldürülmesi gerekir. Yüz yıl yaşayanlar ise ejderhaya dönüşür, ağızlarından ateş çıkarmaya ve nefesleriyle diğer mahlûkları yutmaya başlarlar. Bu nedenle melekler onları Kaf dağının arkasına götürürlermiş (Pala, 2014, s. 136). Hız. Musa kıssasında bahsi geçen, asanın dönüştüğü ejderhanın ise "büyük yılan" olarak düşünülmüş olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim *Kur'an* meallerinde, kimi ayetlerde ejderha, kimi ayetlerde ise yılan olarak geçmektedir. *Tevrat* meallerine bakıldığında ise yılan olarak tercüme edildiği görülmektedir. Her iki kaynakta da bu yılan, büyücülerin asalarından dönüşen diğer yılanları yutmaktadır; çünkü sembolik değerine bakıldığında Hız. Musa'nın asası, kutsal ve ilahî açıdan güçlendirilmiş bir asadır. Diğer sıradan asalara bir şekilde galip gelmesi ve böylece gücünü ispatlaması gerekmektedir. Aşağıdaki beyitte de asanın bu sembolik gücü işlenmiştir:

Şöyle kim Mûsî 'asâsı rumhı anuñ

Düşmeninüñ cânına sü'bân gelür (XXXVII/12)

Emir Süleyman'ın methedildiği beyitte, onun Hız. Musa'nın asası (gibi) olan mızrağının, düşmanın canına yılan gibi geleceği ifade edilmektedir. Hız. Musa'nın kendisine karşı gelen Mısır büyücülerine yaptığını, memduh da mızrağıyla düşmanına karşı yapacaktır. Beyitte Emir Süleyman'ın mızrağının Hız. Musa'nın asası olması, asanın sembolik değeriyle de ilişkilidir. Şair, bilinçli bir şekilde olmasa da, asanın ihtiva ettiği sembolik güçten dolayı memduhun mızrağını soyut anlamda Hız. Musa'nın asasına teşbih ederek güçlendirmiş ve düşmana karşı yenilmez bir silah hüviyeti kazandırmıştır. Bu nedenle asaya, iktidarın, gücün ve ilahî temsilin dışında bir sembol olarak pek sık rastlanmaz; ancak yılanı dönüştüğü zaman, yılanın karşılık geldiği sembolleri de barındırabilir.

Asanın yılanı dönüşükten sonra kazandığı sembollerden biri de kadın saçıdır. Genellikle ana-tanrıça mitlerinde görülen yılan ve kadın özdeşleşmesi mitoslarında yer almaktadır. Hint mitolojisinde tanrı insanlara memnuniyetsizlikle bakınca, saçlar dökülür ve yılanı dönüşürler. Mısır mitolojisi ve Afrika yerlilerinde de aynı inanç hâkimdir (Ateş, 2014, s. 189-190). Bu sembolik özdeşlik olumsuz gibi görünse de, aslında olumlu bir anlam da içermektedir; çünkü yılanın iyileştirici özelliği de vardır. Bu nedenle Gorgoların⁵⁶ başı üzerinde saç olarak yer alan yılan, ölüm ve gaddarlık kadar iyileştiriciliği de beraberinde getirmektedir. Nitekim yılan, kadınla ve doğurganlıkla da ilişkilendirilmiştir (Gardin ve Olorenshaw, 2019, s. 651-652). Gorgoların en bilinen temsilcisi olan Medusa da aslen çok güzel bir kadındır. Güzellikte tanrıça Artemis’le bile boy ölçüşecek seviyeye gelince cezalandırılarak saçları yılanı dönüştürülür. Sağ yanağı şifa, sol yanağı ise zehir saçmaktadır; baktığı erkekler ise taşla dönüşerek ölmektedir (Bayladı, 2005, s. 335). Bu motif, simgesel tarafıyla klasik Türk şiirinde de yer almaktadır; üstün bir güzelliği olan sevgilinin saçları yılan biçimindedir ve bakışları aşığı öldürmektedir. Ancak bu yılan motifi, daha evvel de belirtildiği gibi, kötü bir sembol olduğu kadar iyiyi de temsil edecek şekilde aktarılagelmiştir. Yılan hem kötünün hem iyinin sembolü olmuştur; dolayısıyla Medusa’nın bir tarafı şifa, bir tarafı zehirdir. Klasik şiirdeki sevgili de hem büyük bir güzellik hem de aşığı öldürecek kadar kötü bakışlı olmuştur. Dolayısıyla yılanı dönüşebilen Hz. Musa’nın asası kötüye kötülük, iyiyeye de iyilik getirmiştir. Bu sembolik değerlerden dolayı sevgilinin saçının yılan olması, onun Hz. Musa’nın mucizesiyle ilişkilendirilmesini sağlamıştır. Bu motif, şekil benzerliğinin çok ötesinde, sembolik bir anlam taşımaktadır. Ahmedî de aşağıdaki beyitte bu ilişkiyi dile getirmektedir:

Mûsî i ’câzın kılur vâzıh bu zülf
’Îsî enfâsın ider zâhir bu leb (64/3)

Beyte göre sevgilinin saçları Hz. Musa’nın icazını açıkça ortaya koymaktadır. Asanın yılanı dönüşmesi gibi, sevgilinin saçları da yılan biçimindedir. Bu anlamda sevgili hem iyiliği, güzelliği hem de kötülüğü barındırmaktadır. Üstelik beyitte yılan ve saç ilişkisinin, Hz. İsa’nın hayat verici nefesinin sevgiliye izafe edilmesi motifiyle birlikte

⁵⁶ Yunan mitolojisinde yer alan ve saçları yılan biçiminde tasvir edilen kadınlar.

kullanılması da tesadüf değildir. Yılan, saç ve hayat vericilik motifi, *Gilgamiş Destanı*'nda yılanın ölümsüzlük suyuna erişmesinden söz eden mitsel anlatıya kadar uzanmaktadır. Yılan-saç-ömür ilişkisine temas eden Tekin'in ifade ettiği üzere, sevgilinin saçı yılanıdır, dudakları ise hayat bağışlayıcıdır; hatta bu bağlamda uzun olan saç, sevgilinin hayat bağışlayıcı olan dudaklarını örterek karanlıklar ülkesinde saklı olan *âb-ı hayâtı* da çağrıştırmaktadır. Dolayısıyla saç, klasik Türk şiirinde hayat vericilik ve yılanla birlikte kullanılmıştır (2013, s. 169). Ahmedî, birçok beyitte sevgilini saçlarını Hz. Musa'nın mucizesi dolayısıyla yılanla, dudaklarını ise hayat vericiliği dolayısıyla Hz. İsa'nın nefesiyle ilişkilendirerek kullanmıştır.⁵⁷ Aşağıdaki beyitte de bu kullanımın bir örneği mevcuttur:

Kanı 'İsi ki ögrene agzuñdan ihyâ âyetin
Kanı Mûsî kim aña göstere zülfüñ mu 'cizât (89/4)

Söz konusu bir nesnenin yılanı dönüşmesiye, sevgili Hz. Musa'ya bu mucizeyi gösterebilecektir; çünkü sevgili aslında güzel bir kadınken tegafül ve tegayyür gösterip kötücül bir kimlik kazanmıştır. Aşağıdaki beyitte de bu yönde bir kullanım mevcuttur:

Zülfünden oldu mu 'cize-i Mûsî âşikâr
La 'li dudaguñuñ dem-i 'İsî 'ayân ider (190/5)

Sembollerin çoğu zaman çevresindeki birtakım unsurları da yanında getirdiği düşünülürse, Hz. Musa'nın mucizesinden hareketle saçlarının yılan olduğu söylenen kadının gözleri için de olumsuz bir kullanıma yer verilmiş olmalı, böylece güzelliğinden doğan felaketi –ki klasik Türk şiirinde aşığın vuslata erememesi ve firakı şeklinde karşımıza çıkar– dengeleyecek ve tamamlayacak bir de olumsuz sembol bulunması gerekmektedir. Bu sembol, Hz. Musa mucizesi üzerinden göz olarak karşımıza çıkar. Ahmedî, aşağıdaki beyitte bunun gibi bir kullanıma yer vermiştir:

Hâsıyyetine dudaguñuñ irmedi 'İsî
Fi 'lin gözüñüñ Mûsî-yi 'İmrân dahı bilmez (276/3)

⁵⁷ 140/6; 177/3.

Şair, beyitte sevgilinin gözünün yaptığı şeyi Hz. Musa'nın dahi bilmediğini anlatmaktadır. Klasik Türk şiirinde sevgilinin gözleri için kullanılan teşbih unsurlarından biri de gözün sihirbaz/büyücü olmasıdır. Hz. Musa da esasının yılanı dönüştüğü mucizesini gösterdiğinde firavunun çevresindekiler ona inanmamış, büyücü olduğunu düşünmüşlerdir. Bu durum, daha evvel de açıklandığı gibi, Hz. Musa'nın yaşadığı varsayılan çağlarda asa ve büyü'nün Mezopotamya bölgesindeki arketiplerinin henüz oluşmaya ve aktif olarak aktarılmaya devam ediyor olmasıyla ilişkilidir. Nitekim diğer büyücülerin de –ki aynı zamanda bilge insanlardır– asalarının olması ve onların da büyü aracı olarak kullanılması da bu arketiplerin aktif aktarım sürecinde olduğunu düşündürmektedir. Bu nedenle Hz. Musa'nın esasının bir büyü aracı olduğunun düşünülmesi kaçınılmaz olmuştur. Bu nesne yılanı dönüştüğünde, asa formundayken sahip olduğu gücü yarı yarıya yitirerek farklı bir simge hüviyeti kazanmıştır. Diğer taraftan yılan, doğurganlık bağlamında kadının da simgesi olmuştur. Şair de –bilinç dışı bir hareketle– yukarıdaki beyitte sevgiliyi, Hz. Musa'nın –yapmadığı– sihri üzerinden gözleri sihirbaz olan bir kadın şeklinde tasvir etmiştir. Nitekim Hz. Musa *Kur'an*'a göre böyle bir sihri asla yapmamıştır; sadece Allah'ın kendisine verdiği mucizeyi ifa etmiştir.

Aşağıdaki beyitte ise Hz. Musa'nın elindeki asayı yılan hâline getirenin memduh olduğunu söylenmiştir:

*Kelîm elinde 'asâyı ol eyledi sü'bân
Hem oldur öğreden ihyâ-y-ıçun Mesîhe füsûn (LXV/26)*

Bir beyitte ise şair kendini fahretmiş ve Hz. Musa'nın kendisinin şiirini işitirse “sihir yaratan kişi Ahmedî'dir” diyeceğini söylemiştir:

*Ahmedi adına_ide sihr-âferîn
İşbu kelâmı işîdürse Kelîm (428/7)*

Yine sihirbazlık ile ilişkilendirilen Hz. Musa, beyte göre Ahmedî'nin büyüğü güzellikteki sözlerini/şairlerini görünce onun sihir yarattığını düşünecektir. Yukarıdaki beyitlerde, *Kur'an*'da bunun reddedilmiş olmasına rağmen Hz. Musa ve sihrin ilişkilendirilmesi ve bir arada kullanılması, muhtemelen onun Enki ile olan arketipsel benzerliğinden kaynaklanıyor olmalıdır. Nitekim yukarıda belirtildiği üzere Enki büyücü tanrıdır, büyüğü bir asayla ilişkilendirilir ve Hz. Musa gibi o da suyla ve bilgiyle ele alınmaktadır. Bu mitsel tanrı, onun hiçbir zaman yapmadığı sihri ve büyüğü yapmış gibi ifade edilmesine neden olmuştur.

1.1.11.3. Tur Dağı'nda Tecelli ve Ateşin Görülmesi

Hz. Musa maddesinin girişinde de detayla belirtildiği üzere, ona ilk vahiy bir dağda gelmiştir. Bu dağ, *Kur'an*'da Tur Dağı, *Tevrat*'ta ise Tanrı Dağı olarak geçmektedir. *Kur'an*'da ve *Tevrat*'ta ittifakla yer alan bu kıssaya göre Musa bir gün bir ağaç yahut çalılıkta yanan bir ateş görür. Ateşe yaklaştığında Allah kendisine seslenir ve Hz. Musa'ya ilk vahiy gelir. Burada kendisine insanları inandırması için göstereceği mucizeler de verilmiştir. Yanı sıra Hz. Musa'nın Allah'la sonraki görüşmeleri ve kendisine levhaların verilmesi de yine bir dağda gerçekleşir.

Çeşitli araştırmacılar, bu dağ ve ateş motifiyle ilgili görüşler dile getirmişlerdir. Musa üzerine çalışmalar yapmış olan Freud'a göre, Yehova bir volkan tanrısıdır; Sina-yi Horeb (Tur-ı Sina) ise Arabistan'ın batı kıyılarında yer alan bir dağdır ve Yehova bu dağın tanrısıdır (2015, s. 65). Bottero da Freud'la aynı fikirdedir. Bahsi geçen bölgedeki yanardağlar, İsrailoğulları'nın hayal gücüyle birleşince, onları karşı konulmaz bir güç ve sonsuz güçlü bir tanrı düşüncesine itmiştir (2019, s. 28). Bu yaklaşımlar kutsal dağ ve ateş fikirleriyle örtüşmekle birlikte, ilahî mesajın iletilmesi meselesinde pek yeterli görünmemektedir. Bununla birlikte ateş ve dağ motiflerinin etkili birer mitolojik öge oldukları da gerçektir. Geçmiş çağlardaki bu tasavvurlar daha sonra sembolik bir değer kazanmış ve şiire dâhil edilen psikolojik, mitolojik ve dinî bir mazmun olmuştur. Şairler kimi beyitlerinde bu dağ ve ateş motiflerini kullanmışlardır. Ahmedî de çeşitli beyitlerde söz konusu ateşin ağaç üzerinde yanışından söz etmiştir:

Mûsî-yi 'Îmrân bigi bah agaca gör nice
Şem '-i şükufe yanar tal u budag üstine (597/2)

Beyitte, ağaçta yanan ateşin dallar ve budaklar üzerinde olması, baharın bir ağacın kırmızı çiçekler açmasıyla ilişkilidir. Çiçekler ateşe teşbih edilmiştir. Bir kasideden alınan aşağıdaki beyitte de benzer bir kullanımla, baharın çiçeklerin açması, Hz. Musa'nın yeniden tecelli bulduğu / ona yeniden tecelli gösterildiği yönünde bir hüsn-i ta'lil ile anlatılmıştır:

Şecerde rûşen uş nâr-ı şükûfe
Meger girü tecellî buldı Mûsâ (LXXII/4)

Aşağıdaki beyitte de aynı yönde bir kullanımla, tıpkı Hz. Musa'nın ağaçta ateş görmesi gibi, bülbülün de ateş rengindeki çiçekleri gördüğü anlatılmıştır:

Ne 'aceb bülbül eger itse temenna-yı likâ
Çün görür bâgda Mûsâ bigi nâr⁵⁸ u şeceri (LXXIII/7)

Hız. Musa'nın Tur Dağı'nda Allah'ı görmek istemesi ise aşağıdaki beyitte dile getirilmiştir:

Dir Ahmedî sen yâre ki_ol 'ârız u ruh-sâre
Mûsâ bigi dîdâre v'allâh ki müştâkam (415/9)

Kıssaya göre Hz. Musa Allah'ı görmek istemiş, Allah da "sen beni göremezsın" diyerek bir dağa tecelli etmiş ve o anda dağ paramparça olmuştur. Beyitte şair, tıpkı Hz. Musa'nın Allah'ın yüzünü görmek istemesi gibi, sevgilinin yüzünü görmeyi istediği anlatılmaktadır. Aşağıdaki beyitte de benzer bir ifadeyle şair, sevgilinin yüzüne bir kez bakmak istediğini fakat tıpkı Hz. Musa gibi neredeyse yanmak üzere olduğunu dile getirmiştir:

⁵⁸ nâr: nâz

*Bir kez cemâlûñe nazar idem didüm şehâ
Mûsâ bigi tecelli_odına yane yazmışam (432/5)*

Aşağıdaki beyitte de aynı kullanım dikkat çekmektedir:

*Yandı yüziñ tecellisine varlıgun temâm
Mûsâ bigi ki ‘âşık-ı dîdâr olmışam (443/5)*

Tur dağında Hz. Musa’ya peygamberlik gelmesinden sonra, Allah ile konuşmuş olmasından hareketle Hz. Musa’ya “söz söyleyen, konuşan” anlamında *Kelîm* sıfatı verilmiştir. Bu nedenle klasik Türk şiirinde de kimi zaman *Kelîm* sıfatıyla anılmıştır. Ahmedî’nin de ona bu isimle yer verdiği ve söz konusu kıssaya telmihte bulunduğu görülmektedir:

*Kelîm olup kelâma geldi bülbül
Ki karşısına anuñ nâr u şecerdür (XXXIII/12)*

Beyitte geçen *nâr* ve *şecer* sözcükleri, kırmızı çiçekler açan ağaçları karşılamakta ve Hz. Musa’ya tecellinin görüldüğü ağacı çağrıştırmaktadır. Bülbül de güle benzeyen bu manzarayı görünce ötmeye başlamasıyla Hz. Musa gibi *Kelîm* olmuştur. Aşağıdaki beyitte de bülbülün ötüşü *Kelîm* ismi vasıtasıyla Hz. Musa’ya teşbih edilmiştir:

*Dîdâra ‘âşık oldugı-y-ıçun Kelîm-vâr
Dâvud bigi nâle ider bülbül-i seher (XLI/9)*

Dîvân’da yer alan pek çok beyitte Hz. Musa’ya, hem ismi anılarak hem de anılmaksızın, *Kelîm* sıfatıyla yer verilmiştir.⁵⁹

⁵⁹ LVII/7; LXI/4; LXII/6; LXIII/41.

1.1.11.4. Halkı İçin Dua Etmesi

Kıssaya göre Hz. Musa Allah'la görüşmek için dağa çıktığında İsraililer, Sâmirî tarafından altın süs eşyaları eritilerek yapılan bir buzağıya tapınmaya başlarlar. *Kur'an*'a göre Harun onları vazgeçirmeye çalışmış, *Tevrat*'a göreyse buzağıyı bizzat Harun yapmıştır. Hz. Musa da dağdan inince halkının, Harun'un ve kendisinin bağışlanması için Allah'a dua etmiştir:

“Rabbim, eğer dileseydin, onları ve beni daha önceden helak ederdin. (Şimdi) İçimizdeki beyinsizlerin yaptıklarından dolayı bizi helak edecek misin? O da Senin denemenden başkası değildir. Onunla sen dilediğini saptırır, dilediğini hidayete erdirirsin. Bizim velimiz sensin. Öyleyse bizi bağışla, bizi esirge; sen bağışlayanların en hayırlısısın. Bize bu dünyada da, ahirette de iyilik yaz, şüphesiz ki biz sana yöneldik” (Kur'an-ı Kerim, 7:155-156).

Ahmedî'nin bir tevhidinden alınan aşağıdaki beyitte, Hz. Musa'nın Allah'a münacat ettiği anlatılmıştır:

'İsa enfâsı vü Mûsânuñ münâcâtı kamu
Hem Halîlüñ odı vü Nûh-ı Necî tûfânı ol (LI/8)

1.1.11.5. Hz. Muhammed'in Müridi Olması

Ahmedî, bir beytinde Hz. Musa'nın, Hz. Muhammed'in müridi olduğunu dile getirmiştir:

Kıldı imâm 'Îsî-i Meryem Muhammed'i
Oldı mürîd Mûsî-yi 'İmrân Muhammed'e (III/8)

Beyitteki *mürîd* sözcüğü tasavvufî anlamıyla kullanılmıştır. Mürit tasavvufta bir makamdır ve kulun, nefsin arzularını terk edip Hakk'ın rızasına yönelmesini karşılayan bir kavramdır. Buna göre salık, Allah'ın iradesini kendi iradesine tercih etmek zorundadır. Hz. Musa'nın da Allah tarafından firavuna gitmesinin emredilmesi müritlik

kavramıyla ilişkilendirilmektedir. Kendi iradesinden tamamen geçense kimi tasavvuf erbabına göre *murâd* makamına erişir. Hz. Muhammed de bu makama erişmiştir. Nitekim o, bütün peygamberlerden evvel yaratılmış fakat nebi olarak en son gönderilmiştir. Gönderildikten sonra da vahiy gelmesini beklemiştir; ancak bu süreçte risalet ile görevlendirilmiştir (Erkaya, 2015, s. 1346). Bu bilgilerden hareketle, müritlik makamına ilk erişen kişi Hz. Muhammed'dir. Ondan önce gelen peygamberler aslında ondan sonra Allah'a teslim olduğu için, iradelerinden daha sonra vazgeçmişlerdir. Nitekim Mahmud Esat Erkaya, tasavvufçuların delillerinden hareketle, birbiriyle ilişkili iki ayetten örnek de vermiştir: İlki Hz. Muhammed'i kasteden "Biz senin göğsünü genişletmedik mi? (94:1)" ayetidir. İkincisi İse Hz. Musa'nın dilinden aktarılan "Ya rab! Göğsüme genişlik ver! (20:25)" ayetidir. İlk ayette Hz. Muhammed daha istememişken göğsü genişletilmiştir; ikincisinde Hz. Musa Allah'tan göğsünü genişletmesini istemektedir. Bu örneklerle, Hz. Muhammed'in daha istemeden *murâd* makamına eriştiği belirtilmektedir (2015, s. 1347). Dolayısıyla, Hz. Muhammed makam bakımından daha yukarda olduğu için, *Kur'an*'a göre henüz firavuna gitmesi emredildiğinde dilinin iyi konuşmamasından dolayı yanına Harun'u isteyen, halkı nasıl inandıracağı konusunda şüpheleri olan ve göğsünü genişletmek (ferahlamak) için Allah'tan yardım isteyen Hz. Musa henüz yolun çok başındadır. Bu nedenle de iradesini daha yakında Allah'a teslim etmiştir ve kendinden çok önce *murâd* makamına erişen Hz. Muhammed'in müridi olmaktadır. Beyitte de bu düşüncenin yer aldığı görülmektedir.

1.1.11.6. Hz. Süleyman'ın Onun Şeriatını Devam Ettirmesi

Bütün peygamberler, dinî kıssalara göre kendinden öncekilerin –insanlar tarafından bozulmuş olan– şeriatını devam ettirmek üzere gelmişlerdir. Onlardan sonra ise şeriat ve dinî yapılanma halifeler vasıtasıyla korunmuştur. Ahmedî de Hz. Süleyman'ın Hz. Musa'nın şeriatını devam ettirmesinden hareketle, Hz. Süleyman'ı Emir Süleyman'la ilişkilendirmiş ve Hz. Musa'nın dahi ona talip olacağını, yani onun devam ettirmek üzere olduğu hak din şeriatını daha evvel yaşamış bir peygamber olan Hz. Musa'nın dahi memduhtan öğreneceğini ima etmiştir:

Şol Selâmî ki oradan 'Îsî urur-ıdı nefes

Şol Selâmî ki ola tâlib Mûsî-yi 'İmrân aña (VI/4)

1.1.11.7. Men ve Selvâ

Men ve selvâ, Mısır'dan çıkışları sırasında İsrailoğullarına verilen iki yiyecektir. "İhsan etmek, nimet vermek; başa kakmak" anlamlarına gelen ve *menn* kökünden türeyen *men*, kudret helvası olarak bilinmektedir. Yunanca, Latince ve diğer Batı dillerinde *man* veya *manna* (*manne*) olarak yer alan kelimenin İbranice ve Aramicedeki karşılığı *mân* şeklindedir. Sözcüğün, İsrâiloğullarının onu çölde ilk defa gördüklerinde Hz. Musa'ya sordukları *mân hû* "o nedir?" sorusundan veya İbranice ve Aramicede "ne, kim" anlamındaki *man*'dan geldiği de öne sürülmüştür. Diğer yandan o bölgede yaşayan Arapların ılgın (tamaris) ağacının salgıladığı tatlı sıvı için *mennü 's-semâ* "göğün ihsanı" dedikleri, İbraniceye de buradan geçmiş olabileceği düşünülmüştür. Eski Mısırlıların aynı maddeyi *mennu* diye adlandırdıkları da belirtilmektedir. Diğer yiyecek olan *selvâ* ise "bildircin kuşu" anlamına gelir. İbranicesi *şelâv* şeklindedir (Harman, 2004, s. 107). *Kur'an*'da anlatılana göre Allah, İsrailoğullarının üzerine bulutu bir gölge yapmış ve onlara kudret helvası ile bildircin indirerek bu rızıkların iyi ve güzel olanlarından yemelerini söylemiştir. Ancak İsraililer Allah'ın verdiği nimetlere nakörlük etmişlerdir (21:57; 7:160; 20:80).

Tevrat'ta da bu men ve selvâdan söz edilir. Buna göre Musa, İsrailoğullarını Mısır'dan çıkarırken Elim ile Sina arasında yer alan Sin Çölü'ne gelirler. Çölde bir müddet kalmak zorunda kalan İsrailoğulları açlıktan şikâyet ederler. Tanrı da Musa'ya seslenerek gökten ekmek yağdıracağını söyler. Ertesi gün Musa, Harun'a bütün İsrail topluluğunu Tanrı'nın huzuruna toplamasını söyler. Tanrı, görkemini bulutlara yansıtarak Musa'ya yeniden seslenir ve akşamüstü onlara et vereceğini, sabah da ekmekle karınlarını doyuracağını söyler. O akşam bildircinler gelir, ordugâhın etrafını sarar. Ertesi gün de yine ordugâhın çevresini çiy kaplar. Çiy eriyince, çölün yüzeyinde kırağıya benzer ince pulcuklar oluşur. İsraililer bunun ne olduğunu anlamazlar ve "bu ne?" diye sorarlar. Musa da "Rabbin size yemek için verdiği ekmektir bu" diye cevap verir. İsraililer bunlardan yiyecekleri kadar alırlar. Altıncı gün Musa, artakalanları da

yemelerini söyler; çünkü ertesi gün Şabat Günü'dür ve bu günde hiçbir şey yapılmayacaktır. İsraililer bu ekmeğe *man* adını verirler ve Kenan topraklarına varıncaya dek, kırk yıl boyunca man yerler. Bu ekmek kişniş tohumu gibi beyazımsıdır; tadı da ballı yufka gibidir (Mısırdan Çıkış, 16:1-35).

İslami kaynaklarda bu hadiseye, nedeysel *Tevrat*'takiyle aynı şekilde yer verildiği görülmektedir. Altıparmak'ın ifade ettiğine göre Hz. Musa ve kavminin çölde oldukları sırada onlara kudret helvası verilmiştir; daha önce kimse böyle tatlı bir yemek yememiştir. Bununla birlikte bol yiyecek ve on iki pınardan gelen bol içeceğe de kavuşmuşlardır (2012, s. 380). Kıssanın geri kalan kısmı ise *Tevrat*'taki anlatıyla aynıdır. Ahmedî de bir beyitte bu men ve selvâdan söz etmiştir:

N'ireyi kim soraruz kamu tih-i gafletdür

Arada Menn-ile Selvâ-durur ki oldı nihân (LXIV/14)

Şairin dünyanın sıkıntılarında ve geçiciliğinden söz ettiği bir kasideden alınan yukarıdaki beyitte, Hz. Musa ve kavminin çölde yedikleri men ile selvâyaya atıfta bulunulmuş ve bu dünyanın da bir gaflet çölü olduğu dile getirilmiştir. Ancak Hz. Musa ve kavmi çölde men ile selvâ gibi ilahi ihšana mazhar olmuşken, şaire göre bu gaflet çölünde, böyle lezzetli dünya tadı yoktur. Nitekim men *Tevrat*'ta kişniş tohumu gibi beyazımsı ve tadı da ballı yufka gibi bir ekmek olarak nitelenmiştir. İslam kaynaklarında ise daha önce yenmemiş tatta bir kudret helvası olarak tarif edildiği görülmektedir. İlgin ağacının salgıladığı tatlı sıvı olduğu da düşünülmüştür. Şair için de gaflet çölü olan bu dünyada bütün lezzetler gizlenmiş, yok olmuştur.

1.1.12. Hz. İlyas (İlyâs)

Kur'an'a göre doğru yola erdirilmiş, salih bir peygamberdir (6:85). Kavmini Allah'ın emrine uymaya davet etmiş; Ba'l adlı puta yalvarmayı terk etmelerini söylemiştir. Ancak İsrailoğulları onu yalanlamışlardır (37:123-130). *Kur'an*'da bunun haricinde bir bilgi yer almamaktadır.

Tevrat'a göre İlyas, Gilat'ın Tişbe kentindedir. Meydana gelecek bir kuraklık nedeniyle Tanrı, İlyas'ı başka bölgelere gönderir. Gittiği yerlerden birinde, dul bir kadının evinde misafir olur ve onun ölen oğlunu diriltir (I. Krallar, 17). Üç yıl süren kuraklık bir kısım halkın Tanrı'ya tapınmaya başlamasıyla son bulur (I. Krallar, 18). Ancak kraliçe İzevel bu olaylara tepki gösterir. İlyas bir dağa kaçmak zorunda kalır. Döndüğünde ise Elişa'yı bulur ve Elişa İlyas'ın ardından giderek ona hizmet etmeye başlar (I. Krallar, 19-21). Rabbin meleği İlyas'a gelerek Baal'e tapınan halkı uyarmasını söyler ve bu nedenle İlyas, kralla mücadele etmek zorunda kalır. Ancak Rabb'in gönderdiği ateşlerle ordu yenilgiye uğrar (II. Krallar, 1). Ardından İlyas ile Elişa yolculuğa çıkarlar. Yol boyunca İlyas Elişa'ya yanından ayrılmasını söylese de Elişa kabul etmez ve onunla gelir. Şeria Irmağı'na gelince İlyas cübbesini sulara vurur su ikiye ayrılır. Bunun üzerine Elişa ondan ayrılmayacağını tekrarlar. Bu hadise tekrarlanır ve Elişa ondan ayrılmaz. Onlar yürürken ansızın ateşten bir atlı araba görünür ve İlyas kasırgayla göklere alınır. Elişa onun cübbesini alır ve yola devam eder (II. Krallar, 2:1-14).

Taberî onun hakkında *Kur'an*'a nazaran daha fazla detay vermektedir –ki bu bilgiler büyük ölçüde *Tevrat*'la örtüşmektedir. Bu bilgilere bakıldığında, Hz. İlyas hakkındaki *Tevrat* kaynaklı bilgilerin var olduğu görülür (2007, s. 486-488).

Hız. İlyas hakkındaki İsrailiyat kökenli bilgilerin mitolojik kıssalarla bağdaşması, onun da Temmuz tipi tanrılarla benzeşen özelliklere sahip olmasından kaynaklanıyor gibi görünmektedir.⁶⁰ Bu detayların ve klasik Türk şiirine etki etmiş olan İlyas formunun *Kur'an*'da ve sahih hadislerde bahsi geçmemektedir. Hız. İlyas, Temmuz tipi tanrılarla bağdaştırılarak, onların kıssalarıyla beslenmiştir. Nitekim *Tevrat*'ta yer alan, ancak *Kur'an*'da ve temel İslam kaynaklarında yer almayan “dul kadının evinde misafir olma ve ölen oğlunu diriltme” hadisesinin yine Temmuz tipi tanrılarının özelliklerini gösteren Circis için de anlatılmaktadır.⁶¹ Circis de ölüp dirilmesi, ölüleri dirilmesi, hastaları iyileştirmesi, bereket ve bolluk ile olan ilişkileriyle arketipinde Temmuz'u ve Temmuz'la ilişkili olan Adonis, Attis ve Osiris gibi mitsel şahısları da barındırmaktadır.

⁶⁰ Temmuz tipi tanrılarla ilgili detaylar için bkz. Bu çalışmada “Hız. İsa” maddesi.

⁶¹ Bk. Bu çalışmada “Hız. Circis” maddesi.

Bu bağlamda Hz. İlyas, yine Temmuz tipi tanrıların özelliklerini yüklediği Hz. İdris ile de karıştırılmış, İslami kaynaklar bu durumu çözmek için, pek çok tartışmalı bilgiyi çözümlenmek mecburiyetinde kalmışlardır. Nitekim Ocak da Hz. İlyas'ın aslında Hz. İdris olması ihtimali olsa da, bu ihtimalin fazla güvenilir bir bilgi olmadığını söylemektedir (2012, s. 73-74). Dolayısıyla Hz. İlyas, kendisi gibi tanrısal arketiplerin yaşatıldığı diğer şahıslarla da karıştırılmış, doğru olmayan birtakım bilgilerle aktarılmıştır. Bu anlatılar *Kur'an*'da ve sahih hadislerde yer almaz; ancak halk arasında inanılagelerek edebî eserlere de yansımıştır.

Temmuz tipi tanrıların güneşle olan ilişkisi dolayısıyla, *Tevrat*'ın anlattığı Hz. İlyas'ın, etimolojik olarak da benzeştiği güneş tanrısı Helios ile de yakından bir ilişkisi olduğu görülür. Yunan mitolojisinde güneş tanrısı olan Helios'un da tıpkı Hz. İlyas gibi ateşten bir atlı arabası vardır ve bu arabayla göğü dolaşır (Grimal, 2012, s. 240). Bu bağlamda *Tevrat*'taki İlyas ile Helios anlatıları birleşmiş ve İlyas'ın da gök ile ilişkisine dair anlatılar oluşmaya başlamıştır. Diğer taraftan Helios, gökte olması hasebiyle yeryüzünü yukarıdan izlemekte ve olan biten her şeyi görmektedir. Üstelik güneşin kendisiyle özdeşleşmesi dolayısıyla göğe çıktığında yeryüzü aydınlanmakta ve Helios görmek istediği her şeyi yüksek bir ışık kaynağı olarak aydınlatıp görebilmektedir. Bu nedenle kimi zaman gördüğü şeyleri ihbar etmesiyle de bir çeşit muhbir olarak da düşünülmüştür. Örneğin Afrodit ve Ares'in yasak aşkını görmüş ve gidip Afrodit'in kocası Hephaistos'a bildirmiştir (Hansen, 2018, s. 332). Helios'un Sümer'deki karşılığı ise güneş tanrısı Utu'dur. Utu, her şeyi gören ve bilen, adaleti koruyan, insanlara yardım eden bir tanrıdır (Çığ, 2018, s. 20). Gökte olması, her şeyi görmesi ve özellikle de insanlara yardım etmesi bakımından, Hz. İlyas hakkındaki bu anlatının Sümer'deki Utu'ya, Yunan'daki Helios'a karşılık geldiğini görmek mümkündür. Diğer taraftan Helios ve Utu benzeşmesi, Hz. İlyas'ta da kendini göstermekte olan göklerde olma ve her şeyi görme motifiyle bağdaşmaktadır.

Ahmedî Dîvânî'nda sadece bir beyitte Hz. İlyas'tan söz edilmiştir. Beytin anlamı çok açık olmamakla birlikte, peygamber olması dolayısıyla onun tebliğci tarafında atıfta bulunulmuş olması muhtemel görünmektedir:

Şol Selâmî ki ola Hızr-ı zinde aña hem sebîl

Şol Selâmî kim ire İlyâs'dan i'lân aña (VI/8)

Beyitte Emir Süleyman'a Hz. İlyas'tan ilan ermesi, ilk lahzada onun hak dini yaymasıyla ilişkili gibi görünmektedir. Nitekim *i'lân* sözcüğünün anlamları “belli etmek, yaymak, herkese duyurmak, açığa vurmak, meydana çıkarmak” şeklindedir. Dolayısıyla Hz. İlyas'ın peygamberliğinin gelmesinden göğe yükselene dek geçen sürede –İslami kaynaklara göre– Allah'ın dinini yaymaya çalışması, *i'lân* sözcüğünün “yaymak, herkese duyurmak” anlamıyla örtüşmektedir. Ancak beyitte bahsi geçen Emir Süleyman zaten Müslüman bir şahıstır ve kendisine Hz. İlyas'ın tebliğde bulunmasına lüzum yoktur. Üstelik şair methettiği Emir Süleyman için tebliğ istese bile bunu İslam peygamberi Hz. Muhammed vasıtasıyla yapması daha muhtemel olacaktır.

Beyte başka bir açılamayla bakılacak olursa, Hz. İlyas'ın mitsel cihetinin arketipi olan Helios'un her şeyi görmesi ve alakalı kişilere bildirmesine işaret olduğu göze çarpmaktadır. Helios da gökyüzünde –tıpkı Hz. İlyas gibi– ateşten arabasıyla dolaşarak olan biteni görmekte bir çeşit muhbir olarak alakalı kişilere bildirmektedir. Nitekim *i'lân* sözcüğünün “yaymak, herkese duyurmak, açığa vurmak, meydana çıkarmak” anlamları da bu görüşü destekler niteliktedir. Bu açılamayla bakılırsa şair, Hz. İlyas'ın gördüğü ve bildiği her şeyi Emir Süleyman'a anlatması, memduhun olanlardan haberdar olmasını kastettiği –bilinç düzeyinde yahut dışında– muhtemel görünmektedir.

1.1.13. Hz. Davut (Dâvûd)

Kur'an-ı Kerim'de Hz. Davut ilim sahibi, hidayete erdirilmiş (6:84), üstün kılınmış (34:10), kendisine *Zebur* verilmiş (17:55) ve hakla batılı ayıran söz (hüküm) yeteneği olan bir peygamber (21:78-79) olarak anlatılır. Ona ve oğlu Süleyman'a tespih etmeleri

için dağlara ve kuşlara boyun eğdirilmiştir, onlarla beraber ses vermeleri istenmiştir (4:163).

Kur'an'da, muhtelif ayetlerde Hz. Davut'a dair iki kıssa anlatılır. Bunlardan biri Tâlût'un ordusuna karşı yapılan savaştır. Kıssa özetle şöyle verilmektedir: Tâlût ve ordusu, Câlût ve ordusuna karşısına savaştadır. Ordu korksa da Allah'a sığınarak savaş meydanına çıkarlar. Böylece Allah'ın izniyle savaşı kazanırlar; Davut Câlût'u öldürür. Allah da ona mülk ve hikmet verir; dilediğini öğretir. Aynı zamanda Davut'a zorlu savaşlarda korunmak için kendisine demir yumuşatılmış ve madenî giyim sanatı (zırhçılık) öğretilmiştir (Kur'an-ı Kerim, 3:249-251; 21:79; 34:10).

Kur'an'da Hz. Davut ile ilgili anlatılan kıssalardan ikincisi de bir dava ile ilgilidir. Kıssaya göre özetle, iki davacı grup, mabedin duvarını aşarak içeri girerler. Davut korkar; ancak onlar Davut'a korkmamasını, aralarında bir dava olduğunu ve çözmesi için ona geldiklerini anlatırlar. Davanın taraflarından birinin tek koyunu, diğer taraf olan kardeşinin ise doksan dokuz koyunu vardır; ancak doksan dokuz koyunu olan kardeş, diğerinin tek koyununu da istemektedir. Davut, bu kardeşin tek koyunu olan tarafa zulmettiğine hükmeder ve ardından Allah'ın kendisini imtihan etmekte olduğunu anlar. Bağışlanma dileyerek secdeye kapanır. Allah da onu affeder ve onu yeryüzünde bir halife yaptığını, insanlar arasında adaletle hükmetmesini, nefesine uymaması gerektiğini bildirir (38:20-26).

Onu bir kral olarak anlatan *Tevrat*'ta göre Davut'un hayatı özetle şöyledir: Tanrı'nın ruhu, kral olarak hükmünden dolayı Saul'den ayrılır ve Tanrı ona kötü bir ruh gönderir. Bu kötü ruh kendisine sıkıntı çektirdiği için hizmetkârları ona lir çalan birini bulmayı teklif ederler. Onlardan biri, iyi lir çalan ve Samuel tarafından meshedilmiş olan İşay oğlu Davut'u hatırlar. Saul ulaklar göndererek Davut'u çağırır; Davut da onun hizmetine girer (I. Samuel, 16). Bu sırada Filistinliler savaşmak üzere toplanır. Saul ile İsraililer de onlarla savaşmak üzere toplanırlar. Filistin ordusunda Gathlı Golyat adında,

boyu yaklaşık üç metreyi bulan bir dövüşçü vardır. İsrail ordusuna seslenerek aralarında bir dövüşçü seçmelerini isterler. Eğer seçtikleri kişi yenersen İsrail Filistin'in, kaybederse Filistin İsrail'in kölesi olacaktır. Bir zaman sonra Davut da yanlarına gelir ve onunla dövüşmek ister. Saul kendi zırhını ve miğferini ona giydirir. Davut bu giysilere alışık olmadığı için onları üzerinden çıkarır. Dereden beş çakıl taşı seçer ve sapanını da alıp Golyat'la dövüşmeye gider. Sapanıyla Golyat'a bir taş atar ve onu alnından vurur. Golyat yere kapaklanır. Davut Golyat'ın kılıcını kınından çeker ve onu öldürür. Filistinliler kaçarlar. Davut'un bu başarısı Saul'ü kıskandırır onu öldürmeyi tasarlar. Oğlu Yonatam'a ve bütün görevlilerine onu öldürmelerini emreder ama Yonatam Davut'u çok sevdiği için bu durumu haber verir. Davut Saul'den kaçarak Ahimelek'in yanına gider. Saul de arkasından gelir (I. Samuel, 17-21). *Tevrat*'ta buradan sonra Davut ve Saul'ün mücadeleleri anlatılmaktadır.

Saul ile olan mücadelesinden sonra Davut, Rabbe danışarak Hevron civarına yerleşir. Yahuda kralı olarak meshedildiğini halka bildirir. İyi ve adil bir kral olacaktır. Bundan sonra Yahuda ve İsrail arasında savaş başlar. Savaş Saul'ün soyu ile Davut'un arasında devam eder. Davut, zaferinden sonra Ahit Sandığı'nın getirtir. Peygamber Natan aracılığıyla Tanrı tarafından krallığı kabul edildiğini öğrenir. Bunun üzerine Davut, Tanrı'nın önüne oturur ve ona dualarını sunar. Ardından pek çok mücadelede başarılar gösterir. Halkına doğruluk ve adalet sağlar; iyilikler yapar. Bunun ardından yine savaşlar ve mücadeleler gelir. Kocasını ölen bir kadınla evlenince ve bu kadından bir çocuğu olunca Rab, peygamber Natan'ı gönderir. Natan Davut'u azarlar ve ona ölen adamın karısını kendine eş olarak almasının yanlışlığını anlatır. Bu nedenle oğlu ölmüştür. Davut, karısını teskin etmek için onunla birlikte olur ve bu birliktelikten Yediyah (Süleyman) doğar. (II. Samuel, 2-22; I. Tarihler, 11-20). Bu bölümlerde Davut'un savaşları ve zaferleri de anlatılmaktadır.

Aradan yıllar geçer ve Davut yaşlanır. Krallığa talip olan Adoniya'nın aksine Süleyman kral ilan edilir. Yedi yıl Hevron'da, otuz üç yıl da Yeruşalim'de olmak üzere toplam

kırk yıl İsrail’de krallık yapan Davut, oğlu Süleyman’a birtakım görevler ve nasihatler verdikten sonra ölür (I. Krallar, 1-2:12).

Taberî, *Tevrat*’ta yer alan, ancak *Kur’an*’da zikredilmeyen birtakım detaylara yer vermiştir. *Tarih-i Taberî*’de yer aldığına göre Hz. Davut, Talut’un ölümünden sonra hükümdarlığını devralmış ve Allah tarafından da peygamberlik verilmiştir. Halkı Hz. Musa’nın dinine çağırmakla görevlendirilmiştir. Kendisine, içinde şariat bildirilmeyen Zebur verilmiştir; yalnızca tevhidi anlatmaktadır. Kuşlar ve dağlar onun emrine verilmiştir. Bunların yanı sıra Hz. Davut adil bir hükümdardır ve davalara adaletle önderlik eder. İnsanların çözümez görülen müşküllerini çözdüğü anlatılmıştır. Çok ibadet eden bir kuldur. Aynı zamanda iyi bir zanaatkârdır. Kendisine demir yumuşatıldığı için çok iyi zırh yapar. Yüz yıl yaşamış, kırk yıl hükümdarlık yapmıştır. Ömrünün sonlarında bir mabet yapmaya girişmiş ama ömrü vefa etmeyinde oğlu Hz. Süleyman tarafından tamamlanmıştır. Burada *Tevrat*’ta bahsi geçen dul kadınla evlenme hadisesi de anlatılmakta ve yine Hz. Süleyman’ın bu kadından dünyaya geldiği söylenmektedir (2007, s. 501-509).⁶²

Hazret-i Süleyman’ın Meselleri’nde devlet yönetiminde adaleti öncelikle kendisinin icat ettiği, davalara bizzat baktığı zikredilmiştir *Tevrat*’a göre kızıl, kırmızı yüzlü, güzel gözlü ve hoş bakışlı, iyi çeng çalan cesur bir yiğit, cenk eri, sözünde tutarlı ve yakışıklı biri olarak nitelendirilmiştir. İslami kaynaklara göreyse bedeni ve saçları kızıl, mavi gözlü, az saçlı ve kısa boyludur; sesi gür ve güzel, iyi huylu, temiz kalpli, çok anlayışlı ve çok güçlü biri olarak tasvir edilmiştir (Bahadır, 2014, s. 52-53).

Ahmedî, divanında pek çok beyitte Hz. Davut’a atıfta bulunmuştur. Genellikle onun sesinin güzelliği, hükümdarlığı, zırh örmesi, Câlût’u öldürmesi ve Zabur sahibi olması ile *Dîvân*’da yer aldığı ve sık sık oğlu Hz. Süleyman ile tenasüp içerisinde kullanıldığı görülmektedir.

⁶² Taberî, onun Câlût ile olan savaşını da anlatmaktadır. Bk. Bu çalışmada “Câlût” maddesi.

1.1.13.1. Sesinin Güzel Oluşu ve Zebur Okuması

İslami kaynaklara göre Hz. Davut'un sesi gür ve çok güzeldir. Taberî'ye (2007) göre Allah ona eşsiz bir ses vermiştir; böyle bir ses daha önce duyulmamıştır ve daha sonra da duyulmayacaktır. Öyle ki, ne zaman Zebur'u okusa, ne kadar kuş varsa onun üstüne gelir, toplanırmış. Sesi dağlarda yankılanırmış. Hz. Davut'tan önce dağlar yankılanmaz, ses vermezmiş. Bu yankılanış ise Hz. Davut var oldukça sürüp gitmiş (s. 503).

Davut'un sesinin güzel olduğu bilgisi *Tevrat*'taki alakalı bölümlerde geçmez; ancak *Mezmurlar (Zebur)* içerisinde Davut tarafından müzik şefine yazılan bazı mezmurlar mevcuttur (Mezmurlar, 3-70). Davut bu mezmurları kendisi okumuştur. Aynı zamanda lir çaldığından da söz edilmiştir.

Hz. Muhammed'in bir hadisinde de Hz. Davut'un Zebur'u güzel sesiyle ve nağmeyle okuyuşunu kaval sesine benzettiği rivayet edilmiştir (Gürkan, 2013, s. 171). Bu anlatılar klasik Türk şiirine de yansımış, şairler Hz. Davut'un sesinin güzelliğinden söz etmişlerdir. Ahmedî de birçok beyitte sesinin güzel olması nedeniyle, Hz. Davut'tan söz etmiş, genellikle bülbülü Hz. Davut'a teşbih etmiştir. Bülbül de Hz. Davut gibi güzel sesiyle şarkılar söylemektedir. Bir bahariye kasidesinden alınan aşağıdaki beyitte de bu anlatılmış, sabahın öten bülbülün sesi Hz. Davut'a teşbih edilmiştir:

Dîdâra 'âşık olduğu-y-ıçun Kelîm-vâr

Dâvûd bigi nâle ider bülbül-i seher (XLI/9)

Yukarıdaki beyitte Hz. Davut'un da inlediği yönünde bir anlam olmakla birlikte, aslen kastedilen bülbülün inlemesi gibi görünmektedir; ancak inlerken çıkan şakrak ses insanlar tarafından hoş bir ses olarak duyulduğu için, kulağa Hz. Davut'un sesi gibi gelmektedir. Fakat *Mezmurlar*'da Davut tarafından yazılan bazı mezmurlar içerisinde "iniltilerimi işit, feryadımı dinle" ifadeleri yer almakta ve söz konusu mezmurların tamamı inlemekte olan Davut'un yakarışlarını içermektedir (Mezmurlar 5:1-2). Üstelik bahsi geçen mezmurda Davut, Tanrı'ya "sabah sesimi duyarsın ya Rab; her sabah sana

duamı sunar, umutla beklerim” ifadeleriyle devam etmektedir (Mezmurlar 5:3). Davut’un sabah vakti inlemesi ve sesini Tanrı’ya duyurmaya çalışması, beyitte bahsi geçen ve sabah vakti Hz. Davut gibi inleyen bülbül ile bağdaşmaktadır. Bir sonraki mezmurda da yine “inleye inleye bittim” ifadesi yer almaktadır (Mezmurlar 6:6). Bu mezmurların Davut tarafından inleyerek, esrik ve ezgili bir şekilde okunmuş olması da beyitteki bülbülün inlemesiyle örtüşmektedir. Nitekim ilk mısradaki Hz. Musa gibi *dîdâra* âşık olmaktan söz edilmiştir. Bahsi geçen *dîdâr*, Hz. Musa’nın görmek isteyip de göremediği *Allah’ın yüzüdür*. Şairin bunu mecazen sevgilinin yüzünü kastederek kullanmış olma ihtimalinin yanı sıra, Allah’ın kendisini kastetmiş olması daha muhtemeldir. Bu açıdan bakıldığında, *Tevrat*’ın Davut’unun yakardığı ve umutla beklediği Tanrı, Hz. Musa’nın âşık olduğu Allah’ın kendisidir. Dolayısıyla şairin bu beyitte, bülbülün inleyişini Hz. Davut’un Allah’a yakarışına teşbih etmiş olduğu görülmektedir. Aşağıdaki beyitte de benzer bir kullanımla, mest olmuş bülbülün Hz. Davut gibi inlediği dile getirilmiştir –ki *Tevrat*’ın Davut’u da mezmurlarını esrik bir havayla söylemektedir:

Nice Dâvûd bigi nâle ider bülbül-i mest

Nice düzmiş girü gül çetr-i Süleymânı görüñ (368/3)

Bu beyitte de görülen bülbülün Hz. Davut gibi inlemesi motifinin, diğer bir açılıma göre Hz. Davut’un kuşdili bilmesiyle ilişkili olduğu düşünülebilir. *Kur’an*’da, “kuşların ve dağların onunla beraber tesbih edebilsinler diye buyruk altına alındığı”ndan söz edilmektedir (21:79; 34:10). Bununla birlikte başka bir ayette de Hz. Süleyman’ın kendisi ve babası adına “bize kuşdili öğretildi” dediği yazılıdır (27:16). İslami kaynaklarda onun da –tıpkı oğlu Hz. Süleyman gibi– kuşların dilinden anladığı rivayet edilmektedir. Dolayısıyla bir anlamda Hz. Davut da kuşlarla hem-lisandır. Bu nedenle de bülbülün ötüşü Hz. Davut’un sesine benzemektedir. Nitekim aşağıdaki beyitte de Davut’un kuşdilini bildiği dile getirilmiştir:

Kuş dilini bildüñse dahı bî-edeb olup

Dime ki_anı Dâvûd u Süleymân dahı bilmez (276/8)

Bülbül de bu sayede Hz. Davut’la aynı dili konuşabilmektedir; çünkü Hz. Davut’un da kuşdilini bilmesi sayesinde aynı dili konuşmaktadırlar. Aşağıdaki beyitte de bu durum anlatılmış, bülbülün Davut lehçeli/dilli olduğu ifade edilmiştir:

Bizendi girü çetr-i Süleymân bigi çemen
Dâvûd-lehçe bülbülü gül ‘ışkı kıldı zâr (181/4)

Beyte göre Hz. Süleyman’ın çadırı gibi süslenmiş olan çimenlikte, Hz. Davut dilli bülbül, güle olan aşkını dile getirmektedir. Nitekim onun ötüşü Hz. Davut’tan bir işaret vermekte, ona benzemektedir:

Başına urdı-y-ısa Hüdhüdüñ Süleymân tâc
Getürdi nagme-i Dâvûddan nişân bülbül (LVII/7)

Ahmedî, divanındaki birçok beyitte bu Hz. Davut-bülbül teşbihini kullanmıştır.⁶³

Ahmedî, üç beyitte Hz. Davut’un *Zebur* okuduğundan söz etmiştir. *Zebur*, *Kur’an*’da Hz. Davut’a indirildiği söz edilen kitap olup, Arapça “yazmak” anlamına gelen *zibr* kökünden türemiştir. *Zebûr* sözcüğü ise “yazılı metin, kitap” anlamına gelmektedir. Sözcük genel olarak şer’i hüküm içermeyen hikmetli kitapları karşılarsa da özelde Hz. Davut’a verilen 150 şiir parçasından oluşan kutsal kitabı karşılamaktadır. Bununla birlikte *Zebur* diye bilinen kitap, aslında *Tevrat*’ta yer alan *Mezmurlar* isimli bölüm ve kitaptır. Çeşitli konularda ve şiir şeklinde yazılmış, bazı bölümleri İbrani alfabesine göre akrostişle kaleme alınmış, dua ve yakarışların dile getirildiği bölümdür. İçindeki her bir mezmur farklı bir konuyu içermektedir (Gürkan, 2013, s. 171). *Mezmurlar*’ın başında yer alan ilk yetmiş mezmurun Davut tarafından söylendiği görülmektedir. Her birinin hangi çalgı aletiyle söylendiği ve müzik türü şiirlerde yer almaktadır. Aşağıdaki beyitte şair, Hz. Davut’un *Zebur*’u okuduğunda, kimsenin daha önce böyle sesler duymadığını dile getirmektedir:

⁶³ XXX/2; LXII/A6; 192/8.

Ohyalı Zebûr'ını Dâvûd
Kimse işitmedi böyle hoş esvât (XI/46)

Nitekim Hz. Davut *Zebur*'u kendisi okumaktadır. Yukarıda da ifade edildiği üzere, Allah ona eşsiz bir ses vermiştir. Hz. Muhammed de bir hadisinde, Hz. Davut'un *Zebur*'u güzel sesiyle ve nağmeyle okuyuşunun kaval sesine benzediğini söylemiştir. *Mezmurlar*'da yer alan her bir şiir parçası da Davut'un dilinden söylendiği şekilde kaydedilmiştir. Üstelik bu mezmurların her biri kendine has bir ezgi ve makamla, çalgı eşliğinde okunmuştur. Dolayısıyla hem *Tevrat*'ta hem de *Kur'an*'dan hareketle İslam kültüründe Hz. Davut, güzel sesiyle *Zebur* okuyan biri olarak anlatılmıştır. Ahmedî de kendisinin sözlerini/şiirlerini söylerken duyanların onu, *Zebur*'u okumakta olan Hz. Davut zannedecekleri yönünde bir fahriyede bulunmuştur:

İşiden Ahmedîniñ sözini dir
Meger Dâvûddur ohır Zebûrı (651/12)

Bu benzetmenin sebebi ise hem şairin sözlerinin *Mezmurlar*'daki her bir mezmur/şiir kadar güzel oluşu hem de şiirlerinde bahsettiği sevgilinin güzelliği ile ilgilidir. Nitekim *Mezmurlar*'da yer alan şiirler arasında aşk şiirleri de mevcuttur; bu şiirlerde aşktan ve sevgilinin güzelliğinden söz edildiği görülür.⁶⁴ Ahmedî de sevgilinin güzelliğinden bahsettiğinde öyle güzel bir şiir ortaya çıkmaktadır ki, Hz. Davut'un onu *Zebur*'dan ders geçerek öğrenmesi gerekmektedir:

Getürdükde _Ahmedî sinüñ cemâlüñ vasfını zikre
Gerek Dâvûd ögrene sebak anuñ Zebûrından (489/7)

1.1.13.2. Zırh Örmesi

Kur'an'da Hz. Davut'a demirin yumuşatıldığı ve savaşta insanları koruması için zırh yapma sanatının öğretildiğinden söz edilmektedir. İslami kaynaklar da ittifakla Hz.

⁶⁴ Hatta Hz. Süleyman'a izafe edilen *Neşideler Neşidesi*'nin (*Ezgiler Ezgisi*) kökeninin de *Mezmurlar*'da yer alan aşk şarkıları olduğu söylenir –ki temelde Sümer mitolojisindeki Temmuz ve İnanna'nın kutsal evlilik törenlerinde okunan aşk dolu şiirlerle ilişkilidir (Çığ, 2018, s. 76).

Davut'un çok sağlam zırh yapabildiğinden söz ederler. *Tevrat*'ta ise onun zırh yaptığına işaret eden bir anlatıya tesadüf edilmemiştir. Ancak savaşlarda kuşandığı zırhlardan bahsedilir. Bununla birlikte yine *Tevrat*'ta, ona ilk kez zırh giydirilmesi de anlatılır. Saul, Golyat ile dövüşmeye giderken Davut'a kendi zırhını giydirmiş; ancak Davut zırh giymeye alışık olmadığı için bu zırhı çıkarmış ve beş taş ile sapanını alarak dövüşmeye gitmiştir. Bunun dışında Davut ve zırh ilişkisine dair herhangi bir bilgi mevcut değildir. Ahmedî üç beyitte Hz. Davut ve zırh motifine yer vermiş ve onu sevgilinin saçına teşbih etmiştir:

Gamze midür ol ya hancer mi ya-hûd tîr-i hadeng
Saç mı ol yâ dır'-ı Dâvûdî veyâ 'anber-kemend (120/3)

Dır' sözcüğü Arapça "cevşen" ve "savaş zırhı" anlamlarına gelmektedir. Şair de beyitte istifham yoluyla sevgilinin saçının rengi ve kokusu nedeniyle amberden yapılmış bir kemende yahut sıklığı ve girişik oluşuyla Hz. Davut'un savaş zırhına benzediğini dile getirmektedir. Aşağıdaki beyitte de sevgilinin saçı gibi bir zırhı Davut'un dahi örmediği anlatılmıştır⁶⁵:

İremedi vasl-ı devletine Süleymân
Öremedi bir zırh saçı bigi Dâvûd (129/4)

1.1.13.3. Halife, Hükümdar ve Mülk Sahibi Olması

Kur'an'da Hz. Davut bir peygamber olarak geçmekte ve kendisine hüküm verildiği, hükümdar kılındığı söylenmektedir. İslami kaynaklar da onun hem hükümdar hem de peygamber olduğu hususunda hemfikirdirler. *Tevrat*'ta ise yalnızca kral olarak geçer. Her ne kadar Tanrı'yla konuşan kutsal bir kişi konumunda olsa da peygamber, elçi yahut benzeri bir özelliğinden söz edilmez. Hatta Tanrı ile Davut arasında aracılık eden ve gerektiğinde onu azarlayabilen Natan isminde bir peygamberden söz edilir. Dolayısıyla onun peygamber olduğu bilgisinin *Kur'an* kaynaklı olduğu görülmektedir.

⁶⁵ 286/4

Emir Süleyman'ın övüldüğü bir kasideden alınan aşağıdaki beyitte Ahmedî, memduhun Hz. Davut gibi Allah tarafından yeryüzünde halife edildiği anlatılmıştır:

*Mîr Sülmân-ı Süleymân-kadr ü Âsaf-ma 'rifet
Kim halîfe itdi cihâna Hak anı Dâvûd-vâr (XXV/32)*

Aşağıdaki beyitte de şair, onun halife olduğunu dile getirmiştir:

*Ahmedî taht-ı hilâfetde ol ola Dâvûd
Ki öldüre nefsi kim ol-durur aña Câlût (95/7)*

Beyitte Ahmedî kendine, Davut olup kendisine Câlût gibi gelen nefsi yenmesi gerektiğini söylemektedir. Nitekim Hz. Davut hem *Kur'an*'a hem *Tevrat*'a göre Câlût'u yenmiştir.⁶⁶

Hz. Davut da tıpkı oğlu Hz. Süleyman gibi hükümdardır. Bu nedenle de mülk sahibi olarak görülmüştür. Aşağıdaki beyitte şair, onun bu tarafını ima etmiş, ancak ima yoluyla Hz. Davut'un mülkünün Hz. Süleyman'a nazaran daha az olduğunu kastetmiştir:

*Sinüñ kapuñda sıdk-ıla kul olmagı şehâ
Dâvûd olursa mülk-i Süleymâna beñzede (565/5)*

Beyte göre Hz. Davut memduhun kapısında kul olursa, bunu dahi Hz. Süleyman'ın mülkü gibi görecektir. Nitekim İslami kaynaklara göre Hz. Süleyman babasından devraldığı hükümdarlık sınırlarını artırmış ve cihan hükümdarlarından biri olmuştur. Beyitte de Hz. Davut'un, memduhun kapısında kul olmayı bile Hz. Süleyman'ın mülkünde olmak kadar kıymetli göreceği; çünkü kendisinin bu kadar büyük bir mülkü ve idaresi olmadığı ima edilmiştir.

⁶⁶ Hz. Davut'un Câlût ile mücadelesi için bk. Bu çalışmada "Câlût" maddesi.

1.1.14. Hz. Süleyman (Süleymân)

Kur'an-ı Kerim'e göre ilim sahibi, hidayete eriştirilmiş bir peygamber ve hükümdardır (27:15-16). Davut'un oğludur (6:84). Daima Allah'a yönelen bir kuldür (4:163). Kendisine kuşdili öğretilmiş; insan, cin, şeytan, hayvan, madeni kaynaklar ve rüzgâr onun tasarrufuna verilmiştir (21:81-82; 34:12-13).

Kur'an'da Hz. Süleyman'a dair anlatılan birçok kıssa vardır ve özetle şöyledir: Süleyman bir gün cinlerden, insanlardan ve kuşlardan oluşan ordusuyla yola çıkar. Karınca vadisine geldiklerinde bir karınca, “ey karınca topluluğu, kendi yuvalarınıza girin, Süleyman ve orduları, farkında olmaksızın sizi kırıp-geçmesin” diye seslenir. Süleyman bu sözü duyunca gülümser ve Allah'a “Rabbim, bana, anne ve babama verdiğin nimete şükretmemi ve hoşnut olacağın salih bir amelde bulunmamı ilham et ve beni rahmetinle salih kulların arasına kat” diye dua eder. Ardından kuşları denetlemeye koyulur. Hühüd'ü göremez ve öfkelenir. (Nerede olduğu ve niçin geciktiğine dair) apaçık bir delil getirmezse onu şiddetli bir azapla cezalandıracağını yahut boğazlayacağını söyler. Derken Hühüd gelir ve Süleyman'ın daha önce bilmediği bir şeyi öğrendiğini, Saba'dan haber getirdiğini söyler. Orada hüküm sahibi bir kadın (Belkıs) vardır. Kadın ve halkı güneşe secde etmektedirler. Süleyman Hühüd'e bir mektup verir ve Saba'ya götürmesini söyler. Mektubu alan (Saba melikesi), onu ülkesinin önde gelen insanlarına gösterir; mektupta kendilerini İslam'a davet ettiklerinin yazdığını söyler. Önde gelen kimseler savaşmak isterler ama son karar yine melikenin olacaktır; nitekim o da bir elçiyle hediye göndermeye karar verir. Ancak Süleyman elçiyi gördüğünde “sizler bana mal ile yardımda mı bulunmak istiyorsunuz, Allah'ın bana verdiği sizinkinden daha fazladır” diyerek elçiyi geri gönderir. Elçi gittikten sonra yanındakilere dönerek “ey önde gelenler, onlar bana teslim olmuşlar (Müslüman) olarak gelmeden önce, sizden kim onun tahtını bana getirebilir?” diye sorar. Cinlerden bir ifrit “sen daha makamından kalkmadan ben onu sana getirebilirim, ben gerçekten buna karşı kesin olarak güvenilir bir güce sahibim” diye cevap verir. Kendi yanında kitaptan ilim sahibi olan biriye “ben (göz açıp kapayınca kadar) onu sana getirebilirim” der ve o anda Süleyman tahtı yanında bulur. Belkıs onu tanıyabilecek mi diye denemek için tahtı biraz değiştirmelerini ister. Belkıs geldiği

zaman bu tahtın kendi tahtı olduğunu söyler. Bunun üzerine Belkıs'a köşke girmesi söylenir. Köşke girdiğinde zeminini bir su sanar. Süleyman da ona bu köşkün camdan döşenmiş bir köşk olduğunu söyler ve daha sonra da Allah'a teslim (Müslüman) olur (Kur'an-ı Kerim, 27:17-44).

Allah Süleyman'ı çeşitli şekillerde imtihan etmiştir. Ona bir akşamüstü alımlı, safkan atlar vermiştir; bu atlar bir ağayı tırnağı üzere dikilmiş, diğer ayaklarının üzerinde duran atlardır. Güneş batınca onlar karanlıkta kaybolurlar. Süleyman da onların kendine getirilmesini ister; bacaklarını, boyunlarını okşar. Başka bir imtihanda ise tahtının üzerine bir ceset bırakılır; bu ceset daha sonra eski hâline geri döner. Bunun ardından Süleyman Allah'tan, kendisinden sonra hiçkimseye nasip olmayacak bir mülk ister. Allah da rüzgârı ve bina yapımıyla dalgıçlığı bilenler başta olmak üzere şeytanları onun buyruğu altına verir (38:30-40).

Yine Hz. Süleyman'la alakalı bir anlatı da onun hüküm verme yetisini öğrnesidir. Kıssaya göre, babasıyla birlikte koyunların girdiği ekin tarlası ile alakalı bir konuda hüküm vermişlerdir. Bu sayede Süleyman hüküm verme meselesini kavramıştır (21:78-79).

Onun ölümü ise hiçkimse bilememiştir. Asasına yaslanmış, bir ağaç kurdu asayı yiyip bitirince yere yığılıp düşmüştür. O zaman onun öldüğü anlaşılmış, bu ana kadar ne cinler ne de şeytanlar gaybı bilemeyecekleri için bunu tahmin edememişlerdir (34:14).

