



Zendig-Dehr İlişkisi: Kureyşli Zındıkların Zaman ve Ahiret Algısı

Mehmet ALICI
Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi
mehmetalici@artuklu.edu.tr

Öz

Bu çalışma, Kuran-ı Kerim’de dehr/zaman kavramı bağlamında ahiretin olmadığını iddia eden kimi müşriklerin zending/zındık olarak tanımlanmaları arasında bir ilişkinin varlığını tartışmaya açmayı hedeflemektedir. Bu dünya hayatından başka bir hayatın olmadığını ileri süren müşriklere göre, her şey dehr/zaman içinde yok olmaya mahkumdur ve ikinci bir hayat söz konusu değildir. Bu anlayışa sahip Kureyşli müşriklerin zındık olarak tanımlanması, kökeni İslam öncesi İran’ın dinî geleneklerine dayanan zendig kavramının önemini arttırmaktadır. Mecûsî geleneğinde tarihsel süreç içerisinde Mani ve Mazdek için kullanılan zendig kavramı, sonraları ana mecra dinî düşünceden sapan kişiler için de söz konusu olmuştur. Sâsânîlerin Arap yarımadasındaki varlığıyla bilinir gelen bu kavramın cahiliye Arapları için ne anlama geldiği önem arz etmektedir. Bu çalışma zendig-dehr ilişkisinin imkanını sorgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Zendiğ/g, Zındık, Dehr, Zaman, Ahiret, Kureyş, Mecûsîlik, Maniheizm.

The Relationship between Zandiğ/q and Dahr: The Zandiqs of Kuraysh’s Perception of Time and Hereafter

Abstract

This article has aimed to open discussion on that the existence of a relationship between some infidels/mushriq who claim the absence of hereafter in the context of Quranic concept dahr/time and the description of them as Zandiğ. According to infidels/mushriq, who assert there is no another life beside world life, everything convicts to vanish within dahr/time and there is no second life. The definition of infidels/mushriq as Zandiğ comes into question the concept of Zandiğ/q that has originated from pre-Islamic Iranian Religions. The concept of Zandiğ/q, which is used for definition of Mani and Mazdak, lately has been used for someone who deviated from mainstream religious thought. The Zandiğ/q word that has been known via Sasanian invasion to Arabian Peninsula was so important for Arabs. Therefore, this article has investigated the possibility of the relation between Zandiğ and Dahr/time.

Keywords: Zandiğ/g, Zandiğ/q, Dahr, Time, Hereafter, Quraysh, Zoroastrianism, Manichaeism.

Giriş

Kur'an-ı Kerim'de genel bir tanımlamayla Cahiliye Araplarının farklı inanç öğretilerini paylaştıkları ve birbirinden farklı dinî geleneklere intisap ettikleri bilinmektedir. Ahiret anlayışları söz konusu olduğunda da farklı yaklaşımlara sahip oldukları Kur'an-ı Kerim'in diliyle de ifade edilmektedir. Zira Cahiliye Arapları içerisinde Yahudilik, Hıristiyanlık ve Mecûsilik gibi ahiret anlayışına sahip dinî geleneklerin müntesipleri bulunmaktadır. Bunun yanı sıra ise Putperest bir anlayışı benimseyen ve ahiret söylemini olumsuzlayan müşriklerden söz edilmektedir. Bu bağlamda kimi müşrik Arapların ahiret anlayışını reddedenler bağlamında zındık olarak nitelendikleri görülmektedir. Bir makale boyutundaki bu çalışma, Cahiliye Araplarından söz eden erken dönem metinlerde zındık olmakla itham edilen Kureyşlilerin nasıl bir ahiret anlayışına sahip olduklarını irdelemeyi hedef edinmektedir. İşte tam da bu noktada Kuran-ı Kerim, ahiretin olmadığını iddia eden müşriklerin düşüncelerini *dehr/zaman* kavramıyla anlamlandırmaktadır. Buna göre ahiret daha doğrusu yeniden dirilme söz konusu olmayıp bu dünya hayatının dışında başka bir hayat formu bulunmamaktadır. Bu sebeple dindışılığı, aşırı yorumu ve sapkınlığı tanımlamada kullanılan zındıklık kavramı, kökeni itibariyle kadîm İran'ın dinî gelenekleri bağlamında ele alınmakta ve *dehr*le ilişkisi tartışılmaktadır. Sonrasında özellikle her şeyin zamanın yani *dehrin* içerisinde yok olacağını ileri süren ve zındıklıkla tanımlanan kimi Kureyşlilerin bu inançlarının kaynağı irdelenmektedir.

Konunun şu sorulara cevap arama bağlamında işlenmesi amaçlanmaktadır: Sāsānîlere tabi olan Lahmîlerin başkenti Hîre'deki dinî anlayışlardan etkilenen Kureyşli müşriklerden hareketle zındıklık kavramıyla ahireti yok saymanın kavramsal karşılığı olan *dehr/zaman* arasında bir münasebeti var mıdır? Bu bağlamda İbnu'l-Kelbî, (ö. 204/820), İbn Hâbib, (ö. 245/860) ve İbn Kuteybe (ö. 276/890) gibi erken dönem yazarlarının Kureyş'te zındıklığın varlığından söz etmesi, Sāsānî-Mecûsî geleneğinin düalist yapısına muhalif bir tutum olarak kabul edilebilecek Zurvan/Sınırsız Zaman fikriyle ilişkilendirilerek okunabilir mi? Bu açıdan özellikle *zendîg* kavramı, neşet ettiği teolojide ne anlama gelmektedir ve tarihsel süreç içerisinde evrilerek nasıl bir yapıya kavuşmuştur? Dolayısıyla bazı Kureyşlilerin zındık olarak nitelenmesiyle Kureyşlilerin ahiret söylemleri bakımından olumsuz bir tavır sergilemeleri arasında bir ilişkiden söz edilebilir mi?

I. İslam Öncesi Dönemde Zındık Kavramı

İslam öncesi dönemde zındık kavramının ortaya çıkış sürecine bakıldığında kadîm İran dinî geleneklerinde kullanıldığı anlaşılmaktadır. Zındık kavramının hem Mecûsilik'te hem de Maniheizm'de bir karşılığı vardır. Zındık (Zendîq/g) ifadesinin ortaya çıkış süreci, Mecûsî geleneğinin



kurumsallaştığı ve kendisine has bir dinî edebiyat oluşturduğu Sāsāniler dönemiyle eş zamanlıdır. Bununla birlikte Avestaca bilmek ve yorumlamak anlamına gelen 'Zanti/Zainti' fiilinden türeyen ve kutsal metinlerin yorumu olarak kabul edilen 'Zend' kavramının Sāsāniler döneminden önceye hatta Zerdüş't'e kadar uzandığı görülmektedir. Zira *Avesta*'nın ilk kitabı olan *Yesna*'da Zerdüş'tün *Gatha*'yı ve onun yorumunu bildiği ifade edilirken Zend kavramına yer verilmektedir. Bununla birlikte *Avesta* külliyatının Sāsāniler döneminde yorumlanmasından neşet eden edebiyatın özel adı haline gelen Zend'in, İslam fetihlerinden sonra IX-XII. yüzyıllar arasında derlendiği bilinmektedir. *Avesta*'nın yazıya geçirilişinden sonra sözlü olarak din adamları tarafından yorum geleneğinin sürdürülmesi ve bu durumun özellikle Sāsāniler döneminde sistematik bir şekilde ele alınması ve metinleşmesi söz konusudur.¹

Pehlevi Metinler olarak da bilinen ve Sāsānî dönemi ruhban sınıfının yeniden inşa ettiği Zendler, kozmolojiden eskatolojiye her konuya temas etmektedir. Din adamı sınıfının karşılaşılan yeni durumlara yönelik canlı bir teoloji inşa etmelerinin yolunu açan bu yorum faaliyeti, *Avesta*'dan ne anlaşılması gerektiğini de açıkça beyan eden metinlerdir. Bu açıdan Sāsānî dinî geleneğinin tezahür ettiği Zendlerde *Abestağ ud Zend* (*Avesta* ve Yorumu) ifadesine yer verilmekte ve bu metinlerin *Avesta*'yı yorumladığı anlaşılmaktadır. Ayrıca bunların kötü insanlara daha doğrusu Mecûsî din adamları sınıfından başka kimseye öğretilmemesi gerektiği de telkin edilmektedir.²

Bu durum ise dinî külliyatın ancak ruhban sınıfı tarafından anlaşılabilirliği ve yorumlanabilirliği anlamına gelmekte ve din konusunda merkezi bir otorite inşa etmektedir. Böylelikle Zendleri resmi bir yorum gücüne sahip Mecûsî ruhban sınıfının dışında yeniden inşa etme veya yeni bir Zend girişiminde bulunmaya aykırı bir durum olarak ortaya çıkmaktadır. Buna

¹ *Avesta-Yesna* 57.08 (Mecûsîliğin kutsal metni *Avesta* çevirileri için bkz. İbrahim Purdavud'un, *Gatha; Kuhenterin bahşayi Avista*, (Tahran, 1377), *Horde Avesta*, (Tahran, 1310), *Vendidad*, (Tahran, 1347), *Visperad*, (Tahran, 1343), *Yesna I*, (Tahran, 1340), *Yeştha I-II*, (Tahran, 1347), ve Prods O. Skjærvø'nun *Zoroastrian Texts* (2007) tercüme çalışmalarına bakılabilir); E. Behrami, *Ferheng-i Vajehayi Avesta*, ed. Feridun Cüneydi, (Tahran: Neşr-i Belh 1369/1991), I, 203; Henry S. Nyberg, *A Manual of Pahlavi; Ideograms, Glossary, abbreviations, Index, Grammatical Survey, Corringenda*, (Wiesbaden: Otto Harassowitz, 1974 (Tahran 2003), II, 229; Shaul Shaked, *Dualism in Transformation: Varieties of Religion in Sasanian Iran*, (London: SOAS, 1994), s. 29-31.

² *Pahlavi Texts IV, Contents of Nasks, Dinkard VIII*, (çev. E. West, ed. M. Müller, Clarendon: Oxford University Press, 1892), (I. 1-23), s. 1-10, *Dinkard IV, (1-35)*, s. 412-418; Aturpet-i Emetan, *Denkard VI: The Wisdom of Sasanian Sages*, (çev. S. Shaked, Colorado: Westview Press, 1979), (C26, C28, 215, 254), s. 84-85, 98-99, 154-155, 156-157; Maria Macuch, "Pahlavi Literature", *The Literature of Pre-Islamic Iran, A History of Persian Literature*, vol. XVII, (ed. R. Emmerick-M. Macuch, New York: I.B. Tauris, 2009), s. 116-196; *Kitab-ı Penjum-i Dinkard, Avanevisi, tercüme, Ta'likat Vajenameh, Metni Pehlevi*, (çev. J. Amuzgar, A. Tefazzoli, Tahran: İntişarat-ı Moin, 1386/2006), (22.07), s. 74-75; Aturpet-i Emetan, *Denkard VI, (C26, C27, C28)*, s. 154-157; *Zand Wahman Yasn*, (çev. Carlo Cereti, Roma: Seria Orientalia 1995), (II.1-4), s. 133-134; 150.



kalkışanın *Zendīg* ve yaptığıının *Zendīgih* olarak nitelendiği görülmektedir. Nitekim *Zend-i Behmen Yesn* metni bu noktada Mazdek'in Zend yapma ve başkasına öğretme girişiminden ve engellenmesinden söz etmektedir. Tanrı anlayışından ahlaka kadar bir çok konunun soru cevap şeklinde ele alındığı *Menoy i Hired* adlı Pehlevi metinde ise Mecûsî din bilginlerinin Zendlerini mobedlerin *Zendīgler* gibi tartışmaya girmek isteyenlerin sorularına karşı bir savunma olarak da yazdıkları ifade edilmektedir. Aynı metin "Zendīgih" yani aykırı bir şekilde Zend yapma işini çirkin bir günah olarak takdim etmektedir.³ Dolayısıyla mevcut dinî düşüncenin ve hâkim söylemin aksine *Avesta* edebiyatının yorumlanması işi bu kavram çerçevesinde ele alınmaktadır. Böylelikle kavramın geniş bir anlam yelpazesine kavuştuğundan söz edilebilir.

