

# KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN MECÛSÎ TEOLOJİ TENKİDİ

QADI 'ABD AL-JABBAR'S CRITICISM OF MAJÛSÎ THEOLOGY

YAKUP HAFIZOĞLU

DR., MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI İHL. MESLEK DERSLERİ ÖĞRETMENİ  
MINISTRY OF NATIONAL EDUCATION IHL. VOCATIONAL LESSONS TEACHER

[hafizoglu79@gmail.com](mailto:hafizoglu79@gmail.com)

 <https://orcid.org/0000-0002-2008-9060>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.795226>

## Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types  
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received  
15 Eylül / September 2020

Kabul Tarihi / Accepted  
25 Aralık / December 2020

Yayın Tarihi / Published  
Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season  
Aralık / December

Atıf / Cite as

Hafizoğlu, Yakup, "Kâdî Abdülcebbâr'ın Mecûsî Teoloji Tenkidi [Qadi 'Abd Al-Jabbar's Criticism of Majûsî Theology]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 7/2 (Aralık/December 2020):929-957.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions

[ilahiatergisi@kilis.edu.tr](mailto:ilahiatergisi@kilis.edu.tr)

SCREENED BY

 **iThenticate**  
Professional Plagiarism Prevention

## KADÎ ABDÜLCEBBÂR'IN MECÛSÎ TEOLOJİ TENKİDİ\*

### Öz

Erken dönemlerden itibaren klasik kelâm ilminin temel konularından biri, İslâm'ın tevhid ilkesini temellendirmek ve farklı inanç gruplarına karşı onu savunmak olmuştur. Müslümanlar İran'ı fethedince bu coğrafyada yaşayan Mecûsî ve Senevî inanca mensup halklarla ortak yaşam alanlarını paylaşmışlardır. Birlikte yaşama tecrübesi dini ve kültürel etkileşimi de beraberinde getirmiştir. Her ne kadar düalist inanca sahip Mecûsîlerin büyük bir çoğunluğu İslamiyet'i kabul etmiş olsa da İslami kaynakların verdikleri bilgilerden bir kısmının düalist karakterli inançlarını devam ettirdikleri anlaşılmaktadır. İslam düşünce tarihinde Mecûsî inanca yönelik tenkitlerin klasik kelâm kitaplarının birçoğunda yer aldığını görmekteyiz. Bu çalışmada, kelâm geleneğinde Mu'tezile ekolü içinde önemli bir yere sahip olan Kadî Abdülcebbar'ın Mecûsî teolojiye yönelttiği tenkitler ile bunlarda kullandığı yöntemler ele alınmıştır. Kelâm âlimlerinin Mecûsîlere karşı olumsuz tavır takınmalarının sebebi politik değil teolojik bir kaygı nedeniyle. Zira düalist karakterli bu inanca dayalı iddia ve tezler sadece İslam inancı açısından değil, sosyal ve kültürel yaşam için de birer tehdit oluşturmaktaydı. Dolayısıyla düalist teolojinin tehditlerini etkisiz kılmak için kullanılan yöntem ve teknikler, oluşturulan antitezler büyük bir önem arz etmektedir. Aynı şekilde günümüzde de İslâm'ın Tanrı, evren ve insan anlayışına yöneltilecek düalist veya farklı yeni tehditlere karşı çözüm üretmede yardımcı olacağı kanaatindeyiz. Çalışma boyunca kavramların analizini yapma, açıklama, karşılaştırma ve değerlendirme genel anlamda takip edeceğimiz yöntemlerdir.

### Özet

Kelâm ilminin apolojetik (savunmacı) karakterinin ön plana çıkmasında yabancı inanç ve kültürlerin önemli bir etkisi olmuştur. Zira kelâm ilminin teşekkül ettiği dönemde düalist inançlarla olan etkileşim, onların tehditleri karşısında kelâm bilginlerini tevhidi savunmaya sevk etmiştir. Kuran nâzil olmadan önce Arap yarımadasında egemen inanç putperestlikti. Bununla beraber Yahudilik, Hıristiyanlık ve Sabiilik gibi farklı inanç ve kültürlerin havzası özelliklerini de taşıymaktaydı. Kur'an'da birçok ayette, gerek birlikte yaşama tecrübesinden gerekse geçmişte bu toplumların peygamberleriyle olan ilişkilerinden genişçe bahsedilmektedir. Ancak Mecûsîler hakkında Kur'an'da sadece Hac suresi 17. ayette "Gerçekten, Mü'minler, Yahudiler, Sâbiiler, Hıristiyanlar, Mecûsîler ve Allah'a şirk koşanların Allah, kıyamet gününde aralarını ayıracaktır. Şüphesiz Allah, her şeye şahittir." şeklinde diğer inançlarla birlikte geçmektedir.

Çoğulu "mecûs" olan Mecûsî kavramının köken itibariyle Keldânî, Med, Aryan veya Süryaniceden Farsçaya geçtiğine dair farklı görüşler ileri sürülmüştür. Anlam itibariyle de "kulakları küçük adam", "ateşe tapan" ve "din adamı sınıfı" gibi farklı anlamlara geldiğini savunanlar olmuştur. İslâmî kaynaklar bu inançtan Mecûsîlik olarak bahsederken, batılı kaynaklar Zerdüş't ismine izafeten Zoroastrianism veya bu inancın Tanrısı Ahura Mazda'dan hareketle Mazdeizm isimlerini kullanmışlardır. Yine Mecûsîlik inancı içerdiği ateş kültü nedeniyle "ateşperestlik" şeklinde de adlandırılmıştır. Mecûsîler, ateşi bir Tanrı olarak kabul etmezler. Onu kötülüğü temizleyen, tanrısal âlemin sembolü ve inançlarındaki unsurların en önemlisi olarak görürler. Tanrı tasavvuru açısından Mecûsîlik inancının karakteri hakkında, monoteist, düalist ve politeist gibi pek çok farklı görüş ve düşünceler bulunmaktadır. Mecûsî

\* Bu çalışma 2020 yılında Ankara Üniversitesi'nde tamamladığımız, "Kelâmda Düalist Teoloji Eleştirisi" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

teoloji hakkında yapılan monoteist ve düalist tartışmaların yanı sıra ikisinin de pekâlâ mümkün olduğu düşüncesi ileri sürülmüştür. Mecûsî öğreti teolojik olarak kozmik bir düalite ortaya koyarken eskatolojik olarak monoteist bir yapı arz etmektedir. Çünkü kötülük Tanrısı Ehrimen'in dünyaya saldırmamasıyla başlayan kozmik düalite, eskatoloji gereği zamanın sonunda Ehrimen ve yardımcılarının savaşı kaybedip hapsedilmesi ve Ahura Mazda'nın mutlak hâkimiyetiyle neticelenmektedir. Mecûsîlerin kutsal kitabı Avesta'yı oluşturan metinlerin kendi içerisinde bir bütünlük oluşturmayı ve metinlerde kullanılan teolojik dilin tarihsel süreç içerisinde göstermiş olduğu değişimler Mecûsî teolojide Tanrı tasavvurundaki karmaşıklığın temel nedeni olarak değerlendirilmiştir. Mezhepler tarihi ve kelâm ilmine ait kaynaklarda Mecûsîlik düalist karakterli bir inanç olarak değerlendirilmiştir.

Mecûsî halkla aynı sosyal yapı içerisinde yer alan İslâm'ın ilk entelektüel aydınları olan Mu'tezilî kelimciler, düalist teoloji karşısında tevhid akidesinin ilk savunucuları olmuştur. Bu bağlamda onlar, bir yandan Kur'an'ın teolojik eksenini ve ilkelerini akli olarak belirlemeye çalışırken, diğer yandan da temelini kadim inançlardan ve kültürlerden alan düalist Tanrı tasavvuru ile bunun etrafında şekillenmiş olan evren ve insan anlayışlarını akli ve nakli delillerle çürütme gayretine girmişlerdir. İslâm dışı inançlara karşı yapılan mücadelede Mu'tezilî ekol içinde Kâdî Abdülcebbar önemli bir yere sahiptir.

Mecûsîlerin Tanrısı Ahura Mazda, "Ahura" ve "Mazda" isimlerinden meydana gelen bileşik bir isimdir. Birinci isim "Ahura" Hint-İran kaynaklı olup "Rab, efendi, bey, beyefendi" anlamlara gelirken ikinci isim olan Mazda yalnızca İslâm menşeli olup "her şeyi bilen, hâkim, bilge" anlamlarda kullanılmaktadır. Ahura Mazda ilk ve sonudur, eylemlerinden dolayı insanları yargılayacak olandır. O aynı zamanda bireyi ve bireyselliği, kavrayış gücünü, özgürlüğü de yaratandır ki insanlar iyilikle kötülük arasında bu özgür iradeyle bir seçim yapabilmektedirler. Mecûsîlerin iddialarına göre iyilik ve aydınlık Tanrısı Ahura Mazda'nın karşısında karanlığın ve şerrin yaratıcısı Ehrimen yer almaktadır. Kötülüğün yaratıcısı olan Ehrimen, Avesta metinlerinde Angra Mainyu ( Anro Mainyus) şeklinde geçmektedir. Angra Mainyu ismindeki birinci kelime "Angra", "imha eden, öldüren, yıkan", ikinci kelime olan "Mainyava, minavad, minor" ise "ruh" anlamlarına gelmektedir.

Mecûsîleri, senevi/düalist gruplardan biri olarak değerlendiren Kâdî Abdülcebbar'a göre aralarındaki fark Mecûsîleri'nin Nur'a Yezdan, Zulmet'e Ehrimen ismini vermeleridir. Kâdî Abdülcebbar, Mecûsîlerin şeytanı Tanrı'nın zıddı ve düşmanı olarak görmelerinin nedeni olarak, onların âlemdeki kötülükleri ve musibetleri Tanrı değil de bunları kendisine zıfâ edebilecekleri şerir başka bir faile atfetmeleri gerektiği yönündeki inançları olduğunu belirtir. Kâdî Abdülcebbar, Tanrı'nın hayır ve şer düalitesinde nerede durduğunu Mu'tezilî geleneğin adalet ilkesi içerisinde ele almıştır. Ona göre adil ve hâkim olarak nitelenen Allah, asla çirkin bir fiili tercih etmez ve işlemez, O bundan müstağnidir. Çünkü O, zâtı itibarıyla âlim olduğundan çirkin fiilin çirkinliğini bilmekte ve böyle bir eyleme ihtiyacı da olmadığından onu tercih etmez. Dolayısıyla O'nun eylemlerinin tümü hasendir. Kâdî Abdülcebbar, Tanrı'dan şerrin, şeytandan da hayrın vuku bulmasını muhal gören Mecûsîlerin görüşlerinin Seneviyye ile aynı olduğuna dikkat çekmiştir. Ancak Mecûsî anlayış, doğası kötü olan ve kötülükten başka hiçbir eylemi gerçekleştirme iradesine sahip olmayan şeytanı, iyilik Tanrısı'nın yarattığını iddia etmekle aslında Tanrı'yı tüm şerlerin kaynağı konumuna getirmiştir.

Mecûsîlere göre kötü cisimlerin ruhları Tanrı'nın, bedenleri de şeytanın fiili neticesinde oluşmuştur. Çünkü âlemdeki elemeler ve lezzetler hakkında Seneviler gibi Mecûsîler de bir failden her ikisinin birden meydana gelebileceğini savunmuşlardır. Kâdî Abdülcebbar, âlemdeki elemeler ve lezzetleri ontolojik ve işlevsellik açısından sorgulamıştır. Çünkü ona göre kabih olmayan bir elemeyi şer olarak kabul edilmesi doğru olmadığı gibi hasen olmayan bir lezzetin de hayır olarak kabul edilmesi

doğru değildir. Zira lezzet kabih olduğu gibi elem de hasen olabilmektedir. Kâdî Abdülcebbar, bir şeyin şer olması için kabih olma özelliğine sahip olması gerektiğini, yine lezzet olması için de hasen olmasına dikkat çekerek Mecûsilerin bu konudaki görüşlerinin geçersiz olduğunu ayrıca her lezzetin hasen, her şerrin de kabih olamayacağını vurgulamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Mecûsî, Mu'tezile, Kâdî Abdülcebbar, Ahura Mazda, Angra Mainyu.

## QADI 'ABD AL-JABBAR'S CRITICISM OF MAJÛSÎ THEOLOGY

### Abstract

From the early times, one of the main subjects of classical Islamic theology (science of kalam) has been to establish the principle of monotheism of Islam and to defend it against different belief groups. When the Muslims conquered Iran, they shared a common living area with the people living in this region who belonged to Zoroastrianism and Dualistic faith. The experience of living together has brought religious and cultural interaction, too. Although most of the Zoroastrians with dualist beliefs have accepted Islam, it is understood from some of the information provided by Islamic sources that some continued embracing their dualist beliefs. In the history of Islamic thought, it is seen that criticisms against Zoroastrianism are present in many of the classical theological (kalam) books. In this study, the criticisms of Qadi 'Abd al-Jabbar who has an important place in the school of Mu'tazila in the kalam tradition, against the theology of Zoroastrianism and the methods used in them are discussed. The reason for the kalam scholars' negative attitude towards Zoroastrians is not a political but a theological concern. Because the views and theses based on this belief of dualistic character were a threat not only to the Islamic belief but also to the social and cultural life. For this reason, the methods and techniques used to neutralize the threats of dualist theology, and the antitheses are very important. At the same time, we believe that these will help us today to find solutions for dualistic or new threats against Islam's understanding of God, the universe and human. During the study, methods such as analysing, explaining, comparing and evaluating the concepts will be used in general.

### Summary

Other faiths and cultures had an important influence on the prominence of the apologetic (defensive) character of the science of kalam. The interaction with dualistic beliefs in the epoch when the science of kalam was formed led the scholars of kalam to defend monotheism in the face of their threats. Before the Qur'an was revealed, the dominant belief in the Arabian Peninsula was paganism. However, different beliefs and cultures such as Judaism, Christianity and Sabianism were also there. In many verses of the Quran, both the experience of living together and the relationships of these societies with their Prophets in the past are widely mentioned. However, in the Quran, Magians are mentioned once, together with other beliefs in the 17th verse of the surah Al-Hajj. This verse is as follows: "Indeed, those who have believed and those who were Jews and the Sabians and the Christians and the Magians and those who associated with Allah - Allah will judge between them on the Day of Resurrection. Indeed Allah is, over all things, Witness."