Hz. Süleyman'ı kral olarak anlatan *Tevrat*'ta ise hayatı özetle şöyle anlatılmaktadır: Babasının ölümünden sonra tahta geçen Süleyman, Mısır firavununun kızıyla evlenir. Tanrı'dan bilgelik, sezgi dolu bir yürek ve iyiyle kötüyü ayırt edebilme yetisi talep eder. Tanrı da ona istediklerini verir. Hemen ardından Süleyman'ın bilgece verdiği hüküm ve yargıları anlatılır. Tanrı Süleyman'a kıyılarıdaki kum tanesi kadar anlayış vermiştir;

onun bilgeliği bütün doğuluların ve Mısırlıların bilgeliğinden daha üstündür. Bütün uluslar gelip Süleyman'ın bilgece sözlerini dinler (I. Krallar, 3-4).

Bundan sonra tapınağın (mabedin) yapım süreci başlar. Bu tapınak, daha evvel Davut tarafından girişilmiş fakat savaşlar yüzünden yapılamamış olan tapınaktır. Süleyman ise babasının zamanlarının aksine şimdi rahatta olduğu için bu tapınağı yapacaktır. Lübnan'dan tomruklar getirir. Süleyman'ın krallığının dördüncü yılında tapınağın yapımına başlanır. Bir gün Tanrı ona seslenir ve böyle devam edip kurallarına uyarsa, babasına verdiği sözü, onun için yerine getireceğini ve halkının arasından hiç ayrılmayacağını söyler. Tapınak yedi yılda bitirilir ve Tanrı'ya adanır. Ahit Sandığı da bu tapınağa konacaktır. Bunun ardından yapımı on üç yıl süren sarayın inşası başlar. Bu saray da tıpkı tapınak gibi gösterişli, büyük ve taşlardan yapılmaktadır. Oymacılar ve mimarlar sarayın en güzel şekilde olması için uğraşırlar. Bütün işler bittikten sonra Tanrı Süleyman'a görünerek bu tapınağı kutsal kıldığını söyler (I. Krallar, 5-9; II. Tarihler, 1:3-7:22).

Saba kraliçesi Süleyman'ın artan ününü duyar ve çeşitli sorularla onu sınamak üzere değerli taşlar ve baharatlarla yüklü bir kervanla ziyarete gelir. Süleyman onun bütün sorularına cevap verince kraliçe ona hayran kalır; Süleyman'a bu bilgeliği veren ve onu kral yapan Rabbe övgüler düzer. Ardından ülkesine döner (I. Krallar, 10:1-13; II. Tarihler, 9:1-12).

Süleyman bir yılda çok zenginleşir, fildişinden büyük bir taht yaptırır ve saf altınla kaplatır. İki yanında on iki aslan heykeli olan altı basamağı, arkasında da yuvarlak bir başlığı vardır. Hiçbir kralın böyle bir tahtı yoktur. Bütün saray eşyaları da altından yapılmış, hiç gümüş kullanılmamıştır. Bütün krallardan daha zengin ve bilgedir. Yedi yüz karısı ve üç yüz cariyesi vardır. Ancak yaşlılığında eşleri onu başka tanrıların ardından sürüklemişlerdir. Bu nedenle babası gibi olmayı başaramamış, Rabbin gözünde kötü olan yaparak başka tanrılara da tapmıştır. Üstelik Tanrı kendisine iki kez

görünerek ikaz etmesine de aldırmamıştır. Öfkelenen Tanrı, babası Davut'un hatrına onun mülkünü elinden almaz; ancak oğulunun hükümdarlığında bu cezayı gerçekleştireceğini söyler. Bütün mallarını elinden almasa da küçük bir beylik bırakacaktır. Süleyman, düşmanlarının kendine ayaklanmasının ardından ölür ve atalarına kavuşur. Yerine oğlu Rehavam kral olur (I. Krallar, 10:14-11:43; II. Tarihler, 1:14-17, 9:13-31).

Hız. Süleyman ile ilgili, *Kur'an*'daki bilgilerin aksine, İslami kaynaklar da bir takım bilgiler vermektedir. İslami kaynaklarda onun 12-13 yaşlarında yaşlarında tahta geçtiği ve neredeyse bütün dünyaya hâkim olduğu anlatılmaktadır (Bahadır, 2014, s. 50). *Tarih-i Taberî*'de de *Kur'an* ve *Tevrat*'takine benzer kıssalara yer verildiği görülmektedir.

Dora d'Istria, Süleyman efsanesinin tarih öncesi zamanlara kadar uzandığını ifade eder. Öyle ki, öteden beri anlatılagelerek pek çok mitsel ve masalsı motifi bünyesine eklemiş görünmektedir (2008, s. 21). Nitekim kıssanın motiflerine bakıldığı zaman, kutsal kitaplar ve sözlü anlatılara dayalı bütün kıssalar içerisinde en fazla masalsı motifin Hız. Süleyman kıssasında olduğu görülür. Rüzgâra hükmetmek, cinler, şeytanlar ve devleri yönetmek, efsunlu takı eşyaları, uçan halı, uçan taht vb. unsurlar öteden beri mitosların ve masalların da en temel motifleri olmuştur. Hız. Süleyman'ın peygamber ve hükümdar olması dolayısıyla tarihsel kişiliğinin yanı sıra masalsı ve mitsel bir şahsiyet kazanması ve hayatı etrafında bunun gibi anlatıların oluşması, onun biyografik verilerinin mitsel unsurların eklenmesine müsait olmasıyla ilişkili olmalıdır. Nitekim rüzgâra hükmetme yetkisinden hareketle olsa gerek, uçan bir yaygıya sahip olduğu, rüzgâra emrederek bu yaygıyla istediği yere gittiği yönünde anlatılar oluşmuştur. Diğer yandan Saba melikesi Belkıs'ın bir peri olduğu, Hız. Süleyman'ın da bir periyle evlendiği ve peri padişahının oğullarıyla görüştüğü gibi bilgiler de *Tarih-i Taberî*'de (2007, s. 527) kayıtlıdır. Bu bilgi de yine Hız. Süleyman'ın cinleri yönetebilme yetkisinden hareketle oluşturulmuş masalsı bir motif olmalıdır –ki cinler üzerine hükmü olduğu bilirse de periler vs. ile alakalı bu detaylar yine kutsal kitaplarda mevcut değildir. Bunun gibi durumlar, Hız.

Süleyman'ın olağanüstü güçlerinin, eski çağın mitoslarını eklemeye uygun bir zemin hazırlamasıyla ve bu arketiplerden beslenmesine müsait olmasıyla ilişkili görünmektedir. Böylece Hz. Süleyman ve kıssaları, edebî eserler için vazgeçilmez bir motif hazinesi olmuştur.

Klasik Türk şiiri geleneğinde Hz. Süleyman *Kur'an*'daki kıssalarıyla, hadislerdeki anlatılarla, *Tevrat* kaynaklı bilgilerle, masalsı anlatılar ve mitlerle ilgili olup İslami literatüre de girmiş birtakım hikâyelerle anılmaktadır. Ahmedî de onun çeşitli özelliklerini divanında kullanmıştır.

1.1.14.1. Hükümdar ve Mülk Sahibi Olması (Taht – Taç – Mühür – Çetr)

Hz. Süleyman hem *Kur'an*'da hem *Tevrat*'a hükümdar ve mülk sahibi olmasıyla ele alınmaktadır. Hükümdar olması hasebiyle sahip olduğu her şeyinin altından yapıldığı ifade edilmektedir. İnsanların, kuşlar ve diğer hayvanların, dağların ve şeytanların onun buyruğuna verildiği ifade edilmiştir. İslami kaynaklar onun neredeyse bütün dünyaya hâkim olduğundan bahsetmektedir. Adil ve bilge bir hükümdardır. Taberî'nin de Hz. Süleyman'ın insanlar, cinler, kuşlar ve diğer hayvanların padişahı olması hususunda çok sayıda kıssaya yer verdiği görülmektedir. Klasik Türk şiirinde de bu özelliğiyle sıkça telmih konusu olmaktadır. Ahmedî, aşağıdaki beyitte onun mülkünün çokluğunu ima etmiştir:

Bir zerresine degmez ayagı gubârınıñ
Virilse cümle mülk-i Süleymân Muhammed'e (III/2)

Şair, Hz. Süleyman'ın bütün mülkü kendisine verilse, Hz. Muhammed'in ayağının tozuna bile değmeyeceğini anlatmaktadır. Nitekim aşağıdaki beyitte yer alan ifadelerdeki imaya göre, Hz. Süleyman'ın mülkü babası Hz. Davut'tan çoktur:

Siniñ kapuñda sıdk-ıla kul olmagı şehâ
Dâvûd olursa mülk-i Süleymâna beñzede (565/5)

Beyte göre Hz. Davut sevgilinin kapısında kul olursa, bunu dahi Hz. Süleyman'ın mülkü gibi görecektir. İslami kaynaklara göre Hz. Süleyman babasından devraldığı hükümdarlık sınırlarını artırmış ve cihan hükümdarlarından biri olmuştur. Beyitte de Hz. Davut'un, memduhun kapısında kul olmayı bile Hz. Süleyman'ın mülkünde olmak kadar kıymetli göreceği; çünkü kendisinin bu kadar büyük bir mülkü ve idaresi olmadığı ima edilmiştir. Nitekim Hz. Süleyman doğunun, batının, insanların, cinlerin, hayvanların ve kuşların; yani cümle dünya mülkünün padişahıdır:

Padişâh-ı şark u garb u ins ü cinn ü vahş ü tayr

Ol-durur bî-şek aña dimek Süleymân yaraşur (XXIX/19)

Beyitte yer alan Süleyman isminden hareketle, tevriyeli olarak Emir Süleyman kastedilmiş ve padişahlığını övmek amacıyla Hz. Süleyman ile ilişkilendirilmiştir. *Dîvân*'da Hz. Süleyman'ın doğu ve batı ile bütün cihanın, rüzgârın, insanların, cinlerin, kuşların padişahı, din ile devletin koruyucusu ve adil olmasıyla Emir Süleyman ile benzeştirildiği çok sayıda beyit mevcuttur.⁶⁷ Şair isim benzerliğinden hareketle bu söz oyunlarını sık kullanmaktadır. Yine Emir Süleyman'ın methedildiği bir kasideden alınan aşağıdaki beyitte, memduhun üstünlüğünden söz edilmiş, Hz. Süleyman'ın dahi ona tabi olacağı dile getirilmiştir:

Hüdâvend-kâr-ı 'âlem Mîr Sülmân

Ki aña lâyık Süleymân olsa tâbi ' (XLVI/10)

Emir Süleyman da bu bağlamda Hz. Süleyman gibi görülmüştür. Hz. Süleyman, hükümdarlığı dolayısıyla devleti, peygamberliği dolayısıyla da dini düzenleyici bir şahıs olmuştur. Memduhun lutfu onun gibi dinin ve devletin düzenlenmesinin sebebidir:

Mîr Sülmân-ı Süleymân-sıfat ol kim lutfi

Sebeb-i terbiyet-i dîndür ü tertîb-i düvel (LIV/14)

⁶⁷ VI/28; tk I/1; LXVIII/14; 717/7.

Hız. Süleyman neredeyse bütün dünyanın hâkimi olduğu için, Emir Süleyman da onun mülkünün koruyucudur; yani saltanatını devam ettiren halefidir:

Penâh-ı milk-i Süleymân Emîr Sülmân Beg
Ki oldu 'adli-y-ile milk fitneden me'mûn (LXV/41)

Beyitte Hız. Süleyman'ın adaletle ülkesini fitneden arındırması vasıtasıyla Emir Süleyman'a da bu vasıf yüklenmiş ve methedilmiştir. Bu tasavvurun çok çeşitli bir tarihsel arketipi olduğu görülmektedir. Hız. Süleyman'ın *Tevrat*'ta da detayla anlatıldığı üzere bütün cihan barış ve huzur içinde yaşamıştır ki Süleyman isminin İbranicesi olan *Şelomoh* “barış sever, barışçı” ismi de Davut tarafından bu yüzden verilmiştir. Yine aynı şekilde Tanrı ona adalet vermiştir –ki bunu talep eden de yine Kral Süleyman'ın kendisidir; onun hüküm sürdüğü topraklara huzur hâkim olmuştur. İslami kaynaklar da onun adil oluşundan ve adaletle huzur getirişinden söz etmektedir. Yukarıdaki beyitte de Hız. Süleyman'ın devrinde fitnenin onun adaletiyle ortadan kalkması, memduhun devrinde de aynı şeyin olmasıyla ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla memduh, devrin Süleyman'ıdır:

Süleymân-ı zemâne Mîr Sülmân husrev-i 'âlem
Ki emn ü 'adl tolmışdur kamu şehir ü diyâr andan (LXVI/17)

Bir önceki beyitte yer alan anlam bu beyitte de mevcuttur. Bütün şehir ve diyarlar onun sayesinde güven ve adalet ile dolmuştur.

Şaire göre her iki Süleyman da benzeşmektedir ve onların üçüncü bir benzerleri de dünyaya gelmemiştir ve gelmeyecektir:

Melik Sülmân Süleymân-ı zemâne
Ki misli gelmedi gelmez cihâne (tk IV/1)

Diğer yandan ise Hz. Süleyman devrinin geçmiştir; dolayısıyla artık onun ahdi unutulmalıdır; çünkü Emir Süleyman'ın devri gelmiştir:

Añma Dâvûdı işit ne nagme ider 'andelîb
Ko Süleyman 'ahdini kim Mîr Sülmân devridür (192/8)

Beyitte Hz. Süleyman'ın ahdinden kasıt, *Tevrat*'taki sözleşmeler olmalıdır. Nitekim her peygamber veya kutsal şahıs ile Tanrı arasında bir ahit “sözleşme” yapıldığı görülmektedir. Bir önceki peygamber yahut kutsal şahıs arasında yapılan ahit, bir sonrakinin devri geldiğinde yenilenmekte yahut Tanrı tarafından baştan oluşturulmaktadır. Beyitte de şair, Hz. Süleyman'ın ahdinin bırakılması gerektiğini; çünkü onun devrinin geçtiğini ve Emir Süleyman'ın devrinin geldiğini ifade etmektedir. Nitekim Hz. Süleyman dirilip tekrar dünyaya gelse bile, bu devirde Emir Süleyman gibi bir yönetici olamayacaktır:

Dut Süleymân dirilüben girü dünyâya gele
Mîr Sülmân bigi ol server-i devrân ola mı (676/18)

Emir Süleyman'ın vefatı üzerine terhib-i bent biçiminde yazılmış bir mersiye den alınan aşağıdaki beyitte de Emir Süleyman'ın vefatının devrin Süleyman'ının vefatı olduğu dile getirilmiştir:

Süleymân-ı zamândı Mîr Sülmân
Yile vardı müsülmânân dirîgâ (tk VII/3)

Beyte göre, nasıl Hz. Süleyman ölünce devrin muvahhitleri de rüzgâra kapılıp gitmiş, yok olmuşsa, Emir Süleyman'ın vefatıyla da devrin Müslümanlarına aynısı olmuştur.

Ahmedî Dîvânı'nda kimi beyitlerde, sevgiliyle ilgili teşbihlerde de motif olarak Hz. Süleyman'ın hükümdarlığı ve mülk sahibi olmasının kullanıldığı görülmektedir. Her ne

kadar zengin bir hükümdar olsa da, şairin sevgilisine kavuşmak öyle bir devlettir ki, ona Hz. Süleyman dahi erişmemiştir:

*İremedi vasl-ı devletine Süleymân
Öremedi bir zırh saçı bigi Dâvud (129/4)*

Beyitte devlet sözcüğüyle ihamlı olarak hem Hz. Süleyman'ın zenginliğine hem de hükümdar olmasına telmihte bulunulmuş ve sevgiliye kavuşmayla mukayese edilmiştir. Nitekim şaire göre söz konusu sevgili olunca, yüz tane Süleyman mülkü feda edilebilecektir:

*Fidâ yoluña yüz mülk-i Süleymân
Nisâr ayaguña biñ tâc-ı Kayser (203/5)*

Aynı zamanda sevgilinin kapısının eşiği öyle süslüdür ki cennet bahçesi bile onu kıskanmaktadır; bu nedenle âşık, ona Hz. Süleyman'ın mülkünü bile verse haksızlık olacaktır⁶⁸:

*Reşk ider bâg-ı bihişt işigün⁶⁹ ârâyişine
Hayf ola pes anı kim mülk-i Süleymâna virem (436/2)*

Ahmedî, bazı beyitlerde dünyanın geçiciliğini Hz. Süleyman'ın tahtı ve hükümdarlığı dolayısıyla anlatmaktadır. Şair bu kullanıma kimi zaman sufiyane bir söylemle dünya malının ehemmiyetsizliği için kimi zamansa methettiği kişinin hükmünü yüceltme amacıyla yer vermektedir. Aşağıdaki beyitte Hz. Süleyman'ın mülkünün yele gideceği, dolayısıyla heves edilmemesi gerektiği anlatılmıştır:

*Çemende câm-ı mey içüp işit Dâvûdi elhânı
Çü yile varur itmegil heves mülk-i Süleymâna (614/10)*

⁶⁸ 525/3.

⁶⁹ işigün: işigün.

Kaynaklar, Hz. Süleyman'ın vefatından sonra hükümdarlığının parçalandığından söz etmektedir (İbn-i Kesir, 2011, s. 660). Bununla birlikte *Tevrat*'ta da –madde girişinde özetlendiği üzere– Kral Süleyman'ın son zamanlarında diğer tanrılara tapmaya başladığı, buna öfkelenen Tanrı'nın da ona ceza vermek istediği anlatılmaktadır. Tanrı, babası Davut'un hatrına Süleyman'a mülkünü bağışlamış; ancak onun ölümünden sonra oğlundan bu mülkü almış ve onlara sadece bir beylik bırakmıştır. Dolayısıyla Hz. Süleyman'ın devri geçince geriye ne saltanatı ne de tahtı kalmıştır. Aşağıdaki beyitte de bu yönde bir kullanımla Hz. Süleyman'ın tahtının yele gidip yok olduğu belirtilmiş, bunun nedeni olarak da Emir Süleyman'ın heybeti gösterilmiştir:

Nite kim Mîr Sülmân heybetinden

Yile vardı Süleymânun serîri (690/9)

Yukarıdaki beyitte Hz. Süleyman'ın tahtı üzerinden mecazi olarak hükümdarlığı anlatılmış, memduhun heybetinden dolayı yele gittiği / yok olduğu dile getirilmiştir. Bununla birlikte Hz. Süleyman'ın tahtının rüzgâr tarafından taşındığı yönünde anlatılar da vardır –ki klasik Türk şiirinde bu hadiseye talmihte bulunan beyitler de mevcuttur– ancak tespit edebildiğimiz beyitlerde yer alan *yele vermek* ve *yele varmak* sözcük öbeklerinin, deyim olarak “yok olmak, yok etmek, savurmak, boşa harcamak” anlamlarında kullanıldığı dikkat çekmektedir. Aşağıdaki beyitte de benzer bir kullanımla Hz. Süleyman'ın tahtına kadar her şeyin yele gidip yok olduğu dile getirilmiştir:

Her ne varı-ısa taht-ı Süleymâna dek kamu

Çün kim yile varur gam u mihnetdür ü şikâ (V/10)

Şairin, Hz. Süleyman'ın saltanatının yok oluşunu taht üzerinden anlatması, tahtın sembolik değeriyle ilişkili olmalıdır. Sembolik olarak taht gücü, hükümdarlığı hatta tanrısallığı temsil etmektedir. Hükümdarın saltanatının en gerçek göstergesidir. Bütün gerçek tahtlar içinde en muhteşem olanı Süleyman'ın tahtıdır. On iki büyümlü aslanla süslenmiş, sembollerle bezenmiştir. Eşsiz ve tektir (Gardin ve Olorenshaw, 2019, s. 583). *Tevrat*'ta anlatılan *Süleyman'ın tahtı*, baştan aşağı altından yapılmış, sağında ve

solunda on iki aslan tasviri bulunan, değerli taşlarla bezeli ve altı basamaklı bir tahttır. Eşi benzeri yoktur. Taberî ise onun, iki yüz bin arşına iki yüz bin arşın genişliğinde bir yaygının ortasına kurulan tahtından söz eder. Bu taht kıvılcık yakutla döşenmiştir. Etrafında altından yapılmış iki tavus kuşu vardır, Hz. Süleyman bu tahta oturunca tavus kuşları kanatlarını açarak gölgelik sağlarlar. Tahtı dört aslan taşır ve Hz. Süleyman'dan başka hiçkimse oturamaz (2007, s. 517). Şairin bu taht sembolizmini kullanması –hem arketipi dâhilinde hem de haricen– Hz. Süleyman'ın tahtının, bahsi geçen özellikleriyle dünyanın en ihtişamlı saltanat simgelerinden biri olmasıyla ilişkili görünmektedir. Bu nedenle en basit ve değersiz nesneden, Hz. Süleyman'ınki gibi eşi benzeri bulunamayacak bir tahta kadar hiçbir şeyin geleceği yoktur:

Bekâsuz nesne tâ taht-ı Süleymân

Sorarsañ kim nedür bir bâd-ı bî-zen (LXIII/27)

Beyte göre Hz. Süleyman'ın tahtı, dünya malı olmasıyla bekası olmayan, yarına kalmayacak bir nesnedir ve ne olacağı sorulacak olursa bir yelpazedeki ibarettir; yani hava gibi gelir geçer bir hükmü vardır ve muteber değildir. Bununla birlikte *bâd-ı bîzen / bâdbîzen* sözcüğü hava ve rüzgârla ilişkisi dolayısıyla Hz. Süleyman'ın tahtının rüzgârla taşındığını da hatırlatmaktadır. Rüzgâra da hâkim olan bir hükümdar olması hasebiyle, nereye isterse rüzgâr onu oraya taşır. Aynı zamanda onu ve ordusunu geçilmesi güç yerlerden geçirir ve oturdukları yaygıyı havalandırarak taşır. Böylece Hz. Süleyman bir aylık yolu bir sabahta alabilir (Taberî, 2007, s. 517-518). Nitekim Ahmedî de Hz. Süleyman'ın tahtının yok olduğunu daima *yele vermek / yele varmak* deyiimiyle anlatmaktadır. Dolayısıyla Hz. Süleyman ve rüzgâr ilişkisine işaret ettiği düşünülebilir. Buna göre şairin, Hz. Süleyman'ın rüzgârla taşınan tahtı için “alt tarafı bir yelpaze rüzgârı kadar önemsiz olduğu” yönünde bir yorum yaptığı göze çarpar. Klasik Türk şiirinde ve Ahmedî'nin beyitlerinde yüceltilerek bahsedilen bu tahtın, birkaç beyitte önemsiz bir nesne olarak ele alınması ise sufiyane bir anlamla da açıklanabilir. Dünya malı olan bu nesnelere elbette kıymetlidir ama yine dünya malı olduğu için bir kalıcılığı, itibarı yoktur. Bu nedenle de bekasızdır, gelip geçicidir. Aşağıdaki beyitte de böyle bir anlamla, türlü sıkıntılara katlanıp Süleyman gibi taş takmanın hiçbir işe yaramayacağı, çünkü feleğin Süleyman'ın tahtını bile yele verdiği anlatılmıştır:

*Belâ vü mihnete düşüp Süleymân tâcın urınmah
Ne assı çün yile virür felek taht-ı Süleymânı (LXXI/26)*

Aşağıdaki beyitte de Hz. Süleyman'ın saltanatının son bulması onun mührü üzerinden anlatılmıştır:

*Zihî 'âşık ki ma 'şukuñ yolında mûr olam diyü
Hevâ yolına virmişdür nice mühr-i Süleymânı (Z16/2)*

Bahsi geçen mühür, Hz. Süleyman'a ait olan efsunlu yüzüktür.⁷⁰ Hz. Süleyman, bu yüzük vasıtasıyla devleri, cinleri, şeytanları ve cümle mahlûku yönetebilmektedir. Bu bağlamda olağanüstü özelliğe sahip olan ve bir yüzük formunda tasarlandığı rivayet edilen mühür dahi, beyte göre maşuka kavuşma yolunda âşık tarafından boş bir nesne olarak görülecektir.

Ahmedî'nin, bazı beyitlerde Hz. Süleyman'ın saltanatından ve hükümdarlığından söz ederken bir *çetr* motifini kullandığı görülmektedir:

*Meger gül-bün Süleymân-çetr oldı
Ki bülbül anda Dâvûdî-edâdur (XXX/2)*

Sanskritçe *chattra* sözcüğünden türeyen *çetr*, hükümdarlar sefere çıkarken yahut alayla bir yere giderken başı üzerinde tutulur. Bir mızrağın ucunda küçük bir kubbe şeklinde açılan bu saltanat şemsiyesi, atlas veya altın sırmalı kadifeden yapılır ve tepesinde altıntop denilen bir alem bulunur. İlk önce Mezopotamya tasvir sanatında, özellikle de Asur krallarının ayakta dururken, yürürken, savaş arabasında savaşırken veya avlanırken başları üzerine tutulduğu görülen *çetrin*, eski İranlılarda ve Emevilerden itibaren de çeşitli İslam devletlerinde kullanıldığı bilinmektedir (Taneri, 1993, s. 293). Açıldığından gül şeklinde olması nedeniyle de klasik Türk şiirinde de *çetr* ve gül birbiriyle ilişkili olarak kullanılmıştır (Onay, 2013, s. 120).

⁷⁰ Detaylı bilgi için bk. Bu maddede "Hz. Süleyman'ın devle mücadelesi" alt başlığı.

Kaynaklarda Hz. Süleyman'ın *çetri* üzere her hangi bir anlatı yahut motife tesadüf edilmemiştir. Beyitlerde geçen *çetr* sözcüğü, mecazen Hz. Süleyman'ın sarayını karşılıyor olmalıdır. Ahmedî de yukarıdaki beyitte Hz. Süleyman'ın *çetrini* gül yetiştirilen bir “köşke” benzetmiştir. Nitekim bu saray *Kur'an*'da da zemini billurdan yapılmış bir “köşk” olarak tarif edilmiştir (27:44). *Tevrat*'ta ise Kral Süleyman'ın sarayı yapımı on üç yıl sürmüş ve iki girişli, üstü sedir ağacıyla kaplı, kalliteli taşlarla yapılmış, geniş eyvanlı ve büyük bir saray olarak tarif edilmektedir. Sarayın çeşitli yerlerinde meyve ve çiçek motifleri ve çok sayıda çelenk işlemlerinden oluşan süsler vardır (I. Krallar, 7:1-46). Ahmedî de aşağıdaki beyitte çimenliğin Hz. Süleyman'ın *çetri* gibi süslendiği anlatmaktadır:

Bizendi girü çetr-i Süleymân bigi çemen
Dâvud-lehçe bülbüli gül 'ışkı kıldı zâr (181/4)

Şair, bu beyitte çimenliği Hz. Süleyman'ın *çetrine* benzetmekle, mecazen, *Tevrat*'ın Kral Süleyman'ının çiçek motifleriyle bezeli sarayını anımsatmaktadır. Bununla birlikte yine *çetrin* şekil benzerliği bakımından güle benzemesi dolayısıyla, çimenlikte biten güllerin Hz. Süleyman'ın *çetrine* teşbih edilmiş olması da muhtemeldir. Bahsi geçen *çetrin* yahut tentenin açılınca gül şeklini alması dolayısıyla, Hz. Süleyman'ın *çetri* açıldığında, gülün onun çadırına benzediği ifade edilmiştir:

Nice Dâvud bigi nâle ider bülbül-i mest
Nice düzmiş girü gül çetr-i Süleymânı görüñ (368/3)

1.1.14.2. Kuş Dilini Bilmesi

Hz. Süleyman, *Kur'an*'a ve İslami kaynaklara göre kuşlarla ve diğer hayvanlarla iletişim kurabilmektedir. Allah ona rüzgâr, insanlar, cinler ve devlerle birlikte kuşlara da hükmetme yetkisi vermiştir. Bu detayın diğer dinlerde veya mitolojilerde bir karşılığı yahut arketipine tesadüf edilmemiştir; dolayısıyla *Kur'an* kaynaklı bir bilgi olarak düşünülebilir. Klasik Türk şiirinde de bu motif sık kullanılmıştır. Ahmedî, aşağıdaki beyitte Hz. Süleyman'ın kuşdili bildiğini şöyle anlatmıştır:

*Bu kuşlar dilini ki_ol söylemişdür
Süleymândur bilen Selmân degüldür (248/9)*

Beyitte kuşdilini Hz. Süleyman'ın bildiği, Selmân'ın ise bilmediği dile getirilmiştir. Beyitte bahsi geçen Selmân, Ahmedî'nin sık sık kendisiyle mukayese ettiği ve kendini ondan üstün gördüğü Selmân-ı Sâvecî'dir. Beyitte de kuşdilini bilmemesiyle, onun şiirlerinin ahneksiz olduğunu ima etmiştir. Ancak, eğer Ahmedî onun için “Selmân bizdendir” derse, o zaman kabul görecektir, kuşdilinde Hz. Süleymân gibi olabilecektir:

*Süleymân ola Selmân kuş dilinde
Dir-ise Ahmedî Selmân u Minnâ (16/9)*

Beyitte Selmân-ı Sâvecî'nin yanı sıra, İranlı ilk sahabe olan Selmân-ı Fârisî'ye de imada bulunulduğu görülmektedir. Mecusi ateşkedesinde kutsal ateşi söndürmemekle görevli olan Selmân-ı Fârisî, daha sonra Müslüman olmuş; ancak ensar ve muhacirler Selmân'ı kendilerinden sayma konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Hz. Muhammed de *es-Selmân'u minnâ ehle'l-beyt*; yani “Selmân bizden, ehl-i beyttendir” diyerek bu ihtilafa son vermiştir (Hatiboğlu, 2009, s. 441). Şair de aynı ifadeyi (Selmân u minnâ) onun için kullanırsa, o zaman Selmân-ı Sâvecî bir şair olarak kabul görebilecektir. Nitekim Hz. Muhammed'in bir ismi de Ahmed'dir. Şair de bundan hareketle Ahmed'in Selmân-ı Fârisî için “bizdendir” diyerek onu sahabeden saydığını, Ahmedî'nin de Selmân-ı Sâvecî için “bizdendir” diyerek onu şairlerden sayacağını ifade etmektedir. Hz. Muhammed'in İslam'ın önderi olup kimin sahabe olup olmayacağına karar vermesi gibi, Ahmedî de şiirin önderi hükmünde olmakla, kimin şair sayılıp sayılmayacağını belirlemektedir. Beyitte kuşdilinin şiire –muhtemelen ahnekli şiir söylemeye– karşılık gelecek şekilde kullanıldığı görülmekte ve bu benzetmenin de Hz. Süleyman'ın kuşdilini bilmesi üzerinden kurulduğu dikkat çekmektedir.

Aşağıdaki beyitte ise, kuşdilini bilen kişinin edepsizlik edip de onu Hz. Davut ve Hz. Süleyman'ın dahi bilmediğini söylememek gerektiği anlatılmaktadır:

Kuş dilini bildüñse dahı bî-edeb olup

Dime ki_anı Dâvud u Süleymân dahı bilmez (276/8)

Yine bu beyitte de kuşdilinin güzel konuşma, ahenkli şiir söyleme gibi anlamlarda kullanıldığı düşünülmüştür. Nitekim beytin alındığı gazelde şair, seslendiği sevgiliyi methetmekte ve onu tevazuya davet etmektedir.

1.1.14.3. Hüthüt

Çavuş kuşu ve ibibik olarak da bilinen kuştur. Bir cins ismi olmakla birlikte, özel isim olarak dinî kıssalarda Hz. Süleyman'ın ulaklık görevini gören bir varlık olarak görülür. *Kur'an*'a göre Hz. Süleyman kuşları sayarken onu bulamamış ve eğer geçerli bir sebebi olmazsa cezalandıracağını söylemiştir. Ancak Hüthüt ona Saba diyarından haberler getirerek geri dönmüştür. *Tevrat*'taki Kral Süleyman anlatılarında ise böyle bir kuşa tesadüf edilmemiştir. Tekin, onun ilkbaharla, yağmurla, asma ağaçları ve üzümle; yani bitki dünyasıyla ilgili bir kuş olduğunu söylemektedir. Aynı zamanda *Matiku't-Tayr*'da ona biçilen rolden hareketle Hüthüt'ün güneş ve su ile ilkbahar ve yağmurla, dolayısıyla eski çağ mitolojileriyle olan ilgisinin çok zayıf bir şekilde de olsa devam ettiğini belirtmektedir (1992, s. 138). Çığ ise Hüthüt'ü, Sümer mitolojisindeki İnanna mitlerinde yer alan Anzu kuşuyla ilişkilendirmektedir; aradaki bağlantıyı ise Anzu'nun bilge bir kuş olması ve kader tabletlerini çalması gibi bağıntılarla kurmuştur (2016, s. 49). Dolayısıyla Hüthüt kuşunun arketipinin Sümer mitolojisine kadar uzanacak olma ihtimali düşünülebilir; ancak Tekin ifadesinden anlaşıldığı kadarıyla bu ilişki son derece zayıf bir şekilde devam etmiştir. Nitekim Ahmedî de ondan, görüldüğü kadarıyla sadece haberci olması ve Hz. Süleyman'ın kuşu olması dolayısıyla bahsettiği görülür ve sembolik okumaya müsait bir ifadeye rastlanmamıştır. Yine de bilge bir kuş olarak görülen bu varlığın, mitolojide de bir çeşitlenmesi olduğu görülür ve bir arketipi olması bağlamında değerlendirilmelidir.

Aşağıdaki beyitte şair, Hüthüt'ün Saba diyarından gelip Belkıs'ı haber vermesi hadisesini anlatmaktadır:

*Baş urdı yine Ahmedi ol yâr işigine
Hüdhüd bigi kim taht[-ı] Süleymân'a irişdi (627/7)*

Klasik Türk şiirinde sevgili padişaktır. Âşık, onun eşiğine varıp yüz sürmek ister. Bu beyitte de şair, Hüthüt'ün hükümdar olan Hz. Süleyman'a erişmesi gibi, kendisinin de hükümdarı olan sevgilisine eriştiğini, eşiğine yüz sürdüğünü dile getirmektedir. İlk mısradaki geçen *yine* ifadesi de bu durumun daha evvel tekrarlandığına işaret etmektedir; bu da Hüthüt'ün birden fazla kez Hz. Süleyman'ın tahtına gidip gelmesi ile ilişkilidir. Nitekim Hüthüt, Hz. Süleyman'ın ulağı, haberci kuşu olması hasebiyle diğer bölgelerle Hz. Süleyman'ın taht merkezi arasında gidip gelmektedir. Aşağıdaki beyitte de bu durum anlatılmıştır:

*Hüddüt bigi çü peyk-i Sebâsın sen iy sabâ
Karıncanuñ sözini Süleymân'a 'arza kıl (380/3)*

Kıssaya göre Hz. Süleyman kuşlar arasında sayım yapar, ancak Hüthüt'ü göremez. Eğer geçerli bir mazeretle gelmezse onu cezalandıracağını, belki de boğazlayacağını söyler. Bu sırada Hüthüt gelir ve Saba diyarında bir kadın hükümdarın olduğundan söz eder. Daha sonra da Hz. Süleyman ve Saba melikesi arasında mektup taşır. Beyitte de bu hadiseye telmih vardır. Rüzgâra seslenen şair, onun da Saba diyarından haber getiren Hüthüt gibi olduğunu, böylece karıncanın ne dediğini Hz. Süleyman'a arz etmesi gerektiğini anlatmaktadır. Aşağıdaki beyitte de şair, yine rüzgâra seslenmiş ve onun canlar hüthütü olduğunu dile getirmiştir:

*Seher yili ki cânlar hüdhüdisin bu karıncadan
Yir öp görseñ Süleymân-ı zemâne Mîr Sülmânı (621/13)*

Şair kendisini, klasik Türk şiirinde Hz. Süleyman ile olan konuşmasından ötürü aczin ve küçüklüğün sembolü olan karıncayla özdeşleştirmektedir. Beyitte de bir karınca olarak sabah rüzgârına seslenmekte ve devrin Hz. Süleyman'ı olan Emir Süleyman'ı görürse yeri öpmesini, yani onun ayağına kapanmasını söylemektedir.

Aşağıdaki beyitte de Hz. Süleyman'ın, Hüthüt'ün başına taç taktığından söz edilmektedir:

*Başına urdı-y-ısa Hüdhüdüñ Süleymân tâc
Getürdi nagme-i Dâvüddan nişân bülbül (LVI/7)*

Hüthüt'ün başına taç takılmış olması, onun Hz. Süleyman'ın kuşu olması, *Kur'an*'da adının özellikle anılması ve Hz. Süleyman dolayısıyla hükümdarlıkla olan ilişkisi sebebiyle olmalıdır. Bununla birlikte hüthüt/ibibik kuşunun da tepesinde taç benzeri tüy çıkıntıları vardır. Cins ve cinsiyetine göre bu çıkıntı, sarı ve kızılımsı sarı renktedir; bu nedenle taca da benzetilmesi mümkündür. Kuşun sahip olduğu bu doğal tüyler, Hz. Süleyman'ın onun başına taç takmış olmasından kaynaklandığı gibi bir hüsn-i ta'lile sebebiyet vermiş olmalıdır.

1.1.14.4. Karıncayla Konuşması

Kur'an'a göre, Hz. Süleyman ordusuyla birlikte yola çıktığında bir karınca vadisine gelirler. Karıncalardan biri diğerlerine seslenerek saklanmalarını, yoksa Hz. Süleyman'ın ordusunun onları çiğneyeceğini söyler. Bunu duyan Hz. Süleyman tebessüm eder. *Kur'an*'da buraya kadar anlatılan kıssaya İslami kaynaklar bir takım ilaveler yapmışlardır. Taberî'nin anlattığına göre, Hz. Süleyman uçan yaygısıyla gazaya çıktığı bir günde, bir dereye (vadiye) gelir. Burada bir karınca yuvası vardır. Hz. Süleyman rüzgâra, denizin dibinde bir balık konuşsa (bile) kendisine haber vermesini emreder. Derken bir karınca beyinin Hz. Süleyman ve ordusu tarafından ezilmemek için diğer karıncaları uyardığını işitir ve gülümser. Karıncanın beyini çağırır. Karınca ona bir çekirge budu getirir. Karınca beyi ve Hz. Süleyman uzun uzadıya sohbet ederler. Sohbetleri sırasında Hz. Süleyman karıncadan nasihatler ister, karınca da ona nasihat eder. Nasihatler genel itibariye dünyanın vefasızlığı ve ona aldanmamak gerektiği, bu dünyanın fani ve geçici olduğu, adalet vb. üzerindedir. Hz. Süleyman bu öğütler karşısında ağlar ve karınca beyinden kendisine dua etmesini ister. Ardından karıncaların sayılarını tespit etmek için her birinin bir buğday tanesi getirmesini ister. Kırk günün

sonunda yedi yüz kile⁷¹ buğday birikir. Bunun ardından ise Hz. Süleyman'ın, ateş meleşti tarafından bildirilen bir ejderhayla mücadele etmesi anlatılır. Karıncalar, bu ejderhaya üşüşüp, yiyip bitirirler (2007, s. 551-554). Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı üzere, Hz. Süleyman'ın *Kur'an*'da bahsi geçen kıssasına halk anlatılarından ve mitolojilerden birtakım ilaveler de yapılmıştır.

Pala, Hz. Süleyman ve karınca kıssasının tezat içerisinde olduğunu; karıncanın aczin, Hz. Süleyman'ın ise iktidarın ve gücün temsili olduğunu söyler. Bu nedenle şairler, Hz. Süleyman ile konuşmasından hareketle, kendi aczlerini kimi zaman madhettikleri hükümdara kimi zamansa sultan/padişah hükmünde olan sevgiliye ulaştırmak ve ifade etmek için Hz. Süleyman kıssasında geçen bu karınca motifinden yararlanmışlardır (2014, s. 412). Ahmedî de birçok beyitte bu motife yer vermiştir.⁷² Aşağıdaki beyitte birinin, dilencinin/yoksulun hâlini sultana, yani karıncanın hâlini Hz. Süleyman'a arz etmesi istenmiştir:

Kimdir gedây hâlini sultâna 'arz ide
Yâ mûr-çe sözini Süleymân'a 'arz ide (601/1)

Sultan sevgili olduğuna göre güç sahibi, muktedir ve dolayısıyla da Hz. Süleyman'dır; âşık ise yoksul, dilenci ve karınca kadar aciz olandır. Bu nedenle birinin gidip bu durumu sevgiliye bildirmesi ve âşığın ayaklar altına alınmasını engellemesi lazımdır. Nitekim kişi devrin Hz. Süleyman'ı olmuşsa, bir karıncayı dahi hor görmemesi lazımdır:

Ger memleketde kişi Süleymân-ı vakt ola
Bir mûra dahı h^wâr baharsa hatâ ide (616/5)

Hz. Süleyman bir karıncayı dahi hor görür; yani sultan yoksul halkını küçümserse hata yapacaktır. Doğru olan, sultanın halktan haberdar olması, sevgilinin âşığının hâlini bilmesidir. Bu nedenle şair, Hüthüt'ten karıncanın hâlini sultana bildirmesini ister:

⁷¹ Yaklaşık 17.5 ton.

⁷² 621/13; 699/3.

*Hüddüt bigi çü peyk-i Sebâsın sen iy sabâ
Karıncanuñ sözini Süleymân'a 'arza kıl (380/3)*

Sevgili âşığından haberdar olmalıdır; çünkü âşık, maşukunun yolunda karınca olmak için bütün malını mülkünü yitirmiştir.

*Zihî 'âşık ki ma 'şukuñ yolında mûr olam diyü
Hevâ yolına virmişdür nice mühr-i Süleymânı (Z16/2)*

Karınca da Allah'ın izniyle Hz. Süleyman'a ulaşacaktır:

*Ne sa'y-ıla irişe mûr-çe Süleyman'a
Meger müfettihü'l-ebvâb ide fethü'l-bâb (70/6)*

Beyitte, her kapıyı açacak ve her zorluğun üstesinden gelmeyi sağlayacak olan Allah'ın, karıncanın Hz. Süleyman'a ulaşmasında da yardımcı olacağı, kapılar açacağı ve bu zorluğun üstesinden gelmesini sağlayacağı anlatılmaktadır. Nitekim âşığın zorlukları aşip sevgiliye kavuşması kolay değildir, ancak beyte göre ona “kapılar açıcı olan” Allah yardımcı olacaktır.

1.1.14.5. Hz. Süleyman'ın Devle Mücadelesi

Hz. Süleyman ile ilgili anlatılan kıssalardan biri de, bir devin yüzüğünü çalıp *Süleyman olması* ve mülkünü ele geçirmesidir. Taberî'nin aktardığına göre Hz. Süleyman'ın cümle mahlûka hükmetmesini sağlayan bir yüzüğü vardır. Ne zaman ihtiyaç gidermeye gitse bu yüzüğü karısı Cerrâde'ye emanet eder. Bir gün yine karısına yüzüğü verir ve ihtiyaç gidermeye gider. Kaya adında bir dev, bu yüzüğü ele geçirmek istemektedir. Hz. Süleyman'ın kılığına girerek yüzüğü Cerrâde'den alır. Bütün halk, devler, periler, kuşlar onu görünce Hz. Süleyman zannederler. Hz. Süleyman ise dışarı çıktığında kimse onun gerçek Süleyman olduğunu kabul etmez; kılık değiştirmiş bir cin olduğunu düşünürler ve onu suçlarlar. Çaresizce dolaşmaya başlar. Kuru bir ekmek bulur ama deniz kenarında ıslatıp yemek isterken bir dalga gelip alır. İki balıkçıya tesadüf eder.

Balıkçılar ona balık vermekte gönülsüz olsalar da çok ağlamasına dayanamayıp her gün iki balık vermeye başlarlar. Böylece kırk gün geçer. Bu arada Kaya isimli cin Hz. Süleyman'ın tahtına kurulmuştur. Diğer devlerle (yahut cinlerle) bir olup *Tevrat*'ı tahrif etmeye ve cadılık işleriyle, sihir bilgileriyle doldurmaya başlarlar; daha sonra bu işi yapanın Hz. Süleyman olduğunu söyleyip iktidarlarını güçlendirmek niyetindedir. Ancak Kaya, bir yandan da korkusundan Hz. Süleyman'ın eşlerine ilişmemektedir. Eşler bu durumu vezir Asaf'a bildirdiklerinde, Asaf gerçeği anlar; dört bin kişi ile *Tevrat* okurlar ve Kaya dayanamayıp kaçır; yüzüğü ise denize atar. Yüzük bir balık tarafından yutulur. Hz. Süleyman her gün yaptığı gibi balıkçılardan iki balık aldığı anda, balıklarından birinin içinde yüzüğü bulur ve takar. Şehre varıp tahtına tekrar oturur. Bu kötülüğü yapan Kaya'yı, diğer devlerin vasıtasıyla getirtip, bir kayanın içine hapseder ve bakır ırmağının içine attırır (2007, s. 531-535). Yukarıda bahsi geçen anlatımın büyük çoğunluğu kutsal kitaplarda yer almamaktadır. Kıssaya mitolojik ve masalsi motiflerin dâhil olduğu görülmektedir.

Ahmedî de birçok beyitte bu kıssaya telmihte bulunmuştur. Aşağıdaki beyitte Hz. Süleyman'ın mülkünün devin eline geçtiğinden söz etmektedir:

Yâ'cuc il urdı Sikender kanısın
*Mülki dîv aldı Süleymân kandasın*⁷³ (471/5)

Şair –muhtemelen devrin bozulmuş olmasından şikâyetle– memleketin yönetiminin devlere geçtiğini, “neredesin?” diye sorarak Hz. Süleyman'a şikâyet etmektedir. Aşağıdaki beyitte de aynı ifadeler yer almakta, şair Hz. Süleyman'dan yardım beklemektedir:

Seddi yıhdı yahdı Ye'cuc iy Sikender el-Gıyâs
Dîv tarâc itdi iklîmi Süleymânım meded (119/6)

⁷³ kandasın: Kandasın.

İslam anlatılarında ve klasik şiirde bahsi geçen *dîv/dev* motifi, bugün bilinen anlamıyla iri yapılı insansı yaratıklar olmakla birlikte, şeytan ve cin nevinden yaratıkları da kapsamaktadır. Buna göre dev, şeytan ve cin sözcükleri birbiri yerine geçebilmektedir. *Dev/dîv* sözcüğünün aslı Farsça olup eski İran’da “tanrı” anlamında da kullanılmaktadır; ancak Zerdüş’ten sona *dîv*ler, insanları ve diğer yaratıkları yoldan çıkararak varlıklar olarak görülmeye başlanmıştır. Ehrimen’le bağdaştırılmış ve onun kötücül güçleri olarak algılanmıştır. Hastalıkların ve insan doğasına aykırı her kötülüğün *dîv*lerden geldiğine inanılmıştır (Yıldırım, 2017, s. 276-277). *Burhân-ı Kâtî*’de *dev* ve *dev* anlamındaki diğer sözcüklerin şeytan ve cinleri de karşıladığı görülmektedir.

Hız. Süleyman anlatısındaki dev/şeytan düşüncesinin *Kur’an* kaynaklı olmayan detaylarının aslı çok eskilere dayanmakla birlikte, masalsi cihetiyle, arketipsel olarak yine Fars mitolojisinde oluştuğu görülür. Dev’in tanrı olarak tasavvurununsa oluşum ve aktarım sürecinin bir noktasında özünü yitirmiş olması muhtemeldir. Sonraki formları ise Hız. Süleyman kıssasına ve tarihselliğine ilave edilen motifleriyle arketip olarak kalıplaşmış olmalıdır. Nitekim *Kur’an*’da da Hız. Süleyman’ın buyruğu altında olan varlıklar insanlar, cinler, şeytanlar, kuşlar ve diğer hayvanlar olarak verilmiştir. Bu bağlamda bahsi geçen dev, şeytanın yerine kullanılmış olmalıdır. Aşağıdaki beyitte, dev’in nefis ile olan ilişkisi ve melekle karşıt güçler olarak tasavvur edilmesi de *Ahmedî Dîvânî*’nde *dîv/dev* sözcüğünün şeytanı karşılayan bir varlık olarak kullanıldığına işaret etmektedir:

Nefsi ‘akluña itmegil gâlib

Kılma dîvi ferîşteye sâlâr (XXI/5)

Beyitte nefis deve teşbih edilmiştir –ki insan nefsinin de şeytanla ilişkisi vardır. Diğer yandan ise *ferîşte* “melek” sözcüğüyle de iki sözcük tezat içerisinde olmakla bir leff ü neşr oluşturulmuştur. Dolayısıyla şair, *dîv* sözcüğünü “şeytan” anlamında kullanmaktadır. Aşağıdaki beyitte de Ahmedî’nin devleri ve şeytanları aynı varlıklar olarak tasavvur ettiğini görmek mümkündür:

Şeyâtîn leşkerini cem' idüben
Helâk itdi Süleymân-ı zamânı (tk VII/5)

Beyitte de Hz. Süleyman'ın şeytan ordusuyla savaşmasına telmihen, isim benzerliği vasıtasıyla, devrin Süleyman'ı olan Emir Süleyman'ın da düşmanları şeytanlar ordusuna benzetilmiştir. Bunun gibi bir şeytan/dev ordusu Sümer mitolojisinde de mevcuttur. Tiamat, devlerden kurduğu orduyla diğer tanrılara saldırır. Ordunun başında ise Kingu vardır. Bu orduyu ancak Marduk yenebilir ve baştanrılığa hak kazanır (Korkmaz, 2010, s. 301). Dolayısıyla bu anlatı, Sümer mitolojisindeki bu çeşitlenmeyi de hatırlatmaktadır.

Aşağıdaki beyitte ise Hz. Süleyman'ın mülkünü geri aldığı ve *zorluk/güçlük devini* uzaklaştırdığı anlatılmıştır:

Süleymânuñ serîrinden sürüldi
Bugün dîv-i 'anâ elhamdü li'llah (617/4)

Kıssaya göre dev, Hz. Süleyman'ın mührünü ele geçirince hükümrancılığının yönetimini de ele geçirmiş, onun tahtına oturmuştur. Fakat Hz. Süleyman mührünü tekrar bulunca, yeniden tahtına oturmuş ve dev'i uzaklaştırmıştır. Şair de bu kıssaya telmihte bulunmuş, bu nedenle şükretmiştir. Beyitte geçen *dîv-i 'anâ* “zorluk, güçlük dev” ifadesiyle kasıt, çektiği sıkıntılardan kurtulmuş olmasıdır; bu sıkıntıları da bir deve teşbih etmiştir. Bu nedenle de *elhamdü li'llah* diyerek Allah'a şükretmektedir.

1.1.15. Hz. Zekeriya (Zekeryâ)

Kur'an-ı Kerim'de Hz. Zekeriya'nın hidayete eriştirilmiş, salihlerden kılınmış bir peygamber olduğundan söz edilir (6:85) ve Hz. Meryem'le ilhili olarak anlatılan bir kıssa haricinde başka bilgi verilmez. Kıssa özetle şöyle anlatılmaktadır: Allah, Meryem'in yetiştirilmesinde Zekeriya'yı sorumlu kılar. Zekeriya ne zaman mihraba girse onun yanında bir yiyecek bulur ve bir gün bu yiyeceğin Meryem'e Allah katından

geldiğini öğrenerek, şükreder ve kendisine de bir soy vermesi için dua eder. Namaz kılarken Yahya ile müjdelenir. Zekeriya da yaşlı olduğunu ve karısının kısır olduğunu; bunun nasıl mümkün olacağını sorar. Allah, dilediğini yapabileceğini söyler ve ona alamet olarak hiç konuşmamasını, işaretlerle anlaşmasını ve çokça tespihte bulunmasını öğütler. Zekeriya da mescidden çıktığında kavminin karşısına geçerek onlara işaretlerle, sabah akşam Allah'ı tesbih etmeleri gerektiğini anlatır (3:37-41; 19:4-11; 21:89).

Kanonik *İncillerden* yalnızca *Luka İncili*'nde yer alan kıssaya göre özetle, Zekeriya Kral Herodes zamanında yaşamış, Tanrı yolunda bir kâhindir. Bir gün tapınakta buhur sunarken Cebrail görünür ve ona bir oğlu olacağını, adını da Yahya koyacağını müjdelir. Ancak Zekeriya “ben yaşlı bir adamım; karım da kısır” diyerek bunun nasıl olacağını sorar. Cebrail, sevindirici haberi müjdelemek üzere tanrı katından geldiğini ve Zekeriya'nın o anda dilinin tutulacağını, bunlar gerçekleşene dek konuşamayacağını söyler. Zekeriya tapıktan çıktıktan sonra konuşmayınca, onun bir *görüm* gördüğünü anlarlar. İnsanlarla işaret yoluyla anlaşmaktadır. Bir süre sonra karısı Elizabeth hamile kalır (Luka, 1:5-24). Elizabeth, Meryem'in akrabasıdır. Meryem de İsa'ya hamile kaldığında Elizabeth'in ve Zekeriya'nın yanına gider. Yaklaşık üç ay burada kalır ve sonra geri döner. Bir süre sonra Elizabeth Yahya'yı dünyaya getirir ve çocuk doğar doğmaz kutsanır (Luka, 1:34-65). *Luka İncili*'nde Zekeriya ve soyu da anlatılmakta, bunun dışında herhangi bir bilgi verilmemektedir. Diğer kanonik *İncillerde* ise ondan hiç söz edilmemektedir.

Klasik Türk şiirinde Hz. Zekeriya, genel olarak testereyle şehit edilmiş olmasıyla ele alınır. Bu hadise *Kur'an*'da ve *İncil*'de yer almaz; ancak kimi İslami kaynaklar bu hadiseden söz etmişlerdir. Taberî'nin aktardığına göre Hz. Meryem, oğlunu babasız dünyaya getirince, İsrailoğulları onun hamisi olan Hz. Zekeriya'yı Hz. Meryem ile birlikte olmakla suçlarlar. Hükümdar da onun öldürülmesini emreder. Hz. Zekeriya Şam civarına kaçar. İsrailoğulları onun peşine düşerler. Hz. Zekeriya yıllanmış, içi oyulmuş, kovuk oluşmuş koca bir ağaç bularak içine saklanır. İsrailoğulları onun bu ağacın içine girmiş olabileceğini düşünerek yanında beklerler. İblis de onlara kendini gösterir Hz.

Zekeriya'nın bu ağacın içinde olduğunu söyler. Bir bıçkı getirip ağacı keserler.⁷⁴ Hz. Zekeriya şehit edilmiş olur. İsrailoğulları onun cansız bedenini şehre getirirler (2007, s. 328-329). Ahmedî de bir beytinde Hz. Zekeriya'nın testereyle ikiye ayrılmış olmasından söz etmiştir:

*Gel Ahmedi Eyyûb ol cevrine sen ol yâruñ
Ger sini Zekeryâ-veş ol buçgu-y-ıla yara (557/7)*

Şaire göre, sevgili tıpkı Zekeriya'nın testereyle iki yarılması gibi bir zulümle zulmetse de, Eyüp gibi sabır gösterilmesi gerekmektedir.

1.1.16. Hz. Hızır (Hızır, Hızır)

Hızır, halk inanışında ve İslami kaynaklarda kendine yer bulmuş bir şahıstır. Edebiyatta da sıklıkla kendisine atıfta bulunulmuş ve gösterdiği olağanüstü özelliklerle mitolojik bir motifler hazinesi olarak eserlerde yer almıştır. Onunla ilgili olağanüstü özellikler incelendiğinde, dinî literatüre giren pek çok özelliğinin mitos zeminli olduğu görülür. Bununla birlikte Hızır'ın birtakım olağanüstü özelliklerine kaynaklık eden arketip şahıs/shahıslar, mitsel zeminden sıyrılarak Türk-İslam geleneğinde kabul görmüş ve halk arasında da inanılmıştır.

Kur'an-ı Kerim'de adı geçmese de *Kehf Suresi*'nde Hz. Musa ile yolculukları anlatılan şahsın Hızır olduğu söylenmektedir. Kıssaya göre özetle, Allah Musa'ya ilim sahibi bir kuldan bahseder ve gidip onu bulmasını söyler. Musa, beraberinde kendisiyle yola çıkmış olan genç yardımcısına (Yûşâ' b. Nûn) “iki denizin birleştiği yere varıncaya kadar durmayacağım, ya da uzun zaman gideceğim” der. İki denizin birleştiği yere varınca balıklarını yemeyi unuturlar. Balık denizde bir akıntıya doğru gider. O yeri geçtiklerinde Musa yanındaki gence “öğle yemeğimizi getir, bu yolculuğumuzdan dolayı çok yorgun düştük” der. Genç, “gördün mü kayaya sığındığımız sırada balığı

⁷⁴ Circis'in idamlarından birinde de testereyle ikiye bölünme motifi mevcuttur. Bk. Bu çalışmada “Hz. Circis” maddesi.

unutmuşum. Doğrusu onu sana söylememi bana ancak şeytan unutturdu. Balık şaşılacak bir şekilde denizde yolunu tutup gitmişti” diye cevap verir. Böylece ikisi de geri dönmek zorunda kalırlar. Döndükleri yerde, Allah katından kendisine rahmet verilmiş ve ilim öğretilmiş bir kul (Hızır) görürler. Musa, bu bilge adama tabi olmak ister. Ancak o, kendisiyle birlikte olmaya Musa’nın gücü ve sabrının yetmeyeceğini söyler. Musa da “inşallah beni sabırlı bulacaksın” diyerek ısrarcı olur. Adamın tek bir şartı vardır; onunla beraber olduğu yolculukları boyunca, yaptığı işler hakkında, kendisi belirtmediği sürece hiçbir soru sormayacaktır. Ardından birlikte yola koyulurlar. Yolda bir gemiye binerler; bilge adam gemiye bir delik açar. Musa, içindekileri batırmak için mi onu deldiğini sorar. Adam, “gerçekten benimle birlikte olma sabrını göstermeye kesinlikle güç yetiremeyeceğini sana söylemedim mi?” diye cevap verir. Musa ise “beni, unuttuğumdan dolayı sorgulama ve bu işimden dolayı bana zorluk çıkarma” der ve yola devam ederler. Yolda bir erkek çocuğuyla karşılaşırlar; adam onu hemen öldürür. Musa “bir cana karşılık olmaksızın suçsuz birini mi öldürdün? Andolsun çok kötü bir iş yaptın!” der. Adam tekrar soru sormamak üzere söz verdiğini hatırlatır ve Musa da yeniden söz verir; yola devam ederler. Bir kasabaya gelirler, yemek isterler ancak kasaba halkı onları konuk etmek istemezler. Bu kasabada yıkılmaya yüz tutmuş bir duvar görürler, o duvarı doğrulturlar. Musa yeniden sebebini sorar. Adam bu kez onunla ayrılma zamanlarının geldiğini söyler; çünkü sabredememiştir. Adam, Musa’nın sabredemediği bu şeylerin içyüzünü anlatır: “Gemi, denizde çalışan yoksullarındı, onu yaralamak istedim; (çünkü) ilerilerinde, her gemiyi zorla ele geçiren bir kral vardı. Çocuğa gelince, onun ana babası mümin insanlardır. Onları azgınlığa ve küfre sürüklemesinden korktuğumuz için Allah’a daha hayırlı bir evlat vermesini diledik. Duvar ise şehirde iki yetim çocuğa aitti, altında onlara ait bir define vardı; babaları iyi bir insandı. Allah onlar yetişince bu defineyi çıkarmalarını diledi. Bunları ben, kendi görüşümle yapmadım. İşte, senin sabır göstermeye güç yetiremediğin şeylerin yorumu budur” (Kur’an-ı Kerim, 18:60-82).

Kur’an’da Hızır’ın adı geçmese de, yukarıdaki ayetlerde bahsi geçen kişinin Hızır olduğu yönünde tesfsirler yapılmıştır. Aksini düşünenler de olmakla birlikte İslam

âlimlerinin ve müfessirlerin çoğu bu görüşü benimsemişlerdir. Hz. Musa'nın yanında, onunla birlikte yola çıkan genç ise Yûşâ b. Nûn'dur (Yazır, 2007, s. 370).

Hızır'a dair anlatılan halk anlatıları da, onunla ilgili motiflerin ve kıssaların çeşitlenmesini sağlamıştır. Kaleli (1996), halk arasında anlatılan Hızır profilini şöyle vermektedir:

“Halklar arasında Hızır, elinde asası, üzerinde kırmızı çiçeklerle süslenmiş cübbesi bulunan, kırmızı pabuçlu, ak sakallı, nurani yüzlü yaşlı bir derviş olarak tanımlanır. Onun bastığı yerde kır çiçekleri açar, güller biter, çimenler yeşerir, ekinler olgunlaşır; yiyeceklere bereket düşer, herşey bollaşır, geçtiği yerde güle sevdalı bülbüller ötüşür, muhabbet kuşları sevişir, aşıklar söyleşir, yaşlılar gençleşir, yoksullar bolluğa erişir; kısraklar kişneşir, koyunlar-kuzular meleşir; yılanlar, börtüler, böcekler oynaşır; elini sürdüğü hastalar dinçleşir; topluluk her türlü kötülükten arınır ve insanlar sağlığa, mutluluğa, esenliğe kavuşur...” (s. 243).

Halk inançlarında Hızır'a bazı işlevler de atfedilmiştir. Bu işlevleri Ocak (2012) şöyle vermektedir:

1. Zor durumlarda ve felaketlerde yardımcılık,
2. İyileri mükâfatlandırıp kötülerini cezalandırma,
3. Bereket ve bolluğa kavuşturma,
4. Savaşlarda yardım etme” (s. 109).

Hızır'ın adı Arapça *hadr* kelimesinden gelmekle birlikte neredeyse bütün kaynaklarda isim değil, lakap olarak değerlendirilmiştir. Sözcük anlamı “yeşil, yeşil dal, yeşilliği çok fazla olan yer” anlamına gelir. Ona bu lakabın verilmesinin nedenlerinden biri de Hz. Muhammed'in hadisleridir. Buhârî rivayetine göre Hz. Musa, Hızır'ı gördüğünde “deniz sahilinde yeşil bir yaygı üzerinde bulunuyordu” demiştir. Başka bir hadiste ise Hz. Muhammed'in “ona el-Hadr denmiştir; çünkü otları bozarmış kupkuru bir yere oturduğunda orası derhal yemyeşil oluyor ve otlar dalgalanıyordu” dediği rivayet edilmiştir (Ocak, 2012, s. 47, 58-59).

İslami kaynaklarda, Hızır ile alakalı daha detaylı bilgiler yer almaktadır. Ancak bunlar ihtilafli görüşlerin dile getirildiği kaynaklardır. Kimi İslam yazarları onun peygamber olduğunu savunurken, kimileri ise bir veli yahut evliya olduğunu dile getirmiş, hatta melek olduğu bile düşünülmüş fakat bu düşünce pek taraftar bulmamıştır. Neticede bir kul olduğu konusunda ittifakla birleşilmiştir (Ocak, 2012, s. 63). Bununla birlikte, bazı müfessirler de buna karşı çıkmıştır (Tökel, 2016, s. 286).

İslami kaynaklar incelendiğinde, birbirinden çok farklı yorumlar ve görüşler olduğu görülmektedir. Nitekim Hızır hakkında elde edilen bilgiler yine İslami kaynaklardan alınmaktadır. Bu bilgilerin bazıları sahih hadislerle desteklenmiş olsa da, bazılarının mitoloji ve İsrailiyat kaynaklı olduğu göze çarpmaktadır. Hızır hakkındaki *Kur'an* kaynaklı bilgilerin olmaması yahut –Hz. Musa kıssasında bahsi geçen bilge kişinin Hızır olması ihtimaliyle– çok az olması; hadislerde de sadece yeşillik ile ilişkilendirilmiş bir şahsiyet olması ve İslami kaynakların da kesin cümleler kurmaksızın ekseriyetle Hızır hakkındaki tartışmaları yazmış olması, bir kültür açığının oluşmasına sebebiyet vermiş gibi görünmektedir. Halk da gerek yaşadıkları coğrafyanın kültürel unsurlarıyla, gerekse kendilerine anlatılan *yarı kutsal kişilerle* (evliya, ermiş vb.) birleştirerek bugün bilinen Hızır formunu oluşturmuş olmalıdır. Hızır'ın kanıtlarla ortaya koyulamayan kişisel özellikleri çok farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuş, onun bir hikâye kahramanı olarak düşünülmesine bile sebebiyet vermiş görünmektedir. Nitekim Kaleli'nin söylediğine göre Hızır'ın aslında cismen (fiziksel olarak) değil, manen yaşamış olduğu görüşü de vardır (1996, s. 57).

Ocak Hızır'ın kökeninin, temelde üç kaynağa dayandırıldığından bahsetmektedir: *Gilgamiş Destanı*, İskender efsanesi ve Yahudi efsanesi. Hızır'ın kökeninin *Kitab-ı Mukaddes*'te arandığından da bahsetmiştir. Buna göre, *Kitab-ı Mukaddes*'te yer alan “İşte adı Filiz (Yeşil) olan adam; ve onun durduğu yerden filizlenecek ve Rabbin mabedini yaptıracaktır (Zekeriya, 6:12)” ayetinde adı Filiz (Yeşil) olan adamın Hızır olduğu tahmin edilmektedir (2012, s. 52-59).

Ocak, Hızır'ın Gılgamış destanıyla olan ilişkisini ise şöyle verir:

“Gılgamış Mezopotamya’da güçlü bir kraldır. İlahi kökenli Enkidu’yla arkadaş olur. Fakat bir süre sonra onun ölümüyle çok perişan bir hale düşer, derin bir ıstırap yaşar. Gılgamış, arkadaşı Enkidu’yu yeniden hayata döndürmek için çare arar. Sonunda insanı edebi hayata kavuşturan bir ot olduğunu öğrenir. Bu otun yerini yalnız bir kişi bilmektedir. O da ‘nehirlerin birleştiği yer’de oturmakta olup ebedî bir hayat sürmekte olan hakîm Utnapiştim’dir. Gılgamış uzun ve maceralı bir yolculuktan sonra onu bulur ve otun yerini öğrenir. Aynı şekilde tehlikelerle dolu uzun bir yolculuğun sonunda otun olduğu yere gelir. Ot, bir kuyunun içindeki suyun dibindedir. Gılgamış otu çıkarır, fakat o sırada bir yılan otu kaparak kaybolur. Böylece Gılgamış amacına ulaşamaz” (s. 53).