Mecûsî geleneğinde farklı bir yorum edebiyatı inşa etmenin ve buna girişmenin neticesinde kullanılan *Zendīg* ifadesinin tarihsel süreç içerisinde nasıl ortaya çıktığı ve kavrama yönelik köken tartışmalarından söz etmek gerekmektedir. *Zendīg* ibaresine ilk defa Sāsānî dinî otoritesi yani Mobedan Mobed olan Kardēr'in (Kerdîr) kitabesinde rastlanmaktadır. Bu ifadenin Mani ve taraftarlarına yönelik olarak kullanıldığı zikredilmektedir. Kardēr'in miladi III. asırda ortaya çıkan ve Mecûsî geleneği açısından bir tehdit olarak görülen dinî geleneklerin müntesiplerinin (*Yahudi*, *Şaman* (Budist), *Braman* (Hindu), *Hıristiyan*, *Nasranî Hıristiyan*, *Magdag* (vaftizci/Sabii), *Zendīg* (Maniheist)) İranşehr topraklarından çıkarıldığını ilan ettiği kitabesinde Maniheistleri *Zendīg* olarak nitelendirildiği görülmektedir.⁴

Maniheistler için kullanılan *Zendīg* ifadesinin Maniheistleri tanımlamak adına Süryanice 'Zaddiq' ve Aramice 'Zaddik' kelimesinden dönüşerek Pehlevice'ye girdiği iddia edilmektedir. Zira Aramice ve Süryanicede 'Zaddiq' gibi ortasında çift sessiz harfler bulunan kelimelerin 'Zandiq' gibi harf değişimine uğrayarak Pehleviceye geçtiği bilinmektedir.⁵ Süryanice, Aramice, İbranice ve Arapçada önemsiz harf farklılıklarıyla yazılan ve temelde 'dürüst ve sadık' anlamlarına gelen bu ifadenin İbn Nedim tarafından da 'siddikūn' şeklinde seçkinler grubuna dâhil olan Maniheistler için zikredilmesi, *Zendīg* kavramının Maniheist bağlamını açığa

³ *Menoy i Hired*, (çev. Ahmed Tefazzoli, Tahran: İntişarat-ı Tus, 1362/1984), (35.16), s. 52, 135; *Kitab-ı Penjum-i Dinkard*, (22.07), s. 74-75; *Pahlavi Texts III, Dina-i Mainog-i Khirad*, (çev. E. W. West, Sacred Book of East, ed. M. Müller, Clarendon: Oxford University Press, 1885), (XXXVI.16), s. 72.

⁴ Touraj Daryae, "Ketibey-i Kertir Der Nakş-i Recep", *Name-i İran-ı Bastan*, I, (1380/2002): 6-8; Prods O. Skjærvø, *Zoroastrian Texts*, (Harvard: 2007), s. 169-170 (Inscription of Kerdîr on the Ka'ba-ye Zardosht at Naqsh-e Rostam ms.276); Walter Hinz, "Mani and Karder", *La Persia Nel Medioevo*, (Roma: Accademia Nazionale Dei Lincei, 1971), s. 495-496.

⁵ Örneğin Süryanice'de Şabat yani Cumartesi için kullanılan 'Şabbtha' kelimesi Pehlevice'ye 'şanba' şeklinde geçmiştir. F. C. De Blois, "Zindik", *Encyclopedia Islam (Second Edition)*, (ed. P. J. Bearman, C. E. Bosworth vd., Leiden: Brill, 2002), c. 11, s. 510-511; Edward Browne, *Literary History of Persia*, (Cambridge: 1956), I, 159-161.



çıkarmaktadır.⁶ Bu kavramın erken dönemlerde Maniheistler için kullanımına karşın, özellikle geç Sāsāniler döneminde her türlü heretik ve sapkın kesimler için genel bir kullanıma dönüştüğü kabul edilmektedir.

Kardēr'in kitabesinde Mani için söz konusu edilen *Zendīg* ifadesinin sadece Süryanice bir tanımlama olmadığı düşünülebilir. Bu bağlamda Mani'nin "Zendleri farklı yorumlayan" ve "yeni Zend inşa etmeye girişen" anlamında *Zendīg* olduğu ileri sürülebilir. Mani, Mecûsî teolojisinin yeniden şekillenmeye başladığı Sāsānilerin kuruluş döneminde ortaya çıkmıştı. Bu süreç aynı zamanda Mecûsî geleneğinin Sāsānî devlet siyasetinde kendisine yer bulduğu ve bir anlamda devlet eliyle hâkim dinî gelenek olmaya başladığı dönemle eş zamanlıdır. Sāsānilerin ikinci kralı I. Şāpūr'un (239/40–270/2) huzuruna çıkan ve ona meşhur 'Şāpuragān' (Şāhburagān) metnini ithaf eden Mani, kendi dinî düşüncesini yayma özgürlüğüne kavuşmuştu.⁷ Bu noktada tanrı kavramından kozmolojiye farklı bir teolojiden söz etmesi ve kimi Mecûsî terminolojiye de kendi sistemi içerisinde farklı bir şekilde yer vermesi ruhban sınıfının dikkatini çekmişti. Mani'nin gnostik bir tavırla dünyanın ve içindeki maddi varlıkların yaratılmasını kötülüğe dolayısıyla Ehrimen'e hamletmesi, dünyadaki maddi varlıkları Ohrmazd'ın yarattığı unsurlar olarak takdim eden Mecûsî teolojisiyle ayrıştığı temel noktalar arasındadır. Belki de en ilginç olanı, Ohrmazd ve Ehrimen'i dünyaya hâkim olan figürler mesabesinde görmesi ve ona atfedilen bir Pehlevice metinde Mecûsîlerin Ohrmazd ile Ehrimen'i kardeş gördüklerinden söz etmesidir.⁸ Zira bu yolla düalist Sāsānî teolojisinin aksine en yüce tanrının altında iki farklı güçten söz etmektedir. Mani'nin, gnostik kökenli teolojisini Mecûsîliğin başat kavramları aracılığıyla inşa etmesi tepki çekmiştir.

⁶ Touraj Daryae, "From Mani to Mazdek: Some observations on Middle Persian Zandig", *Çeşn-Name-i Doktor Bedruzzaman Karib*, (ed., Z. Zerşinas, V. Naddaf, Tahran: İntişarat-ı Tahuri, 1387/2008), s. 19-23; Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshāk İbn Nedīm (385/995), *Kitābu'l-Fihrist*, (thk., Eymen F. Seyyid, London: Müessesetü'l-Furkân lit-Turaşî'l-İslami, 2009), c.2, s. 390.

⁷ Ebu'r-Reyhān Muhammed b. Aḥmed el-Bīrūnī (453/1061), *el-Aṣāru'l-baḳīye ani'l-kurūni'l-hāliye*, (thk. C. Eduard Sachau, Leipzig: Otto Harrassowitz, 1923), s. 208; Hinz, "Mani and Kardēr", 486-495; N. İmrani, *Şapuragan*, (Tahran: İntişarat-ı Aştat, 1379/2001), s. 12; Donald Mackenzie, "Mani's Sabuhragan", *Bulletin of SOAS*, 42, S.3, (1979), 500-534, Aynı yazar, "Mani's Sabuhragan-II", *Bulletin of SOAS*, 43 S.2, (1980), 288-310;

⁸ Skjærvø, *Zoroastrian Texts*, s. 168 (From a Manichean Hymn (M28IRii1-4); Mani'nin kozmogoni ve kozmoloji algısına dair detaylı bilgi için bkz. Iain Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, (Leiden: Brill, 1995), s. 54-64; İbn Nedīm, *el-Fihrist*, s. 378-388; Werner Sundermann, "Cosmogony and Cosmology in Manichaeism", *Encyclopaedia Iranica*, (ed. Ehsan Yarshater, London: 1993) c. 6, s. 310-315; Mani düşüncesi, Pehlevi Metinler aracılığıyla eleştirilmiştir. Bu konuya bazı örnekler için bkz. *Pahlavi Texts IV, Contents of Nasks, Dinkard IX, (XXXIX.13-16)*, s. 278-279; *The Dinkard, (The original Pahlavi Text; the same transliterated in Zend characters; translations of the text in the Gujrati and English languages; a commentary and a glossary of select terms)*, (çev. Peshotan D. B. Sanjana, Bombay: Duftur Ashkara Oil Engine Press, 1894, c. 5 (199-200), s. 314-315; *Gozāreş-i Gomān-i Şiken: Şerh ve Tercüme-i Metni Pazand-i 'Şikend Gumanik Viçar'*, (çev. Pervin Şekiba, Illinois: Neşr-i Kitabi Keyumers, 2001), (XVI. bölüm), s. 190-201, 621-645.



Kardēr'in gayretleriyle Mani'nin yakalanması ve müntesiplerinin/ *Zendîğ*lerin İran topraklarından çıkarılması, *Zendîğ* kavramının tek yönlü bir tanımlama olmadığı fikrini güçlendirmektedir. Bu açıdan *Zendîğ* kavramının kullanımına bakıldığında hem Mecûsî geleneğinin içerisinde bir bağlama sahip olduğu bunun yanı sıra da Mani ve taraftarlarını tanımlama çerçevesinde Mecûsîlik dışı bir yapısının olduğu görülmektedir.

Zendîğ ifadesinin Mani sonrasında Maniheistler dışında başkası için de kullanıldığı görülmektedir. Bu terim, V. asrın sonu ile VI. asrın başlarında I. Kubād (Kavād) döneminde (488-496, 499-531) yaşayan Mazdek ve taraftarları için de söz konusu edilmektedir.⁹ Bu noktada kendisi de mobed olan hatta *Mücmelü't-Tevārîh ve Kısas*'a göre Mobedan Mobed olan Mazdek'ten Zend'i başkalarına öğretmemesinin istenmesi ve buna karşın Mazdek'in düşüncesini yaymaya çalışması Zend'i farklı yorumlama girişimi sayılabilir. Bu açıdan Mecûsî düşüncesinin ahir zamanda üç kişi tarafından bozulduğunun nakledildiği *Dinkerd* kitabında Beyaz Soydan olan (Mani), dünyada kötülüğe yardım eden Mazdek ve Muhammed (Mahmute) olarak tasvir edilmektedir. Benzer şekilde *Bundahişn* metninde Mazdek'in ahir zamanda ortaya çıktığı ve onun kadın, çocuk ve zenginliğin ortak kullanımını savunduğu ve böylelikle dine zarar verdiği zikredilmektedir.¹⁰

Mazdek temelde toprak sistemine dayalı aristokrasinin eleştirisini yaparak toprak paylaşımının yeniden eşitlikçi bir tarzda ele alınmasını istemektedir. Aristokrasi ve ruhban sınıfının zenginliği karşısında geniş yankı bulan Mazdek'in söylemi kadınların dahi ortak paylaşımına dâhil edilmesini ileri sürmekteydi. Esasen bu husus, kraliyet çevrelerinin çok evliliğine yönelik bir eleştiri mesabesindeydi.¹¹ Sosyal eleştiriler yöneltmesine karşın, Mazdek'in *Avesta* yorumu yapması ve bunu ruhban sınıfı dışındakilere öğretmesi tepki

⁹ Ebū Ca'fer Muḥammed b. Ḥabīb b. Umeyye el-Bağdādī İbn Ḥabīb, (ö.245/860), *el-Muḥabber*, (thk. Ilse Lichtenstadter, Beyrūt: Dāru'l-Āfāki'l-Cedīde), c. 1, s. 369; Bīrūnī, *el-Āsārü'l-bâkiye*, s. 207-209; Ehsan Yarshater, "Mazdakism", *Cambridge History of Iran*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), c. 3/2, s. 997; İbn Belhî, *Fārsnâme*, (thk. Reynold Alleyne Nicholson, Guy le Strange, Tahran: 1384/2005), s. 84.