The plural of the concept of magus is "magi". There are different opinions that this concept originally entered Persian language from the Chaldean, Med, Aryan or Syriac. It has been argued that it has different meanings such as "the man with the small ears", "the fire worshiper" and "priests' class". While Islamic sources mention this belief as Majusism/Magism, western sources have used the names Zoroastrianism, referring to the name Zoroaster, or Mazdeism, based on the god of this belief,

Ahura Mazda. In addition, the belief of Magism is also called as “worshiping fire” because of the fire cult in it. Zoroastrians do not accept fire as God. They regard it as something that cleanses evil, is the symbol of the divine realm and the most important element in their beliefs.

There are many different opinions and thoughts put forward that the character of the Zoroastrian belief in terms of the concept of God, such as monotheist, dualist, and polytheist. Besides the monotheist and dualist arguments about Zoroastrian theology, it has been claimed that both are possible, too. While Zoroastrian doctrine theologically introduce a cosmic duality, at the same time it presents a monotheistic structure eschatologically. Because the cosmic duality, which started with the attack of the evil God Ahriman, as Mazdean eschatology suggests, results in the loss and imprisonment of Ahriman and his helpers at the end of time and the absolute reign of Ahura Mazda. It is seen that the Avesta texts, the holy book of Zoroastrians, do not form a unity within itself and the theological language used in the texts has changed in the historical process. This situation has been considered in Zoroastrian theology as the main reason of the complexity in the God imagination. However, Zoroastrianism has been considered as a dualist belief in the sources of the history of sects and Kalam science.

Mu'tazila theologians, who were in the same social structure with the Zoroastrian people, were the first advocates of the doctrine of monotheism against dualism. In this context, while they were trying to determine the theological axis and principles of the Qur'an mentally, on the other hand they tried to refute, with rational and real evidence, the dualistic conception of God, which is based on ancient beliefs and cultures, and the understanding of the universe and human being shaped around it. In the struggle against non-Islamic beliefs, Qadi 'Abd al-Jabbar has an important place in the Mu'tazila school.

The God of Zoroastrians Ahura Mazda is a compound name consisting of the names “Ahura” and “Mazda”. The first name “Ahura” is of Indo-Iranian origin and means “Lord, master, gentleman”. The second name “Mazda” is of only Iranian origin and is used to mean “omniscient, sovereign, wise”. Ahura Mazda is the first, the last, and the one who will judge people for their actions. He also creates individuals and individuality, the power of understanding and freedom, so that people can choose between good and evil with this free will. According to the claims of Zoroastrians, Ahriman, the creator of darkness and evil, is opposite of Ahura Mazda, the God of goodness and light. Ahriman, the creator of evil, is mentioned in the Avesta texts as Angra Mainyu (Anro Mainyus). The first word “Angra” in the name Angra Mainyu means “destroyer, killer, and devastator” and the second word “Mainyava, minavad, minoi” means “spirit”.

According to Qadi 'Abd al-Jabbar, who considers Zoroastrians as one of the dualistic groups, the difference between them is that Zoroastrians call Light as “Yazdan” and Darkness as Ahriman. According to Qadi 'Abd al-Jabbar the reason that Zoroastrians see the devil as the opposite and enemy of God, is because of their belief that they need to attribute the evils and calamities in the world not to God but to another being. Qadi 'Abd al-Jabbar evaluated the place of God in the duality of good and evil within the justice principle of the Mu'tazilian tradition. According to him, God, who is described as just and sovereign, never chooses and does not do a bad deed, He is far from that. Because He is wise in nature, He knows the wrongness of bad behavior, and since He does not need such an action, He does not prefer it. Therefore, all of His actions are good. Qadi 'Abd al-Jabbar had pointed out that the views of Zoroastrians, who see it is impossible for evil to stem from God and good from Satan, are the same as dualists. However, Zoroastrian understanding has made God the source of all evil by claiming that the God of goodness created the devil who is evil in nature and has no will to do anything other than evil.

According to the Zoroastrians, the spirits of the evil bodies were formed as a result of God's deeds, and their bodies as a result of those of Satan. Because like dualists, Zoroastrians, about the pains and tastes in the universe, argued that both cannot be created by one being. Qadi 'Abd al-Jabbar examined the pains and tastes of the universe in terms of ontology and functionality. Because in his opinion, it is not right to accept a pain that is not bad as evil and it is also not correct to accept a bad taste as good. Because the taste can be bad as well as sadness can be good. Qadi 'Abd al-Jabbar has pointed out that for something to be evil, it must have the characteristic of being bad, and in order to be taste, it must be good/ beautiful. Thus, he has emphasized that the views of Zoroastrians on this issue are void, all pleasures could not be good and all evil could not be bad.

**Keywords:** Kalam, Majüsi, Mu'tazila, Qadi 'Abd al-Jabbar, Ahura Mazda, Angra Mainyu.

## GİRİŞ

**H**z. Peygamberin vahyi tebliğ ettiği Mekke ve Medine halkının çoğu müşrik olmakla birlikte Kur'an'da Ehl-i Kitap olarak adlandırılan Yahudi ve Hristiyan halklarla aynı sosyal çevre içerisinde yer almaktaydılar. Kur'an'da birçok ayette, gerek birlikte yaşama tecrübesinden gerekse geçmişte bu toplumların peygamberleriyle olan ilişkilerinden bahsedilmektedir.

Hz. Ömer'in halifelîği döneminde başlayan fetih hareketleriyle birlikte İslam vahyi Hicaz yarımadası sınırlarının dışına çıkmış bulunmaktaydı. Yeni fethedilen yerler aynı zamanda yeni ve farklı inanç ve kültürlerle karşılaşma anlamına da gelmektedir. Irak ve özellikle İran'ın fethedilmesi Müslümanlar ile bu coğrafyada yaşayan düalist karakterli Mecûsi ve Senevî<sup>1</sup> inanca sahip halkların ilişkilerini zorunlu kılmıştır. Böylece bölgede hâkim olan Fârisi inancın birbirine irca edilemeyen iki tanrılı düalist teolojisi ile tevhid merkezli İslam vahyi karşı karşıya gelmiştir.

Düalist çevrelerle aynı sosyal yapı içerisinde yer alan İslam'ın ilk entelektüel aydınları olan Mu'tezilî kelamcılar, düalist teoloji karşısında tevhid akidesini korumak için bir yandan Kur'an'ın teolojik eksenini, ilkelelerini belirlemeye; diğer yandan da temelini kadim inançlardan alan düalist Tanrı tasavvuru ile bunun etrafında şekillenmiş olan evren ve insan anlayışını aklî ve naklî delillerle çürütmeye çalışmışlardır. Hocası Ebû Abdullah el-Basrî'den (ö. 369/979-80) sonra Mu'tezilî geleneği devam ettiren Kâdî Abdülcebbar, İslâm dışı inançlara karşı yapmış olduğu reddiyeleri "*el-Mugnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*" isimli eserinin V. cildine "*el-Fıraku*

<sup>1</sup> İslâmî kaynaklarda Ehlü't-tesniye, Ashabu'l-isneyn, Ehlü'l-isneyn, isimleriyle ifade edilen Seneviyye, âlemi Nur ve Zulmet olmak üzere birbirinin karşıtı iki kadim tanrının yaratıp idare ettiği inanan inanç ve mezheplere verilen ortak isimdir. Bk. Mustafa Sinanoğlu, "Seneviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/521.

*gayrül-İslâmiyye*” başlığını vererek özelleştirmiştir. Abdülcebbâr, bu cildin üçte birinde düalist karakterli Senevî ve Mecûsî inançların görüşlerini naklederek akli delillerle tenkit etmiştir.

## 1. MECÛSÎ KAVRAMI

Mecûsî kelimesinin arapçalaşmış bir kelime olup aslının “kulakları küçük adam” anlamına gelen “Minc Kuş” (منج قوش)<sup>2</sup> olduğu ve bu adamın Mecûsî dinine ilk inanan kişi olup insanları ona davet ettiği ifade edilir.<sup>3</sup> Çoğulu “mecûs” olan Mecûsî kavramının Farsça kökenli “ateşe tapan” anlamına gelen *mağûs* kavramından geçtiği düşünülmektedir.<sup>4</sup> Eski Farsçada “din adamı sınıfı” anlamına gelen *magush*, (Orta Farsça: *mowmard*, Yeni Farsça: *mobed*, Akkad dilinde *mach* ve Yunanca *magos*) kelimesinin kökeni hakkında batılı araştırmacılar farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Buna göre kelimenin Keldânî veya Med kökenli olabileceğini savunanlar olduğu gibi Aryan ya da Süryaniceden Farsçaya geçmiş olabileceğini iddia edenler de olmuştur.<sup>5</sup>

İslâmî kaynaklar bu inançtan Mecûsilik olarak bahsederken, batılı kaynaklar Zerdüşî ismine izafeten Zoroastrianism veya bu inancın Tanrısı Ahura Mazda’dan hareketle Mazdeizm isimlerini kullanmışlardır. Yine Mecûsilik inancı içerdiği ateş kültü nedeniyle “ateşperestlik” şeklinde de anlandırılmıştır.<sup>6</sup> Ateşi bir Tanrı olarak kabul etmeyen Mecûsiler,<sup>7</sup> onu kö-

<sup>2</sup> Minc Kuş’un Zerdüşî olduğunu ileri sürenler olsa da bu iddia tarihsel verilerle bağdaşmaz. Zira Zerdüşî, Hz. İbrahimden sonra yaşamıştır, Mecûsilik ise daha eski bir dindir. Ancak Zerdüşî’nün bu inancı yenilemesi, ona birtakım ilavelerde bulunması ve onun hakkında açıklamalarda bulunması söz konusu olabilir. Bk. Ebu’l-Feyz Muhammed Murtezâ ez-Zebîdî, *Tâcu’l-’arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî (Kuveyt: et-Turâsu’l-Arabiyyi, 2004), 16/295.

<sup>3</sup> Ebu Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu’l-Luğa*, thk. Muhammed İvâd Mur’ib (Beyrut: Dâru İhyâit-Turasi’l-Arabi, 2001), 10/317-318.

<sup>4</sup> Ebü’l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, *Lisanu’l-’Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, 1414), 6/214-215.

<sup>5</sup> Robert Brown, *The Religion of Zoroaster Considered in Connection With Archaic Monotheism* (London: D. Bogue, 1879), 2-3; Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary Of The Quran* (Baroda: Oriental Institute, 1938), 259-260; Jamsheed K. Choksy, “Zoroastrianism”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (USA: Thomson Gale, 2005), 14/9989.

<sup>6</sup> Şinasi Gündüz, “Mecûsilik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/278.

<sup>7</sup> Kaynaklarda ateşi Tanrı kabul etmemekle birlikte Mecûsilerin ona ibadet ettiklerine dair bilgiler de yer almaktadır. Mecûsilerden Zemzemiyye fırkası hakkında onların iki nedenle ateşe taptuklarından söz edilir. Birincisi onlara göre Hz. İbrahim, ateşe taptığı için ateş onu yakmamıştır. Aynı şekilde kendilerini de ahirette yakmasın diye ateşe tapındılar. Diğer bir gerekçe olarak ateşin Kâbil’in kurbanını yakmadığını çünkü onun ateşe tapmadığını ancak Hâbil’in ateşe taptığı için ateşin onun kurbanını yaktığına inanmışlardı. Onların ateşe olan saygıları o kadar fazlaydı ki onun önünde uyumazlar ve onu ömeden onun yanından ayrılmazlardı. Geniş bilgi için bk. Ebû Şekûr Muhammed b. Abdiseyyid b. Şuayb es-Sâlimî, *et-Temhid fi beyâni’t-tevhid*, thk. Ömür Türkmen (Ankara-Beyrut: TDV Yayınları, 2017), 365.

tülügü temizleyen,<sup>8</sup> tanrısal âlemin sembolü<sup>9</sup> ve inançlarındaki unsurların en önemlisi olarak kabul ettiklerinden, ateşgedelerde<sup>10</sup> ona özel saygı içeren törenler yapıldığında, töreni yapan din adamları onun alevlerini kirletmek için eldiven giydikleri ve ağızlarını da bir mendil ile örttükları ifade edilir.<sup>11</sup>

Şayet ayinle temizlenmiş odunlarla yakılan ateşten evlere götürülürse bu takdirde ateşler kesinlikle söndürülmemekteydi.<sup>12</sup> Zerdüşterin kutsal kitabı Avesta'nın Yasna 62/1-11 de Tanrı'nın oğlu olarak tapınılan ateşe yapılacak olan dua ve niyazdan bahsedilmekte, ateşi söndürmemek için ona odun getirecek olan kişiyi ateşin kurtaracağı, hayatı boyunca kutsal bir ruhunun onunla beraber olacağı, inek sürüsüne sahip olacağı, faal bir zihin, aynı zamanda faal bir ruhun sürekli bu kişiyle beraber olacağı bilgisi aktarılır.<sup>13</sup>

Mecûsilerin Hz. Peygamber döneminde Mekke ve Medine'de yaşadıklarına dair kaynaklarda bir bilgiye rastlayamadık. Ancak Kur'an'da sadece Hac sûresi 17. ayette “Şüphesiz, iman edenler, Yahudiler, Sâbiiler, Hristiyanlar, Mecûsiler ve Allah'a ortak koşanlar var ya..”<sup>14</sup> şeklinde geçmekte olup Mecûsiler hakkında ayrıntılı bilgi verilmemektedir. Bu ayette Mekke ve Medine'de “puta tapanlar” ve “inanırlar” arasında bir ayırım yapıldığı; Yahudiler, Hristiyanlar ve Sâbiiler gibi Mecûsiler'in de onlardan hemen sonra zikredilerek inanırlar grubuna dâhil edildiği anlaşılmaktadır. Ancak Müslüman gelenekte gerçek bir peygamber ve vahyedilmiş bir kitaba sahip olmadıklarından dolayı nihai olarak onların Ehl-i Kitap ile müşrikler arasında buldukları düşünölmüştür.<sup>15</sup>

<sup>8</sup> Eski İran ve Hint düşüncesinde güneş ve dünyada onun benzeri olan ateşin saflaştırma işinde önemli rolleri bulunduğuna inanılmaktaydı: Hint-Aryalıların ateş Tanrısı “Agni”ye ibadet ettikleri ve ölülelerinin cesetlerini cenaze odunları üzerinde yakarak saflaştırma uygulamaları yaptıkları, İranlıların da benzer şekilde aynı amaçla ölülelerini güneşe bıraktıkları belirtilmektedir. Bir araştırmacı “.ateş ve ışık, ölü maddeyi yok etmesi ve madde olmayan ruhu cennete serbest bırakması, saflaştırma araçlarıdır. Cennetin kendisi, her iki durumda ışığın yeri olarak düşünölmür.” olduğunu söyler. Bk. Richard C. Foltz, *İpek Yolu Dinleri*, çev. Aydın Arslan (İstanbul: Medrese Yayınları, 2006), 45.