Bununla birlikte, Hızır'ın ebedî yaşama, yeşillikle, geçtiği yerlerde bitkilerin canlanmasıyla, hayvanların üreme döneminde geçmesiyle ve Hızır'ın her yıl tekrar eden bir seyahat sürecinin olmasıyla, Temmuz tipi tanrılarla ilişkili olduğu görülmektedir. Dolayısıyla onun arketipinin Mezopotamya mitolojilerinde aranması gerekmektedir. Temmuz’la ilgili inanışlar⁷⁵, Hz. İsa’ya izafe edilen birtakım sembolik motiflerde olduğu kadar, pek çok cihetten Hızır ile devam etmiştir. Tekin’in de ifade ettiği üzere bu eski inanışlar, İslam’dan sonra bir peygamber olarak Hızır ile müşahhaslaştırılmış ve anlatılmıştır (2013, s. 209). Bahsi geçen kültür boşluğunda, insanlar *Kur’an*’daki bilge kul ile Hızır’ın bağdaştığı ve Hızır’ın yeşillikle olan ilgisini öğrendikten sonra yeni bağıntılar oluşturarak Adonis ve Attis gibi tanrısal varlıklarla Hızır’ı birleştirerek *Kur’an*’da ve hadislerde olmayan bir Hızır tipi oluşturmuşlardır. Bu Hızır tipi hakkında kesin olan tek bilgi –eğer *Kur’an*’da bahsi geçen bilge kul kesin olarak Hızır’sa– Hızır’ın Musa ile olan yolculuğudur. Bunun haricinde bilinenler İslam yazarları tarafından kaleme alınmıştır. Ancak halkın Hızır’a biçtiği yeni ve Temmuz tipi tanrılarla ilişkili kimlik, onu gerçeğin dışında bir kimliğe taşımıştır.⁷⁶ Bu yeni kimlikte Hızır, bitkilerle olan ilişkisi ve kimi zaman özdeşliği, zor durumlarda yardım etmesi, yılın belirli zamanında ve bilhassa da baharda insanların arasından geçmesi vb. özellikleriyle Hızır, önceki bitki tanrılarının peygamber hükmünde inanılmış bir devamı görünümündedir.

⁷⁵ Temmuz ile ilgili inanç ve düşünceler üzerine detaylı bilgi için bk. Bu çalışmada “Hz. İsa” maddesi.

⁷⁶ Bütün bunların yanı sıra, Hızır üzerine derin araştırmalar yapmış olan Ocak (2012, s. 59) ise Hızır’ın kökenlerinin eski çağlardaki mitolojik bitki tanrısında aranmasını yanlış bulduğunu belirtmektedir.

Temmuz tipi bahar ve bitki tanrılarının yanı sıra, Yunan mitolojisinde de Glaukos adlı bir balıkçı, Hızır ile benzeşmektedir. *Glaukos* sözcüğünün anlamı “yeşil”dir. Mite göre Glaukos, balıklardan birinin bir ota değerek canlandığını görür. Kendisi de o ottan yer ve ölümsüzlükle lanetlenerek bir şeytana dönüşür. Her sene dağları, uçurumları ah çekerek dolaşır. Hellmut Ritter bu kıssanın daha sonra İskender efsanesine dâhil edildiğini söyler. Yine Ritter’a göre Hızır, İslam öncesi bir şahsiyettir. Adı Glaukos’tur ve Yunancadan Arapçaya tercüme edilen eserler vasıtasıyla Glaukos alınmış, Hızır ismiyle İslamlaştırılmıştır (2011, s. 120-122).

Bütün bu veriler, Hızır’ın mitolojik arketipi bulunan bir şahsiyet olduğu yönündeki görüşleri destekler niteliktedir. Bu duruma verilecek son örnek ise mitolojik varlıklarla ilişkisi olan Hızır ile alakalı düşüncelerin temel İslam kaidelerine aykırı olmasıdır. *Kur’an-ı Kerim*’de yer alan “Senden önce hiçbir insana ebedî yaşam vermedik... Her nefis ölümü tadacaktır...(21:34-35)” ayetleriyle Hızır’ın ebedî yaşam bulmuş olması düşüncesi çelişmektedir (Sarıkcıoğlu, 2016, s. 221). *Kur’an*’a ters düşen bu düşünce muhtemel ki mitoloji kaynaklı tanrısal anlatıların inanca olan tesirinden kaynaklanmaktadır.

Kur’an’da bahsi geçen Hızır profilini Marie-Louise Von-Franz daha Jungcu bir yaklaşımla, Hz. Musa’nın kanundışı, değişken ve kötü olması, Hızır’ın ise kurallara uyan ve dindar bir tavrı olmasıyla, birinin diğerinin gölgesi olduğunu belirtir. Bu görüşe göre *Kur’an*’daki Hızır-Musa anlatısı, tamamen metaforik olarak Hz. Musa’nın kendi tekâmül sürecinin somutlamasıdır. Bir şekilde gölgesine bürünen düşüncesi, onun yolculuğunda karşısına çıkmış ve onun tekâmülünü sağlamıştır (2015, s. 171). Bu ifadelerde Hızır’ın, Jungcu bakış açısıyla psikolojik bir arketip olması dolayısıyla ele alındığı görülmektedir –ki Jung’un gölge kuramıyla ilişkilidir. Ancak *Ahmedî Divânı*’nda daha ziyade sembolik arketipler üzerinden okumaya müsait bir yapı olduğu görülmektedir.

Hızır, *Ahmedî Dîvânı*'nda genel olarak *âb-ı hayât* ile birlikte anılmıştır. Yanı sıra İskender ile Zulümat'a yaptıkları yolculukları münasebetiyle de ele alınmış ancak yine *âb-ı hayât* ile ilişkilendirilerek kullanılmıştır.

1.1.16.1. Âb-ı Hayât

Âb-ı hayât, ölmezlik suyu ve can bağışlayıcı su olarak sadece Türk edebiyatında değil, neredeyse bütün dünya edebiyatında var olagelmiş bir imajdır. Hemen her milletin mitolojisinde bu türden ölümsüzlük veren bitki ve sular mevcuttur. Mezopotamya mitolojilerinde, yukarıda da anlatıldığı şekilde, Gılgamış'ın bulup kaybettiği ölümsüzlük bitkisi vardır ve bu bitkiyi “iki denizin birleştiği yerde” görüştüğü Utnapiştim'in vasıtasıyla bulmuştur.⁷⁷ Bununla birlikte yine Sümer mitolojisinde yer alan *İnanna'nın Yer Altına İnişi* mitinde de bir hayat suyundan bahsedilir. Bu mite göre İnanna yer altına iner ve onun geri gelmemesi üzerine endişelenen Nişubur, tanrıları dolaşarak çözüm arar. Enki bir plan tasarlayarak iki cinsiyetsiz yaratık yaratarak onları ölümler diyarına gönderir ve İnanna'nın cansız bedenine hayat yiyeceği ve hayat içeceğini dökmelerini söyler. Böylece İnanna canlanır (Kramer, 2017, s. 159). Diğer yandan ise Babil mitoslarından biri olan Adapa efsanesinde de ilk insan olan Adapa'nın almayı reddettiği yaşam yiyeceği ve yaşam içeceğinden söz edilir. Adapa, yaratıcısı olan Ea'nın tavsiyesi üzerine, tanrılarla görüşmeye gittiğinde bu yaşam yiyeceği ve içeceklerini reddederek bir gömlek almıştır. Bu nedenle insanoğlu ölümsüzlüğü kaçırmış, ölümlü olmuştur (Hooke, 2015, s. 71).

Yunan mitolojisinde ise *ambrossia* adında bir ölümsüzlük / ebedî yaşam bitkisi vardır. Aslında Olympos tanrılarının yiyeceği olan bu bitki, insanlar tarafından yendiğinde onları da ölümsüz yapmaktadır (Conner, 2018, s. 60). Yine Yunan mitolojisinde yer alan ve ölümsüzlükle ilişkili olan sulardan biri de Styks'tir. And, bu suyun *âb-ı hayât* ile olan benzerliğini vurgulamış ve bir mite yer vermiştir. Söz konusu mite göre Thetis, oğlu Akhilleus'u bu suya batırması ve böylece onu gövdesine silah işlemez hâle getirmiştir. Ancak suya batırırken topuğundan tuttuğu için bu kısım su görmemiş ve

⁷⁷ *Kur'an*'da da Hz. Musa'nın bilge kişiyi (Hızır'ı) “iki denizin birleştiği yerde” gördüğü anlatılmaktadır.

daha sonra topuğundan vurularak öldürülmüştür. Yine And'ın derlediği bir Roma mitine göre Jüpiter, sevgilisi Juventa'yı suyunda yıkananları gençleştiren bir çeşme hâline getirmiştir; böylece Juventa gençlik tanrıçası olmuştur (2018, s. 42).

Tevrat'ta ise ölümsüzlük suyu Hızır'la ilgili olarak geçmese de, Hızır ile çok karıştırılan ve benzeştirilen Hezekiel (Hızkıl) ile anlatılır. Eliade'nin bahsettiğine göre Tanrı, Hezekiel'i göğe yükselterek bir dağın tepesine götürür ve ona Kudüs'ü gösterir. Hezekiel bir tapınağın eşiğinden su çıkıp bütün ülkeyi kat ettiğini ve denize döküldüğünü görür; bu su girdiği her yere can verir, çağladığı her yerde yaşamı başlatır. Yine benzer bir şekilde Hezekiel, bir ruhun kendisine eşlik ettiği bu gezisinde Yeruşalim'in üstünden on iki kapılı surlarla çevrilmiş şehre bakar. Kent çeşitli değerli taş ve madenlerle süslenmiştir. Bu şehir Tanrı'nın görkemiyle ve onun çırası olan kuzuyla aydınlanmaktadır. Tanrı ve kuzunun tahtından da billur gibi yaşam suyu ırmağı akmaktadır (2002, s. 24-25).

Kur'an'da *âb-ı hayât* açık bir şekilde geçmemektedir. Ancak Ocak, Hz. Muhammed'e isnad edilen "Hızır'la buluşacakları o kayanın dibinde bir kaynak (ayn) vardı ki, buna 'hayat kaynağı' (aynü'l-hayat) deniyordu; hiçbir şey yoktu ki, suyundan isabet etsin de dirilmesin. Balığa da bu sudan isabet etmişti" hadisinden hareketle, İslam kaynaklarında *âb-ı hayât*tan bahseden muhtemelen ilk kaynağın bu hadis olduğunu söylemektedir (2012, s. 48). Bu hadis, *Kehf Suresi*'ndeki kıssayı da doğrulamaktadır. Surede anlatılan Hz. Musa ile genç yardımcısının yemeyi unuttukları balığın suda yüzmesi, suyun *âb-ı hayât* olduğuna işaret etse de, bu hadisle birlikte kesin kanaat getirilebilmektedir. Ancak İslam coğrafyasında anlatılan kıssa, bu kıssadan farklıdır ve arketipin Mezopotamya ve Yunan mitolojilerinde çeşitlendiğini düşündürmektedir.

İkinci ve edebiyata daha çok yansımış olan kıssaya göre, Hızır ve İlyas, İskender'in ordusundan iki kişidir ve beraber *âb-ı hayâtı* aramak üzere yola çıkarlar. Uzun bir yolculuktan sonra nihayet Zulümât "karanlıklar" ülkesine gelirler. İskender Hızır'ı farklı

bir yoldan göndererek eğer suya rastlarsa haber vermesi üzere görevlendirir. Hızır yanına İlyas'ı da alarak gider. Bir hafta yol alırlar. Konaklayacak bir yer bulunca yanlarında getirdikleri kızarmış balığı yemek üzere otururlar. Hızır yanlarındaki suda ellerini yıkamak ister. Elinden, balığın üzerine sular damlar ve balık canlanarak suya atlar. Hızır ile İlyas bunun *âb-ı hayât* olduğunu anlar ve içerler. Atlarını da bu suya salarlar. Ancak suyu İskender'e haber vermek istediklerinde Allah onlara “İskender'e sokulmayın!” diye seslenir. Bunun üzerinde ikisi de gözden kaybolurlar. Böylece Hızır ile İlyas *âb-ı hayât*tan içmiş, İskender içememiş olur. Bununla birlikte, Hızır'ın *âb-ı hayâtı* içtiğini ama bunun İskender'le yaptığı seyahatla ilgisi olmadığını, Musa ile yaptığı seyahatte içtiğini iddia edenler de olmuştur (Tökel, 2016, s. 156-157; 289). Ancak *Kur'an*'da ve hadislerde bu yönde bir bilgi mevcut değildir.

İskender efsanesinde yer alan ölümsüz yaşam içeceğini arama motifi Yunan anlatılarında da mevcuttur. Yunan varyantına göre İskender, gençlerle birlikte çıktığı karanlıklar ülkesi yolculuğunda yolu kaybedince “keşke yanımda bir ihtiyar olsaydı; ona sorardık” der. Hâlbuki gizlice gelmiş bir ihtiyar vardır. Bu ihtiyar meseleyi halleder: Kısrağların yavruları geride bırakılacak, böylece dönüşte kısrağlar yavrularının kokusuyla geri dönebileceklerdir. Yola devam ederler. Şimşek gibi parlak bir çeşmenin yanına varırlar. İskender acıkınca, aşçısı Andreas yanında getirdiği kuru balığı çeşmede yıkamak ister; balık canlanıp aşçının elinden kaçır. Aşçı kimseye söylemeden bu sudan içer ve bir şişeye doldurup yanına alır. Yola devam eden İskender insan yüzlü bir kuşla karşılaşır, kuş ona geri dönmesini, haris biri olduğu için mesutların ülkesini bulamayacağını söyler. Döndüklerinde Andreas, yanında getirdiği suyu İskender'in kızkardeşi Nerecis'e içirir. Bunu duyan İskender, ölümsüzlük suyunu bulup da haber vermediği için Andreas'ı kamçılar. Öldüremeyince boynuna değirmen taşı bağlatarak denize atar. Andreas deniz iblisi olurken, Nerecis de kara iblisi olur (Ritter, 2011, s. 119). Bu anlatıda Hızır'ın aşçı Andreas, İlyas'ın ise Nerecis olarak yer aldığı görülür. Birinin karaya, diğerinin suya müvekkil kılınmış birer peygamber yahut kutsal şahıs olduğu İslam anlatılarının aksine, Yunan varyantında birer iblise dönüştükleri görülür.

Taberî'ye göre İskender, Yecüc ve Mecüc kavmine karşı seddi inşa ettikten hemen sonra başka bir şehre gider. Buranın halkı İskender'e yakınlarda bir deniz olduğunu, o denizi geçince karanlıklar ülkesine (Zulümât) ulaşılacağını, burada bir pınar olduğunu ve bu pınardan içen kişinin ölmek nedir bilmeyeceğini anlatırlar.⁷⁸ İskender de bu yere gitmeye karar verir. Adamlarından dört bin genç seçer. Hızır ile İlyas da aralarında. Karanlıklar ülkesine girilince dört gün dört gece yol alırlar. Hızır ile İlyas İskender'in isteği üzerine yanından ayrılırlar ve bir hafta daha yol giderler. Konakladıkları yerde, yanlarında bulunan pişmiş balığı yemeye karar verirler. Hızır elini yıkar, elindeki sular balığın üzerine damlar. Pişmiş balık dirilerek duya atlar. Hızır bu suyun *âb-ı hayât* olduğunu anlar. İlyas'la birlikte sudan içerler. Atlarını ve kendilerini bu suda yıkarlar. Allah onlara, suyun yerini İskender'e söylememelerini kastederek "İskender'e sokulmayın" buyurur. Yüksek dağların tepelerinde konuşlanmış olan yeşil ve kıvıll renklerdeki kuşlar bu sahneyi görür ve İskender'e Hızır ile İlyas'ın *âb-ı hayâtı* bulup içtiklerini haber verir. İskender ise bu sudan içememiş ve ölümsüz olamamıştır (2007, s. 280-281).

Ahmedî Dîvânı'nda birçok beyitte Hızır ve *âb-ı hayât* ilişkileri bağlamında bir arada kullanılmıştır. *Dîvân*'da, *âb-ı hayât*, *âb-ı hayvân*, *çeşme-i hayât* ve Hızır'ın onu bulmuş olmasından hareketle *âb-ı Hızır* ve *çeşme-i Hızır* şeklinde kullanılmıştır. Aşağıdaki beyitte İskender ve Hızır'ın *âb-ı hayâtı* aramaya çıkması anlatılmıştır:

*Hızır u İskender taleb sini _itseler kim sun '-ı Hak
Zülfüñi zulmet lebüñi Âb-ı Hayvân eylemiş (299/5)*

Beyitte Allah'ın sanatının, sevgilinin saçlarını Zulümat, dudaklarını ise *âb-ı hayât* yaptığı anlatılmıştır. Saç siyah renkte olduğu için karanlıklar ülkesi olan Zulümat ile ilişkilendirilmiştir. Dudakları ise can bağışlayıcı ve harareti giderici gibi özellikleri nedeniyle *âb-ı hayât*tir. İskender ve Hızır da *âb-ı hayâtı* aramaları ve Zulümat'a

⁷⁸ Şemseddîn Sâmî (1306, s. 6) ise *âb-ı hayât* için "Meşhur seyyah İbn-i Batûta'nın Çinde bir büyük nehre verdiği isimdir ki akreb ihtimale göre sarı su demek olan Hung-hu veyahut mavi su demek olan Yang-çe-kang nehridir" diyerek söz konusu suyun Çin'de yer aldığını kaydetmiştir.

ulaşmak için yola çıkmaları sebebiyle sevgilinin saç ve dudaklarının talibidirler. Ancak *âb-ı hayâta* Hızır ulaşabilmiş, İskender ise ulaşamamıştır⁷⁹:

*Lebünde hâlünüñ Hızır irişmiş
Ki istedi bulamadı Sikender (141/5)*

Aşağıdaki beyitte de şair, dertli gönlünün karanlıklar içinde Hızır gibi *âb-ı hayâta* eriştiğini anlatmaktadır:

*Teşne-cigerüm bunca karañulıg içinde
Uş Hızır bigi çeşme-i hayvâna irişdi (627/3)*

Beyitte Hızır'ın karanlıklar içinde *âb-ı hayâta* erişmesinden kasıt, *âb-ı hayâtı* karanlıklar ülkesi Zulümat'tan geçerek bulmuş olmasıdır. Birinin *âb-ı hayatı* bulup diğerinin bulamasından hareketle *Hızır*, *İskender*, *Zulümât* ve *âb-ı hayât* sözcükleri kimi zaman tenasüple bir arada kullanılmıştır:

*Sa'âdeti Hızır u devletidür İskender
Dudagı çeşme-i hayvân u saçları zulümât (80/2)*

*Likâñi Hızır bahtuñi Sikender
Lebüñi çeşme-i hayvân yaratdı (661/3)*

Klasik Türk şiirinde Hızır, genellikle adı kendisiyle birlikte anılan Hz. İlyas ile birlikte de kullanılır. Ancak Ahmedî'nin beyitlerinde bu tenasübe sadece bir beyitte tesadüf edilir:

*Şol Selâmî ki ola Hızır-ı zinde aña hem sebîl
Şol Selâmî kim ire İlyâs'dan i'lân aña (VI/8)*

⁷⁹ 699/5.

Emir Süleyman'ın methedildiği bir kasideden alınan yukarıdaki beyitte, Hızır'ın *âb-ı hayâtı* içerek ölümsüz olması bakımından hâlâ yaşadığı, dolayısıyla memduhun da aynı sudan içmiş gibi ona *hem-sebil* olması, yani sonsuza dek yaşaması dilenmiştir. Bu “yaşayan Hızır” düşüncesi de daha evvel belirtildiği üzere Hızır'ın ana arketipi olan Temmuz ve bu arketipten çeşitlenen Temmuz tipi tanrılarla ilişkilidir. Bu tip tanrılar ve arketipinden çeşitlenmiş olan mitolojik şahıslar asla ölmezler, ölseler bile mutlaka dirilirlir. Çünkü –bitkiyle ve dolayısıyla yeşille/yeşillikle ilgili olmaları nedeniyle– tıpkı bitkiler gibi sürekli ölüp dirilmeleri bakımından asla ölü kabul edilmezler. Hızır da bunlardan biridir ve katiyen ölmez. Temmuz arketipinden hareketle onunla özdeşlik gösteren bu özellik ise İslam anlatılarında *âb-ı hayâtı* bulması gerekçesine bağlanmıştır. *Hızır-ı zinde* yani “ölmemiş olan, yaşayan Hızır”, onun *âb-ı hayâta* erişmiş olduğu tasavvurunu geliştirmiş ve bu düşünce edebî eserler vasıtasıyla kalıplaşarak çeşitlenmiştir. Bu nedenle de İslam düşüncesini benimseyen hemen her coğrafyada – özellikle de Attis mitini aktif olarak yaşatan Anadolu topraklarında– muhtelif şekillerde ölümsüzlük suyuna erişen bir Hızır motifi mevcut olmuştur. Her anlatıda farklı şekilde yer alsa da netice hiç değişmemiş ve Hızır'ın ölümsüzlüğe eriştiği düşüncesi kabul görmüştür. Farklı kıssalara rağmen aynı neticeye varılması ise arketip olan temelin “yaşayan, yeşil ve taze olan bir adam” motifini içermesi zorunluluğudur –ki arketiplerin sabit ve değişmez olan özellikleri vardır ve çeşitlenmelerde bu aktarım türlü efsane ve tarihî olaylara izafe edilse de çoğunlukla aynı hatlarla aktarılır. Dolayısıyla Hızır'ın etrafında gelişen kıssalar çeşitlense de neticede yer alması gereken ilk motif sabit kalmış, Hızır ölümsüzlüğe erişmiştir:

Ol leb-i la 'lûnde gören müşg-i hâlûñi didi

Nice bulmuş Hızır bu ser-çeşme-i hayvânı gör (150/3)

Ancak Hızır'ın ölümsüzlüğü, Türk-İslam anlatılarında hep *âb-ı hayât* ile ilişkilendirilmiş ve arketipten çeşitlenen ölümsüzlük motifi bu ölmezlik suyuyla ilişkilendirilmiştir. Yine aşağıdaki beyitte de *kat*' sözcüğünden hareketle ihamlı bir anlamla, hem sevgilinin benlerinin saçlarının kesilmesiyle dudaklarına ulaştığı hem de Hızır'ın Zulümat ülkesini katederek *âb-ı hayâta* eriştiği anlatılmıştır:

*Hoş irdi saçlaruñ zulumâtını kat ‘ idüp
Şöyle ki Hızr çeşme-i hayvâna beñlerüñ (346/3)*

Bir tevhitte alınan aşağıdaki beyitte, Hızır’ın *âb-ı hayât*ının Allah olduğu anlatılmıştır:

*Ders-i İdrisüñ ol u Eyyüb-ı sabrı dahı hem
Yünusuñ tesbîhi Hızruñ çeşme-i hayvânı ol (LI/9)*

Ancak Hızır, canını sevdiği ve ölümsüz olmak istediği için *âb-ı hayât*tan içmiştir. Onun kıssasına bakıldığında söz konusu ölümsüzlük içeceğini –her ne kadar İskender’in emri üzere aramış olsa da– kendi iradesiyle içtiği görülmektedir. Şair de muhtemelen kıssanın bu detayından hareketle, Hızır’ın canını sevdiği için *âb-ı hayât*ı içtiğini düşünmüştür:

*Pîr-i reh-rev uş benem ben kim cihân terk itmişem
Hızr cânın sevdi ben cân-ı revân terk itmişem (421/1)*

Hızır ölümsüz olmak için *âb-ı hayât*ı içmiştir; ancak beyte göre şair, kendi canından geçmiştir. Onun böyle bir arzusu yoktur.

Ahmedî’nin Hızır ve *âb-ı hayât* motiflerini nasıl kullandığına bakıldığında, ekseriyetle sevgilinin dudaklarını *âb-ı hayât* olarak nitelediği görülür. Şaire göre âşığa teveccüh gösterip birkaç söz söylemekle sevgili, âşığa can bağışlamaktadır. Bu nedenle şair, sevgilinin dudaklarını *âb-ı hayât* ile ilişkilendirmektedir. Aşağıdaki beyitte kendisinin Hızır olmadığını, bu yüzden *âb-ı hayât*a erişememesine şaşılmayacağını dile getirmiştir:

*Heves idüp lebüñe iremez-istem ne ‘aceb
Hızr mıyam ki ire çeşme-i hayvâna elüm (435/6)*

Kimi zaman da tam aksine, Hızır’ın *âb-ı hayât*a ulaşması gibi, şair de sevgilinin *âb-ı hayât* gibi olan dudaklarına erişebilmektedir:

Lebüñüñ zikri-y-ile Hızr bigi
İrişen Âb-ı Hayvâna benem ben (525/5)

Hızır *âb-ı hayâta* ulaşmakla ölümsüzlüğü elde etmiştir; ancak sevgilinin cennet suyu gibi leziz olan dudaklarına erişse, o dahi *âb-ı hayâtı* istemeyecektir:

Kevser lebüñ zülâline irer olursa Hızr
İtmeye dahi çeşme-i hayvânı ârzû (531/4)

Hatta onu sevgilinin ayağının toprağı yapacaktır:

Âb-ı Hayâtı ide-y-ide saña hâk-i pây
Ger Hızr irse la'l-i lebüñde zülâlüne (547/5)

Nitekim *âb-ı hayâtın* mitolojilerde ve Hızır kıssasında toprakla ilişkili olduğu görülmektedir ve sembolik olarak da suyun toprak ve diğer temel unsurlarla ortak bir çağrışım çerçevesi mevcuttur. Şair de sevgiliyi methederken onun dudaklarını *âb-ı hayât*tan üstün tutmuştur. Yine benzer şekilde, sevgilinin dudağındaki tükürüğe erişen Hızır, *âb-ı hayâta* bakmayacaktır; çünkü sevgilinin tükürüğü *âb-ı hayât* gibidir:

İtmeye-y-di Âb-ı hayvâna nazar
Hızr irse-y-di lebüñüñ yarına (610/4)

Bununla birlikte, şaire göre sevgilinin dudaklarına erişme arzusu, sevgilinin dudaklarına kanmasıyla ilişkilidir:

İrişdi yakın⁸⁰ Hızr bigi Âb-ı hayâta
Her kişi ki bir kez lebüñüñ kandına kandı (709/5)

⁸⁰ yakın: yakîñ

Beyitte Hızır'ın *âb-ı hayâta* erişmesi gibi, herkesin de sevgilinin şeker gibi tatlı dudağına erişme arzusu duyarak kandiği dile getirilmiştir. İstiare yoluyla ben Hızır'a benzetilmiş ve sevgilinin dudağına yakın olmasıyla *âb-ı hayâta* erişen Hızır olarak düşünülmüştür. Diğer bir yorumla, *kanmak* fiilinin “doymak” anlamında da kullanılmış olabileceğinden hareketle, herkesin sevgilinin dudağına kandiği/doyduğu; ancak şairin, sevgilinin şeker gibi lezzetli olan dudağına erişemediği de söylenebilir. Nitekim değil Ahmedî, Hızır dahi *âb-ı hayâta* erişmiş olmasına rağmen sevgilinin dudadığı lezzetinde bir gıdaya erişmemiştir:

Ne-durur Ahmedî kim Hızır dahi

Lebüñ ta'mına su sormadı hergiz (286/7)

Beyte göre Ahmedî'nin sevgilinin dudaklarına erişememesi normaldir; çünkü *âb-ı hayâta* erişen Hızır bile böyle bir lezzete ve gıdaya ulaşamamıştır. Başka bir açıklamayla ele alınacak olursa, Hızır sevgilinin dudağına erişince artık suyu, yani *âb-ı hayâtı* sormayacaktır; çünkü sevgilinin dudağı âşık için daha lezzetli bir gıdadır.

Bununla birlikte Ahmedî, sevgilinin dudağının can bağışlayıcılık bakımından *âb-ı hayât* olmasının yanı sıra, lâl renkli olarak da nitelemiştir. Sevgilinin dudağının lâl ve *âb-ı hayât* oluşunun, dudaklarının can bağışlayıcı olmasının dışında bir nedeni daha vardır. Fatma Sabiha Kutlar (2005), bu benzetmenin, İskender'in *âb-ı hayâta* erişmek için yaptığı yolculuk esnasında iki yerde lâl taşına rastlamasıyla da ilgili olduğunu tespit etmiş ve şu bilgileri vermiştir:

“... İskender-nâme'de, İskender'in *âb-ı hayâta* erişmek için yaptığı yolculuk esnasında iki yerde lâl taşına yer verildiği görülür. Bunlardan ilki “Residen-i İskender Be-Deyr-i Zü'l-karneyn-i Evvel” başlıklı bölümde geçer. İskender, *âb-ı hayâtı* aramaya giderken Zü'l-karneyn-i Evvel'in mezarına uğrar. Kimsenin giremediği mabede girmeyi başarır ve çok süslü bir odada tahtının üzerinde başında tacıyla yatan Zü'l-karneyn'i görür. Zü'l-karneyn'in başının üzerinde “lâl taşı”ndan büyük bir levha vardır. Zü'l-karneyn, bu lâl levha üzerine altınla İskender'e hitaben bir yazı yazdırmıştır. Bu yazının başında ona “sen meliksin ve büyüksün, bu mekâna geldiğinde beni görüp dünyanın halini bilesin” dedikten sonra “kendisinin de yedi iklimi tutan, kılıcıyla şarktan garba her yeri fetheden biri olduğu halde sonunda bütün bunları bırakıp gittiğini, *âb-ı hayât* isteyerek geldiği bu yerde zar ü hayran

kaldığını” anlatır ve “kişi âb-ı hayâtın içinde bile olsa ecelin onu bulacağını, bu nedenle bunca emelin ne anlamı olduğunu, ecel erişince âb-ı hayâtın zehre dönüşeceğini ve bütün bunlardan ibret alması gerektiğini” hatırlatır... Lâl, İskender'in âb-ı hayâtı ararken zulümâtta yolunu kaybettiği kısımda ikinci kez geçer. Zulümâttan çıkmaya çalışırken İskender'le yanındakilerin yolu taşı yakut, lâl-i nâb ve firuzeden oluşan bir yere düşer. Hepsini nuruyla dağı aydınlatan bu cevherlerden istedikleri kadar alarak yola koyulur ve sonunda buradan çıkmayı başarırlar. Bu iki anlatıdan özellikle ilkinde söz konusu levh için bir başka madenin değil de lâlin seçilmesi dikkat çekicidir” (s. 23-25).

Dolayısıyla, İskender'in seyahati sırasında lâl taşına rastlaması, lâl ve *âb-ı hayâtın* bir arada kullanılması yönünde bir motifin oluşmasını sağlamıştır –ki sembolik arketipinin de bu anlatıya dayandığı görülmektedir. Bu bağlantı, Ahmedî'nin beyitlerinde sıklıkla yer verdiği bir motif olmuştur:

*Hızır dur Âb-ı Hayvâna irişmiş
Beñüñ kim la 'lün-ile leb-be-lebdür (171/2)*

Beyitte anlatılana göre, tıpkı Hızır'ın *âb-ı hayâta* erişmesi gibi sevgilinin beni de lâl dudağıyla, dudak dudağadır. Aşağıdaki beyitte de benzer bir kullanımla sevgilinin dudağı hem lâl hem de *âb-ı hayât* ile ilişkilendirilmiştir:

*Müşgîn beñüñi la 'l-i lebüñde gören gönül
Didi ki Hızır çeşme-i hayvân içindedür (212/5)*

Yine benzer bir ifadeyle, aşağıdaki beyitte de lâl dudak ve *âb-ı hayât* bir arada kullanılmış, sevgilinin misk renkli benini görenlerin “Hızır *âb-ı hayâtı* isteyerek geldi” diyeceklerinden bahsedilmiştir:

*Âb-ı Hayât isdeyü geldi Hızır dir gören
Müşg-nefes hâlünü la 'l dudag üstine (597/5)*

Aşağıdaki beyitte de sevgiliden ayrı kalmanın hayat zevkini acılaştırdığı, bu nedenle *âb-ı hayâtı* dahi içse zehir olacağı dile getirilmiştir:

La 'lüñ firâkı 'ömr mezâkını telh ider
Şöyle ki nîş olur ger ide Âb-ı Hızırî nûş (306/4)

Aşağıdaki beyitte ise *âb-ı hayâta* eren Hızır'ın sevgilinin lâl dudağına erişemediği anlatılmıştır. Nitekim *âb-ı hayâtı* ararken lâl taşlarına tesadüf eden İskender'in aksine, Hızır *âb-ı hayâtı* bulmuş ama sevgilin lâline erişememiştir:

Hızır la 'lüñe_irmedi kim itdi nûş Âb-ı Hayât
N'ola kevser sansa şûr-âbı zarûretde galil (379/5)

Lâl taşının *âb-ı hayât* ile ilişkilendirilmesinin bir nedeni de, bu taşın susuzluğu giderdiğine inanılmasıdır. Bu inanişâ göre lâlin çeşitleri olan *akrebî* ve *piyâzî* lâl, ağızda çok tutulduğunda susuzluğu gidermektedir (Kutlar, 2005, s. 22). Dolayısıyla sevgilinin lâl dudağına erişemeyen, susuzluk ve hararet çekecektir. Aşağıdaki beyitte, lâl taşı ve hararet giderici özelliği dile getirilmektedir:

Susalıgumda la 'lüñi zikr eyledi dilüm
Âb-ı Hayâta Hızır bigi kane yazmışam (432/6)

Şair beyitte, susadığında sevgilinin lâl dudaklarını andığını anlatmaktadır. Benzer şekilde, aşağıdaki beyte göre de sevgilinin dudakları öyle şirin bir sulak yerdir ki Hızır'a *âb-ı hayâtı* bile unutturur:

Lebüñi görse Hızır Âb-ı Hayâtı
Unıdup diye zî şîrîn menâhiel (384/6)

Aşağıdaki beyitte de sevgilinin dudaklarının *âb-ı hayât*tan daha tatlı olduğu anlatılmıştır:

Âb-ı Hayât adını ide-y-di serâb eger
Görse-y-di Hızır la 'l-i lebüñde zülâlüñi (656/5)

Şaire göre sevgilinin lâl dudakları öyle tatlıdır ki, Hızır bu dudakları görse *âb-ı hayâtın* ismini serap koyacaktır. Serap, çölde, aslında olmayıp da var gibi görünen suya verilen isimdir. Bir çeşit hayal ürünüdür. Hızır da sevgilinin tatlı dudaklarını görünce *âb-ı hayâtın* bir hayal ürünü olduğunu düşünecek ve adına serap koyacaktır. Nitekim sevgilinin can bağışlayan dudakları karşısında *âb-ı hayât* bile utanıp yerin dibine girecektir:

Yire girdi_Âb-ı Hızır utanuban
Lebüññ la'l-i cân-fizâsından (511/6)

Âb-ı hayât, *Ahmedî Dîvânı*'nda her derde deva bir kaynak olarak da yer almaktadır. Bu bağlamda sevgilinin dudakları da can bağışlayıcı olmasının yanı sıra aşığın derdine de deva olmaktadır. Aşağıdaki beyitte bu yönde bir kullanım mevcuttur:

Âb-ı Hayvândur lebüñ cân derdine dermân-iken
Baňa ney-çün derd-i bî-dermân idersin itmegil (390/4)

Beyte göre şair, sevgilinin *âb-ı hayât* olan dudaklarına kavuşamadığı için devasız kalmıştır. Şair için gerçek ölmezlik suyu sevgilinin dudakları olduğundan, onun dudaklarına kavuşamadığı müddetçe *âb-ı hayât* bile Ahmedî'ye deva olamayacaktır:

La'lüñdür Ahmedîye devâ vü dahı 'ilâc
Derdine Âb-ı Hızır dahı_olsa devâ degül (383/7)

Aşağıdaki beyitte de benzer bir kullanım söz konusudur:

Lebüñ emdür baňa kim dahı nesne
Ger Âb-ı Hızır-ısa_olmaz derdüme em (456/7)

Ahmedî, sevgilinin dudaklarını *âb-ı hayât* olarak nitelendirdiğinde, yüz güzelliğini tamamlayan diğer unsurları da Hızır mazmunun etrafındaki unsurlarla tenasüp içerisinde nitelemektedir. Hızır, yeşil ve siyah renk ile ilişkisi bakımından sevgilinin

ayva tüyleri ve beniyle de ilişkilendirilir. Sevgilinin dudakları *âb-ı hayât* olduğunda, yanağındaki ben Hızır olmaktadır. Bu ilişki, Hızır'ın *âb-ı hayâtı* araması dolayısıyla ona yakınlaşması üzerinden sevgilinin beninin de dudaklarına yakın olması hasebiyle kurulmuştur. Şairin bu motifi sıkça kullandığı görülmektedir.⁸¹ Aşağıdaki beyitte de bu anlatılmaktadır:

Âb-ı Hayât isdeyü geldi Hızır dir gören
Müşg-nefes hâlünü la'l dudag üstine (597/5)

Aşağıdaki beyitte de Hızır'ın *âb-ı hayâtı* bulması, sevgilinin beninin de *âb-ı hayât* gibi can bağışlayıcı olan dudağına yakın olmasıyla ilişkilendirilmiştir:

Dudagi-durur çeşme-i hayvân u beñi Hızır
Yañagi-durur 'îd ü saçı Kadr ü Regâyib (57/4)

Bir başka şekilde de yine koyu rengi dolayısıyla sevgilinin saçları Hızır olmaktadır:

Kaddinde şâh-ı tûba vü müşgîn saçında Hızır
Dudahlarında çeşme-i hayvânı görmişem (464/6)

1.1.16.2. Hızır ve Yeşil Renk İlişkisi

Hızır'ın yeşil ile olan ilişkisi, temelde onun ismiyle ilişkilidir. Sözcük Arapça *hadr* kökünden gelir ve “yeşil, yeşil dal, yeşilliği çok olan yer” anlamları verilir. Hz. Muhammed de onun bu ismi alması konusunda “ona el-Hadr denmiştir; çünkü otları bozarmış kupkuru bir yere oturduğunda orası derhal yemyeşil oluyor ve otlar dalgalanıyordu” dediği rivayet edilmiştir. Buhari'de yer alan bir hadise göreyse “deniz sahilinde yeşil bir yaygı üzerinde durduğu” rivayet edilmiştir (Ocak, 2012, s. 47, 58-59). Hızır'ın yeşil ve bitkiler ile olan hareketle, baharla ve bitkilerle birebir ilişkili olan tanrısal arketip veya arketipler Hızır'a yüklenmiştir. Bu nedenle Hızır, yılda bir kez İlyas'la buluşup yeryüzünden geçmesi hasebiyle güneş ile de bağdaştırılmış, tıpkı Hz.

⁸¹ 597/5; 646/3; 713/4; 667/2; 57/4; 93/3; 267/2; 141/5; 150/3; 346/3.

İsa'da olduğu gibi pagan kültürlerden tevarüs eden tanrılarla benzeştirilmiştir. Bu tanrılar, Temmuz tipi tanrılarını oluşturan Adonis, Attis ve Osiris'tir.⁸² Temelde bitki, güneş ve baharla ilişkili olan söz konusu tanrılar, kendilerinden sonra inanılmış olan dinî şahsiyetlerin gerçek kişiliklerine eklenmiş ve menkıbevi anlatılar oluşturulmuştur. Üstelik Hz. Muhammed'in Hızır'ın yeşil ile ilgisine dair söylemiş olduğu hadisler de halkın düşüncelerini, mitoloji ve gerçeklik arasında çeşitli bağlantılar kurması açısından yönlendirmiştir. Halk arasında Hızır, Temmuz tipi tanrılar gibi sonsuz yaşama erişmesi, her yıl bereket getirmesi, bahar kutlamalarıyla ilişkisi vb. özellikleriyle menkıbevi ve efsanevi bir kişilik kazanmıştır. Her yıl, bitki tanrılarını adına yapılan bahar ve güneşin hâkimiyeti ile ilişkili olan törenler, daha sonra Hızır ve İlyas'a adapte edilerek Hıdırellez kutlamaları ortaya çıkmıştır. Bu kutlamaların baharla, ateşle ve halkın bir takım arzu ve beklentilerini kâğıtlara çizip ağaç dallarına asması da yine Temmuz tipi tanrılarının ağaç ve dilek kültürüyle ilişkili olmalıdır. Bu nedenlerle Hızır'ın, gerçek kişiliğinin üzerine mitolojik kıssaların eklendiği ve Hızır'ın efsanevi-mitolojik bir hüvet kazandığı görülmektedir. Arketipi ise Sümer'e kadar uzanan Mezopotamya mitoslarında görülmektedir.

Ahmedî de, divanındaki birkaç beyitte Hızır ve yeşilin ilişkisine değinmiştir. Aşağıdaki beyitte kılıcın da Hızır gibi yeşil giyindiği söylenmektedir:

Pes kılıç didi ki benem Hızır bigi sebze-pûş

Pes kalem didi suya saldum benümdi ol şi 'âr (XXV/16)

Beyitte kılıcın, tıpkı Hızır gibi yeşil giydiği, kılıcın da onun gibi yeşil olduğu anlatılmıştır. Kılıcın yeşil olması, menevişlerinin yeşile çalması nedeniyledir (Çelebi, 1998, s. 412). Onun bu yanardönerli yeşil hâli, yeşil kıyafet giymiş olan Hızır'a teşbih edilmesine sebep olmuştur. Bu, Hızır'ın yeşil bir yaygı üzerinde oturması düşüncesiyle birlikte, bitkinin kendisiyle ilişkilendirilmiş olmasını da hatıra getirmektedir. Nitekim Temmuz tipi tanrılarının en temel özelliği bütün bitkilerin değil, tek tek her bitkinin tanrısı olmalarıdır. Bu bağlamda tanrı, bitkinin kendisi olmaktadır. Örneğin Hızır'ın

⁸² Temmuz tipi tanrılar ve dinî-tarihî şahıslara etkisi için bk. Bu çalışmada "Hz. İsa" maddesi.

arketiplerinden biri olan Attis, hem bir çam ağacı hem de menekşe ile sembolize edilir. Ahmedî de bir beytinde bu sembolizme yer vermiştir:

Zi bulmuş hat lebüñde Âb-ı Hayâtı

Hızır mı olmuş bu cân-perver benefşe (LXX/17)

Menekşenin renk ve şekil bakımından klasik Türk şiirinde sevgilinin beni ile ilişkilendirildiği görülür. Beyitte ise bu benzerliğin ötesinde mitolojik bir sembolizm de mevcuttur. Söz konusu sembolizm, Hızır'ın arketiplerinden olan Attis mitolojisiyle ilgilidir. Birbiriyle benzeşen pek çok çeşitlenmesi olan bu mitsel anlatıda Attis, kendi erkeklik organını kesmiş ve kanlarının döküldüğü yerde menekşeler çıkmıştır; bununla birlikte bir çam ağacının altında intihar etmesi, Zeus tarafından bedeninin çürümesine engel olunması gibi detaylar da mevcuttur (Yıldız, 2017, s. 438-440). Sonsuza dek yaşama ve her yıl yeniden vücuda gelme düşüncesi de bu tanrısal figürlerin etkisiyle oluşmuş olmalıdır. Nitekim menekşenin Attis'ten sonra Hz. İsa'yı sembolize etmesi de bu sonsuz yaşam döngüsü ile ilişkilidir –ki Hz. İsa da hiç ölmemiş bir şahıstır. Beyitte ise sevgilinin *âb-ı hayât* olan dudağının çevresindeki ayva tüylerinin hayat bulduğu anlatılmaktadır. Bu tüyler taze bitmiş çimlere benzemesi nedeniyle çimenlik gibi tasavvur edilmiştir. Bunun nedeni ise Hızır'ın orada bulunmasıdır; çünkü Hızır –tıpkı Temmuz tipi tanrılar gibi– nereye gitse, orayı yeşillendirmektedir. Aynı zamanda yeşil ve koyu renge karşılık gelmesiyle sevgilinin benidir ve bu ben de yüzde olmasıyla sevgilinin *âb-ı hayât* olan dudağına ve hattına yakındır. Benin Hızır'ın yanı sıra menekşeye benzemesi, onun da Hızır gibi ruhu besleyen, gönül açan bir tarafı olmasıyla ilişkilidir. Nitekim ikisi de baharı getiren tanrıların arketiplerini yaşatmakla ruha iyi gelen taze bitmiş ve yeni filizlenmiş bütün bitkilerin sebebi olmuşlardır. Farklı bir açılımla ise şöyle bir yorum yapmak mümkündür: Beyitte geçen *cân-perver* ifadesi sözcük öbeğinin dışında okunursa “hayatı seven” gibi bir anlama karşılık gelecektir. Nitekim şair, daha evvel açıklanmış olan bazı beyitlerinde Hızır'ın canını sevdiği için *âb-ı hayâtı* içtiğini belirtmiştir. Bu nedenle sevgilinin beni olan Hızır, ebedî yaşam için *âb-ı hayât* olan sevgilinin dudağına yakındır. Beyitte menekşenin de Hızır mı olduğu sorulmaktadır. Attis de sonsuz yaşama erişmiştir. Bilinç dışı olarak zihninin bir köşesinde bu miti yaşatan şair de, onun sonsuz yaşama erişme sebebini, “Hızır mı

olduğu” sorusuyla vermiş ve arketip üzerinden deperlendirmeye müsait bir okuyuşu mümkün kılmıştır. Aşağıdaki beyitte de Hızır ile menekşenin ilişkisi görülmektedir:

*Meger kim Hızır-ıla hem-hırka oldı
Ki tonın eyledi ahdar benefşe (LXX/7)*

Bu beyitte de menekşenin, Hızır’la aynı hırkayı giymiş gibi kıyafetleri yemyeşil yaptığı anlatılmıştır. Menekşenin de sapından çanak yapraklarına kadar olan kısmı yeşildir Bu, hemen her çiçek için geçerlidir. Ahmedî’nin özellikle menekşe üzerinden bu benzetmeyi kurması, Hızır ile menekşenin Attis’e dayanan ortak arketipi ile ilişkilidir; her ikisinin de birbiriyle aynileşmesi, zaten aynı tanrısal figürden gelmelerinden kaynaklanmaktadır. Beyitte de her ikisinin arasındaki bu benzerlik anlatılarak *hem-hırka* oldukları söylenmiştir –ki Hızır’ın yeşil hırka giydiği de rivayet edilir. Aşağıdaki beyitte de Hızır’ın bitki tanrısı arketipi dolayısıyla çiçek ve Hızır arasında ilişki kurulmaktadır:

*Yil-ile su üstinde ider tekye-gâh
Ki olmuş-durur Hızra hem-ber çiçek (XLVIII/30)*

Beyitte, çiçeğin Hızır ile birlikte oturmuş olduğu, bu nedenle onun rüzgârda, su üzerinde durduğu anlatılmaktadır. Bahsi geçen çiçek, suda yetişen bir çiçek olmalıdır. Hızır da sonsuz yaşama erişmiş ve Allah tarafından denizlerde, henüz eceli dolmamış canlıları kurtarmakla ve denizlerde yolunu kaybetmiş gemilere yol göstermekle görevlendirilmiştir (Yıldırım, 2017, s. 417). Beyte göre de tıpkı Hızır’ın su üstünde durması gibi, çiçek de su üzerinde durmakta ve yel ile hareket etmektedir. Dolayısıyla ikisinin birlikte oturduğu gibi bir tasavvur oluşturulmuştur. Bununla birlikte çiçek ve Hızır’ın benzeşmesi, aslında ikisinin aynı kişi olmasıdır. Daha evvel de değinildiği üzere, Hızır’ın mitolojik tarafının arketipini teşkil eden bitki tanrıları ayrı ayrı her bitkinin içinde bulunurlar ve bitkilerin her biriyle özdeşirler. Yani tanrı, hem bitkinin tanrısıdır hem de o bitkinin kendisidir. Bu nedenle beyitte, çiçek ile Hızır hem beraber oturan iki arkadaş gibi, hem de aslında tek kişi olarak tasavvur edilmiştir. Nitekim bitki tanrıları da sürekli ölüp dirilmekle, aslında hiç bir zaman ölü kabul edilmezler. Bu tanrılarla ilişkili görünen Hızır da asla ölmemektedir:

Dâyim rükû‘ u secdededür Hızr bigi ol
Anuñ-çun oldı irdügi yir tâze sebze-zâr (XLIII/8)

Beyitte, Hızır’ın geçtiği yerlerin taze ve yeşil olması, onun daima rükû ve secdede oluşuna bağlanmış ve sürekli namaz kılmakta olduğu ima edilmiştir. Nitekim tanrısal şahıslar, ne kadar insanlaştırılırsalar da kutsal özelliklerini yitirmezler. Hızır da, arketipinde mitolojik tanrıların yatmasına rağmen insanlaşmış fakat bu kutsal kişiliğini yitirmemiştir. Onun bu olağanüstü güç ve özelliklerini –psikolojik olarak– bir “kutsala” bağlamak isteyen şair, hiç ölmeksizin sürekli namaz kıldığı için bereketli bir şahıs olduğu, bu nedenle eriştiği yerde taze ve yeşil bitkilerin bittiği yönünde bir tasavvur oluşturmuştur –ki bu tasavvur da, mitsel özelliklerin dinî şahıslarda İslamlaşarak yer bulduğunu göstermektedir. Nitekim Temmuz tipi tanrılarda da aynı özellik mevcuttur. Onların gelişleri baharın gelişidir; geldikleri yerlerse yeşillenir ve bitkiler filizlenir, çiçekler açar. Dolayısıyla yeşil renk ile birebir ilişkileri vardır. Aşağıdaki beyitte de sevgilinin beni, yeşil giyinmiş Hızır’a benzetilmiştir:

Ol hâl mi lebüñde yâ-hûd Hızr-ı sebze-pûş
Agız mı ol ya çeşme-i hayvân mıdur nedür (145/2)

1.1.17. Hz. Circis (Cercîs)

İslami kaynaklarda ve edebî eserlerde adına rastalanan Circis, *Kur’an-ı Kerim*’de adı geçmeyen bir şahıstır. Peygamber yahut evliya olduğu söylene de *Kur’an*’da ve sahih hadislerde adının geçmemesiyle bu bilgi kesinlik kazanmamıştır ancak çok sayıda peygamberin gönderilmiş olduğu yönündeki ayetlerle ilişkilendirilmeye çalışılmıştır. Onun bir peygamber olarak anlatıldığı *Târih-i Taberî*’ye göre özetle Circis, Hz. İsa’nın izinden giden bir tüccardır; bütün bir yıl çalışıp kazandıklarını yılbaşında yoksullara dağıtır. Bir gün, kendisine inanan arkadaşlarıyla birlikte, Eflûn⁸³ isimli bir puta tapan ve halkını da bu puta tapmaya zorlayan Musul hükümdarı Dâdiyân’ın huzuruna çıkar ve ona hak dini tebliğ eder; putperestlikten caydırmaya çalışır. Hükümdar kabul etmez ve öfkelenir. Bir ağaç getirtir ve Circis’i bu ağaca bağlatır. Sonra gövdesini demir

⁸³ Apollon: Yunan mitolojisinde müzik, sanat, güneş, ateş, tıp ve şiir tanrısı.

taraklarla tararlar. Circis ölmez. Göğsüne tuzlu sirke basarlar, uzun bir mıhı kızdırıp beynine saplarlar, kaynar suyla haşlarlar ama yine ölmez. Yirmi kişinin zor kaldıracabileceği bir mermeri sırtına yükleyip zindana kapatırlar. Ardından çarمیha gerip, ellerine ve ayaklarına çiviler çakarlar, zincire vurup sırtına ağır bir mermer yüklerler. Sonra bir melek gelir, Circis'i kurtarır ve onu peygamberlikle müjdelir. Melek, onu dört kez daha öldürülmeye kalkışacaklarını ama sonunda Circis'in Allah katına gideceğini söyler (2007, s. 411-416).

Circis zindandan çıkınca yeniden hükümdara tebliğde bulunur. Hükümdar iyice sinirlenir. Testereyle ikiye böldürüp etlerini parçalara ayırırlar ve yediye bölerek aslanlara yedirirler, fakat Circis yine birleşerek dirilir. Nihayetinde Circis'in bir cadı olduğuna kanaat getirilir. Bu nedenle hükümdar, usta bir cadı çağırarak Circis'i öldürmesini ister. Fakat Circis yine ölmez. Circis'in cadı olmadığı anlaşılır. Çünkü cadılar ölüyü diriltemezler; Circis ise ölü insan ve hayvanları diriltebilmektedir. Hükümdar ve on dört nedimi onu denemek için yemek yedikleri masaları ve sandalyeleri eski hallerine, ağaca dönüştürmesini isterler. Circis'in duasıyla hepsi yemiş veren birer ağaca dönüşür. Tekrar öldürmek isterler ve tunçtan yapılmış bir öküz heykeli getirterek Circis'i içine koyarlar ve ateşe verirler. Üç gün üç gece yandıktan sonra etrafı kara bir duman kaplar. Gök gürler, yıldırım çakar. Yerle gök arası kararır. Halk korkuya kapılır. Mikail gelir ve öküzü yere çalar. Circis, içinden sağ olarak çıkar. Güneş doğar; dünya eski haline geri döner. Mezardaki ölümler dirilir (s. 417-421).

Circis'i bu kez aç bırakarak öldürmek isterler ve evinde hiç yemek olmayan bir kadının evine götürürler. Circis acıkır, fakat kadının hiç yiyeceği yoktur. Bunun üzerine evin ortasında bulunan kuru bir direk, Circis'in duasıyla, her gün ayrı bir meyve veren bir ağaca dönüşür. Bunu gören hükümdar ağacın kesilmesini ve evin yakılmasını emreder. Fakat ne ağacı kesebilirler ne de evi yakabilirler. Ev sahibi kadının kör, sağır, dilsiz ve eli ayağı tutmaz bir oğlu vardır. Circis çocuğun gözüne üfler, çocuk görmeye, işitmeye, konuşmaya ve yürümeye başlar.⁸⁴ Circis'in son kez öldürülme çabası da yakılarak

⁸⁴ Hikâyenin aynısı, *Tevrat*'ta İlyas'ın başından geçtiği şekilde anlatılır.

küllerinin denize savrulmasıyla olur. Fakat küller denizin kıyısında tekrar vücut bulur ve Circis son kez dirilir. Bunun üzerine hükümdar imana gelir; ancak hakkında söylenti çıkmaması için imanını saklamak ister. Circis'ten bir arzusu vardır: O da puthanedeki en ulu put olan Eflûn'a secde etmesidir. Böylece halk hükümdarın değil, Circis'in dinden döndüğünü düşünecek ve hükümdarı suçlamayacaklardır. Ertesi gün puthaneye giderler. Burada altından yapılmış yetmiş bir put vardır. Halk da toplanmıştır. Putlar Circis'i görünce harekete gelerek sürüne sürüne Circis'in ayağına varırlar. Eflûn denen büyük putu yere çalar ve geri kalan yetmiş putu da birbiri ardınca yere batırır. Meğer büyük Eflûn'un içinde şeytanın gizlenmiş olduğunu görürler. Hükümdar sinirlenir; imanının gerçek olmadığı anlaşılır. Üstelik karısının da Circis'e inandığını öğrenir ve onu öldürtür. Circis'in mucizelerini gören halksa iman eder (s. 421-425).

İbnü'l-Esîr'in *El-Kâmîl Fi't-Târîh*'inde de benzer bilgiler yer alır. Taberî'den farklı olarak İbnü'l-Esîr, Circis'in ilk öldürülme çabasının aslanlara yedirilmesi olduğunu yazmıştır. Buna göre, hükümdarın kuyuların dibinde beslediği aslanlar vardır ve Circis'in etlerini parçalara ayırıp bu aslanların olduğu kuyulara atarlar. Circis ertesi gün dirilerek geri gelir (2008, s. 247).

Yıldırım da benzer ifadelerle Circis'in İsrailoğulları'na gönderilmiş bir peygamber olduğunu söylemektedir. Öldükten sonra defalarca dirildiği için *Corcîs-i bâkiyâ* denmiştir. Son derece zengin bir tüccardır ve kazancını yoksullara dağıtmaktadır. Dininde sebat ettiğinden derisi yüzülmüş, etleri kesilmiş ve kemikleri kırılmıştır. Yakılarak külleri havaya savrulmuştur (2017, s. 242).

Circis, Hristiyan kaynaklarına göre St. George (Georgios, Georges, Hagios) ile aynı şahıstır. Kilise tarihlerine göre St. George, milattan sonra III. yüzyılın ikinci yarısında, Filistin'in Remle kasabasında doğmuş ve 23 Nisan 303'te, Diocletianus devrinde Nikomedeia'da (İzmit) şehit olmuştur. Rivayete göre İmparator Diocletianus, İzmit'te Hristiyanlar aleyhine çıkarıp astırdığı bir fermanı yırtması yüzünden St. George'u çeşitli

işkencelerle öldürtmüştür. Hristiyanlarca en büyük şehit kabul edilen St. George, kilise takvimine göre 23 Nisan'da anılmaktadır. Asker olup bir hükümdar kızını ejder elinden kurtardığı yolunda eski bir efsane de mevcuttur (Tümer, 1993, s. 26). Hristiyanlarca kutsal kabul edilen bir şahıs olduğundan, hakkında pek çok menkıbevi anlatı oluşturulmuştur. Göğe yükseldiğine inanılmış ve festivallerle kutlanmıştır (Frazer, 2018, s. 335).

Circis'in mitsel kökeninde de –tıpkı Hızır gibi– Temmuz arketipi yatmaktadır (Tekin, 2013, s. 209). Bu bağlamda Hızır ile birlikte, Temmuz mitlerinin kuvvetle yüklendiği Hz. İsa ile de sıklıkla karıştırılmış, anlatıları iç içe geçmiştir. Ocak da Circis'in Hızır'la özdeşleştirildiğini ve bu özdeşleştirmenin de Suriye ve Mısır yörelerinde Hristiyan ve Müslüman ahali arasındaki kültür alışverişinden kaynaklandığını belirtmektedir (2012, s. 138). Hz. İsa ile Circis arasındaki benzerlik de, temsillerinin oluştuğu ortak arketiplerden gelmektedir. Kaleli de Circis'in mucizelerle dolu yaşantısının mitolojik kökenli olduğunu belirtmektedir (1996, s. 326). Selahattin Döğüş de bu konuya değinmekte, Hristiyan ve Müslüman halkların bir arada yaşadığı yerlerde Hızır ile Circis'in birbirine karıştırıldığını ifade etmektedir. Ona göre, Türkler gelmeden evvel Anadolu ve Balkanlar'ın Hristiyanların yaşadığı bölgeler olduğu ve bu bölgelerde Hristiyan azizlerine atfedilen kutsal makamlar olduğu için böyle bir özdeşleştirilmeye gidilmiştir (2015, s. 91-92). Yanı sıra, Circis'in her yıl çalışıp kazandıklarını yılbaşında fakirlere ve çocuklara dağıtan bir şahsiyet olmasıyla –daha sonra Santa Claus (Noel Baba) olarak bilinecek olan– Aziz Nicholas'la da özdeşleştirildiği ve her ikisinin Hızır anlatılarıyla iç içe girdiği görülmektedir –ki Hızır da yılda bir kez halk arasında dolaşarak yoksullara yardım etmektedir. Bunun sebebi de Hristiyan azizlerin menkıbelerini duyan Türk ve Müslüman halklarının, bu kahramanları dönüştürerek İslam anlatılarına dâhil etmeleri olmalıdır. Türkler, Temmuz tipi tanrılara, özellikle de aynı mitolojik anlatının çeşitlenmeleri olan Attis ve Adonis'e tapınmalarının hâlâ devam etmekte olduğu dönemde Anadolu coğrafyasına yerleşmişlerdir. Bu durum da hâlihazırda mevcut olan inanışların değiştirilip dönüştürülmesine zemin hazırlamış olmalıdır. Üstelik yaşanan kültürel boşluklar, bu değişime imkân tanımıştır. Örneğin Circis ve Hızır'ın isminin *Kur'an*'da geçmemesi, onlar üzerine mitsel anlatıların

yakıştırılmasına olanak tanımış olmalıdır. Her bölge insanı kendine mahsus bir kutsal kişilik oluşturmuş, bu coğrafyaya gelen diğer halklar ise bu kişilikleri muhtemelen kendi kültürleriyle birleştirmişlerdir. Bu sayede şahıslara yüklenen anlatılar çeşitlenmiş, zenginleşmiş ve gitgide daha olağanüstü bir yapı ve hüviyet kazanmıştır. Kaldı ki Aziz Georges muhtemelen gerçekten yaşamış iyi bir Hristiyan'dır; ancak hakkındaki anlatılar, yukarıda bahsi geçen sebeplerden ötürü eski mitlerle birleşmiş ve Aziz Georges –tıpkı birçok aziz gibi– kutsal bir kişilik kazanarak arketipsel okumalara müsait bir şahıs olmuştur.⁸⁵

Dolayısıyla denilebilir ki, Circis aslında bir peygamber değil, bir Hristiyan azizidir. Ama hakkındaki anlatılar, insanları bilinç dışı olarak bu şahsı İslamlaştırmaya, hakkındaki anlatıları çeşitlendirip inanmaya itmiştir. *Georges* ismi de bozularak *Corcis*, *Cercis* ve *Circis* şeklinde karşımıza çıkmıştır.

Defalarca ölüp dirilmesiyle Circis, klasik Türk edebiyatının ölmezlik motifi olmuş, şairler de çektikleri zulüm ve yaşadıkları olumsuzluklara karşı hâlâ hayatta olmalarını Circis motifi üzerinden anlatmışlardır. Ahmedî de bu motifi iki beytinde kullanmış ve Circis gibi yetmiş kez öldürülse de Allah'tan yüzünü çevirmeyecek kişinin er sayılacağını dile getirmiştir:

Er anda olasın ki yüzüñ dönmeye Hakdan

Yitmiş kez ölürseñ yolına şöyle ki Cercis (296/4)

Aşağıdaki beyitte ise şair, sevgilinin gamze kılıcıyla öldürülmekte ama Circis gibi yeniden dirilmektedir:

⁸⁵ Hristiyan azizlerinin büyük çoğunluğu, İslami anlatılardaki evliyalar gibi kutsal bir kişilğe sahip şahıslardır. Hemen hepsinin adına kiliseler, mabetler ve türbe benzeri sık sık ziyaret edilen anıt mezarlar yapılmıştır. Circis'in (Anadolu'daki adıyla Aya Yorgi) de Türkiye'de birçok anıt mezarı ve mabedi bulunmaktadır. Pek çok yerde Aya Yorgi isimli kilise kalıntısı yahut anıt mezara rastlamak mümkündür.

*Niçe ki katl ide gamzeñ kılıcı bini girü
Lebüñ ümîdi dirildür meger benem Cercîs (290/4)*

Circis'in de pek çok ölümünden biri kılıçla etlerinin doğranması şeklinde olmuştur. Şair de sevgilinin kılıç gibi öldürücü bakışları nedeniyle ölürse, dudağının ümidiyle Circis gibi dirileceğini dile getirmiştir. Klasik Türk şiirinde sevgilinin bakışları öldürücü, dudakları can bağışlayıcıdır. Şair de sevgilinin bakışlarıyla ölüp, dudağına kavuşmanın ümidiyle yeniden dirilecek olmayı Circis motifi üzerinden anlatmaktadır.

1.2. AHMEDÎ DÎVÂNÎ'NDA KUTSAL KİTAPLARDA BAHSİ GEÇEN DİĞER DİNİ-TARİHÎ ŞAHISLAR

1.2.1. Samiri (Sâmirî)

Kur'an-ı Kerim'de adı geçen ve halkı Hz. Musa tarafından tebliğ edilen dinden uzaklaştırarak bir buzağı heykeline tapmaya teşvik eden şahıstır. *Tâhâ* ve *A'râf* surelerinde anlatılan kıssa özetle şöyledir: Halkı saptırmak isteyen Samiri, Mısır halkının süs eşyalarından bir buzağı heykeli yapar ve halkı bunun ilah olduğuna inandırır. Harun onları uyarır ama fayda vermez. Musa döndüğünde çok öfkelenir. Samiri'ye amacının ne olduğunu sorar. Samiri "ben onların görmediklerini gördüm, böylece elçinin izinden bir avuç alıp atıverdim; böylelikle bana bunu nefsim hoşça giden (bir şey) gösterdi" diye cevap verir. Musa onu, azap dolu buluşma zamanının geleceğini söyleyerek yanından kovar. Öfkesi biraz dinince levhaları alır (*Kur'an-ı Kerim*, 20:85-97; 7:145-154).

İslami kaynaklarda bu kıssa şöyle anlatılmaktadır: Samiri, bir gün Hz. Musa'dan, Cebrail'in ayağının toprağını alıp, bunu bir yere bırakan kişinin, bıraktığı yerin konuşma özelliğini elde edeceğini öğrenir. Firavunun boğulduğu gün yerden bir avuç toprak alarak saklar. Hz. Musa Tur'dayken altından bir buzağı yapar, yaparken de malzemesine o topraktan katar; halkı da bunun ilah olduğu yönünde kandırır. Hz. Musa geri geldiğinde ise Allah'tan af diler ve kavmini bağışlatır (Yıldırım, 2017, s. 670-671). Yanı sıra onu Fars mitolojisindeki Zâl ile de ilişkilendirenler vardır. Her ikisinin de doğumları, büyümeleri, bir kuş tarafından yetiştirilmeleri ve başkalarının yapamadığı olağanüstü işleri yapmaları iki şahsın benzer noktalarıdır (İmâmî, 2019, s. 290).

Ahmedî de bir beyitte Samiri'ye yer vermiştir:

Bu cavk-ı Sâmirî fî 'lin nice def' ideyim Yâ-Rab

Bunuñla kim sebak⁸⁶ iltür sözüm i 'câz-ı Mûsâdan (484/13)

⁸⁶ Beyitte *sebak* sözcüğü iki kez kullanılmış. Vezne uygun olarak biri çıkarıldı.