¹⁰ *Zand Wahman Yasn*, s. 133-134, 150; *Dinkerd-i Heftom*, (çev. M. Taki Raşid Muhassal, Tahran: Pejuheşgah-i Ulūm-i İnsāni ve Mütāleat-ı Ferhengi, 1389/2011), (7.21), s. 87-88, 258; *The Dinkard*, c. 7, (345), s. 485-486; *Zand-Akasiḥ Iranian or Greater Bundahişn*, (çev. Behramgore T. Anklesaria, Bombay: 1956), (XXXIII.19), s. 276-277; *Mücmelü't-Tevārîh ve Kısas*, (h. 520?), (thk. Meliki'ş-Şua'ra Bahār, Tahran: İntişārāt-ı Esātīr 1389/2010), s. 73.

¹¹ Patricia Crone, "Kawad's Heresy and Mazdak's Revolt", *Iran*, 29, (1991), 21-25, Mansour Shaki, "The Cosmogonical and Cosmological Teachings of Mazdak", *Papers in Honour of Professor Mary Boyce*, (Acta Iranica 25, Leiden: Brill, 1985), s. 527-543; Ebu'l Feth Tāceddīn Muḥammed Şehristānī, (548/1153) *el-Mīlel ve'l-Nihāl*, (thk. E. A. Mehna, A. H. Faur, Kahire: Dāru'l-Ma'rīfe, 1994), s. 294-296; *History of al-Tabari*, (çev. C. E. Bosworth, Albany: State University of New York, 1999), c. 5, s. 132-135. Ebū'l-Ḥasan 'Alī b. el-Ḥuseyn b. 'Alī el-Mes'ūdī, (ö.346/958), *Murūcu'z-Zeheb ve Ma'ādinu'l-Cevher*, (Muḥammed Muhyiddīn b. El-Ḥamīd, Beyrūt: Dāru'l-Fikr, 1973), c. 1, s. 263-264.



çekmişti. Bu bağlamda kendi *Avesta* yorumunda Mazdek, tanrının dünyada insanlar eşit bir şekilde tüketsinler ve paylaşınlar diye nimetleri var ettiğini, ancak insanoğlunun yanlışa saparak bundan vazgeçtiğini dile getirmişti.¹² Mevcut dini ve sosyo-ekonomik durumun yapısını kökten bir şekilde değiştirme arzusunun Mazdek'in hayatına mal olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla sosyo-ekonomik bağlamda Mecûsî geleneğine aykırı bir söylem peşinde olan Mazdek, I. Hüsrev Enuşirvân (531-579) tarafından öldürülmüştür.

İslam öncesi zındık kavramına bakıldığında Mecûsî geleneğinde mevcut dinî yapılanmaya ve teolojiye muhalif olabilecek ve aykırı söylemlere sahip kimselerin *Zendîg* nitelemesine muhatap oldukları görülmektedir. Bu açıdan Mani ve Mazdek'in Mecûsîlik açısından kabul edilemez olan yönleri, Mecûsî terminolojisine farklı bir biçimde yer vererek hâkim Mecûsî teolojisinden farklılaşan bir anlayış geliştirme çabaları olmuştur. Mani'yle birlikte Pehlevice'ye giren ve sonrasında Mecûsî geleneğinin dindışılığı tarif etmede kullandığı ve Mecûsîlik dışındaki dinî gelenekler için de kullanarak çerçevesini genişlettiği *Zendîg* kavramını, İslamî dönemde kaleme alınan Pehlevice metinlerde görmek mümkündür. Hatta halife Me'mûn'un (ö. 218/833) sarayında Mecûsîlikten İslam'a geçmiş Gucestek Abaliş'le (Muhtedi Abaliş) Mecûsî din adamının tartışmasını konu edinen Pehlevice metinde Abaliş'ten *Zendîg* olarak bahsedilmesi dikkat çekicidir.¹³ Bu durum ise Mecûsî geleneği açısından din dışı unsurların genel bir kavramsallaştırma çerçevesinde *Zendîg* olarak nitelendirildiğini göstermektedir. Dolayısıyla miladi VII. asrın başlarında *Zendîg*'in, Mecûsîliğin temel tezlerinden sapmayı tanımlamada bir sıfat olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.

II. Kureyşlilerin *Zendîk/g* Oluşu

Zındık ve *Zındıklığın* erken dönem İslamî dönemde farklı kavramsal çerçevelerde ele alındığı bilinmektedir. Buna karşın söz konusu kavramın İslam'dan önce Araplar için kullanıldığını dile getiren erken dönem metinler mevcuttur. Burada kimi Kureyşlilerden bahsedilerek onların zındık oldukları zikredilmektedir. Bu noktada konuyu ele alan en erken yazarlar olmaları hasebiyle İbnü'l-Kelbî, (ö. 204/820), İbn Hâbib (ö. 245/860) ve İbn Kuteybe'nin (ö. 276/890) nakilleri önem arz etmektedir.

¹² Ebü Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî eṭ-Ṭaberî, (ö.310/923), *Târîḫü'r-Rusul ve'l-Mulûk, ve Şîlatu Târîḫ eṭ-Ṭaberî*, (thk. Muḥammed Ebu'l-fazl İbrahîm, Kahire: Dâru'l Me'ârif, 1387/1967), c. 2, s. 92-93; Ebu Mansur 'Abdülmelik b. Muḥammed b. İsmâil Es-Se'alebi, (429/1039), *Ğureru Aḫbârî Mulûki'l-Furs ve Siyerihim*, (thk., H. Zotenberg, Paris: Imprimerie Nationale, 1900), s. 598-600; İbn Belhî, *Fârsnâme*, s. 84-85; *Mücmelü't-Tevâriḫ ve Kıssas*, s. 95.

¹³ Azer Fernbeğ Zādân, *Mâlikân-i Gucestek Abaliş*, (çev. İ. M. Nâzır, Tahran: İntişârât-ı Hîrmend, 1375/1997), s. 15; *Gajastak Abalish*, (çev. Homi F. Chacha, Bombay: The Trustees of the Parsi Panchayet Funds and Properties, 1936); s. 11; *Berresi Dinker-i Şeşom*, (çev. Mehşid MihrFehreyi, Pejuheşgah-i Ulûm-i İnsâni ve Mütâleat-ı Ferhengi, 1392/2013), (288), s. 204.



İbnu'l-Kelbî, *el-Meşâlib* adlı eserinde Arapların hangi dinlere intisap ettiklerini zikretmektedir. Burada Mücahid aracılığıyla İbn Abbas'a dayandırdığı nakilde Hristiyanlığın Rebia'da, Gassân'da ve bazı Kuza'alılar arasında, Yahudiliğin Hayber'de, Beni Kinâne'de Fursân'da, Ben-i el-Hars b. Ka'b'da ve Kinde'de ve Mecûsîliğin Ben-i Temîm arasında yaygın olduğunu ifade etmekte ve Bahreyn'den Hilâl et-Temîmî'nin Mecûsî olduğunu zikretmektedir. Yine bölgedeki Arapların ileri gelenlerinden el-Ekra' b. Hâbis el-Mecâşî, Seht b. 'Abdullah et-Temîmî, Vekî b. Ebî Sü'd'un cediti Ebû Esved, Zura'e b. 'Adiy Ebû Hâcib b. Zura'e'nin de Mecûsî olduğunu aktarmaktadır. Sonrasında ise "ez-Zendeka"nın Kureyş'te olduğunu zikrettikten sonra şu isimlerin zendik olduklarını nakletmektedir: 'Ukbe bin Ebî Muayt, Ubey b. Hâlef, en-Nadr b. el-Hâris, Münebbih b. Haccâc, Nübeyyeh b. el-Haccâc, el-As b. el-Vâil, el-Velîd b. Müğîre. İbnu'l-Kelbî bu isimlerden sonra yine Mücahid aracılığıyla İbn Abbas'a dayandırdığı naklinde onların zındıklığı, Hîre'ye yaptıkları ticaret esnasında Nasârâ'yla karşılaşmalarından sonra öğrendiklerini ifade etmektedir. İbnu'l-Kelbî'den sonra Kureyşlilerin Zındıklığından söz eden İbn Hâbib, mezkûr isimlere Ebu Süfyân b. Harb'ı eklemekte ve bunu Hîre'den öğrendiklerini aktarmaktadır. Bunlar arasında Ebu Süfyân'ın Müslüman olduğunu zikrederken diğerlerinin de öldürüldüğünü nakletmektedir.¹⁴ Sonraki tarih metinlerinde de Kureyş'in zındıklığından söz edilmektedir. Örneğin Maqdisî, Arapların dinlerinden söz ederken Kureyş'in Zındıklığı ve ta'tili (sıfatların olumsuzlanması) seçtiğini zikretmektedir.¹⁵

Burada zikredilen isimlerin Hz. Peygamberin risâletinin başladığı dönemde ona şiddetle karşı çıkan Kureyşli müşrikler olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Nadr b. Hâris'in Hz. Peygamber'e yönelik hakaretimiz ifadeleri ve Kur'an ayetleriyle alay ederek İran/Pers mitolojisindeki Rüstem ve İsfendiyar gibi kahramanların öykülerini anlatmaya giriştiği bilinmektedir.¹⁶ Mezkûr nakilde ilginç bir diğer husus ise Hîre şehrinden söz edilmesidir. Sasanilere

¹⁴ Ebu'l-Munzir Hişâm b. Muhammed el-Kelbî (ö.204/820), *el-Meşâlib*, (thk. Necâh et-Tâi, Beyrût: Dâru'l-Hudâ 1998), s. 156; İbn Hâbib, (ö.245/860), *el-Muḥabber*, s. 161; Ebû Ca'fer Muhammed b. Hâbib b. Umeyye el-Bağdâdî, *el-Munemmak fi Ahbâri Kureyş*, (thk. Hürşîd Ahmed Fârûk, Beyrût: 'Âlemu'l-Kutub, 1405/1985), s. 388-389; Ebû Muhammed 'Abdullah b. Muslim b. Kuteybe ed-Dineverî (ö.276/890), *el-Ma'ârif*, (thk. Şervet 'Ukkâşe, el-Hey'etu'l-Mişriyyetu'l-'Amme, 1413/1992), s. 621; Patricia Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, (New Jersey: Gorgias Press, 2004), s. 129-132.

¹⁵ el-Muḥahhir b. Tâhir el-Mağdisî (ö. 355/966 civarı), *el-Bed'u ve't-Târîh*, (Port Sa'îd: Mektebetu's-Sekafeti'd-Diniyye) c.4, s. 31.

¹⁶ Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Muḥḥalibî (ö.151/768), *Kitâbu's-Siyer ve'l-Meğâzi*, (thk. Süheyl Zekkâr, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1356/1978) I, 200-201; Ebû Muhammed 'Abdumelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Ḥimyerî (ö.213/829), *es-Siretu'n-Nebevîyye*, (thk. Muştafâ es-Sakkâ v.dğr., Mısır: Mektebetu Muştafâ el-Bâbî'l-Halebî, 1375/1955), c. 1, s. 299-300, 301, 358; Ebû'l-Fidâ İsmâil b. 'Omar b. Keşîr el-Ḥureşî ed-Dimeşki (ö.774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (thk. 'Alî Şîrî, Beyrût: Dâru İhyâ'it-Turâşî'l-'Arabî, 1408/1988), c. 3, s. 110.



bağlı olan Arap Lahmîlere başkentlik yapan Hîre hem ticaret hem de kültürel bir kent olarak öne çıkmaktadır. Sāsānî devletinin kurulmasıyla birlikte önemi artan Hîre, siyasi açıdan Arap yarımadasında siyasi bir nüfuza sahipti.¹⁷ Aynı zamanda Hîre, İran/Pers, Bizans ve Arap kültürlerinin de bir karşılaşma mekânı olarak da öne çıkmaktadır. Bu açıdan Sāsānî kralı Kubād'ın VI. yüzyılın başlarında Mazdek'in anlayışını Hîre yoluyla Arap yarımadasına yayma girişiminde bulunduğu ve Hîre'de yönetimi değiştirdiği bilinmektedir. İşte tam da bu noktada İbn Hâbib, Kubād'ı Mazdek'in düşüncesini paylaşma bağlamında "ez-Zendîk" olarak tasvir etmektedir.¹⁸

Kureyşlilerin önde gelenlerinin isimlerinin zikredildiği zındıklık ve bunun Hîre'den alınışı, bu zındıkların Maniheist veya Mazdekist olup olmadıkları sorusunu akla getirmektedir. Bununla birlikte Cahiliye Araplarından ve özellikle Kureyşlilerin dini anlayışlarından söz eden erken dönem metinlerinde her iki dini geleneğe dair bir atıf bulunmamaktadır. Aksine Zındık olarak tavsif edilen Ebu Süfyan'ın Uhud savaşı sonrası Hübel putunu yücelten ifadeler kullanması dinî anlayışlarındaki putperestliği açığa çıkarmaktadır.¹⁹ Bununla birlikte zındık olarak nitelenen müşriklere dair nakillerde onların Maniheist olduklarını ima edecek bir eylem ve tavırlarının olmadığı görülmektedir.