<sup>9</sup> Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: Vadi, 1998), 253. Avesta'da beş farklı türe ayrılan ateşin Pehlevice tefsirlerde ayrıntıları verilir. Bu ateş çeşitleri şunlardır: Borozisavah (Ateş-i Vehram); günlük hayatta kullanılan ateş, Vohupryâna; insanların ve diğer canlıların bedenindeki ateş, Urvâzista; bitkilerde bulunan ateş, Vâzista; bulutlardaki ateş (şimşek), Spanista; Ahura Mazda'nın huzurunda hiç sönmeden yanan cennetteki ateştir. Bu beşinci tür ateş yeni Farsçada “Fer” adıyla bilinmekte ve hükümdarların iktidarını yüceltip onları desteklediğine inanılmaktadır. Bk. Nimet Yıldırım, *İran Mitolojisi* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012), 142-143.

<sup>10</sup> İçindeki özel kapalı alanda kutsal ateşin yandığı Mecûsilerin tapınağıdır (Ateşgâh). Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 47. İranlılar bu tapınaklara eski bir Tanrı'nın adı olan “Meher” veya “Mihr”den dolayı “Dâr-ı Meher” veya “Dâr-ı Mihr” adlarını vermişler ve buralarda kutsal ateşin sürekli olarak yanmasına özen göstermişlerdir. Bk. Abdurrahman Küçük vd., *Dinler Tarihi* (İstanbul: Berikan Yayınevi, 2015), 150.

<sup>11</sup> Annamari Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, ed. Recep Kibar (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1997), 93.

<sup>12</sup> Faruk Yılmaz, *İlkçağ Düşünce Tarihi* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2011), 174.

<sup>13</sup> Fahriye Adsoy - İbrahim Bingöl, *Avesta Zerdüşterin Kutsal Kitabı* (İstanbul: Avesta Basın Yayın, 2012), 278-279.

<sup>14</sup> Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli* (Ankara: DİB Yayınları, 2011).

<sup>15</sup> J. Christoph Bürgel, “Müslümanların Diğer Dinlere Bakışı”, çev. Fuat Aydın, ed. Jacques J. Waardenburg (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 430.



Arapça sözlüklerde Mecûsiliğin bir inanç(din) olduğu, mensubu olana Mecûsî dendiği ve çoğulunun da “Mecûs” kavramıyla ifade edildiği bilgisi verildikten sonra kelimenin yer aldığı iki hadis zikredilir. Bunlardan birincisi, fitrata vurgu yapan “ *Her doğan fitrat üzere doğar sonra ebeveyni onu Mecûsî yapar veya Mecûsî dinini ona öğretir.*”<sup>16</sup> hadisi, diğer ise “ *Kaderiyye bu ümmetin Mecûsîleridir, şayet hastalanırlarsa ziyaretlerine gitmeyin, eğer ölürlerse onlara şahitlik yapmayın.*”<sup>17</sup> hadisidir. Kaderiyye'nin,<sup>18</sup> Mecûsîlere benzetilmesinin nedeni olarak da onların görüşleriyle Mecûsîlerin Nur ve Zulmet'ten oluşan iki ilâh görüşü arasındaki benzerliğe dikkat çekilir. Oysa Mecûsîlikteki Nur ve Zulmet ile hayrı Allah'a izafe edenler arasında hiçbir benzerlik söz konusu değildir.<sup>19</sup>

## 2. MECÛSİLİKTE TANRI TASAVVURU

Tanrı tasavvuru açısından Mecûsîlik inancının karakteri hakkında, monoteist, düalist ve politeist gibi pek çok farklı görüş ve düşünceler ileri sürülmüştür. Mecûsîlik inancının açıklanmasında ve anlaşılmasında Zerdüş'tün öğretileri büyük bir öneme haizdir. Ancak Mecûsî inancı değerlendirirken İran halkının içinde yaşadığı coğrafi konum da göz ardı edilmemelidir. Zira Hindistan ile İran arasında doğal bir ilişki ve akrabalık bağlarının bulunduğu kabul edilmektedir.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Hadisin farklı tarihleri için bk. Süleyman b. Davud b. Cârûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebi Dâvûd et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türki (Mısır: Dâru Hicre, 1999), 4/115,119; Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi' u's-sahih*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir'u'n-Nâsir (b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), 2/94-95; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyri, *el-Câmi' u's-sahih*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki (Beyrut: Dâru lhyâ'u't-Turâsî'l-Arabiyye, ts.), 4/2047.

<sup>17</sup> Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî Ebu Davud, *Sünenü Ebi Dâvûd*, thk. Şuayb Arnâvut-Muhammed Kâmil Karabeleli (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430), 7/77. . Aynı hadis Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde “Her ümmetin Mecûsîleri vardır, bu ümmetin Mecûsîleri kader yoktur diyenlerdir, şayet hastalanırlarsa ziyaretlerine gitmeyin, eğer ölürlerse onlara şahitlik yapmayın.” şeklinde geçmektedir. Bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1995), 5/126-127. “Kaderiyye bu ümmetin Mecûsîleridir” hadisinin farklı tarihleri üzerinde yapılan incelemeler sonucunda bu hadisin mevzu, zayıf ve hasen olduğuna dair farklı görüşler olduğu tespit edilmiştir. Konuyla ilgili geniş açıklamalar için bk. Yavuz Köktaş, “Kaderiyye ve Mürcie ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi”, ed. İbrahim Hatipoğlu, *Hadis Araştırmaları Dergisi* 1/2 (1993), 113-143.

<sup>18</sup> “Kadere mensup olanlar, kader taraftarı” manasına gelen Kaderiyye kavramından kimlerin kastedildiği; Kaderiyye'nin Mecûsîlikle ithamına yönelik rivayetlerin etkisiyle Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasında karşılıklı olarak bu kavramla birbirlerini ithamlara neden olmuşlar. Dolayısıyla “Kaderiyye kimdir?” sorusuna verilen cevap, cevabı verene göre farklılık göstermektedir: Mu'tezile bu soruya cevaben, “Kaderiyye, kaza ve kaderi Allah'a nispet eden Cebriyye taraftarlarıdır derken, Ehl-i Sünnet ve selefleri, Kaderiyye olarak; Allah'ın takdirini göz ardı edip İnsanı kendi fillerinin yaratıcısı kabul eden Mu'tezile'yi adres göstermişlerdir. Kaderiyye kavramının Mecûsîlikle irtibatlandırılmasından doğan olumsuz yargı nedeniyle her grup konuyla ilgili rivayetlerin sıhhatine bakmaksızın (rivayetlerin sahih olmadığı bilindiği halde), ahad haberin kelâmında bilgi kaynağı teşkil etmemesine rağmen birbirlerini Mecûsîlere benzetmekle itham etmişlerdir. Tarafların konuyla ilgili ortaya koyduğu deliller ve tartışmalar hakkında geniş bilgi için bk. Hilmi Karaağaç, “Kaderiyye/ Mu'tezile'nin Mecûsîlikle İthamının Teolojik Arkapları”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 191-212.

<sup>19</sup> İbn Manzûr, *Lisanu'l-'Arab*, 6/215.

<sup>20</sup> A.V. Williams Jackson, *Zoroaster The Prophet Of Ancient Iran* (London: The Macmillan Company, 1899), 3-4; Choksy, “Zoroastrianism”, 14/9994.

Herodot, Zerdüş'tün dinî reformundan önce İranlıların tanrıya insan şeklini yakıştırmamaları nedeniyle onu temsilen heykel ve tapınak yapmadıklarını, kurbanlar adadıkları yüce bir Gök tanrıya inandıklarını söyler. Yine İranlıların, güneşe, aya, toprağa, ateşe, suya ve rüzgâra da kurban adadıkları bilgisini aktarır.<sup>21</sup> Yüce Gök tanrı yanında başka varlıkların da kutsal kabul edilip kurbanlar adanması İranlıların Zerdüş't öncesinde, henoteist<sup>22</sup> olabileceklerini düşündürmektedir.

Eski İran tanrıları ve efsaneleri hakkındaki bilgilerimizin büyük bir çoğunluğu Avesta, Dinkard, Bundahişn ve Vedalar gibi kutsal metinlere dayanmaktadır. İranlılar bu topraklara gelmeden önce İndo-İranlı geçmişlerinde inandıkları tanrıların birçoğuna yeni vatanlarında da inanmaya devam etmişlerdir. Ancak Zerdüş't, "Ahura Mazda" dışında diğer tanrıların hiçbirini kabul etmediği gibi onlar hakkında olumlu veya olumsuz bir ifade de kullanmamıştır.<sup>23</sup>

Dil bilimciler, Perslerin Mazda dininin, Hindistan'ın Vedik<sup>24</sup> ya da Vedik öncesi dininden kaynaklandığını ileri sürmüşlerdir. Onları bu sonuca götüren şey, her iki milletin teolojisinde bulunan pek çok önemli kelimenin benzerliği ve bağlantısı sayesinde olmuştur. Bu kavramlardan en önemli üç tanesi; Hindistan'daki Asura, Deva ve Mitra kelimeleri İran'da Ahura, Daeva ve Mithra şeklinde ifade edilmiştir. Tuhaf bir şekilde anlamın tersine çevrilmesiyle Vedalarda "Aydınlık" anlamına gelen Daeva'lar, Avesta'daki Tanrı'nın düşmanları ve karanlığın iblisleri haline gelir.<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Herodotos, *Tarih*, çev. Müntekim Ökmen (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012), 75.

<sup>22</sup> Henoteizm kavramı, Yunanca "henos" (bir) ve "theos" (tanrı) kelimelerinden oluşan bir terimdir. Yüce Bir tanrıya ibadet edilirken diğer tanrıların varlığını kabullenmeyi de tanımlayan bu terim F. Max Müller (1823-1900) tarafından Yunanca "kathēhena" (sırayla-birer birer) kelimesinden türetilen katenoteizm (tanrılara sırayla ibadet etmek) kavramının yerine kullanılmıştır. Henoteizm kelimesini ilk kullanan Alman düşünür Friedrich Schelling (1775-1854)'dir. O, tarih öncesi dönemde tanrı fikri olduğunu düşündüğünden ilkel monoteizmi göstermek için yazdığı "*Philosophie der Mythologie und der Offenbarung*" isimli mitolojik çalışmasında henoteizm terimine yer vermiştir. Geniş bilgi için bk. Michiko Yusa, "Henotheism", *Encyclopedia of Religion*, thk. Lindsay Jones (USA: Thomson Gale, 2005), 6/3913-3914.

<sup>23</sup> Jackson, *Zoroaster*, 1-2; Asiyе Tıgılı, *Zerdüş't, Hayatı ve Öğretisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2004), 53-54. Ali Şeriatî, Zerdüş'tün içinde yaşadığı toplumun politeist inancını tevhidi inanca yaklaştırmasını, dinler tarihi açısından önemli bir hizmet olarak değerlendirmiştir. Bk. Ali Şeriatî, *Dinler Tarihi*, çev. Erdoğan Vatanserver (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 2004), 456.

<sup>24</sup> Veda kelimesi "bilgi", "dini bilgi" anlamlarına gelir. Veda'lar, Hinduizm'in en eski ve kutsal metinleri olması nedeniyle Hint dinleri tarihinin ilk dönemlerine Veda'lar Dönemi veya Vedik Dönem denilmiştir. Vedizm kavramı, Veda'ların sunduğu efsanevi görüş, ritüel ve ideolojiler etrafında dönen Hinduizm'in biçimlerinden birini ifade eder. Çok tanrılı bir hüviyet taşıyan Vedizm, Hindistan'ın en eski dinidir. Veda metinlerinin tamamı veya bir kısmına kesin bir tarih verilmesi de bazı materyallerine dayanarak M.Ö. onikinci yüzyılda yazılmış olabileceği düşünülmektedir. Vedik mitolojinin dayandığı temel esas, insanın etrafını saran doğadaki tüm nesne ve fenomenlerin, canlı ve ilâhi olduğu inancıdır. Kavram hakkındaki araştırmalar için bk. Arthur Anthony Macdonell, *Vedic Mythology* (Strassburg: Karl J. Trübner, 1897), 2; Jan C. Heesterman, "Vedism And Brahmanism", *Encyclopedia of Religion*, thk. Lindsay Jones (USA: Thomson Gale, 2005), 2552-2553; A. Hilmi Ömer Buddha, *Dinler Tarihi* (İstanbul: Vakit Matbaa, 1935), 11.