Beyitte Ahmedî, *Sâmirî fi'lin* ifadesiyle, halkı bir buzağıya tapmaya ikna etmesini kasetetmektedir. Bu işi def edememesi, yani şiirlerinin haricinde bırakamaması ise onun vasıtasıyla sözünü aktarabilmesidir. Şair, Samiri dolayısıyla Hz. Musa'nın mucizelerini anlatabilmekte, bu nedenle onun bu çirkin işini dahi defedememektedir.

1.2.2. Calut (Câlût)

Calut, *Kur'an-ı Kerim*'de bahsi geçen bir savaşçıdır. *Kur'an*'daki kıssa özetle şöyledir: İçlerinde Hz. Davut'un da bulunduğu Talut'un ordusu, Calut ve ordusuna karşı savaştadır ama Talut'un askerlerinin bu savaşı kazanma ümitleri yoktur. Ancak savaş meydanına çıktıkları vakit Allah'a dua ederler ve onun izniyle orduyu bozguna uğratırlar. Davut, Calut'u öldürür (*Kur'an-ı Kerim*, 2:249-251).

Tevrat'ta ise Calut, Gatlı Golyat ismiyle geçmektedir; Davut'un içinde bulunduğu ordunun komutanı olan Tâlût ise Saul ismiyle geçmektedir. Kıssa özetle şöyledir: Golyat, Filistin ordugâhında yer alan usta bir dövüşçüdür. İsraililer ve Filistinliler'in savaşaacağı gün, zırhlarla ve silahlarla kuşanmış olarak gelir. Golyat, karşısına çıkacak bir adam göndermelerini ister. Kaybeden taraf kazananın kölesi olacaktır. Ertesi gün Davut Golyat'ın karşısına çıkmayı kabul eder. Saul ona kendi zırhını giydirse de Davut zırh giymeye alışık olmadığını söyleyerek çıkarır ve sadece sapanını ve dereden topladığı beş çakıl taşını yanına alarak Golyat'ın karşısına çıkar. Golyat Davut'a doğru hamle yapar ancak Davut sapanıyla bir taş atar. Bu taş Golyat'ın alnına saplanır ve yere yığılır. Yanına gider ve Golyat'ın kılıcını alarak onu öldürür (I. Samuel, 17:1-51).

Taberî ise *Tevrat*'takine benzer bir kıssa anlatır. *Tarih-i Taberî*'de yer alan kıssaya göre İsraililer ve Filistinliler arasında bir savaş vuku bulmaktadır. Filistinli Calut, Âd soyundan, uzun boylu bir şahıstır. Talut'a İsmoil tarafından verilmiş bir zırh ve boynuz vardır; giyenin boynuzdan yağ akarsa o kişi Calut'u öldürebilecektir. Zırh sadece Hz. Davut'a uyar ve boynuzdan da yağ akar. Talut, onun Calut'u öldürecek olan kişi

olduğunu anlar. Yanına üç taş haricinde hiçbir silah almadan savaş yerine varır. Hz. Davut yanında getirdiği taşlardan birini atar ve Calut'un başı yarılarak yere yığılır. Onun ölümünden sonra da ordusu bozguna uğrattılır (2007, s. 494-498). Ahmedî, bir beyitte Calut'tan bahsetmektedir:

*Ahmedî taht-ı hilâfette ol ola Dâvud
Ki öldüre nefsinî kim ol-durur aña Câlût (95/7)*

Beyitte şair, kendisinin hilafette Hz. Davut gibi olup yine kendisine Calut gibi görünen nefsinin yenmesi gerektiğini anlatarak yukarıda bahsi geçen Hz. Davut ve Calut'un savaşına ve Hz. Davut'un Calut'u öldürmesine telmihte bulunmuştur.

1.2.3. Karun (Kârûn)

Kur'an-ı Kerim'de bahsi geçen Karun, Hz. Musa'nın kavmindendir ve taşkınlık etmiş bir şahıstır; bu nedenle helâk edilmiştir (29:39). Kıssa özetle şöyledir: Karun Allah tarafından çok hazine verilmiştir. Bu hazine öyle çoktur ki anahtarlarını taşımakla görevli olan insanlar bile zorlanır. Kavmi, Allah'ın ona ihsanlarda bulunduğunu, onun da insanlara karşı iyilikler yapması gerektiğini söylemiş olmasına rağmen Karun, bütün servetinin, kendisinde var olan ilim sayesinde verildiğini söyler. Bir gün Karun, kavminin karşısına ihtişam içerisinde çıkar, insanlar da onun bu zenginliğine gıpta ederler; onun çok büyük bir devlet sahibi olduğundan söz ederler. Ancak ilim sahibi insanlar bu düşünceye karşı çıkarlar. Bir müddet sonra Allah tarafından Karun'un sarayı da kendisi de yerin dibine geçirilir (*Kur'an-ı Kerim*, 28:76-83).

Karun, *Tevrat*'ta Korah ismiyle geçer ve Musa'ya isyan çıkarmasıyla anılır. Burada yer alan kıssaya göre özetle Korah, Levi oğlu Kehat oğlu Yishar'ın oğludur. Musa'nın yanına varıp, ona halkın her bir bireyinin kutsal olduğunu, bu nedenle Rabbin özellikle seçeceği bir "kutsal kişinin" olmayacağını dile getirip yanındakilerle beraber isyan eder. Musa da Rabbin sabah olduğunda kimin kutsal olduğunu açıklayacağını söyler ve onların (Levililer'in) Rabbin konutunun hizmetini görmek için seçildiğini dile getirir.

Ertesi gün herkes Rabbin huzurunda toplanılır. Musa'nın halkla konuşmasının hemen ardından altlarındaki zemin yarılr; yer Korah, Datan ve Aviram'ın kendilerini, mallarını ve ailelerini yutar. Sahip oldukları her şeyle birlikte yok olurlar. İnsanlar yer bizi de yutmasın diyerek sağa sola kaçırlar (Çölde Sayım, 16:1-34).

Karun, Türk-İslam kültüründe genellikle hazineleriyle birlikte anılmıştır. Muhtelif kaynaklar, onun çeşitli şekillerde elde ettiği rivayet edilen hazinelerden söz ederler. Taberî, onun zenginliğini altın yapmakta kullanılan bir ota bağlar. Taberî'nin bu rivayetine göre Karun, Hz. Musa'nın amcasının oğludur. Samiri'nin altın bir buzağı yapmasına öfkelenen Hz. Musa, Karun'dan bu buzağıyı ateşe atmasını söyler. Ancak Karun, altının ateşte yanmayacağını, aksine kötü maddelerden arınacağını dile getirir. Hz. Musa Allah'a dua eder; Allah da altın yapılan otu öğretir; bu ot gümüşe çalınırsa altın yapar, altına katılırsa da onu küle çevirir. Hz. Musa da bu otun yerini Karun'a söyler. Bu otlardan çokça alan Karun buzağıyı yok eder ancak kendisi için de altınlar yapar ve dört bin köle satın alır. Öyle çok altını olur ki evlerinin ve bahçelerinin kapıları bile altından yapılır. Mısır'da ondan daha zengin hiçkimse olmaz. Bir zaman sonra evlerinin ve hazinelerinin anahtarlarını bir kişi taşıyamaz olur. Fakat Karun, Hz. Musa'dan yüz çevirmiştir. Hz. Musa ondan mallarının zekâtını vermesini isteyince de reddeder. Ancak bu mallarının tamamını yitirecektir (2007, s. 457-459). Bahsi geçen altın elde etme yöntemi bir çeşit kimya/simya'dır. Tökel de bu yönde bir inanışın var olduğunu dile getirmektedir. Rivayete göre Karun kimya/simya ilmine hâkimdir; yani birtakım gizli ilimler kullanarak muhtelif madenleri altına çevirebilmiştir. Bu ilmi bilen aslında Hz. Musa'dır ve simya ilminin üçte birini Yuşa'ya, üçte birini Harun'a ve üçte birini ise Karun'a öğretmiştir (2016, s. 300-301).

Ahmedî de bir bahariye kasidesinde yer verdiği aşağıdaki beyitte, Karun'u hazineleri üzerinden ele almış, yeryüzünde biten çiçekleri Karun'un hazinesine benzetmiştir:

Dökile la 'l-ile dînâr toprag üstinde

Meger ki çıhdı bu yirden hazâyin-i Kârûn (LXV/4)

Beyitte lâl ve dinarın değerli taş ve altın para olarak dökülmesi Karun'un hazinesine işaret etmektedir. Tabiatın baharın canlanması ve rengârenk çiçekler açması, Karun'un hazinelerinin toprakta bitmesi olarak düşünülmüştür. Diğer yandan ise altın paranın çiçek ile ilişkilendirilmiş olması, renk benzerliğinin yanı sıra Karun'un bir ot vasıtasıyla altın elde etmesini de çağrıştırmaktadır.

1.2.4. Nemrut (Nemrûd)

Kur'an-ı Kerim'de adı açıkça geçmese de *Bakara Suresi*'nde yer alan "Allah'ın kendisine verdiği mülke dayanarak İbrahim ile Rabbi hakkında tartışmaya giren kimseyi görmedin mi? İbrahim "Rabbim hayat veren ve öldüren" deyince o, "hayat veren ve öldüren benim" dedi. İbrahim "Allah güneşi doğudan getirmektedir, hadi sen de onu batıdan getir" dedi. Bunun üzerine inkârcı ne diyeceğini bilemedi. Allah zalimler topluluğuna rehberlik etmez (2:258)" ayetinden hareketle, bahsi geçen mülk sahibi kişinin Nemrut olduğu yönünde tefsirler yapılmıştır (Yazır, 2007, s. 176).

Nemrut, *Tevrat*'ta Nimrod adıyla geçer. Nuh oğlu Ham oğlu Kuş'un oğludur. Yiğitliğiyle yeryüzüne nam salmış bir avcıdır. Şinar, Babil, Erek, Akat ve Kalne topraklarında krallık yapmıştır. Ardından Ninova'yla Kalah arasında Resen'i kurmuştur (Yaratılış, 10:6-12). Geleneksel Yahudi düşüncesine göre kurnaz bir astrologdur, putperesttir ve masum bebekleri dahi katleden bir yöneticidir. Et yiyen ilk insandır. İçinde yaşadığı toplumda bir tanrı muamelesi gördüğünden ve karısı Semiramis'e tapınıldığından söz edilmiştir (Batuk, 2006, s. 555).

Taberî de Nemrut'un soy ağacını *Tevrat*'takiyle aynı şekilde vermektedir. Bununla birlikte bir puthane yaptığını, zalim bir insan olduğunu kaydeder. Yine Taberî'ye göre Hz. İbrahim'in babası Âzer, Nemrut'un veziridir. Nemrut, doğacak bir oğlan çocuğun kendisini öldüreceğini haber alınca ülkede yeni doğan bütün erkek çocuklarını öldürülmesini ister; ancak Hz. İbrahim kurtulur. Büyüyünce, Nemrut ve putlarına, onların tanrı olmadığı gerekçesiyle karşı gelir. Babası ve Nemrut da onu puthaneye

gönderir, en büyük puta secde ettirilmesini söyler. Ancak Hz. İbrahim, putlara değil Allah'a secde eder ve bir köşeye çekilir. O gün bayram günüdür ve herkes bayram yerine gittiğinde, Hz. İbrahim putları kırar. Çok geçmeden bu haber Nemrut'a ulaşır. Putların paramparça olduğunu görünce hayrete kapılır ve bu işin sorumlusu olarak kendisine getirilen Hz. İbrahim'i ateşe atarak cezalandırmaya karar verir. Bu amaçla büyük ve yüce bir duvar yapılır, bu duvarın yapıldığı yere odunlar taşınır; odunların taşınması bir yıl sürer. Nemrut, Hz. İbrahim'i şeytan tarafından yapımı öğretilen mancınığa gererek ateşe attırır. Ancak Allah'ın emriyle ateş yerine içinde bir pınar bulunan bir meydan oluşur. Nemru şaşkınlık içerisinde Hz. İbrahim'e seslenerek ateşin üzerinde yürümesini söyler. Yürüdüğünü görünce imana gelir; ancak halkının kendisinden yüz çevirip Hz. İbrahim'e uyduğunu görünce öfkelenip Allah'la savaşmaya karar verir. Bir sandık (taht) yapılarak dört köşesine bir mızrak, mızrakların uçlarına ise birer parça et takılır. Sandığın dört köşesine de birer akbaba bağlanır. Aç bırakılan akbabalar etlere ulaşmak için sandığı havalandırınca Nemrut göğe yükselir.⁸⁷ Göğe yükseldiğinde boşluğa doğru üç ok atar. Allah da Cebrail'e buyuyarak bu okları kana bulayıp geri göndermesini söyler. Kanlı okları gören Nemrut, Hz. İbrahim'in tanrısını öldürdüğünü sanarak sevinçle aşağı iner. O sırada büyük bir gürültü kopar ve Nemrut'un sarayı ile kâfirlerin evleri yerle bir olur. Yeniden ordusunu düzerek Allah'la savaşmaya hazırlanır. Ancak Allah, sivrisineklerden oluşan bir orduyu Nemrut'un ordusunun üzerine salar. Sineklerin en zayıfı Nemrut'un burnunun içinden girip beynine ulaşır ve azar azar yemeye başlar. Nemrut öyle çok azap çeker ki, sadece başını dövdürdüğünde rahatlar; ancak dövmeyi bıraktıklarında yine çektiği azap tekrar başlar. Nemrut bu acıyla ölür ve bin yıldan fazla süren saltanatı son bulur (2007, s. 151; 168-184; 191-193).

Nemrut'un mitolojik kıssaları hatırlatan bazı özellikleri dolayısıyla çok kompleks ve karmaşık bir arketipsel geçmişi olduğu görülmektedir. Bununla birlikte, onun tarihsel bir arketipten gelmiş olması ve biyografik verilerinin, yaşadığı coğrafya dolayısıyla mitik ve sembolik arketiplerle karışmış olması daha muhtemel görünmektedir –ki onun

⁸⁷ Buna benzer bir göğe yükselme motifi Fars hükümdarı Keykâvûs için de anlatılmaktadır. Bk. Bu çalışmada "Keykâvûs" maddesi.

hakkında yapılan çalışmalar tarihî gerçekliği üzerine de birtakım bulguları ortaya koymuştur.

Nemrut, Hz. İbrahim'i ateşe atmasıyla bilinen Ur şehri hükümarı olarak kıssalarda yer alsa da, hükümdarın ismi bilinmemektedir. *Nemrûd* sözcüğü “kral, sultan, melik, hükümdar” anlamına gelen bir sıfattır. Batılı araştırmacılar *Tevrat*'tan hareketle, söz konusu hükümdarın Hamurabi yahut onun soyundan gelen biri olabileceği kanaatindedirler. *Kur'an-ı Kerim* kaynaklı verilere istinaden Akad kralı I. Sargon olması da muhtemel görülmüştür (Sarıçoğlu, 2016, s. 24). Çığ ise tarihte böyle bir kralın olmadığını, bu şahsın Sümer tanrılarında Ninurta'dan geldiğini düşünmektedir. Ninurta, Sümer'in savaş ve avcılık tanrısıdır. Çığ'a göre bu şahıs *Tevrat*'a geçerken *Nimrod* olmuştur (2019, s. 93). Nitekim –pek çok yerde atıfta bulunulan ama bir örneği tespit edilemeyen– *Öldürülen Kahramanlar* isimli bir mitteki kahramanları da Ninurta'nın öldürdüğü bilinmektedir (Black ve Green, 2017, s. 224). Bu açıdan değerlendirdiğinde Ninurta'nın zalim bir şahsiyeti olması ve kahramanları öldürmesi, Nemrut'un Hz. İbrahim'in öldürme teşebbüsünü hatırlatmaktadır. Diğer yandan Nemrut, Fars mitolojisinde yer alan Dahhâk ile de benzeşmektedir. Bazı tarihçilere göre Nemrut Babil kralıdır ve İran tahtını gasp eden Dahhâk'in tıpatıp benzeridir (And, 2018, s. 150).

Hız. İbrahim'in ateşe atılması kıssasıyla anılan Nemrut'un bu tarafı, *Tevrat*'ta yer almamaktadır. Bununla birlikte MS I. yüzyıla ait apokrif bir metin olan *Pseudo-Philo*'da İbrahim'in Nemrut tarafından ateşe atılması motifi Babil Kulesi ile ilişkili olarak anlatılmıştır. Buna göre Nemrut, göklere dek ulaşan Babil Kulesi'ni yaptırmak ister. Bu kulenin inşasıyla görevli insanlar da isimlerini kazıdıkları kerpiçleri pişirerek inşaatta kullanır. İbrahim ve yanında bulunan on bir kişi ise buna karşı çıkar ve tutuklanıp ateşe atılırlar; ancak İbrahim mucize eseri yanmaktan kurtulur (Batuk, 2006, s. 555).

Klasik Türk şiirinde genellikle zalimliği ve Hz. İbrahim’i ateşe atmak suretiyle öldürmeye çalışması ile bahsi geçen Nemrut, *Ahmedî Dîvânı*’nda da aynı yönde kullanılmıştır:

‘İşkda ehl-i fütüvvet ol-durur kim çün Halîl
Âteş-i Nemrûd aña gül-zâr u bag u verd ola (18/4)

Beyitte, Nemrut’un yaktırdığı ateşin Hz. İbrahim atıldıktan sonra bağlık bahçelik bir yere dönüştüğü anlatılmış ve aşkta fütüvvet ehli olana bu kıssa hatırlatılmıştır. Nitekim Nemrut’un ateşi, İbrahim’i Allah’ın dostu yapmıştır:⁸⁸

Ahmedî şem ‘ bigi ‘ışk odı ider seni nûr
Nâr-ı Nemrûd-durur ki_ itdi Birâhîm-i Halîl (392/7)

Aşağıdaki beyitte de şair, gönlünde Nemrut’un ateşinin yandığını dile getirmiştir:

Nûh bigi gözlerüm niçe döke tûfân
Niçe yana yüregümde âteş-i Nemrûd (129/5)

Yine aşağıdaki beyitte de benzer bir kullanımla şair, yüreğinin yanmasına bakılmasını ve Nemrut’un ateşinin anılmaması dile getirmektedir; çünkü âşığın gönlü Nemrut’un ateşinden daha kuvvetli yanmakta ve yakmaktadır:

Yüregüme bah u yâda getürme nâr-ı Nemrûdı
Gözümü gör dahı sorma haber deryâ-yı Ahdardan (486/5)

Sultan I. Mehmed’in methedildiği bir kasideden alınan aşağıdaki beyitte ise, *Taberî Tarihi*’nde sözü geçen ve Nemrut tarafından yaptırıldığı söylenen duvara atıfta bulunulduğu dikkat çekmektedir:

⁸⁸ Hz. İbrahim ve ateş ilişkisinin mitolojik arketipleri için bk. Bu çalışmada “Hz. İbrahim” maddesi.

‘İmâret itseñ evi dirler uş girü Nemrûd
Diler ki göge irişe yüceldüben dîvâr (XXVI/25)

Memduhun her yaptığı işte, birilieri tarafından bir kusur bulunduğunu; bu nedenle onun bu kişilere aldırılmamasını öğütleyen bir kasideden alınan bu beyitte şair, memduh bir ev yapsa, Nemrut’un geri gelip duvar inşa ettiğinin söyleneceğini dile getirmektedir. Bahsi geçen duvarın, bir bina olduğu da söylenen ve Nemrut tarafından Hz. İbrahim’in ateşe atıldığı yerde yaptırılan duvar olduğu düşünülebilir. Girişte de bahsedildiği üzere Taberî, bu duvarın çok yüksek ve yüce bir duvar olduğundan söz etmektedir. Diğer yandan, bu duvarın Babil Kulesi olması da muhtemeldir. Nitekim Babil Kulesi’ni Nemrut’un yaptırdığını ve bu kulenin *Kur’an*’da yer alan “Onlardan öncekiler düzen kurmuşlardı. Bunun üzerine Allah binalarının temelini çökertti de tavanları başlarına yıkıldı. Azap onlara farketmedikleri yerden geldi (16:26)” ayetinde bahsi geçen bina olduğu da belirtilmiştir. İslâm müfessirleri de *Micdel* “köşk” adını verdikleri Babil Kulesi’nin Nemrut tarafından yaptırıldığını kaydetmektedirler (Erdem, 1991, s. 392). Çok yüksek, ulu ve kat kat olduğu söylenen bu kule, Allah tarafından yok edilmesiyle, İslam coğrafyasında olumsuz bir sembol olmuştur. Şair de memduhun her yaptığı işin eleştirilmesi nedeniyle, güzel bir ev yapsa bile bunun Babil Kulesi’ne benzetilerek yine eleştirileceğini kastetmiştir; çünkü bu kule bütün şatafatına rağmen olumsuz açıdan sembolleşmiş bir yapıdır –ki arketipinin tarihî bir gerçekliğe dayanmasının yanı sıra sembolik olarak da ele alınabileceği görülmektedir. Nemrut da Hz. İbrahim ateşe atılırken bu kuleden seyretmiştir.

1.2.5. Asaf (Âsaf)

Asaf, Hz. Süleyman’ın teyzesinin oğlu, kâtibi veya veziridir. *Berehyâ oğlu Âsaf* diye bilinir ve anne tarafından soyu Hz. Yakup’a dayandırılır. Hz. Süleyman’ın ona çok güvendiği bilinmektedir. İsm-i azam’ı bildiği ve dualarının kabul olduğu rivayet edilir. *Kur’an*’da yer alan bir kıssada, Hz. Süleyman’ın “ey ileri gelenler! Onlar bana teslim olmadan önce hanginiz bana onun (kraliçenin) tahtını getirebilir?” diye sorduğunda “ben onu, gözünü kapayıp açmadan önce sana getiririm” diyen “kitap ehli kişi”nin Asaf olduğu düşünülmüştür (27:38-40). Bir rivayete göre de Hz. Süleyman’ın fethettiği bir

adanın hükümdarının kızı Cerâde ile evlenir. Cerâde, babasının heykelini yaparak kırk gün boyunca bu heykele tapır. Bu durumu öğrenen Asaf da Hz. Süleyman'a bildirir. Başka bir rivayetteyse Hz. Süleyman'ın mührüyle ilişkilendirilmektedir (Yıldırım, 2017, s. 81-82).

Tevrat'a göreyse Levioğulları'na mensup Gerşom ailesinden Berekya'nın oğludur. Davut ona, Ahit Sandığı'nın Obededom'un evinden esas yerine taşılması sırasında, Heman ve Eytan (Ethan) ile birlikte, yüksek ses çıkaran tunç zillerle sandığa kılavuzluk etme işi verilmiştir. Daha sonra yine Davut tarafından, Ahit Sandığı önünde gerçekleştirilecek merasimde bu zilleri çalmakla görevlendirilmiştir. Çeşitli müzik aletleriyle ilahi söyleyip peygamberlik etmeleri için görevlendirilen üç aileden birinin önderi olmuştur (I. Tarihler, 15:17, 20, 25; 16:5, 7, 37; 25:1-9). Kral Süleyman'ın mabedi inşa etmesinden sonra, Ahit Sandığı'nın mabetteki yerine nakledilmesi sırasında da aynı görevi sürdürmüştür (II. Tarihler, 5:12; 29:30). Onun peygamber veya *gören* olduğu da kaydedilmektedir (Harman, 1991, s. 455).

Asaf, Fars şiirinde Hz. Süleyman'la olan ilişkisi, çok zeki bir vezir oluşu, ileri görüşlülüğü ve üstün yetenekleriyle ele alınır (Yıldırım, 2017, s. 82). Türk edebiyatında genellikle vezirleri teşbih etmek için adı anılır. Fazilet, ileri görüşlülük, idare ve tedbirin timsalidir (Pala, 2014, s. 33). Dolayısıyla Asaf'ın, doğu ve klasik Türk şiirinin ilim, hüner, zekâ vb. meziyetlerin sembolü olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim Ahmedî de ona yer verdiği tek beyitte, memduh için *Âsaf-marifet* demiştir:

Mîr Sülmân-ı Süleymân-kadr ü Âsaf-ma 'rifet
Kim halîfe itdi cihâna Hak anı Dâvud-vâr (XXV/32)

Emir Süleyman'ın methedildiği bu beyitte şair, memduhu Asaf gibi marifetli olmakla methetmiştir. Bu marifet benzetmesinin nedeni ise Asaf'ın yukarıda geçen meziyetleridir. Memduh da onun gibi marifet sahibidir. Beyitte Hz. Süleyman ve Hz. Davut'un ismi de anılarak bir tenasüp oluşturulmuştur –ki İslam anlatılarına göre Hz.

Süleyman'ın veziri olan Asaf, *Tevrat*'a göre Davut'un yanında bulunan ve onun verdiği görevleri yerine getiren *görü* sahibi biridir.

İKİNCİ BÖLÜM: AHMEDÎ DÎVÂNÎ'NDA TARİHÎ, EFSANEVÎ, MİTOLOJİK, ŞAHISLAR VE ARKETİPLERİ

2.1. TARİHÎ-MİTOLOJİK ŞAHISLAR

Mitolojik kahramanların maceraları, hemen her kültürde geniş yer tutar. Mitosların çoğunun, kahramanın ve başından geçen maceranın ismiyle anıldığı görülür. Başlangıçta tanrılarla ilgili olan bu anlatılar, zamanla ilk versiyonundaki tanrısal kuvveti yitirse de, olağanüstülük özelliğini yitirmez; birtakım değişikliklerle anlatılarak geçmişten geleceğe uzanır ve kimi zaman da tarihî kişiliklerin birtakım özelliklerine izafe edilerek menkabevi efsaneler oluşturulur. Klasik Türk şiirine bakıldığında –kökeni hangi kültür ve coğrafya olursa olsun– kahramanların çoğunluğunun İran mitolojisinden geçtiği görülür; ancak şahısların arketipleri kimi zaman çok daha eski devirlerdeki anlatılarda görülmektedir. Ekserisi *Şehnâme*'de yer alan bu kahramanlar, genellikle benzetmelik malzeme olarak kullanılan mitolojik şahıslardır. Şairler, bu kahramanların büyük çoğunluğuna kahramanlığı, yiğitliği, kuvveti ve hükümdarlığı vasıtasıyla ve hayatları etrafında şekillenen olağanüstü ve fantastik anlatıları vasıtasıyla telmihte bulunur. Bu şahıslar, benzetme unsuru olarak kullanıldıklarında, idealize edilmiş birer şiir öznesi yahut nesnesi olurlar. Nitekim Conner'ın da ifade ettiği üzere ideal insanın özellikleri mitlerde yer alan kahramanın karakterinde vücut bulur. İnsan-kahramanlar, iyi ve takdir edilesi davranışları açısından birer örnek model oluştururlar (2018, s. 11). Dolayısıyla şair de benzetmelik olarak bu ideal insanı kullanır; söz gelimi bir hükümdarı methederken ideal olana, Hüsrev'e, Cem'e vd. hükümdarlara benzetir. Adaleti bakımından ideal hükümdar olan Nûşirevân'ı, ok atmadaki ustalığı nedeniyle de kahraman Areş'i model olarak memduh vs. ile mukayese eder. Söz konusu ideal, âşık tipi olduğunda Mecnûn'dan, Ferhâd'tan yola çıkar; çünkü bildiği en büyük âşıklar onlardır ve onlar idealize edilmiş aşk adamlarıdır. Bununla birlikte bir de anti-kahraman unsuru vardır. Bu da ideal olanın zıddını, kahramanın karşıtını vermektedir. Bunu da klasik Türk şiirinde Dahhâk gibi kötücül varlık ve insanlar karşılıklı olarak bahsi geçen bu şahısların çoğunun arketipleri hem tarihî hem de sembolik olarak çok eski anlatılara ve mitlere kadar uzanır.

Klasik Türk edebiyatına kaynaklık etmiş olan mitolojik şahıslar insan olarak ele alınsalar da, ilk örneklerinin insanüstü varlıklar olduğu görülmektedir. Fars mitolojisinde kötü bir yaratık olarak yer alan Ehrimen, bir tanrıdır. İyiliği temsil eden Ahura Mazda'nın karşısında yer alan kötücül tanrı olarak konumlanır. Ahura Mazda ise Hürmüz'dür. Karanlıklarla ilişkilendirilen Ehrimen'in zıddıdır (Levend, 2014, s. 214). Bu tasavvurlar zamanla değişmiş, Ehrimen kötülük tanrısı olmaktan çok, tanrı tarafından yaratılmış kötü bir dev, şeytan yahut yine kötülükle anılan bir insan olarak tasavvur edilmiştir. Ahura Mazda ise başlangıçta iyilik tanrısı iken, zamanla iyi bir şahsa dönüşmüş ve ismi Hürmüz şekline evrilmiştir. Bu değişim ve dönüşümler bir anda olmamış, zaman içerisinde gerçekleşmiştir; ancak tarihi süreçte değişimlerin hız kazandığı zamanlar da olmuştur. Tekin'in ifade ettiğine göre, MÖ 400-300'lerden itibaren, yani İskender'in Yakın Doğu'yu istila etmesinden sonra eski çağ tanrıları ve tanrıçaları insani düzeyde algılanmaya başlanmış, önce kral ve kraliçe, ardından ise normal kişiler olarak düşünülmüşler ve dinî-edebî eserlere de bu şekilleriyle girmişlerdir. Tek tanrılı dinlerin hâkim olmaya başladığı zamanlarda tanrılar evliyalara, meleklerle vs. dönüşmüşler; tamamen yok olmamış ve Yakın Doğu yaşamından çekilmemişlerdir (2018, s. 188).

Mitos temelli kahramanlar, başlarından geçen maceralarıyla ve bu maceralarda gösterdikleri yiğitliklerle ele alınırlar. Nitekim mitsel bir kahramanın "kahraman" sayılabilmesi için belirli kişisel özelliklere sahip olması gerekir. Cesur ve korkusuz olmalıdır. Kendine güveni son derece yüksek ve meydan okumalara karşı koyabilecek kadar hırslı olmalıdır (Conner, 2018, s. 12). Yanı sıra bir mitolojik kahramanın bir halkı, bir kişiyi kurtarmak ya da bir düşünceyi savunmak gibi ahlaki hedefleri de vardır (Campbell ve Moyers, 2017, s. 168). Fars mitolojisi kahramanlarında da bu özellikler görülür. Örneğin *Şehnâme*'de yer alan Rüstem'in güçlü bir kahraman olması ve heft-hân ismiyle bilinen macerasıyla ele alınması bu mitsel kahraman motifinin tipik bir örneğidir. Sahip olduğu özelliklerle –tıpkı Yunan mitolojisindeki Herakles (Roma'da Herkül) gibi– aşılması güç bir dizi engelin olduğu bir maceraya girer ve görevlerin her birini başarıyla atlatır. Bir başka kahraman olan Sührâb/Sührâb da benzer şekilde dünyaya yiğit ve kahraman olarak gözünü açmış bir şahıs olarak yer alır. Mitsel

kişiliklerle uyumlu olarak kuvvetli, cesur, korkusuz ve özgüveni yüksektir. Diğer yandan, etrafında mitsel motifler oluşan Makedonyalı Büyük İskender'in bir kavmi Yecüc ve Mecüc'ten kurtararak set yaptırması, onun kurtarıcı kişi ve ahlaki vazife sahibi bir adam olmasıyla ilişkilidir. Bütün bunlar, mit şahıslarının en temel özellikleridir.

Kahramanlık anlatılarını mitolojik rivayetlerden kesin çizgilerle ayırmak mümkün değildir. Mitolojiden söz edildiğinde ulusal kahramanlar, kahramanlık hikâyeleri söz konusu olduğunda ise tanrıların istekleri ve olaylara müdahaleleri gündeme gelir. Kahramanların başlarından geçen olaylar ve anlatılar zamanla birtakım değişiklikler geçirerek, bazı eklemelerle, onları insan ve kahraman olmaktan öteye götürmüş, mitolojik tanrılar dünyasına yükseltmiştir. Bunun gibi, tam tersi bir süreçle, eski çağların tanrıları da, tanrısallıktan sıyrılarak mitoloji dünyasından hamaset dünyasına geçmiş ve ulusal kahramanlara dönüşmüşlerdir (Yıldırım, 2012, s. 253-254).

Jung'a göre kahraman miti, dünyada en yaygın olan ve en iyi bilinen mittir. Belirgin bir dramatik çekiciliğe ve derin bir psikolojik anlama sahiptir. Kahraman mitleri, ayrıntılarda birbirinden farklı olsa da, yakından incelendiğinde yapısal olarak birbirlerine çok benzerler (2018, s. 106). Nitekim *Şehnâme*'de bahsi geçen kahramanların, özelde gösterdikleri hünerler çeşitlilik gösterse de genel itibariyle aynı biyografik çizgilerle anlatılmış olduğu görülmektedir. Bu özelliklerin bir kısmı, Fars mitolojisi kahramanlarının çoğunda bulunan ortak motifler (güzel yüz, güçlü kollar, uzun süre beklenen çocuk olmak, annenin güçlkle doğum yapması vs.) olmakla birlikte, sadece iki – üç şahsa ait ortaklıklar da mevcuttur; örneğin biri diğerini öldüren Rüstem ve İsfendiyâr'ın –tıpkı Yunan mitolojisindeki Akhilleus gibi– doğduklarında ölümsüz kılınmaları, onların ortak bir arketipten geldiklerini yahut benzer özellik taşıyan mitsel anlatıdan beslendiklerini düşündürür.

Kahraman mitlerinin edebiyat dâhilinde kullanılması ise psikolojik bir sembolleştirme süreciyle ilişkilidir. Klasik Türk edebiyatı şairlerinin benzetmelik unsur olarak mitolojik kahramanlara müracaat etmesi boşuna değildir; bunun nedeni, şairin psikolojisinde yatan imgenin kahraman üzerinden verilecek olmasıdır. Henderson'ın ifade ettiği üzere kahraman figürü, bireyin bilincinde ortaya çıkan egonun bilinç dışı zihnin ataletini yenmek için kullandığı sembolik bir araçtır. Ancak burada kahraman imgesi ile kişisel ego eş tutulmamalıdır; kahraman imgesi daha ziyade sembolik bir araç olarak tanımlanabilmektedir. Yani bilinçli zihin, karşılaştığı meseleyi bilinç dışı güç kaynakları kullanmadan çözemediğinde kahraman sembollerine ihtiyaç duymaktadır (2018, s. 114, 119, 124). Bu nedenle klasik Türk edebiyatı şairi, mitsel şahsı bildiği sınırların üstünde görmüş ve onu bir mikyasa olarak kullanmıştır. Örneğin, şaire göre yaşamış en büyük kahramanlardan biri Feridûn'dur. Dolayısıyla hükümdarın bir savaştan zaferle dönmesi, onun Feridûn ile mukayese edilmesini gerektirecektir. Çünkü çağdaşı olacak hiçbir şahıs, methiyelerde olması gereken mübalağa gereği memduhla eş tutulamaz. Dolayısıyla şair, çareyi bildiği en üst kahramanlık sembolünde bulur ve hükümdarı Feridûn ile mukayese eder. Burada Feridûn şairin aradığı sembol vazifesini üstlenir ve mikyasa vazifesi görececek olan olağanüstü kahraman ihtiyacını karşılar. Diğer yandan ise şair, kendini de aşk meydanının Vâmık'ı olarak zikredebilir. Bu, egosunun (benliğinin) Vâmık ile özdeş olmasından kaynaklanmaz, bilakis onun gibi olmadığını bilen şair, kendi âşıklık hâlini ve bundan duyduğu çaresizliği, bildiği en büyük âşiklerden biri olan Vâmık üzerinden anlatır. Burada Vâmık, efsanevi kişiliğiyle hem şairin bilincinde oluşturduğu tasavvurun timsali hem de bilinç dışı olarak kendisinde var olan motifin yansımalarıdır –ki arketiple doğrudan ilişkilidir. Ne kadar büyük bir aşk acısı çektiğini anlatmakta çaresiz kalan şair, herkes tarafından bilinmekte olan bir âşık motifine yaslanır; bu motif, şairin anlatamadığı ıstırabı anlatmayı sağlayan sembol olacaktır. Öyle ki, şair Vâmık'tan söz ettiğinde, insanlar onun da kavuşması güç bir aşkın ıstıرابında olduğunu anlayacaklardır.

Şehnâme kaynaklı şahısların bir kısmının tarihi birer şahıs oldukları, etraflarında oluşturulan efsanelerin mitlerle örülü olduğu dikkat çekmektedir. Nitekim Levend'in de ifade ettiği üzere, eski İran'a hüküm sürmüş olan dört sülale vardır: bunlar Pîşdâdiyân,

Keyâniyân, Eşkâniyân ve Sâsâniyân sülaleleridir. Ancak eski kaynaklara göre Pîşdâdiyân sülalesinin tarihi efsanelerle karışmıştır. (2014, s. 213). Bununla birlikte *Şehnâme*'de anlatılan kahraman ve hükümdarlardan, başlangıçtan Feridun'a kadar olanların mitolojik özellikleri daha baskındır. Hem insanlar hem de diğer yaratıklar dünyasına egemen oldukları görülür. Düşmanları ise genellikle devler ve diğer kötücül varlıklardır. Feridun'dan İskender'e kadar olan süreç kahramanlık anlatılarının ağır bastığı dönemdir. İskender'den sonra ise tarihselliğin ağır bastığı devir başlar. Bu şahısların Fars şiirinde yer alması ise Firdevsî'den önce başlamış, ilk dönemlerde çok sade ve kısa telmihlerde bulunulsa da sonradan yoğun ve ayrıntılı bir kullanım biçimi kazanmıştır (Yıldırım, 2012, s. 148, 355).

Klasik Türk edebiyatı şairleri, çoğu Fars menşeli olan mitolojik kahramanlara birer motif ve mazmun olarak şiirlerinde yer vermişlerdir. *Ahmedî Dîvânı* da Fars mitolojisi şahısları ve aşk kahramanları açısından oldukça zengindir. Pek çok kahramana çeşitli kıssalarıyla telmihte bulunulmuştur. Bu bölümde *Ahmedî Dîvânı*'nda yer alan Fars mitolojisi şahısları ve aşk kahramanları incelenecek, Ahmedî'nin bu şahıslara ve kahramanlara ne şekilde yer verdiği anlatılmaya çalışılacaktır.

2.1.1. Âreş⁸⁹

Âreş, *Avesta*'da yer alan ve diğer tarihî eserlerde de yer verilmiş olan mitolojik kahramandır. Âreş-i Kemângîr “okçu Âreş” olarak bilinir. Menûçehr'in ordusunda yer alan ve eşi benzeri bulunmayan bir okçudur. Rivayetlere göre, İran ve Turan arasında süregelen savaş bittiğinde, her iki ülkenin de sınırlarının İranlı pehlivanlardan birinin, bir ok atımı mesafesiyle belirlenmesine karar verilir. Bu görev de Âreş'e düşer. Üstün özelliklere sahip bir bilge olan Âreş, kendi gücü ve Tanrı'nın desteğiyle Rûyân-Elburz dağlarının üzerinden en uzak hedefe doğru okunu atar ve hemen ardından oracıkta can verir. Rüzgâr tanrısı, Âreş'in okunu Fergâna sınırlarında olan dünyadaki en büyük ve

⁸⁹ Tezin bu bölümünde bahsi geçen şahıslar Türkçe kaynaklarda da Arap harfleri imlasıyla (uzun vokallerin gösterilmesi vs.) yer aldığı için, klasik Türk edebiyatı metinlerinde ve Fars mitolojisine dair Türkçe metinlerde geçtiği şekliyle, Arap harfleri imlasıyla madde başlıklarına yazılmış, Ahmedî'nin kimi beyitlerinde tesadüf edilen farklı kullanımlar ve şahıslara ait lakaplar parantez içinde gösterilmiştir.

çok yaşlı bir ceviz ağacının gövdesine saplatır. Bu ağacın bulunduğu yer İran ve Turan'ın arasında bir sınır olarak kabul edilir. Okun atıldığı yer ile ağacın arasındaki mesafe bin fersah olarak kaydedilmiştir. Bîrûnî, *tîr* ayının on üçüncü günün Âreş ismiyle anılmasını söz konusu olaya bağlamıştır. Bununla birlikte, Âreş'in ok atmadan önce soyunduğunu, vücudunun hiçbir yerinde kusur olmadığını ve ok attıktan sonra vücudunun paramparça olduğunu, kendisini halkı için feda ettiğini kaydetmiştir. *Tîr Yeşt*'te, Âreş'in okunun hızı yağmur tanrısı Teşter'in Ferâhkert denizi tarafına gitme hızına benzetilmiştir. Atılan okun hedefe varması yaklaşık bir gün sürdüğü de söylenmiştir (Yıldırım, 2017, s. 71-72).

Ahmedî Dîvânı'nda dört yerde Âreş'e atıfta bulunulmuştur. Aşağıdaki beyitte, sevgilinin gözünün ruhlara Âreş'in okunu attığından söz edilmektedir:

Urur eşbâha hicri tîg-i Rustem
Atar ervâha gözi tîr-i Âreş (302/8)

Beyitte ruhlardan kasıt, insanların canıdır. Sevgili, âşığa bakışıyla ona bir ok atmış olur ve âşık da bu ok karşısında çaresiz kalır. Nitekim klasik Türk şiirinde sevgilinin gözü, âşığı öldürmesi bakımından ok ile ilişkilendirilmiştir. Özellikle, şekil bakımından sevgilinin kirpikleri ve oka benzetilir; bununla birlikte gamzesi, yani süzgün bakışı da ok ile ilişkilendirilir. Bu ok, âşığı yaralamakla birlikte, âşık bundan mutluluk da duyabilmektedir; çünkü o, sevgiliden gelmiştir (Pala, 2014, s. 364). Ahmedî ise, Rüstem dahi olsa bu oka canın dayanamayacağını dile getirmektedir:

Döyemez cân eger Rüstem olursa
Gözüne kim atar ol tîr-i Âreş (309/4)

Beyitte, kahramanlığıyla ve yiğitliyle bilinen Rüstem'in canının dahi sevgilinin, Âreş'in okunu atan gözüne dayanamayacağı dile getirilmektedir. Emir Süleyman'ın methedildiği bir kasideden alınan aşağıdaki beyitte ise, memduhun okunun, Âreş bile olsa düşmanın ömrünü kısaltacağı dile getirilmiştir:

*Yaya bağlanan kırışden hasmı anuñ
Ger ola Âreş 'ömrine noksân gelür (XXXVII/10)*

Sevgilinin bakışlarının okunu, ok atmadaki ustalığıyla bilinen Âreş dahi görse hayretten elindeki oku ya yanlış atacaktır ya da kıracaktır:

*Eger gamzeñ hadengini dirüluben göre Âreş
Tahayyürden elinde_ohı hatâ eyleye yâ sına (590/3)*

2.1.2. Behmen

Adaletiyle ünlü Fars mitolojisi kahramanıdır. Erdeşîr ismiyle de bilinir. Onun döneminde her yer onarılmış, halk huzur ve güven içinde yaşamıştır. Tahta çıktığında yedi iklime hükümdar olmak için çabalamış ve topraklarının genişliğinden dolayı “eli uzun” anlamına gelen *Dirâzdest* lakabıyla anılmıştır. İran hükümdarlarından İsfendiyar’ın oğludur. Annesi ise Tâlût’un soyundan gelmektedir. Saltanat süresi *Bundehişn*’e göre yüz on iki yıldır. *Şehnâme*’nin yanı sıra, İrânşâh bin Ebu’l-hayr tarafından manzum olarak kaleme alınmış olan *Behmennâme*’de ve diğer eserlerde hayatı anlatılmaktadır (Yıldırım, 2017, s. 165-166).

Şehnâme’ye göre hikâye özetle şöyledir: Goştasp yaşlanınca, tahtını İsfendiyar oğlu Behmen’e teslim eder. Behmen tahta oturur oturmaz hemen çalışmaya başlar ve cömert bir hükümdar olur. Akıllı adamları, ulu bilgeleri, liderlik vasfı taşıyan kişileri çevresine toplar. Onlara babası İsfendiyar’ın intikamını almak istediğini söyler ve daha evvel yaşamış olan kahramanların öç alma hikâyelerini anlatır. Bilge kişiler de ona destek verince Sistan’a saldırmaya karar verilirler. Behmen önce Zâl’e bir elçi gönderir. Zâl yüreği sıkıntılarla dolarak, kendisinin Behmen’e hiçbir zararı dokunmadığını, bu savaştan vazgeçip kendileri için güzel şeyler düşünmesini ister. Ancak Behmen bunları duyduğunda kabul etmez; yüreği intikam hırsıyla doludur. Sistan’a geldiklerinde iyi karşılanmış olmalarına rağmen Zâl’i zincirlere vurdurur, şehri yağmalar ve ganimetlerini ele geçirir. Zâl’in soyundan gelen Ferâmerz bu duruma çok üzülür ve Behmen’e karşı savaş açar; ancak öldürülür. Behmen’in başdanışmanı Peşûten bu

duruma üzülerken Behmen'in karşısına çıkar; artık öcünü aldığını ama kendisine yakışmayan bir iş yaptığını söyleyerek Zâl zincirlere bağlı kaldıkça kendisinin huzur bulamayacağını söyler. Behmen Zâl'i salıverir ve maiyetiyle birlikte İran'a geri döner. İlerleyen zamanda Behmen, Pehlevî inancı gereğince, çok güzel bir kız olan kendi kızı Humây (Çehrâd) ile evlenir. Yaşı çok ilerleyince kızı ve eşi olan Humây'ı ve diğer ulu bilgeleri yanına çağırarak kendisinden sonra tahta çıkmak üzere Humây'ı onun soyundan gelecek olanları veliaht tayin ettiğini söyler. Yakalandığı hastalıktan kurtulamayarak ölür (Firdevsî, 2016, s. 288-299).

Behmen sözcüğü Yunanca kökenli olup *Avesta*'da *Vehmumana* şeklinde yer almakta ve "iyi niyetli, iyi yaradılışlı, iyi düşünceli ve iyi ahlaklı" anlamlarına gelmektedir. "Özü sözü doğru insan, başı küçük bedeni büyük kimse, bedenine oranla eli uzun insan, yağmurlu bulut" gibi anlamları da vardır. Pehlevicede ise *Vehuman* şeklinde geçmektedir. Hitap edilen niteliklerden hareketle bu ismi almış olması düşünüldüğü gibi, aynı ismi taşıyan imşâspendin⁹⁰ adından hareketle de bu adın verilmiş olacağı düşünülmektedir (Yıldırım, 2017, s. 164). Nitekim Fars mitolojisinde Behmen isminde bir melek de mevcuttur. Sözcük, hükümdar olan Behmen'in ismi ile aynı etimolojik yapıya sahiptir. Melek olan Behmen, imşâspendlerin ilki ve en önde gelenidir. En büyük tanrı olan Ahura Mazda'dan (Hürmüz) hemen sonra gelmektedir. Onun yarattığı ilk varlıktır. *Avesta*'ya göre cennet Behmen'in evidir. Güneş takviminde yılın on birinci aya ve her ayın ikinci gününe Behmen adı verilmiş ve *behmenrûz* denmiş; *behmencene* adı verilen törenlerle kutlanmıştır.⁹¹ Behmen gününde, kırmızı ve beyaz renklerde çiçek açan bir bitkiye de bu ad verilmiş ve behmencene törenlerinde toplanarak yenmiştir. Faydalı bir bitki olduğuna inanılmıştır. Horoz, beyaz yasemin çiçeği ve beyaz elbise bu meleğe özgüdür. Aynı zamanda bu imşâspend ile ilişkili olan buluta da *behmen bulutu* denmiş ve bol yağmurlu bir bulut olduğu düşünülmüştür (Yıldırım, 2017, s. 163, 167). Bahsi geçen imşâspend (melek), hükümdar, çiçek ve bulut

⁹⁰ Zerdüş inancında yer alan altı büyük melekten her biri.

⁹¹ Mezopotamya toplumlarında da uğurlu günler, uğursuz günler ve tanrılar tarafından belirlenen günler vardır. Gündelik hayatın işleri bu günlere göre belirlenir (Adalı ve Görgülü, 2017, s. VII). Fars mitolojisinde aynı inancın devam ettiği görülmektedir. Her gün üzerine müvekkil bir tanrı yahut melek vardır ve bu günün uğuru o ilahi varlığın tesiri altındadır.

olan bu Behmen'lerin dördü de aslında birbiri ile ilişkili ve birbirinden çeşitlenmiş ve temelde ortak arketipten beslenmiş görünmektedir.

Ahmedî Dîvânı'nda kahraman olan Behmen, bitki/çiçek olan behmen, behmen bulutu ve de takvimle ilişkisi dolayısıyla melek olan Behmen kimi zaman bir arada kimi zamansa birbirinden bağımsız olarak yer almaktadır. Aşağıdaki beyitte hükümdar olan Behmen ve behmen bulutu bir arada zikredilmiştir:

*'Adûdan Behmen ol vakt aldı kîn kim
Eli oldı sehâda ebr-i behmen (LXIII/21)*

Şehnâme'ye göre Behmen, düşmanlarından babasının öcünü almıştır. Zâl'i zincirlere bağlatmış ve bu duruma karşı çıkan Ferâmerz'i de öldürmüştür. İlk mısradaki geçen "düşmanlarından kin alması" ifadesi de buna işaret etmektedir. Aynı zamanda da eli açık, cömert bir hükümdar olmuş, dirhemler, dinarlar dağıtarak savaşçılarına araziler bağışlamıştır. Bu cömertliği, Ahmedî tarafından behmen bulutuna teşbih edilmiştir. Nitekim behmen bulutu da bol yağmurlu ve bereketli bir buluttur ve hükümdar olan Behmen'in eli de bu denli açıktır; dolayısıyla memduh hükümdarın cömertliği de ona benzemektedir.

Aşağıdaki beyitte ise behmen ayı ve behmen çiçeği bir arada zikredilmiştir:

*Meh-i dey çün gidüben geldi behmen
Bu yiryüzinde bitdi 'ûd u behmen (tk II/3)*

Dey, İran takviminin onuncu ayı ve hem Ahura Mazda'nın sıfatlarından biri hem de bu aydan ve her ayın sekizinci, on beşinci ve yirmi üçüncü günlerinden sorumlu meleğin adıdır. Sözcük anlamı "yaratan ve bağışlayan" şeklindedir. *Dey* ayı, İran takviminin onuncu ayı ve kış mevsiminin de ilk ayıdır. Behmen ise İran takviminin on birinci ayı ve kış mevsiminin de ikinci ayıdır (Yıldırım, 2017, s. 267-268). İlk mısradaki geçen "dey

ayının gitmesi ve behmenin gelmesi” ifadesiyle onuncu ayın bitmesi ve on birinci ayın gelmesi anlatılmaktadır. Bu ayda behmen ismindeki çiçek biter ve behmencene ismi verilen, yine on birinci ayda kutlanan törenlerde toplanarak yenir. İkinci mısradaki da bu çiçeğin bittiği anlatılmıştır. Aşağıdaki beyitte de çiçek olan behmen, sümbül ile birlikte kullanılmıştır:

Her taraftan çınâr u serv-i sehî
Her yaña sümbül-ile behmendür (XXXII/3)

Hükümdar olan Behmen, *Dîvân*'da sıklıkla diğer Fars hükümdarlarıyla birlikte zikredilmiş ve kahraman oluşuyla ele alınmıştır. Aşağıdaki beyitte Şâbûr, Hürmüz ve Nûzer ile birlikte, savaştaki kararlılığı sebebiyle anılmıştır:

Saňa irmez kimesne hazm ü 'azm ü rezm vaktinde
Eger Şâbûr eger Behmen eger Hürmüz eger Nûzer (XXVIII/19)

Dünyanın geçiciliğinin işlendiği bir kasideden alınan aşağıdaki beyitte ise dünyanın bu geçiciliği Behmen üzerinden vurgulanmış, onun devletten hiçbir pay bulamadığı anlatılmıştır:

Ne iletdi cihândan sor Sikender
Ya devletden ne behre buldı Behmen (LXIII/28)

Beyte göre, büyük hükümdar İskender ve yedi iklime hükümdar olmuş Behmen, saltanatlarının zenginliğine rağmen ölmüşler ve devletlerini, zenginliklerini burada bırakıp gitmişlerdir.

2.1.3. Behrâm-ı Gûr

V. Behram olarak da bilinen, XV. Sasani hükümdarıdır. Sürekli olarak yabaneşegi avına çıktığı için, “yaban eşegi” anlamına gelen *gûr* sözcüğüyle birlikte anılarak kendisine *Behrâm-ı Gûr* denmiştir. Ülke yönetimini vezirlerine bırakarak zamanının çoğunu

avlanmakla geçirmiştir. İçki, eğlence ve kadınlara düşkün olmasıyla bilinir. Kimi kaynaklara göre babasıyla yaşadığı görüş ayrılıklarından dolayı sürgüne gönderilmiştir. Babasının ölümünden sonra ağabeyi Şâpûr tahta çıkmış, onun ölümünden sonra ise Behrâm tahta geçmiştir. Bir yaban eşeği avı sırasında ise çukura düşerek kaybolmuştur. Şiirler de yazmış olan Behrâm, pek çok eserde avcılığı ve aşk hikâyeleri anlatılmaktadır (Yıldırım, 2017, s. 170-172). *Gûr* sözcüğünün bir diğer anlamı ise “mezar”dır. Ahmedî de bir beytinde, onun ölümünü bu söz oyunu üzerinden şöyle vermiştir:

Şîr-i merg Erdeşîr'i kıldı zebûn
Gûr Behrâm-ı Gûr'ı itdi şikâr (XXI/16)

Beyitte, ömrünü avlanmakla geçiren Behrâm'ın bir av sırasında çukura düşmesi ve orada ölmesi, onun da bir mezar tarafından avlandığı şeklinde anlatılmıştır.

Behrâm sözcüğü, aynı zamanda Mars gezegeninin diğer adıdır. Bu nedenle kimi beyitlerde her ikisini de çağrıştıracak şekilde kullanıldığı görülmektedir. Günyüz de Ahmedî'nin, kimi beyitlerde Behrâm sözcüğünün hem Mars gezegenini hem de Behrâm-ı Gûr'u çağrıştıracak şekilde kullanıldığını belirtmektedir (2001, s. 271). Fars mitolojisinde Behrâm isminde bir tanrı da mevcuttur. Aynı zamanda zafer meleği, fetih ve yardım muhafızıdır. Savaşta zafer kazanmak için yardıma çağırılması gereken kişidir. Usulüne uygun kurbanlar sunulursa, savaşlarda mutlaka yardım sağlayacağına inanılmıştır (Yıldırım, 2017, s. 168). Gezegen ve Fars mitolojisi tanrısı/meleği olan Behrâm'ların savaş tanrısı olmaları ve savaşlarda insanlara yardımcı olmaları bakımından temelde ortak arketipten çeşitlendikleri açıktır. *Ahmedî Divânı*'nda yer alan Behrâm isimlerinin de bu üç Behrâm'ı çağrıştıracak şekilde kullanıldığı görülmektedir:

Çü gördi harbini darbuñ nice-durur Behrâm
Didi ki “fa‘teberu minhü yâ ulû'l-elbâb”⁹² (XXVI/45)

⁹²: “... O halde ibret alın, ey akıl sahipleri!” (Kur'an-ı Kerim 59:2).

Mars yahut bir diğ er adıyla Mirrih, aş ırı derecede ateşli ve kuru bir gezegendir. Neş e, yiğ itlik, kızgınlık, sefahat, kuvvet, savaş, hıyanet, gazap gibi özellikler onunla ilgilidir. Feleğ in başkomutanıdır. Elinde bir kılıç veya hançerle tasvir edilmiştir. Yunan mitolojisinde savaş tanrısı olarak kabul görmektedir. Beşinci felektedir ve cumartesi geceleri ile Salı gündüzlerinin hâkimidir. Kırmızı renk ona aittir (Pala, 2014, s. 323). Yukarıdaki beyitte de onun savaşçı tarafına atıfta bulunulmuş ve “akıl sahiplerinin ibret alması” istenmiştir. Nitekim tanrı ve melek olarak tasavvur edilen Behrâm’ların da savaşla ve savaşta edilecek olan yardımla doğrudan ilişkisi mevcuttur. Bununla birlikte Behrâm-ı Gûr’un da ömrü savaşlarla geçmiş ve bu nedenle yiğ it ve kahraman bir hükümdar olarak anlatılmıştır. Beyitte, üç Behrâm’a da işaret olduğu görülmektedir.

Aşağıdaki beyitte de gezegen tenasübü üzerinden gezegen olan Behrâm’a, memduhun hükmüne uyması bakımından da Behrâm-ı Gûr’a işaret edildiğ i görülmektedir:

Ola Bercîs ayaguñ tozına cândan müşteri

Kamu ser-keşlikle oldı hükmüñe Behrâm râm (tc II/7)

Emir Süleyman için yazılmış olan bir terci-i bentten alınan yukarıdaki beyitte, Bercîs (Müşteri, Jüpiter, Zeus) yıldızının/gezegeninin, memduhun ayağının tozuna istekli olduğ u dile getirilmiştir. Behrâm ise imalı ve ihamlı olarak hem beşinci felekte başına buyruk dolaş an bir gezegen hem de yeryüzünde hükmü vezirlerine bırakıp ömrü boyunca avlarda ve içki meclislerinde gezen Behrâm-ı Gûr’u çağrıştıracak şekilde kullanıldığ ı görülmektedir. Her iki anlamıyla da Behrâm, beyte göre başına buyruk davranmaktan vazgeçecek, memduha itaat edecektir, uyacaktır.

Aşağıdaki beyitte de benzer şekilde Sultan I. Mehmed methedilmiş, gezegen tenasübü üzerinden Mars, mülk ve devlet sahibi olması üzerinden ise hükümdar olan Behrâm-ı Gûr kastedilmiştir:

Bercîs-i mihr-güster ü Behrâm-ı intikâm
Mihr-i sipîhr-i devlet ü kutb u medâr-ı mülk (XLIX/3)

Aşağıdaki beyitte de aynı kullanım mevcuttur:

Şeh-i Behrâm-savlet Müşterî-baht
Ki _anuñladur müşerref tâc-ıla taht (tk V/2)

Müşterî (Jüpiter) terbiye, yumuşak huy, alçak gönüllülük ve cömertlikle ilişkilendirilen bir gezegendir. Özellikle methiyelerde bahsedilen kişiler, düşüncelerinde ve işlerinde gösterdikleri isabetten dolayı Müşterî yıldızına benzetilirler (Pala, 2014, s. 344). Emir Süleyman'ın methedildiği bir terki-i bentten alınan yukarıdaki beyitte de Behram atılganlığında ve Müşterî bahtlı olması hasebiyle memduhun sayesinde taç ve tahtın şerefleneceği dile getirilmiştir. İlk mısra, gezegen olan Behrâm'a işaret etse de, ikinci mısradaki yer alan taç ve tahtın şereflenmesi ifadesi Behrâm-ı Gûr'un tahta çıkışından sonra halkın huzur bulması ve hatta dört yıl hiçkimsenin ölmemesi nedeniyle hükümdar olan Behrâm'ı çağrıştırmaktadır.

2.1.4. Bîjen (Pîzen)

Fars edebiyatının en sevilen hikâyelerinden biri olan *Bîjen ve Menîje* efsanesiyle ünlenmiş olan Fars kahramanıdır. Gîv'in oğlu, Güderz'in torunu ve Rüstem'in kız kardeşinin oğludur. Yabandomuzları, Ermân'dan gelen bir grup insana zarar verince hükümdarın emriyle yabandomuzlarını ortada kaldırır. Gurgîn, Bîjen'i kıskanınca onu Turan sınırları içine götürerek eğlenceye daldırır. Bîjen, şarkıcılarla birlikte eğlenmekte olan Menîje'nin çadırına girince kız ona âşık olur ve birlikte içmeye başlarlar. Efrâsiyab olanları öğrenince Bîjen'i bağlatıp bir kuyuya atar ama Menîje gizliden gizliye onun ihtiyaçlarını giderir. Gurgîn ise İran'a giderek Bîjen'in kaybolduğunu haber verir. Ancak Keyhüsrev *câm-ı gîtnümâ*'ya bakarak Bîjen'in aslında bir kuyuda tutsak olduğunu görür. Rüstem'i çağırır ve Bîjen'in kurtarmak üzere görevlendirir. Rüstem de kuyunun ağzını kapatan büyük kayayı kaldırarak onu kurtarır ve Menîje'yle birlikte İran'a getirir. Keyhüsrev sevinerek ikisini evlendirir. Hikâyede bahsi geçen kuyuya

Çâh-ı Bîjen yahut *Çâh-ı Erjeng* ismi verilmektedir ve Fars edebiyatında oldukça ünlüdür (Yıldırım, 2017, s. 195). Ahmedî de bir beyitte bu kuyudan söz etmiştir:

*Nazar 'akl-ıla itsen taht-ı Kavus
Hakikatde degül cüz çâh-ı Pîzen (LXIII/26)*

Bir tevhitte alınan yukarıdaki beyitte Bîjen'in kuyusundan Kâvûs'un tahtına kadar her şeyin bir olduğu dile getirilmiştir. Beyitte bahsi geçen Kâvûs da Bîjen'i yabandomzularını ortadan kaldırmak için gönderen ve kuyuya atıldığında onu kurtarması için Rüstem'i görevlendiren Keykâvûs'tur. Aşağıdaki beyitte ise kendisini kuyudan kurtaran Rüstem ile birlikte kullanılmış, kahramanlığı ve yiğitliği vesilesiyle bir kıyas unsuru olarak kullanılmıştır:

*Ne Bîjen kim kılıcı korhusından
Yahılur şem ' gibi rûh-ı Rüstem (tk II/2)*

Emir Süleyman için yazılmış bir terhib-i bentten alınan bu beyitte, memduhun kılıcının korkusundan değil Bîjen'in, Rüstem'in dahi mum gibi yanıp eriyeceği dile getirilmektedir. Beyitte Rüstem'in Bîjen'den üstün tutulduğu da "ne Bîjen" ifadesinden anlaşılmaktadır; bunun nedeni ise bir kuyuya esir edilen Bîjen'in Rüstem tarafından kurtarılması olmalıdır. Dolayısıyla Rüstem, daha mahir bir kahraman olarak görülmüş ve onun dahi memduhtan korkacağı düşünülmüştür. Yine benzer şekilde Emir Süleyman'ın methedildiği bir kasideden alınan aşağıdaki beyitte de Fars kahramanları üzerinden bir tenasüp kurularak kahr, sevgi, himmet ve heybette Bîjen'in ve diğer kahramanların onunla benzeşemeyeceği dile getirilmiştir:

*Olamaz Kahr u mihr ü himmet ü heybetde mânendüñ
Eger Kâvûs eger Pervîz eger Bîjen veher Cevzer (XXVIII/20)*

Bahsi geçen diğer isimler de Fars mitolojisinde yer alan ve yiğitlikleriyle anılan kahramanlardır.

2.1.5. Cem (Çimşîd)

İran’da hüküm süren Pîşdâdî sülalesinin dördüncü ve en büyük padişahıdır. Cem, Cemşîd, Cemşâsp ve Cemşîdûn isimleriyle bilinmektedir. *Cem*, sözcük anlamıyla “ikiz, aynı anda doğan” anlamına gelir ve Pehlevicede *yam* (*jam*), *yamak*, *camak* şekillerinde, *Avesta*’da ise *yîma* şeklinde geçer. *Şîd* ise “parlak, ışık, aydınlık, nur” demektir. *Cemşîd* ismi de “parlaklık” anlamına gelmektedir. Yedi yüz yıl boyunca hüküm sürmüş ve insanlar, cinler, devler, kuşlar ve periler dünyasına egemen olmuştur. Onun hükümdarlığı zamanında dünya huzur ve refah bulmuştur. Hükümdar olmasının yanı sıra mubed bir tanrısal güç de taşımaktadır. Persler onu adil, kendisine mesajlar ve mektuplar gönderilen, tek tanrı inancına sahip, olgun ve iyi ahlaklı, insanları seven bir hükümdar olarak düşünmüşlerdir. Tıp bilimine ilk ilgi gösteren, ilk hamamı yaptıran, oku ve yayı ilk kullanan, şarabı ilk yapan, insanlara bilmedikleri şeyleri öğreten ve üstün özellikli birisi olarak kabul görmüştür. İlk demiri eritip işleyen kişi olarak bilinmektedir. Savaş araçlarını, zırh ve silahları ilk kez o yapmış, renkli ipek ve kumaşları kullanmış ve yün eğirme, dokuma ve terziliği ilk kez o gerçekleştirmiştir. Devleri egemenliği altına almış, türlü işlerde onları kullanmıştır. Tahta oturduğu gün nevrüz kabul edilmiş ve törenlerle kutlanmaya devam edilmiştir (Yıldırım, 2017, s. 230-231). Taberî’ye göre Hz. İdris’in itikadındayken sonradan İblis’in kışkırtmasıyla tanrılık iddiasında bulunmuştur. Adil ve iyi bir padişahken, kendisine hiç hastalık gelmemesi üzerine düşüncelere dalmış ve kendisine melek suretinde görünen İblis’e aldanarak, onun “sen bir âdemoğlu değilsin, tanrısın. Her şeyi sen yarattın” demesine kanmıştır. Büyük bir ateş yaktırıp halkı orada toplamış ve “İşte tanrınız benim” demiştir (2007, s. 132-136).

Şarabın onun zamanında bulunduğu yönünde anlatılar mevcuttur. Rivayete göre Cem, üzümün dört mevsim de yararlanmak için üzümün suyunun sıkılmasını ve saklanmasını emreder, ancak bu üzüm suları zamanla acılaştır. Cem de zehirlenebileceğini düşünerek içmez ve bir küpe doldurarak ağzını kapatır. Günün birinde şiddetli bir hastalığa yakalanıp ölmek isteyen bir cariye bu acı sudan bir bardak içer ve harika bir lezzet alıp iyileştiğini hisseder. Bunu duyan Cem de içer ve bu acı üzüm suyu hastalıklara şifa olarak kullanılmaya başlanır. Böylece şarap ortaya çıkar.