İbnü'l-Kelbî ve İbn Hâbib'in zındık olarak tasvir ettiği grubun nasıl bir dini anlayışa sahip olduğu ve konumuz itibarıyla ahiret anlayışlarının ne olduğu tartışmalıdır. Bu noktada problemi ele alırken *Zendig* ibaresinin Maniheist kökeninden öte Sāsānî dönemi Mecusi geleneği bakımından nasıl algılandığının önem arz ettiği açığa çıkmaktadır. Bu açıdan *Zendig* kavramının başlangıçta Pehlevicede Maniheistler için kullanılmasına karşın Pehlevi Metinler olarak bilinen Zend metinlerinde dini otoritenin ve ana mecrâ Mecûsîliğin dışında kalan muhalif kimseler için söz konusu edildiği bilinmektedir. Sāsānî dönemi Mecusi teolojisinin tanrı ve kozmos algısına bakıldığında düalist bir yapının inşa edildiği ve yaratmanın iyi ve kötü olmak üzere iki tarz üzerinden ele alındığı görülebilir. Bu bakımdan Ohrmazd sadece iyi varlıkları yaratmaya muktedirken, Ehrimen bunun karşısında kötü varlıkları var etmektedir.²⁰ İşte bu yaratma ve kozmos fikrine ve bu

¹⁷ Aḥmed b. Yaḥyā b. Cābir b. Dāvūd el-Belāzurī (ö.279/893), *Ensābu'l-Eşraf*, (thk. Suhey1 Zekkār, Riyāḍ ez-Zerkelī, Beyrūt, 1417/1996) c. 11, s. 293, c. 12, s. 154-155; *Şahrestānīhā ī Ērānšahr: A Middle Persian Text on Late Antique Geography, Epic, and History*, (çev. Touraj Daryae. Costa Mesa: Mazda Publishers, 2002), s. 26, 56; M. J. Kister, "al-Hira Some Notes on its Relations with Arabia", *Arabica*, 11, S.2, (1968), 149-155.

¹⁸ İbn Hâbib, *el-Muḥabber*, I, 369.

¹⁹ Ebu'l-Munzîr Hişām b. Muḥammed el-Kelbî (ö.204/820), *Kitābu'l-Esnām*, (thk. Aḥmed Zekī Bāşā, Ḳahire: Dāru'l-Kutubi'l-Mişriyye, 1421/2000), s. 28; eṭ-Ṭaberī, *Tāriḥu'r-Rusul ve'l-Mulūk*, II, 526-527; Ebü'l-Fidā', *Tefsīru'l-Ḳur'āni'l-'Azīm*, c. 2, s. 134-136.

²⁰ *Zand-Akasiḥ Iranian or Greater Bundahišn*, (V. 1-7), s. 54-59; C. Cereti, D. Mackenzie, "Except by Battle: Zoroastrian Cosmogony in the 1st Chapter of the Greater Bundahišn", *Religious Themes and Texts of Pre-Islamic Iran and Central Asia*, (ed. C. Cereti, M. Maggi, E. Provasi, Wiesbaden: L.R.



düşüncenin inşa ettiği yapının dışına çıkan her kişi ve grubun *Zendig* olarak nitelenmesi mümkün olmuştur. İbn Hâbib'in Mazdek düşüncesine tabi olmayı *Zendig* olarak tasvir etmesi de, Mecusi geleneğinin bu kişilere nasıl baktığının bir tezahürü mesabesindedir.

Kureyşlilerin böylesi bir bağlamda *Zendig* olarak nitelenmesi de onların hâkim teoloji olan Mecûsîlikten ayrışan bir hareketin dini düşüncesini paylaşıp paylaşmadığı sorusunu akla getirmektedir. Bu noktada putperest ve Mecusi inanış ve adetlerin dışında *Zendig* olarak tasvir edilen grubun ayrırcı bir özelliğinin ortaya çıkması gerekmektedir. Bu sorunun cevabı, Kureyşlilerin zaman/*dehr* kavramına bakışlarıyla ilgili görüşlerinde aranabilir.

III. Dehr/Zaman ve Kureyşli Zendik/Zendigler

Kureyşli müşriklerin zaman/*dehr*'i, her şeyin içinde var olup yok olduğu bir şey olarak gördükleri ve hiçbir canlının bundan kurtarılamayacağını düşündükleri bilinmektedir. İşte tam da bu noktada Kur'an-ı Kerim, müşriklerin bu dünya hayatından başka bir hayatın olmadığını ve zamanın içinde bir yaşama sahip olduklarını iddia etmelerini eleştirmektedir. Bu açıdan müşriklerin öte dünya hayatının yokluğuna hükmedip, un ufak olmuş kemiklerden yeniden bir diriltmenin olmayacağına dair iddialarını tenkit etmektedir. Bu hususun ancak bir zandan ibaret olduğunu dile getirmektedir.²¹ Esasen Kur'an-ı Kerim Cahiliye dönemi Arap şiirinde de sıklıkla geçen *dehr*'in her şeyin içinde fena bulduğu felek anlamında ele alınmasına ve bu yüzden *dehr*'in kötü kullanımına karşı çıkmaktadır.²² Bu bağlamda modern araştırmacılardan Cevâd 'Alî, Kureyşlilerin zındık oluşunu, âlemin kıdemi ve zamanın her şeyi içeren bir şey olmasıyla bağlantılı görmektedir.²³

Dehr'in Kureyşliler tarafından nasıl algılandığı hususunda erken dönem müfessirlerinden Mukâtil b. Süleymân (ö.150/767), mezkûr ayetin nüzul sebebini, Ebu Cehl'in, dünya hayatının dışında bir hayatın söz konusu olamayacağını iddia ederek Hz. Peygamberin ölmüş ataları diriltmesini istemesine bağlamaktadır. Kur'an-ı Kerim'in *dehr*'e yönelik inancın batıl

Verlag, 2003), s. 32-47; Mehşid Mihr Fehreyi, *Aferîneş der Edyân*, (Tahran: Müessesese-i Mutâlât ve Tahkikat-i Ferhengi, 1366/1988), s. 5.

²¹ Câsiye 45/24, En'âm 6/29, Mu'minûn 23/82-83, Kâf 50/1-3.

²² İmru'u'l-Kays b. Hicr b. el-Hâriş el-Kindî (ö.545), *Divânü İmri'i'l-Kays*, (thk. 'Abdurrahmân el-Muşâvî, Beyrût: Dâru'l-Ma'rife 1425/2004), c. 1, s. 98, 147; Ebû 'Amr Tarfe b. el-'Abd b. Sufyân b. Sa'd el-Bekrî el-Vâilî eş-Şâ'ir el-Câhilî (ö.564), *Divânü Tarfe b. el-'Abd*, (thk. Mehdi Muhammed Nâsiruddîn, Beyrût: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1423/2002), c.1, s. 26; Ebû Muhammed 'Abdumelik b. Hişâm b. Eyyüb el-Himyerî (ö.213/829), *et-Ticân fî Mulûki Himyer*, (Şan'a: Merkezi'd-Dirâsâti ve'l-Ebhâşi'l-Yemeniyye, 1347/1928), c.1, s. 42, 69, 105, 124, 131, 179.

²³ Cevâd 'Alî, *el-Mufaşşal fî Târihi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, (Dâru's-Sâkî, 1422/2001), c. 11, s. 145-148.



olduğunu zikretmesiyle Kureyşliler arasında bu inancın varlığından söz etmek mümkün hale gelmektedir. Ayrıca İbn İshāk (ö.151/768), Hz. Peygamberin risaletinin başlarında ona karşı bir araya gelen Kureyş'in önemli simaları arasında Ebu Cehl'in yanı sıra Ebu Süfyān, Nadr b. Hārīs ve Velīd b. Müğīre gibi Kureyş'in zındık olarak tasvir edilen müşriklerinden de söz etmektedir. Bu açıdan Kureyşlilerin *dehr*'e yönelik benzer bir bakış içerisinde oldukları düşünülebilir. Zira Taberi de, *dehr* ifadesinin Kureyşli müşriklerin gözünde onların ve her şeyin yok olmasına sebep olan şeyin zaman olduğunu ifade etmektedir. Dahası, zamanın ötesinde yok edici bir tanrının/rabbın söz konusu olmadığı düşünülmüştür.²⁴ Bu ayetle bağlantılı olarak rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamber, insanların *dehr*'e dil uzatmasını ve onu lanetlemesini uygun görmemiştir. Zira *dehr*'in Allah olduğu, daha doğrusu gece ve gündüzün onun emriyle var olduğu nakledilmektedir.²⁵ Dolayısıyla zamanın sınırsızlığını ifade etmede kullanılan *dehr*'in Kureyşliler için bir inanç meselesi olduğu açığa çıkmaktadır.

Bunun da ötesinde yukarıda İbnu'l-Kelbī, (ö. 204/820), İbn Hābīb, (ö. 245/860) ve İbn Kuteybe'nin (ö. 276/890) zındık ifadesini Kureyşliler için kullandığı hicri III. yüzyılın ortalarında *Zendig* kavramı *dehr*'le ilişkili görülmektedir. İslami dönemde zındık ibaresinin ne anlama geldiği konusunda erken dönem metinlerine bakıldığında zındık (zenādik, zenādika) kavramının ahirete ve ilahlığa iman etmeme şeklinde tanımlandığını görmek mümkündür. Bu bağlamda el-Ferāhīdī, (ö. 170/787), kavramı ahirete ve ilahlığa inanmama olarak tasvir etmektedir. Benzer şekilde Ebu Hatim Sicistānī'ye atıfla zındık kavramının farsça olduğunu dile getiren İbn Düreyd (ö. 321/933), kelimenin aslının "zendeher" olduğunu ve 'dehr'in baki oluşu' anlamına geldiğini zikretmektedir. Benzer şekilde lügat sahibi eş-Şāhib b. 'Abbād da (ö. 385/995) *Zendig* kelimesinin aslının "zendeher" olduğunu ve dünya hayatının baki olması anlamına geldiğini ifade etmektedir. Ezherī de (ö. 370/981), *Zendig*

²⁴ İbn İshāk, *Kitābu's-Siyer ve'l-Meğāzī*, c.1, s. 197-198; Ebū'l-Hasen Muḳātil b. Suleymān b. Beşir el-Ezdī el-Belḫī (ö.150/767), *et-Tefsīr*, (thk. 'Abdullāh Maḥmūd Şehhāte, Beyrūt: Dāru İḥyā' i't-Turās, 1423/2002), c. 3, s. 823, 840; Ebū Ca'fer Muḥammed b. Cerīr b. Yezīd el-Āmulī et-Ṭaberī, (ö.310/923), *Cāmi'u'l-Beyān fi Te'vīli 'Āyi'l-Kur'ān*, (thk. 'Ahmed Muḥammed Şākīr, Mu'essesetu'r-Risāle, 1420/2000), c. 22, s. 77-80; Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, (çev. Selahattin Ayaz, İstanbul: Pınar Yay., 1984), s. 72-80.