<sup>25</sup> Henry Goodwin Smith, "Persian Dualism", ed. Richard A. Rosengarten - James T. Robinson, *The American Journal of Theology* 8/3 (1904), 489. Kavramlar arasındaki bu filolojik benzerliğe istinaden

Mecûsîlerin kutsal kitabı Avesta'yı oluşturan metinlerin kendi içerisinde bir bütünlük oluşturmayışı ve metinlerde kullanılan teolojik dilin tarihsel süreç içerisinde göstermiş olduğu değişimler Mecûsî teolojide Tanrı algısındaki karmaşıklığın temel nedeni olarak görülmektedir. Bu nedenle Zerdüştlüğün monoteist mi yoksa düalist bir din mi olduğu konusunda ihtilaf vardır.<sup>26</sup>

Zerdüştlüğün Tanrı tasavvurunun düalist bir karakter taşıdığını savunanlar, iyi olan her şeyi Ahura'ya kötü olanları ise Ehrimen'e ait kılarlar. Bu görüş, klasik teoriyi savunan Zerdüştlüğe ve onları taklit edenlere aittir. Zerdüştlüğün monoteist bir tanrı tasavvuruna sahip olduğunu iddia eden çağdaş tarihçi ve yazarlar, nihayetinde onu ihya etmeyi amaçlarlar. Ancak buna rağmen Zerdüştlük düalist karakterini korumaya devam eder. Sonuçta Zerdüş, bütün varlık âlemini Nur ve Zulmet, hayır ve şer şeklinde sadece iki esasa indirgemektedir. Âlemdaki tüm hayır, iyi ve güzel şeyler, *Sentemeî-yi now* (Ahura Mazda) safında yer alırken, tüm şerler ve çirkin olan şeyler de *Engermeî-yi now* (Angra Mainyu) safında yer almaktadır. Buradan hareketle Zerdüş dininin dünya görüşünün düalist Tanrı anlayışına bağlı olarak tüm âleme hâkim, insanüstü özellikteki bu iki güç arasındaki evrensel savaşa dayandığı ve bu düalist anlayışın sadece tanrısal düzlemde kalmayıp tabiat ve insanı da iki zıt kutba böldüğü iddia edilmiştir.<sup>27</sup>

Eliade, Zerdüş'ün ortaya koyduğu teolojinin kesin olarak düalist olmadığını savunur. Çünkü ona göre aslında Ahura Mazda'nın karşısında bir "karşı-Tanrı'nın varlığı söz konusu değildir. Yani iyi ve kötü, aziz ve yıkıcı şeytan, Ahura Mazda'dan meydana gelmişlerdir. Ancak şerri sembolize eden Angra Mainyu kendi varlık tarzını ve sembolize ettiği bu özelliğini kendisi özgürce seçtiğinden dolayı Bilge Tanrı, kötülüğün ortaya çıkışının

---

Hint ve Pers inançlarının teolojik olarak aynı kökenden beslendiklerinin kanıtı olarak sunulmaktadır. Örneğin Hint Veda edebiyatında sarhoşluk veren Soma'nın Avesta'da Haoma'ya, şeytani varlıklar olarak kabul edilen Asuraların, Ahura'ya yine Vedik Hint geleneğinde iyi Tanrı'lar ve varlıklar için kullanılan Deva (Daeva)'nın Avesta edebiyatında kötü Tanrı Ehrimen'e yardım eden şeytani güçleri ifade eden Daeva (Div)'ya dönüştüğü ileri sürülmektedir. Bk. Mary Boyce, *A History Of Zoroastrianism* (Leiden: E. J. Brill, 1975), 81-83; Mircea Eliade - Ioan P. Couliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, çev. Ali Erbaş (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 305; Mehmet Alıcı, "Genel Hatlarıyla Mecûsîlik ve Zerdüş'ün Modern Takipçileri", ed. Kemal İnat - Muhittin Ataman, *Ortadoğu Yılığ*, (2011), 557.

<sup>26</sup> Alıcı, "Genel Hatlarıyla Mecûsîlik ve Zerdüş'ün Modern Takipçileri", 260.

<sup>27</sup> Şeriatî, *Dinler Tarihi*, 456-464. Bu düalizmin, Fars edebiyatına da yansdığı ve şer güçleri temsil eden Ehrimen'in, Yezdan'ın dergâhından kovulan şeklinde şairlerin dizelerinde yer aldığı belirtilir. Bu dizelerde iyi ve güzel özellikler, Yezdan'a ve meleklerle verilirken, yerilmiş özellikler ve şerlerin, Ehrimen, Divler ve yandaşlarına verilmesi teolojik düalitenin Fars edebiyatındaki yansımaları olarak değerlendirilmiştir. Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 221. Ehrimen, Zerdüştlükte kötülüğün sembolü iken İslam dininde de aynı şekilde kötülükle özdeşleşmiş şeytan vardır. Ancak Zerdüştlükten farklı olarak şeytan, Allah'a karşı değil, insana karşı savaşmaktadır. Dolayısıyla bu dünyada insan ve şeytan sürekli olarak birbirine savaş halindedir. Yine hayır ve şer, iyi ve kötü, güzel ve çirkin ayrımı İslam'ın ahlak anlayışında da bulunmakta olup buradaki çatışma ise insan hayatında ve dünyasında gerçekleşmektedir. İslam'a göre evrenin kendisi bizâtihi baştanbaşa mutlak hayır olup hayır ve şer sadece insanın dünyasında vardır. Çünkü bir varlık olarak evrene, tek bir hâkim güç ve kudret sahibi olan Allah hükmetmektedir. Bk. Şeriatî, *Dinler Tarihi*, 463.

sorumlusu olarak gösterilemez. Ayrıca her şeyi bilen Ahura Mazda, en başından beri yıkıcı ruh Angra Mainyu'nun tercihinin bu yönde olacağını bilmektedir. Ama yine de bunu engellememektedir. Bu da Tanrı'nın her türlü karşıtlığın ve çelişkinin üstünde olduğu ya da insanın özgür olmasının ön koşulu olarak kötülüğün varlığının olması gerektiği anlamına gelebilir.<sup>28</sup>

Zerdüş dininin düalistik bir sisteme sahip olmadığını, düalizmin bu dine sonraki dönemlerde sokulduğunu savunanlara göre iyi ruh (Spenta Mainyu) ve kötü ruh (Angra Mainyu) gerçek bir düalistik sistemde olduğu gibi "kendilerini yaratmış" değildirler. Her ikisi de bütün yaşamın efendisi olan Ahura Mazda'dan türemiştir. Yine birbirinin anti-tezini oluşturan ve birbirleriyle sürekli savaşan bu ikiz ruhtan kötünün sonunda yok olacağı inancı düalistik sistemin öğrettiği birlikte-sonsuz ve birlikte-eşit güçler anlayışına da aykırıdır.<sup>29</sup>

Zerdüş dinini, Tanrı-insan ve tabiat üzerinde yoğunlaşarak inceleyen Muhammed İkbâl'e göre buradaki düalitenin sebebi Zerdüş'ün kötülüğün varlığını Tanrı'nın ebedi iyiliği ile uzlaştıramamasıdır. Bu nedenle seleflerinin taptığı pek çok sayıdaki iyi ruhları Zerdüş bire indirgeyerek adına Ahura Mazda demiştir. Öte yandan Zerdüş, tüm kötülük güçlerini benzer şekilde bire indirgeyerek ona Druj-Ehrimen demiştir. Böylece o, bu birleştirme süreciyle iki temel güce ulaşmıştır. Bunlar birbirinden bağımsız iki aktivite değil birincil varlığın iki ayrı parçası veya daha ziyade benzer yönleridir.<sup>30</sup>

Eski İran'daki düalizmin bütün doğayı içine alan bir düaliteden oluştuğu varsayılmaktadır. Buna göre ne madde tamamen kötü ne de ruh tamamen iyidir. Aynı şekilde bedenın bizatihi kendisi kötü ve necis olmayıp; tam aksine o da, pekâlâ Ahura Mazda'nın emirlerini yerine getirmek suretiyle insanın kurtuluşuna hizmet edebilir. Esasında maddenin öz itibarıyla kötü,

<sup>28</sup> Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2003), 1/382. Zerdüş teolojinin düalist olmayıp monoteist özellikle olduğunu savunanlara göre bunun en önemli delili Zerdüş'tü öğretilerde sadece iyi Tanrı Ahura Mazda'ya ibadet etme emredilirken kötü Tanrı Ehrimen'e ibadet etme istenmemektedir. Hatta onu zayıf ve güçsüz düşürecek, bilge Tanrı Ahura Mazda'ya güçlendirecek şekilde ibadet etmek ve bir yaşam sürmek emredilmiştir. Bk. Huzeyfe Sayım, "Zerdüş'tilikde Kozmogoni ve Yaratılış", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/16 (2004), 97.

<sup>29</sup> Irach J. I. Taraporewala, *Zerdüş Dini*, çev. Nice Damar (İstanbul: Avesta Basın Yayın, 2011), 43-45. Zerdüş'ün monoteist sisteminin kendisinden sonra tekrar eski İran dinine dönmek üzere düalist bir yapıya evrildiğini böylece iyi Tanrı Ahura Mazda'nın karşısında kötü Tanrı Ehrimen'in yer aldığını, sonuçta her ikisinin de ezelî ve ebedî iki ayrı Tanrı olduğu inancının ortaya çıktığı iddia edilir. Bk. Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 252.

<sup>30</sup> Muhammed İkbâl, *The Development of Metaphysics in Persia* (Lahor: Bezmi-İ İkbâl, 1954), 4-5. İkbâl, Dr. Haug'un Zerdüş'ü teolojik olarak monoteist, felsefi olarak düalist kabul ettiğini söyler. Ancak o bu görüşe katılmamaktadır. Zira ona göre iyi ve kötü iki ruhun Yüce Varlık'ta birleştiğini savunmak, kötülük ilkesinin Tanrı'nın özünün bir parçasını oluşturduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla iyilikle kötülük arasındaki çatışma, Tanrı'nın kendisiyle olan mücadelesinden başka bir şey değildir. Bk. İkbâl, *The Development of Metaphysics in Persia*, 5.

ruhun da muhakkak iyi olduğu şeklindeki bir tasavvurun, Zerdüştlükte değil de, ancak gnostik ve mistik düşünce sistemlerinde ortaya çıktığı öne sürülür.<sup>31</sup>

Mecûsî teoloji hakkında yapılan monoteist ve düalist tartışmaların yanı sıra ikisinin de pekâlâ mümkün olduğu düşüncesi ileri sürülmüştür. Mecûsî öğretisi teolojik olarak kozmik bir düalite ortaya koyarken eskatolojik olarak monoteist bir yapı arz etmektedir. Çünkü kötülük Tanrısı Ehrimen'in dünyaya saldırmasıyla başlayan kozmik düalite, eskatoloji gereği zamanın sonunda Ehrimen ve yardımcılarının savaşı kaybedip hapsedilmesi ve Ahura Mazda'nın mutlak hâkimiyetiyle neticelenmektedir.<sup>32</sup>

Mecûsîlerin Tanrı tasavvuru önceleri henoteist bir yapı arz ederken Zerdüş't ile birlikte düalist bir karaktere büründüğünü söyleyebiliriz. Ancak burada radikal değil, ılımlı düalizm söz konusudur. Bu fikri destekleyen iki unsur bulunmaktadır. Birincisi hükümran olan iyilik Tanrısı, ontolojik olarak ebedi ve ezeli iken kötülük Tanrısı sonradan ortaya çıkmıştır. Zira Zerdüş't, âlemdeki kötülüklerin iyi Tanrı'nın eylemi olamayacağını düşündüğünden bunları kötü Tanrı'ya irca etmiştir. Ancak kötü Tanrı'nın kendisinin de iyi Tanrı'dan neşet etmiş olması dolaylı olarak iyi Tanrı'yı kötülüklerin kaynağı konumuna getirmiştir. İkincisi eskatolojik olarak iki Tanrı arasındaki mücadelede nihai kazanan iyi Tanrı olacağından kötü Tanrı, bir bakıma kaybetmeye ve yenilmeye mahkûmdur.

## 2.1. İyilik Tanrısı Ahura Mazda

Mecûsîlerin yüce Tanrısı Ahura Mazda, "Ahura" ve "Mazda" isimlerinden meydana gelen bileşik bir isimdir.<sup>33</sup> Birinci isim "Ahura" Hint-İran kaynaklı olup "Rab, efendi, bey, beyefendi" anlamlara gelirken ikinci isim olan Mazda yalnızca İran menşeli olup "her şeyi bilen, hâkim, bilge" anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>34</sup> "Mazda" kelimesinin köken itibariyle "kavrama, hikmet" ve özellikle "sağduyu" anlamlarına gelen Vedik dışıl bir isim olan "medha" kelimesinden türediğini ileri sürenler de olmuştur.<sup>35</sup> Ancak onun "Maz" ve "da" şeklinde iki kelimedenden müteşekkil olduğunu iddia edenler de vardır. Buna göre "Maz" kelimesi (Sanskrit, Pehlevi ve Pers dilinde),

<sup>31</sup> Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, 94.

<sup>32</sup> Mehmet Alıcı, *Kadim İranda Din Monoteizminden Düalizme Mecûsî Tanrı Anlayışı* (İstanbul: Ayışığı-Kitapları, 2012), 280-281.

<sup>33</sup> Ahura ve Mazda kavramının çift isimden meydana gelmiş olması, Zerdüş't öğretinin düalist bir yapıya sahip olduğunun açık bir göstergesi olarak düşünülmüştür. Bk. Irach J. I. Taraporewala, *Zoroastrian Philosophy* (Bombay: The Bombay Chronicle Press, ts.), 3.

<sup>34</sup> Maneckji Nusserwanji Dhalla, *Zoroastrian Theology* (New York, 1914), 19; Küçük vd., *Dinler Tarihi*, 144; Ekrem Sarıkoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi* (Fakülte Kitapevi Yayınları, 2004), 126; Gherardo Gnoli, "Ahuras", *Encyclopedia of Religion*, thk. Lindsay Jones (USA: Thomson Gale, 2005), 1/204-205.

<sup>35</sup> Boyce, *A History Of Zoroastrianism*, 50-51.

“büyük-yüce” anlamını karşılarken “da” kelimesi de (Sanskrit ve Pers dilinde) “bilge-bilgelik” anlamını ihtiva etmektedir. Bir bütün olarak Mazda terimi “yüce bilge ve akıl” anlamında yorumlanmıştır.<sup>36</sup> Aslında Ahura Mazda isminin ilk defa Zerdüş tarafından kullanılan bir isim olmadığı, onun yaşadığı dönemde herkesin bu ismin “bütün evrenin yaratıcısı ve düzen koyucusu” anlamına geldiğini bildiği iddia edilir.<sup>37</sup>

Zerdüştlükte, Ahura Mazda her şeyin en üstün yaratıcısıdır ve zaman içinde bu sıfatın Ahura’sı olarak ona atıfta bulunulmaya başlanmıştır. Bununla birlikte, Ahura’yla büyük olasılık ilk olarak bu kadar çok yaratılış eylemini yerine getiren Hintli muadili Varuna’nın kimliği kastediliyordu. Dolayısıyla Varuna isminin doğrudan Zerdüştlükte Ahura Mazda’ya transfer edildiği de düşünülmektedir.<sup>38</sup> Zerdüş’ün bu yeni Tanrı anlayışı, sadece kozmik evreni yaratan bir Tanrı’dan ahlakçı bir Tanrı’ya geçişi değil, aynı zamanda transfer edildiği Veda edebiyatındaki Varuna’nın aksine her türlü insan biçimindeki Tanrı düşüncesinin de reddedilişi şeklinde yorumlanmaktadır.<sup>39</sup>

Ahura Mazda’nın iyi bir Tanrı olduğu Avesta’nın ilk bölümlerinden itibaren vurgulanır. Her şeyden önce o, âlemdaki bütün iyi diyarları ve ülkeleri yaratandır.<sup>40</sup> Ahura Mazda sadece iyi olan maddî dünyanın yaratıcısı değil aynı zamanda en hayırsever<sup>41</sup> ve en cömert ruhtur.<sup>42</sup> Yağmurun yağması için bulutları getiren,<sup>43</sup> ağaçların ve bitkilerin tohumlarını sulayarak büyüten<sup>44</sup> ve böylece tüm insanlara ve hayvanlara yaşayabilmeleri için yiyecek sağlayan<sup>45</sup> iyi Tanrı Ahura Mazda’dır. Ahura Mazda, Avesta’da tüm varlıkların yegâne yaratıcısı olmasına rağmen bir miktar yaratma eylemi Ameşa Spenta (Kutsal Ölümsüzler) adı verilen Vohu Manah-Behmen,<sup>46</sup>

<sup>36</sup> Jâmâspji Mînocheherji Jâmâspânâ, *On the Avestic Terms Mazda, Ahura-Mazda, Ahura* (Leiden: E. J. Brill, 1885), 4.