Şarabın mucidinin Cem kabul edilmesiyle de *bezm-i Cem* veya *meclis-i Cem* gibi bileşkeler ortaya çıkmıştır. Edebiyatta yer alan *câm-ı Cem* terkihi de bu gereçeyle kullanılmıştır (Yıldırım, 2017, s. 231). Pala ise kıssanın girişini biraz daha detaylı anlatmaktadır. Cem, maiyetiyle birlikteyken gökte bir kuş görür. Bu kuşun ayaklarına bir yılan dolanmıştır. Okçularına emrederek kuşa zarar vermeden yılanı vurmalarını söyler. Kuş kurtulunca Cem'in yanına gelerek ona gagasında taşıdığı birkaç üzüm tanesini verir. Bu taneler toprağa ekilince üzüm ve asmalar elde edilir ve suyu çıkarılıp içilmeye başlanır. Sular acılaştınca ise zehir olduğu düşünülerek bir cariye tarafından içilir ve böylece şarap keşfedilir (2014, s. 83). Bu bilgiler *Şehnâme* kaynaklı olarak verilse ve klasik Türk şiiri geleneğinde *Şehnâme*'ye atfen kullanıldığı düşünülse de Tökel, *Şehnâme*'de böyle bir bilgi olmadığını, şarabın mucidinin Cem olduğuna dair kayıt bulunmadığını ifade etmektedir (2016, s. 255). Cem'in şarap içtiği söz konusu *câmın* yedi ayrı madenden oluşan sihirli bir kadeh olduğu da ifade edilmiştir (Onay, 2013, s. 102).

Ahmedî de ekseri beyitte Cem'i şarap ile birlikte anmıştır. Bununla birlikte methettiği kişiler için bir kıyas unsuru olarak ve dünyanın geçiciliğinden bahsederken de bir hükümdar olmasına rağmen ölmüş olmasıyla da yer vermiştir. Ancak beyitlerin büyük çoğunluğunun cem ve şarap ilişkisine dair söylendiği görülmektedir:

Yüregi hûn ider yâd-ı ser-encâm

Ne-durur çâresi bir câm-ı Cemdür (143/7)

Beyitte anlatılana göre, insanın yüreğini kanatan serencamını hatıra getirip üzüyor olmasının tek çaresi Cem'in kadehidir; yani şarap içmektir. Âşık, bu kadehi her zaman elde edememekte; sevgili ise eline kadehi alabilmektedir⁹³:

Baňa hûn-ı ciger h'ân-ı ferahdur

Niçe ki elüñde sinüñ câm-ı Cem var (146/4)

⁹³ 270/5; 273/10.

Şaire göre sevgili şarap içmekte ve dolayısıyla ferahlamaktadır. Âşık içinse kanayan ciğerinin kanı ferahlatıcı bir yemek sofrası olmuştur. Diğer yandan ise âşık için en lezzetli şarap sevgilinin dudaklarıdır; onunla mukayese edilirse Cem'in kadehi sadece gerçek olmayan bir efsanedir:

Yâruñ lebi-y-ile câm lebidür şifâ-yı cân
Efsâne-durur Âb-ı Hayât-ıla câm-ı Cem (465/4)

Aşağıdaki beyitte de sevgilinin, Cem'in onun meclisinden ayrılmasıyla mutluluk ve şarabın arasına kan davası gireceği ifade edilmiştir:

Şâdî vü bâde hûn-ı siyâvuşdur arada
Bezmüñden ayru düşeliden câm-ı Cem senüñ (363/6)

Beyitte yer alan *hûn-ı Siyâvuş* terkibi, mecazen “kan davası” anlamına gelmektedir.⁹⁴ Sevgilinin bezminden Cem'in kadehinin ayrı düşmesi, âşığın artık onun içki meclisine katılamaması ile ilişkilidir; şair bunu kan davası olarak değerlendirmiştir. Şarabın istihfaf edildiği bir gazelden alınan aşağıdaki beyitte de şarap, yine *câm-ı Cem* üzerinden anlatılmış ve eğer insan o zehri içerse, bu arzunun kötü bir arzu olacağı yahut damakta acı bir tat bırakacağı dile getirilmiştir⁹⁵:

Olur hemîşe kâm-ı kem ol zehr içenüñ
Ger hod eline aldığı olursa câm-ı Cem (424/8)

Kâm sözcüğünün bir anlamı “emel, istek, arzu” diğer bir anlamı ise “ağzın üstü, damak” şeklinde verilmektedir. Dolayısıyla beyitte tevriye yoluyla hem şarap içme isteğinin kötü bir istek olduğu hem de içildiğinde damakta kötü bir tat bırakacağı dile getirilmiştir. *Zehr* sözcüğünün ise, şarabının başlangıçta zehir sanılmış olmasına atfen kullanılmış olması muhtemeldir. Aşağıdaki beyitte ise yukarıdaki beytin aksine, sonunu düşünmekten vaz geçilmesi ve lale gibi olan kadehten şarap içilmesi gerektiği dile getirilmektedir:

⁹⁴ Detaylı bilgi için bk. Bu çalışmada “Siyâvuş” maddesi.

⁹⁵ 467/1.

Ser-encâmi ko lâle bigi câm iç
Bugün kim saña câm-ı mey sunar Cem (431/7)

Beyitte şarabın Cem tarafından sunulduğu dile getirilerek şarabın mucidinin Cem olduğu anlatılmıştır. Şair, “sonunu düşünmeksizin şarap içme” motif ve nasihatini şiirlerinde sık kullanmakta ve bunu ekseriyetle *câm-ı Cem* motifi üzerinden anlatmaktadır. Aşağıdaki beyitte bu yönde bir kullanımla sonunu düşünmeksizin Cem gibi şarap içilmesi gerektiğinden söz etmektedir:

Otur Cem bigi câm-ı bâde nûş it
Getürme n'olısar encâmi yâda (574/2)

Yine aşağıdaki beyitte de *revân* sözcüğünün bir anlamıyla şarabın “akışkan” bir içki olduğu, diğer anlamıyla ise “ruha” iyi gelecek bir içki olduğu dile getirilerek Cem gibi içilmesi gerektiği dile getirilmektedir:

Mey nûş-ı revândur iç anuñ Cem bigi câmın
Añma anı kim n'itdi felek Nûşirevânı (684/4)

Yukarıdaki beyitlerde de ifade edilen “sonunu düşünmeden şarap içilmesi” ifadesi, bu beyitte Nûşirevân üzerinden verilmiştir. Nûşirevân, daha evvel yaşayıp ölmüş bir hükümdardır ve şair, ona ne olduğunu düşünmeden, yani sonunu hesaplamadan şarap içilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Hususi olarak Nûşirevân’ın seçilmesi ise birinci mısradaki *nûş-i revân* terkibi ve hükümdar olan Nûşirevân’ı cinas sanatı vasıtasıyla kullanmak istemesidir. Yine aşağıdaki beyitte de sonunu düşünmeksizin Cem gibi şarap içilmesi gerektiğinden bahsedilmektedir:

Çü Cem câm eyle nûş encâmi añma
Kimesne bilmedi bilmez bu râzı (720/3)

İkinci mısradaki bahsi geçen kimsenin bilmediği sır da, insanın sonunda ne olacağına bilinmemesidir. İnsan geleceğini bilemediği için, sonunun ne olacağı da bir sırdır ve bu

nedenle de şaire göre sonunu düşünmeden Cem gibi şarap içilmelidir. Nitekim insan sonunu düşünmekten ancak Cem gibi lal renkli kadehi, yani şarabı içerek kurtulacaktır ve başka hiçbir nesnenin de bu derde deva olması mümkün değildir:

*Fikrin encâmuñ unıt Cem bigi câm-ı la'l iç
Kim bu derde dahı nesne olmadı olmaz devâ (VII/12)*

Şairin şarap içmeyi öğütüyor olmasının bir nedeni de devrin yahut o devrin insanların getirdiği sıkıntılardır. Şair de bu sıkıntılar sebebiyle kadehin bir an bile elden bırakılmaması gerektiğini yine Cem üzerinden vermektedir:

*Rûzigâruñ halini çün kim bilürsin nicedür
Komagıl câmı elüñden bir dem iy Cem zinhar (XXV/64)*

Aşağıdaki beyitte de Cem, Cemşid ismiyle anılmış ve yine devirden şikâyet edilerek, ancak şarap içilmesiyle rahat bulunabileceği anlatılmıştır:

*Berü sun câm-ı Çimşîdi şeb-i pîrûz bezminde
Ki buldı selvet ü râhat bu devr-i rûzigâr andan (LXVI/15)*

Şair, devrin getirdiği sıkıntılardan kurtulmak için şarap içmeyi öneriyor olmanın yanı sıra, Cem'in devrinde bütün insanların rahata ve huzura ermiş olmasını da çağrıştırmak istemiştir. Nasıl onun devrinde bütün insanlar rahata ve huzura kavuşmuşsa, şairin yaşadığı devirde de ancak uğurlu bir gecede Cem'in kadehinden içilmekle aynı rahat ve huzur bulunabilecektir.

Aşağıdaki beyitte ise şair, sakiden Cem'in dahi içmediği güzellikte bir şarap sunmasını istemektedir:

*Sâkî revân elüme sun ol câmı kim aña
Dahı henüz teşne-cigerdür revân-ı Cem (439/4)*

Revân sözcüğü ilk mısradaki “akan su”, ikinci mısradaki ise “ruh, can” anlamıyla kullanılmıştır. Şair, sakiden, daha önce Cem’in ruhunun dahi susamış olduğu, yani onun bile içmediği güzellikte bir şarabı kadehe doldurup sunmasını istemektedir.

Aşağıdaki beyitte de yine şarap Cem’in kanı olarak nitelenmiş ve hürmetinin bilinmesi gerektiği dile getirilmiştir:

*Meyûñ bil hürmetin câmı ögüt tut
Ki bu hâk-i Key ü ol hûn-ı Cemdür (Z2/3)*

Aşağıdaki beyitte ise nergis çiçeğinin elinde kadeh tutan Cem’e benzediği ifade edilmiştir:

*Başında lâlenüñ uş tâc şöyle kim fagfûr
Elinde nergisüñ uş câm şöyle kim Cemdür (XXXIX/10)*

Klasik Türk şiirinde nergis, taç yapraklarının şekli dolayısıyla kadehe benzetilmektedir. Bununla birlikte Nergis’in arketipini ve mitolojik tarafını temsil eden mitolojik kahraman Narkissos’un da sarhoşlukla ilgisi bulunmaktadır. Narkissos’un kendini görünce baygın bir hâl alması ve hatta ölmesi de sarhoşlukla ilgilidir. Nergis çiçeğinin içinde de sarhoşluğa benzer bir etki yaratacak bir çeşit uyuşturucu maddenin bulunduğu bilinmektedir. Nitekim sözcük Yunanca “uyuşukluk” anlamına gelen *narke* sözcüğünden türemiştir (Gardin ve Olorenshaw, 2019, s. 447). Beyitte de şekil benzerliğinden ötürü bir kullanıma yer verilmiş olmakla birlikte, Narkissos mitinin sarhoşluk ile olan bağlantısının ilhamının da söz konusu olabileceği düşünülmüştür.

Kimi beyitlerde şair, memduhu överken Cem’le mukayese etmektedir. Sultan I. Mehmed’in methedildiği bir kasideden alınan aşağıdaki beyitte memduh, tahta oturması hasebiyle hükümdarlık bakımından Cem’e teşbih edilmiş ve onun gibi şarap içmesi söylenmiştir:

Hem kıldve-i ümemsin hem menba‘-ı keremsin
Cam-ı mey iç ki Cemsin tahta otur şeh-âne (LXVIII/9)

Emir Süleyman için yazılmış bir terkiib-i bentten alınan aşağıdaki beyitte ise şair, Cem’in ve diğer Fars hükümdarlarının dahi memduhun katında değersiz birer köle olacağı dile getirilmektedir:

*Ne Pervîz ü ne Hürmüz kim katında
Kemîne-bendedür Pîrûz-la Cem (tk II/2)*

Bununla birlikte, Allah memduh olan hükümdardan başkasına Cem’in bahtını verirse, memduha da Hz. Süleyman’ın mülkünü bağışlayacaktır:

*Çimşîd bahtını viricek dahılara Hak
Aña gerek ki mülk-i Süleyman bağışlaya (LXIX/10)*

Beyitten anlaşıldığına göre şair, Cem’i büyük ve bahtlı bir hükümdar olarak görmektedir. Nitekim o, büyük ve güçlü bir saltanat kurmuş ve Tanrı yolunda olduğu için işleri hep rast gitmiştir. Bununla birlikte şair, Hz. Süleyman’ın hükümdarlığının daha büyük olduğunu ima etmekte ve memduha da onun mülkünün verilmesini dilemektedir.

Ahmedî, bazı beyitlerde dünyanın geçiciliğinden söz ederken de Cem’e yer vermiştir. Bir hazaniyye kasidesinden alınan aşağıdaki beyitte, Fars kahramanları tenasübü üzerinden, dünyanın Cem’e ve diğer hükümdarlara da kalmamış olduğu, onların da bu dünyadan geçip gittikleri ima edilmiştir⁹⁶:

*Felek Çimşîde n’eyledi ya Dahhâk u Ferîdûna
Cihân gör Şâsıbı n’itdi veyâ Sâmı Nerimânı (LXXI/23)*

⁹⁶ LVIII/16.

2.1.6. Cevne

Ahmedî Dîvânı'nda adının cömertlikle ilişkilendirilerek anıldığı görülen bir şahıstır. Kim olduğunu tespit etmek güçtür. *Dîvân*'ı tahlil eden Günyüz de Cevne'ye mitolojik bir şahıs olarak yer vermiş ve cömertlikle ilgili şöhret bulmuş olabileceğini belirtmiş, ancak kim olduğunun tespit edilemediğini söylemiştir (2001, s. 273).⁹⁷

Nihal Atsız ise Şükrullah'ın *Behcetüt't-Tevârîh*'inden ve Ahmedî'nin *Dâstân u Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osmân*'ından hareketle Cevne'nin bir insan adı olduğunu ve muhtelif lugatlerde “güneş, kırmızı nesne, kömür, ziftle sıvanmış küp, batması yaklaşmış güneş” manalarına geldiğini kaydetmiştir. Cevne'nin kim olduğunu tespit etmeye çalışan Atsız, *Devletşâh Tezkiresi*'nden yola çıkarak Âzerî-i Tûsî maddesindeki bir beyitte bahsi geçen Hint şahı Sultan Ahmed'in Cevne olabileceğini düşünmüştür. Şükrullah'ın ondan *Cevne-i Hindûstân* olarak bahsetmiş olması da bunu desteklemektedir. Ahmedî de yazdığı tarih eserinde onu *Cevne-i Hindûstân* olarak zikretmektedir: “Himmeti katında_ anun bigil ‘ayan / Bir cevedür Cevne-i Hindûstân (b.605)” (2011, s. 219-221).

Bahsi geçen Sultan Ahmed, Ahmedî'den sonra yaşamıştır. Atsız, bu görüşünü Ahmedî'ye ait olan yukarıdaki beytin ikinci mısraının “bir cevedür cûdına Hindûstân” olarak okunduğu bir nüshadan hareketle düşünmüş ve ihtimal olarak zikretmiştir. Ona göre Ahmedî'nin Cevne'den söz etmesi, bu şahsın Sultan Ahmed olduğu görüşüne aykırı düşmekte, böylece bu şahsın kim olduğu meçhul kalmaktadır.

Yukarıdaki düşüncelerde Ahmedî'nin *Dîvân*'da da bu şahıstan bahsetmiş olması göz ardı edilmiştir. *Dîvân*'da üç beyitte Cevne'nin ismi geçmektedir. Dolayısıyla kim olduğu belirsiz olan Cevne'nin Hint hükümdarı Sultan Ahmed olmadığı kesindir. Ancak kimliği belirsiz kalmaktadır. Bununla birlikte hem yukarıda bahsi geçen tarih eserlerinde hem de Ahmedî'nin divanında şahsın cömertlikle ilişkili olarak kullanıldığı

⁹⁷ Cevne'nin mitolojik değil, tarihî bir kişilik olması da muhtemeldir. Hem kimliğinin tespitinde çekilen güçlük hem de Günyüz'ün tahlil çalışmasında söz konusu şahsı mitolojik şahıslara dâhil etmesi sebebiyle bu bölüme alınmıştır.

görülmektedir. *Dîvân*'da, cömertliği bakımından hükümdarla mukayese edilmiş ve yine cömertliğiyle bilinen Hâtem-i Tayy vd. kerem sahibi kimselerle birlikte anılmıştır:

Degül ihsân u lutf u cûd u bahşîşde saña hem-tâ
Eger Hâtim eger Cevne ve ger Yahyâ ve ger Ca'fer (XXVIII/17)

Yukarıda bahsi geçen şahıslar tarihî şahsiyetlere sahip kimselerdir ve klasik Türk şiirinde cömertlikleriyle anılmaktadırlar. Yine aşağıdaki beyitte de aynı yöne bir kullanım mevcuttur:

Tâ Hâtim-ile Cevne kerem ehli her ki var
Senden gerek ta'allüm ide bahşîş ü nevâl (tkI/4)

Ayas Bey'i metheden bir gazelden alınan aşağıdaki beyitte de şair, tıpkı padişahın adının İskender'i unutturması gibi, memduhun da cömertlikte Cevne'nin adını unutturacağını dile getirmektedir:

Unıtdurur sehâvetüñüz Cevne adını
Şöyle ki pâdişâhumuz adı Sikenderi (670/7)

2.1.7. Dahhâk

Dahhâk, hem tarihî hem de efsanevi bir şahıs olarak Arap ve Fars mitolojilerinde yer almaktadır. Fars folklorunda Arap kralı, İran folklorunda ise büyük bir hayvan, yılan ve aslan olarak tasvir edilmiştir. Hakkında anlatılmış muhtelif efsaneler vardır. Hz. Nuh'un oğullarından Yafes'in soyundan geldiği ve Tufan'dan sonra bin yıl hüküm sürdüğü anlatılır. İblis'in bir hilesi sonucunda iki omzunda iki yılan belirmiştir. Dahhâk da her gün bu yılanları beyin ile beslemiştir. Demirci Kawa (Gâve) tarafından öldürülmüştür. Başka bir efsaneye göreyse Cemşîd'den sonra tahta geçmiş zalim bir hükümdardır. Omuzlarında yılan şeklinde iki kemik belirmiş, bu hastalığa çare bulunamamıştır. Bir gece İblis rüyasına girerek omzularına insan beyni sürmesini, böylece iyileşeceğini söylemiştir. Bu çareyle Dahhâk'in acıları dinmektedir. Ona beyin

getirmekle görevli kişi ise bu zulme dayanamayarak, her gün yakalanan iki ikişiden birini salıverir; onun yerine bir koyun beyni getirmeye başlar. Salınan insanlar ise büyüyüp çoğalırlar. İçlerinde Kawe isminde bir demirci vardır onun önderliğinde toplanan bir topluluk ile Dahhâk'ı devirirler (Usta, 2019, s. 77-79).

Yıldırım da Dahhâk'ın Arap ırkından, Himyer kabilesinden olduğunu ve bu nedenle Dahhâk-i Himyerî diye bilindiğini belirtmektedir. Kaynakların çoğunda Arap asıllı olduğu dile getirilmektedir. Adı *Avesta*'da da geçmektedir. İran rivayetlerine göre de çok güçlü bir devdir. Ehrimen, insanları yoldan çıkarması için onu üç ağızlı, üç başlı ve altı gözlü yaratmıştır. İran'ı ele geçirmek için çok uğraşmış, hatta İranlıların tapındığı tanrıya bile övgüler sunmuş ancak başarılı olamamıştır. Zalim bir hükümdar olmuş ve bu zalimce tavrı ve adaletsiz uygulamaları nedeniyle zamanla halkın belleğinde – *Avesta*'da da belirtildiği gibi– Ehrimen tarafından yaratılan ejderhalar ve yılanlar gibi üç başlı, üç ağızlı ve altı gözlü korkunç bir vahşi yaratık olarak canlandırılmasına yol açmıştır. Pehlevi kaynaklarına göre hırs, kirlilik, büyü, yalan ve laubalilikten oluşan beş büyük kötülük ona aittir. Kötülüğün simgesi ve kötü güçlerin vücuda gelmiş şeklidir (2017, s. 253-256).

Şehnâme'ye göre Dahhâk bin yıl hüküm sürmüş ve onun devrinde iyilik ve adalet ortadan kalkmıştır. Bilgi ve faziletin yerini hilekârlık almıştır. Kıssa özetle şöyledir: Zalim bir hükümdar olan Dahhâk her gece iki gencin beyniyle beslenmektedir. Ancak Ernâyil ve Kernâyil isminde iki genç bir şekilde saraya girerek Dahhâk için öldürülecek iki gençten birinin canının kurtulmasını sağlarlar; kurtulan gencin yerine bir koyunun beynini çıkarır ve öldürülen gencinkiyle karıştırarak hükümdara ve onun yılanlarına sunarlar. Böylece her ay otuz gencin canına kıyılmaktadır. Dahhâk bir gece rüyasında, henüz doğmamış olan Ferîdun'un elindeki öküz başlı gürzüyle kendisini öldürdüğünü v görür ve korkuya kapılarak her yerde Feridun'u arar. Bu korkuyla yaşamaya devam eder. Bir gün memleketin ileri gelenleri ile sözde iyi bir hükümdar olduğunu anlatan bir tutanak hazırlarken, sarayın önünde adalet isteyen bir adam belirir. Bu adam, on sekiz oğlundan on yedisi Dahhâk tarafından yenmiş olan demirci Kâve'dir. Hükümdara

zulmü bırakmasını ve geri kalan son oğlunu kendisine bağışlamasını söyler. Hükümdar da hazırlanmakta olduğu tutanağı imzalarsa bağışlayacağını söyler. Ancak Kâve tutanağı görünce öfkeyle dışarı çıkar. Çarşının orta yerinde, halkın önünde demirci önlüğünü bir mızrağa geçirerek bir bayrak yapar. Ferîdun'un tarafının tutulması gerektiğini söyleyerek halkla birlikte Ferîdun'un sarayına gider. Gâve ile konuşan ve olanları öğrenen Ferîdun Dahhâk'e savaş açar. Evvela Dahhâk'in kethüdasıyla bir mücadeleye girer, ardından iki karısını ve sarayını ele geçirir. Saraya gelen Dahhâk kızlardan birinin kendisi hakkında kötü konuştuğunu duyunca onu öldürmek için atılır; ancak o anda Ferîdun elindeki öküz başlı gürzü Dahhâk'in başına indirir. Bu sırada bir melek gelerek onu öldürmemesi gerektiğini, daha zamanı olduğunu söyler. Ferîdun, Dahhâk'in ellerini ve ayaklarını bağlar. Ardından tahta geçerek kötü adalete son verir. Melek ona, Dahhâk'i Demâvend dağına götürmesini söyler. Ferîdun da onu götürüp bu dağda sonu görünmeyen bir mağaraya kapatır. Ağır iri çiviler getirterek beynine değmeyecek şekilde kafasına çaktırır (Firdevsî, 2009, s. 78-102).

Ahmedî, Dahhâk'e yedi beyitte yer vermiş ve Dahhâk'in omuzlarındaki yılanı atıfta bulunarak methettiği hükümdarın düşmanlarına teşbih etmek için kullanmıştır. Bu bağlamda Dahhâk, bir anti-kahraman olarak divanda yer almaktadır. Bununla birlikte kimi zaman dünyanın geçiciliğini anlatmak, kimi zamanda memduhun hükümdarlık kuvvetini betimlemek için Dahhâk mazmunu başvurmuştur.

Emir Süleyman'ın methedildiği bir kasideden alınan aşağıdaki beyitte şair, Ferîdun ve Dahhâk'in mücadelesine değmiş, Dahhâk'in omuzlarındaki yılanlara atıfta bulunmuştur:

Ferîdûnsın olursa hasm Dahhâk

Ola tamarları boynında ef'î (LXXII/27)

Beyitte memduh İran hükümdarlarından Ferîdûn'a teşbih edilmiş ve düşmanı Dahhâk olursa, boynundaki damarların yılan olacağı dile getirilmiştir. Aynı kullanım aşağıdaki beyitte de mevcuttur:

Düşmeni Dahhâk dahu olur-ısa fi'l-mesel

Hâr oluban boynına çenber sala hablu'l-verîd (XIX/7)

Beyitte, eğer memduhun düşmanı Dahhâk olursa, *hablu'l-verîd* diken olup onun boynuna çenber salacağı söylenmiştir. *Hablu'l-verîd* boynun iki yanında bulunan sinirlerden her biri olmakla birlikte “şah damarı” manasına da gelir. *Habl* “ip”, *verîd* ise “damar” anlamındadır. Terkibin geçtiği “...Biz ona şah damarından daha yakınız” ayetinin tefsirinde Yazır, söz konusu terkibin “boyuna dolanmış ipe benzeyen verîd” şeklinde de düşünülebileceğini ifade etmiştir (2007, s. 235). Bu anlamla da beyit açıklık kazanmaktadır. Şair, memduhun düşmanının boynundaki damarların dikenlere dönüşüp boynuna dolanmasını *çenber salmak* deyiimiyle ifade etmektedir. Bu damarlar birer diken olup düşmanın boynuna dolancaktır. Düşmanın Dahhâk olması ise, kuvvetle muhtemel olarak Dahhâk'ın boynundaki yılanların, şair tarafından boynuna dolanmış olarak tasavvur edilmesiyle ilişkilidir. Bu tasavvura göre birer ip şeklinde düşünülen yılanlar dikene dönüşüp Dahhâk olan düşmanın boynuna dolanacaktır. Günyüz ise beyti açıklarken “Memduhun düşmanları Dahhâk gibi olsalar bile onların şah damarlarının Feridun'un öküz başlı gürzü gibi boynuna dolanarak onu öldüreceğini iddia eder (2001, s. 274)” demektedir. Günyüz'ün bu açıklaması Dahhâk'e düşman olan hükümdarın Ferîdûn olmasından kaynaklanıyor olmalıdır. Nitekim açıkladığımız bir önceki beyitte de şair bunu ifade etmiştir. Ancak bu beyitte, ikinci mısradaki yer alan ifadeden hareketle Ferîdûn'un gürzünden ziyade Dahhâk'ın boynundaki yılanlara işaret edildiği görülmektedir.

Şair, kimi zaman kıyas unsuru olarak da Dahhâk'ten yararlanmaktadır:

Cihân-dâver virür bu mülk-dârâ

Anı kim bulmadı Dahhâk u Dârâ (tk V/6)

Emir Süleyman için yazılmış bir terkiib-i bentten alınan bu beyitte şair, cihanın padişahı olan Allah'ın, Dahhâk ve Dârâ'nın bulamadığı şeyi hükümdar olan memduha vereceğini dile getirmiştir. *Şehnâme*'de her ikisinin de hüküm ve mülk sahibi olma süreleri birbirine zıt görünmektedir. Dârâ sadece on dört yıl hükümdarlık yapmış ve bir suikast sonucu öldürülmüştür; Dahhâk ise bin yıl hükümdarlık yapmıştır. Şair de ne bin yıl yaşamış Dahhâk'ın ne de sadece on dört yıl hükümdarlık yapmış olan Dârâ'nın bulamadığı şeyi Allah'ın Emir Süleyman'a vereceğini dile getirmiştir. Nitekim hiçbir hükümdar onunla denk değildir:

*Degüldür tâc u taht u devletde saña begdeş
Eger Dahhâk eger Çimşîd eger Dârâ vü İskender (XXVIII/18)*

Şair, dünyanın geçiciliğinden söz ederken de Dahhâk ve diğer Fars kahramanlarından yararlanmakta, bu dünyanın onlara dahi kalmadığını ifade etmektedir.⁹⁸ Emir Süleyman için yazılmış ve feleğin acımasızlığından yakınarak başlayan bir mersiye den alınan aşağıdaki beyitte, feleğin Dahhâk ve diğer hükümdarlardan hiçbirine acımadığı dile getirilmiştir:

*Ne kayser kor ne kistrâ vü ne hâkân
Ne Dahhâk ü Ferîdûn u ne Dârâ (tk VII/1)*

2.1.8. Dârâ

Hakkında pek fazla bilgi verilmeyen Dârâ, Erdeşîr-i Dirâdest'in oğludur. On dört yıl İran'a hükmetmiş olan Ahâmeniş kralıdır. İskender'in tahta çıktığı dönemde yaşamıştır. Art arda yapılan üç savaşta İskender tarafından yenilgiye uğratılmış ve kaçarak Kirmân'a sığınmıştır. İskender ona barış teklif eden bir mektup göndermiş olsa da, tam o günlerde bir suikast sonucu öldürülmüştür. Ölmeden önce de İskender'e nasihatlerde bulunmuş ve kızını ona eş olarak vermiştir (Yıldırım, 2017, s. 259). Dârâ, Avrupa'da Pers kralı Darius olarak bilinmektedir. İsminin "hükümdar" anlamı da vardır. Pala onun,

⁹⁸ LXXI/23; LVIII/16.

İskender'in bir hilesi sonucunda öldürüldüğünü, başka bir rivayete göreyse savaştan kaçarken öldüğünü söylemektedir (2014, s. 106).

Şehnâme'ye göre kılıç gibi keskin sözlü, alabildiğine genç ve işlerini hızlı yapan bir hükümdardır. Efsaneye göre, kısmen aynı dönemde tahta çıkmış olan İskender İran'a karşı yürür ve orduların karşılaştığı yerde elçi kılığına girerek Dârâ'nın huzuruna çıkar. Dârâ onu iyi karşılar ve ikramda bulunur; başına da kızıl yakuttan bir taç kondurur. Ancak İskender'in haraç memurları saraya girince onu tanırlar ve Dârâ'yı ikaz ederler. Durumu anlayan İskender, maiyetiyle birlikte o gece saraydan kaçır. Dârâ İskender'e karşı savaş açar ve üst üste üç savaş gerçekleşir. Dârâ yenilir ve Kirman'a kaçmak mecburiyetinde kalır. Bir müddet sonra İskender Dârâ'ya bir barış mektubu gönderir; ancak mektupta Dârâ'nın kendisine itaat etmesini de istemektedir. Dârâ bu barışı kabul etmez. Hint hükümdarından yardım ister. İskender bunu duyunca Dârâ'ya karşı dördüncü bir savaş açar ve ordusuyla birlikte Dârâ'nın bulunduğu yere gelir. Dârâ savaşı kaybeder. Yanında bulunan iki danışmanı vardır; bunlar, Dârâ'yı öldürürlerse İskender'in İran ülkesini kendilerine teslim edeceğini düşünürler ve bir gece arkasından giderken, içlerinden biri Dârâ'yı hançerler. Ardından İskender'e haber verir. İskender bu duruma çok üzülür ve Dârâ'yı görmeye gider. İskender, bir önceki gün Dârâ ile aynı soydan geldiklerini öğrendiğini anlatır ve uzun bir nasihat konuşması yaparak ne kadar mahzun olduğundan söz eder. Dârâ da tahtını İskender'e teslim ederek can verir (Firdevsî, 2016, s. 326-348).

Klasik Türk şiirinde genellikle hükümdarı methetmek için atıfta bulunulan Dârâ'ya, *Ahmedî Dîvânı*'nda da genellikle övgü ve kıyas unsuru olarak yer verilmiş ve kimi zaman İskender ile birlikte zikredilmiştir. Bununla birlikte feleğin kimseye acımadığı ve bu dünyanın kimseye kalmadığı ifade edilirken de yine Dârâ'ya atıfta bulunulmuştur. Emir Süleyman'ın methedildiği bir kasideden alınan aşağıdaki beyitte, Dârâ ve diğer hükümdarların taht, taç ve devlet konusunda memduhla benzeşemeyeceği dile getirilmiştir:

*Degüldür tâc u taht u devletde saña begdeş
Eger Dahhâk eger Çimşîd eger Dârâ vü İskender (XXVIII/18)*

Yine Emir Süleyman için yazılmış bir terci-i bentten alınan aşağıdaki beyitte de memduhun hükmen Dârâ'dan daha üstün olduğu dile getirilmiştir:

*Mîr Sülmân Şâh İskender-der ü Dârây-rây
N'ola Dârâ ki_idemez eyle ki_ol_ider rây rây (tc II/1)*

Arapça kökenli *rây* sözcüğünün, Farsçada ve dolayısıyla Türkçede “görüş” anlamının yanı sıra “hüküm, hak, hikmet, adalet, yargı, fikir, itikat, yol vb.” anlamları da vardır (Şentürk, 1998, s. 16). Sözcüğün bir de “Hint hükümdarı, raca” anlamı vardır. Dolayısıyla şair bu sözcüğü, hemen her anlamıyla kullanarak, Dârâ'dan üstün olan Emir Süleyman'a uyacak şekilde kullanmış ve *Dârâ-hükümlü* olan Emir Süleyman'ın, onun dahi yapamadığı adil, hikmetli vb. yargıyı/hükümü gerçekleştireceğini dile getirmektedir. Beyitte memduhun hem İskender hem de Dârâ ile birlikte anılması, aynı dönemde hüküm süren ve birbiriyle savaşan iki hükümdarın da devirlerinin en büyük hükümdarları olması nedeniyledir. Memduh ise onlardan üstündür ve mülkün Dârâ'sı artık odur:

*Dârâ-yı mülk ü baht u Ferîdûn-ı tâc u taht
Sâlâr-ı ins ü cinn ü Süleymân-ı rûzigâr (tk I/1)*

Bu mülkü ise memduha Allah verir. Öyle ki, bunun gibi bir mülkü Dârâ ve Dahhâk dahi bulamamıştır:

*Cihân-dâver virür bu mülk-dârâ
Anı kim bulmadı Dahhâk u Dârâ (tk V/6)*

Beyitte Dahhâk ve Dârâ'nın bir arada kullanılmış olması, ikisinin tezat teşkil edecek hükümdarlar olması ile ilişkili gibi görünmektedir. Dahhâk Arap ve Fars mitolojisinde kötülüğün sembolüdür. Dârâ ise nispeten iyilikle anılan bir hükümdardır. Aynı

zamanda ilki bin yıl hüküm sürmüş, diğeri ise sadece on dört yıl tahtta kalabilmiştir. Bu bağlamda şair, dünyanın hükümdarı olan Allah'ın, memduh olan hükümdara, Dahhâk ve Dârâ'ya vermediği “şeyi” verdiğini anlatmakta ve iyi yahut kötü, uzun yahut kısa süreli hüküm sahibi olan her iki hükümdarın da bulamadığı şeyi, Allah'ın ona vereceğini dile getirmektedir.

Emir süleyman'ın vefatı üzerine yazılmış bir mersiyeden alınan aşağıdaki beyitte de, feleğin bu dünyada kimseyi bırakmadığı dile getirilirken Dârâ ve diğerk hükümdarlara atıfta bulunulmuştur:

*Ne kayser kor ne kistrâ vü ne hâkân
Ne Dahhâk ü Ferîdûn u ne Dârâ (tk VII/1)*

Benzer bir şekilde, bu dünyanın kimseye kalmadığından söz edilen bir beyitte de Dârâ'ya atıfta bulunulmuş, o ve diğerk hükümdarların bu dünyadan gelip geçtiği ima edilmiştir:

*Kanı İskender ü Dârâ vü Kâvûs
Yâ Dahhâk ü Ferîdûn u ya-hûd Cem (LVIII/16)*

2.1.9. Dârûs

Pers imparatoru Kurus'un yerine geçen, Nil ile Kızıldeniz'i bir kanal vasıtasıyla birbirine bağlayan hükümdardır (Günyüz, 2001, s. 275). Ahmedî, bir beyitte Dârûs'tan söz etmiştir:

*Gam bahrını sefîne-i câm-ıla geçmege
Bâd-ı nesîm bâde-y-ile dür ki_öger Darûs (293/4)*

Dârûs'un, bir kanal vasıtasıyla Nil nehri ile Kızıldeniz'i birleştirmiş olması hasebiyle deniz mazmunu ile bir arada kullanılmıştır. Şiirde anlatılana göre, Darûs tarafından

övülen şarabın tatlı, hafif rügâıyla (ilerleyen) kadeh gemisi vasıtasıyla gam denizi geçilebilmektedir.

2.1.10. Erdeşîr

Fars mitolojisinde yer aldığı bilinen, birden fazla Erdeşîr mevcuttur. Bunlardan ikisi, *Şehnâme*'de hükümdar olarak yer alan Erdeşîr-i Dırâzdest ve Erdeşîr-i Bâbekân'dır. Erdeşîr-i Dırâzdest, Behmen ismiyle bilinen hükümdardır.⁹⁹ Erdeşîr-i Bâbekân ise Sasaniler devletinin kurucusu olan hükümdardır. Dinsel değerleri korumuş, bilim ve tekniğin gelişmesini sağlamıştır. Siyasal hayatı güçlendirmiş, Zerdüşîtinin yayılmasını sağlamıştır. Onun dönemi İran'ın parlak çağlarından sayılmıştır (Yıldırım, 2017, s. 318-319). Ahmedî, dünyanın geçiciliğinden söz ettiği bir beyitte Erdeşîr ismini anmıştır; ancak bu beyitteki anlama bakıldığında, bahsi geçen Erdeşîr'in hangisi olduğunu kestirmek güçtür.

Şîr-i merg Erdeşîr'i kaldı zebûn

Gûr Behrâm-ı Gûr'ı itdi şikâr (XXI/16)

Beyte göre Behrâm-ı Gûr'un bir kuyuya düşmesi gibi, ölüm aslanı da Erdeşîr'i esir almıştır. Beyitte hangi Erdeşîr'in kastedildiği açık olmasa da, şairin Erdeşîr-i Dırâzdest'i hususi olarak Behmen ismiyle anmasıyla, burada bahsi geçen Erdeşîr'in Erdeşîr-i Bâbekân olması muhtemeldir. Şair, bu dünyanın ona dahi kalmadığını anlatmaktadır.

2.1.11. Ferîdûn

Ferîdûn, Pişdâdî henadanının altıncı hükümdarıdır ve İran tahtında beş yüz yıl hüküm sürmüştür. İran'ın en büyük mitolojik kahramanıdır. Ülkesini üç oğlu arasında paylaşmış, saltanatının sonunda tacı ve tahtını torununa bırakmıştır. İslami kaynaklarda adaletiyle övülmektedir. Astronomi ve tıp bilimleriyle uğraşmıştır. Filleri de binek ve savaş aracı olarak ilk kullanan o olmuştur (Yıldırım, 2017, s. 341-344).

⁹⁹ Bk. Bu çalışmada "Behmen" maddesi.

Şehnâme'ye göre özetle, Ferîdûn'un babası Âtbîn, Dahhâk tarafından öldürülmüştür; Ferîdûn da Pormâye isminde bir ineğin sütüyle beslenip büyütülür. Dahhâk bu ineği öldürdüğünde annesi Ferîdûn'u kaçıtır ve ona soyunu ve bilmediklerini anlatır. Büyüyüp güçlendiğinde babasının intikamını alma arzusu duymaya başlar. Kendisini besleyen ve Dahhâk tarafından öldürülen ineğe atfen, öküz başlı bir gürz yaptırır. Bu arada Kâve isminde bir demirci de, evlatlarını Dahhâk'e kurban vermiş olmanın öfkesiyle bir ayaklanma başlatmıştır. Kendisine katılan halkla birlikte Ferîdûn'un bulunduğu yere gelir ve ona olanları anlatır. Ferîdûn da hem babasının intikamını alma arzusu hem de demirci Kâve ve çevresindekilerin kendisine katılmasıyla Dahhâk'e karşı savaş açar. Evvela onun sarayını ve iki karısını ele geçirir; kethüdasıyla savaşır. Dahhâk'in bu kadınlardan birine saldırmak üzere olduğu bir esnada Ferîdûn gürzü ile vurarak onu yere serer. Tam öldürecekken bir melek ona görünür ve öldürmemesini, bağlamasını söyler. Daha sonra ise tekrar görünerek onu bağlanmış bir hâlde bir mağaraya götürmesini söyler. Ferîdûn da onu Demâvend mağasına götürerek, kafasına, beynine değmeyecek şekilde çiviler çaktırır. Ardından tahta geçerek hükümdar olur. Beş yüz yıl saltanat sürer. Kötülükten duyulan tasa yeryüzünden kalkar, herkes Tanrı'nın yolunu tutar, yeryüzü adaletin ışıklarıyla dolar. Üç oğlu olur. Adamlarından Cendel'i bu oğullarına üç kız seçmek üzere dünyayı dolaşmaya gönderir. Yemen'e giden Cendel, buranın padişahı ile Ferîdûn arasında elçilik yapar. Oğullar Yemen şahı tarafından sılandıktan sonra bu kızlarla evlendirilir. Ardından Ferîdûn da aslan kılığına girerek oğullarını sınar ve yeryüzünü üç oğlu arasında paylaşır. Ancak üç oğul arasında kıskançlıklar çıkar. Ferîdûn oldukça öfkelenir ve nasihatlerde bulunur. Bunun ardından kardeşlerden biri diğerlerinin yanına gider ve öldürülür. Ferîdûn oğlunun öldüğünü duyunca büyük bir üzüntü duyar. Ardından ölen oğlunun bir kızı olduğu haberini alır; onu kardeşinin oğluyla evlendirir. Bu evlilikten Menûçehr doğar. Ferîdûn, Menûçehr'i oğullarıyla savaşmak üzere gönderir. Zafer kazanan Menûçehr evvela kardeşlerden birini öldürerek Ferîdûn'a bir zafer mektubu gönderir; ardından diğer kardeşi de öldürerek zaferle geri döner. Ferîdûn da tahtını ve tacını Menûçehr'e bırakarak, üç oğlunun da ölmüş olmasından dolayı çok üzgün bir şekilde vefat eder. Büyük bir yas tutulur (Firdevsî, 2009, s. 85-150).

Klasik Türk şiirinde Ferîdûn genellikle Dahhâk ile olan savaşta muzaffer olmasına telhmihle ve adaletli bir hükümdar oluşuna işaretle ele alınır, hükümdarın methedilmesinde bir mukayese unsuru olarak kullanılır. Ahmedî de Ferîdûn'a hükümdar övgüsünde yer vermiş olmakla birlikte, dünyanın geçiciliğinden söz ederken de yine Ferîdûn'dan bahsetmiştir. Sevgiliyi överken de Ferîdûn'un ona kul köle olacağını dile getirdiği beyitler mevcuttur. Bununla birlikte, kimi beyitlerde Ferîdûn'un çetrinden de söz etmiştir:

Dutupdur lâle uş çetr-i Ferîdûn
Geyüpdür nergis uş tâc-ı Sikender (XXXVIII/9)

Bir bahariye kasidesinden alınmış olan yukarıdaki beyitte, lalenin Ferîdûn'un çetrine benzediği dile getirilmiştir. Ahmet Kartal da bu benzerliğin şekil olarak bir benzetme olduğunu dile getirmiş, çetr sözcüğünün “padişahın başı üzerinde tutulan zinetli gölgeliği” karşıladığını dile getirmiştir (1998, s. 133). Ferîdûn'un bahsi geçen çetrin ise kırmızı renkli, süslü ve gösterişli oması muhtemeldir (Günyüz, 2001, s. 276). Nitekim aşağıdaki beyitte lalenin şekil bakımından Ferîdûn'un çetrine benzediği dile getirilmiştir:

Şekl-i hey'etde nedür çetr-i Ferîdûn lâle
Vaz'-ı sûretde nedür tâc-ı Sikender nergis (XLV/7)

Aşağıdaki beyitte ise bu kez gül ile çetr benzeştirilmiş ve her ne kadar benzeşmeler de, bu benzerliğin gülü Ferîdûn yapmayacağı dile getirilmiştir:

Niçe kim çetr-ile olmaz gül Ferîdûn
Nite kim tâc-ıla Nûzer beneşşe (LXX/43)

Nitekim Ferîdûn İran tarihinin ve mitolojinin en güçlü kahramanıdır. Gül de onun çetri gibi süslenmiş olmakla, onun gücüne erişecek değildir. Onun bu denli güçlü bir kahraman olması, memduhun Ferîdûn'a teşbih edilmesini de sağlamıştır. Emir Süleyman'ın methedildiği bir kasideden alınan aşağıdaki beyitte, Ferîdûn'un mücadele

ettiği Dahhâk'e telmihen, memduhun da Ferîdûn olması hâlinde düşmanlarının Dahhâk olacağı ve boynundaki damarların yılanı dönüşeceği dile getirilmiştir¹⁰⁰:

*Ferîdûnsın olursa hasm Dahhâk
Ola tamarları boynında ef'î (LXXII/27)*

Yine Emir Süleyman için yazılmış bir terki-i bentten alınan aşağıdaki beyitte memduh, tacı ve tahtı bağlamında Ferîdûn'a teşbih edilmiştir:

*Dârâ-yı mülk ü baht u Ferîdûn-ı tâc u taht
Sâlâr-ı ins ü cinn ü Süleymân-ı rûzigâr (tk I/1)*

Ancak, sevgili söz konusu olduğunda, Ferîdûn dahi onun kölesi olacak; hatta bir Ferîdûn değil, yüz Ferîdûn bir araya gelse sevgilinin ancak kölesi olabilecektir:

*Saňa çâker yaraşur yüz Ferîdûn
Saňa bende gerekdür biñ Siyâmek (374/6)*

Şair, dünyanın geçiciliğinden söz ederken de Ferîdûn'a atıfta bulunur. Aşağıdaki beyitte dünyanın gelip geçiciliği, yeryüzünde hüküm süren Ferîdûn ve diğer hükümdarlar üzerinden anlatılmıştır:

*Kanı İskender ü Dârâ vü Kâvûs
Yâ Dahhâk ü Ferîdûn u ya-hûd Cem (LVIII/16)*

Kanı “hani” sorusundan kasıt, tecahül-i arif ile bahsi geçen hükümdarların bu dünyadan göçüp gittiklerini, dünyanın onlara dahi kalmadığını anlatmaktır. Aşağıdaki beyitte de feleğin, Ferîdûn ve diğer hükümdarlara acımadığı yine tecahül-i arif yoluyla dile getirilmiştir:

¹⁰⁰ Detaylı bilgi için bk. Bu çalışmada “Dahhâk” maddesi.

Felek Çimşide n'eyledi ya Dahhâk u Ferîdûna
Cihân gör Şâsıbı n'itdi veyâ Sâmı Nerimânı (LXXI/23)

Aşağıdaki beyitte de yine feleğin hükümdar da olsa kimseye acımayacağı Ferîdûn ve diğer hükümdarlar üzerinden dile getirilmiştir:

Ne kayser kor ne kistrâ vü ne hâkân
Ne Dahhâk ü Ferîdûn u ne Dârâ (tk VII/1)

2.1.12. Gerşâsb (Gürşâsb, Şâsb)

Sözcük anlamı “zayıf at sahibi” demektir. Ferîdûn’un torunu, Orita’nın oğludur. Adı *Avesta*’da da geçmektedir. Büyük ejderhalar öldürmüş, Gendrû adlı devi yenmiştir. Rüzgârı Ehrimen’den alarak kendi hükmün altına dâhil etmiştir. Başı göklere erişen *kemek kuşunu* vurmuş ve gürzüyle gagasını kırmıştır. Tarihçiler onun Yakup peygamberin oğlu Bünyamin’in kızından olduğunu düşünmektedirler. Eski İran rivayetlerine göre ateşe olan ilgisi azaldığı için Ahura Mazda ondan sonsuz mutluluğu almıştır. Yine rivayete göre Pîşîn bölgesinde uykudadır ve Dahhâk’ın yeniden ortaya çıkması durumunda o da uykusundan uyanacak ve onu öldürecektir. *Şehnâme*’de bahsi geçen bir Gürşâsb daha vardır. Bu Gürşâsb Tâhmâsb’ın oğlu Zû’nun yerine geçen ve dokuz yıl hükümdarlık yapmış olandır. Ömrünün son yılında ise Efrâsiyâb ve Peşeng’in emriyle İran’a doğru yola çıkmış ve öldüğünde tahtı sahipsiz kalmıştır. Kimi tarihçiler her iskinin de aynı kişi olduğunu belirtmişlerdir (Yıldırım, 2017, s. 371).

Ahmedî, üç beyitte yer verdiği Gürşâsb’ı Şâsb/Şâsıb olarak da anmış, dünyanın geçiciliğini anlattığı beyitlerde diğer hükümdarlarla birlikte zikretmiştir:

Kanı Keyhusrev ü Sâm u Nerîmân
Kanı Gürşâsb yâ Sührâb u Rüstem (LVIII/17)

*N'oldı gör Şâsb kanı Nîrem ü Sâm
Kandadur Zal ü Rüstem ü Sührâb (VIII/19)*

Şair, her iki beyitte de tecahül-i arif yoluyla bu hükümdarlara ne olduğunu hatırlatmış ve dünyanın geçiciliğini vurgulamıştır. Aşağıdaki beyitte de benzer bir kullanımla Gürşâsb ve diğer hükümdarların geçip gittiği, feleğin ve dünyanın onlara da acımadığı vurgulanmıştır:

*Felek Çimşîde n'eyledi ya Dahhâk u Ferîdûna
Cihân gör Şâsbı n'itdi veyâ Sâmu Nerimânı (LXXI/23)*

2.1.13. Hürmüz

Temelde, eski İran inancının baş tanrısı olan Ahura Mazda ile ilişkisi olsa da, Hürmüz isminde bir hükümdar da mevcuttur. Tanrı olarak Jüpiter'e karşılık gelecek şekilde de kullanılmıştır. *Avesta* ve *Veda* kaynaklı bir isimdir. Çoktanrılı bir kültürün tanrısıyken, Zerdüş'ten sonra tektanrı olarak kabul edilmiştir; iyilikler ve doğruluklar evreninin büyük tanrısı olarak görülmüştür. Ehrimen'le sonsuza kadar sürecek bir savaş içerisinde ve daima galip gelecek olandır (Yıldırım, 2017, s. 64-65). Bir hükümdar olarak görülen Hürmüz ise Behmen'in oğlu, Nûşirevân'ın torunudur. Zulmünden dolayı tahttan indirilmiş ve gözüne mil çekilmiştir. Doğu edebiyatında *Hürmüz-i tâcdâr* olarak geçmektedir; bunun nedeni de altından yapılmış tacı ilk onun giymiş olmasıdır (Onay, 2013, s. 32). Her iki Hürmüz'ün de birbirinden çeşitlenmiş olduğu, aralarındaki benzerliklerden dolayı mümkün olmakla birlikte, verilerin kısıtlılığından dolayı kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Ancak efsanelerin tarihlerinde, şahısların tanrılardan yahut tanrıların şahıslardan çeşitlenmesi sık karşılaşılan bir dönüşümdür. Ahura Mazda'nın eski İran'da baş tanrı olması nedeniyle, Hürmüz'ün Ahura Mazda'nın insanlaşmış bir formu olması muhtemeldir. Nitekim *Avesta* kaynaklı olması da bunu destekler niteliktedir.

Şehnâme'ye göre Yezdigerd'in oğludur ve bir yıl bir ay hüküm sürmüştür. Tahta geçince kardeşi Pîrûz onu kıskanmış Hital hükümdarıyla birlik kurarak kardeşine karşı savaş açmıştır. Savaşın sonunda Hürmüz tutuklanmış ama Pîrûz, sevgisi ağır bastığı için kardeşini ayvanına geri göndermiştir (Firdevsî, 2016, s. 716-717).

Hürmüz her ne kadar Fars kahramanları içinde en az hüküm sürmüş olanlardan ve kahramanlık ve yiğitlik göstermede geride kalanlardan olsa da *Ahmedî Dîvânî*'nda kahramanlık motifi ile birlikte anıldığı görülmektedir. Şair iki beyitte yer verdiği Hürmüz'ü bir kıyas unsuru olarak kullanmaktadır:

Saňa irmez kimesne hazm ü 'azm ü rezm vaktinde
Eger Şâbûr eger Behmen eger Hürmüz eger Nûzer (XXVIII/19)

Emir Süleyman'ın methedildiği bir kasideden alınan bu beyitte şair, savaş zamanında gösterdiği kararlılıkta Hürmüz ve diğer Fars hükümdarlarının memduha erişemeyeceğini dile getirmiştir. Hürmüz'ün *Şehnâme*'de yer alan güçlü ve kahraman bir şahıs olmadığı açıktır. Ancak Ahura Mazda'nın Ehrimen'le ebediyete kadar sürcek olan savaşı, Hürmüz'ün de kahramanlıkla anılmasına kaynaklık etmiş olmalıdır. Nitekim tanrı olan Hürmüz, savaşta daima galip gelecek olan tarafır. Ancak o ve diğer Fars mitolojisi kahramanlarının hiçbiri, savaş konusunda memduha yetişemeyeceklerdir; onun ancak kölesi olacaklardır:

Ne Pervîz ü ne Hürmüz kim katında
Kemîne-bendedür Pîrûz-la Cem (tk II/2)

2.1.14. İsfendiyâr

Lohrâsp'in torunu ve Goştasp'in oğludur. Dünya pehlivanı olarak nam salmış ünlü bir şehzade ve kahramandır. Zerdüşt inancının yaygınlaşmasında büyük yararları olmuştur. Adı *Avesta*'da geçmekte ve "kutsal yaratık" anlamına gelmektedir. Kısa hayatı zaferler ve parlak bir geçmişle doludur. Siegfried ve Akhilleus (Aşil) gibi kahramanlarla ortak

özellikleri de bulunan İsfendiyâr, yakışıklı olması, genç yaşta ölmesi ve tanrısal güçleri sayesinde bu kahramanlarla belli noktalarda benzeşmektedir (Yıldırım, 2017, s. 473-475).

Şehnâme'de onun hayatı ve maceralarına çok geniş yer verilmiş; uzun pasajlarla anlatılmıştır. Özetle, Lohrâsp'ın torunu, Goştâsp'ın oğludur. Kardeşi Zerîr'in ölüm haberini aldıktan sonra, Zerîr'in oğlu Bestefer ile birlikte intikam almak üzere Ercâsp'ı öldürmeye giderler. Ancak Ercâsp savaştan kaçır onun tebası olan Türkler İsfendiyâr'dan af dilerler. Savaş işleri bittikten sonra Goştâsp İsfendiyâr'ı dini yaymak için gönderir. Gittiği her ülkede dini açıklar, herkes ona boyun eğer. Bir gün Goştâsp, İsfendiyâr'a taç giydirir. Ancak çevresindekiler babası hayattayken oğlunun tahta çıkamayacağını, yoksa İsfendiyâr'ın Goştâsp'ı öldürebileceğini söyleyerek bu duruma karşı çıkarlar. İsfendiyâr da bu düşünceleri savuşturmak için Goştâsp'a "istersen beni zincirlere vur" der. Bunun üzerine zincirler getirtip İsfendiyâr'ı zincire vururlar; onu dağda bir zindana götürürler. Bu sırada savaşlar gerçekleşmeye başlar, Lohrâsp öldürülür ve Goştâsp Ercâsp'a yenik düşer. Camâsp da İsfendiyâr'ı görmeye gider. Ardından İsfendiyâr yola çıkarak Goştâsp'ın bulunduğu dağa varır. Gönlü yumuşayan baba, oğlunu görünce sevince kapılır. Hemen arkasından savaş patlak verir ve Ercâsp yine kaçır. Goştâsp ise İsfendiyâr'ı Ercâsp ile yeniden savaşmak üzere gönderir. Bunun ardından İsfendiyâr'ın meşhur destanı *heft hân* başlar. Bu destana göre İsfendiyâr yedi ayrı yiğitlik gösterir: İlkinde iki kurdu öldürür, ikincisinde aslan öldürür, üçüncüsünde ejderha öldürür, dördüncüsünde büyücü kadını öldürür, beşincisinde Sîmurg'u öldürür, altıncısında kardan geçer, yedincisinde ise geçilmesi güç bir denizle karşılaşılır. Ardından Ercâsp ile olan mücadele tekrarlanır ve İsfendiyâr onu ve onun intikamını almak isteyen Kohrem'i öldürür. Olanları bir mektupla Goştâsp'a bildirir. Ardından Goştâsp'ın yanına geri döner.

Bundan sonra ise Rüstem ile İsfendiyâr destanına yer verilir. Destana göre Goştâsp hükümdarlığı İsfendiyâr'a vermek istememektedir. Ancak kendisi öldükten sonra tahtı ve tacı alabilecektir. İsfendiyâr ise tahtı ve tacı istemektedir. Babası da Zabul'da

bulunan Zâl oğlu Rüstem'i yenmesi karşılığında tahtını ve tacını kendisine vereceğini söyler. Bunun üzerine İsfendiyâr Zabul'a ordu çıkarır. Öncelikle Rüstem'e Behmen'i elçi olarak gönderir. Behmen de bir müddet arada elçilik yapar ama Rüstem topraklarını vermeye yanaşmaz. Ardından Rüstem ve İsfendiyâr karşılaşır; bu karşılaşma iyi bir karşılaşma olmuş ancak İsfendiyâr'ın istekleri sonuçsuz kalmıştır. Bu nedenle Rüstem'i kendi bulunduğu yere misafir olarak çağırır; ancak bunun kötü bir karar olduğunu ve işleri daha da çıkmaza sürükleyeceğini fark ederek özür diler. Başta anlaşmış ve uyuma varmış görüneler de ardından birbirlerinin soyunu yermeye başlarlar. İsfendiyâr kendi soyunu övmeye başlar, Rüstem de kendi kahramanlıklarıyla övünür. Ardından yine İsfendiyâr, böyle anlamsız sözlerle bir yere varamayacaklarını söyleyince anlaşılır ve birlikte şarap içerler; birbirlerine karşı sakin ve yumuşak sözler söyleyerek sohbet ederler. Rüstem kendi ayvanına geri döner. Fakat çok geçmeden, çevrelerindeki insanların da etkisiyle aralarında bir savaş patlak verir. Savaşta İsfendiyâr'ın oğulları öldürülür ve Rüstem bir dağa kaçar. Burada uzunca bir süre geçirir; Sîmurg tarafından tedavi edilir. Ardından tekrar savaşmak üzere geri döner. Savaş sırasında Rüstem, İsfendiyâr'a bu savaşın olmaması için yalvarsa da İsfendiyâr dinlemez. Rüstem de, daha evvel Sîmurg'un tavsiyesi üzerine ilgin ağacından yaptığı ve üzerine yine onun isteği üzerine güzel bir uç ve tüy taktığı okuyla İsfendiyâr'ı gözünden vurur. İsfendiyâr da son kez Rüstem'e öğütler verir ve ölür (Firdevsî, 2016, s. 116-262).

İsfendiyâr'ın bir takım garip özellikleri vardır. Bunlardan biri, vücuduna ok veya kılıcın işlememesidir. Bu, Zerdüşt'ün yapmış olduğu bir büyü nedeniyledir. Zerdüşt onu büyü yaptığı bir tas su ile yıkamıştır. Ancak İsfendiyâr bu sırada güzünü yumduğu için, gözüne bir damla su bile gelmemiştir. Bu detayı kaydeden Tökel, İsfendiyâr'ın bu açıdan Yunan mitolojisindeki Akhilleus (Aşil) ile benzeştiğini dile getirmektedir. Nitekim Akhilleus da annesi tarafından Styks nehrine batırılarak ölümsüz hâle getirilebilmiş ve bu sırada annesi onu topuğundan tuttuğu için orası suya temas etmemiştir. Bu nedenle sadece topuğuna isabet eden bir okla öldürülebilmiştir. Bununla birlikte babasının kurtulmak istediği oğlunu olmadık işlere göndermesi de mitsel bir motiftir. Perseus ve Herkül de babaları tarafından, tıpkı İsfendiyâr'ın *heft-han* gibi belirli görevlerle sınanmışlardır (2016, s. 143-147).

Ahmedî de İsfendiyâr'ın yenilmez olması ve sadece Rüstem'in okuyla öldürülebilmiş olmasına sıklıkla telhmihte bulunmuş, genellikle methettiği kişiyi Rüstem'e, düşmanını ise Rüstem tarafından öldürülmesi bağlamında İsfendiyâr'a teşbih etmiştir. Her iki hükümdarın bu ilişkisi nedeniyle de beyitlerin genelinde ikisini bir arada zikretmiştir:

*Ger şükûhından siper duta-y-ıdı İsfendiyâr
Ohunu irgürmez-ıdı Rüstem-i Destân aña (VI/22)*

Beyte göre memduh öyle büyük, öyle ulu bir şahıstır ki Rüstem'in okunu attığı sırada İsfendiyâr'a, memduhun büyüklüğünden siper yapılıp tutulsa ok işlemecektir. Nitekim *siper* sözcüğünün “savaşlarda arkasına sığımlacak şey, korunulacak yer, hendek” anlamlarının yanı sıra “gözü güneş, yağmur vb. etkilerden korunmak için başlık” anlamı da mevcuttur. Dolayısıyla şair, *siper* sözcüğünü hem İsfendiyâr ile Rüstem'in savaşını hem de İsfendiyâr'ın gözünden vurulmuş olmasını çağrıştıracak şekilde kullanmaktadır. İsfendiyâr ise beyte göre, memduhun bu siperinden mahrum olduğu için gözünden vurularak ölmüştür.

İsfendiyâr ve Rüstem'in her ikisi de güçlü ve olağanüstü özelliklerle donatılmış kahramanlardır. Her ikisinin de öldürülmesi güçtür. İsfendiyâr gibi, Rüstem'in de öldürülmesini güçleştirecek birtakım insanüstü güçleri vardır.¹⁰¹ Ahmedî, her ikisinin de böyle güçlü özelliklerle donatılmış olmasını memduh ile mukayese ederek şöyle anlatmıştır:

*Bu meliklerden kim ide ceng anuñla ki anuñ
Bir kolına turamaz biñ Rüstem ü İsfendiyâr (XXV/41)*

Beyte göre bu iki hükümdar, her ne kadar çok güçlü ve olağanüstü kişiler olsalar da memduhun bir kolundaki kuvvete bile karşı koyamayacaklar; memduh onları tek koluyla bile yenebilecektir. Bu mübalağanın sebebi, İsfendiyâr ve Rüstem'in, Fars

¹⁰¹ Bk. Bu çalışmada “Rüstem” maddesi.

mitolojisinin yenilmezlik sembolleri olmasından ileri gelmektedir. Öldürülmeleri güçtür; ancak memduh onlara tek koluyla galebe çalabilecektir.

Aşağıdaki beyitte ise memduhun, onun okunu yiyen İsfendiyâr'a karşı Rüstem olacağı dile getirilmiştir:

*Yiye ankâ-yüñlü okı İsfendiyâr
Orada kim Rüstem-i Destan gelür (XXXVII/9)*

Rivayete göre Sîmurg-ı Anka, Rüstem'i büyütmüş ve onun öldürücü bir ok yapmasına yardım etmiştir. *Şehnâme*'de geçmemesine karşılık bazı anlatılar, bu okta Anka'nın da tüyünün olduğunu belirtmektedir. Emir Süleyman'ı methetmek için yazılmış olan bu kasidede de, bahsi geçen okun memduh tarafından atılması karşısında kendisinin Rüstem olacağı, karşısındaki düşmanın ise İsfendiyar olup öleceği ima edilmiştir. Böylece memduhun yenilmez sayılan ve kendisine ok ve kılıcın işlemediği İsfendiyâr'ı dahi öldürebileceği anlatılmak istenmiştir. Aşağıdaki beyitte de benzer bir kullanım mevcuttur:

*Nite ki İsfendiyâr ola nügûn-ser
Senüñle Rüstem olursa musâri ' (XLVI/30)*

Bu beyitte de Rüstem'in İsfendiyâr'ı öldürmesinden hareketle memduh Rüstem'e teşbih edilmiş ve İsfendiyâr kendisiyle güreş tutarsa baş aşağı olacağı, yani kündeğe getirileceği dile getirilmiştir. Nitekim Rüstem *Şehnâme*'ye göre cihanın pehlivanıdır. Ondan daha iyisi dünyaya gelmemiştir. Şair de memduhu övmek için, onun Rüstem olduğunu ve İsfendiyâr'ı yenebileceğini anlatmıştır. Yine aşağıdaki beyitte, İsfendiyâr'ın tenine ok işlememesi efsanesine telmihte bulunulmuş ve memduhun okunun ona değdiği anda düşüp öleceği dile getirilmiştir:

*Nite ki İsfendiyâr olsa teni düşmenlerüñ rûyın
Ohuñ peykânı irdükde düşe İsfendiyâr andan (LXVI/21)*

Aşağıdaki beyitte ise feleğin İsfendiyâr'a neler ettiği dile getirilmiştir:

Helâk itmege şeh İsfendiyârı

Bu zâl-i çarh gör nice_ itdi destân (tk VII/8)

İsfendiyâr, ölmez ve öldürülemez olması için Zerdüş'tün onu korumak üzere yaptığı büyüye rağmen gözünden vurularak öldürülmüştür; bunun haricinde de başka türlü öldürülmesi imkânsızdır. Şair de bu hadiseye telmihte bulunarak, zalim/ihtiyar feleğin bir şekilde hilebazlıklar yaparak onu öldürdüğünü dile getirmiştir; nitekim onun ölmesi için tek ihtimal gözünden vurulmasıdır, felek de hileyle bu ihtimali sağlamıştır. İkinci mısradaki yer alan *destân* ve *zâl* sözcükleri tevriyeli olarak kullanılmıştır. İlk akla gelen ve beyte uyan anlamları “hile” ve “zalim, ihtiyar” olsa da, *zâl* sözcüğünün Rüstem'in babası olan Zâl'i, *destân* sözcüğünün Rüstem'in lakabını çağrıştırması nedeniyle aslında İsfendiyâr'ın Rüstem tarafından öldürüldüğü de ima edilmiştir. Beyit bu açıklamasına göre, ölümsüz olan İsfendiyâr, Zâl'in bir hilesiyle öldürülmüştür. Kıssaya göre Rüstem İsfendiyâr'ı öldürmek istemektedir. Bunun için babasına danışır. Babası Zâl de ona, bir zamanlar Anka'nın kendisine verdiği tüyü verir. Rüstem bu tüyü okuna takar ve bu ok vasıtasıyla İsfendiyârı öldürür. Bu, ölümsüz olduğu bilinen İsfendiyâr'ı öldürebilecek tek hiledir. Beyitte tevriye ve ima yoluyla her iki anlama da açık bir söyleyişin kullanıldığı ve Fars mitolojisindeki İsfendiyâr mitinin muhtelif çeşitlenmelerine yer verildiği görülmektedir.