²⁵ Mālik b. Enes b. Mālik el-'Eşbahī el-Medenī (ö.179/796), *el-Muvaṭṭa' -Rivāyetu Ebī Mus'ab ez-Zuhri*, (thk. Beşşār 'Avvād Ma'rūf, Maḥmūd Ḥalīl, 1412/1991), c. 1, s. 207, c.2, s. 163; Ebū 'Abdillāh Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel eş-Şeybānī (ö.241/856), *Musnedu 'Ahmed b. Hanbel*, (thk. Aḥmed Ma'bed 'Abdulkerīm, Beyrūt: Cem'iyyetu'l-Meknezi'l-İslāmī, 1432/2011), c. 3, s. 508, c. 4, s. 536; Ebū 'Abdillāh Muḥammed b. İsmail b. İbrāhīm el-Buḥārī, (ö.256/870), *Şaḥīhu'l-Buḥārī: el-Cāmi'u'l-Musnedu's-Şaḥīhu'l-Muḥtaşar min 'Umūri Resūlillah ve Sunenihi ve 'Eyyāmihī*, (thk. Muḥammed Zuheyr b. Nāsır en-Nāsır, Dāru Ṭavḳi'n-Necāh, 1422/2001), c. 6, s. 133; Hadisin farklı varyantları için bkz. Ebū 'Abdillāh Muḥammed b. İdrīs eş-Şāfi'ī, (ö.204/820), *et-Tefsīr*, (thk. Ahmed b. Mustafa el-Ferrān, Suudi Arabistan: 1427/2006), c. 3, s. 1252-1253, Ebū'l-Hasan Muslim b. el-Ḥaccāc el-Kuşeyrī en-Nisābūrī (ö.261/875), *el-Musnedu's-Şaḥīhu'l-Muḥtaşar bi Nakli'l-'Adl 'ani'l-'Adl ilā Resūlillah*, (thk. Muḥammed Fuād 'Abdulbākī, Beyrūt: Dāru İḥyā' i't-Turāsī'l-'Arabī), c. 4, s. 1762.



kavramının ahirete ve Allah'ın bir olduğuna inanmama ile karşılandığını ve 'mülhid' ve 'Dehri' kavramlarıyla eşanlamli olduğunu dile getirmektedir.²⁶

Zendik kavramı, hicri III. asrın sonlarında 'Halku'l-Kur'an' meselesinde de Kur'an'ın lafzının mahlûk olduğunu ve dolayısıyla Allah'ın ilminin ve kelamının yaratılmış olduğunu iddia edenleri tahkir etme bağlamında kullanılmaktadır. Bu açıdan Buhārī (ö. 256/870) ilahi kelamı mahlûk sayanların 'ehli zenādika' olduğunu ifade etmekte ve bu konuyu Cehm b. Safvān'la ilişkili bir biçimde nakletmektedir. Eserinde 'zenādika' ibaresine yer veren Aḥmed b. Ḥanbel de (ö. 241/856) kavramı Cehmiyye'yle²⁷ ilişkili görerek kaderciliği tarif etmede bir sıfat olarak kullanılmaktadır.²⁸ Bu bağlamda onların, ahireti ve yeniden dirilmeyi reddettiklerini ifade etmesi de Kureyşli zındıkların putperest Araplardan ayrıldıkları inanç noktasına işaret etmektedir. Bu noktada daha ilginç olan ise Aḥmed b. Ḥanbel'in, Zenādika'nın Kur'an-ı Kerim'i yanlış ve mecrasından uzak bir şekilde yorumlamaya ve onda tenakuzlar olduğunu iddia etmeye kalkıştıklarını ifade etmesidir. Zira Mecûsî edebiyatında da Zend'i mecrasından uzaklaştırma çabası da bu şekilde eleştirilmiştir. Esasen dinden uzaklığın kâfir olma halinin bir sıfatı olarak Aḥmed b. Ḥanbel 'Hristiyanların zenādikas' şeklinde zikretmektedir.²⁹

Hadis metinlerine bakıldığında zındıklığın oldukça geniş bir anlam yelpazesine sahip olduğu görülmektedir. Bu bağlamda dinden çıkma olarak mürtedlik, güneşe, aya ve başka şeylere tapma veya Mecûsîlikle birlikte Allah'ı iki ilahi unsurdan biri sayma gibi farklı tanımlamalara yer

²⁶ Ebū 'Abdurrahman el-Ḥalīl b. Aḥmed b. 'Amr b. Temīm el-Baṣrī el-Ferāhidī, (ö.170/787), *Kitābu'l-'Ayn*, (thk. Mehdī el-Maḥzūmī, İbrahim es-Sāmerrā'ī), c. 5, s. 255; Ebū Bekir Muḥammed b. el-Ḥasan b. Dureyd el-Ezdī (ö.321/933), *Cemheretu'l-Luḡa*, (thk. Remzī Munīr Ba'lebekkī, Beyrūt: 1408/1987), c.3, s. 1329; es-Şāhib b. 'Abbād, İsmail b. 'Abbād b. el-'Abbās Ebū'l-Kāsim eṭ-Ṭāleḳānī (ö.385/995), *el-Muḥiṭ fi'l-Luḡa*, c. 2, s. 13; Ebū Mansūr Muḥammed b. Aḥmed b. el-Herevī el-Ezherī (ö.370/981), *Tehzību'l-Luḡa*, (thk. Muḥammed 'Avḍ Mir'ab, Beyrūt: 2001), c. 9, s. 297-298.

²⁷ Ebū 'Abdillāh Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel eṣ-Şeybānī (ö.241/856), *er-Redd 'alā'l-Cehmiyye ve'z-Zenādika*, (thk. Şabrī b. Selāme Şāhīn, Riyad: Dāru'ş-Şebāt, 1424/2003), s. 92-99; Ebū Sa'īd Ebū Sa'īd 'Osmān b. Sa'īd b. Ḥālīd b. Sa'īd es-Sicistānī ed-Dārimī, (ö.280/894), *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, (thk. Bedr b. 'Abdillāh el-Bedr, Kuveyt: 1416/1995), c. 1, s. 199; Neşet Çağatay-İ. Agah Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, (Ankara: Ankara Ü. İlahiyat F. Yay., 1985), s. 134-135.

²⁸ Aḥmed b. Ḥanbel, *er-Redd 'alā'l-Cehmiyye ve'z-Zenādika*, c. 1, s. 60.

²⁹ Ebū 'Abdillāh Muḥammed b. İsmail b. İbrāhīm el-Buhārī, (ö.256/870), *Halku 'Ef'ālī'l-İbād*, (thk. 'Abdurrahman 'Amīre, Riyad: Dāru'l-Me'ārifī's-Su'udiyye), c.1, s. 30, 37, 39; Ebū 'Abdirrahman 'Abdullāh b. Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel (ö.290/903), *es-Sunne*, (thk. Muḥammed b. Sa'īd b. Sālīm el-Ḳaḥṭānī, Dammām: 1406/1986), c. 1, s. 107, 111, 122, 164; Ebū Sa'īd 'Osmān b. Sa'īd b. Ḥālīd b. Sa'īd es-Sicistānī ed-Dārimī, (ö.280/894), *en-Naḳḳ 'alā'l-Merīsī el-Cehmī*, (thk. Raşīd b. Ḥasan, 1418/1998), c. 1, s. 61, 65, c. 2, s. 893; Aḥmed b. Ḥanbel *er-Redd 'alā'l-Cehmiyye ve'z-Zenādika*, s. 60-68, 95.



verilmektedir.³⁰ Bu bağlamda Sünen sahibi Dārimī'ye göre, Cehmiyye'nin Hz. Peygamber dönemindeki karşılığı, Kureyşli müşriklerdi. Onlar da Kur'an'ın eskilerin sözü (Esatir) ve icadı olması bakımından mahlûk olduğunu söylemişlerdi.³¹

Zendig kavramının bu süreçte başta kadercilik, ahireti inkar ve mürtedlikle ilişkili olarak geniş bir anlam yelpazesine sahip olduğu açığa çıkmaktadır. Bununla birlikte bilhassa din dışılığı tanımlamada anahtar bir kavramsallaştırma haline getirildiği ve işlevsel bir yapıya büründürüldüğü anlaşılmaktadır. *Zendig* özellikle dinden çıkma ve kafir olmanın ilk sıfatlarından biri haline gelmiştir.

Kureyşli zındıkların *dehr* konusundaki düşüncelerinin kaynağı noktasında Cevād 'Alī, konuyu *dehr*'le ilişkilendirerek naklederken zamanın ezeliğine dair düşüncenin Kureyşli zındıklara nasıl ulaştığı konusuna açıklık getirmemektedir. İşte tam da bu noktada Mecusi geleneğinin ana bünyesinin dışında kalanları tasvir etmede kullanılan *Zendig* kavramının, zamanı sınırsız gören bir düşünceyle bağlantılı olup olamayacağı sorulabilir. Bu bağlamda Sāsānī dönemi Mecûsî teolojisinin düalist yapısına karşı gelişen ve zamanla ilişkilendirilen Zurvan fikri, bu ilişkiye bir zemin tesis edebilir.

IV. Sınırsız Zaman: *Zurvan Akaranah*

Erken dönem Mecûsî dinî edebiyatında Zurvan kavramı, zamanı ve onun çerçevesini tanımlamak adına kullanılmıştır. Bu bağlamda *Avesta* külliyatına bakıldığında 'Zurvan Akaranah' (Zrvana Akarana) kavramına yer verildiği görülmektedir. *Vendidad* kitabında sınırsız zaman olarak takdim edilen Zurvan, Zerdüş'tün ifadesiyle kurban sunulmaya layık ilahi bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Zurvan, zaman (Zrvo), sınırsız zaman (Zurvan Akaranah) ve uzun süreli/sınırlı zaman (Zrvane Darekho-Hvadhate) olmak üzere farklı şekillerdeki zaman tasavvurları olarak *Avesta* edebiyatında görülmektedir.³² Kimi araştırmacılar Zurvan'ın, Zerdüş'tün ilahileri olarak

³⁰ Mālik b. Enes, *el-Muvaṭṭā'*, c. 2, s. 504, c. 4, s. 1065; Ebū 'Abdillāh Muḥammed b. İdris eş-Şāfi 'ī, (ö.204/820), *el-Musned*, (thk. Mahir Yasin Faḥl, Kuveyt: 1425/2004), c. 3, s. 295; Ebū Bekir 'Abdullāh b. ez-Zubeyr b. 'İsā el-Kureşī el-Esedī el-Ḥumeydī, (ö.219/834), *el-Musned*, (thk. Ḥasan Selim 'Esed ed-Dārānī, Dimeşk: 1996), c.1, s. 461; Ebū 'Ubeyd el-Kāsım b. Sellām b. 'Abdillāh el-Herevī el-Bağdādī (ö.224/839), *Kitābu'l-İmān ve Me'ālimuhu ve Sunenuhu ve Istikmāluhu ve Derecātuh*, (thk. Muḥammed Nāsiruddīn el-Elbānī, 1404/1983), c.1, s. 32; Ebū Bekr b. Ebī Şeybe 'Abdullāh b. el-'Absī (ö.235/850), *el-Muṣannef*, (thk. Kemāl Yūsuf el-Ḥūt, Riyād: Mektebetu'r-Ruşd, 1409/1998) c. 4, s. 439, 486, c. 5, s. 563-564.

³¹ ed-Dārimī, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, c. 1, s. 212.