<sup>37</sup> Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 183; Orhan Hançerlioğlu, *Dünya İnançları Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000), 21. Ahura Mazda, ismi Fars edebiyatında genellikle “Hürmüzd-Hürmezd-Ormuzd-Hormuzd ve Hormez” kavramlarıyla ifade edilir. Ayrıca Farsça sözcüklerde bu kelimenin “Tanrı” anlamı dışında “müşteri gezegeni” anlamını da içerdiği belirtilir. Bk. Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 485.

<sup>38</sup> Boyce, *A History Of Zoroastrianism*, 50.

<sup>39</sup> Haluk Hacaloğlu, *Zerdüş Ahura Mazda* (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1995), 46.

<sup>40</sup> Adsoy - Bingöl, *Avesta*, 35-37.

<sup>41</sup> Adsoy - Bingöl, *Avesta*, 37.

<sup>42</sup> Adsoy - Bingöl, *Avesta*, 69.

<sup>43</sup> Adsoy - Bingöl, *Avesta*, 58.

<sup>44</sup> Adsoy - Bingöl, *Avesta*, 58.

<sup>45</sup> Adsoy - Bingöl, *Avesta*, 58.

<sup>46</sup> Vohu Manah, Ahura Mazda’nın yarattığı kutsal ruhların ilki olup göksel hiyerarşide birinci sırada yer alır ve büyük bir güce sahiptir. Zerdüş’e vahyi getiren ve onu Tanrı’nın varlığına götüren Vohu Manah’tır. Geniş bilgi için bk. Dhalla, *Zoroastrian Theology*, 26; Boyce, *A History Of Zoroastrianism*, 212; Jackson, *Zoroaster*, 40.

Aşa Vahišta-Ordibehişt,<sup>47</sup> Kşatra Vairya-Şehrîver,<sup>48</sup> Spenta Armaiti-İsfendârmez,<sup>49</sup> Haurvâtat-Hurdâd ve Ameratat-Murdâd,<sup>50</sup> olmak üzere altı kutsal varlığa izafe edilir. Melek olarak bilinen Ameşa Spentalar'ın, kendilerine ait bedenleri olmayan, Ahura Mazdâdan çıkan ve onun zatını oluşturan sıfatlar olduğunu ileri sürenler olduğu gibi Avesta'nın sonraki dönem yazmalarında onun baş melek olduğu da ifade edilmektedir.<sup>51</sup>

## 2.2. Kötülük ve Karanlığın Tanrısı: Ehrimen-Angra Mainyu

Mecûsîlerin iddialarına göre iyilik ve aydınlık Tanrısı Ahura Mazdâ'nın karşısında karanlığın ve şerrin yaratıcısı Ehrimen yer almaktadır.<sup>52</sup> Kötülüğün yaratıcısı olan Ehrimen, Avesta metinlerinde Angra Mainyu ( Anro Mainyus) şeklinde geçmektedir. Pehlevi literatüründe ise Ahrimen ve Ganakminoi (Ganrak minoi) şeklinde teleffuz edilmektedir. Bu iki farklı teleffuz şeklinin Avesta metinlerinde geçen Angra Mainyu kavramının dönüşmüş şekilleri olduğunu ileri sürenler de olmuştur. Angra Mainyu ismindeki bi-

<sup>47</sup> Aşa Vahišta kavramı, genellikle doğruluk anlamına gelen Aşa (Asha) kelimesiyle, en iyi anlamındaki Vahišta (Vahishta) kelimelerinden meydana gelmektedir. Aşa (Asha) kavramı Zerdüştlüğün kutsal metinleri Avesta ve Gathalar'da, Rita şeklinde doğruluk ve arınma anlamlarında birbirinin yerine kullanılmıştır. Zerdüş inancının özünü oluşturan Aşa, maddî âlemde ateş ruhunun ve insan bedenin koruyucusudur. Geniş bilgi için bk., Dhalla, *Zoroastrian Theology*, 30; Mary Boyce, *Zoroastrians Their Religious Beliefs and Practices* (London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1979), 22; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 1/382; İskender Oymak, *Zerdüştilik (İnanç, İbadet, Adetler)* (Elazığ, 2003), 139.

<sup>48</sup> Kutsal ölümsüzlerin üçüncüsü olan Kşatra Vairya "üstün güç, tam tamına arzu gücü, arzulanın hâkimiyet veya krallık, anlamlarında Ahura Mazdâ'nın her şeyi yapabileme gücünü ve evrensel egemenliğini temsil eder. Bk. Boyce, *A History Of Zoroastrianism*, 203; Dhalla, *Zoroastrian Theology*, 36; Taraporewala, *Zerdüş Dini*, 63.

<sup>49</sup> Kutsal ölümsüzler içerisinde dördüncü sırada yer alan Spenta Armaiti hem gramer olarak hem de mitsel temsil noktasında kutsal ölümsüzler içinde tanrının dişil vasıflarından birincisidir. Tanrı'nın kızı olan Armaiti, Zerdüş'tün değişmez rehberi ve dostu olarak yaşamı boyunca ona eşlik eder. Bk. Dhalla, *Zoroastrian Theology*, 37.

<sup>50</sup> İkiz kutsallardan olan Haurvâtat "mükemmellik, bolluk, ruhsal bütünlük, sağlık, anlamlarını ihtiva ederken Ameratat (Murdâd), "ölümsüzlük ve uzun yaşam, anlamına gelmektedir. Haurvâtat, bu dünyada insan hayatının sona ermesi iken Ameratat, bir sonraki dünyada onun ruhunun elde edeceği sonsuzluk ödülüdür. Haurvâtat ve Ameratat, insana yardım eden ayrılmaz bir manevi çifti oluşturdukları gibi fiziksel olarak biri dünyadaki suların diğeri ise bitkilerin koruyucusudur. Geniş bilgi için bk. Dumezil, *Mit ve Destan I*, 108; Dhalla, *Zoroastrian Theology*, 39; Boyce, *Zoroastrians*, 22; Taraporewala, *Zerdüş Dini*, 65. Bakara sûresi 102. ayette iki meleğin ismi olarak geçen *Harut ve Marut* kelimeleriyle Haurvâtat (Hordâd) ve Ameratat (Murdâd) sözcükleri arasında köken itibarıyla ilişki olduğunu ileri sürenler olmuştur. Bunlara göre Kur'an'da geçen ve gramer olarak dişil olan bu isimler, Zerdüş kutsal metinlerinde geçen ve Ahura Mazdâ'nın yardımcıları konumundaki dişil Hurdâd ve Murdâd ile benzerlik göstermektedir. Bk. Nimet Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü* (İstanbul: Kabalca Yayınevi, 2008), 356-357.

<sup>51</sup> Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, 90; Taraporewala, *Zerdüş Dini*, 56; Dhalla, *Zoroastrian Theology*, 26; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 1/382; Sayım, "Zerdüştilik'te Kozmogoni", 96. Şehristâni, "Zerdüştiyye" başlığında bu kutsal varlıklarla ilgili şu bilgileri aktarır: "Allah'ın meleklerden ilk yarattığı Behmen (Vohu Manah), sonra Ordibehişt sonra Şehrîver, İsfendârmez, Hurdâd ve Murdâd'dır. Tanrı, bir kandilden diğeri yakıldığında ilkinden bir şey eksilmediği gibi bunların da bir kısmından diğeri bir kısmını yarattı ve onlara şöyle dedi: 'Sizin Rabbiniz ve yaratıcınız kim?' Onlar da dediler ki 'Sen bizim Rabbiniz ve yaratıcınızın.' Bk. Ebu'l-Feth Tâcüd'din Muhammed b Abdilkerim Şehristâni, *el-Milel ve'n-nihâl*. (Kahire: Müessesetü'l-Halebi, 1968), 1/287. Burada aktarılan Tanrı ile melekler arasında geçen diyalog Araf suresi 172. ayette yer alan Allah'ın âdemoğullarının zürriyetleriyle yaptığı konuşmayla (Bez-m-i Elest) benzerlik taşıdığı görülmektedir.

<sup>52</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Kâtib el-Belhî el-Hârizmî, *Mefâtihu'l-ülûm*, thk. İbrahim Ebyârî (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabi, ts.), 56.

rinci kelime “Angra”, “imha eden, öldüren, yıkan”, ikinci kelime olan “Mainyava, minavad, minoi” ise “ruh” anlamlarına gelmektedir.<sup>53</sup> Avesta’daki Angra Mainyu isminin karşılığı olarak Pehlevi dilinde “Ahrimen”, Farsçada ise “Ehrimen, Âhrimen, Ehrâmen, Ehren, Âhrîme, Herimen” kelimeleri kullanılmıştır. Yine Orta Fars edebiyatında Ehrimen ismi “ortadan kaldıran ve yok eden” anlamındaki “Genog Menog” şeklinde de yer almaktadır.<sup>54</sup>

En eski dini metinlerden olan Gathalarda Angra Mainyu, doğrudan Ahura Mazda’ya karşı değil, Ahura Mazda’nın yaratıcı gücünü temsil eden “hayırsever ruh” olan Spenta Mainyu’ya karşı yıkıcı bir kuvvet olarak geçmektedir. Bu yaratıcı ve yıkıcı güçler, ışık ve karanlık gibi karşılıklı seçkin zıtlıkların ilkel bir çiftini oluştururlar.<sup>55</sup> Gathalarda kötü varlıklar arasında olan Angra Mainyu, Avesta ilahiyatında kötü varlıkları yaratmakla kötülüğün kaynağı konumuna yükselirken ölüm ve benzeri tüm kötülüklerin de köken olarak ona bağlandığı görülmektedir.<sup>56</sup> Avesta metinlerinden olan Vendidad’ın birinci bölümünde Ahura Mazda tarafından yaratılan on altı mükemmel ülkeye karşılık tümüyle ölüm olan Angra Mainyu’nun yarattığı kötülükler anlatılır.<sup>57</sup> Mekân olarak kuzeyde ve aşağı bir âlemde yer alan Angra Mainyu, kötülükleri yaratan, idare eden ve onlara kötü düşünceleri telkin eden zalim bir Tanrı olmakla beraber<sup>58</sup> “Kâdir-i Mutlak” bir Tanrı olmayıp bir iblis, geçici ve kaybolucu bir kudrettir.<sup>59</sup>

### 3. KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR’IN MECÛSÎ TANRI VE ÂLEM TASAVVURU TENKİDİ

Mecûsîleri, senevî/düalist gruplardan biri olarak değerlendiren Kâdî Abdülcebbâr’a göre aralarındaki fark Mecûsîlerin Nur’a Yezdan, Zulmet’e Ehrimen ismini vermeleridir. Kâdî Abdülcebbâr, Hasan b. Musa’dan nakille Mecûsîlerin Tanrı ve şeytanın ontolojik yapısı hakkında farklı görüşlere sahip oldukları bilgisini aktarır. Buna göre onlardan bir kısmı Tanrı ve şeytanın cisim olmayıp her ikisinin de kadim olduğuna inanırken bazıları her ikisinin de cisim ve kadim olduğu görüşündedirler. Yine kimi Mecûsîler

<sup>53</sup> Louis Charles Casartelli, *The Philosophy Of The Mazdayasnian Religion Under The Sassanids* (Bombay: Jehangir Bejanji Karani, 1889), 54-55.

<sup>54</sup> Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 494-495. Fars edebiyatında kötülüğün simgesi olarak tanrıların karşısında yer alan Ehrimen, bazen de Sâmî rivayetlerin etkisiyle İblis şeklinde meleklerin karşısında duran bir güç olur. İslam kültüründe ise birçok şairin şiirlerindeki ifadelerde Ehrimen kavramı “şeytan” ve “iblis” kelimelerinin karşılığı olarak kullanıldığı görülmektedir. Bk. Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 272-273.

<sup>55</sup> Almutz Hintze, “Ahura Mazda and Angra Mainyu”, *Encyclopedia of Religion*, thk. Lindsay Jones (USA: Thomson Gale, 2005), 1/203.

<sup>56</sup> Alıcı, *Kadim İranda Din*, 120-121.

<sup>57</sup> Adsoy - Bingöl, *Avesta*, 35-37.

<sup>58</sup> Alıcı, *Kadim İranda Din*, 121.

<sup>59</sup> Felicien Challaye, *Dinler Tarihi*, çev. Semih Tiryakioğlu (İstanbul: Varlık Yayınları, 1960), 101.



Tanrı'nın cisim, şeytanın kadim olduğunu iddia etmişlerdir. Ancak onların büyük bir çoğunluğu Tanrı'nın kadim, şeytanın ise Tanrı tarafından yaratılmış muhdes bir varlık olduğu düşüncesindedir.