2.1.15. İskender (Sikender)

Aslen tarihî bir kişilik olan İskender, Makedonya kralı II. Phlippos (Filip) ile Epiros Prensesi Olympias'ın oğludur. Soyu, Yunan tarihçiler tarafından Herkül ve Akhilleus'a dayandırılır. Bazı İranlılar içinse Dârâ'nın soyundan gelmektedir ve İranlıdır (Yıldırım, 2017, s. 475). Tarihî verilere göre MÖ. 356'da Makedonya'da doğmuştur. Özel hocalar tarafından yetiştirilmiş, Aristoteles'ten dil, edebiyat, siyaset ve felsefe dersleri almıştır. Yirmi yaşındayken kral olmuştur. Tahta çıktığı andan itibaren fetih hareketlerine başlamış, bir yıl içinde Anadolu'yu ele geçirmiştir. Pers ordusunu yenerek evvela Fenike ve civarını hâkimiyeti altına almış, daha sonra Mısır istila edilmiştir. Halka ve

dinlere olan saygısından dolayı kendisine “Ammon’un oğlu” unvanı verilmiştir. Ele geçirdiği on altı yerde şehirler inşa ettirmiştir; bunlardan biri de Mısır’da bulunan İskenderiye’dir. Kışı burada geçirdikten sonra Mezopotamya civarına giderek buralarda pek çok yeri ele geçirmiştir. Ardından İran’ın merkezine ilerlemiş ve bu bölgeyi de fethetmiştir. Gerdîzî’ye göre Zerdüşt inancına ait kitapları yaktırmış, tıp, astronomi ve diğer bilim dallarındaki kitapları ise çevirterek kendi ülkesine göndermiştir. Bunun ardından da Hindistan’ın fethedilme süreci başlamıştır.

İskender, İran dolaylarında iken Pers İmparatorluğunun gelenek ve göreneklerini benimsemiştir. Şahlar gibi taç giymiş ve herkesin huzurunda yere kapanarak kendisini selamlamasını istemiştir. Bir ara kendini tanrılaştırmayı düşünmüşse de Makedonyalılar ve Yunanlar tarafından alaya alınca vazgeçmiştir. Makedonyalılar ile Persleri kaynaştırıp dinamik bir ırk yaratma düşüncesi nedeniyle İranlı bir kadınla evlenmiş ve ordusundan on bin subay ve askeri de İranlı kadınlarla evlendirmiştir. Ancak Makedonyalı askerler Perslerle eşit duruma gelmekten rahatsız olunca ordusunu dağıtarak, Perslerden oluşan yeni bir ordu kurmuş ve eski askerleri ülkesine geri göndermiştir. İçkili bir eğlencenin ardından ateşli bir hastalığa yakalanmış ve otuz iki yaşında iken burada vefat etmiştir. Kurduğu geniş sınırlı imparatorluk on iki yıl gibi kısa bir sürede dağılmıştır. İskender’in göz kamaştırıcı zaferleri ise çeşitli menkıbelere konu olmuştur.

İskender imgesi İslam öncesi dönem ile İslam sonrası dönemde iki farklı şekilde ortaya çıkmaktadır. Eski İran’da Pehlevice yazılmış kaynaklarda *gocestek* “lanetli” ve İslam sonrası yazılmış kaynaklarda isa *vîrânkâr* “yakıp yıkan” lakabıyla anılmıştır. Hatta İranlılaştırılarak III. Dârâ’nın üvey kardeşi olarak bile düşünülmüştür. Bazı bölümlerinde kötü olarak anılsa da *Şehnâme*’nin *İskendernâme* bölümünde büyük bir asilzade olarak nitelenmiş; şerefi, soyu ve kişiliğiyle başarılı bir insan olduğu, büyük bir kahraman olduğu, büyüklüğü ve bilgeliği sayesinde olağanüstü işler yaptığı söylenmiştir. Hayatı, *Kur’an-ı Kerim*’de adı geçen Zülkarneyn’e benzediği için her iki şahıs, edebî eserlerde birbirine karıştırılmış ve anlatıları iç içe geçmiştir. Bu nedenle

İskendernâme'lerde yoğunlukla Zülkarneyn'in hayatı anlatılmıştır (Yıldırım, 2017, s. 475-482). Pala da her iki şahsiyetin birbirine karıştırıldığını, ancak kaynaklar incelendiğinde her iki şahsın da farklı kişiler olduğunun görüleceğini ve Zülkarneyn ile Büyük İskender'in birbiriyle hiçbir alakası olmadığını belirtmektedir (2012, s. 335-336).

İskender'in maceraları, fetihleri ve hükümdarlık özellikleri insanları öyle çok etkilemiştir ki onun yaşamını efsanevi niteliklerle anlatan eserler meydana getirildiği görülmektedir. Doğu coğrafyasında *İskendernâme* ismi verilen bu menkabevi eserler Batı edebiyatında *Pseudo Callisthenes* olarak isimlendirilir (Ritter, 2011, s. 115).

Tarihsel bir kişilik olan İskender'in hayatı etrafında şekillenen olayların büyük kısmı mitolojik birer kimlik taşımakta ve menkabevi özellikler göstermektedir. Bu nedenle, onun hakkındaki anlatıların büyük çoğunluğu birer efsane hâlini almış ve edebî eserlerde birer motif olarak kullanılmıştır. Ahmedî de pek çok beyitte İskender hakkındaki menkabevi anlatılara ve mitolojik motiflere yer vermiştir.

2.1.15.1. Hükümdar Olması (Devlet – Taht – Taç)

Büyük İskender, hakkındaki efsanevi anlatılarla birlikte tarihsel bir kişilik olarak da edebiyatta yer almaktadır. Zaferleri, fetihleri ve yayıldığı coğrafya bakımından büyük bir kral oluşu, yazar ve şairlere ilham vermiştir. Bu nedenle de İskender devletin, hükümdarlığın ve fetihlerin timsali olmuştur. Onun, dünyayı fethetme sırrını bildiği düşünülmüştür (Ritter, 2011, s. 115). Bu bağlamda İskender taht, taç ve devlet sahibi bir hükümdar olmasıyla da ele alınmaktadır. Birçok beyitte onun saltanatına işaret edilmekte ve çeşitli mecaz ve benzetmeler kurulmaktadır. Ahmedî de aşağıdaki beyitte onun güçlü bir hükümdar olmasından hareketle zafer sahibi olduğundan söz etmektedir:

Fûr-ı Hind'de olsa-y-ıdı ferr-i kem-ter kulınuñ

Hiç bulmazdı zafer İskender-i Yûnân aña (VI/21)

Emir Süleyman'ın methedildiği bir kasideden alınan yukarıdaki beyitte şair, memduhun bir kulunun dahi en küçük kaçma dürtüsü Hint hükümdarında olsaydı, Yunanlı İskender'in ona karşı zafer kazanamayacağını dile getirmektedir. Beyitte İskender'in Hindistan'ı fethetmesine telmihte bulunmuş, memduhun hükmü altındakilerin korku ve endişe hissetmeyeceği ima edilmiştir. Nitekim Emir Süleyman öyle bir hükümdardır ki pek çok açıdan İskender'den üstündür:

Kanı İskender ki göre-y-di nice olur dünyede
Harb ü darb ü bezm ü rezm ü hazm ü 'azm ü gîr ü dâr (XXV/35)

Şair beyitte, savaş, vuruşma, eğlence, atılganlık, cenkleşme vb. işler söz konusu olduğunda İskender'i, gelip memduhu seyretmeye çağırmakta ve İskender'in bu işleri memduhtan öğreneceğini ima etmektedir. Nitekim İskender ve diğer Fars hükümdarları taç, taht ve devlet söz konusu olduğunda Emir Süleyman'la benzeşemeyeceklerdir:

Degüldür tâc u taht u devletde saña begdeş
Eger Dahhâk eger Çimşîd eger Dârâ vü İskender (XXVIII/18)

Şair, taç ve devlet sahibi olma özellikleri dolayısıyla İskender ve Emir Süleyman arasında bir teşbih yahut mukayeseyi sık yapmaktadır.¹⁰² Yine aşağıdaki beyitte Emir Süleyman İskender'e teşbih edilmiş ve yöneticilik tahtının taç giyeni ve memleketlerin sahibi olduğu söylenmiştir:

Riyâset tahtınûn sen tâc-dârı
Memâlik mülkiniñ İskenderisin (tk VI/5)

Nitekim İskender de fetihleri vasıtasıyla geniş bir coğrafyaya yayılmış ve İran'ın fethinden sonra buradaki gelenekten etkilenerek taç takmıştır. Bununla birlikte şaire göre fetihler yapıp, yeni devlet kapıları açmak söz konusu olduğunda memduhun

¹⁰² tc II/1; tk II/1; 670/7.

başarılı fetih anlatıları açıkça görülecek, İskender'in fetihleri ise sadece bir sohbet konusu olacak, bir hikâyeden ibaret kalacaktır:

Fütûhı dâsitâni uş görünür

Hadîsi İskenderüñ cümle semerdür (XXXIII/19)

Aşağıdaki beyitte nergis çiçeği, yapraklarının taca benzemesinden ötürü İskender'in tacını giydiği şeklinde yorumlanmıştır:

Dutupdur lâle uş çetr-i Ferîdûn

Geyüpdür nergis uş tâc-ı Sikender (XXXVIII/9)

Bu benzetmenin de şeklen kurulmuş bir benzetme olduğu yine aşağıdaki beyitte dile getirilmiştir:

Şekl-i hey'etde nedür çetr-i Ferîdûn lâle

Vaz '-ı sûretde nedür tâc-ı Sikender nergis (XLV/7)

Aşağıdaki beyitte de, eline Cem'in kadehini alanın başına İskender gibi taç takması gerektiği söylenmiştir:

Sikender bigi urgıl başuña tâc

Ki ayah elüñde câm-ı Cem olupdur (273/10)

Nitekim İskender de İran tahtına oturmakla Cem'den miras kalan saltanatı devralmıştır. Dolayısıyla eline kadeh alıp başına taç takması normaldir. Bu taç, İskender'in hükümdarlığının sembolü olacaktır. Ancak âşık, sevgilinin ayağının tozu olmaya müyesser olduktan sonra, İskender'in tacı bir anlam ifade etmeyecektir:

Devlet müyesser itse ki _olam saña hâk-i pây

Baht-ı Kubâd u tâc-ı Sikender neme gerek (360/7)

Nitekim sevgili de İskender bahtlıdır:

Likâñi Hızır bahtuñi Sikender

Lebüñi çeşme-i hayvân yaratdı (661/3)

Beyte göre Allah sevgilinin yüzünü Hızır, dudaklarını ise can bağışlayıcı bağışlayıcı kılmıştır. Sevgili, yüzündeki benleri ve ayva tüyleri vasıtasıyla yeşil/siyah renk ile ilişkilendirilmektedir.¹⁰³ Aynı zamanda talihinin açık olmasıyla İskender gibi başarıdan başarıya koşmuş ve nice fetihler yaparak taht ve taç sahibi olmuş bir hükümdar hükmündedir. *İskender bahtlı* olmak, *âb-ı hayâtı* bulamamak bağlamında olumsuz bir çağrışım yapsa da, beyitte sevgili övüldüğü ve sevgiliyi nitelemek kullanılmış olmasından dolayı, *baht* sözcüğünün olumlu bir kullanımla ele alındığı düşünülmüştür. Yine aşağıdaki beyitte de sevgili, saçlarının Zulümât ve dudağının *çeşme-i hayvân* olması nedeniye Hızır saadetli ve İskender devletlidir:

Sa'âdeti Hızır u devletidür İskender

Dudagı çeşme-i hayvân u saçları zulümât (80/2)

Hızır'ın saadeti *âb-ı hayâtı* bularak ölümsüz hayata erişmiş olması dolayısıyladır. İskender de hem devlat sahibi hem de sözcüğün diğer anlamlarıyla “zenginlik, mutluluk” sahibidir. Şair, sevgilinin de böyle olduğunu ifade etmektedir. Beytin ikinci açılmasında ise, ona kavuşmanın saadet ve zenginlik olabileceği gibi bir anlam çıkmaktadır. Buna göre sevgiliye kavuşmanın sadeti Hızır'ın *âb-ı hayâta* kavuşması gibidir; aynı zamanda ona kavuşmanın getireceği devlet ise âşık için bir “mutluluk” olacaktır.

2.1.15.2. Âb-ı Hayâtı Arayıp Bulamamış Olması

İskender ile ilgili anlatılan efsanelerden biri, *âb-ı hayâtı* aramak üzere Hızır ve İlyas'la birlikte Zulûmat ülkesine gitmesidir.¹⁰⁴ Rivayete göre Hızır ve İlyas, İskender'in

¹⁰³ Hızır'ın yeşil ve siyah renk ile ilişkisi için bk. Bu çalışmada “Hızır” maddesi.

¹⁰⁴ Hızır ve *âb-ı hayâtın* mitolojik kıssalar ile ilişkisi ve arketipleri için bk. Bu çalışmada “Hızır” maddesi.

ordusundan iki kişidir ve beraber *âb-ı hayâtı* aramak üzere yola çıkarlar. Uzun bir yolculuktan sonra nihayet Zülumat “karanlıklar” ülkesine gelirler. İskender Hızır’ı farklı bir yoldan göndererek eğer suya rastlarsa haber vermesi üzere görevlendirir. Hızır yanına İlyas’ı da alarak gider. Bir hafta yol alırlar. Konaklayacak bir yer bulunca yanlarında getirdikleri kızarmış balığı yemek üzere otururlar. Hızır yanlarındaki suda ellerini yıkamak ister. Elinden, balığın üzerine sular damlar ve balık canlanarak suya atlar. Hızır ile İlyas bunun *âb-ı hayât* olduğunu anlarlar ve içerler. Atlarını da bu suya salarlar. Ancak suyu İskender’e haber vermek istediklerinde Allah onlara “İskender’e sokulmayın!” diye seslenir. Bunun üzerinde ikisi de gözden kaybolurlar. Böylece Hızır ile İlyas *âb-ı hayât*tan içmiş, İskender içememiştir. Bununla birlikte, Hızır’ın *âb-ı hayâtı* içtiğini ama bunun İskender’le yaptığı seyahatla ilgisi olmadığını, Musa ile yaptığı seyahatte içtiğini iddia edenler de olmuştur (Tökel, 2016, s. 156-157; 289). Ancak *Kur’an*’da ve hadislerde bu yönde bir bilgi mevcut değildir.

Taberî birtakım farklılıklarla yine aynı kıssayı anlatır. Bu kıssaya göre İskender, Yecüc ve Mecüc kavmine karşı seddi inşa ettikten hemen sonra başka bir şehre gider. Buranın halkı İskender’e yakınlarda bir deniz olduğunu, o denizi geçince karanlıklar ülkesine (Zulümât) ulaşılacağını, burada bir pınar olduğunu ve bu pınardan içen kişinin ölmek nedir bilmeyeceğini anlatır. İskender de bu yere gitmeye karar verir. Adamlarından dört bin genç seçer. Hızır ile İlyas da aralarında. Karanlıklar ülkesine girilince dört gün dört gece yol alırlar. Hızır ile İlyas İskender’in isteği üzerine yanından ayrılırlar ve bir hafta daha yol giderler. Konakladıkları yerde, yanlarında bulunan pişmiş balığı yemeye karar verirler. Hızır elini yıkar, elindeki sular balığın üzerine damlar. Pişmiş balık dirilerek duya atlar. Hızır bu suyun *âb-ı hayât* olduğunu anlar. İlyas’la birlikte sudan içerler. Atlarını ve kendilerini bu suda yıkarlar. Allah onlara, İskender’e söylememelerini kastederek “İskender’e sokulmayın” buyurur. Yüksek dağların tepelerinde konuşlanmış olan yeşil ve kırmızı renklerdeki kuşlar bu sahneyi görür ve İskender’e Hızır ile İlyas’ın *âb-ı hayâtı* bulup içtiklerini haber verir. İskender ise bu sudan içememiş ve ölümsüz olamamıştır (2007, s. 280-281).

İskender efsanesinde yer alan ölümsüz yaşam içeceğini arama motifi Yunan anlatılarında da mevcuttur. İskender, dünyanın sonunu ararken karanlıklar ülkesine gelir, burada bir deniz vardır ve camdan bir fıçıyla dibine kadar inerek tuhaf şeyler görür; ardından saadet ülkesine geçer. Burada içinde sonsuz gençlik olan bir diyar vardır. İskender karanlıklar ülkesine vardığında sol taraftan giden bir yol görür. Güneş olmadığı için zaman da tayin edilememektedir. Gençlerle birlikte yola devam eder ancak yolu bulamazlar. İskender “keşke yanımda bir ihtiyar olsaydı; ona sorardık” der. Hâlbuki gizlice gelmiş bir ihtiyar vardır. Bu ihtiyar meseleyi halleder: Kısrağların yavruları geride bırakılacak, böylece dönüşte kısrağlar yavrularının kokusuyla geri dönebileceklerdir. Yola devam ederler. Şimşek gibi parlak bir çeşmenin yanına varırlar. İskender acıkınca, aşçısı Andreas yanında getirdiği kuru balığı çeşmede yıkamak ister; balık canlanıp aşçının elinden kaçar. Aşçı kimseye söylemeden bu sudan içer ve bir şişeye doldurup yanına alır. Yola devam eden İskender insan yüzlü bir kuşla karşılaşır, kuş ona geri dönmesini, haris biri olduğu için mesutların ülkesini bulamayacağını söyler. Döndüklerinde Andreas, yanında getirdiği suyu İskender’in kızkardeşi Nerecis’e içirir. Bunu duyan İskender, ölümsüzlük suyunu bulup da haber vermediği için Andreas’ı kamçılar. Öldüremeyince boynuna değirmen taşı bağlatarak denize atar. Andreas deniz iblisi olurken, Nerecis de kara iblisi olur (Ritter, 2011, s. 119).

Ahmedî de pek çok beyitte İskender’in *âb-ı hayâtı* aramış fakat bulamamış olmasından söz etmektedir. Aşağıdaki beyitte İskender’in *âb-ı hayâtı* aradığını, sevgili üzerinden dile getirmektedir:

*Hızır u İskender taleb sini _itseler kim sun‘-ı Hak
Zülfüñi zulmet lebüñi Âb-ı Hayvân eylemiş (299/5)*

Beyte göre, Allah’ın sanatı sevgilinin saçlarını zulmet gibi simsiyah, dudaklarını ise *âb-ı hayât* gibi can bağışlayıcı eylemiştir; dolayısıyla Hızır ve İskender de bu sevgiliyi talep edeceklerdir. İkinci mısradaki geçen *zulmet* sözcüğü “karanlık” anlamıyla sevgilinin saçının siyah olduğunu çağrıştırmakla birlikte, *âb-ı hayâtın* içinde bulunduğu

karanlıklar ülkesi Zulümat'ı da hatıra getirmektedir. İskender de *âb-ı hayâtı* aramak üzere bu ülkeye gitmiş, ancak bulamamıştır:

*Lebüñde hâlüñüñ Hızır irişmiş
Ki istedi bulamadı Sikender (141/5)*

Şair, sevgilinin benini Hızır'a benzetmiş, dudaklarını ise *âb-ı hayât* ile ilişkilendirmiştir. Böylece İskender'in bulamadığı ölümsüzlük suyunu Hızır'ın bulduğunu anlatmıştır; nitekim ben, sevgilinin dudağının yakınında olmasıyla *âb-ı hayâta* erişen Hızır konumundadır. İskender ise bu ölmezlik suyuna kavuşamamıştır. Bununla birlikte şair, İskender ve Hızır kıssasını anmadan sonu hayra varan kadehten içilmesini, çünkü *âb-ı hayât* devrinin geldiğini dile getirmektedir:

*Hızır u İskender sözünü añma bezminde otur
Câm-ı hayr-encâmı iç kim âb-ı hayvân devridür (192/6)*

Ahmedî'nin şarabı övdüğü bir rindane gazelden alınan yukarıdaki beyitte şarap, *sonu hayırlı olan kadeh* olarak nitelenmiştir. Şaire göre *âb-ı hayât*, yani sonsuz yaşam devri gelmiştir; bu nedenle insan sonunu düşünmeden şarap içmeli ve İskender ile Hızır kıssasından bahsetmeyi bırakmalıdır. Hızır ve İskender isimleri ise bir tezat üzere kullanılmıştır. Biri ölümsüzlük suyuna erişmiş, diğeri erişememiştir. Bu nedenle şair, bu kıssanın anılıp da *âb-ı hayâta* erişilip erişilemeyeceğini mühimmemeksizin şarap içilmesini, zira *âb-ı hayât* devrinin artık geldiğini belirtmektedir.

2.1.15.3. Ye'cüc ve Me'cüc'e Karşı Set Yaptırması Olması

İskender'in hakkındaki efsanevi anlatılardan biri de Ye'cüc ve Me'cüc'u önlemek için bir set yaptırmış olmasıdır. Bu kıssada bahsi geçen İskender, Makedonyalı Büyük İskender değil, *Kur'an*'da bahsi geçen Zülkarneyn'dir; İskender ile karıştırılan Zülkarneyn'e dair bu kıssa, klasik şiirde de İskender üzerinden anlatılmıştır. Zülkarneyn ise *Kur'an*'da adı geçen bir şahıstır ve *Kehf Suresi*'nde onun yaptığı bir seyahatten bahsedilir. Özetle şöyledir: Zülkarneyn'in seyahatinin son durağı “iki *sedd* arasında bir

yer”dir. Burada hiçbir sözü kavramayan bir kavim vardır. Yanındakiler ona, “Ey Zülkarneyn, gerçekten Ye’cûc ve Me’cûc, yeryüzünde bozgunculuk çıkarıyorlar, bizimle onlar arasında bir sed inşa etmen için sana vergi verelim mi?” diye sorarlar. O da “Rabbimin beni kendisinde sağlam bir iktidarla yerleşik kıldığı (güç, nimet ve imkân), daha hayırlıdır. Madem öyle, bana (insani) güçle yardım edin de, sizinle onlar arasında sapaş sağlam bir engel kılalım” diye yanıt verir. Demir kütleler getirilmesini ister. İki dağın arası eşit düzeye gelince ateşi körüklemelerini söyler ve ardından eritilmiş bakır döker. Artık bu set ne aşılabilir ne de onu delmeye güç yeter (18:92-98). Zülkarneyn’in bu kıssasını devralan İskender’in, söz konusu seddi karanlıklar ülkesine yaptığı seyahatten sonra inşa ettiği söylenmiştir. Kıssaya göre insanlar, Ye’cûc ve Me’cûc adlı kavmin kendilerine aralıksız saldırdıklarını söyleyip İskender’den bunu önlemesini isterler. İskender de yanındaki bilginlerle bu kavmin geçiş yeri olan Hazar Denizi’nin kuzeyindeki bölgelere gider ve onların geçitlerinin demir, taş, katran ve kireç karışımından yüksek ve geçilmez duvarlarla kaplatılmasını emreder. Yapılan bu sedde de *Sedd-i İskender* ismi verilir (Yıldırım, 2017, s. 483).

Pala, söz konusu set hakkında daha detaylı bilgiler vermektedir. Ona göre seddi yaptıran, *Kur’an*’da da bahsi geçen Zülkarneyn’dir ve iki şahsiyetin benzeştirilmesinden dolayı bu seddin inşası Büyük İskender’e izafe edilmiştir. Yine Pala’nın başta tefsirler olmak üzere muhtelif kaynaklardan derlediği bilgilere göre, Zülkarneyn olan İskender’in kendilerine karşı set inşa ettirdiği Yecûc ve Mecûc daima kötülükle anılan yaratıklardır. Batı âleminde *Yagug ve Magug* isimleriyle anılmaktadırlar. İslam kaynaklarında ise iki kavmin isimleri olarak geçmektedir. Asılları ve soyları belli olmayan, din ve millet tanımaz bir topluluktur. Kıyamet zamanı geldiğinde yeryüzünü onlar bozacaklardır. Tefsirlerde Hz. Nuh’un oğlu Yafes’in soyundan geldiklerinden söz edilmektedir. Onlara karşı yapılan seddin inşasında ise demir tuğla ve bakır sıva kullanılarak bugünkü modern binalara benzer gelişmiş bir teknik kullanılmıştır –ki o dönemde sanayi ve teknik bu kadar gelişmiş değildir; bu durum Zülkarneyn’e Allah tarafından verilmiş ilahi bir güçle ilişkilendirilmektedir (2012, s. 338-355).

Taberî ise İskender'in bir dağın eteğine geldiğini, oradaki halka “şehrinizde acayıplıklardan neler var?” diye sorduğundan söz eder. Halk ise Yecüc ve Mecüc'den söz ederek şu bilgileri verirler:

“Ey şah! Bu dağın ardında bir taife insan vardır ki onlara Ye'cüc ve Me'cüc derler. Kimisinin boyu bir karıştır. Kimisininse uzundur. Yüzleri adama benzer. Dişleri domuz dişi gibi ağızlarının dışındadır. Kulakları ise boyları kadardır. Başlarından ayaklarına kadar, vücutları, kıl tutmuştur. Yedikleri yazları yılan, kışları ise ottur. Daima yurtlarından çıkarlar, gelirler, bizi incitirler. Burada ne görürlerse alırlar. Ey İskender! Bize bir çare bul ki onlar ülkemize sataşmaşınlar. Bize gelmesinler!” (2007, s. 279)

İskender de halkın bu arzularına karşılık olarak seddini inşa etmeye girişir. Dülger ve bina yapıcılarını getirtilir, demir ve bakır tolanır, taştan duvar yapılır, araları beş bin kulaç olan iki set çekilir ve bakır ve kalayla doldurulup üzerine neft yağı dökülür. Geceli gündüzlü bir ay körüklenen ateşle duvar tamamlanır (s. 280).

Yecüc ve Mecüc, *Tevrat*'ta *Gog* ve *Magog* isimleriyle geçmekte ve birbiriyle ilişkili iki yaratık olmaktan çok, biri bir kabileye isim veren şahıs, diğeri ise Hezekiel (Hz. Hızkıl) ile mücadelesi olan bir şahıs olarak verilir. Magog Hz. Nuh'un Yafes'ten torunudur ve onun soyundan bir kavim türemiştir (Yaratılış, 10:2). Gog da bu soydan gelmektedir ve Hezekiel'e, Gog'a karşı peygamberlik yapması, ona karşı gelmesi emredilmiştir. Onu ve ordusunu mağlup ederek insanları kurtaracaktır (Hezekiel, 28:2-9). *Tevrat*'ın bu bölümünde Rabbin, Gog'un “sursuz köyleri olan bir ülkeye saldıracağını, bu köylerin surları olmadığını ve kapılarında da sürgü bulunmadığını” Hezekiel'e bildirdiği de görülmektedir (Hezekiel, 38:10-11). Bu motif, İskender'in de bir ülkenin insanlarını, sur yaptırarak Yecüc ve Mecüc'den kurtarması motifiyle benzeşmesiyle dikkat çekmektedir. Söz konusu efsanevi anlatının, *Tevrat*'ta bahsi geçen bu kıssayla benzeştiği görülmektedir –ki arketipin kutsal kaynaklarda da yer aldığına işaret eder.

Ahmedî de *Dîvân*'ında birçok beyitte bu kıssaya telmihte bulunmuştur. Emir Süleyman'ın methedildiği bir kasideden alınan aşağıdaki beyitte, memduhun İskender olduğu ve onun kılıcının seddiyle Yecüc'ün fitnesinin def edileceğini dile getirilmiştir:

*Sikendersin ki seddi kılıcuñuñ
Olupdur fitne-i Yâcüc 'a dâfi' (XLVI/19)*

İlk mısrada geçen *sedd* sözcüğü, hem memduhun kılıcının fitneyi engelleyecek kuvvette olduğunu hem de İskender'in yaptırdığı ve Ye'cüc kavminin geçmesini engelleyen seddi çağrıştıracak şekilde kullanılmıştır. Kılıcın fitneyi engelleyecek olması, Ye'cüc ve Me'cüc kavminin ahir zamanda müminler arasında fitne çıkaracağı düşüncesiyle ilişkilidir. Beyte göre memduh'un kılıcı da bu fitneyi engelleyecek kuvvettedir. Aşağıdaki beyitte de şair devirden şikâyet etmekte ve bunu Yecüc'ün seddi yakıp yıktığı şeklinde tasavvur ederek İskender'i yardıma çağırmaktadır:

*Seddi yıhdı yahdı Ye-cuc iy Sikender el-Gıyâs
Dîv tarâc itdi iklîmi Süleymânım meded (119/6)*

Aşağıdaki beyitte de aynı anlam mevcuttur:

*Yâ'cuc il urdı Sikender kanısın
Mülki dîv aldı Süleymân kandasın¹⁰⁵ (471/5)*

Şair, –muhtelemeden yaşadığı devirdeki bozulmalardan şikâyetle– Ye'cüc'ün seddi aştığını ima ederek ülkeyi ele geçirdiğini dile getirmekte ve *kanısın* “neredesin” diyerek İskender'i yardıma çağırmaktadır.

2.1.15.4. İskender'in Aynası

Anlatılana göre İskenderiye Limanı'ndaki Pharoz adasının kuzeydoğusunda Ptolemaios Soter (Batlamyus) tarafından yapılmış bir ayna vardır. Avrupa deniz kuleleri örnek

¹⁰⁵ kandasın: Kandasın

alınarak yapılmış ve eski dünyanın harikalarından biri olarak kabul edilmiştir. Bu kulede âyine-i İskender olarak bilinen bir ayna bulunkatadır. Efsaneye göre İskender bu kuleyi, yabancılar tarafından çıkarılacak kargaşayı engellemek için kurdurur ve bu ayna vasıtasıyla da nöbet tutan bekçilerin gözetlemeyi sürdürmesini sağlar. Kargaşalar iki kez önlenir ama üçüncüsünde, nöbetçilerin de özensiz davranması sonucu şehir yerle bir edilir ve ayna da denize atılır. İskender de aynayı tekrar çıkartıp yerine koydurur. Başka bir rivayete göreyse İskenderiye'ye gelmekte olan gemiler bu ayna vasıtasıyla görülür ve düşman gemisiyse güneş ışığı yansıtılarak yok edilir. Bu aynanın Batlamyus tarafından yapıldığı rivayet edilmekle birlikte, bazı kaynaklar ise Hint hükümdarı tarafından İskender'e hediye edildiğini ifade etmektedir. Yine, bir Mısır kraliçesi tarafından yaptırıldığı yönünde kayıtlar da mevcuttur. Yapıldığı dönemde teknik bakımdan çok gelişmiş bir araç olduğu için sihir ve büyüyle de ilişkilendirenler olmuştur. İnsana dünyayı göstermesi, ufuk açıcı olması, gizliliklerden haber vermesi ve her ikisinin de efsanevi özellikler taşıması nedeniyle *câm-ı Cem* ile de karıştırıldığı olmuştur. Bu iki mazmun Fars edebiyatında birbirinin yerine geçecek şekilde kullanılmıştır. Tasavvuf açısından, sevgilinin hep kapalı, uzak kalmış yüzünü görmekte bir araç olarak tasavvur edilmiştir. Aynanın İskender'e özgü olduğu, hatta onun mucidi olduğu da düşünülmüştür (Yıldırım, 2017, s. 133-136). Onay ise söz konusu aynanın Arşimet tarafından icat edilen ve Siraküza'yı kuşatan, gemileri yakan *âyine-i muka'aradan* (çukur ayna) bozma olduğunu kaydetmiştir (2013, s. 75).

Ahmedî de İskender'in aynasından söz etmiş, onun mucidi olduğu ve onda sevgilinin yüzünün görünebileceğini dile getirmiştir:

*Bir şâh-ı mâh-ruh saña beñzer görünmedi
Âyîne de düzeliden İskender âyine (612/4)*

Beyitte İskender'in aynayı düzdüğünden beri bu aynada sevgili gibi bir ay yüzünün görünmediğini anlatılmaktadır. Şair, hem bilinmezi gösteren bu aynada sevgiliye benzer birini göremediğini hem de aynanın İskender tarafından icat olduğundan beri sevgilisi

kadar güzel birinin var olmadığını dile getirmiştir. Dolayısıyla Ahmedî'nin, söz konusu aynanın İskender tarafından icat edildiğini kabul ettiği görülmektedir.

2.1.15.5. Dünyanın Geçiciliği

Şair kimi zaman, dünyanın geçiciliğini mülk ve hükümdarlık sahibi olan İskender üzerinden anlatmaktadır. Bu amaçla kaleme alınmış bir kasideden alınan aşağıdaki beyitte, İskender ve diğer Fars hükümdarlarının bu dünyadan göçüp gittiği ima edilmiştir:

Kanı İskender ü Dârâ vü Kâvûs
Yâ Dahhâk ü Ferîdûn u ya-hûd Cem (LVIII/16)

Nitekim onca mülke ve hükümdarlığa rağmen İskender dahi bu dünyadan hiçbir şey götürememiştir:

Ne iletirdi cihândan sor Sikender
Ya devletden ne behre buldı Behmen (LXIII/28)

Dünyanın geçiciliğinin İskender üzerinden anlatılması ise, yaşadığı dönemde fetihleri vasıtasıyla neredeyse bütün dünyaya egemen olacak kuvvette bir hükümdar olmasından kaynaklanmaktadır. Şaire göre de dünya geçicidir ve İskender dahi bu dünyadan hiçbir şey götürememiştir.

2.1.16. Keykâvûs (Kâvûs)

Kâvûs yahut Keykâvûs, *Şehnâme*'de adı geçen Fars hükümdarıdır. Yüz elli yıl saltanat sürmüştür. Tanrıça Nâhid için, Elburz dağında yaptırdığı yedi saray ve köşkte bin sığır ve on bin koyunu kurban olarak sunmuş, ateşgedeler yaptırmıştır. Tanrıçadan yeryüzünün en güçlüsü ve devlerle perilere galip gelme yeteneğine sahip olmayı istemiştir. Zerdüş kökenli rivayetlere göre Cemşid ve Kâvûs ölümsüz olarak yaratılmış,

ancak şeytanın saptırmasıyla bu özelliklerini yitirmişlerdir. *Şehnâme*'de de onun evvela Zâl'e karşı çıkmasına rağmen Mâzenderân'a saldırdığı, bir süre sonra da uzun bir seyahate çıkarak Çin, Turan ve Mekrân'a gittiği, ardından Berberi hükümdarıyla savaşarak galip geldiği anlatılır. Ardından Hâmâverân hükümdarının kızı Sûdâbe ile evlenmek ister, fakat hile ve aldatmalarla yakalanarak hapse atılır. Sonunda Rüstem onu kurtarır ve Sûdâbe ile birlikte İran'a getirir (Yıldırım, 2017, s. 516-518).

Taberî de benzer bilgiler vermekte ve *Şehnâme*'de de anlatılan, Kâvûs'un giriştiği savaşlardan söz etmektedir. Bununla birlikte Kâvûs'un Hz. Süleyman devrinde yaşadığını ve yapacağı binanın inşasında çalıştırmak üzere ondan devler göndermesini istediği de kaydedilmiştir (2007, s. 5-9). Bazı görüşlere göreyse Keykâvûs, Babil hükümdarıdır. *Tevrat*'ta, *Daniel* kitabında Nabukadnezar ismiyle geçmektedir. İslam tarihçilerine göreyse Nemrut ve Buhtunnasr ile aynileştirilir. Son Babil hükümdarı olan Nabûna'id olduğu da söylenmiştir (Tekin, 1992, s. 130).

Zengin ve güçlü bir hükümdardır. *Dînkerd*'e göre sahip olduğu yedi ülke ile yetinmeyen Kâvûs, Nemrut gibi göklere yönelmiş ve tahtının ayaklarına kartallar bağlayarak göklere yükselmiştir. Başka bir rivayete göreyse devlerden oluşan bir orduyla Elburz'un zirvesine çıkmış, karanlığın ve aydınlığın kesişme çizgisine kadar yükselmiştir. Orada yanındakilerden ayrı düşmüş ama inadı bırakmamıştır; bu yüzden kendisinden *ferr* alınmıştır (Yıldırım, 2017, s. 516).

Aynı kıssa *Şehnâme*'de de anlatılır. Kıssaya göre şeytanlar ve devler onu yoldan çıkarmak isterler. İçlerinden biri gidip Kâvûs'a, "şu büyüklük ve şatafatta senin yerin olsa olsa feleklerin üstüdür" der ve zaten yeryüzünün hükümdarı olduğunu, göklerin de hükümdarı olması gerektiğini söyler. Kâvûs doğru yoldan ayrılır ve göğe yükselmek için neler yapabileceğini düşünmeye başlar. Yıldız ilmini bilen kişilere akıl danıştıktan sonra kararını verir. Buna göre, yavru kartallar yuvalarından toplanacak, aylarca ve yıllarca kuşla ve kuzu kebabıyla beslenirler. Her biri de aslan gibi yetişir ve kuvvetlenir.

Ardından hükümdar, Kumar ülkesinde yetişen öd ağacından bir taht yaptırır ve her tarafını altın kaplatır. Tahtın köşelerine birer mızrak, mızrakların uçlarına ise birer kuzu budu takılır. Bunun ardından kartalları bu tahta bağlatır ve kendisi de tahta oturur. Kartallar kuzu butlarını yemek için uçmaya başlarlar ve böylece taht da havalanır, bulutlara doğru yükselir. Firdevsî, kendisinin işittiğine göre meleklerin bulunduğu âleme kadar yükseldiğini söylemektedir; ancak başka bir rivayete göre de Kâvûs'un gökyüzüne savaşmak için çıktığının anlatıldığını aktarır. Her halukârda Kâvûs göğe yükselmiştir. Ancak kartallar yorulunca Çin ülkesinin ormanlarına düşerler, fakat Kâvûs ölmez (Firdevsî, 2009, s. 336-338).

Ahmedî bir beyitte bu tahta değinmiş, Kâvûs'u tahtı üzerinden ele almıştır:

Nazar 'akl-ıla itsen taht-ı Kâvûs

Hakikatde degül cüz çâh-ı Pîzen (LXIII/26)

Bir tevhitte alınan yukarıdaki beyitte şair, akıl ile bakıldığında Kâvûs'un tahtıyla Bîjen'in içine düştüğü kuyunun, hakikatte bir olduğunu, ayrı şeyler olmadığını dile getirmektedir. Sufiyane yaklaşımla yazıldığı görülen beyitte, Kâvûs'u göklere yükselten tahtı ile Pîzen'i yerin altına indiren kuyunun arasında fark olmadığı, ikisinin de aynı şey olduğu ima edilmektedir. Üstelik bu taht sıradan bir taht değil, sembolik olarak insanın hırsını ve tanrılaşma düşüncesini temsil eden bir tahttır. Buna rağmen Bîjen'in içine düştüğü kuyuyla aralarında hiçbir fark yoktur; çünkü bu olağanüstü tahtına rağmen, Kâvûs dahi bu dünyadan göçmüştür:

Kanı İskender ü Dârâ vü Kâvûs

Yâ Dahhâk ü Ferîdûn u ya-hûd Cem (LVIII/16)

Beyitte *kanı* “hani” denilerek sorulan hükümdarlar, mitolojik anlatıların güçlü hükümdarlarıdır. Bu dünyanın Kâvûs da dâhil olmak üzere onlara bile kalmadığı tecahül-i arifane ile anlatılmıştır.

Emir Süleyman'ın methedildiği bir kasideden alınan aşağıdaki beyitte ise Kâvûs ile birlikte yine adı zikredilmiş diğer hükümdarların da kahır, sevgi, himmet ve büyüklük söz konusu olduğunda memduhla benzeştirilemeyecekleri dile getirilmiştir:

*Olamaz Kahr u mihr ü himmet ü heybetde mânendüñ
Eger Kâvûs eger Pervîz eger Bîjen vejer Cevzer (XXVIII/20)*

Beyit leff ü neşr sanatıyla değerlendirildiğinde, Kâvûs'un *kahr* ile ele alındığı görülmektedir. Bu açılımla, Kâvûs'un bütün dünyayı ve varlıkları hâkimiyeti altına alma arzusuna işaret edilmiş olabileceği de söylenebilir.

2.1.17. Keyhüsrev

Keyânîler hanedanından hükümdarlarındandır; *Şehnâme*'ye göre üçüncü hükümdarıdır. Akıllı, zeki, cesur ve tedbirli bir kahramandır. Rivayetlere göre hayatının büyük kısmını babasının intikamını almaya çalışarak geçirmiştir. Altmış yıl hüküm sürmüş, adaleti, merhameti ve iyi davranışlarıyla anılmıştır. Ülkesini kalkındırmaya çalışmış, halkını mutlu ve huzurlu yaşatmaya çabalamıştır. *Avesta*'ya göre cihan hükümdarı ve İran saltanatının kurucusudur. Tanrıça Nâhid için kurbanlar kesmiş, tüm ülkelere, devlere ve güç sahibi hayvan ve insanlara karşı desteklenmesini, bütün dünyaya hükümdar kılması istemiştir (Yıldırım, 2017, s. 512).

Ahmedî Keyhüsrev'e tek beyitte yer vermiş ve dünyanın geçiciliğini vurgulamak için kullanmıştır:

*Kanı Keyhusrev ü Sâm u Nerîmân
Kanı Gürşasb yâ Sührâb u Rüstem (LVIII/17)*

Beyitte *kanı* "hani" sorusundan hareketle, cihan hükümdarı olmayı uman Keyhüsrev ve diğer hükümdarların dahi bu dünyadan geçip gittiği vurgulanmıştır.

2.1.18. Keykubâd (Kubâd)

Keyânîler hanedanı dönemi Fars hükümdarıdır. Yüz yıl saltanat sürmüştür. Adı *Avesta*'da defalarca geçer. Zerdüşt anlatılarında babası belli olmasa da, kimine göre Zâb'ın oğludur, kimine göreyse Nevzer hanedanından gelmektedir. İslam tarihçilerine göre Menûçehr'in soyundandır. *Bundehişn*'e göre bir bez parçasına sarılarak sandık içine konmuş ve suya bırakılmıştır. Tahmâsp'ın oğlu Zâb tarafından bulunmuş ve kurtarılmıştır.¹⁰⁶ *Şehnâme*'ye göre Rüstem'i Elburz dağından getiren odur ve hükümdarlığa layık görülmüştür. Efrâsiyâb ile savaşmış, yenilmiş ve bu savaşın sonunda Ceyhun ırmağı sınır kabul edilmiştir. Onun zamanında halk mutluluk ve refah içinde yaşamıştır. Râvendî'ye göre şarap onun zamanında ortaya çıkmıştır (Yıldırım, 2017, s. 518-519). Taberî'ye göre yüz yıl saltanat sürmüş adaletli ve akıllı bir padişahdır. Belh şehrini başkent edinmiştir. Hz. Musa'dan sonra meydana gelen olaylar onun zamanında olmuştur. İsrailoğullarının işlerini yönetmiştir (2007, s. 484). Tekin'in ifade ettiğine göreyse Irak'ta oturan bir babil hükümdarı olduğu yönünde bazı görüşler de vardır (1992, s. 130).

Ahmedî, üç beyitte yer verdiği Keykubâd'ı, aşağıdaki beyitte *Kubâd* olarak zikretmiş ve sevgilinin ayağının tozu toprağı olursa, Keykubâd'ın bahtını ve İskender'in tacını istemeyeceğini belirtmektedir:

*Devlet müyesser itse ki _olam saña hâk-i pây
Baht-ı Kubâd u tâc-ı Sikender neme gerek (360/7)*

Baht-ı Kubâd ifadesinden kasıt, bir sandık içinde suya bırakılan ve adım adım yükselip hükümdarlık makamına kadar gelen Kubâd'ın bahtlı bir insan olarak düşünülmesi olmalıdır. Şair de, beyte göre, devlet kendisine böyle bir ihtimal sunsa, sevgilinin ayağının tozu olmayı tercih edeceğini dile getirmiştir. Nitekim söz konusu sevgili olduğunda onun devletli/saadetli başına Keykubâd'ın mülkü ancak sadaka olacak, Nûşirevân'ın tacı da yine onun ayaklarına feda edilebilecektir:

¹⁰⁶ Yıldırım, Keykubâd'ın bu özelliğinin Hz. Musa'ya benzemesiyle dikkat çektiğini de kaydetmektedir (2017, s. 519)

Devletlü başuña sadaka mülk-i Keykubâd
Ayahlaruña efses-i Nûşîn-revân fidî (623/2)

Aşağıdaki beyitte ise dünyanın geçiciliği vurgulanmış, dünyanın Pîrûz ve Kubâd'a dahi kalmadığı söylenerek ima yoluyla insanın sonunu düşünmeden şarap içmesi gerektiği nasihat edilmiştir:

Otur nûş-ı revân it bâdeyi kim
Cihân kalmadı Pîrûz u Kubâd'a (tk IV/1)

Beyitte –kesin olmamakla birlikte– şarabın Keykubâd devrinde bulunduğu ima edilmiş olması da muhtemeldir. Bununla birlikte şairin asıl anlatmak istediği, Kubâd ve Pîruz gibi efsanevi hükümdarların dahi öldüğü, bu yüzden insanın sonunu düşünmeden şarap içmesi gerektiğidir.

2.1.19. Küştâsb

İran hükümdarlarındanır. *Avesta*'da dürüst, iyi ahlaklı vb. özelliklerle bahsedilir. Yüz yirmi yıl hükümdarlık yapmış, Zerdüş'tü ve dinini desteklemiştir. Ateşgedeler yaptırdığı bilinmektedir. Hayatı ve dönemindeki olaylar Dakîkî-iyi Tûsî'nin *Gôştâspnâme* isimli eserinde anlatılmış, Firdevsî de *Şehnâme*'de bu eserden çokça alıntı yapmıştır (Yıldırım, 2017, s. 345-376). Ahmedî ondan tek beyitte bahsetmiş, sadece Sultan I. Mehmed'i överken bir benzetmelik olarak kullanmıştır:

Ol Rüstem-i zemân ü Nerîmân-ı rûzigâr
Küştâsb-i zemâne vü Sâm-ı süvâr-ı mülk (XLIX/4)

Beyitte memduhun diğer hükümdarlarla birlikte devrin Küştâsb'ı olduğundan söz edilmekte, Küştâsb'ın hükümdarlığına telmihte bulunmaktadır.

2.1.20. Mânî

Sasani hükümdarlarından I. Erdeşîr ve I. Şâpûr dönemlerinde yaşamış ünlü bir ressamdır. Babil’de dünyaya gelmiştir. On iki yaşındayken kendisine bir melek görünmüş, Mânî de bu melekten aldığı öğretiler doğrultusunda bugün Maniheizm adıyla bilinen dinini yaymaya başlamıştır. Gençlik yıllarında çok seyahat etmiş, Çin’e giderek ressamlığı, bu alanda en iyisi olarak şöhret bulacak kadar ilerletmiştir. Geri döndüğünde ise, içinde ilginç resimlerin de bulunduğu kitabını göstererek peygamberlik iddiasında bulunmuştur. I. Behrâm tarafından Zerdüşî din adamlarının eline teslim edilmiş, ardından zindana kapatılarak işkenceyle öldürülmüştür. Süryaniceden türetilmiş fakat daha sade olan bir yazı da icat etmiştir. Çok sayıda kitabı olduğu rivayet edilmektedir. Bunların en önemlileri *Şâpûrgân* ve *Kenzu’l-İhyâ* adlı kitapları olduğu kayıtlıdır. Ancak ona asıl ününü kazandıran ve çok güzel resimlerle bezeli olan *Erjeng-i Mânî* isimli kitabıdır (Yıldırım, 2017, s. 548-549).

Şehnâme’ye göre Mânî, Şâpûr’un hükümdarlığının ellinci yılında Çin’den gelmiş olan ve etkileyici sözler söyleyen eşsiz bir ressamdır, bilgedir. Ulu bir kişidir ve peygamberlik iddiasında bulunur. Şâpûr’un huzuruna çıkar, ardından mubedlerle görüşmeye gönderilir. Mubedler de onun sadece bir ressam olduğuna, başmubed makamında birisi olmadığına kanaat getirirler. Onlara göre Mânî’nin sözlerinin tamamı deli saçmasıdır ve Mânî resimlere tapmaktadır. Bilgece ve yiğitçe sözler söylese de mubedler kani olmazlar. Hükümdar da derisinin yüzülüp samanla doldurulmasını ve şehrin kapısına asılmasını emreder (Firdevsî, 2016, s. 567-569).

Tarihi kayıtlara bakıldığı vakit, Mânî’ye ait bir resim kitabı olduğundan söz edilmez. Söz konusu kitap, Mânî tarafından yazıldığı söylenen yedi kitaptan biri olmalıdır. Bu kitapları Sarıkçioğlu *Hayat İncili*, *Hayat Hazinesi*, *Pragmetica*, *Sırlar Kitabı*, *Devler Kitabı*, *Mektuplar*, *İlahiler* ve *Dualar* olarak listelemektedir. I. Şâpûr’a atfen yazdığı *Şapuragan* isimli kitabında da bu kitaplarda yazdığı bilgileri özetlemiştir. Ancak bu kitapların hiçbiri bütün olarak günümüze ulaşmamıştır; bununla birlikte, yapılan bazı kazılarda çok sayıda tablete de erişilmiştir. Mânî tarafından yazıldığı ve içinde eşsiz

güzellikte resimlerin bulunduğu rivayet edilen *Erjeng*'e dair ise efsanelerin haricinde bir kayıt bulunmamaktadır (2016, s. 130). Söz konusu güzel resimler yahut minyatürler, bu kitapların içinde yer alıyor olmalıdır. Pala da bu yönde bir ifadeyle "... kutsal saydıkları kitapları çok güzel resimlerle süslü imiş. Yaptığı resimler çok güzel olduğu için bu özeliğini müridlerine gökten inen bir mûcize olarak göstermiştir" demektedir. Bununla birlikte *Nigâristân* ve *Erteng/Erjeng* ismiyle bilinen mecmuasıyla ünlü olduğunu ve edebiyatta da daima bu mecmua ile anıldığını kaydetmiştir (2014, s. 297). *Burhân-ı Katı*'da ise çeşitli görüşlere dayanan ifadelerle *Erjeng*'in Mânî'nin iş yeri, Mânî gibi ünlü bir ressam yahut Mânî'nin bizzat kendisi olduğu kayıtlıdır.

Ahmedî de Mânî'yi Pala'nın ifade ettiğine uygun şekilde ele almış ve yer verdiği pek çok beyite, eseriyle birlikte anmıştır. Emir Süleyman'ı methettiği bir kasideden alınan aşağıdaki beyitte şair, Mânî'yi ve eserini kendi methiyesiyle mukayese etmiştir:

Bir gül-istân nakş itdi midhatüñde Ahmedî
Ki oldı hayrân Mâni itdügi nigâr-istân aña (VI/42)

Beyte göre şair, memduhu övmek amacıyla öyle güzel bir gül bahçesi nakşetmiş, yazmıştır ki, Mânî'nin nakşettiği *Nigâristân* dahi ona hayran olacaktır. Nitekim Ahmedî'nin *Dîvân*'ı öyle güzeldir ki, Mânî hayretten delirip parmaklarını tıpkı kalem yontar gibi ısıracaktır:

Kalem kıla-y-dı ellerin olup dîvâne hayretten¹⁰⁷
Eger nakşını göre-y-di benüm Dîvânumuñ Mâni (LXXI/43)

Mânî, sevgilinin yüzünü gördüğünde de, kendisinin böyle güzel bir suret nakşetmemiş olması nedeniyle, yine aynı şekilde kalem yontar gibi parmağını ısıracaktır:

Kalem kıla ısırup barmagını
Görürse yüzüñüñ nakşını Mâni (721/3)

¹⁰⁷ hayretten: gayretten

Ahmedî sevgilinin yüzünü resmeder gibi yazdığında, Mânî dahi onun defteri ve divanına bakarak nakış işinin nasıl yapılacağını öğrenecektir:

*Bu resme ki _Ahmedî yazar yüzüñ vasfını Dîvâne
Gerek nakş ögrene Mânî bu Dîvân-ıla defterden (486/6)*

Nitekim Çinli bir nakkaş olan Mânî'nin *Nigâristân*'ını görmek isteyen, Ahmedî'nin divanındaki güzel sevgilinin tasvirlerine bakmalıdır:

*Nigâr-istânların Çînüñ temâşâ itmek isterseñ
Nazar kıl Ahmedîniñ sen bu nakş itdügi Dîvâna (614/11)*

Beyitte yer alan *nigâristânlar* ifadesindeki çoğul kullanım, sözcüğün lugat anlamıyla kullanılmış olmasını muhtemel kılarsa da *Çin*, *nakış*, *divan* sözcükleri ve şairin mukayese talebi, Mânî'nin eseri olan *Nigâristân*'ı hatıra getirmektedir. Aşağıdaki beyit de bunu destekler niteliktedir:

*Dem-i 'işret irişdi kim hazândan
Nigâr-istân-ı Çîn ola hadâyık (335/5)*

Beyitte sonbaharın gelmesiyle oluşan güzel manzara Çinli nakkaş Mânî'nin *Nigâristân*'ına benzetilmiş ve orada yer alan güzel bir manzara resmi olarak tasavvur edilmiştir. Nitekim Mânî sonbaharın oluşturduğu bu güzel manzarayı görse kendinden geçecek, bayılacaktır:

*Hazân yiryüzün eyle itdi münakkaş
Ki Mânî görse anı eyleye gaş (302/1)*

Yukarıdaki beyitte ifade edilen sonbahar temasının yanı sıra, bahar geldiğinde oluşan manzara da Mânî'nin eserine benzemektedir. Daha evvel *Nigâristân* olarak anılan eser,

aşağıdaki beyitte *Erteng* ismiyle anılmış ve baharın gelişiyle canlanan bahçe *Erteng*'e benzetilmiştir:

Çemen Erteng nakşın gösterür kim
Sabâya Hakdan irdi rûh-ı Mani (LXXII/2)

Bahçenin *Erjeng* nakşını göstermesi, baharın açan çiçeklerin güzel bir resim gibi manzara oluşturmasıyla ilişkilidir; şair bu durumu bahar rüzgârına Allah'ın Mânî'nin ruhunu vermiş olmasıyla ilişkilendirmiştir.

2.1.21. Nerîmân (Nîrem)

Şehnâme'de adı geçen Fars hükümdarıdır. Sözcük anlamı “kahraman, erkek yaradılışı” olarak verilmektedir. Rüstem'in atası, Sâm'ın babasıdır. Dijsepîd'de öldürülmüş ve Rüstem tarafından intikamı alınmıştır (Yıldırım, 2017, s. 611). *Şehnâme*'de birkaç yerde kahraman bir şahıs olduğundan söz edildiği fakat genellikle Sâm ve Rüstem'den söz edilirken birkaç cümleyle yer verildiği görülmektedir.

Ahmedî Dîvânı'nda Nerîmân ve Nîrem isimleriyle yer almaktadır. Genellikle dünyanın geçiciliğinden bahsedilirken adı anılmış yahut memduhla kıyaslama yapılırken yer verilmiştir. Aşağıdaki beyitte memduhun zaferinin kılıcıyla Nerîmân ve Sâm kıssalarının sadece bir efsane olarak kaldığı dile getirilmiştir:

Fisâne oldı Nerîmân u Sâm ol demden
Ki nusretiñ kılıcı oldı bî-fisân rûşen (LXVII/31)

Yine aşağıdaki beyitte de Hz. Süleymân, Nerîmân ve Sâm'ın, memduhun zamanında yaşasalardı ona boyun eğecekleri dile getirilmiştir:

Süleymân olur Mîr sülmana nerm
N'ola emri irse Nerîmân u Sâm (417/7)

Nitekim Nerîmân ve diğêr Fars kahramanları dahi memduhun gürzüne ve kılıcına karşı koyamayacaklardır:

Duramaz kılıcına Rüstem ü Zâl
Döyemez gürzine Sâm u Nerîmân (521/5)

Çünkü aralarında savaş çıksa memduh, bu kahramanları bir kılıç darbesiyle düşürebilecektir:

Ol şâh ki harb olsa bir darb-ıla düşürür
Biñ Rüstem ü Destânı biñ Sâm u Nerîmânı (713/9)

Aşağıdaki beyitlerde Sâm, Rüstem ve diğêr kahramanlarla birlikte dünyanın geçiciliğinden söz ederken yer vermiştir:

N'oldı gör Şâsb kanı Nîrem ü Sâm
Kandadur Zal ü Rüstem ü Sührâb (VIII/19)

Kanı Keyhusrev ü Sâm u Nerîmân
Kanı Gürşasb yâ Sührâb u Rüstem (LVIII/17)

Beyitlerde yer alan *kanı*, *n'oldı* ve *kandadur* ifadeleriyle, bu kahraman ve hükümdarların dahi bu dünyayı terk ettiğî dile getirilmiştir. Aşağıdaki beyitte de feleğın ve dünyanın bahsi geçen kahramanlarla birlikte Nerîmân'a da acımadığđ, onların bu dünyadan geçip gittikleri vurgulanmıştır:

Felek Çimşide n'eyledi ya Dahhâk u Ferîdûna
Cihân gör Şâsbı n'itdi veyâ Sâmı Nerimânı (LXXI/23)

2.1.22. Nevzer (Nûzer)

Şehnâme ve *Avesta*'da adı geçen Nevzer'dir. Pişdâdî hanedanından Menûçehr'in oğlu, Zeresp'in kardeşi, Tûs ve Gostehem'in babasıdır. Efrâsiyâb ve Eğrîres ile savaşmış, onlara esir düşüp öldürülmüştür (Yıldırım, 2017, s. 617).

Şehnâme'ye göre yedi yıl hüküm sürmüştür. Tahta çıktıktan sonra haksızlık etmeye başlar, insanlara kötü davranır, paranın ve zenginliğin kölesi olur. Memlekette şikâyet sesleri yükselmeye başlayınca korkarak Sâm'a bir mektup yazar ve yardım ister. Sâm ordusuyla birlikte yola çıkar. Halk Sâm'ın tahta geçmesini uygun bulmaktadır ama Sâm bunu kabul etmez. Halka ve Nevzer'e öğütler verir. Nevzer de bundan sonra iyi bir hükümdar olmaya karar verir. Memleketin ileri gelenleri Nevzer'e uyararak itaat ederler. Ülke tekrar iyilikle dolar (Firdevsî, 2009, s. 228-230).

Ahmedî, Nevzer'i büyük hükümdarlar arasında saymış ve Emir Süleyman'la mukayese ederek kahır, sevgi, himmet ve büyüklükte Nevzer ve diğer hükümdarların memduhla benzeşemeyeceğini dile getirmiştir:

Saňa irmez kimesne hazm ü 'azm ü rezm vaktinde
Eger Şâbûr eger Behmen eger Hürmüz eger Nûzer (XXVIII/19)

Aşağıdaki beyitte ise Nevzer ile menekşe mukayese edilip, menekşenin taç takmakla Nevzer olamayacağı dile getirilmiştir:

Niçe kim çetr-ile olmaz gül Ferîdûn
Nite kim tâc-ıla Nûzer benefşe (LXX/43)

Beyitte menekşenin taç yaprakları kastedilerek, taç takmakla Nevzer gibi bir hükümdar olamayacağı dile getirilmiştir.

2.1.23. Nûşirevân (Nûşürvân, Nûşinrevân)

Sasani döneminin en büyük hükümdarıdır. Sözcük Pehlevicede “ebedi ruh sahibi” anlamına gelmektedir. Daha çok *Dâdger* “adil” gibi lakaplarla anılmıştır. Babası Kubâd’dan sonra tahta çıkmıştır. Tahta çıkar çıkmaz orduda reformlar yapmış, köylülere yönelik iyileştirmeler gerçekleştirmiştir. Bizanslılarla antlaşmalar yapmıştır. İmparatorlukta büyük bir kalkınma meydana gelmiştir. Atina Akademisi’nin kapanmasının ardından felsefeciler gelip onun sarayına sığınmışlardır. Sarayında çeşitli ilim dallarından insalara yer vermiştir. Adaletiyle ün salmıştır. Sarayının balkonundan bir adalet zinciri sarkıtmıştır; haksızlığa uğrayanlar da gelip bu zinciri sallayarak adalet isteyeceklerdir. Ancak Nûşirevân öyle adil bir yönetim kurmuştur ki, kimsenin gelip bu zinciri kullanmasına lüzum kalmamıştır (Yıldırım, 2017, s. 624-625). *Şehnâme*’de hayatı oldukça geniş bir bölüm hâlinde anlatılmakta; adaletinden, savaşlarından ve kahramanlıklarından söz edilmektedir.

Ahmedî de dört beyitte Nûşirevân’a yer vermiştir. Aşağıdaki beyitte onun adaletine atıfta bulunmuştur:

*Ögreney-di nice olur mülkde dâd u dihiş
Ger diri kalıb kul olsa şâh-ı Nûşürvân aña (VI/20)*

Emir Süleyman’ın methedildiği bir kasideden alınan yukarıdaki beyitte şair, Nûşirevân sağ olsaydı, adalet ve ihsanın ne olduğunu memduhtan öğrenebileceğini dile getirmiştir. Nitekim yukarıda da bahsedildiği üzere Nûşirevân adaletiyle ün salmış, bu nedenle bir adalet zinciri dahi yaptırmıştır. Şaire göre ise memduh öyle adil ve bağışlayıcı bir şahıstır ki, Nûşirevân dahi sağ olsa adalet ve ihsanın ne olduğunu ondan öğrenecektir. Bununla birlikte, sevgili söz konusu olduğunda, büyük hükümdarlardan Nûşirevân’ın tacı bile onun ayaklarına feda edilecektir:

*Devletlü başuña sadaka mülk-i Keykubâd
Ayahlaruña efsar-i Nûşîn-revân fidî (623/2)*

Aşağıdaki beyitte ise Nûşirevân ismi üzerinden bir cinas oluşturulmuş ve dünyanın geçiciliğinden dem vurularak şarap içilmesi gerektiği öğütlenmiştir:

Mey nûş-ı revândur iç anuñ Cem bigi câmin

Añma anı kim n'itdi felek Nûşirevânı (684/4)

Nûşirevân gibi büyük ve adil bir hükümdar dahi ölmüşse, bu dünya kimseye kalmayacaktır. Şair de Nûşirevân üzerinden, insanın sonunu düşünmeden içki içmesi gerektiğini dile getirmektedir. Diğer taraftan, Nûşirevân da *Şehnâme*'de, kurduğu içki meclisleri ile anlatılmaktadır. Çevresinde topladığı mubedler, bilgiler ile üst üste yedi eğlence meclisi kurmuş ve bu meclislerde şaraplar içilmiştir. İlk mecliste, Bozorgmihr adında bir genç de aralarında ve hükümdara sözler ve övgülerle alakalı öğütler verir. Bu bilgece öğütlerden çok etkilenen hükümdar birer hafta arayla altı meclis daha kurdurur. Ancak ölüm gününü düşününce de içini sıkı düşünceler değiştirmemektedir (Firdevsî, 2016, s. 796-817; 926). Bu bağlamda düşünüldüğünde, şaire göre Nûşirevân'a ne olduğunu düşünmeden şarap içilmelidir. Çünkü o şarap içse de içmese de, ölüm gününün sıkıntısını çekse de çekmese, neticede ölmüştür. Dolayısıyla onun gibi yapmaya lüzum yoktur; sonunu düşünmeksizin Cem gibi şarap içilmelidir. Başka bir açılamaya göre ise, *Nûşirevân* sözcüğünün “ölmez ruhlu, ebedî ruh sahibi” anlamına gelen *anuşrevân/enuşrevân* sözcüğünden geldiği düşünülürse, şair bu kez, feleğin ölmez ruhlu hükümdarı bile öldürdüğü, bu nedenle insanın sonunu düşünmeden Cem gibi şarap içilmesi gerektiğini anlattığı söylenebilir. Nitekim Nûşirevân dahi ölmüştür:

Dehr Nûşin-revândan aldı revân

Çarh Dârâşı eyledi berdâr (XXI/15)

2.1.24. Pîrûz

Şehnâme'de adı geçen hükümdar ve kahramandır. Hakkında pek fazla bilgi bulunmamaktadır. *Şehnâme*'ye göre bilgece bir konuşma yaparak tahta oturur ve on bir yıl dört ay hüküm sürer. Hükümdarlığının ikinci yılında bir kuraklık meydana gelir,

sekiz yıl sürer. Ardından Turanlılarla yaptığı savaş anlatılır. Bu savaş sırasında da bir hendeğe düşerek ölür (Firdevsî, 2016, s. 717-723).