³² Kavaşji E. Kanga, *English-Avesta Dictionary*, (Bombay: 1909), s. 515, 532; *Vendidad* 19.13, 19.29; *Horde Avesta, Name-i Minevi*, (çev. İbrahim Purdavud, Tahran: Donyayi Kitab, 1385/2005), aynı eser içinde *Hurşid Niyayiş* 8, s. 110.



bilinen ve *Avesta* edebiyatının en eski metni olan *Gatha'* da söz konusu edilen ikiz ruh'a kaynaklık ettiğini ileri sürmüşlerdir.³³

Avesta edebiyatında mevzubahis edilen Zurvan kavramının Sāsāniler dönemindeki yapısına kavuşmadan önce, Akamenidler döneminde de bilindiği ileri sürülmektedir. Özellikle kimi Yunan kaynaklarında Perslilerin iyi (Oromasdes) ve kötünün (Areimanios) sudur ettiği bir zaman söylemine sahip olduklarının dile getirilmesi söz konusudur. Buna ilaveten Mary Boyce, I. Dara döneminden kalan tabletlerde Durva adındaki tanrı isminin Zurvan'ın ilk hali olabileceğini ileri sürmüştür.³⁴ Bununla birlikte *Avesta* edebiyatında kadim ilahi figürlere yakarışın ele alındığı *Yešt* kitabında Zurvan kavramına rastlanmamaktadır. Aynı zamanda *Avesta* metinlerinde Zurvan'ın iki ilahi unsura kaynaklık ettiği fikrine de yer verilmemektedir.

Sāsānī dönemi Zend metinleri söz konusu olduğunda Zurvan'ın daha çok zaman kavramı bağlamında ele alındığı anlaşılmaktadır. Mecûsî yorum geleneğinin somutlaştığı Zend metinlerinde kainatın belli bir zaman içerisinde var edilerek kötülüğün buraya hapsedilmesi bağlamında Zurvan/Zaman kavramı işlevsel bir nitelik kazanmaktadır. Bu açıdan başlangıçta ne olduğu ve dünyanın sonunda ne olacağı sorularına verilen cevapta zaman önemli bir konum işgal etmektedir. Zira Zend metinleri varlık sahasındaki her şeyin zaman içerisinde var olup yok olduğunu ve var olması açısından Zaman/Zurvan'a ihtiyaç duyulduğunu ifade etmektedir.³⁵ Bu noktada *Bundahišn* metni Ohrmazd'ın sınırsız zamanla/Zurvan Akaranah'la bağımsız olduğunu ifade ederken eskatolojik bağlamda Ehrimen'in gelecekte olmayacağını dile getirmektedir. Bununla birlikte sınırsız zamanı Ohrmazd'ın yarattığından söz etmeyen metin ancak onun sınırlı zamanı var ettiğini zikretmektedir. Zira Zend metinlerinde sınırsız zaman, yaratılışın kaynağı ve bütün varoluşun sudur ettiği şey olarak takdim edilmektedir. Ohrmazd'ın yaratma faaliyetinde de bu sınırsız zaman mefhumunun yardımı bağlamında gerçekleştiğinin ifade edilmesi, Ohrmazd ve Ehrimen'in bu geniş çerçevenin içerisinde olduğu ve bundan bağımsız düşünülemediğini ortaya koymaktadır. Böylelikle söz konusu tanrısal varlıkların dahi sınırsız zamanla çevrelendiği iması açığa çıkmaktadır. Özellikle İslamî dönemde yaşamış olan Mecûsî din adamı Zadspram'ın Zurvan/zamanı Ohrmazd'ın

³³ Arthur Christensen, *Mazdaperešti Der Iran-i Kadim*, (çev. Zebilullah Safa, Tahran: İntişarat-ı Danişgah-i Tehran, 1336/1958), s. 124-125, 135-136; Robert C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, (London: Weidenfeld and Nicolson, 1975), s. 181-182.

³⁴ Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism*, (Leiden: Brill, 1982) c. 2, s. 140, 238-239; Damascius, *Dubitationes et Solutiones 125bis*, aktaran; P. Vasunia, (ed.), *Zarathushtra and the Religion of Ancient Iran; the Greek and Latin Sources in Translation*, (Mumbai: Cama Oriental Institute, 2007), s. 140; Plutarch, *Moralia, Vol.V (Isis and Osiris XLVI-XLVII)*, (çev. Frank C. Babbitt, LOEB, 1936), s. 112-116.

³⁵ Madan, *Dinkard*, 128.16-129.3, 132.21-133.9 çeviren aktaran Robert C. Zaehner, *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma*, (Oxford: Clarendon Press, 1955), s. 382-383.



yardım istediği ve her iki unsurun yaratma faaliyetini sürdürme ve sonlandırma noktasında güç sahibi varlık olarak takdim etmesi ilginçtir.³⁶ Esasen bu durum Cahiliye Araplarının her şeyin *dehr* içerisinde yok olacağını iddia etmeleri ve bu bağlamda ahiret söylemini olumsuzlamaları arasında bir ilişkinin var olma ihtimalini güçlendirmektedir. Zira Zurvanın sınırsız zaman olarak *dehr*le aynı özellikleri barındırdığı görülmektedir.

Zamanın adeta her şeyi içinde barındıran yapısına karşın Sāsānī düalizminin kalburüstü savunucularından Merdān Farruh'un yazdığı metinde mutlak bir düalitenin inşasına girilmektedir. Bu açıdan Ohrmazd-Ehrimen düalitesine kaynaklık edecek bir üst varlıkla (Zurvan gibi) ilişkilendirilmesini eleştirmektedir. Bu noktada Farruh, mutlak iyi ve mutlak kötünün birbirine karışamayacağı ve aynı kaynaktan sudur etmelerinin onların basit olmalarını bozacağını düşünerek karşı çıkmaktadır.³⁷

Pehlevi Metinler ölçeğinde tam olarak hangi konuma sahip olduğu açık bir dille izah edilmese de Zurvan kavramının sınırsız zaman olarak her şeyi içinde barındırdığı ve tanrısal varlıkların dahi onunla bir şekilde ilişkili görüldüğü aşikârdır. Genel itibariyle Zend metinlerinde kendi başına inşa edilecek bir Zurvan fikri bulunmamaktadır. Buna karşın Mecûsî edebiyatında kimi yerlerde Ohrmazd ve Ehrimen'in bir üst varlıktan sudur eden unsurlar olduğu iddiası eleştirilmektedir. Ohrmazd ve Ehrimen'i bir rahimdeki iki kardeş olarak görmenin kötülüğün telkini olduğu kabul edilmektedir.³⁸ Bu husus, Zurvan fikrinin hâkim Mecûsî geleneği açısından pek de kabul edilebilir bir tutum olmadığına işaret etmektedir. Ama aynı zamanda Mecûsî geleneği dışında mitolojik bir öyküye konu olan ve özellikle Hıristiyan savunmacıların metinlerinde hayat bulan Zurvan mitine yönelik eleştirel bir cevap olarak öngörülebilir.

Mecûsî geleneği dışında V. yüzyılın ortalarında ortaya çıkan ve Kolblu Eznik olarak bilinen Hıristiyan yazara dayandırılan mitolojik anlatımda Zurvan, Ohrmazd ve Ehrimen'in kaynağıdır. Theodore Ebu Kurra'nın deyimiyle baht/kader olarak bilinen Zurvan; kendisine varis olacak biri için uzun süre düşünür ve bundan şüphe eder. Bu iyi düşünceden Ohrmazd ve kötüsünden Ehrimen, aynı rahimdeki iki varlık olarak tasavvur edilir. Mezkûr

³⁶ *Pahlavi Texts I, Bundahis*, (çev. E. West, Sacred Book of East, ed. M. Müller, Oxford: Oxford University Press, 1880), (I.1-22), s. 3-9, 149-151; *Zand-Akasih Iranian or Greater Bundahisn*, (I.1-4), s. 5-8; *Menoy i Hired*, s. 21-23; *Vizidegah-i Zadspram*, (çev. M. T. Raşid Muhassal, Tahran: Pejuheşgah-i Ulum-i İnsani ve Mutelaat-i Ferhengi, 1385/2007), (I.1-33), s. 34-36; E. Bamanji Dhabhar, *Persian Rivayats of Hormazyar and Framaz and Other*, (Bombay: Cama Oriental Institute, 1932), (*Ulema-i Islam*), s. 449-451.

³⁷ *Gozareş-i Goman-i Şiken*, (VIII.1-120), s. 67-81, (XVI.53-111), s. 195-201; *Pahlavi Texts III, Sikand Gumanik Vigar*, (çev. E. West, Sacred Book of East, ed. M. Müller, Oxford: Oxford University Press, 1885), (XVI.50-111), s. 246-250, (VIII.99-111), s. 159-160.

³⁸ *Pahlavi Texts IV, Contents of Nasks, Dinkard IX*, (XXX.4), s. 241-242. Madan, *Dinkard*, 829; çev. Zaehner, *Zurvan*, s. 429-430.



varlıklardan Ehrimen'in sınırlı bir zaman dilimi içerisinde kainata hâkim olması ve sonrasında Ohrmazd'ın yine bu sınırlı zaman içerisinde kâinatı imar etmesi ve hâkim olması mitolojik bir dille nakledilmektedir. Bu mitolojik öykülemenin birçok Hıristiyan yazar tarafından alıntılındığı ve sonrasında Müslüman yazarlar tarafından da aktarıldığı bilinmektedir.³⁹

Sāsānī dönemi Mecûsî yorum edebiyatında kozmoloji ve eskatolojiyi anlamlandırma bağlamında işlevsel bir kavram olarak kullanılan Zurvan, düalitenin iki tarafının asli kaynağı olması bakımından dinî edebiyat tarafından açıkça kabul edilmemektedir. Bunun da ötesinde yerilen ve eleştirilen bir hareket olduğuna dair imaların da olduğu anlaşılmaktadır. Hıristiyan reddiyecilerin Mecûsî geleneğini eleştirmede kullandıkları önemli bir argüman olan Zurvan miti ise mezkûr fikrin Mecûsî geleneğine aykırı bir biçimde öyle ya da böyle var olduğunu ortaya koymaktadır.

Sonuç

Kur'an-ı Kerim'in nazil olduğu dönemde Cahiliye Araplarının dinî düşüncelerinden genel itibariyle putperestlik olarak söz edilmekteydi. Bununla birlikte müşrik olarak genel bir kavramsallaştırma çerçevesinde sözü edilen Cahiliye Araplarının yeknesak bir dinî yapılanmaya sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca bu putperest anlayış içerisinde tanrıdan kozmosa farklı düşüncelere sahip kimselerin ve grupların varlığı da göz önünde bulundurulmalıdır. Zira Kur'an-ı Kerim'in de bu yönde müşriklerin anlayışlarındaki farklılığa temas ettiği yukarıda zikredilen 'dehr' ayetiyle de ifadesini bulmaktadır. Bu hususta Arapların *dehr* konusundaki fikirlerinin gelişmesinde ve öte dünyaya dair bir inançlarının oluşmasında kadîm çevre kültürlerin etkisi göz ardı edilmemelidir.

Arap yarımadasında Yahudilik, Hıristiyanlık ve Mecûsîlik gibi köklü dinlerin yanı sıra mezkûr dini geleneklerden neşet eden ve farklı yorumların hayat verdiği kimi ayrılıkçı düşüncelerden veya cemaatlerden söz edilebilir. İşte tam da bu noktada *Zendig* kavramı başlarda Maniheistler için söz konusu edilse de Mecûsî düşüncesinden sapmanın ve aykırı bir şekilde Zend yapmanın isimlendirilmesinde anahtar sözcük haline gelmiştir.

Erken dönem İslamî metinler göz önüne alındığında Ebu Süfyân ve Nadr b. Hâris gibi Kureys'in önemli simalarının Sāsānîlere tabi olan Lahmîlerin

³⁹ Zurvan mitinin detaylı anlatımı için bkz. Eznik of Kolb, *A Treatise on God Written in Armenian by Eznik of Kolb (Floruit c.430-c.450)*, (çev. M. J. Blanchard-R. D. Young, Leuven: Peeters, 1998), (144-203), s. 100-124; *Theodore Abu Qurrah, (Theologus Autodidactus)*, (çev. John C. Lamoreaux, Provo: Brigham Young University Press, 2005), s. 1-2; Şehristânî, *el-Milel ve-Nihal*, s. 278-281; Mehmet Alıcı, "Şehristânî'nin "el-Mecûs" Tasnifinin Mecûsî Kutsal Metinlerinden Hareketle Tahkiki", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 31, (2014), 80-87; Shaul Shaked, "The Myth of Zurvan: Cosmogony and Eschatology", *Messiah and Christos: Studies in Jewish Origin of Christianity*, (ed. I. Gruenwald, S. Shaked, G. Stroumsa, Tübingen: Mohr, 1992), s. 219-240.



başkenti Hire’de Zendig fikrini benimsedikleri ifade edilmektedir. Fakat onların *Zendig* olmakla birlikte neye inandıkları açık bir şekilde zikredilmemektedir. Bununla birlikte Kur’an-ı Kerim, müşrikleri *dehr* konusunda “onu her şeyin içinde var olup yok olduğu sınırsız zaman” olarak kabul etmelerini eleştirmektedir.