Mecûsiler, âlemi ve şeytanı ihdas edenin Tanrı olduğu hususunda ittifak halindedirler. Ancak şeytanın nasıl yaratıldığına dair aralarında görüş ayrılıkları bulunmaktadır Abdülcebbâr'a göre şeytanın yaratılmasıyla ilgili olarak Mecûsiler arasında dört farklı görüş bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, Tanrı mülkünde kendisine karşı çıkacak bir varlığın ortaya çıkmasından korkmuş, işte bu kötü fikirden de şeytan hâsıl olmuştur. İkinci görüşe göre ise Tanrı Nur'un sahip olduğu kişiler bulunmaktadır ki bunlardan en büyüğü, bir şey hakkında şüpheye düşmüş ve bu şüpheden de şeytan meydana gelmiştir. Üçüncü görüşte olanlar, Tanrı ile beraber ezeli kötü bir şeyin var olduğunu ileri sürerek bundan da şeytanın doğduğunu iddia etmişlerdir. Son olarak bazıları da Tanrı ile beraber ezeli olarak bir kokuşmuşluk-bozukluk bulunduğu inanmaktadırlar ki şeytanın bundan tevellüt ettiğini iddia etmişlerdir.<sup>60</sup>

Kâdî Abdülcebbâr, Mecûsî ve diğer senevi fırkaların düalist söylemine karşı iki ilahın olamayacağını dokuz mantık önermesiyle ortaya koyar:

- 1- Kadim olan ilah, kendiliğinden kadim olmalıdır.
- 2- Zât'i sıfatlardan birinde oluşacak ortaklık, diğer sıfatlarda da ortak olmayı ve benzerliği gerektirir.
- 3- Her biri kâdir olan iki ilah arasında tem'anü<sup>61</sup> meydana gelir.
- 4- Kâdir olan, bir şeyin olmasını istediğinde onun mutlaka gerçekleşmesi gerekir. Eğer bu olmazsa kâdir olmaktan çıkar.
- 5- Bir şeye kâdir olan, onun zıddı olduğunda ona da kâdir olması gerekir.
- 6- İradesi gerçekleşmeyen kâdir, engellenmiş ve maddûru sınırlıdır.
- 7- Maddûru sınırlı olanın ise sınırlı bir kudretle kâdir olması kaçınılmazdır.
- 8- Sınırlı kudretle kâdir olanın bir cisim olması gerekir.
- 9- Âlemi yaratanın bir cisim olması mümkün değildir.<sup>62</sup>

Kâdî Abdülcebbâr, Mecûsîlerin şeytanı Tanrı'nın zıddı ve düşmanı olarak görmelerinin nedeni olarak, onların âlemdeki kötülükleri ve musibet-

<sup>60</sup> Ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedâni Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugni fi ebvâbi't-tevhid ve'l-'adl (el-Fırak Gayr-ı İslamiyye)*, thk. Muhammed Mahmud Kasım (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1958), 5/71.

<sup>61</sup> Abdülcebbâr, 'tem'anü' nedir? sorusunu "kâdir olan iki varlıktan her birinin arkadaşının engelleyeceği bir şeyi yapmasıdır" şeklinde cevaplandırır. Çünkü bir şeye gücü yeten onun zıddı olduğunda ona da güç yetirendir. Bu durumda iki ilah arasında tem'anü meydana gelmesi kaçınılmazdır. Bk. Ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedâni Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse-Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/450.

<sup>62</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/449.

leri Tanrı değil de bunları kendisine izafe edebilecekleri şerir başka bir faille atfetmeleri gerektiği yönündeki inançları olduğunu savunur.<sup>63</sup> Tanrı'nın yarattığı, dolayısıyla hâdis olan şeytan, Mecûsilere göre tüm kötülüklerin kaynağı olarak görülmektedir. Kâdî Abdülcebbâr, "tüm kötülüklerin kaynağı olan şeytanı yaratan bir Tanrı'nın, hiçbir aracı olmaksızın bizzat kendisinin de kötülükleri yaratması niçin mümkün olmasın?" diye sorar. Abdülcebbâr bu soruya Mecûsilerin şu tuzak soruyla cevap verebileceklerini hesaplar: "Size göre de tüm kötülüklerin kaynağı olan şeytanı yaratan Allah değil midir? Neden Allah için de şerri, bizzat kendisinin yaratması mümkün olmasın?" Bu noktada şeytanın ontolojik yapısına dikkat çeken Kâdî Abdülcebbâr, onun, tabiatı gereği kötü olmadığını iyiliği ve kötülüğü tercih edebilecek bir kudrete sahip olduğunu belirtir.<sup>64</sup> Dolayısıyla ona göre kötülüğün Allah'a izafe edilmesi doğru değildir. Zira Allah, şeytanı şer tabiatlı yaratmamış, o kendi iradesiyle mâsiyeti ve şerri tercih etmiştir. Bu nedenle ayıplanan Allah değil, şeytandır.<sup>65</sup>

Kâdî Abdülcebbâr, Tanrı'nın hayır ve şer düalitesinde nerede durduğunu Mu'tezilî geleneğin adalet ilkesi içerisinde ele almıştır. Ona göre adil ve hâkim olarak nitelenen Allah, asla çirkin bir fiili tercih etmez ve işlemez, O bundan müstağnidir. Çünkü O, zatı itibarıyla âlim olduğundan çirkin fiilin çirkinliğini bilmekte ve böyle bir eyleme ihtiyacı da olmadığından onu tercih etmez. Dolayısıyla O'nun eylemlerinin tümü hasendir. Oysa Mecûsî anlayış, doğası kötü olan ve kötülükten başka hiçbir eylemi gerçekleştirme iradesine sahip olmayan şeytanı iyilik Tanrısı'nın yarattığını iddia etmekle dolaylı da olsa Tanrı'yı tüm şerhlerin kaynağı konumuna getirmiştir.

Kâdî Abdülcebbâr, İblis'in kadim olduğunu iddia eden Mecûsilere, bu durumda Allah'la beraber ikinci bir ilahın olması gerektiğini ve O'nun bir tek olamayacağını dolayısıyla bunun imkân dâhilinde olmadığını söyler. Çünkü ona göre ikinci bir ilahın olduğu kabul edilmesi durumunda onun da Allah gibi kadim olması gerekir.<sup>66</sup> Çünkü kıdem sıfatı, zâtî sıfatlardan biridir. Zâtî sıfatlardan birinde olan ortaklık, benzerliği gerektirmektedir. Aynı şekilde Allah zatıyla kâdir olduğundan bu ikinci ilah da zatıyla kâdir olacaktır.<sup>67</sup> Bu ise Allah ile beraber aciz veya güçlü ikinci bir ilah olması düşüncesini geçersiz kılar. Çünkü iki ilahtan biri, bir cismi diriltmek istediğinde diğeri de ölmesini isterse bu takdirde birinin eyleminin gerçek-

<sup>63</sup> Ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fi usûlî'd-dîn*, thk. Muhammed Ammara (Kahire, 1988), 231.

<sup>64</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/462.

<sup>65</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar*, 231.

<sup>66</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar*, 229.

<sup>67</sup> Ebû Reşîd Sa'îd b. Muhammed en-Nisâbüri, *Fi't-tevhîd divânu'l-usûl*, thk. Muhammed Abdulhâdi Ebû Rîde (Kahire: Vüzâretü's-Sekâfe, ts.), 624.

leşmesi diğerinin eyleminin meydana gelmesinden daha evla olamazdı. Şu halde iki sonuç ortaya çıkmaktadır: Birincisi; iki ilahın da isteğinin gerçekleşmemesidir ki bu ikisinin de zayıf olmasını gerektirir. İkinci olarak; yalnız ikisinden birinin isteğinin gerçekleşmesidir ki bu da diğerinin zayıf olup Allah gibi kadim olamayacağı anlamına gelir. Netice olarak Allah'ın bir-tek olması zorunludur. Allah, “Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar olsaydı, kesinlikle (yer ve göğün) her ikisinin de düzeni bozulurdu...”<sup>68</sup> buyurarak iki ilahın olamayacağını kesin bir dille belirtmektedir. Zira böyle bir durumda onlardan biri, yerde ve gökte yani âlemde süregelen düzen ve intizamın devamını isterken diğeri pekâlâ bunun zıddını irade edebilirdi. O zaman da evrende düzen diye bir şey kalmaz, her şey altüst olurdu.<sup>69</sup>

Tanrı ve şeytanın iki kadim cisim olduğunu iddia eden Mecûsilere göre, Tanrı ile şeytan arasında ikisini birbirinden ayıran bir boşluk vardır. Dünya bir zamanlar, kötülüklerden emin güvenilir bir yerdi ve orada yaşayanlar güzel nimetler içerisindeydi. Ancak şeytan hile yaparak gökyüzünü yarı ve ordularıyla dünyaya saldırdı. Bunun üzerine Tanrı ve onun melekleri kaçtı, iblis de onu takip ederek kendi cennetinde kuşattı. Şeytan, üç bin sene savaştı ancak Tanrı'ya ulaşamadığı gibi Tanrı da onu defedemedi. Neticede aralarında bir anlaşma oldu. Bu antlaşma şartlarına göre şeytan ve askerlerine Tanrı ile üç bin sene savaşmalarına karşılık dokuz bin yıl süre verilecek sonra kendi mekânlarına çıkacaklardı. Ancak Tanrı, her iki tarafın da hayrına olan bu antlaşma sona erinceye kadar şeytanın yapacağı kötülüklerin de farkındaydı. Bu sebeple insanlar, belalara ve musibetlere duçar olacaklar fakat sonra tekrar huzura kavuşacaklardı. Bu antlaşmada şeytanın şartı, mevcudata kötülük yapması için Tanrı'nın kendisine imkân vermesiydi. Antlaşmanın şartları tamamlandığında iki adil melek buna şahitlik yaptı ve Tanrı ile şeytan kılıçlarını onlara teslim ettiler. Şahitler, ikisini hitaben “kim antlaşmayı bozarsa kılıcıyla öldürülecektir.” dediler.<sup>70</sup>

Bu antlaşma gereğince Yezdân melekleriyle beraber gökyüzünde, Ehri- men de şeytanlarıyla birlikte belirtilen süreye kadar yeryüzünde olacaklardır. Tayin edilen zaman geldiğinde Yezdân, Ehrimen'i öldürecek ve âlemi kirden temizleyecektir.<sup>71</sup> Yezdân ile Ehrimen arasındaki antlaşma şartlarının ne zaman bozulacağı hususunda Mecûsiler hemfikir değildirler. Bazı-

<sup>68</sup> el-Enbiya 22/21.

<sup>69</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar*, 229.

<sup>70</sup> Abdülcebbar, *el-Mugnî*, 5/71-72. Benzer anlatımlar için bk. Ebû Abdillâh Zeynüddin Muhammed b. Ebî Bekr Fahrüddin er-Râzî, *İtikadâtü fırakî'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, thk. Ali Sami en-Neşşâr (Kahire: Mektebetü'n-Nahdatü'l-Mısıriyye, 1938), 82.

<sup>71</sup> Nisâbüri, *Divânu'l-usûl*, 628.

ları şeytanın öldürüldüğünde, bazıları da şeytanın dar bir yere hapsedilmesiyle antlaşmanın son bulacağı görüşündedirler.<sup>72</sup>

Antlaşma gereğince âleme hâkim olan şeytanın güçleri, aynı zamanda onu yönetmektedirler. Meyveli ve meyvesiz ağaçları yaratan, gece ve gündüzün peşi sıra gelmesini sağlayan, yeryüzündeki yaşamı dört mevsimle tanzim eden şeytandır. O, dünya malını askerleri arasında paylaşır. Bu konuda onun askerleri arasında çekememezlik olur ve bu sebeple onlardan bazıları diğerlerinin malına saldırırlar. Şeytanın onlara gönderdiği yalancı elçilerle ve batıl (helak edici) dinlerle onların aralarında bozgunculuk ve tahammülsüzlük çıkar ki tüm bunlar şeytanın lanetli güçlerinden kaynaklanmaktadır.<sup>73</sup>

Mecûsilere göre kötü cisimlerin ruhları Tanrı'nın, bedenleri de şeytanın fiili neticesinde oluşmuştur. Kâdî Abdülcebbar, Tanrı'dan şerrin, şeytandan da hayrın vuku bulmasını muhal gören Mecûsilerin görüşlerinin Seneviyye ile aynı olduğuna dikkat çeker. Bu nedenle Seneviyye'nin görüşlerini iptal etmek için kullandığı delillerin Mecûsilere ait aktardığı görüşlerin iptali için de geçerli olduğunu söyler. Çünkü Mecûsiler de âlemdeki elemeler ve lezzetler hakkında Seneviler gibi bir failden her ikisinin birden meydana gelebileceğini iddia etmişlerdir.<sup>74</sup>

Mecûsi teolojide düalist Tanrı inancı ve kozmolojinin, birbirinin olmazsa olmazı olduğunu söylesek abartmış olmayız. Zira düalist Tanrı inancının oturduğu zemin, âlemde var olan ve birbirinin karşıtı olan şer ve lezzetin mutlak anlamda iyi olan tek bir ilah tarafından yaratılamayacağı düşüncesidir. Bu nedenle âlemin kendisi ve içindeki varlıklar da iki tanrının eseridir. Tanrı inancı ve kozmoloji arasındaki bu yakın ilişkiden hareketle Kâdî Abdülcebbar, âlemdeki elemeleri ve lezzetleri ontolojik ve işlevsellik açısından sorgular. Çünkü ona göre kabih olmayan bir elemeyi şer olarak kabul edilmesi doğru olmadığı gibi hasen olmayan bir lezzetin de hayır olarak kabul edilmesi doğru değildir. Zira ona göre lezzet kabih olduğu gibi elemeyi de hasen olabilmektedir.<sup>75</sup> Bu ifadelerden Kâdî Abdülcebbar'ın bir şeyin şer olması için kabih olma özelliğine sahip olması gerektiğini, yine lezzet olması için de hasen olması gerektiğine dikkat çekerek Mecûsilerin bu konudaki görüşlerinin geçersiz olduğunu ayrıca her lezzetin iyi, her şerrin de kabih olamayacağına vurgu yaptığını görmekteyiz.

Kâdî Abdülcebbar, zarar veren bir şeyin iyi tarafının da olabileceğini

<sup>72</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugni*, 5/72.

<sup>73</sup> Rüküddin Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî, *el-Mu'temed fi uşûlîd-din*, thk. Martin McDermott - Wilferd Madelung (London: el-Hudâ, 1991), 587.

<sup>74</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugni*, 5/45,73.