Ahmedî, dört beyitte yer verdiği Pîrûz'u, genellikle kahraman oluşuyla bir mukayese unsuru olarak veya dünyanın geçiciliğini anlatmak üzere ele almıştır. Emir Süleyman için yazılmış olan bir terkib-i bentten alınan aşğıdaki beyitte şair, Pîrûz ve diğer Fars hükümdarlarının, memduhun katında değersiz birer köle olacağını dile getirmiştir:

*Ne Pervîz ü ne Hürmüz kim katında
Kemîne-bendedür Pîrûz-la Cem (tk II/2)*

Aşağıdaki beyitte ise dünyanın geçiciliği vurgulanmış, bu dünyanın Pîrûz ve Kubâd'a dahi kalmadığı, oturup şarap içilmesi gerektiği söylenmiştir:

*Otur nûş-ı revân it bâdeyi kim
Cihân kalmadı Pîrûz u Kubâd'a (tk IV/1)*

Pîrûz sözcüğü, kelime anlamı olarak “kutlu, hayırlı, uğurlu” demektir. Aşağıdaki beyitte de şair bu iki anlamı birlikte kullanmıştır:

*Aña pîrûzlıh rûzî idüp Hak
Kapusında kul olsun şâh-ı Pîrûz¹⁰⁸ (tk V/5)*

Emir Süleyman için yazılmış bir tekib-i bentten alınan bu beyitte şair, Allah'ın, memduhun gününü uğurlu kılacağını ve Pîrûz'un da onun kapısında kul olacağını dile getirmektedir. Aşağıdaki beyitte de yine tevriyeli olarak hem hükümdar olan Pîrûz hem de sözcük anlamı “kutlu, uğurlu” olan *pîrûz* sözcüğüne uygun bir kullanım yer almaktadır:

¹⁰⁸ Pîrûz: pîrûz

*Pîrûz ideli Hak seni iy şâh-ı dil-fürûz
Hoş rûşen oldı 'adlûñ-ile rûzigâr-ı mülk (XLIX/23)*

2.1.25. Rüstem (Tehemten)

İran'ın en önemli mitolojik şahsiyetlerinden biridir. İslam sonrası İran kültürünün de önemli bir kahramanı olmuştur. Akli ve cesareti birleştirmiştir. Pehlevice *Rostahm* ve *Rostehem* olarak bilinir; “uzun boylu, iri yapılı, güçlü” anlamlarına gelir. Diğer bir ismi ise *Tehemten* şeklindedir ki bu isim de Rüstem ismiyle eş anlamlıdır. Nitekim Rüstem ismi de *Reuze* ve *tehem* sözceüklerinden oluşmuştur. *Tehem* ise *Avesta* ve eski Farsçada “cesur, kahraman” anlamlarıyla *Taxma* şeklinde geçer (Yıldırım, 2017, s. 658). Klasik Türk şiirinde hem Rüstem hem de Tehemten ismiyle anılmıştır. Ahmedî de Emir Süleyman'ı övdüğü bir kasidesinde Rüstem'i Tehemten ismiyle anmış ve memduhun yiğitlikte/cesarete/kahramanlıkta Rüstem olduğunu söylemiştir:

*Ger sehâvetdedür Hâtim-i Tay
Ger şecâ'atde ol Tehemtendür (XXXII/11)*

Nitekim Tehemten ismi de “yiğitlik, cesaret ve kahramanlık” anlamları dolayısıyla *şecaat* sözcüğüyle eş anlamlılık göstermektedir. Şair de muhtemelen bu nedenle Rüstem'i Tehemten ismiyle anmış ve memduhu ona benzetmiştir.

Mitolojide Rüstem, dünya pehlivanı olarak anılan ve türlü efsanelere konu olan, olağanüstü özellikler gösteren bir kahramandır. Fars geleneğinde kahramanlığı, cesareti, korkusuzluğu, yardımseverliği gibi güzel davranışlarıyla bir dünya kahramanı olarak simgeleşmiştir. Ölümsüzlük gibi birtakım insanüstü özellikler gösteren mitolojik bir şahıs ve bir millî kahraman olmuştur (Yıldırım, 2017, s. 658-662).

Şehnâme'ye göre Rüstem, Zâl ile Rudâbe'nin çocuğu olarak dünyaya gelir. Doğumunda Sîmurg'un yardımcıları olur ve onun sayesinde Rudâbe, Rüstem'i sezaryen benzeri bir

yöntemle dünyaya getirir. Oğlan, Sîmurg'un da Zâl'e anlattığı üzere aslan gibi büyüyüp yetişir. Herkesin dilinde onun ne cesur ve ne kahraman biri olduğu dolaşmaktadır. Bir gün içki içip sarhoş olur, yatağına uzanır. Uykuya daldığında bir gürültü duyar ve beyaz bir filin bağlarını kopardığını öğrenir. Büyükbabasının kendisine verdiği gürzü kapıp, yanardağ gibi coşmuş olan, dağ büyüklüğündeki fili yere serer. Zâl bu macerayı duyunca oğlunun ne büyük kahraman olduğunu tasdik eder ve Sipend dağına, Nerîmân'ın intikamını almaya gönderir. Bu görevi başarıyla halleden Zâl bir mektupla babasına müjdeyi bildirir. Bir zaman geçtikten sonra ise kendisine oldukça kuvvetli ve güzel bir at olan Raş'ı seçer ve yakalar. Rüzgâr gibi olan bu at, Rüstem'e boyun eğer. Bu arada Zâl ve ordusu Efrâsiyab ile savaş hâlinindedir. Zâl de Rüstem'i Keykubâd'ı çağırıp ordunun başına ve tahta geçmek üzere davet etmek için Elburz dağına gönderir. Rüstem gösterdiği kahramanca hünerle bu işi de başarır ve Keykubâd tahta geçer. Ardından yine Efrâsiyab'ın ordusuyla Rüstem'in savaşı anlatılır. Rüstem bundan sonra, kendisi için büyük bir sınav olacak olan “yedi övün yolundan gitme” görevini üstlenir. İlkinde atı Raş, bir aslanı öldürür. İkincisinde susuz kalan Rüstem bir koyunun kılavuzluğunda çeşmeye ulaşır, üçüncüsünde bir ejderhayı öldürür, dördüncüsünde bir cadı karıyı öldürür, beşincisinde Ulât isminde cesur bir pehlivanı esir eder, altıncısında Erjeng isminde bir devle savaşır, yedincisinde ise Akdev'i öldürür. İnsanlar onun bu kahramanlıklarından dolayı onu kutlarlar. Herkes onun yiğitliğini konuşur olmuştur. Hemen ardından Kâvûs'un Hamâverân padişahıyla olan savaşı ve ona esir düşmesi anlatılır. Rüstem, gösterdiği kahramanca hünerlerle Kâvûs'u kurtarır. Bunun ardından ise, Gîv'in “kahramansan Efrâsiyâb'ın avlağına gitmeye cesaret göster” demesiyle oraya giderler. Burada Efrâsiyâb'ın yedi kahraman pehlivanı alt edilir. Ardından yine Gîv'in sözleri üzerine Rüstem, Efrâsiyâb'la savaşır. Bundan sonra ise bir av sırasında Rüstem'in Semegân'a gelmesi anlatılır. Burada Semegân padişahının kızı ile tanışır, babasından ister ve evlenirler; ancak padişahın isteği doğrultusunda Rüstem giderken, kız babasının sarayında kalmış; bir müddet sonra da Rüstem'den olan oğlu Sührâb'ı doğurmuştur. Sührâb büyüyüp geliştiğinde Kâvûs'a ait kaleleri ele geçirmeye başlar. Kâvûs da bir mektupla Rüstem'i Sührâb'la savaşmak üzere görevlendirir; ancak Rüstem bunu pek önemsemez. Kâvûs çok öfkelenir ve onu savaşa zorlar. Sührâb, babası olduğunu bilmediği Rüstem'i öldürmek niyetindedir. Aralarında bir savaşlar silsilesi patlak verir. Nihayetinde Rüstem, oğlu olduğunu bilmediği Sührâb'ı öldürür. Sührâb

can vermek üzereyken gerçek anlaşılır; baba oğlunu öldürmüştür. Yüreği yaralı olarak Zâbilistan'a geri döner. Bundan sonra ise, savaş içinde olan Siyâvuş ve Kâvûs arasında barış elçiliği yaptığından söz edilir. Ardından yine savaşlar patlak verir ve Rüstem her birinde kahramanlıklar gösterdikten sonra Turan ülkesine hükümdar olur ve yedi yıl saltanat sürer; ancak bu ülkeyi yakıp yıkar ve İran'a geri döner. Hükümdarlar adına savaş ve barış işlerinde elçilikler yapmaya devam eder (Firdevsî, 2009, s. 213-591).

Rüstem, klasik Türk şiiri geleneğinde kahramanlığın simgesi olarak kullanılmıştır. *Tehemten* ismiyle ve babasının lakabı dolayısıyla *Rüstem-i Destân* olarak da bahis konusu olmuştur. Ahmedî'nin de Rüstem'den bir kahraman ve olağanüstü bir şahıs olarak bahsettiği görülmektedir. Nitekim şair, Rüstem'in hakkındaki anlatıları sadece bir efsane olarak kaydetmiştir. Bunu genellikle memduhu överken, gerçek kahramanın memduh olduğu, Rüstem'in ise sadece bir efsane olduğunu ifade ederken söylemiştir:

Revna-ı bezmüñ ider ravza-i Firdevsi hacil

Kıssa-i rezmüñ ider Rüstem-i Destâni semer (XXVII/23)

Beyitte Rüstem'in savaşlardaki kahramanlığına atıfta bulunulmuş, memduhun kahramanlık anlatılarının karşısında, Rüstem'in macerasının ancak bir sohbet malzemesi, bir hikâye olacağını dile getirmiştir. *Destân* sözcüğü ise hem olağanüstü anlatılar içeren bir hikâye hem de Rüstem'in babası Zâl'in lakabıdır. Şairin, bu sözcük üzerinden hem Rüstem'i hem de Rüstem'e dair anlatıların bir destan olduğunu ifade ettiği beyitler de mevcuttur.¹⁰⁹ Aşağıdaki beyitte de benzer bir kullanımla, memduhun süngüsünün düşmanını fena etmesi karşısında, Rüstem'in savaş gücünün sadece bir efsane olacağı dile getirilmiştir:

Süñüñ ki oldı erkam ider hasûduñı kem

Katuñda rezm-i Rüstem olup-durur fisâne (LXVIII/11)

¹⁰⁹ Tk V/5; tk VI/4.

Ahmedî, Rüstem’i bir kahraman olarak görmüş; onu kılıcının kuvveti, savaş kabiliyeti ve kahramanlığıyla ele almıştır. Ekseriyetle memduhu övgüde bir araç olarak kullanmış, kimi zaman devrin Rüstem’i olduğunu kimi zamansa ondan üstün olduğunu belirtmiştir. *Dîvân*’da bu yönde kullanılmış çok sayıda beyit mevcuttur.¹¹⁰ Aşağıdaki beyitte memduhun kılıcı üzerinden Rüstem’e atıfta bulunmuştur:

Pes kılıç didi ki Rüstem ’den virürem ben nişân

Pes kalem didi ki uş İdrîs ’den ben yâdigâr (XXV/26)

Beyte göre kılıç Rüstem’den nişan vermekte, yani onun kahramanlığını ve kılıç kullanmadaki ustalığını hatırlatmaktadır. Rüstem’in kahramanlığının ve gücünün kılıç üzerinden anlatılması ise, kılıcın psikolojik bir sembol içermesiyle ilişkilidir. Kılıç, askerî bir semboldür ve dinî bir erki de temsil etmektedir. İslamiyette “silahların kraliçesi” olmuştur (Gardin ve Olorenshaw, 2019, s. 353). Dolayısıyla şair, Rüstem’in gücünü simgelerken kılıç sembolünü kullanmıştır. Aşağıdaki beyitte de yine Emir Süleyman kastedilerek, ona itaat etmeyinin Rüstem dahi olsa memduhun kılıcı tarafından tersleneceği, rencide edileceği ve dolayısıyla yola getirileceği ifade edilmiştir:

Ger Rüstem-ise ol ki saña olmaya mutî‘

Kılıcuñ aña serzeniş-ile ider ’itâb (IX/14)

Nitekim bu kahramanlığına rağmen Rüstem, memduhun kılıcının hayalini rüyasında dahi görse, ölüm korkusu onu yok edecektir:

Rüstem düşünde görse kılıcuñ hayâlini

Za’il ide anı içine ecelden düşen vecel (LV/20)

Dolayısıyla memduha kul olmaya bel bağlamayan, Rüstem gibi bir kahraman dahi olsa kötü bir adam olacaktır:

¹¹⁰ XLIX/4; tk II/2; 521/5; 713/9.

Kemer bağlamayan kullığına anuñ
Nice kim ney veġer Rüstem kem-erdür (XXXIII/18)

Rüstem ve dedesi Sâm, memduhun kılıcı altında aksakallı birer ihtiyar olacaklardır:

Tay olur cûdı katında sıfat-ı Hâtim-i Tay
Zâl olur kılıcı altında anuñ Rüstem ü Sâm (LIX/9)

Zâl sözcüğünün, Sâm'ın oğlu, Rüstem'in ise babası olması hasebiyle isim olarak kullanıldığı düşünölmekle birlikte, beyte göre sözcük anlamında kullanıldığı dikkat çekmektedir. Buna göre memduhun kılıcı öyle kuvvetlidir ki, her ikisi de büyük kahraman ve pehlivan olan Rüstem ve Sâm dahi ihtiyar bir adam gibi güçsüz kalacaklardır. Diġer bir açıklamayla bakılacak olursa, *Şehnâme*'de *Zâl*, Rüstem ve Sâm'a göre daha az yer almakta ve kahramanlık öyküsü daha kısıtlı durmaktadır. Sâm ve Rüstem büyük kahramanlar ve dünyanın en güçlü pehlivanları olarak anılmasına karşın, *Zâl* için anlatılan mitolojik kıssalar kahramanca öykülerden daha uzaktır. Buna göre, memduhun kılıcı ve dolayısıyla savaş gücü söz konusu olduğunda, Rüstem ve Sâm gibi kahramanların dahi yiġitlikleri *Zâl*'inki gibi detaysız ve önemsiz kalacaktır. Aşağıdaki beyitte ise memduhun bin parçalı gürzüne Rüstem ve Sâm'ın dayanamayacağı, çünkü onun bir darbesiyle bir daġın bile ufalanıp sürme gibi toz olacağı anlatılmıştır:

Senüñ biñ laht gürzüñe döye mi Sâm-ıla Rüstem
Ki bir darbında sürme olup dökilür kûhı-sâr andan (LXVI/27)

Bu beyitte, daha önceki beyitlerde yer alan kılıç sembolünün yerine gürz sembolünün koyulmuş olması, Rüstem'e dedesi Sâm tarafından verilen silahın bir gürz olmasıyla ilişkilidir. *Şehnâme*'de yer alan ve yukarıda özetlenen kıssaya göre Rüstem'de, dedesi Sâm'a ait olan –ve muhtemelen ona da Ferîdûn'dan geçmiş olan–¹¹¹ bir gürz verilmiştir. Rüstem, bu gürz ile yanardaġ gibi coşmuş olan, daġ büyüklüğünde bir fili yere sermiştir. Beyitte de hem Sâm'ın hem de Rüstem'in, memduhun gürzüne karşı

¹¹¹ Bk. Bu çalışmada “Ferîdûn” maddesi.

koyamayacakları, ikisinin de bir gürze –ki aynı gürzdür– sahip olmasına rağmen, memduhun bin parçalı olan gürzünün onlardan daha üstün olduğu ve dolayısıyla onlara galebe çalacağı anlatılmıştır. Aşağıdaki beyitte de kılıç sembolü ve gürz motfi bir arada kullanılmıştır:

Duramaz kılıcına Rüstem ü Zâl
Döyemez gürzine Sâm u Nerîmân (521/5)

Rüstem'in bu sembolleşmiş kılıcı öyle kuvvetlidir ki, sevgili de bu kılıçla ayrılık kılıcını vurmaktadır:

Urur eşbâha hicri tîg-i Rustem
Atar ervâha gözi tîr-i Areş (302/8)

Rüstem, *Şehnâme*'de yer alan maceralarından dolayı kimi zaman İsfendiyâr birlikte de anılmaktadır. Kıssaya göre Goştâsp İsfendiyâr'a, Zabul'da bulunan Rüstem'i yenmesi karşılığında tahtını ve tacını kendisine vereceğini söyler. Bunun üzerine İsfendiyâr Zabul'a ordu çıkarır. Rüstem ve İsfendiyâr karşılaşır; bu karşılaşma iyi bir karşılaşma olmuştur. Başta anlaşmış ve uyuma varmış görüneler de ardından birbirlerinin soyunu yermeye başlarlar. İsfendiyâr böyle anlamsız sözlerle bir yere varamayacaklarını söyleyince anlaşılır ve birlikte şarap içerler; birbirlerine karşı sakın ve yumuşak sözler söyleyerek sohbet ederler. Rüstem kendi ayvanına geri döner. Fakat çok geçmeden, çevrelerindeki insanların da etkisiyle aralarında bir savaş patlak verir. Savaşta İsfendiyâr'ın oğulları öldürülür ve Rüstem bir dağa kaçar. Burada uzunca bir süre geçirir; Sîmurg tarafından tedavi edilir. Ardından tekrar savaşmak üzere geri döner. Savaş sırasında Rüstem İsfendiyâr'a bu savaşın olmaması için yalvarsa İsfendiyâr dinlemez. Rüstem de, daha evvel Sîmurg'un tavsiyesi üzerine ılgın ağacından yaptığı ve üzerine yine onun isteği üzerine güzel bir uç ve tüy taktığı okuyla İsfendiyâr'ı gözünden vurur. İsfendiyâr da son kez Rüstem'e öğütler verir ve ölür (Firdevsî, 2016, s. 235-262). *Şehnâme*'de anlatılan bu kıssanın, Yunan mitolojisindeki Akhilleus mitiyle benzeştiği görülmektedir. İsfendiyâr'ın ölümsüz olması ve sadece Rüstem tarafından gözünden vurulmak suretiyle öldürülebilir olmasından hareket eden Yıldırım ve Tökel de bu

benzerliğe dikkat çekmişlerdir.¹¹² Yunan mitolojisinin en eski ve en zengin efsanelerinden biri olan bu mite göre Akhilleus, Thetis tarafından ölümsüzlük nehri Styks'e batırılmış ve böylece vücuduna hiçbir silah işlemez olmuştur. Ancak onu suya batırırken topuğundan tuttuğu için, Akhilleus'un topuğuna su değmemiş, bu nedenle Apollon yahut Apollon'un yönlendirmesiyle Paris tarafından topuğundan okla vurularak öldürülmüştür (Grimal, 2012, s. 38, 43). Rüstem de tıpkı İsfendiyar gibi ölümsüz bir şahıs olarak bilinir. İki kahramanın da ölümsüz olmasına karşılık daha sonra Rüstem İsfendiyâr'ı öldürecektir. Mitolojik kıssalarda bu motife sıkça tesadüf edilmektedir. Ölümsüz olan bir şahsı, ancak ölümsüz olan başka bir şahıs öldürebilmekte, bunu da birtakım istisani taraflar bulmakla mümkün kılabilir. Nitekim Rüstem'in İsfendiyâr'ı öldürürken bulduğu istisnai taraf da, onun sadece gözünden, Sîmurg'un tüyüyle vurularak öldürülebilecek olmasıdır:

Yiye ankâ-yüñlü okı İsfendiyâr

Orada kim Rüstem-i Destan gelür (XXXVII/9)

Rivayete göre İsfendiyâr, doğduğunda Zerdüş'ten tarafından, vücuduna silah işlememesini sağlayacak büyümlü bir suyla yıkanmış, ancak İsfendiyâr bu sırada gözünü yumduğu için, gözüne su değmemiştir. Rüstem de onu, Sîmurg'un yahut babasının kendisine verdiği bir tüyü, okuna takıp gözünden vurarak öldürmüştür. Yukarıdaki beyitte de bu motife yer verilmiştir. Rüstem, İsfendiyâr'ı bu büyümlü istisnai tarafını keşfederek öldürebilmiştir. Ancak şaire göre, İsfendiyâr'a memduhun büyüklüğünden, yüceliğinden bir siper tutulmuş olsa, Rüstem onu öldüremeyecektir:

Ger şükûhundan siper duta-y-ıdı İsfendiyâr

Ohını irgürmez-ıdı Rüstem-i Destân aña (VI/22)

Siper sözcüğünün "savaşlarda arkasına sığınılacak şey, korunulacak yer, hendek" anlamlarının yanı sıra "gözü güneş, yağmur vb. etkilerden korunmak için başlık" anlamı da mevcuttur. Beyit bu açıdan değerlendirildiğinde, Rüstem'in İsfendiyâr'ı gözünden

¹¹² Bk. Bu çalışmada "İsfendiyâr" maddesi.

vurarak öldürdüğü, çünkü İsfendiyâr'ın gözüne memduhun yüceliğinden bir siper takmadığının anlatıldığı görülmektedir.

Rüstem'in ölümsüz ve vücuduna silah işlemez oluşu ise aşağıdaki beyitte dile getirilmiştir:

*Döyemez cân eger Rüstem olursa
Gözüne kim atar ol tîr-i Areş (309/4)*

Sevgilinin gözleri ve mezacen kirpikleri öyle keskin ve âşığı yaralayıcıdır ki, Âreş'in okunu atmaktadır. Bu nedenle âşığın kendisi Rüstem dahi olsa canı buna dayanmayacaktır. Bu oka *Rüstem'in canının dahi dayanmaması*, vücuduna ok ve diğer silahların işlememesine rağmen sevgilinin güçlü ve öldürücü bakış oklarının onu öldürecek olmasıdır. Mübalağa yoluyla sevgili methedilmiştir. Yine aynı şekilde, Rüstem ve İsfendiyâr, her ikisi de ölümsüz ve vücuduna silah işlemeyen şahıslar olsalar da, şaire göre memduhla cenk etmeye kalkışsa, onun bir kolunun kuvveti karşısında bile duramayacaklardır:

*Bu meliklerden kim ide ceng anuñla ki anuñ
Bir koluna turamaz biñ Rüstem ü İsfendiyâr (XXV/41)*

Yine aşağıdaki beyitte de Emir Süleyman Rüstem'e teşbih edilerek, Rüstem ve İsfendiyâr'ın mücadelesine atıfta bulunulmuştur:

*Nite ki İsfendiyâr ola nügün-ser
Senüñle Rüstem olursa musâri' (XLVI/30)*

Beyte göre İsfendiyâr, Rüstem olan memduhla güreşecek olursa baş aşağı olacak, bir anlamda kündeğe getirilecektir. İsfendiyâr ve Rüstem'in mücadelesinin yanı sıra, beyitte Rüstem'in pehlivanlığına da işaret bulunmaktadır. *Şehnâme*'nin en büyük pehlivanı her ne kadar Rüstem'in dedesi Sâm olsa da, pek çok yerde Rüstem'in güçlü bir pehlivan olduğundan söz edilmektedir. Hatta madde girişinde de söz edildiği üzere,

Efrâsiyâb'ın yedi pehlivanıyla güreş tuttuğuna dair bir kıssa da mevcuttur. Güçlü ve yenilmez bir pehlivan olması nedeniyle “cihan pehlivanı” gibi tanımlamalar yapılmıştır. Ahmedî'nin de güreş tutma mazmunu içerisinde Rüstem'i zikretmesi bahsi geçen nedenlerle olmalıdır.

Şair, dünyanın geçiciliğinden söz etmek için de kimi zaman Fars mitolojisi kahramanlarından istifade etmektedir. Aşağıdaki beyitte dünyanın büyüleyiciliği ve feleğin hilelerine rağmen Rüstem ve diğer Fars mitolojisi kahramanlarının baki kalmadığına imada bulunulmuştur¹¹³:

Dehr efsûnına ne Rüstem ü Zâl
Çarh destânına ne Sâ'm u Süvâr (XXI/17)

2.1.26. Sâ'm

Şehnâme'de adı geçen ünlü bir kahramandır. Nerîmân'ın oğlu, Zâl'in babasıdır. İsmi *Avesta*'da *Sâma* şeklinde ve bir hanedan adı olarak geçer. Orta Farsça döneminde (Pehlevi edebiyatı, Eşkaniler ve Sasaniler dönemi İran edebiyatı) kaleme alınmış metinler ve daha eski devirlerde yazılmış *Avesta* gibi önemli kaynaklarda da adı geçer; ancak hakkındaki anlatılar *Şehnâme*'de değişikliklere uğramıştır (Yıldırım, 2017, s. 669-670).

Şehnâme'de dünya pehlivanı olmasıyla anılan Sâ'm, oğlu Zâl doğduğunda saçları bembeyaz olduğu için başkalarının kendisini ayıplayacağından korkar ve oğlunun Elburz dağına götürülmesini emreder. Burada Simurg Zâl'e sahip çıkar. Bir gece Sâ'm, rüyasında bir oğulla müjdelendir; bu rüya da Zâl'in hâlâ diri olduğuna yorumlanır. Ertesi gün Elburz dağına doğru yola çıkar. Dinlenmek için yolda durduğunda uyur ve yine bir rüya görür. Tekrar yola koyularak Elburz dağına varır. Simurg tarafından büyütülen oğlunu taht ve taca layık görerek geri getirir. Oğluna padişahlar için gerekli olan bilgileri

¹¹³ LVIII/17; VIII/19.

öğretir ve ona padişahlık verir. Kabil'e gelen ve burada hükümdar Mihrâb'ın kızı Rûdâbe ile bir aşk macerası yaşayan Zâl, söz konusu macerayı Sâm'a danışır. Sâm da mubedlere danışarak bu zorluğun üstesinden gelmek ister. Ancak söz konusu macera Mûbed tarafından öğrenilir ve aralarında savaş başlar. Sâm Mihrâb ile savaşmaya gitmek zorunda kalır. Sâm durumu bir mektupla İran hükümdarı Menûçeher'e de bildirir. Menûçeher de bir mektupla desteklerini bildirir. Zâl Sâm'ın yanına döner. Bunun ardından ise Zâl'in oğlu Rüstem'in dünyaya gelişi anlatılır. Dedesi gibi pehlivan olan bu yiğit çocuk, yine dedesi tarafından kutlanır ve uğurlanır. Sâm, torunu Rüstem'in böyle yiğit ve fil kuvvetinde olmasından dolayı mutludur; onu görmeye gider. Rüstem'in kazandığı zaferler de Sâm'a mektup olarak bildirilir (Firdevsî, 2009, s. 152-226).

Şehnâme'ye bakıldığı zaman, Sâm'ın kahraman, hüner sahibi ve sık sık kendisine danışılması dolayısıyla da bilge biri olarak yer aldığı dikkat çekmektedir. Bununla birlikte pek çok yerde onun güçlü bir pehlivan oluşundan ve bu nedenle ona “cihan pehlivani” dendiğinden söz edilmektedir. Gücü, aklı, bilgeliği ve kahramanlığıyla *Ahmedî Dîvânı*'nda sık sık kıyas malzemesi olarak kullanılmıştır:

Ol Rüstem-i zemân ü Nerîmân-ı rûzigâr
Küşâsb-i zemâne vü Sâm-ı süvâr-ı mülk (XLIX/4)

Şair, beyitte Sultan I. Mehmed'i övmekte ve onun, mülkün Sâm'ı olduğunu dile getirmektedir. Sâm için *süvâr* sözcüğünü kullanmış olması ise Sâm'ın maceraları boyunca sürekli yer değiştirmesiyle ilişkili olmalıdır; zira ata binmesi, at sürmesi gibi bir motife tesadüf edilememiştir. Şair bu terkihi başka beyitlerde de kullanmıştır:

Eyerlü olur-ısa at viriser ol sultân
Gerek ki ola piyâde öñümde Sâm-ı Süvâr (XXVI/51)

Beyitte şair, memduh tarafından kendisine eyerli bir at verilirse, Sâm'ın, kendisinin önünde bir piyade, yani yaya asker olacağını dile getirmiştir. Sâm ismi yine *süvâr*

taamlamasıyla birlikte kullanılmış, at ve eyer sözcükleri vasıtasıyla tenasübe sokulmuştur. Aşağıdaki beyitte de Sâ'm, yine *Sâ'm-ı süvâr* taamlamasıyla kullanılmıştır:

'Adû Sâ'm-ı Süvâr olsa kılıcuñ düşde gördükde
Başına ugrayup ser-sâm ola Sâ'm-ı Süvâr andan (LXVI/19)

Emir Süleyman'ın methediliği bir kasideden alınan bu beyitte şair, eğer düşmanı, memduhun kılını rüyasında görürse bu kılıç başına vurulmuş gibi sersemleyecektir. Beyitte Sâ'm'ın kuvveti vurgulanmakta ve memduhun böyle kuvvetli ve korkusuz bir düşmanı bile serseme çevireceği dile getirilmektedir. Nitekim Sâ'm ve Rüstem gibi iki kahraman ve güçlü pehlivan dahi memduhun gürzüne dayanamayacaklardır¹¹⁴:

Senüñ biñ laht gürzüñe döye mi Sâ'm-ıla Rüstem
Ki bir darbında sürme olup dökilür kûhı-sâr andan (LXVI/27)

Aşağıdaki beyitte de benzer bir kullanımla, memduhun savaşta bir darbeyle Sâ'm ve diğer Fars mitolojisi kahramanlarını düşüreceği dile getirilmiştir:

Ol şâh ki harb olsa bir darb-ıla düşürür
Biñ Rüstem ü Destânı biñ Sâ'm u Nerîmânı (713/9)

Sultan I. Mehmed'in methedildiği bir kasideden alınan aşağıdaki beyitte de, memduhun kılıcı ve dolayısıyla savaş meydanındaki kahramanlığı karşısında Sâ'm ve Rüstem'in ihtiyar bir adam (yahut Zâl) gibi olacakları dile getirilmiştir:

Tay olur cûdı katında sıfat-ı Hâtim-i Tay
Zâl olur kılıcı altında anuñ Rüstem ü Sâ'm (LIX/9)

Aşağıdaki beyitte ise memduhun emri Hz. Süleyman, Sâ'm ve Nerîmân'a erişirse, onların boyun eğeceği anlatılmış ve memduhun "emir" oluşu vurgulanmıştır:

¹¹⁴ 521/5.

*Süleymân olur Mîr Sülmâna nerm
N'ola emri irse Nerîmân u Sâm (417/7)*

Şair, Emir Süleyman'ı överken, cesarete/kahramanlıkta memduhun diğer kahramanları sadece yalandan birer sohbet konusu kılacağını da belirtmektedir:

*Destân-ı Zâl u Sâm nedür kim şecâ'atüñ
Bunı fîsâne_ider anı yalan semer kılur (tk I/3)*

Beyte göre memduh öyle cesur ve kahramandır ki, mitolojik kahramanların efsaneleri sadece birer yalan ve basit birer sohbet konusudur. Aşağıdaki beyitte de benzer bir kullanımla devrin Rüstem, Sâm ve Destân'ının memduh olduğu, söz konusu kahramanlarla alakalı anlatıların birer destan ve kıssa olduğu dile getirilmiştir:

*Bugün Rüstem ol u hem Sâm u Destân
Dahillar işi kıssadur u destân (tk V/5)*

Nitekim memduhun zaferi, efsane olmaksızın ayan beyan ortadadır; ancak Nerîman ve Sâm, memduhun bu gerçek zaferi karşısında yalnızca birer efsane olmuşlardır:

*Fîsâne oldı Nerîmân u Sâm ol demden
Ki nusretüñ kılıcı oldı bî-fîsân rûşen (LXVII/31)*

Ahmedî, dünyanın geçiciliğini ve yine bu dünyanın kimseye kalmadığını anlatırken de Fars mitolojisi kahramanlarından istifade etmiş, Sâm'ı kullanmıştır¹¹⁵:

*N'oldı gör Şâsb kanı Nîrem ü Sâm
Kandadur Zal ü Rüstem ü Sührâb (VIII/19)*

¹¹⁵ LVIII/17; LXXI/23.

Beyte göre bahsi geçen kahramanlar dahi bu dünyadan göçüp gitmişlerdir; *n'oldı* ve *kandadur* sorularıyla vurgulanmak istenen budur. Nitekim şaire göre bu dünya insanı büyülemekte ve felek hileler yapmaktadır:

Dehr efsûnına ne Rüstem ü Zâl

Çarh destânına ne Sâm u Süvâr (XXI/17)

2.1.27. Siyâmek

Şehnâme'de adı geçen güzel ve sanatkâr bir delikanlıdır. Keyûmers'in oğludur. *Bundehişn*'e göreyse Meşy ile Meşyâne'nin oğludur ve devler tarafından öldürülmüştür. İranlıların onun soyundan geldiğine inanılır (Yıldırım, 2017, s. 702).

Şehnâme'de yer alan kıssaya göre, Keyûmers'in güzel yüzlü, hünerli ve babası gibi iyi ad kazanmak isteyen oğludur. Keyûmers oğlunu o kadar çok sevmektedir ki, ona olan sevgisinden ağlamakta ve bir gün ondan ayrılacak olmaktan korkmaktadır. Ancak Keyûmers'in düşmanı Ehrimen'in oğlu Karadev tarafından öldürülür. (Firdevsî, 2009, s. 60). Siyâmek'e bir beyitte yer veren Ahmedî, onun memduhun kölesi olacağını dile getirmiştir:

Saňa çâker yaraşur yüz Ferîdûn

Saňa bende gerekdür biñ Siyâmek (374/6)

2.1.28. Siyâvuş

Avesta'da *Syâvarşân*, Pehlevicede *Siyâvaxš* şeklinde geçmekte ve “siyah at sahibi” anlamına gelmektedir. Yeni Farsçada *Siyâvehş* ve *Siyâveş* olarak bilinir. Firdevsî'nin rivayetine göre İran hükümdarlarından olmasa da *kavi*, yani “şah” unvanıyla anıldığı için Zerdüş öncesi dönemde yahut Zerdüş'ün ortaya çıktığı günlerde yaşamış olan hükümdarlardan biri olarak kabul edilir. Rivayetlere göre Kâvûs'tan sonra ve

Keyhüsrev'den önce hüküm sürmüş ve İran-Turan savaşlarında öldürülmüştür (Yıldırım, 2017, s. 703).

Şehnâme'de Kâvûs'un oğlu olarak anlatılır. Kıssaya göre çok güzel yüzlü, güzel saçlı ve eşi benzeri görülmemiş bir çocuk olarak dünyaya gelir. Çocuğun eğitimi Rüstem'e verilir; Rüstem de onu yetiştirmek üzere Zâbilistan'a götürür; Siyâvuş burada yetişir. Zâbilistan'dan döndüğünde annesi vefat eder; Siyâvuş bir ay yas tuttuktan sonra bir gün, Kâvûs'un karısı Sûdâbe Siyâvuş'u görür ve âşık olur; gizlice haber gönderip hareme gelmesini ister. Bu duruma öfkelenen Siyâvuş, üç kez onu ziyaret eder ve bu işin olmayacağını anlatmaya çalışır. Üçüncü ziyaretten sonra Sûdâbe, kendi üstünü başını parçalar, tırnaklarını yanaklarına geçirir ve Kâvûs'u, bu işi Siyâvuş'un yaptığına, kendisine saldırdığına ikna eder. Siyâvuş kendini savunsa da Sûdâbe iftirasını sürdürmektedir. Kâvûs, oğlunda karısının kokusunu duymadığı için Siyâvuş'un suçsuz olduğuna hüküm verir ama yine de hükümdarlığının sarsıldığını düşünür. Nitekim Sûdâbe de hâlâ iftiralarını sürdürmekte türlü hilelere başvurmaktadır.¹¹⁶ Kâvûs, müneccimlere danışarak oğlunu sınamak üzere ateşten geçmeye gönderir. Suçsuz olana hiçbir şey zarar vermeyeceği için ateş de yakmayacaktır. Nitekim Siyâvuş da bu sınavı geçer ve ateş onu yakmaz. Siyâvuş'un suçsuzluğu anlaşılır ve hükümdar, karısı Sûdâbe'yi ölüme mahkûm eder; ancak Siyâvuş babasından onu bağışlaması için ricada bulunarak hayatını kurtarır.

Ardından Efrâsiyâb'ın İran'a geleceği haber alınır ve Siyâvuş ile Efrâsiyâb arasında bir savaş başlar. Siyâvuş, zorlu geçen bu savaşın ardından Efrâsiyâb ile barış sağlar; Rüstem'i göndererek Kâvûs'a barışı bildirir. Ancak Kâvûs, bu barış işine çok öfkelenir ve oğluna şiddetli sözlerle dolu bir mektup yazdırarak tekrar savaşmasını, intikam almasını emreder. Siyâvuş, Behrâm ve Zenge'ye de danışarak Efrâsiyâb'a haber gönderir ve olanları anlatır. Ardından babasına da haber göndererek ve olanları

¹¹⁶ Siyâvuş'a âşık olan Sûdâbe'nin ondan kâm almak istemesi ve başramayınca da üstündekileri yırtarak ona iftira atması Hz. Yusuf kıssasında anlatılan Züleyha motifiyle benzerlik göstermektedir. Üstelik *Şehnâme*'ye göre Siyâvuş'un "çok güzel yüzlü bir erkek" olması da Hz. Yusuf ve Siyâvuş'un benzeştirildiğini düşündürmektedir. Tökel (2016, s. 243) de bu benzerliğe dikkat çekmiştir.

anlatarak Efrâsiyâb'a sığınır. Artık onun sarayında yaşamaya başlar ve babası Kâvûs'un kendisini sevmediğini, haremdeki olaydan sonra aralarının artık iyi olmadığını düşünür. Efrâsiyâb ile ava çıkarlar, sohbet ederler ve birlikte vakit geçirirler. Bu günlerden birinde Pîrân isminde bir adam, kızını Siyâvuş'a vermek ister, Siyâvuş da kabul eder; ancak sonradan Pîrân, Siyâvuş için en doğru kızın Efrâsiyâb'ın kızı olduğunu düşünür ve onun adına Efrâsiyâb'dan kızını ister. Efrâsiyâb'ın da izniyle kızı Fernğis ile Siyâvuş evlendirilir ve hediye olarak da bir ülke verilir. Ardından Siyâvuş, adı ile anılacak olan Gengdij kalesi ve bölgesini kurar; saraylar, köşkler, meydanlar inşa ettirir. Ardından ise Siyâvuşgird isimli bölgeyi inşa ettirir; yine saray ve bahçelerle donatır. Bir oğul sahibi de olan Siyâvuş, zamanını iyi geçirmekte ve *gûy u çevgân* oynamaktadır. Bir gün Gersîvez isminde bir haberci Efrâsiyâb'a Siyâvuş'u kötüleyerek hükümdarlık için bir tehdit olmaya başladığını düşündürür ve arada habercilik yaparak fesat çıkarır. Bu nedenle Siyâvuş ve Efrâsiyâb arasında bir savaş başlar; bu savaşın sonunda da Siyâvuş esir düşer. Ardından ise öldürülür; ancak Fernğis'ten doğan oğlu Keyhüsrev aracılığıyla soyu devam edecektir (Firdevsî, 2009, s. 404-510).

Ahmedî, altı beyitte yer verdiği Siyâvuş ismini, *hûn-ı Siyâvuş* mazmunuyla anmaktadır. Bu mazmuna dair *Şehnâme*'de tespit edilebilen tek işaret, Siyâvuş'un öldürülmesi sırasında akan kandır; şöyle geçmektedir:

“Nişangâhın yanına gelince, o kötü huylu Zirih oğlu Gerûy, hiç çekinmeden ve utanmadan, azgın bir fili andıran Siyâvuş'u yere doğru itti ve [ö]nüne bir leğen koyarak, koyunlara yaptıkları gibi boynunu çevirdi. Arkasından da Siyâvuş'un gümüş serviye benzeyen vücudundan başını ayırınca leğenin içine kanlar akmaya başladı. Padişahın güneş gibi başı, serviye benzeyen vücudundan ayrılır ayrılmaz uykuya varıverdi. Fakat bu ne uykudur ki, aradan bunca zaman geçtiği halde, hâlâ ne uyandı ne de kımıldadı! Bundan sonra Zirih oğlu Gerûy leğeni emredilen yere götürüp dökünce, [l]eğendeki kanların döküldüğü yerde hemen bir ot bitti. Şimdi sana o otun adını söyleyeyim: Ona kardeşkanı derler...” (Firdevsî, 2009, s. 507-508).

Ancak söz konusu mazmunun *Şehnâme*'ye de kaynaklık etmiş olduğu görülen derin bir mitolojik alt yapısı ve güçlü bir arketipi vardır. İran mitolojisinde Siyâvuş,

mazlumluğun ve masumluğun timsali olarak yer almaktadır.¹¹⁷ Rivayete göre her bahar onun haksız yere dökülen kanından ötürü ırmak kenarlarında *per-i siyâvuşân* yahut *hûn-ı siyâvuşân* adı verilen bir çiçek açmaktadır. Yeşilliğin ve bitkilerin yeniden canlanmasının sembolüdür; aynı zamanda kış aylarının gelişine ve bitkilerin sararıp solmasına yol açmıştır. Bu mit, Babilli Temmuz, Mısırlı Osiris ve Yunanlı Adonis hakkındaki mitlerle son derece benzerdir. Onun adına düzenlenen *Siyâvuşân* yahut *Sevûşân* isimli özel yas törenleri asırlar boyu sürdürülmüş, üç bin yıldan beri muğların ağlayışı adı verilen ezgiler okunmuştur (Örs, 2009, s. 308-309). Bu bilgilerden hareketle Siyâvuş, Temmuz tipi tanrıların bir temsilidir ve adına düzenlenen törenlerle de, bu tip tanrıların şahıslaşmış bir örneği olduğu görülmektedir.¹¹⁸ *Şehnâme*'de de Siyâvuş'un ardından koparılan feryatlar, kadınların ıstırapla yüzlerini tırmalaması vs. de bunun bir temsilidir –ki Temmuz ve Attis/Adonis törenlerinde de aynı uygulamanın gerçekleştiği görülür. Bununla birlikte Siyâvuş'un ateşten geçmesi de yine mitlerde yer alan arınma motifiyle ilgilidir. Temmuz tipi tanrılar üzerine yaptığı çalışmasında bu motife yer veren Frazer'a (2018) göre, kişi ateşten geçerek dünyevi kişiliğinin dışına çıkar; geriye kutsal ve ölümsüz olan ruhu bırakır. Anne ve babaların da bebekken oğullarına böyle uygulamalar yaptıkları bilinmektedir (2018, s. 199-200). Siyâvuş da babası tarafından ateşe sürülmüş, suçsuzluğunun ispatlanmasını sağlamıştır. Yine *Şehnâme*'de bahsi geçtiği şekilde, Siyâvuş kendi adını taşıyan ve yukarıda özetlenmiş olan mamur bağlar, bahçeler, saraylar yaptırmıştır. Bu motif de Adonis adına düzenlenen *Adonis Bahçeleri* ile benzerlik göstermektedir.

Söz konusu mitolojik motif, her millette farklı bir şahısta tezahür bulduğundan, Fars mitolojisinde de Siyâvuş üzerinden anlatılagelmiştir –ki arketipi Mezopotamya'ya kadar uzanmaktadır. Mitler şahıslaşarak tanrılardan sıyrılmış, insanlar üzerinden anlatılarak bu insanların “kutsallaştırılması” yoluyla ne denli büyük şahıslar olduklarının vurgulanması mümkün kılınmıştır. Bahsi geçen mitsel anlatı evvela Fars mitolojisinde bir temsil kazanarak Siyâvuş'ta kendine yer bulmuş, ardından yine bu isimle Türk

¹¹⁷ Nitekim *Şehnâme*'de anlatılan ve burada özetlediğimiz Siyâvuş efsanesinde de, onun masum ve mazlum bir şahıs olduğu görülmektedir. Defalarca iftiraya uğramış, kendisine inanılmamış, baba ocağından ayrı kalmış ve sığındığı Efrâsiyâb'ın gözünde dahi suçsuzken suçlu çıkarılmıştır. Neticede ise yine haksız yere öldürülmüştür.

¹¹⁸ Temmuz tipi tanrılar ve mitleri için bk. Bu çalışmada “Hz. İsa” maddesi.

edebiyatına dâhil olmuştur. Ahmedî de bu motife yer vermiş ve *Şehnâme*'de yer alan “Padişahın güneş gibi başı, serviye benzeyen vücudundan ayrılır ayrılmaz uykuya varıverdi. Fakat bu ne uykudur ki, aradan bunca zaman geçtiği halde, hâlâ ne uyandı ne de kımıldadı!” cümlesinden hareketle olsa gerek, gözüne uyku girmemesini bir çeşit kan davası olarak görmüştür.¹¹⁹ Aşağıdaki beyitte bu yönde bir kullanım görülmektedir:

*Gözümle h^wâb¹²⁰ arasında Siyâvuş kanıdur düşmüş
Neden dirsın kanı uyhuñ görürken aradan kanı (621/3)*

Siyâvuş öldükten sonra, bu ölümü bir uyku olarak değerlendirilmiş ve *Şehnâme*'de anlatılmıştır. Bu motif, şüphesiz ki ölümleri birer uyku şeklinde tasavvur edilmiş olan Temmuz tipi tanrıların bir temsilidir. Bitki tanrıları olmalarıyla hasebiyle, söz konusu tanrıların her yıl ölüp tekrar dirilmeleri derin bir uyku olarak tasavvur edilmiş ve “ölümleri asla ölüm değil, bir uykuya dalış” olarak düşünülmüştür.¹²¹ Dolayısıyla uykuya dalmaları ve yeniden uyanmaları hep bir bekleyiş olmuştur. Bu nedenle Ahmedî'nin, uyku ile arasındaki uzaklığını Siyâvuş'un kanı dolayısıyla *kan davası* olarak değerlendirmiş olması muhtemeldir. Buna göre şair, uykuya dalan ve bir daha uyanmayan Siyâvuş'un aksine hiç uyuyamamaktadır; çünkü uyku ile arasında kan davası vardır. Söz konusu kan davasının Siyavuş'un kanıyla anlatılması ise, Günyüz'ün ifade ettiği yorumu üzere, İran-Turan arasında süregelen savaştır. Şair bu mitsel motif ve terkibi uyku ile ilişkilendirdiği birçok beyit söylemiştir¹²²:

*Uyhu vü gözüm hûn-ı siyâvuşdur arada
Ol müşkili feth eylemege kim bula miftâh (106/6)*

¹¹⁹ *Ahmedî Dîvânı*'nın tahlilini yapan Günyüz de söz konusu beyitlerde yer alan “uyku ile şair arasındaki kan davası” motifini, Siyavuş dolayısıyla İran ve Turan arasındaki çekişmeye bağlamış ve bu çekişmenin şair tarafından kan davası şeklinde yorumlandığını düşünmüştür (2001, s. 286). Bu düşünce, bizim de bu maddede ifade etmeye çalışacağımız yorumlardan uzak değildir; ancak söz konusu motifin mitolojik temelli olduğu ve Türk şiirinde Fars anlatıları vasıtasıyla bu şekilde yer bulduğu gözden kaçırılmamalıdır. Bizim amacımız, motifin ortaya çıktığı ilk mitsel zamandaki arketipten, şairin yaşadığı devirdeki kültür ortamı ve edebiyata ne şekilde yansıdığını ve yine Ahmedî'de ne şekilde akis bulduğunu göstermektir.

¹²⁰ h^wâb: h^câb.

¹²¹ Detaylı bilgi ve kaynaklar için bk. Bu çalışmada “Hz. İsa” maddesi.

¹²² 178/4; 448/8; 363/6.

Beyitte anlatıldığına göre, şair için bu zorluğu çözecek bir anahtarı da kimse bulamayacaktır.

H^w âb-ıla saldı araya hûn-ı siyâvuşân

Lâ-büd uş itdi mülkini vîrâne gözlerüm (419/7)

Yukarıdaki beyitte, şairin uykusuzluktan dolayı gözlerinin mülkünün virane olması, yine uykusuzluktan dolayı gözlerin acıması, batması, şişmesi ve kızarması gibi biyolojik bir açıklamayla yorumlanabilir ve şair tarafından “göz mülkünün virane olması” şeklinde tasavvur edildiği düşünülebilir. Ancak, başka bir açılımla yaklaşılabilecek olunursa, Siyâvuş’un da uyku sırasında gördüğü bir rüyanın hatıra getirilmesi gerekir. *Şehnâme*’ye göre, Siyâvuş bir gece rüyasında kendisi tarafından Efrâsiyâb’ın topraklarında kurulan ve mamur bağ ve bahçelerden oluşan Siyâvuşgird’in yakılıp yıkıldığını görür. Uyandığında rüyasını karısına anlatır ve karısı da bu rüyayı aynıyle gerçekleştireceği yönünde yorumlar (Firdevsî, 2009, s. 499). Nitekim her ne kadar ordularla Siyâvuşgird’i korumaya çalışsa da rüyası gerçekleşerek Efrâsiyâb tarafından ateşe verilir; ardından ise Siyâvuş’un sonu gelir. Şair de Siyâvuş’un başına gelen bu hadiseye telmihte bulunarak, gözlerini Efrâsiyâb’ın yerine koymuş ve onun, Siyâvuş’a verdiği kendi topraklarını yakıp yıkması gibi, gözlerinin de kendi mülkünü virane ettiği şeklinde bir tasavvur oluşturmuştur. Gözlerle uyku arasındaki bu kan davası da *hûn-ı Siyâvuş* ile anlatılmış ve Siyâvuş’un bu hadiseyi rüyasında görmesi de çağrıştırılmıştır.

2.1.29. Sührâb

Şehnâme’de adı geçen ve Rüstem’in kendi elleriyle öldürdüğü oğludur. Kıssaya göre Rüstem, bir av sırasında Semegân’a varır. Burada padişahın kızı ile tanışır. Kızı babasından ister ve evlenirler. Ancak Rüstem oradan ayrılmak zorunda kalır. Padişah ise kızının Rüstem’le birlikte gitmesine izin vermez. Bu nedenle kız babasının sarayında kalır, bir müddet sonra da Rüstem’den olan oğlu Sührâb’ı doğurur. Sührâb büyüyüp geliştiğinde yiğit bir adam olur. Dedesi tarafından himaye edilir. Dedesi olan Semegân padişahı ile Kâvûs arasında da süregelen bir husumet vardır. Sührâb bu husumetin bir parçası olur. Kendine iyi bir at seçererek Kâvûs’a ait kaleleri ele geçirmeye başlar.

Kâvûs, Rüstem'i Sührâb'la savaşmak üzere görevlendirir. Bu mücadelede Sührâb, babası olduğunu bilmediği Rüstem'i öldürmek niyetindedir. Aralarında bir savaşlar silsilesi patlak verir. Nihayetinde Rüstem, oğlu olduğunu bilmediği Sührâb'ı öldürür. Sührâb can vermek üzereyken gerçek anlaşılır; baba oğlunu öldürmüştür (Firdevsî, 2009, s. 355-397).

Ahmedî, iki beyitte yer verdiği Sührâb'ı dünyanın geçiciliğini anlatmak için bir basamak unsur olarak kullanmıştır:

N'oldı gör Şâsb kanı Nîrem ü Sâm

Kandadur Zal ü Rüstem ü Sührâb (VIII/19)

Kanı Keyhusrev ü Sâm u Nerîmân

Kanı Gürşasb yâ Sührâb u Rüstem (LVIII/17)

Yukarıdaki beyitlerde yer alan *n'oldı*, *kandadur*, *kanı* sorularından kasıt, tecahül-i arif ile Sührâb ve diğer mitolojik şahısların da kuvvetlerine, hükümdarlıklarına vb. özelliklerine rağmen bu dünyadan göçtükleri, dünyanın onlara dahi kalmadığını vurgulamaktır. Beyitlerde ismi geçen kahramanlardan her birinin farklı özellikleriyle ele alınmış olması muhtemeldir ki maddelerinde zikrolunmuştur. Hükümdar olmamış olan Sührâb'ın adının geçmesi ise, *Şehnâme*'de bu kahramanın çabuk büyüyüp gelişen, olağanüstü kuvvetli, babası gibi iri vücutlu ve savaştan kaçmayan bir yiğit olması nedeniyle olsa gerektir; dünya bu yiğit gence dahi kalmamış, o da diğerleri gibi bu dünyadan geçip gidenlerden olmuştur.

2.1.30. Şapûr (Şâbûr)

Şehnâme'de adı geçen ve birbirinin torunlarından olması hasebiyle kısmen peş peşe anlatılan üç Şapûr mevcuttur. Bunlardan ilki otuz bir yıl bir ay iki gün saltanat süren Erdeşîr oğlu Şapûr'dur. Rumlarla savaşmış, iyi, yürekli, zengin, yiğit, akıllı ve adil bir hükümdardır. İkincisi ise yine onun soyundan gelen Şapûr-i Zü'l-Ektâf'tır. Yetmiş iki

yıl saltanat sürmüş, hayatı zorluklarla geçmiştir. Tayir isminde bir Arapla savaşmış, Rum kayseri tarafından eşek derisine dikilmiş, bağlara vurulmuş, esir edilmiştir. Ardından kurtularak İran'a geri dönmüş ve intikamını aldığı kahramanlıklar ve savaşlar silsilesi başlamıştır. Kardeşi Erdeşîr'i tahta çıkarmış, onun ardından oğlu tahta geçmiştir. Adı geçen üçüncü Şapûr ise bu, Şapûr oğlu Şapûr'dur. Beş yıl dört ay saltanat sürmüş, bir fırtınada çadırının direği üzerine düşünce ölmüştür (Firdevsî, 2016, s. 519-576). Onay, yukarıda bahsettiğimiz Şapûr'lardan ilkinin Dârâ'nın oğlu olarak kaydetmiştir (2013, s. 33). Ahmedî'nin bir beyitte yer verdiği Şapûr'un, adı geçen Şapûr'lardan hangisi olduğunu kestirmek güç olsa da, bahsi geçen hükümdarı bir kıyas malzemesi olarak kullanması, küçük de olsa ipucu vermektedir:

Saňa irmez kimesne hazm ü 'azm ü rezm vaktinde

Eger Şâbûr eger Behmen eger Hürmüz eger Nûzer (XXVIII/19)

Şair beyitte, memduhun savaştaki kararlılığı ve atılganlığına Şapûr ve diğer Fars hükümdarlarının dahi erişemeyeceğini dile getirmiştir. Günyüz, beyitte bahsi geçen Şapûr'un Dârâ'nın oğlu olduğunu belirtmektedir (2001, s. 287). Ancak, *Şehnâme*'nin muhtelif tercümelerinde, Dârâ'nın böyle bir oğlu olduğu tarafımızca tespit edilememiştir. Üstelik tespit edebildiğimiz üç Şapûr arasında hiçbirinin babasının Dârâ olarak verilmediği görülmektedir. Bu yanlışlık, bahsi geçen ilk Şapûr'un, Dârâ'dan kısa zaman sonra tahta geçmesinden kaynaklanıyor yahut Onay'ın kaydettiği bilgiye dayanıyor olmalıdır. Bize göre beyitte geçen *Şâbûr* ismiyle, madde girişinde derlediğimiz üç Şapûr'dan ikincisi kastedilmektedir. Savaştaki kararlılık ve azim söz konusu olduğunda, bahsi geçen Şapûr-i Zü'l-Ektâf hakkında anlatılan kıssanın diğerlerine nazaran daha geniş kahramanlık kıssaları ve savaş başarıları içerdiği görülmektedir. Dolayısıyla Ahmedî'nin, memduhu mukayese amacıyla Şapûr-i Zü'l-Ektâf'ı mikyas olarak kullanmış olması muhtemeldir.

2.1.31. Zâl (Destân)

İran kahramanlarından Sâm'ın oğludur. Doğduğunda ak saçlı olması nedeniyle "yaşlı" anlamına gelen *Zâl* ismi verilmiştir. *Şehnâme*'de *Zâl-i Zer* ve *Destân* isimleriyle yer

almaktadır. Yıldırım, ak saçlı doğan Zâl efsanesinin Laeizm'in kurucusu olan *Lae Tzu* "yaşlı çocuk filozof" efsanesini hatırlattığını kaydetmektedir; bu efsaneye göre, Lae Tzu annesinin rahminde yetmiş iki yıl kalmış ve dünyaya ak saçlı olarak gelmiştir. Zâl'in Sîmurg ile olan efsanesinde Hint ve İran mitolojilerinde yaygın olan eski totemlerin etkisi vardır. (2017, s. 821-822). İran anlatılarında Zâl'in konumu, kahramanlıkları açısından bakıldığında pek etkin değildir; ancak Sîmurg ile olan bağlantısı nedeniyle anılır ve bu yönüyle dikkat çekmektedir. Zâl anlatısına benzer, bir kuş tarafından büyütülme motifi Sümer-Babil mitolojisinde de yer almaktadır ve Gılgamış'la ilgili olarak anlatılır. Bu mite göre Gılgamış bir kartal tarafından büyütülmüştür (Gezgin, 2019, s. 116). Üstelik kartal da tıpkı Anka gibi güneşle özdeşleşen ve güneşe ait olan bir kuştur. Aynı zamanda Yunan mitolojisinde yer alan Oidipus miti de, ebeveynleri tarafından vahşi ortama terk edilme ve bir kuş tarafından büyütülme motifleri bakımından Zâl efsanesiyle benzeşmektedir. Dolayısıyla Zâl anlatılarının temelinde Hint ve Mezopotamya'yla ilgili arketiplerin olması muhtemeldir –ki motif olarak da uyum içerisinde.

Şehnâme'ye göre Zâl güneş gibi güzel yüzlü, ancak bembeyaz saçlı olarak dünyaya gelir. Babası Sâm, bunu Tanrı'nın bir cezası olarak görür ve onu, Elburz ismiyle bilinen, güneşe yakın, insanlara uzak bir dağa götürüp bırakır. Efsanelere konu olan Sîmurg isimli kuş da bu dağda yaşamaktadır; Zâl'i görür ve yuvasına getirip yavrularıyla birlikte onu da besleyip büyütür. Bir gece Sâm, oğlunu rüyasında görür ve Elburz'a gidip onu geri getirir. Geçen sürede Zâl büyümüş, gelişmiş ve yiğit bir adam olmuştur. Onun böyle geliştiğini gören Sâm, Zâl'e padişahlık verir. Zâl geziye çıktığı bir gün Kâbil padişahı Mihrâb'ın bölgesine gider ve kızı Rûdâbe'yi görerek âşık olur. Kız da Zâl'e âşık olmuştur ancak bir sorun vardır: Mihrâb Dahhâk'ın soyundan gelmektedir ve bu soydan gelenler puta tapmaktadırlar. Zâl ve Sâm bu işi çözmek için mubedlere de danışır. Çok geçmeden Mihrâb ve Menûçehr de bu macerayı öğrenirler. Sâm ve Mihrâb arasında bir savaş başlar. Menûçehr'in de yardımıyla bu savaş kazanılır ve Zâl ile Rûdâbe evlenirler. Bundan sonra Zâl'in mubedler tarafından bilmecelemlerle sınanması anlatılır. Zâl her birine akıllıca cevaplar verir. Ardından da Menûçehr'in karşısında hünerler göstererek hükümdarın övgüsüne mazhar olur ve nihayetinde

Sâm'ın yanına döner. Ardından oğlu Rüstem dünyaya gelir (Firdevsî, 2009, s. 152-218). Zâl ile alakalı anlatıların buradan sonraki kısımlarının müstakil birer kısma olmaktan çok, tahta geçen hükümdarlara olan desteği, oğluna olan öğütleri ve yardımları, elçilikleri ile alakalı olup, kısaca ismine yer verildiği görülmektedir.

Şehnâme'de Zâl, güçlü kahramanlıklarıyla anılan diğer kahramanların aksine, ikinci derece önemde bir şahıs olarak anlatılmaktadır. Ahmedî de buna uygun olarak Zâl'i kahramanlıklarından ziyade ikinci derecede bir şahıs olarak ele almış görünmektedir. Nitekim aşağıdaki beyitte de buna uygun bir kullanım dikkat çekmektedir:

Tay olur cûdı katında sıfat-ı Hâtim-i Tay
Zâl olur kılıcı altında anuñ Rüstem ü Sâm (LIX/9)

Beyitte *zâl* sözcüğü isim olmaktan çok “ihtiyar, yaşlı” anlamıyla kullanılmış görünmektedir. Buna göre şair, memduhun kılıcı altında Rüstem ve Sâm gibi iki büyük mitolojik kahramanın dahi ihtiyar birer yaşlı gibi olacaklarını, yani kuvvetsiz kalacaklarını dile getirmiştir. Ancak *zâl* sözcüğünün, sözcük anlamı yanı sıra, mısrada adı geçen Rüstem'in babası, Sâm'ın ise oğlu olması nedeniyle şahıs olarak da Zâl'i çağrıştırdığı görülmektedir. Bu yaklaşıma göre şair, memduhun kılıcının altında Rüstem ve Sâm'ın, kahramanlık bakımından onlardan daha zayıf kalan Zâl gibi olacaklarını, yani memduhun savaş gücünün Rüstem ve Sâm gibi kahramanları dahi Zâl gibi etkisiz kılacağını dile getirmiştir. Nitekim şair, *zâl* sözcüğünü ihamlı ve tevriyeli olarak kullanmakta, anlamı ve isim olması ile oynamaktadır:

Helâk itmege şeh İsfendiyârı
Bu zâl-i çarh gör nice_ itdi destân (tk VII/8)

Beyitte İsfendiyâr'ın ölümsüz olmasına rağmen bir hileyle öldürülmesine telmihte bulunmuş olduğu görülmektedir. *Şehnâme*'de anlatılan kıssaya göre İsfendiyâr ölümsüzdür. Onu öldürmek isteyen Rüstem, babası Zâl'e Anka tarafından verilen tüyü okunun ucuna takar ve İsfendiyâr bu hile nedeniyle ölür. Beyitte İsfendiyâr'ın helâk

edilmesi hem ihtiyar feleğin yaptığı hileye hem de Zâl'in oğlu Rüstem'e verdiği Anka tüyüne bağlanmıştır. *Zâl* sözcüğü üzerine kurulan bu tevriyenin yanı sıra, *destân* sözcüğü üzerinde de üç katmanlı bir ima ve tevriye mevcuttur; ilk anlamıyla dünyanın "hile"si kastedilmiş, ikinci anlamıyla bahsi geçen kıssanın bir "efsane" olduğu çağrıştırılmıştır. Üçüncü olarak ise Zâl'in diğer adı olan "Destân"a işaret mevcuttur.¹²³

Zâl, klasik Türk şiirinde ekseriyetle Simurg ile olan macerasıyla ele alınmaktadır. Ahmedî de aşağıdaki beyitte bu maceraya telmihte bulunarak dünyayı yermiştir:

Cihânuñ Zâline 'ankâ døyemez kim olur Rüstem
Ki destanı urur yire hezâran Zâlî Destânı (LXXI/22)

Beyte göre Anka, Rüstem gibi bir kahraman dahi olsa insanı aldatan bu ihtiyar dünyaya dayanamaz; çünkü dünya bunun gibi nice destanı, hikâyeyi yere çalacaktır. Beyitte kastedilen *destân*, Zâl'in Simurg/Anka tarafından büyütüldüğünü anlatan *Şehnâme* kaynaklı destandır. Anka, değil Zâl, Rüstem dahi olsa bu dünyanın aldatıcılığına karşı koyamayacaktır.

Şair, memduhu överken yiğitlikte / kahramanlıkta Zâl ve Sâm kıssalarını dahi sadece birer efsane kılacağını ve yalan bir sohbet konusu edeceğini dile getirmektedir:

Destân-ı Zâl u Sâm nedür kim şecâ'atüñ
Bunı fîsâne_ider anı yalan semer kılur (tk I/3)

Aşağıdaki beyitte ise aslan olan memduhun Zâl'i kan ağlatacağı dile getirilmiştir:

Kanı ol şîr kim kan agladurđı
Kılıcı Rüstem ü âb-ıla Zâli (tk VII/7)

Yine aşağıdaki beyitte de Zâl'in, memduhun kılıcına dayanamayacağı dile getirilmiştir:

¹²³ Detaylı bilgi için bk. Bu çalışmada "İsfendiyâr" maddesi.

Duramaz kılıcına Rüstem ü Zâl
Döyemez gürzine Sâm u Nerîmân (521/5)

Beyitte yer alan Fars kahramanları tenasübünün ilk mısradan ikinci mısraya, oğuldan babaya olacak şekilde sıralandığı dikkat çekmektedir. Rüstem'in babası Zâl, Zâl'in babası Sâm, Sâm'in babası ise Nerîmân'dır. Beyte göre bu kahramanların hiçbiri memduhun kılıcı ve gürzüne karşı koyamamaktadırlar. Aşağıdaki beyitte de dünyanın geçiciliği vurgulanmış ve bu kez Fars kahramanları babadan oğula sıralanmıştır:

N'oldı gör Şâsb kanı Nîrem ü Sâm
Kandadur Zal ü Rüstem ü Sührâb (VIII/19)

Beyitte *n'oldı* ve *kandadur* ifadelerinden kasıt, bu kahramanların dahi dünyadan geçip gittiklerini vurgulamaktır. Nitekim bu dünyanın büyüleyiciliği ve feleğin hileleri karşısında onlar dahi çaresiz kalmışlardır:

Dehr efsûnına ne Rüstem ü Zâl
Çarh destânına ne Sâm u Süvâr (XXI/17)

2.2. TARİHİ-EFSANEVİ ŞAHISLAR

2.2.1. Cemşîd (Çimşîd), Hurşîd

Cemşîd ve Hurşîd, aşk ve macera konulu bir mesnevi olan *Cemşîd ü Hurşîd*'in kahramanlarıdır. Fars menşeilili olan bu mesnevi Türk edebiyatında da birçok kez örneği verilmiş bir aşk öyküsüdür. Türk edebiyatındaki ilk örneğini ise Ahmedî vermiştir. İran'daki ilk örneğini ise Selmân-ı Sâvecî yazmıştır. Selmân, bu eserin kendisinden önce yazılmadığını, ilkin kendisinin yazdığını söylese de Reşîd Yâsimî ve onun görüşlerinden hareketle Tahsin Yazıcı bu eserin *Şehnâme*, *Hüsrev ü Şîrîn*, *Heft Peyker* vb. eserlerin çeşitli kısımlarından alınan konuların biraz değiştirilmesiyle oluştuğunu belirtmişlerdir. Jyan Rypka ise bu eserin *Hüsrev ü Şîrîn*'in başka bir adla yazılmış yeni versiyonu olduğunu dile getirmektedir (İnce, 2000, s. XI).

Mesnevi, Çin hakanının oğlu Cemşîd'in rüyasında gördüğü, Rum kayserinin kızı Hurşîd'e âşık olmasını anlatır. Babasını razı edemeyince, dostu bezirgân Mihrâb ile birlikte sevdiğine kavuşmak için yollara düşer. Başından türlü olaylar geçer. Çektiği güçlükler ve mücadelelerden sonra Hurşîd'e kavuşur ve onu da alarak Çin'e döner; babasının tahtına oturur (Aksoy, 1993, s. 342).