Kanaatimizce Kur’an-ı Kerim’in *dehr* kavramıyla Kureyşli müşriklerin *Zendig* olarak tavsif edilmesi arasında bir bağlamın inşa edilmesi mümkündür. Zira Mecûsî geleneği Zurvan/sınırsız zaman fikrini reddetmektedir. Mecûsî düşüncesinde özellikle kozmolojik kökenli sınırlı ve sınırsız zaman kavramını ifade etmede kullanılan Zurvan, Sâsânî dönemi Mecûsî yorum geleneğinin kozmos algısını açıklamakta önemli bir kavramdı. Bununla birlikte Mecûsî düalizmini oluşturan Ohrmazd ve Ehrimen’in kaynağı olduğu fikri, ana mecra Mecûsî düşüncesi açısından dindışı bir durumdur. Aynı zamanda Hıristiyan teologlar tarafından bir mitosla ilişkilendirilen Zurvan söyleminin Bizans, Sâsânî ve Arap yarımadasının kesişme noktası Hîre’de bilinmesi imkan dâhilindedir. Bunun da ötesinde Hîre’ye ticaret amacıyla gelen Kureyşlilerin söz konusu düşünceden etkilendiği söylenebilir. Böyle olunca Kureyşli müşriklerin *dehr* konusundaki düşünceleri üzerinde Mecûsî geleneğinin reddettiği Zurvan fikrinin etkili olduğu kanaatine varılabilir. Aynı şekilde müşriklerin İslam kaynaklarında Mecûsîlerin tanımlaması üzerinden kategorize edilmesi, *dehr* ile *Zendig* arasında bir bağın varlığını açığa çıkarmaktadır.

Kaynakça

Alıcı, Mehmet, “Şehristâni’nin “el-Mecûs” Tasnifinin Mecûsî Kutsal Metinlerinden Hareketle Tahkiki”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 31, (2014), 80-87.

Aturpet-i Emetan, *Denkard VI: The Wisdom of Sasanian Sages*, çev. S. Shaked, Colorado: Westview Press, 1979.

Azer Fernbeğ Zādān, *Mātikān-i Gucestek Abālīš*, çev. İ. M. Nāzır, Tahran: İntişārāt-ı Hīrmend, 1375/1997.

Behrami, E., *Ferheng-i Vajehayi Avesta*, ed. Feridun Cüneydi, Tahran: Neşr-i Belh 1369/1991.

Belāzurī, Aḥmed b. Yaḥyā b. Cābir b. Dāvūd el-Belāzurī (ö.279/893), *Ensābu’l-Eşrāf*, thk. Suheyl Zekkār, Riyād ez-Zerkelī, Beyrūt, 1417/1996.

Berresi Dinkerd-i Şeşom, çev. Mehşid MihrFehreyi, Pejuheşgāh-i Ulūm-i İnsāni ve Mütāleāt-ı Ferhengi, 1392/2013.

Blois, F. C. De, “Zindik”, *Encyclopedia Islam (Second Edition)*, ed. P. J. Bearman, C. E. Bosworth vd., Leiden: Brill, 2002., c. 11, s. 510-513.

Boyce, Mary, *A History of Zoroastrianism*, Leiden: Brill, 1982.



- Browne, Edward, *Literary History of Persia*, Cambridge: 1956.
- Cereti, C.; Mackenzie, Donald, "Except by Battle: Zoroastrian Cosmogony in the 1st Chapter of the Greater Bundahišn", *Religious Themes and Texts of Pre-Islamic Iran and Central Asia*, ed. C. Cereti, M. Maggi, E. Provasi, Wiesbaden: L.R. Verlag, 2003.
- Cevād 'Alī, *el-Mufaṣṣal fi Tārīhi'l- 'Arab Ḳable'l-İslām*, Dāru's-Sākī, 1422/2001.
- Christensen, Arthur, *Mazdapereṣti Der Iran-i Kadim*, çev. Zebilullah Safā, Tahran: İntişārāt-ı Dāniṣḡāh-i Tehran, 1336/1958.
- Crone, Patricia *Meccan Trade and the Rise of Islam*, New Jersey: Gorgias Press, 2004.
- Crone, Patricia, "Kawad's Heresy and Mazdak's Revolt", *Iran*, 29, (1991), 21-42.
- Çağatay, Neşet-Çubukçu, İ. Agah, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara: Ankara Ü. İlahiyat F. Yay., 1985.
- Damascius, *Dubitationes et Solutiones 125bis*, aktaran; P. Vasunia, (ed.), *Zarathushtra and the Religion of Ancient Iran; the Greek and Latin Sources in Translation*, Mumbai: Cama Oriental Institute, 2007.
- Daryaeae, Touraj, "From Mani to Mazdek: Some observations on Middle Persian Zandig", *Çeşn-Name-i Doktor Bedruzzaman Karib*, ed., Z. Zerşinas, V. Naddaf, Tahran: İntişarat-ı Tahuri, 1387/2008, s. 19-32.
- _____, "Ketibey-i Kertir Der Nakş-i Recep", *Name-i İran-ı Bastan*, I, (1380/2002): 3-10.
- Dhabhar, E. Bamanji, *Persian Rivayats of Hormazyar and Framaz and Other*, Bombay: Cama Oriental Institute, 1932.
- Dinkerd-i Heftom*, çev. M. Taki Raşid Muhassal, Tahran: Pejuheşgāh-i Uluūm-i İnsāni ve Mütāleāt-ı Ferhengi, 1389/2011.
- Ebū Bekir Muḡammed b. el-Ḥasan b. Dureyd el-Ezdī (ö.321/933), *Cemheretu'l-Luğā*, thk. Remzī Munīr Ba'lebekkī, Beyrūt: 1408/1987.
- Ebū Bekir 'Abdullāh b. ez-Zubeyr b. 'İsā el-Ḳureşī el-Esedī el-Ḥumeydī, (ö.219/834), *el-Musned*, thk. Ḥasan Selīm 'Esed ed-Dārānī, Dimeşq: 1996.
- Ebū Bekr b. Ebī Şeybe 'Abdullāh b. el-'Absī (ö.235/850), *el-Musannef*, thk. Kemāl Yūsuf el-Ḥūt, Riyād: Mektebetu'r-Ruşd, 1409/1998.
- Ebu Mansur 'Abdülmelik b. Muḡammed b. İsmāil Es-Se'ālebi, (429/1039), *Ğureru Aḡbāri Muluki'l-Furs ve Siyerihim*, thk., H. Zotenberg, Paris: Imprimerie Nationale, 1900.
- Ebū Mansūr Muḡammed b. Aḡmed b. el-Herevī el-Ezherī (ö.370/981), *Tehzību'l-Luğā*, thk. Muḡammed 'Avḡ Mir'ab, Beyrūt: 2001.



Ebū Sa'īd Ebū Sa'īd 'Osmān b. Sa'īd b. Hālid b. Sa'īd es-Sicistānī ed-Dārimī, (ö.280/894), *er-Red 'alā'l-Cehmiyye*, thk. Bedr b. 'Abdullāh el-Bedr, Kuveyt: 1416/1995.

Ebū Sa'īd 'Osmān b. Sa'īd b. Hālid b. Sa'īd es-Sicistānī ed-Dārimī, (ö.280/894), *en-Naḩd 'alā'l-Merīsī el-Cehmī*, thk. Raşīd b. ḩasan, 1418/1998.

Ebū 'Abdillāh Aḩmed b. Muḩammed b. ḩanbel eş-Şeybānī (ö.241/856), *Musnedu 'Aḩmed b. ḩanbel*, thk. Aḩmed Ma'bed 'Abdulkerīm, Beyrūt: Cem'iyetu'l-Meknezi'l-İslāmī, 1432/2011.

Ebū 'Abdillāh Aḩmed b. Muḩammed b. ḩanbel eş-Şeybānī (ö.241/856), *er-Redd 'alā'l-Cehmiyye ve'z-Zenādika*, thk. Şabrī b. Selāme Şāhīn, Riyad: Dāru'ş-Şebāt, 1424/2003.

Ebū 'Abdillāh Muḩammed b. İdrīs eş-Şāfi'ī, (ö.204/820), *el-Musned*, thk. Mahir Yasīn Faḩl, Kuveyt: 1425/2004.

Ebū 'Abdillāh Muḩammed b. İdrīs eş-Şāfi'ī, (ö.204/820), *et-Tefsīr*, thk. Aḩmed b. Mustafa el-Ferrān, Suudi Arabistan: 1427/2006.

Ebū 'Abdillāh Muḩammed b. İsmail b. İbrāhīm el-Buḩārī, (ö.256/870), *Şaḩīḩu'l-Buḩārī: el-Cāmi'u'l-Musnedu's-Şaḩīḩu'l-Muḩtaşar min 'Umūri Resūlillah ve Sunenihi ve 'Eyyāmīhi*, thk. Muḩammed Zuheyir b. Nāsīr en-Nāsīr, Dāru Tavḩi'n-Necāḩ, 1422/2001.

Ebū 'Abdillāh Muḩammed b. İsmail b. İbrāhīm el-Buḩārī, (ö.256/870), *ḩalḩu 'Ef'ālī'l-İbād*, thk. 'Abdurrahman 'Amīre, Riyād: Dāru'l-Me'ārifi's-Su'udiyye.

Ebū 'Abdirrahman 'Abdullāh b. Aḩmed b. Muḩammed b. ḩanbel (ö.290/903), *es-Sunne*, thk. Muḩammed b. Sa'īd b. Sālīm el-ḩaḩḩānī, Dammām: 1406/1986.

Ebū 'Abdurrahman el-ḩalīl b. Aḩmed b. 'Amr b. Temīm el-Başrī el-Ferāḩidī, (ö.170/787), *Kitābu'l-'Ayn*, thk. Mehdī el-Maḩzūmī, İbrahim es-Sāmerrā'ī.

Ebū 'Amr ḩarfe b. el-'Abd b. Sufyān b. Sa'd el-Bekrī el-Vāilī eş-Şā'ir el-Cāhīlī (ö.564), *Dīwānu ḩarfe b. el-'Abd*, thk. Mehdī Muḩammed Nāsīruddīn, Beyrūt: Dāru'l-Kututbi'l-İlmiyye, 1423/2002.

Ebū 'Ubeyd el-ḩāsīm b. Sellām b. 'Abdillāh el-Herevī el-Baḩdādī (ö.224/839), *Kitābu'l-İmān ve Me'ālīmuḩu ve Sunenuḩu ve Istikmāluḩu ve Derecātuh*, thk. Muḩammed Nāsīruddīn el-Elbānī, 1404/1983.

Ebū'l-ḩasan Muslim b. el-ḩaccāc el-ḩuşeyrī en-Nīsābūrī (ö.261/875), *el-Musnedu's-Şaḩīḩu'l-Muḩtaşar bi Naḩli'l-'Adl 'ani'l-'Adl ilā Resūlillāh*, thk. Muḩammed Fuād 'Abdulbākī, Beyrūt: Dāru İḩyā'it-Turāşī'l-'Arabī.

Ebū'l-ḩasen Muḩātīl b. Suleymān b. Beşīr el-Ezdī el-Belḩī (ö.150/767), *et-Tefsīr*, thk. 'Abdullāh Maḩmūd Şeḩḩāte, Beyrūt: Dāru İḩyā'it-Turāş, 1423/2002.