<sup>75</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugni*, 5/72-73.

ve bunun kadim bir ilahıtan vuku bulmasının mümkün olduğunu söyler. Bu konuda Kâdî, zararı ortadan kaldırmak ve faydayı celp etmek için insanlarda meydana gelen elemeleri örnek gösterir. Hâlbuki Mecûsilere göre körlük, yatalaklık, hastalıklar ve mala gelen zararlar mutlak anlamda hayır olan hikmetli bir ilahın fiilleri olamaz. Bu sebeple şerhlerin ispatı için onları yapan bir fail gerekmektedir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre onların bu görüşleri dayanaktan yoksundur. Zira bilinen bir gerçektir ki bu dünyada insanlar, bir menfaat elde etmek için pekâlâ acılara tahammül göstermekte ve yine aynı maksatla haz veren şeylerden de kaçınmaktadırlar.<sup>76</sup> Abdülcebbâr, ilim ve edep elde etmek için yapılan yolculukları ve verilen meşakkatleri bu bağlamda hasen olarak değerlendirir.<sup>77</sup> Zira harcanan zamanın, emeğin ve sıkıntıların neticesinde bir kazanç hâsıl olmaktadır. Aslında iş kollarında yapılan çalışmalar elem verse de neticesinde bir menfaat ve dolayısıyla hasen bulunmaktadır. Bundan dolayı Kâdî Abdülcebbâr, elemelerin bir kısmının menfaati celbedip zararları defettiğini kabul etmeyen birini bilinmesi zaruri olan bir şeyi, inkâr eden kimseye benzetmektedir.<sup>78</sup>

Kâdî Abdülcebbâr, kabih olan bir şey, lezzet veya elem verici olsa da her iki durumda da kadim olan bir ilahın bunları tercih etmesini doğru bulmaz. Mecûsilere göre kabih, kendisinde fayda dahi olsa insan tabiatının nefret ettiği şeydir. Dolayısıyla kabih olan şeyler için lezzetleri yaratan dışında başka bir failin olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Ancak Mecûsilerin lezzeti, elemden ayırarak iki ilahın varlığını kabul etmeleri Kâdî Abdülcebbâr açısından problemlidir. Çünkü ona göre Mecûsilerin, insan tabiatının kendisinden nefret ettiği şey anlamını verdikleri kabih işleyen şerir olması veya bundan dolayı yerilmesi gerekmez.<sup>79</sup> Burada Kâdî Abdülcebbâr, kabih olan şeyle onun faili arasındaki ayrıma dikkat çekerek bunu kabihten kaçınan birini uyarmak için kabih olan şeylerden bahsetmesine benzetir. Ona göre gerçekte kabih, aklen kabih olduğu kabul edilen ve failinin zemmi hak ettiği şeydir. Her ne kadar Allah, kabih olan bir işi yapmaya kadir olsa da bunu illa yapacağı anlamına gelmez.<sup>80</sup> Nasıl ki bir insan ayakta durmaya gücü yettiği halde bazen oturuyorsa, konuşmaya kadir olduğu halde bazen susabiliyorsa, Kâdir olan Allah'ın her halükarda kudretinin gereğini yap-

<sup>76</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, 5/73.

<sup>77</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/298.

<sup>78</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, 5/33.

<sup>79</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, 5/74.

<sup>80</sup> Abdülcebbâr, Kadim olan Allah'ın kabih olan bir işi yapması halinde onun bu eylemi şu iki halden biri ile nitelenmesinin mümkün olduğunu söyler: Ortaya çıkan bu kabih fiil ya kabih veya hasen olarak nitelenecektir. Ona göre şayet Allah, böyle bir kabih fiili yapmış olsaydı o zaman cahil veya muhtaç olması gerekirdi. Hâlbuki cehalet ve muhtaç olma O'nun için söz konusu değildir. İşte bu nedenle Allah, kabih olan işleri tercih etmez. İkinci olarak O'nun çirkin işleri yapmasını mümkün görmek ve bunları hasen olarak kabul etmek cehaletin zirvesidir ve kişiyi İslam dairesinin dışına çıkarır. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/30-36.

ması niçin vacip olsun ki? Kâdî Abdülcebbar'a göre Allah'ı kabih olan bir fiili yapmaktan alıkoyan O'nun mutlak anlamda "Adil" oluşudur.<sup>81</sup> Yani kabih olan bir şeyin, çirkin olduğunu bilmesi ve ona muhtaç olmamasıdır.<sup>82</sup>

#### 4. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN MECÛSÎ İNSAN TASAVVURU ELEŞTİRİSİ

Mecûsî teolojinin Tanrı tasavvurundan mütevellit insan tasarımları kelâm âlimleri tarafından problemlili görülerek eleştiri konusu edilmiştir. Mu'tezile düşüncesinde konu, özellikle insan fiilleri bağlamında ele alınarak tenkit edilmiştir.

Kâdî Abdülcebbar, Mecûsîlerin, küfrün meydana gelmesinde, biri Tanrı diğer kul olmak üzere iki failin rolünün bulunduğuna inandıklarını ancak küfrü Tanrı cihetinden hasen, kul açısından ise kabih kabul ettiklerini belirtir.<sup>83</sup> Kâdî Abdülcebbar, verdiği birkaç örnek üzerinden fiili gerçekleştiren ile fiilin niteliği bağlamında Mecûsî inançtaki çelişkilere dikkat çeker. Bunlardan biri öldürme eylemini gerçekleştirip daha sonra pişmanlık duyan birinin durumudur. Bu kişi öldürme eylemiyle kötü bir fiili gerçekleştirmekte ancak akabinde duyduğu pişmanlık, ondan iyiliğin de meydana gelebileceğini göstermektedir. Benzer bir şekilde Mecûsî olan biri Yahudi veya Yahudi biri daha sonra Mecûsî olabilmektedir. Yani onlara göre Mecûsî olmak iyi bir davranış iken Yahudi olmak kötü bir davranış olduğundan şu halde bir insan her ikisini de gerçekleştirebilmektedir. Abdülcebbar, bu konuda daha çarpıcı bir örneği yaptığı bir kurgu üzerinden verir. Bu kurguda kendisi hakkında "Beni şeytan yarattı" diyen biri bulunmaktadır. Abdülcebbar, bununla Mecûsîlerin görüşlerinin geçersiz olduğunu ispata çalışır. Şöyle ki bu durum tek başına bir kişinin iyi ve kötünün faili olarak faydalı ve zararlı olmasını gerektirmektedir. Zira "Beni şeytan yarattı" diyen kişi şayet onu şeytan yarattı ise doğru söylemekte ve böylece onu şeytanın yaratmış olmasıyla birlikte kendisinden iyilik meydana gelmektedir. Çünkü onlara göre şeytandan kötülükten başka bir şey sadır olmaz. Yalan söylemiş ise bu durumda da iyi tanrının yarattığı bir varlık olarak ondan kötülük

<sup>81</sup> "Adl" kelimesiyle bazen fiil bazen de failin kastedildiğini belirten Abdülcebbar, kelimenin fiil olarak kullanıldığında "failin kendisine veya başkasına fayda ve zarar veren, yaptığı tüm hasen fiiller" anlamına geldiğini; fail için kullanıldığında mübalağa anlamı taşıyan bu kelime ile Allah nitelendirildiğinde "O'nun asla kabih fiil işlemediği veya onu ihtiyar etmediği, tüm fiillerinin hasen olduğu ve kendisine vacip olan şeyleri ihlal etmediği" kastedildiğini söyler. Geniş bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/8.

<sup>82</sup> Tanrı'ya kötülük izafe edilemeyeceği ve O'nun bütün fiillerinin iyi olduğu hakkında bk. Fethi Kerim Kazanç, "Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2008), 85,88,93,101; Fethi Kerim Kazanç, "Tanrı ve Kötülük: Kelâmî Düşünce Geleneğinde Kötülük Problemi Üzerine Bir Değerlendirme", *Ekev Akademi Dergisi* 35 (2008), 18-21.

<sup>83</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/464.

sadır olmaktadır. Şu halde her iki durum da Mecûsî anlayışın tutarsızlığını göstermektedir.<sup>84</sup>

Ruh ve beden düalitesi de Abdülcebbâr'ın Mecûsîleri tenkit ettiği hususlardandır. Abdülcebbâr, kötülüğün ruhlarda değil de bedenlerde vaki olduğunu savunan Mecûsî anlayışı çelişkili bulur. Abdülcebbâr'a göre, ruh olmasaydı kötülük meydana gelmeyecekti. Zira onun varlığıyla kötülük gerçekleşmektedir. Dolayısıyla Mecûsîlerin, ruhu, şeytanın bir fiili olduğunu kabul etmeleri gerekir. Oysa onlara göre ruhun yaratıcısı, Tanrı'dır. Şayet ruh, olmasaydı varlıklara zarar veren şeyler meydana gelmezdi. Şu halde bu eylemiyle Tanrı, hayrı gerçekleştirmiş olmamaktadır. Mecûsîler, bu çelişkiden kurtulmak için zararlı varlıkların ruhlarını şeytan, yararlı varlıkların ruhlarını ise Tanrı'nın yarattığını ileri sürebilirler. Ancak Abdülcebbâr, bunun Mecûsîlerin, kendi savundukları görüşten ayrılacakları anlamına geleceğini belirtir. Çünkü onlara göre ruhlar tek cinistir.<sup>85</sup> Böylece Kâdî Abdülcebbâr, hayırdan sadece hayır, şerden de sadece kabih olanın sadır olacağını iddia eden Mecûsî anlayışın, ruh hakkındaki görüşlerinden hareketle kendi içinde tutarlı bir inanç olmadığını vurgulamıştır.

Mecûsîlerin tenkit edildiği diğer bir husus da dünyada vuku bulan vesvese ve bedduaları kötülüğün kaynağı İblis ile ilişkilendirmeleridir. Abdülcebbâr, onların vesvese hakkında "Kadim olan Allah'ın fiili olması imkânsız olduğuna göre İblis'in fiili olması gerekir", tarzındaki düşüncelerini saçma bulur. Abdülcebbâr "bize göre İblis ve askerleri vesvese verirler ancak bu onların vesveseleriyle kötülüğün meydana gelmesini gerektirmez" diyerek bunun muhal oluşunu belirtir. Sadece burada mükellef, -fiile bağlı/bağımlı kılacak bir gerekçe olmaksızın- kendi iradesiyle kabih tercih eder. Dolayısıyla bu tercih, kabih, onların fiili olmaktan çıkaracak değildir. Yani şerrin şeytandan gerçekleştiği düşüncesi geçersizdir. Böylece de onun şerri yapmadığı yalnızca şerre çağırdığı/teşvik ettiği ortaya çıkar. Öyle ki onun kabih çağrısı tab'/doğa yönüyle de gerçekleşmez. Zira o da kendi tercihiyle kabih çağırılmaktadır. Dolayısıyla Mecûsîlerin kurduğu ilişki bu sebeple tutarsız olmuş olur.<sup>86</sup>

Abdülcebbâr, insanın teklife muhatap olması noktasında da Mecûsîleri tenkit eder. Abdülcebbâr'a göre, bir mükellefin iyi veya kötü herhangi bir eyleme güç yetiriyor olması ona bunların emredilmesi ve nehyedilmesini iyi bir şey anlamına getirmektedir. Bir şahsın, kendisi tarafından yapılması/gerçekleşmesi muhal olan bir şeye güç yetirmesi aklen mümkün değildir. Bu yönüyle (güç yetirebiliyorsa) söz konusu şeyin ona emredilmesi ve

<sup>84</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, 5/77.

<sup>85</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, 5/77.

<sup>86</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, 5/78.

nehyedilmesi hasen olmaktadır. Çünkü her iki halde de ortaya çıkan sonuç kişinin menfaatine olmaktadır. Diğer taraftan emri yerine getirme ve nehyiden kaçınma insanın gücü dâhilinde olması bu eylemleri Tanrı'nın ve şeytanın fiili olmaktan çıkarmaktadır ki bu sonuç Mecûsî Tanrı tasavvuruyla çelişmektedir.<sup>87</sup>

Kâdî Abdülcebbar, Mecûsilerin kabih anlayışının teklife muhatap olmalarıyla örtüşmediğine dikkat çeker. Çünkü ona göre Mecûsilerin, yaptıkları ibadetler, meşakkatten dolayı her ne kadar elem verici olsa da Tanrı'nın rızasını kazanmak suretiyle bir menfaat temin edildiğinden hasen hükmündedir.<sup>88</sup> Mecûsilerin, insanın gücünün yetmeyeceği bir şeyle emredilmesini ve terk etmesi mümkün olmayan bir şeyden de nehyedilmesini hasen kabul etmelerini Cebriyye ile ortak yönlerinden biri olduğunu söyleyen Kâdî Abdülcebbar, onların bu konudaki bir ayınlarından de bahseder. Bu ayinde onlar bir ineği yüksek bir yere çıkarıp ayaklarını bağlayarak aşağıya doğru yuvarlarlar. Sonra da ineğe “in, inme” diye emirler verirler. İnek aşağıya düşüp öldüğünde onu Yezdân'ın öldürdüğünü söyleyip yerler. Anne ve kızlarla evlenmenin Allah'ın kaza ve kaderiyle olduğu inancını taşıyan Mecûsîlerle, Cebriyye arasında bu konuda ve bütün kötülükler hususunda benzerlikler olduğunu söyleyen Kâdî Abdülcebbar, onların durumunun Mecûsilerden daha kötü olduğunu belirtir. Zira anne ve kızlarla evlenmeyi hasen kabul eden Mecûsîler, bu durumu Allah'a izafe ederken Cebriyye, bu fiillerin kabih olduğuna inanmakta sonra da onları Allah'a izafe etmektedir.<sup>89</sup>

## SONUÇ

Mecûsî Tanrı tasavvurunu genelde Angra Mainyu, Spenta Mainyu ve Ahura Mazda üçlüsüyle ele alan batılı bilim adamlarından farklı olarak Müslüman âlimler, Ahura Mazda (Yezdan-Hürmüz) ve Angra Mainyu (Ehrimen) ikilisiyle değerlendirmişlerdir. İslâm tarihçileri ve kelâm âlimlerinin Mecûsîliğin düalist bir din olduğu konusunda hem fikir olduklarını görmekteyiz. Bu düaliteyi oluşturan ikiliden Ahura Mazda kadim bir vasfa haiz iken Ehrimen muhdes yani sonradan ortaya çıkmıştır. Ehrimen'in ortaya çıkışıyla ilgili olarak ortaya konulan “Tanrı'da oluşan kötü bir fikir, kokuşmuş bir düşünce, Tanrı'nın kendine rakip olabilecek karşıt bir varlığı

<sup>87</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugni*, 5/78; Kâdî Abdülcebbar'a göre teklif özü itibariyle; fayda veya zarar açısından yapması veya yapmaması gereken hususlarda muhatapı bilgilendirmekten ibarettir. Konu hakkında geniş bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/338.