Ahmedî'nin, divanında Hurşîd'den bahsetmekle birlikte onu daha ziyade güneşle olan ilişkisi ve lugat anlamı bağlamında ele aldığı, Cemşîd ismiyle ise genellikle İran hükümdarlarından olan Cem'i kastettiği görülmektedir. Bununla birlikte Ahmedî'nin iki şahsa bir arada yer verdiği beyitlerin kimi, şairin ima yoluyla ünlü mesnevinin kahramanlarına atıfta bulunduğu da düşündürmektedir:

Oldı Hurşîd senüñ hazretüñe bir bende

Oldı Çimşîd senüñ hidmetüñe bir çâker (XXVII/18)

Emir Süleyman'ın methedildiği yukarıdaki beyitte şair, Hurşîd'i memduhun kölesi, Çimşîd'i ise hizmetçisi olarak görmekte ve şairin her iki hükümdardan da üstün

olduğunu vurgulamaktadır. Ancak beyitte *Cemşîd ü Hurşîd* mesnevisine de işaret edilmektedir.¹²⁴ Aşağıdaki beyitte de bu yönde bir kullanım dikkat çekmektedir:

Şöyle ola nazm-ı Çimşîd ki anı işitse hurşîd
Şöyle ki mâh u nâhid nakş ide levh-i câne (LXVIII/17)

Kendi nazmından söz eden şair, onun Cemşîd gibi güzel olduğunu söylemekte ve Hurşîd'in işitmesini talep etmektedir. *Hurşîd* sözcüğünün “güneş” anlamı ve *Cemşîd* sözcüğünün “parlak, aydınlık” anlamı düşünülürse, ikinci mısradaki yer alan *mâh* “ay” ve *nâhid* “venüs” ifadelerinden hareketle beyitte “parlak nazmın güneş tarafından duyulması” anlamı olduğu da düşülebilir. *Dîvân*'da bunun gibi Cemşîd ve Hurşîd ifadeleri üzerinden kurulmuş ihamlı, imalı ve tevriyeli kullanımlara sık rastlanmaktadır.¹²⁵

Hurşîd, Cemşîd ile olan aşk macerasının yanı sıra “güneş” anlamıyla bir gezegen olarak da anılmakta ve teşhis edilmektedir. Mitolojik arketipiyle ise Mezdiyesnâ'da yer alan güneş tanrısıdır. *Avesta*'nın değişik yerlerinde ondan söz edilir ve “aydınlık ve şefkat meleği” nitelendirmeleriyle tanıtılır. Yine *Avesta*'ya göre Mihr'den ayrı bir nesnedir; ancak bu iki nesne eski devirlerden beri birbirine benzer özelliklerle anlatılmıştır. Yedi gezegeniyle birlikte ebedi varlıklardan biri olarak kabul edilmiştir (Yıldırım, 2017, s. 439). *Dîvân*'da da “güneş” anlamıyla sıkça kullanılmaktadır. Aşağıdaki beyit bu kullanıma örnek teşkil etmektedir:

Felekde olma âşinâ kim anda hurşîd
Sabâh u şâm kana âşinâdur (XXXIV/16)

Beyitte memduha seslenilerek felekde Hurşîd ile yakınlık kurmaması, çünkü onun sabah akşam kana aşına olduğu anlatılmaktadır. Bu kullanım şüphesiz ki güneş tanrısı olan Hurşîd'in savaşlarla olan ilişkisinden dolayıdır. *Şehnâme*'de de yer aldığı üzere savaşlar

¹²⁴ Günyüz (2001, s. 273) de söz konusu beyitte yer alan *Cemşîd* ve *Hurşîd* ifadelerinin, adı geçen mesnevi kahramanlarını çağrıştırmakla birlikte, öncelikle lugat anlamları ile kullanıldığını belirtmektedir.

¹²⁵ Tc II/7; tk I/1; tk II/1; tk V/6.

hep güneş zamanında yapılmaktadır. Yine İran klasik kaynaklarında güneş hükümdarlığın ve saltanatın da sembolüdür. Memleketin varlık simgesidir. Sarayların ve çadırların tepesinde bulundurulmuş, bayraklara güneş motifi işlenerek kutsanmış; uğur getireceğine inanılmıştır. Hükümdarlar da ordularını güneşin doğuşuyla savaşa göndermiştir (Yıldırım, 2017, s. 439-440). Ahmedî de bu mitolojik motifi şiirlerinde kullanmış ve methettiği hükümdarın/yöneticinin vasıfları güneş motifiyle övmüştür:

Sultan Muhammed ol şeh-i hurşîd-dil ki çarh

Fermanı kutbınıñ yöresinde medâr ider (XXXVI/14)

Beyitte Sultan I. Mehmed güneş gönüllü olmasıyla methedilerek feleğin, onun ferman kutuplarının etrafında döndüğü söylenmiştir.¹²⁶ Divanda bunun gibi sultan-güneş benzetmeleri yer almaktadır.¹²⁷ Salt “güneş” anlamıyla da kullanımına tesadüf edilmektedir.

2.2.2. Hüsrev-i Pervîz, Şîrîn, Ferhâd

Hüsrev, adı *Şehnâme*'de geçen bir İran/Sasani kahramanıdır. Mesnevilere konu olan Hüsrev ve Şîrîn aşkı ise aslen *Şehnâme*'de yer alan, Hüsrev-i Pervîz'in başından geçen ve kısaca yer verilen siyasi mücadelelerin Nizâmî-yi Gencevî tarafından müstakil bir konu hâlinde yazılmasıyla ortaya çıkmıştır. Hikâyenin aslında Şîrîn ile olan aşk macerasına pek yer verilmezken müstakil bir hâl kazandıktan sonra söz konusu aşk macerasına daha fazla ağırlık verilmiştir. Bu nedenle olsa gerektir ki hikâyenin muhtelif şairler tarafından yazılmış çeşitlenmelerinde Hüsrev'in tarihsel kişiliği sabit kalırken Şîrîn'e dair anlatılar değişiklikler göstermektedir (Yıldırım, 2017, s. 440, 444).

Pek çok kişi tarafından yazılmış olan *Hüsrev ü Şîrîn* kıssasının genel özetine göre Hüsrev-i Pervîz, Hürmüz'ün uzun bir bekleyişten sonra dünyaya gelen oğludur.

¹²⁶ Beyit, Batlamyus'un jeosantrik “dünya merkezli” evren görüşünün benimsenmiş olduğu XVI. yüzyıl Osmanlısında, heliosantrik “güneş merkezli” bir evrenin tasavvurunu içeriyor olması bakımından da dikkat çekmektedir.

¹²⁷ LIX/14; LXVII/1; tc II/7; tk II/1.

Büyüdüğünde rüyasında dedesini görür ve sahip olacağı dört şeyin müjdesini alır: Emsalsiz güzellikte bir sevgili, Şebdîz isminde harikulade bir at, Bârbed isminde bir musikişinas ve muhteşem bir taht. Ardından nedimi Şapûr vasıtasıyla Şîrîn'den haberdar olur. Onun hakkında duyduklarıyla Şîrîn'e âşık olur. Şîrîn'in de Şebdîz isminde bir atı vardır. Şâpûr Hüsrev'in resimlerini yaptırarak Şîrîn'in görebileceği yerlere astırır; Şîrîn de Hüsrev'e âşık olur. Ardından kavuşmalarının önünde, karşılımları çıkan birçok engeli, zorluğu ve coğrafi kültür farklılıklarını aşmaları anlatılır. Neticede kavuşurlar; hikâyenin bu kavuşma kısmıyla birlikte Şîrîn'in tesiri altında daha felsefi düşünmeye başlayan bir Hüsrev anlatılır. Hüsrev'in başka bir kadından doğan oğlu Şîrîn'e göz koymuştur ve bir gece babasını öldürtür. Şîrîn de Hüsrev'in türbesinde, tabutunun başında intihar eder (Erkan, 1999, s. 53-55).

Söz konusu mesnevi içinde başlangıçta bir motif olarak yer alan, sonrasında ise Hüsrev'in rakibi ve Şîrîn'in âşığı olarak yer alan Ferhâd isminde bir şahıs daha vardır. Kıssa daha sonra müstakil bir hüviyet kazanarak başlı başına bir aşk hikâyesi olarak anlatılmaya başlanmıştır.¹²⁸ Klasik tarih ve edebiyat kaynaklarında ismine rastlanmasa da, bazı kaynaklarda *Ferhâd Hekîm* olarak geçtiği görülmektedir. Hüsrev-i Pervîz dönemindeki yapılar da yer alan süslemelerin onun tarafından yapıldığı rivayet olunur. İlk kez Nizâmî-yi Gencevî tarafından Şîrîn ile olan aşk hikâyesi anlatılmaya başlanmıştır. Edebiyatın namus ve aşk simgesi olmuştur. Hikâyeye göre Hüsrev, onun Şîrîn'e olan aşkından haberdar olduktan sonra, Şîrîn'den uzaklaştırmak için Bîsütûn dağına delmekle görevlendirir. Bu nedenle kendisine “dağ delen” anlamında *kûhken* denmiştir. Samimiyetle görevine başlamış ve onlarca kişinin kaldıramayacağı taşları ve kayaları tek başına kaldırmıştır. Hüsrev'in yaptığı bir plan neticesinde yaşlı bir kadın yanına giderek, ona Şîrîn'in öldüğünü söylemiştir. Bunu duyan Ferhâd da üzüntüsünden ölmüştür (Yıldırım, 2017, s. 339-341).

¹²⁸ Tekin (2017), *Ferhâd* hikâyesinin ilk kez ayrı bir hikâye hâline gelmesinde, Ferhâd'ı bir taşçı ustası değil de Çin fağfurunun oğlu olarak yazan Emir Hüsrev'in rol oynadığını kaydetmektedir. Kıssa bu hâliyle hem şairleri hem de okuyucuları daha çok etkilemiş, böylece Ferhâd'ın hikâyesi başka şairler tarafından da yazılmıştır (s. 317-318).

Klasik Türk edebiyatında *Hüsrev ü Şîrîn* mesnevisi çok sevilmiş ve sık sık telmihte bulunulan bir konu olmuştur. Yanı sıra, *Yûsuf u Züleyhâ* ve *Leylî vü Mecnûn* mesnevilerinin aksine tanrısal aşkla ilişkilendirilmeksizin kullanılmıştır (d'Istria, 2008, s. 37). Ahmedî de Hüsrev-i Pervîz'in hükümdarlığıyla birlikte, söz konusu kıssaya ve kıssanın kahramanlarına telmihlerde bulunmuştur. Aşağıdaki beyitte Hüsrev-i Pervîz'i bir İran hükümdarı olarak zikretmiş ve Emir Süleyman'ı methetmek için kullanmıştır:

İtmeg-içün kişver-i Tûrânı feth
Leşkeri-le husrev-i İran gelür (XXXVII/5)

Hüsrev sözcüğü “padişah, sultan, hükümdar” anlamlarına gelmektedir. Beyitte de memduhtan “İran hükümdarı” benzetmesiyle söz edildiği gibi, “İran'ın Hüsrev'i” de denmektedir. Divanda buna uygun çok sayıda kullanım mevcuttur.¹²⁹ Aşağıdaki beyitte de bu yönde bir kullanım dikkat çekmektedir:

Dirîgâ husrev-i Irân ki öldi
Dirîgâ server-i Tûrân dirîgâ (tk VII/3)

Bununla birlikte şair, sevgi söz konusu olduğunda bu büyük aşk kahramanı Hüsrev'in bile memduhla benzeşemeyeceğini bile getirmektedir:

Olamaz Kahr u mihr ü himmet ü heybetde mânendüñ
Eger Kâvûs eger Pervîz eger Bîjen veger Cevzer (XXVIII/20)

Nitekim Fars hükümdar ve kahramanları memduhun katında, ona bel bağlamış birer köledir:

Ne Pervîz ü ne Hürmüz kim katında
Kemîne-bendedür Pîrûz-la Cem (tk II/2)

¹²⁹ LV/1; LIX/1; tk II/7; 144/7; 601/7.

Şirin ile olan aşk macerası söz konusu olduğunda, *Ahmedî Dîvânı*'nda Hüsrev ile Şirin'in aşkının daha ziyade Ferhâd üzerinden anlatıldığı görülmektedir:

Hüsn-i Şîrîn gül-şen-i cân-bahş-iken takdîri gör

Anda Husrev gül-durur Ferhâd-ı miskîn hâr ü has (Z8/3)

Beyitte Şirin'in güzelliğinin bir gül bahçesi olduğu ve kaderin de Hüsrev'i bu bahçede gül, Ferhâd'ı ise çerçöp yaptığı anlatılmakta ve hayıflanılmaktadır. Nitekim kıssada Şirin'e kavuşan taraf Hüsrev, ayrı kalan ve taraf ise Ferhâd'tır. Şairin de ayrılığı dolayısıyla Ferhâd'ın başına gelenlerden hayıflandığı "takdîri gör" ifadesinden anlaşılmaktadır. Günyüz ise Ferhâd'ın *hâr ü hâs* olarak nitelenmesinin nedenini sıradan bir mühendis ya da işçi olmasına bağlamış ve bu nedenle dikene benzetildiğini ifade etmiştir (2001, s. 276). Aşağıdaki beyitte de kendini Ferhâd'a benzeterak sevgilinin dudağının parlaklığı karşısında can verebileceğini, nitekim Ferhâd'ın da Şirin yolunda öldüğünü dile getirmiştir:

Lebiñ şavkına ne gam cân virürsem

N'ola Şîrîn yolında ölse Ferhâd (130/4)

Nitekim Ferhâd, Hüsrev'in yaptığı bir plan neticesinde yaşlı bir kadın yanına giderek, ona Şirin'in öldüğünü söylemesiyle üzüntüsünden ölmüştür. Ferhâd'ın kimsenin kaldıramayacağı taşları bile kaldırması, Bîsütûn dağı delmesi ise *Ahmedî Dîvânı*'nda şöyle yer bulmuştur:

Göñlüne eser itse n'ola Ahmedî âhı

Kim taşa ider tîşe-i Ferhâd sirâyet (78/7)

2.2.3. Leylâ (Leylî), Mecnûn

Leylâ ile Mecnûn hikâyesi, asırlarca şairleri etkilemiş ve birbiri ardına yazılan mesneviler vasıtasıyla anlatılagelmiştir. Türk şairleri de Arap ve Fars menşeli bu anlatıyı şiirlerinde kullanmış, birçok şair bu hikâyeyi anlatmıştır. Kıssa en genel

formuyla bir aşk hikâyesini anlatmaktadır. Leylâ ile Mecnûn, muhtelif mesnevilere göre iki ayrı kabileye yahut aynı kabileye mensup çocuklardır. Âşık olup evlenmek isterler ancak Leylâ'nın ailesi onu başkasıyla evlendirir. Mecnûn da kendini çöllere vurarak vahşi hayvanlarla dost olur. İkisinden biri ölür, diğeri de onun mezarında ağlayarak can verir. Kıssanın ana olay örgüsü bu şekilde olmakla birlikte, her şair ve kültür ortamının kıssalara farklı kurgular kazandırdığı görülür. Kimi şairlere göre medresede tanışmışlardır, kimilerine göreyse ilk kez bir gezi sırasında karşılaşmışlardır. Bazı mesneviler akraba olduklarını, bazıları ise iki düşman ailenin çocukları olduklarını anlatırlar. Yine benzer şekilde ölümleri de çeşitlidir. İlk dönem eserlerinde önce Mecnûn'un, ardından ise Leylâ'nın öldüğü anlatılırken sonraki asırlarda ilkin Leylâ'nın öldüğü, Mecnûn'un ise onun mezarı başında ağlayarak can verdiğinin anlatıldığı görülür. Kıssa bir aşk öyküsü olmanın yanı sıra tasavvufi anlatılar için de bir zemin olarak kullanılmış, Mecnûn'un Leylâ'dan ayrı kaldığı süreçte *gerçek sevgili* olan Allah'ı bulduğu ve ilahi aşka eriştiği anlatılmıştır.

Kıssanın gerçek bir öyküye ve kişilere dayandığı da tahmin edilmektedir. Rivayete göre Leylâ, Ka'boğulları kabilesinden Mehdî bin Sa'd veya Rabiâ'nın kızıdır. Mecnûn'un ise asıl adı Kays bin Mulevveh'tir; Kays-ı Âmirî veya Mecnûn-ı Benî Âmîr diye bilinir ve Leylâ ile aynı kabiledendir. Fars edebiyatında Leylâ ilahi aşkı, Mecnûn ise insanoğlunun kararsızlığını simgelemektedir. Hakka kavuşmak için var gücüyle uğraşmış ve aşk çölüne düşmüştür. Bunun için de ten kafesini terk etmesi gerekmektedir. Leylâ ise “şairlerin sevgililerinin” yerini tutmaktadır (Yıldırım, 2017, s. 535-536).

Mecnûn sözcüğü Arapça *c-n-n* kökünden türemekte ve “delirmiş, aklını yitirmiş, cin musallat olmuş” anlamına gelmektedir. *Leylâ* ise yine Arapça *lejl* kökünden türeyip “gece, karanlık” anlamlarına gelmektedir. Şairler, sözcüklerin bu anlamlarıyla oynamış ve tevriyeli, ihamlı, imalı beyitler söylemişlerdir. *Ahmedî Dîvânı*'nda da bu yönde söylenmiş, *lejlî* ve *mecnûn* sözcükleri üzerinden tevriye kurulmuş çok sayıda beyit mevcuttur. Aşağıdaki beyit bu kullanıma bir örnek teşkil etmektedir:

*Silsile zülfüñe mecnûn olup ervâh u 'ukûl
Ne füsûn itdi 'aceb bize bu leylî didiler (135/4)*

Beyitte *leylî* ve *mecnûn* sözcükleri ilk anlamlarıyla kullanıldığında sevgilinin dizi dizi saçlarının karanlık bir gecede akıl ve ruha büyü yaptığı ve onu aşkından delirttiği yönünde bir anlam mevcuttur. Ancak diğer bir ifadeyle de Mecnûn'un Leylâ'nın aşkı karşısında aklını yitirmesinden bahsedilmiş ve Mecnûn'un aklını yitirmesi Leylâ'nın yaptığı bir çeşit aşk büyüüne bağlanmıştır.

Leylâ ismi gece ve karanlıkla olan ilişkisi dolayısıyla sevgilinin saçlarını nitelemek için de kullanılmıştır. Klasik Türk şiirinin sevgili profilinde kadın daima siyah ve uzun saçlı olmasıyla geceyle ilişkilendirilir. Ahmedî de bu motifi kullanmıştır:

*Ne vakt olduñ esîr ol zülfe dirler
Bilür mi hiç mecnûn kabî ü ba'dı (685/6)*

Beyte göre Mecnûn –yahut diğer bir kullanımla aşkıdan aklını yitirmiş âşık– zaman kavramını da yitirmektedir; bu nedenle sevgilinin saçına ne zaman esir olduğunu bilmemektedir. Sevgilinin saç da siyah olması bağlamında Leylâ'yı çağrıştırmaktadır. Yine aşağıdaki beyitte de benzer bir kullanım göze çarmaktadır:

*Selâsil zülfüñüñ 'ıskın diler gönül başa ilte
'Aceb-durur ki bu mecnûn ne sevdâ-yı muhâl eyler (180/5)*

Aşağıdaki beyte göre de sevgilinin saçını görenin *mecnûn* olması işten değildir:

*Kim göre senüñ zülfüñi kim olmaya mecnûn
Kim baha senüñ yüzüñe kim düşmeye medhûş (308/2)*

Aşağıdaki beyitte ise âşıkların gözünün önünden sevgilinin yüzünün gitmeyeceği, âşık olanın nereye baksa sevgiliyi göreceği Leylâ ile Mecnûn mazmunu üzerinden dile getirilmiştir:

*'Âşık nazarıdur ki görür dost cemâlin
Mecnûn'a görünür nicedür sûret-i Leylâ (629/4)*

Gül ile bülbülün aşkını gören, Leylâ ile Mecnûn'un nasıl büyük bir aşk yaşadıklarını görecektir; çünkü gül ile bülbül de birbirleri için öyle sevdalılarıdır:

*Gören gül nâzın u bülbül niyâzın
Bilir nice-y-di Mecnûn-ıla Leylâ (LXXII/8)*

Aşağıdaki beyitte de benzer yönde bir kullanımla gülle bülbülün aşkının Leylâ ile Mecnûn'un aşkına benzediği ve onların aşkının yeni bir şeklini ortaya koydukları söylenmiştir:

*Dile başlayuban bülbül güle teşrîf idüben gül
Ne âyîn tâze itdiler gör ol Mecnûn u Leylâdan (484/3)*

Şair Leylâ ile Mecnûn'dan söz ederken, onu bir mesnevi kahramanı olarak ele almaktadır. Onları yeni kimliklerle yeniden oluşturmak yerine, mesnevinin getirdiği özellikleriyle anlatmaktadır. Nitekim Nazire Erbay da Ahmedî'nin Leylâ'dan bahsederken, onu mazmunlar içinde anlatmak yerine, mesnevi tarihinden gelen gerçekliğiyle dile getirdiğini belirtmiştir (2015, s. 187-188).

Aşağıdaki beyitte de Mecnûn'un Leylâ'ya olan aşkında Leylâ'nın bir sebebi yahut suçu, günahı olmadığı dile getirilmiştir:

*Zülfüne ne gussa hayrân olsa 'akl
Leyliye ne ola ger Mecnûn helâk (357/6)*

Beyte göre şairin aklını yitirmesinden dolayı sevgilinin saçının bir derdi olamaz; dert o siyah zülfe gönülünü bağlayan, yani Leylâ'ya âşık olan Mecnûn'un derdidir. Ahmedî'nin, sevgilinin saçına âşık olmuş bu hâlini görenler ise “Leylâ ile Mecnûn artık unutuldu” diyeceklerdir:

*Ahmedî hâlini zülfüñde ne dir görenler
Unudıldı haber-i Leylî vü Mecnûn didiler (211/6)*

Hâl sözcüğü –her ne kadar yazılışları farklı olsa da– “ben” anlamında kullanıldığında, bu kez Ahmedî ile sevgilinin yanak yanağa olduğu manzarası ortaya çıkacaktır. Böyle olunca da yine görenler “Leylâ ile Mecnûn'un haber unutuldu”; yani “kavuşamayan âşıkların hikâyesi unutuldu” diyeceklerdir. Çünkü âşık maşuğuna kavuşmuştur. Nitekim şairin sevgilisiyle olan meselesi uzun zamandır sürmektedir ve Mecnûn hikâyesi gibi şirin, güzel bir efsane olmuştur:

*Zülfüñ-ile Ahmedîñüñ uzadu kaziyyesi
Mecnûn hikâyeti bigi şîrîn-fisânedür (220/7)*

Şair kendisini de Mecnûn yerine koyabilmektedir:

*Ben ki 'aklumı saçuñ mecnûn u gamzeñ itdi mest
Yâdına mey-gûn lebüñüñ n'ola olsam mey-perest (74/1)*

Beyte göre şairin aklını yitirmesinin ve ecnun olmasının nedeni sevgilinin saçıdır. Saç da rengi dolayısıyla karanlıkla ve Leylâ'yla ilişkilidir. Aşağıdaki beyitte de şair eziyet, sıkıntı çekmede Mecnûn'un kendisini, şekil bakımından güzel olmada da Leylâ'nın sevgiyi geçemeyeceğini dile getirmektedir:

*Baña irmez renc ü mihnetde saña irmez şekl ü sûretde
Eger Mecnûn eger Vâmık eger Leylî v'eger 'Azrâ (8/8)*

Bir beyitte ise Emir Süleyman için deliliğiyle bilinen Mecnûn'un dahi akılla çıkıp geleceği dile getirilmiştir:

Şol Selâmî ki ola Mecnûn aña 'akl-ıla revân

Şol Selâmî ki ola meftûn hem-dil ü hem-cân aña (VI/17)

Bunun gibi klasik âşık ve maşuk yaklaşımlarının yanı sıra, kıssanın bir de mitolojik boyutu vardır. Tekin, Leylâ ile Mecnûn mazmunun mitolojik kökenleri üzerine yaptığı çalışmalarında, Mecnûn tipinin mitsel zamandaki oluşumunu tespit etmiş ve güneşle ilgisini ortaya koymuştur. Nizâmî ve Hamdullah Hamdî'nin Leylî vü Mecnûn mesnevilerini inceleyen Tekin'e göre Mecnûn, güneşin ve güneşe ait unsurların üzerinde toplandığı kişiliklerden biridir. Leylâ ile olan aşkı da ay ve güneşi temsil etmekte, bununla birlikte Venüs ve Güneş arasında geçen imkânsız ve hüzünlü aşk hikâyesini hatırlatmaktadır. Mecnûn da gerçekte yaşamış bir âşık değil, eski zaman anlatılarından kalma mitik bir kahramandır. Güneşe ait özellikleri taşıması hasebiyle de Temmuz tipi tanrılar ile ilişkilidir (2018, s. 130-138; 178, 188). Yine Tekin'in tespitine göre Babil-Akat devrine ait tanrısal bir aşk hikâyesi olan Temmuz ve İnanna aşkı da Leylâ ile Mecnûn'la ilişkilidir ve bu mit hikâyeleşerek XIV. asra dek gelmiştir. Klasik edebiyatın romans kahramanı olan Leylâ, İştâr, Astarte, Afrodit, Venüs, Beltis, Mylitta Atargatis (Derketo), Artemis gibi çeşitli adlarla anılmış olan aşk ve savaş tanrıçasının yüzyılları aşarak Yakınoğu edebiyatına ulaşmış en önemli temsilcisidir (2013, s. 164).

Leylâ tipinin İştâr, Astarte, Afrodit, Venüs, Artemis vd. ile ilişkisi olduğu kadar, Sümer mitolojisinde yer alan fırtına ve rüzgar, Babil-Asur mitolojisinde ise dişi şeytan ve rüzgar hayaleti olan Lilith ile de ilişkili olduğu da düşünülmüştür. Bu isim, İbranilerde ve Araplarda "gece" anlamında *Laila*'ya dönüşmüştür. Araplarda Leylâ'nın, masumiyetin yanı sıra karanlık ve geceyle de anılmasında Sümer ve sonraki dönemin kaynaklarının etkisi mevcuttur. Leylâ, Mecnûn'un delirmesine, aklını yitirmesine neden olması ve onun için kabilelerin savaşması Lilith'in karanlık tarafıyla ilgilidir. Leylâ da Sümer kökenli Lilith gibi ruhun, güzellik karşısındaki arzu ve korkularını temsil etmektedir (Yılmaz ve Gezer, 2018, s. 4-7, 13).

Yukarıda bahsi geçen düşünce ve değerlendirmeler, Leylâ ve Mecnûn tiplerinin mitoslarla da ilişkili olabileceği yönünde görüşlerdir –ki bu bağlamda, mesnevilere konu olmuş bu şahısların arketiplerinin çok eski çağlarda oluştuğunu görmek mümkündür. Hikâyenin kökenine yahut arketipine dair kesin bir şey söylemenin mümkün olmayacağı gibi, sadece benzerlikler ve farklılar üzerinden değerlendirmeler yapmak mümkündür. Nitekim kıssanın Arap coğrafyasında gerçekten yaşanmış bir olay yahut da Kays isimli bir şair tarafından şiir biçiminde anlatılmış bir hikâye olduğu yönünde görüşler de mevcuttur. Dolayısıyla burada, arketipin mitoslara yahut tarihsel zemine uzanabilecek iki ayrı arketipinin oluştuğunu ve eldeki veriler ışığında bir açıklama ve açılama yapılabileceğini unutmamak gerekir. Bununla birlikte maddenin buradan sonraki bölümünde, *Ahmedî Dîvânı*'nda yer alan Leylâ ve Mecnûn mazmunlarının ve telmihlerinin mitolojik arketipleri bağlamında okumalarına yer verilmiş; yukarıda verilen bilgiler ve kendi tespitlerimiz doğrultusunda beyitler yorumlanmaya çalışılmıştır.

Ahmedî Dîvânı'nda mitsel ve sembolik zeminde okumalar yapmaya ve bu bağlamda mitolojik arketipi tespiti mümkün beyitler bulunmaktadır –ki mitoslarla benzeşmektedir:

Bu 'ışk u 'âşık u ma'sûk ol u hem anuñdur

Cemâl-i suret-i Leylî vü hayret-i Mecnûn (LXV/22)

Emir Süleyman'ın methedildiği bir kasideden alınan yukarıdaki beyitte şair, memduhun aşkın, âşığın ve maşuğun kendisi olduğunu, dolayısıyla güzel yüzünün Leylâ gibi, şaşkınlığının da Mecnûn gibi olduğunu dile getirmektedir. Seven de sevilen de memduh olduğuna göre, hem Leylâ gibi güzel olan hem de ona olan aşkıyla Mecnûn gibi aklını şaşırır odur. Bununla birlikte mitolojik arketip bağlamda Mecnûn güneşi temsil edecek ve Leylâ da aya karşılık gelecek şekilde düşünülürse, “ayın güzelliği karşısında ne yapacağımı bilmeksizin durup kalan bir güneş” tasavvuru ortaya çıkar ki ay zaten eski zamanların güzellik tanrıçası olarak çoğunlukla dişil bir unvanla Mezopotamya mitolojilerinde yer alır. Venüs ile de ilişkilendirilen İnanna'nın sembollerinden biridir

(Öztürk, 2016, s. 864). Leylâ da Venüs ve ay ile ilişkilidir; nitekim klasik Türk edebiyatındaki sevgili tasavvurunun da aşğa ıstırap çektirmesi ve zulmetmesinin yanı sıra gökyüzünde karanlığın bastırmasıyla pırıl pırıl parlayan Venüs yıldızıyla simgelenen eski aşk tanrıçalarına ne kadar benzediği de görülmektedir (Tekin, 2013, s. 166). Bu açılamaıyla bakıldığında, “güneşin ayın güzelliğini görüp ne yapacağını bilmemesi” ifadesi, mitik zamandan kalma bir güneş ve ay tutulmasını yansıtıyor olabilir. Şairin de memduhta birleşen bütün aşk motiflerini güneşin, ayın ve dünyanın aynı hizada birleştiği bir an üzerinden anlatmış olması muhtemeldir. Nitekim Leylâ’nın ay ile benzeşmesi bakımından yakın kültürlerin birbirleriyle benzeşmiş olan ay tanrıçalarıyla ilgili olması gerekir. Bu bağlamda Aretmis, Selene ve özellikle de Hekate gibi ay tanrıçalarıyla ilişkili olmalıdır. Her iki tanrıçanın da sembolü aydır. Yunan mitolojisinde yer alan ay tanrıçası Selene iki at tarafından çekilen arabasıyla gökyüzünde yer almaktadır. Büyücülerin koruyucusudur, hilal ve dolunay zamanlarında ona tapılmaktadır. Güzeli bir kadın olarak tasvir edilir (Öztürk, 2016, s. 1046). Yunan, Roma ve Anadolu mitolojilerinde yer alan tanrıça Hekate ise büyü ve sihir ile güçleri ile gecenin gizemli yanıyla, kara güçlerle özdeşleşmiş bir ay tanrıçasıdır. Gecenin hâkimidir. Vergilius’un Aeneis destanında Dido, Aeneis’i kendine bağlamak için Hekate rahibesine büyüler okutur ve onu kendine bağlar (Erhat, 2018, s. 125-126). Leylâ’nın ay ile özdeşleşmesi yukarıdaki örneklerle de birleşince, Ahmedî’ye ait aşağıdaki beyte farklı bir yorum getirilebilecektir:

Silsile zülfüñe mecnûn olup ervâh u ‘ukûl

Ne füsûn itdi ‘aceb bize bu leylî didiler (135/4)

Beytin ilk anlamına bakıldığında aşk karşısında Mecnûn olan, yani “deliren” ruhların ve akılların, Leylâ’nın, yani gecenin ne şaşırtıcı bir sihir yaptığını sordukları görülmektedir. Yine ilk düşünceye göre beyit, Leylâ’nın aşkı karşısında aklını yitiren Mecnûn’unun bu hâlinin Leylâ’nın büyüleyici güzelliğine bağlandığı şeklinde yorumlanabilir. Ancak mitolojik arketipi ile değerlendirildiğinde, Leylâ’nın Hekate ve Selene ile ilişkileri vardır ve tıpkı Leylâ isminin kökeninde yatan “gece, karanlık” gibi, bu tanrıçalar da gecenin hâkimidirler. Bilhassa Hekate’nin geceyle, büyüyle, sihirle ve bu birtakım karanlık güçlerle bilinmesi, Leylâ’nın da yukarıdaki beyitte anlatılan

özelliğiyle örtüşmektedir. O da karanlıktır, geceyle ilişkilidir ve beyte göre –tıpkı Vergilius’un destanındaki Aeneis karakteri gibi– büyü yoluyla âşık kılmıştır.¹³⁰ Aşağıdaki beyitte de yine Mecnûn’un sihirle âşık olmasına imada bulunulmuş olması muhtemeldir:

*Gözüñden ne füsûn oldı _Ahmedîye
Ki itdi _anı saçuñ sevdâsı mecnûn (481/7)*

Şair beyitte kendisinin de sevgilini gözlerinin sihrine kapılarak Mecnûn olduğunu dile getirmiştir. Aşağıdaki beyitte de *mecnûn* sözcüğü tevriyeli olarak kullanılmış ve sevgilinin büyücü olan gözlerinin aşığın gönlünü sevgilinin saçı uğruna delirttiği, yani Leylâ’nın Mecnûn’u büyülediği dile getirilmiştir:

*Girü ol câdu gözüñ iy cân ne efsûn eylemiş
Kim selâsil zülfüñe göñlümi mecnûn eylemiş (307/1)*

Aşağıdaki beyitte ise Leylâ’nın Mecnûn’u görmesinin bir müjde olacağı dile getirilmiş, ancak ardından Hallâc-ı Mansûr hatırlatılmış ve bu müjdenin ardından ölümün geleceği, fakat âşığın buna da razı olacağı söylenmiştir:

*Mecnûm Leyli görse beşâret olur aña
Mansûra yâr zikri-y-ile dâr hoş gelür (256/3)*

Beyit, mitolojik veriler ışığında değerlendirilirse, Tekin’in tespit ettiği Mecnûn–güneş ilişkisi dikkat çekecektir. Mecnûn, güneş olarak değerlendirildiğinde, onun gelmesi bir müjde olacaktır.¹³¹ Beyitte de bunun Leylâ için, yani karanlık için bir müjde olacağı dile getirilmektedir. Leylâ’nın Mecnûn’u görmesi, karanlığın güneşi görüp aydınlığa ermesidir. Ancak ikinci mısradaki şair, Mansur’u hatırlarak bu müjdeli haberin ölümle

¹³⁰ Beytin bu açıklamasını desteklemek için Hekate’nin bilhassa Anadolu topraklarında tapınılan bir tanrıça olduğunu ve bu tip mitolojik anlatıların Anadolu’da XIV. asra dek anlatılageldiğini hatıra getirmek gerekir. Detaylı bilgi için bk. Çalışmanın giriş bölümündeki “Klasik Türk edebiyatı ve mitoloji” başlığı.

¹³¹ Nitekim Mecnun güneş ve Temmuz arketipiyle değerlendirildiğinde, güneşin hâkim olduğu zamanın başlamasıyla insanların da sevinçle kutlamalar yapması arasında ilişki vardır. Mitik zamanlarda insanlar, güneşin dünyaya hâkim olmasını Temmuz’un yeryüzüne geri gelişi olarak tasavvur etmişler, şenlikler ve törenlerle kutlamışlardır. Detaylı bilgi için bk. Bu çalışmada “Hz. İsa” maddesi.

biteceğini de ima etmiştir. Karanlık da güneşin doğmasıyla ölür ve yeryüzünden çekilir. Şaire göreyse Leylâ bundan da mutlu olacaktır. Nitekim klasik dönem mesnevilerin ekseriyetinde de Leylâ, Mecnûn'la görüştüktan sonra ölmüştür. Yani onların kavuşmaları, bir diğèrinin ölümüyle eşzamanlı gerçekleşmiştir. Beyte göre de Leylâ, yani karanlık, Mecnûn'u, yani güneşi gördüğünde bunu bir müjde saymakta fakat onun gelişiyile birlikte de ölmektedir; ancak Leylâ bu kavuşmayı da isteyecektir. Aşağıdaki beyitte ise yine sonu ölümle biten bu kavuşmayı bu kez Mecnûn'un istediğı dile getirilmiştir:

*Sen rahmet-i Mevlâya sen nûr-ı tecellâya
Mecnûn bigi Leylâya v'allâh ki müştâkam (415/7)*

Beyitte günün geceye kavuşması, evvela birinin, ardından diğèrinin ölümü olarak değerlendirilmekle birlikte, Mecnûn'un Leylâ'nın yokluğunda eriştiğı ilahi aşka da gönderme vardır. Şair de tıpkı Mecnûn gibi Allah'ın rahmetine ve tecellisinin nuruna büyük bir istek/özlem duymaktadır. Söz konusu ilahi aşk temasında, tanrısal bir arketipi olan Leylâ'nın hüviyeti de unutulmamalıdır. Leylâ, ay tanrıçası olmasıyla zaten ilahi bir kişiliğe de sahiptir. Buna göre Mecnûn Leylâ'ya âşık olmakla zaten ilahi bir aşk yaşamaktadır. Hikâyenin mesnevi formundaki çeşitlenmelerinde yatan sufiyane tasavvurun da buradan geliyor olması muhtemeldir.

2.2.4. Vâmık, Azrâ ('Azrâ)

Vâmık ve 'Azrâ, isimleriyle anılan *Vâmık u 'Azrâ* isimli aşk mesnevisinin kahramanlarıdır. Yunan meşeyli olduğu düşünölen bu hikâyeye önce Fars edebiyatına girmiş, ardından da Türk edebiyatına geçmiştir. Arapça olarak da yazılmış olduğu bilinmektedir. Türkçe olarak müstakil bir hikâyeye hâlinde yazılmadan evvel de birçok şair tarafından şiirlerde yer verilmiştir. Mesnevi olarak Türkçe ilk örneğini ise Behiştî Sinân vermiştir (Ayan, 1998, s. 1-7). Aslının Yunanca bir aşk romanına dayandığını ifade eden A. Naci Tokmak (2012), hikâyenin kökenine dair şu bilgileri vermektedir:

“Hikâyenin aslı Helenistik dönemde yazılmış (I. yüzyıl) Mètiokhos kai Parthenopè adlı Yunanca mensur bir aşk romanına dayanır. Bu isimlere ilk defa II. yüzyılda Kıptice, Yunanca ve Arapça bir papirüste rastlanmış, daha sonra Âsi nehri kıyılarında Daphne’de yapılan kazılarda üstünde Mètiokhos ve Parthenopè adlarının yazılı olduğu, birbiriyle konuşma halindeki bir kadınla bir erkeğin tasvir edildiği II. yüzyıla ait bir mozaik bulunmuş, ayrıca Amerika’da ortaya çıkan, Zeugma-Belkıs’tan çalınmış bir mozaikte bir seki üstünde sırt sırta oturmuş bir kadınla bir erkeğin tasvirinin üstünde aynı adların yazıldığı görülmüştür. Mètiokhos ile Parthenopè arasında geçen aşk hikâyesi, milâttan önce VI. yüzyılda Anadolu sahillerinde eskiden İyonya’ya (Ionia) bağlı Sisam (Samos) adasında başlar. Parthenopè bu adanın hâkimi Akos (Aeaces) oğlu Polycrates’in (m.ö. 537-522) kızı, Mètiokhos ise Krutis adası hükümdarı Mildiates’in oğludur. Eserin ve kahramanlarının İslâmî edebiyatlardaki versiyonları Vâmık ve Azrâ adını taşır. Azrâ (delinmemiş inci, bâkire) Parthenopè, Vâmık (âşık) Mètiokhos kelimesinin Arapça’sıdır” (s. 503-504).

Eserin doğu coğrafyasında ilk yazılışının Sasaniler devrinde olduğu söylenece de, Tokmak (2012, s. 504), eserin isminin Arapça olmasından hareketle bu düşüncenin ihtiyatla karşılanması gerektiğini, ilkin Arap edebiyatında yazılmış olmasının daha muhtemel olduğunu belirtmektedir. Devletşâh’ın da bu bilgiyi teyit ettiğini kaydetmiştir. Elde edilen ilk *Vâmık u ‘Azrâ* nüshası ise Unsûrî’ye aittir. Ritter da Unsûrî’ye ait olan bu ilk nüshanın sonunda yer alan, iki âşığın birer yıldız olup göğe yükselmesi motifinden hareketle hikâyenin aslının Yunan’a dayandığını, çünkü bu türden yıldız dönüşme motiflerinin Yunan edebiyatında görüldüğünü ifade etmiştir (2011, s. 79). Yıldırım ise bu aşk hikâyesinin *Bîjen ve Menîje* ile *Veys ve Râmîn* gibi İran asıllı efsanelerle birlikte, *Urve ve Afrâ*, *Leylâ ve Mecnûn* gibi hikâyelerden kaynaklandığına dair görüşlerin var olduğunu söylemektedir. Arapça bir eser olup Farsça’ya çevrildiği görüşü de mevcuttur (2017, s. 788-789).

Kıssa özetle şöyle gelişir: Turan şahının kızının resmini görüp beğenen Çin hükümdarı Taymurs’un, bu kızla evliliğinden Vâmık isminde bir oğlu olur. Güzel, bilge, cengâver ve şiir yazan bir gençtir. Gazne padişahının ise ‘Azrâ isminde bir kızı vardır; Vâmık’ı görmeden, hakkında işittikleriyle âşık olur. Onun resmini gören Vâmık da ‘Azrâ’ya âşık olur. Vâmık, babasının da izin vermesiyle ‘Azrâ’yı bulmak için arkadaşı Behmen’le birlikte yola çıkar. Yolda türlü güçlüklerle karşılaşılır, mücadeleler yaşarlar, başından

türlü olaylar ve maceralar geçer. Bu arada ‘Azrâ’ya âşık olan bir rakip de ortaya çıkmıştır. Ancak Vâmık ile tanışınca ‘Azrâ’yı kardeş kabul ettiğini söyleyerek ona yardımcı olur. Nihayetinde türlü maceralar ve güçlüklerden sonra Vâmık ile ‘Azra buluşur ve evlenirler (Kartal, 2014, s. 596-597).

Klasik Tür şiirinde âşık ve maşuk tipinin sembollerinden olan Vâmık ve ‘Azrâ, *Ahmedî Dîvânı*’nda da buna uygun bir kullanımla yer almaktadır:

Gül ü bülbül bu handân ol hırâmân
Sanasın bezm ider ‘Azrâ’ vü Vâmık (336/5)

Beyitte birbirine kavuşan Vâmık ve ‘Azra’dan nispet edilerek gülün açması ve bülbülün ötmesinden söz edilmiş, tasavvur edilen bahçe manzarası Vâmık ve ‘Azrâ’nın bezm etmesine, bir arada gülp eğlenmesine benzetilmiştir. Aşağıdaki beyitte ise Vâmık’ın ‘Azrâ’ya kavuşmadan evvel çektiği sıkıntılara telmihte bulunmuş, menekşenin boynunun bükük olması da hüsn-i ta’lil ile sevgilinin saçına kavuşamamasına bağlanmıştır:

Senüñ zülfüñe boynun ege gitdi
Benefşe nite kim ‘Azrâya Vâmık (335/8)

Nitekim *Vâmuk u ‘Azrâ* mesnevisinde Vâmık, ‘Azrâ’ya kavuşma uğruna çıktığı yolda büyük zorluklarla karşılaşmıştır. Aşağıdaki beyitte de bu sıkıntılara telmihte bulunmuş, ‘Azrâ’nın da yüzünün güzelliği vurgulanmıştır:

Bañâ irmez renc ü mihnetde saña irmez şekl ü sûretde
Eger Mecnûn eger Vâmık eger Leylî v’eger ‘Azrâ (8/8)

Mürettep bir leff ü neşrin göze çarptığı beyitte şair, çektiği sıkıntılar bakımından kendini Vâmık’la ilişkilendirirken, sevgilinin yüzünü de ‘Azrâ’ya teşbih etmiştir.

SONUÇ

Asırlarca Osmanlı sanat zevkini temsil eden klasik Türk şiiri, mitolojik unsurları ve bu unsurların timsalini oluşturan sembolleri bünyesinde barındırmış; bu mitik semboller şairler tarafından kullanılmıştır. Bu dönemde eser vermiş olan Ahmedî de şiirlerinde zengin bir mitolojik birikime yer vermiş, bilhassa şahısların olağanüstü ve efsanevi özelliklerini mitsel motif ve sembollerle anlatmıştır. Çalışmada sırasında da şahısların arka planında yatan arketipler görülmüştür.

Ahmedî'nin şiirlerinde olağanüstü şahısların özelliklerine bakıldığında, iki ayrı tasnif oluşturulması gerektiği gözlenmiştir. İlk grupta yer alan şahıslar, peygamberler ve kutsal kitaplarda bahsi geçen diğer şahıslardır. Şair bu şahısları, başta *Kur'an-ı Kerim* olmak üzere kutsal kitaplardaki kıssalarda bahsi geçen olağanüstü özellikleriyle ele almıştır. Ancak bu olağanüstü özellik gösteren şahısların beyitlerde ne şekilde yer aldığına bakıldığında, mitolojik şahısların olağanüstü özellikleriyle de benzeştiği yahut iç içe geçtiği görülmüştür. Şair, çoğunlukla toplumsal bilinç dışı aktarımla, bu mitsel motifleri peygamberler ve kutsal kitaplarda bahsi geçen diğer şahıslar üzerinden anlatmıştır. Ancak araştırma sırasında görülmüştür ki bu mitsel anlatım, kimi zaman beyitte açık bir ifadeyle verilse de kimi zaman semboller altında örtük, gizli ve anlam katmanları arasında verilmiştir. Şair bu şahısları İslam kültürünün yanı sıra diğer semavi dinler ve mitolojinin de etkisiyle ele almış, kimi beyitlerde şahıslara, *Kur'an*'ın yanı sıra *İncil* ve *Tevrat*'taki kıssalarını da hatırlatacak şekilde yer vermiştir. Bununla birlikte bazı şahısların mitolojik tanrıların arketipiyle beslenmiş olmasının da, Ahmedî'nin psikolojik olarak bu şahısları mitlerle örülmüş bir anlatımla ele almasına sebep olduğu görülmüştür.

Çalışmanın ikinci grubunda ise ekserisi Fars anlatılarından alınmış olan mitolojik şahıslar ve mesnevi kahramanlarına yer verilmiştir. Ahmedî, bu şahısların da mitsel varlığından beslenmiş ve çoğunu teşbih unsuru olarak kullandığı bu mitolojik şahısları, Mezopotamya'dan tevarüs eden bütün motif zenginliğiyle şiirinde kullanmıştır. Söz

konusu şahıslar da tıpkı peygamberler gibi sembolik taraflarıyla ele alınmıştır. Araştırma ve inceleme sırasında görülmüştür ki Ahmedî, bu mitolojik şahıs ve kahramanları sadece mazmun olarak değil, mitsel boyutlarıyla da ele almıştır. *Dîvân*'daki mitolojik şahıslar, arketiplerinin olduğu toplumlardaki mitsel kültür ve sembolizmi de yansıtır şekilde kullanılmıştır. Şairin bu şahısları ele alırken, bilhassa Anadolu coğrafyasındaki çeşitlenmelerden etkilendiği görülmüştür.

Ahmedî'nin olağanüstü şahıslara mitolojik boyutlarıyla yer vermesi, içinde yaşadığı dönem ve coğrafyanın da kültürel zenginliğini göstermektedir. Muhtelif inanç ve düşüncelerin bir arada yaşandığı XIV. yüzyıl Anadolu coğrafyasında, mitler ve mitsel şahısların kutsal kitaplarda bahsi geçen şahıslar üzerine yansımaları, *Ahmedî Dîvânı*'nda da kendini göstermektedir. Dolayısıyla bu çalışma sırasında Ahmedî'nin şiirleriyle birlikte, dönemin Türk kültürü ve şiir anlayışına sirayet eden mitsel zenginliği de görülmüştür.

Hülasa, yukarıda bahsi geçen incelemeler neticesinde anlaşılmıştır ki Ahmedî, yaşadığı dönem ve coğrafya nedeniyle güçlü bir mitolojik birikim ve zengin bir sembolik kültürle divanını oluşturmuştur. Ancak onun bu kültürel birikimi bilinç dâhilinde değil, bilinç dışı olarak geçmiş toplumlardan tevarüs eden psikolojik bir birikimdir. Bu çalışmada da, bu mitsel zenginliğin *Ahmedî Dîvânı*'na nasıl yansıdığı gösterilmeye çalışılmıştır.

KAYNAKÇA

- Adalı, S. F. ve Görgülü, A. T. (2017). *Uğurlu ve Uğursuz Günler Takvimi*. İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Ahmet Cevdet Paşa. (2018). *Kısâs-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*. İstanbul: Bedir Yayınevi.
- Ahterî Mustafa Efendi. (2015). *Ahterî-yi Kebîr*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Akdoğan, Y. (t.y.). *Ahmedî Dîvânı*. Erişim adresi: <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78357/ahmedi-divani.html>
- Aksoy, H. (1993). Cemşîd ü Hurşîd. *İslam ansiklopedisi* (Cilt. 7, s. 342-343) içinde. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Altıparmak Mehmed Efendi. (2012). *Peygamberler Tarihi*. İstanbul: Huzur Yayınevi.
- And, M. (2018). *Minyatürlerle Osmanlı-İslam Mitologyası*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Armstrong, K. (2017). *Mitlerin Kısa Tarihi*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Arpaguş, H. K. (2003). Mitoloji, Kur'an-ı Kerim kıssaları ve kültürel miras. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(25), 5-24.
- Arsel, İ. (2015). *Şeriattan Kıssa'lar*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Ateş, M. (2014). *Mitolojiler ve Semboller*. İstanbul: Milenyum Yayınları.
- Atsız, H. N. (2011). *Üç Osmanlı Tarihi*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Ayan, G. (1998). *Lâmi'î – Vâmık u Azrâ*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Aydın, C. ve Aydın, G. (1992). Batlamyus. *İslam ansiklopedisi* (Cilt. 5, s. 196-199) içinde. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bahadır, S. C. (2014). *Kitâb-ı Emsile-i Hazret-i Süleyman / Hazret-i Süleyman'ın Meselleri*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları.
- Batıslam, H. D. (2016). *Divan Şiirinin Benzetme ve Hayal Dünyasından*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Batuk, C. (2006). Nemrud. *İslam ansiklopedisi* (Cilt. 32, s. 555-556) içinde. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bayladı, D. (2005). *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları.

- Black, J. ve Green, A. (2017). *Mezopotamya Mitolojisi Sözlüğü: Tanrılar İfritler Semboller*. İstanbul: Köprü Kitapları.
- Bottero, J. (2018). *Gilgamiş Destanı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bottero, J., Ouaknin, M. ve Moingt, J. (2019). *İnancın En Güzel Tarihi*. İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Campbell, J. (2017). *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Campbell, J. ve Moyers, B. (2017). *Mitolojinin Gücü*. İstanbul: Mediacat Kitapları.
- Cassirer, E. (2018). *Dil ve Mit*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Conner, N. (2018). *Her Yönüyle Klasik Mitoloji*. Ankara: Akılçelen Kitaplar.
- Çelebi, İ. (1998). Hızır. *İslam ansiklopesidi* (Cilt. 17, s. 411-412) içinde. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Çetin, A. (2006). Nesih. *İslam ansiklopedisi* (Cilt. 32, s. 579-581) içinde. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Çığ, M. İ. (2018). *Kuran, İncil ve Tevrat'ın Sumer'deki Kökeni*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Çığ, M. İ. (2019). *İbrahim Peygamber: Sümer Yazılarına ve Arkeolojik Buluntulara Göre*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Devellioğlu, F. (2013). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*. Ankara: Aydın Kitabevi.
- d'Istria, D. (2008). *Osmanlılarda Şiir*. İstanbul: Nesnel Yayınları.
- Döğüş, S. (2015). Anadolu'da Hızır-İlyas kültü ve hıdırellez geleneği. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* (74) 77-100. Erişim adresi: <https://hbvdergisi.hacibayram.edu.tr>
- Duygu, Z. (2018). İsa'nın Yeni Ahit'te "Tanrı oğlu" olarak tanımlanması meselesi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 59(1) 155-181. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/>
- Eliade, M. (2002). *Babil Simyası ve Kozmolojisi*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Eliade, M. (2014). *Dinler Tarihine Giriş*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Eliade, M. (2017). *Arayış: Tarih ve Dinde Anlam*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Eliade, M. (2017). *İmgeler ve Simgeler*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Eliade, M. (2017). *Mitler, Rüyalar ve Gizemler*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

- Eliade, M. (2018). *Mitlerin Özellikleri*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Eraslan, E. (1996). *Gerçek Tarihiyle Kuran'da 32 Peygamber ve İslam Dini*. İstanbul: Can Yayınları.
- Erbay, N. (2015). *Klasik Türk Şiiri Gazellerinde Leylâ*. Erzurum: Fenomen Yayınları.
- Erdem, S. (1991). Bâbil. *İslam ansiklopedisi* (Cilt. 4, s. 392-395) içinde. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Erhat, A. (2018). *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Erkan, M. (1999). Hüsrev ü Şirîn. *İslam ansiklopedisi* (Cilt 19. s. 53-55) içinde. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Erkaya, M. E. (2015). Kur'ân kıssaları bağlamında Hz. Musa ile ilişkilendirilen bazı tasavvuf kavramları. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of International Social Research*, 8(41), 1342-1353. Erişim adresi: <https://www.sosyalarastirmalar.com/>
- Feyizli, H. T. (2018). *Feyzü'l-Furkân*. İstanbul: Server Yayınları.
- Firdevsî. (2009). *Şahnâme* (Cilt 1). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Firdevsî. (2016). *Şahnâme* (Cilt 2). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Frazer, J. G. (2018). *Doğu Dinleri Tarihi Araştırmaları I: Adonis, Attis, Osiris*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Frazer, J. G. (2018). *Doğu Dinleri Tarihi Araştırmaları II: Adonis, Attis, Osiris*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Freud, S. (2015). *Musa ve Tektanrıcılık*. İstanbul: Say Yayınları.
- Freud, S. (2017). *Totem ve Tabu: Büyü, Gelenek, Korku ve Yasak*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Gardin, N. ve Olorenshaw, R. (2019). *Larousse Semboller Sözlüğü*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Gezgin, D. (2018). *Su Mitosları*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Gezgin, D. (2019). *Hayvan Mitosları*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Grimal, P. (2012). *Mitoloji Sözlüğü (Yunan ve Roma)*. İstanbul: Kabalcı.
- Günyüz, M. E. (2001). *Ahmedî Divanı'nın tahlili*. (Doktora tezi). <https://tez.yok.gov.tr> veri tabanından erişildi (135418).

- Gürkan, S. L. (2013). Zebûr. *İslam ansiklpedisi* (Cilt. 44, s. 171-173) içinde. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Hâkim En-Nisâbûrî. (2013). *El-Müstedrek Ale's-Sahîhayn* (Cilt 2). Konya: Konevi Yayınları.
- Hansen, W. (2018). *Yunan ve Roma Mitolojisi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Harman, Ö. F. (1991). Âsaf b. Berahyâ. *İslam ansiklopedisi* (Cilt. 3, s. 455) içinde. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Harman, Ö. F. (2000). İdrîs. *İslam ansiklopedisi* (Cilt. 21, s. 478-480) içinde. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Harman, Ö. F. (2001). İsmâil. *İslam ansiklopedisi* (Cilt. 23, s. 80-82) içinde. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Harman, Ö. F. (2004). Men ve Selvâ. *İslam ansiklopedisi* (Cilt. 29, s. 107-108) içinde. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Harman, Ö. F. (2007). On emir. *İslam ansiklopedisi* (Cilt. 33, s. 347-350) içinde. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Hart, G. (2017). *Mısır Mitleri*. Ankara: Phoenix Yayınları.
- Hatiboğlu, İ. (2009). Selmân-ı Fârisî. *İslam ansiklopedisi* (Cilt 36, s. 441-443) içinde. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Henderson, J. L. (2018). *Kadim mitler ve modern insan*. C. G. Jung (Ed.), İnsan ve sembolleri (s. 100-153) içinde. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Hooke, S. H. (2015). *Ortadoğu Mitolojisi*. Ankara: İmge Kitabevi.
- İbn Arabî. (2016). *Fütûhât-ı Mekkiyye: Peygamberler Melekler*. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn-i Kesir. (2011). *Peygamberler Tarihi*. İstanbul: Karınca ve Polen Yayınları.
- İmâmî, S. (2019). *Farsça Tefsir Metinlerinde Mitoloji*. Ankara: Hece Yayınları.
- İnce, A. (2000). *Cem Sultan: Cemşîd ü Hurşîd*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- İsen, M. (1997). *Ötelerden Bir Ses*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Jafee, A. (2018). *Görsel sanatlarda sembolizm*. C. G. Jung (Ed.), İnsan ve sembolleri (s. 226-267) içinde. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

- Jung, C. G. (2018). *İnsan ve Sembolleri*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Kaçar, M. (2016). *Divan şiirinde mitolojik unsurlar*. Ö. Şenödeyici (Ed.), Osmanlı edebî metinlerini anlama kılavuzu (s. 525-556) içinde. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Kaleli, L. (1996). *Mitolojide İnanç ve Peygamberler*. İstanbul: Can Yayınları.
- Kartal, A. (1998). *Klâsik Türk Şiirinde Lâle*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kartal, A. (2014). *Doğu'nun Uzun Hikâyesi: Türk Edebiyatında Mesnevî*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınevi.
- Kılıç, M. E. (2019). *Hermesler Hermes*. İstanbul: Sufi Kitap.
- Korkmaz, E. (2010). *Simgeler Sözlüğü*. İstanbul: Anahtar Kitaplar.
- Kramer, S. N. (2000). *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Kramer, S. N. (2015). *Tarih Sümer'de Başlar*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Kramer, S. N. (2017). *Sümer Mitolojisi*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Kubat, L. (2020). Tufan betimlemesi ve sanattaki yansımalarından örnekler. *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* (6), 221-244. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr>
- Kuran-ı Kerim Meâli. (2009). Diyanet İşleri Başkanlığı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kutlar, F. S. (2005). *Klâsik Dönem Metinlerinde Değerli Taşlar ve Risâle-i Cevâhir-nâme*. Ankara: Öncü Kitap.
- Kutsal Kitap ve Deuterokanonik Kitaplar. (2015). Kitabı Mukaddes Şirketi. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi Yayınları.
- Laurance, R., Charles, R. ve Platt, R. (2017). *İdris Peygamber'in İki Kitabı*. İstanbul: İdil Yayıncılık.
- Levend, A. S. (2014). *Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Levend, A. S. (2015). *Divan Edebiyatı: Kelimeler ve Rezmizler, Mazmunlar ve Mefhumlar*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Mekkî. (2010). *Beklenen Mehdî'nin Alâmetleri*. İstanbul: Güneş Yayıncılık.
- Mevlana Firaki. (2011). *Kırk Sual*. İstanbul: Can Yayınları.
- Mütercim Âsım Efendi. (2015). *Burhân-ı Kattı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

- Ocak, A. Y. (2009). İslâm'ın temel inançları etrafında oluşan “mitolojik” kültür: “İslâm mitolojisi” yahut İslâm ilahiyatının ihmal edilmiş önemli bir sorunsalı. *Milel Ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 6(1), 137-163. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr>
- Ocak, A. Y. (2012). *İslam-Türk İnançlarında Huzur Yahut Hızır-İlyas Kültü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Onay, A. T. (2013). *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü*. Ankara: Kurgan Yayınları.
- Örs, D. (2009). Siyâvuş. *İslam ansiklopedisi* (Cilt. 37, s. 308-309) içinde. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özgül, M. K. (2018). *Dîvan Yolu'ndan Pera'ya Selametle*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Öztürk, Ö. (2016). *Dünya Mitolojisi*. Ankara: Nika Yayınevi.
- Pala, İ. (2012). *Akademik Divan Şiiri Araştırmaları*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Pala, İ. (2014). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Palabıyık, H. (2007). Klasik İslam coğrafyacılarına göre Ağrı ve Cûdî dağları. *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* (19), 155-175. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr>
- Powel, B. B. (2018). *Klasik Mitoloji*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Ritter, H. (2011). *Doğu Mitolojisinin Edebiyata Etkisi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sağlam, B. (2015). *Tevratta ve Ku'anda Nuh ve Tufan Kıssası / Gilgamiş Destanı ve Açılımı / Tevrat Metinlerinin Günümüze Gelişleri*. İstanbul: KLMN Yayınları.
- Sarıkcıoğlu, E. (2016). *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*. Isparta: Fakülte Kitabevi.
- Sarıkcıoğlu, E. (2016). *Diğer İnciller*. Isparta: Fakülte Kitabevi.
- Sarmış, İ. (2015). *Hız. İsa ve Mesih İnanıcı*. İstanbul: Düşün Yayınları.
- Schimmel, A. (2016). *Dinler Tarihine Giriş*. (R. Kibar, Dü.) İstanbul: Külliyyat Yayınları.
- Sel, N. (2010). *Ahmedî'yi mitlerle okumak*. (Yüksek lisans tezi). <https://tez.yok.gov.tr> veri tabanından erişildi (264656).
- Steingass, F. (2005). *A Comprehensive Persian – English Dictionary*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Sümer Kral Destanları. (2018). İstanbul: İş Bankası Yayınları.

- Sinanoğlu Za'îfi. (2015). *Mucizeler Kitabı: Klasik Türk Edebiyatında Müstakil Mu'cizât Metinleri / Mu'cizât-ı Enbiyâ Tercümesi ve Mu'cizât-ı Mustafa Metinleri*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları.
- Şahin, M. S. (1993). Cennet. *İslam ansiklopedisi* (Cilt. 7, s. 376-386) içinde. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Şemseddîn Sâmî. (1306). *Kâmûsü'l-'Âlâm*. İstanbul: Mihrân Matbaası.
- Şemseddîn Sâmî. (2015). *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Şentürk, A. A. (1994). Osmanlı edebiyatında felekler, seyyâre ve sâbiteler (burçlar). *Türk Dünyası Araştırmaları* (94), 131-180. Erişim adresi: <https://www.academia.edu>
- Şentürk, A. A. (1998). *Yahyâ Beğ'in Şehzâde Mustafa Mersiyesi yahut Kanunî Hicviyesi*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Taberî. (2007). *Tarih-i Taberî*. İstanbul: Sağlam Yayınevi.
- Taneri, A. (1993). Çetr. *İslam ansiklopedisi* (Cilt. 8, s. 293-294) içinde. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Tanpınar, A. H. (2013). *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tekin, G. A. (2013). *Edebi motiflerin mitolojik kökeni - 2*. Ö. Ceylan, ve A. Koç (Ed.), Türk edebiyatının mitolojik kaynakları (s. 182-196) içinde. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.
- Tekin, G. A. (2013). *Edebi motiflerin mitolojik kökenleri - 1*. Ö. Ceylan, ve A. Koç (Ed.) Türk edebiyatının mitolojik kaynakları (s. 162-180) içinde. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.
- Tekin, G. A. (2017). *Hayat Ağacı*. İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- Tekin, G. A. (1992). *Çengnâme*. Cambridge: The Department of Near Eastern Languages and Civilizations of Harvard University.
- Tekin, G. A. (2012). *Alî-Şîr Nevâyî: İnceleme - Metin*. İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tekin, G. A. (2018). *Leylâ ve Mecnûn*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Tokmak, A. N. (2012). Vâmık ve Azrâ. *İslam ansiklopedisi* (Cilt. 42, s. 503-504) içinde. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Toprak, M. S. (2012). *Talmud ve Hadîs: Karşılaştırmalı Bir Araştırma*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

- Tökel, D. A. (2016). Divan şairi niçin mitolojik kahramanlara gönderme yapar - Şehname ne kadar divan şiirinin kaynağıdır. *Journal of Turkish Studies / Türklük Bilgisi Araştırmaları* (45), 245-259. Erişim adresi: <https://www.academia.edu>
- Tökel, D. A. (2016). *Divan Şiirinde Şahıslar Mitolojisi*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Yayınları.
- Tümer, G. (1993). Circîs. *İslam ansiklopedisi* (Cilt. 8, s. 26) içinde. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Uhlig, H. (2018). *Sümerler*. İstanbul: Totem Yayınları.
- Unat, Y. (2004). *Batlamyus*. A. Cevizci (Ed.), *Felsefe ansiklopedisi* (Cilt. 2, s. 192-195) içinde. İstanbul: Etik Yayınları.
- Uraler, A. (2016). *H. Peygamber'e Yahudi ve Hristiyanların Yöneltiltikleri Sorular*. İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Usta, İ. (2019). *İslâm Öncesi Arap Mitolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Von-Franz, M.-L. (2015). *Bireyleşme süreci*. C. G. Jung (Ed.) *İnsan ve sembolleri* (s. 154-225) içinde. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Waardenburg, J. (2004). Mesih. *İslam ansiklopedisi* (Cilt. 29, s. 306-309) içinde. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Wilkinson, R. H. (2016). *Eski Mısır'ın Bütün Tanrı ve Tanrıçaları*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (2002). Kürsî. *İslam ansiklopedisi* (Cilt 26, s. 572-573) içinde. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Yazır, M. H. (2007). *Hak Dini Kur'an Dili* (Cilt 3, 5, 7, 8). İstanbul: Zehreveyn Yayınları.
- Yıldırım, N. (2012). *İran Mitolojisi*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Yıldırım, N. (2017). *Fars Mitolojisi Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı.
- Yıldız, A. (2017). Klasik Türk şiirinde menekşe ile ilgili benzetmelerin kökeni üzerine. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* (19), 433-450. Erişim Adresi: <http://devdergisi.com>
- Yılmaz, K., ve Gezer, H. (2018). Fuzûlî'nin Leylâ ve Mecnûn'unun kaynakları: Lilith'ten Leylâ'ya. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* (43), 1-15. Erişim Adresi: <https://dergipark.org.tr>

Yonar, G. (2018). *Yaratılış Mitolojileri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.