Ebu'l Feth Tāceddīn Muḩammed Şehristānī, (548/1153) *el-Milel ve'-Nihal*, thk. E. A. Mehna, A. H. Faur, ḩahire, Dāru'l-Ma'rife, 1994.



- el-Bîrûnî, Ebu'r-Reyhân Muhammed b. Aḥmed (453/1061), *el-Aṣāru'l-bakiyye ani'l-kurûni'l-haliye*, thk. C. Eduard Sachau, Leipzig: Otto Harrassowitz, 1923.
- el-Muṭahhir b. Ṭāhir el-Makḍisî (ö. 355/966 civarı), *el-Bed'u ve't-Tārîḥ*, Port Sa'îd: Mektebetu's-Sekafeti'd-Diniyye.
- eş-Şāhib b. 'Abbād, İsmail b. 'Abbād b. el-'Abbās Ebū'l-Kāsım eṭ-Ṭāleḳānî (ö.385/995), *el-Muḥîṭ fi'l-Luḡa*.
- Eznik of Kolb, *A Treatise on God Written in Armenian by Eznik of Kolb (Floruit c.430-c.450)*, çev. M. J. Blanchard-R. D. Young, Leuven: Peeters, 1998.
- Gajastak Abalish*, çev. Homi F. Chacha, Bombay: The Trustees of the Parsi Punchayet Funds and Properties, 1936.
- Gardner, Iain, *The Kephalaia of the Teacher*, Leiden: Brill, 1995.
- Gozāreş-i Gomān-i Şiken: Şerh ve Tercüme-i Metni Pazand-i 'Şikend Gumanik Viçar'*, çev. Pervin Şekiba, Illinois: Neşr-i Kitabi Keyumers, 2001.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul: Pınar Yay., 1984.
- Hinz, Walter, "Mani and Karder", *La Persia Nel Medioevo*, (Roma: Accademia Nazionale Dei Lincei, 1971), s. 485-499.
- History of al-Tabari*, çev. C. E. Bosworth, Albany: State University of New York, 1999. Vol.V.
- Horde Avesta, Name-i Minevi*, çev. İbrahim Purdavud, Tahran: Donyayi Kitab, 1385/2005.
- İbn Belḥî, *Fārsnāme*, thk. Reynold Alleyne Nicholson, Guy le Strange, Tahran: 1384/2005.
- İbn Ḥabîb, Ebū Ca'fer Muhammed b. Ḥabîb b. Umeyye el-Baḡdādî (ö.245/860), *el-Muḥabber*, thk. Ilse Lichtenstadter, Beyrût: Dāru'l- Āfāḳi'l-Cedîde.
- İbn Ḥabîb, Ebū Ca'fer Muhammed b. Ḥabîb b. Umeyye el-Baḡdādî, (ö.245/860) *el-Munemmaḳ fi Aḥbāri Kureyş*, thk. Ḥurşîd Aḥmed Fārûḳ, Beyrût: 'Ālemu'l-Kutub, 1405/1985.
- İbn Hişām, Ebū Muhammed 'Abdumelik b. Hişām b. Eyyüb el-Ḥimyerî (ö.213/829), *es-Sîretu'n-Nebevîyye*, thk. Muştafâ es-Saḳḳâ v.dğr., Mısır: Mektebetu Muştafâ el-Bābî'l-Ḥalebî, 1375/1955.
- İbn Hişām, Ebū Muhammed 'Abdumelik b. Hişām b. Eyyüb el-Ḥimyerî (ö.213/829), *et-Ticān fi Mulūki Ḥimyer*, Şan'ā: Merkezu'd-Dirāsati ve'l-Ebhāşi'l-Yemeniyye, 1347/1928.
- İbn İshāḳ, Muhammed b. İshāḳ b. Yesār el-Muṭṭalibî (ö.151/768), *Kitābu's-Siyer ve'l-Meḡāzi*, thk. Süheyl Zekkār, Beyrût: Dāru'l-Fikr, 1356/1978.



- İbn Keşir, Ebū'l-Fidā' İsmāil b. 'Omar b. Keşir el-Ḳureşī ed-Dimeşķi (ö.774/1373), *el-Bidāye ve'n-Nihāye*, thk. 'Alī Şirī, Beyrūt: Dāru İhyā' i't-Turāşī'l-'Arabī, 1408/1988.
- İbn Ḳuteybe, Ebū Muḥammed 'Abdullāh b. Muslim b. Ḳuteybe ed-Dīneverī (ö.276/890), *el-Ma'ārif*, thk. Şervet 'Ukkāşe, el-Hey'etu'l-Mışriyyetu'l-'Amme, 1413/1992.
- İbn Nedīm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshāḳ (385/995), *Kitābu'l-Fihrist*, thk., Eymen F. Seyyid, London: Müessesetü'l-Furkān lit-Turāşī'l-İslami, 2009.
- İbnu'l-Kelbī, Ebu'l-Munzir Hişām b. Muḥammed el-Kelbī (ö.204/820), *el-Meşālib*, thk. Necāh et-Tāi, Beyrūt: Dāru'l-Hudā 1998.
- İbnu'l-Kelbī, Ebu'l-Munzir Hişām b. Muḥammed el-Kelbī (ö.204/820), *Kitābu'l-Esnām*, thk. Aḥmed Zekī Bāşā, Ḳahire: Dāru'l-Kutubi'l-Mışriyye, 1421/2000.
- İmrani, N., *Şāpuragān*, Tahran: İntişārāt-ı Eştāt, 1379/2001.
- İmru'u'l-Ḳays b. Ḳıcr b. el-Hārīş el-Kindī (ö.545), *Dīvānu İmri'i'l-Ḳays*, thk. 'Abdurrahmān el-Muštāvī, Beyrūt: Dāru'l-Ma'rife 1425/2004.
- Kanga, Kavasji E., *English-Avesta Dictionary*, Bombay: 1909.
- Kister, M. J., "al-Hira Some Notes on its Relations with Arabia", *Arabica*, 11, S.2, (1968), 143-169.
- Kitab-ı Penjum-i Dinkard, Avanevisi, tercüme, Ta'likat Vajenameh, Metni Pehlevi*, çev. J. Amuzgar, A. Tefazzoli, Tahran: İntişarat-ı Moin, 1386/2006.
- Mackenzie, Donald, "Mani's Sabuhragan-II", *Bulletin of SOAS*, 43 S.2, (1980), 288-310.
- Mackenzie, Donald, "Mani's Sabuhragan", *Bulletin of SOAS*, 42, S.3, (1979), 500-534.
- Macuch, Maria, "Pahlavi Literature", *The Literature of Pre-Islamic Iran, A History of Persian Literature*, vol. XVII, ed. R. Emmerick-M. Macuch, New York: I.B. Tauris, 2009.
- Mālik b. Enes b. Mālik el-'Eşbahī el-Medenī (ö.179/796), *el-Muvaḫḫa'-Rivāyetu Ebī Mus'ab ez-Zuhrī*, thk. Beşşār 'Avvād Ma'rūf, Maḥmūd Ḥalīl, 1412/1991.
- Mehşid Mihr Feḫreyi, *Aferīneş der Edyān* (Tahran: Müessese-i Muḫālāt ve Tahkikat-i Ferhengi, 1366/1988.
- Menoy i Hired*, çev. Ahmed Tefazzoli, Tahran: İntişarat-ı Tus, 1362/1984.
- Mes'ūdī, Ebū'l-Ḥasan 'Alī b. el-Ḥuseyn b. 'Alī (ö.346/958), *Murūcu'z-Zehēb ve Ma'ādinu'l-Cevher*, thk. Muḥammed Muhyiddīn b. El-Ḥamīd, Beyrūt: Dāru'l-Fikr, 1973.



Mücmelü't-Tevarîh ve Kısas, (h. 520?), thk. Meliki'ş-Şua'ra Bahār, Tahran: İntişarāt-ı Esaīr, 1389/2010.

Nyberg, Henry, *S. A Manual of Pahlavi; Ideograms, Glossory, abbreviations, Index, Grammatical Survey, Corringenda*, Wiesbaden: Otto Harassowitz, 1974, Tahran: 2003.

Pahlavi Texts I, Bundahis, çev. E. West, Sacred Book of East, ed. M. Müller, Oxford: Oxford University Press, 1880.

Pahlavi Texts III, Dina-i Mainog-i Khirad, çev. E. W. West, Sacred Book of East, ed. M. Müller, Clarendon: Oxford University Press, 1885.

Pahlavi Texts III, Sikand Gumanik Vigar, çev. E. West, Sacred Book of East, ed. M. Müller, Oxford: Oxford University Press, 1885.

Pahlavi Texts IV, Contents of Nasks, Dinkard VIII, Dinkard IV, çev. E. West, ed. M. Müller, Clarendon: Oxford University Press, 1892.

Plutarch, *Moralia, Vol.V (Isis and Osiris XLVI-XLVII)*, çev. Frank C. Babbitt, LOEB, 1936.

Šahrestānīhā ī Ērānšahr: A Middle Persian Text on Late Antique Geography, Epic, and History, çev. Touraj Daryae. Costa Mesa: Mazda Publishers, 2002.

Shaked, Shaul, "The Myth of Zurvan: Cosmogony and Eschatology", *Messiah and Christos: Studies in Jewish Origin of Christianity*, ed. I. Gruenwald, S. Shaked, G. Stroumsa, Tübingen: Mohr, 1992, s. 219-240.

Shaked, Shaul, *Dualism in Transformation: Varieties of Religion in Sasanian Iran*, London: SOAS, 1994.

Shaki, Mansour, "The Cosmogonical and Cosmological Teachings of Mazdak", *Papers in Honour of Professor Mary Boyce*, Acta Iranica 25, Leiden: Brill, 1985, s. 527-543.

Skjærvø, Prods O., *Zoroastrian Texts*, Harvard: 2007. (Inscription of Kerdīr on the Ka'ba-ye Zardosht at Naqsh-e Rostam ms.276), (From a Manichean hymn (M28IRii1-4).

Sundermann, Werner, "Cosmogony and Cosmology in Manichaeism", *Encyclopaedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater, London: 1993, c. 6, s. 310-315.

Ṭaberī, Ebū Ca'fer Muḥammed b. Cerīr b. Yezīd el-Āmulī eṭ-Ṭaberī (ö.310/923), *Tārīḫu'r-Rusul ve'l-Mulūk, ve Şilatu Tārīḫ eṭ-Ṭaberī*, thk. Muḥammed Ebu'l-fazl İbrahīm, Kahire: Dāru'l Me'ārif, 1387/1967.

Ṭaberī, Ebū Ca'fer Muḥammed b. Cerīr b. Yezīd el-Āmulī eṭ-Ṭaberī, (ö.310/923), *Cāmi'u'l-Beyān fī Te'vīli 'Āyi'l-Kur'ān*, (thk. 'Aḫmed Muḥammed Şākir, Mu'essesetu'r-Risāle, 1420/2000), c. 22, s. 77-80.



The Dinkard, (The original Pahlavi Text; the same transliterated in Zend characters; translations of the text in the Gujrati and English languages; a commentary and a glossary of select terms), çev. Peshotan D. B. Sanjana, Bombay: Duftur Ashkara Oil Engine Press, 1894.

Theodore Abu Qurrah, (Theologus Autodidactus), çev. John C. Lamoreaux, Provo: Brigham Young University Press, 2005.

Vizidegah-i Zadspram, çev. M. T. Raşid Muhassal, Tahran: Pejuheşgah-i Ulum-i İnsani ve Mutelaat-i Ferhengi, 1385/2007.

Wahman Yasn, çev. Carlo Cereti, Roma: Seria Orientalia 1995.

Yarshater, Ehsan, "Mazdakism", *Cambridge History of Iran*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, c. 3/2, s. 991-1024.

Zaehner, Robert C., *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1975.

Zaehner, Robert C., *Zuroan: A Zoroastrian Dilemma*, Oxford: Clarendon Press, 1955.

Zand-Akasih Iranian or Greater Bundahišn, çev. Behramgore T. Anklesaria, Bombay: 1956.