<sup>88</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugni*, 5/73-74.

<sup>89</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/462.



düşünmesi” gibi birçok farklı görüş olmakla beraber tümünde ortak olan fikir, kötülüğün kaynağının iyi Tanrı olan Ahura Mazda olmasıdır.

Mecûsîlerin Tanrı tasavvurlarını oluşturan Nur ve Zulmet'in ontolojik yapıları ve özellikle Ehrimen'in (Zulmet'in) Nur'dan neşet ettiğine dair Mecûsî anlayışın çıkmazları ve çelişkileri Kâdî Abdülcebbâr'ın tenkit ettiği konuların başında yer almıştır. Mecûsîler, âlemdeki kötülükleri yaratmanın iyi Tanrı Nur'un olamayacağı dolayısıyla bunları yaratan şerir bir failin bulunması gerektiğinden hareketle Zulmet'i ihdas etmişlerdir. Bu aynı zamanda tanrısal düaliteyi oluşturan Zulmet'in ortaya çıkış nedeninin kötülük problemi olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Ancak Mecûsîlerin şer problemini çözmek üzere ürettikleri bu fikir daha büyük bir açmaza neden olmuştur. Zira Kâdî Abdülcebbâr'a göre, tamamen hayır işleyen bir Tanrı'dan eylemlerinin hepsi şer olan bir ilahın ortaya çıkması Tanrı'yı aynı zamanda tüm kötülüklerin de kaynağı konumuna getirmiştir. Ayrıca tüm kötülüklerin kaynağı olan Zulmet'i ihdas eden bir Tanrı'nın, hiçbir aracı olmaksızın bizzat kendisinin de kötülükleri yaratması gayet mümkündür.

Kâdî Abdülcebbâr, Mecûsîlere karşı Tanrı'nın varlığını ispatlamakta ziyade onların düalist Tanrı tasavvurlarının mantiki sonuçlarını tenkit ederek akli delillerle Tanrı'nın birliğini ispata çalışmıştır. Bu bağlamda Abdülcebbâr, diyalektik yöntem ve mantık önermelerini kullanarak iki ilahın olması durumunda ne gibi sorunların ortaya çıkabileceğini tek tek irdelemiştir. Allah'ın birliğini ispatta kelâm bilginlerinin çokça kullandığı bir delil olan ve ezeli olmada ortaklığın reddi anlamına gelen tem'anü delili, Abdülcebbâr tarafından da Mecûsî anlayışı tenkitte kullanılmıştır. Ona göre kıdem sıfatının tanrısalılık açısından özel bir önemi bulunmaktadır. Zira bu sıfat Allah'ın zâtî sıfatlarındandır. Zâtî sıfatlardan birinde olan ortaklık, benzerliği gerektirmektedir.

Mecûsî anlayışa göre Ahura Mazda tarafından yaratılan âlemin varlık sebebi iyi ve kötü güçler arasındaki savaşın icra alanı olmasıdır. Zira âlem olmasaydı kozmik zaman döngüsünde şeytanın yenilmesi ve yok olması mümkün olmayacaktı. Yani Ahura Mazda ve askerlerinin şeytana ve ordusuna galip gelmesi için âlemin varlığı zorunluydu. Abdülcebbâr, Mecûsîlerin düalist Tanrı, âlem ve insan tasavvurunun ciddi problemleri bulunduğu dikkat çekmiştir. Ona göre Mecûsîlerin en başta yaptıkları hata, hayırdan şerrin, şerden de hayrın çıkmasını imkânsız görmeleridir. Bu nedenle Mecûsîler, görünür âlemde müşahede edilen kötülüklerden hareketle şerri icat eden ikinci bir ilahın varlığını ileri sürmüşlerdir. Çünkü onlara göre tüm eylemleri hayır olan bir Tanrı, asla kötü ve çirkin fiilleri

gerçekleştirmez. Dolayısıyla âlemdeki kötülükleri yaratan kötü tabiatlı başka bir Tanrı olmak zorundadır.

Kâdî Abdulcebbar, tek bir varlıktan iki karşıt fiilin meydana gelemeceğini savunan Mecûsî anlayışı tenkit ederken beşeri düzlemde bir insanın hem iyi hem de kötü eylemde bulunabilmesini delil olarak göstermiştir. Ayrıca ruh ve beden düalitesinde Mecûsîlerin bunlara yükledikleri anlam ile Tanrı tasavvurları arasındaki çelişkiler Kâdî Abdulcebbar'ın tenkit ettiği diğer bir husustur. Kelâm bilginlerinin düalist inançlara karşı İslâm'ın tevhid ilkesini savunmak adına oluşturduğu teolojik duvarda, Abdulcebbar'ın Mecûsî teolojiye yönelik tenkitlerinin kayda değer bir önemi bulunmaktadır.

Tarihte düalist düşünce teolojik ve bilimsel olarak çökertilmiş olsa da günümüzde Ortadoğu coğrafyasını yeniden şekillendirmek isteyen güçler tarafından teo-politik politikalar aracılığıyla gündeme getirilmektedir. Bu coğrafyada, İslamiyet öncesi kültürü hatırlatma babında görsel ve işitsel medya aracılığıyla düalist karakterli inançlar yeniden canlandırılmaya çalışılmaktadır. Bu bağlamda bazı terör örgütlerinin kendi mensuplarına ve etki alanındaki insanlara Zerdüştlüğü dayatması ve her platformda öne çıkarması manidardır.

Günümüzde İslâm'ın inanç ve değerlerine, açıktan veya gizli gelebilecek yeni tehditlere karşı kelim akademisyenlerinin geçmişteki birikim ve tecrübe ilham alarak zamanın ruhunu yakalamaları ve karşı tezler üretmeleri gerektiğini düşünüyoruz. Bu meyanda yaptığımız araştırmada ulaştığımız neticelerin de katkısı olacağını ümit ediyoruz.

## KAYNAKÇA

- Adsoy, Fahriye - Bingöl, İbrahim. *Avesta Zerdüştlerin Kutsal Kitabı*. İstanbul: Avesta Basın Yayın, 2012.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1995.
- Alıcı, Mehmet. "Genel Hatlarıyla Mecûsîlik ve Zerdüş'tün Modern Takipçileri". ed. Kemal İnat - Muhittin Ataman. *Ortadoğu Yılığ*.
- Alıcı, Mehmet. *Kadim İrandâ Din Monoteizmden Düalizme Mecûsî Tanrı Anlayışı*. İstanbul: Ayışığıkitapları, 2012.
- Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: DİB Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Boyce, Mary. *A History Of Zoroastrianism*. Leiden: E. J. Brill, 1975.

- Boyce, Mary. *Zoroastrians Their Religious Beliefs and Practices*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1979.
- Brown, Robert. *The Religion of Zoroaster Considered in Connection With Archaic Monotheism*. London: D. Bogue, 1879.
- Budda, A. Hilmi Ömer. *Dinler Tarihi*. İstanbul: Vakit Matbaa, 1935.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi 'u's-sahih*. thk. Muhammed Zühayr b. Nâsiru'n-Nâsır. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Bürgel, J. Christoph. "Müslümanların Diğer Dinlere Bakışı". çev. Fuat Aydın. ed. Jacques J. Waardenburg. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Casartelli, Louis Charles. *The Philosophy Of The Mazdayasnian Religion Under The Sassanids*. Bombay: Jehangir Bejanji Karani, 1889.
- Challaye, Felicien. *Dinler Tarihi*. çev. Semih Tiryakioğlu. İstanbul: Varlık Yayınları, 1960.
- Choksy, Jamsheed K. "Zoroastrianism". *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. C. 14. USA: Thomson Gale, 2005.
- Dhalla, Maneckji Nusserwanji. *Zoroastrian Theology*. New York, 1914.
- Dumezil, Georges. *Mit ve Destan I*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, ts.
- Ebu Davud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb Arnavut-Muhammed Kâmil Karabeleli. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. çev. Ali Berktaş. 3 Cilt. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2003.
- Eliade, Mircea - Couliano, Ioan P. *Dinler Tarihi Sözlüğü*. çev. Ali Erbaş. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Ezherî, Ebu Mansûr Muhammed b. Ahmed el-. *Tehzîbu'l-Luğa*. thk. Muhammed İvad Mur'ib. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabi, 2001.
- Foltz, Richard C. *İpek Yolu Dinleri*. çev. Aydın Arslan. İstanbul: Medrese Yayınları, 2006.
- Gnoli, Gherardo. "Ahuras". *Encyclopedia of Religion*. thk. Lindsay Jones. C. 1. USA: Thomson Gale, 2005.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi, 1998.
- Gündüz, Şinasi. "Mecûsilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 28. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Hacaloğlu, Haluk. *Zerdüşt Ahura Mazda*. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1995.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Dünya İnançları Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 2000.

- Hârizmî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Kâtib el-Belhî el-  
*Mefâtihu'l-‘ulûm*. thk. İbrahim Ebyârî. Beyrut: Dâru'l-Kütübül-Arabi, ts.
- Heesterman, Jan C. "Vedism And Brahmanism". *Encyclopedia of Religion*. thk.  
Lindsay Jones. USA: Thomson Gale, 2005.
- Herodotos. *Tarih*. çev. Müntekim Ökmen. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları,  
2012.
- Hintze, Almutz. "Ahura Mazda and Angra Mainyu". *Encyclopedia of Religion*. thk.  
Lindsay Jones. C. 1. USA: Thomson Gale, 2005.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisanu'l-‘arab*.  
Beyrut: Dâru Sadr, 3. Basım, 1414.
- İkbâl, Muhammed. *The Development of Metaphysics in Persia*. Lahor: Bezm-i İkbâl,  
1954.
- Jackson, A.V. Williams. *Zoroaster The Prophet Of Ancient Iran*. London: The Mac-  
millan Company, 1899.
- Jâmâspâsânâ, Jâmâspjî Mînocheherjî. *On the Avestic Terms Mazda, Ahura-Mazda,*  
*Ahura*. Leiden: E. J. Brill, 1885.
- Jeffery, Arthur. *The Foreign Vocabulary Of The Quran*. Baroda: Oriental Institute,  
1938.
- Kâdî Abdülcebâr, Ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Mugnî fi ebvâbi't-tevhîd*  
*ve'l-‘adl (el-Frak Gayr-ı İslamiyye)*. thk. Muhammed Mahmud Kasım. Ka-  
hire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1958.
- Kâdî Abdülcebâr, Ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muhtasar fi usûli'd-dîn*.  
thk. Muhammed Ammara. Kahire, 1988.
- Kâdî Abdülcebâr, Ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse-*  
*Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. Ankara: Türkiye Yazma Eserler  
Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Karaağaç, Hilmi. "Kaderiyye/ Mu'tezile'nin Mecûsilikle İthamının Teolojik Ar-  
kapları". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 191-212. <https://doi.org/10.18317/kader.96397>
- Kazanç, Fethi Kerim. "Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış". *Ke-*  
*lam Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2008), 77-106.
- Kazanç, Fethi Kerim. "Tanrı ve Kötülük: Kelâmî Düşünce Geleneğinde Kötülük  
Problemi Üzerine Bir Değerlendirme". *Ekev Akademi Dergisi* 35 (2008), 11-  
32.
- Köktaş, Yavuz. "Kaderiyye ve Mürcie ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi". ed.  
İbrahim Hatipoğlu. *Hadis Araştırmaları Dergisi* 1/2 (1993).
- Küçük vd., Abdurrahman. *Dinler Tarihi*. İstanbul: Berikan Yayınevi, 2015.

- Macdonell, Arthur Anthony. *Vedic Mythology*. Strassburg: Karl J. Trübner, 1897.
- Melâhimî, Rüknüddîn Mahmûd b. Muhammed el-. *el-Mu 'temed fi uşûli'd-dîn*. thk. Martin McDermott - Wilferd Madelung. London: el-Hudâ, 1991.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi 'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdalbâki. Beyrut: Dâru İhyâu't-Turasi'l-Arabîyye, ts.
- Nisâbü'rî, Ebû Reşîd Sa'id b. Muhammed en-. *Fi't-tevhîd divânu'l-usûl*. thk. Muhammed Abdilhâdî Ebû Rîde. Kahire: Vüzâretü's-Sekâfe, ts.
- Oymak, İskender. *Zerdüştilik (İnanç, İbadet, Adetler)*. Elazığ, 2003.
- Râzî, Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr Fahrüddin er-. *İtikadâtü firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*. thk. Ali Sami en-Neşşâr. Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1938.
- Sâlimî, Ebû Şekûr Muhammed b. Abdiseyyid b. Şuayb es-. *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd*. thk. Ömür Türkmen. Ankara-Beyrut: TDV Yayınları, 2017.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem. *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*. Fakülte Kitapevi Yayınları, 2004.
- Sayım, Huzeyfe. "Zerdüştilik'de Kozmogoni ve Yaratılış". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/16 (2004), 91-101.
- Schimmel, Annamarie. *Dinler Tarihine Giriş*. ed. Recep Kibar. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1997.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Seneviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 36. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Smith, Henry Goodwin. "Persian Dualism". ed. Richard A. Rosengarten - James T. Robinson. *The American Journal of Theology* 8/3 (1904).
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihâl*. 3 Cilt. Kahire: Müessesetü'l-Halebi, 1968.
- Şeriati, Ali. *Dinler Tarihi*. çev. Erdoğan Vatanserver. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 2004.
- Taraporewala, Irach J. I. *Zerdüş Dini*. çev. Nice Damar. İstanbul: Avesta Basın Yayın, 3. Basım, 2011.
- Taraporewala, Irach J. I. *Zoroastrian Philosophy*. Bombay: The Bombay Chronicle Press, ts.
- Tayâlîsî, Süleyman b. Davud b. Cârûd et-. *Müsnedü Ebi Dâvûd et-Tayâlîsî*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. Mısır: Dâru Hicre, 1999.
- Tıǧlı, Asiye. *Zerdüş, Hayatı ve Öğretisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2004.
- Yıldırım, Nimet. *Fars Mitolojisi Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2008.
- Yıldırım, Nimet. *İran Mitolojisi*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012.

- Yılmaz, Faruk. *İlkçağ Düşünce Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2011.
- Yusa, Michiko. "Henotheism". *Encyclopedia of Religion*. thk. Lindsay Jones. C. 6. USA: Thomson Gale, 2005.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed Murtezâ ez-. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî. Kuveyt: et-Turâsu'l-Arabiyyi, 2004.