

ISSN: 2148-0494

*dergi*  
*abant*

ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



Cilt/Volume: 1

Yıl /Year: 1

Sayı/Issue: 2

Güz/Autumn 2013





Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Cilt: 1 Yıl: 1 Sayı: 2 Güz 2013



ISSN: 2148-0494

<http://bifdergi.ibu.edu.tr>



### İmtiyaz Sahibi

Abant İzzet Baysal Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi adına  
Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ  
(Dekan)



### Editörler

Yrd. Doç. Dr. Osman MUTLUEL  
Yrd. Doç. Dr. Kılıç Aslan MAVİL  
Yrd. Doç. Dr. Murat KOBYA



### Dil Editörleri

Yrd. Doç. Dr. Said Nuri AKGÜNDÜZ  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Faruk ÇİFÇİ  
Okt. Laila MAHMOUD



### İletişim ve Sekreteryaya

Öğr. Gör. Hayati SAKALLIOĞLU



### **Yayın Kurulu**

Yrd. Doç. Dr. Cahid KARA  
Yrd. Doç. Dr. Cemalettin ŞEN  
Yrd. Doç. Dr. Halide N. Ö. ERDOĞAN  
Yrd. Doç. Dr. Hikmet Y. MAVİL  
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ  
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin İ. YEĞİN  
Yrd. Doç. Dr. İsmail CERAN  
Yrd. Doç. Dr. Macit DEMİRER  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet YAŞAR  
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖNDER  
Yrd. Doç. Dr. Nihat DURAK  
Yrd. Doç. Dr. Ömer BAŞKAN  
Yrd. Doç. Dr. Süleyman KAYA  
Yrd. Doç. Dr. Şaban ÇİFTÇİ  
Yrd. Doç. Dr. Şaban KARASAKAL  
Yrd. Doç. Dr. Talip AYAR  
Yrd. Doç. Dr. Yasin KURBAN  
Yrd. Doç. Dr. Zeynel Abidin AYDIN  
Yrd. Doç. Dr. Zübeyir BULUT



### **Sayı Hakemleri**

Yrd. Doç. Dr. Ahmet TÜRKAN/Dumlupınar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. İsmail CERAN/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Faruk ÇİFÇİ/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Mithat ESER/Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU/Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Zeynel Abidin AYDIN/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi



### **İletişim Adresi**

Abant İzzet Baysal Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi 14280 Gölköy/Bolu  
Tel: 0374 253 40 05 Faks: 0374 253 40 06  
e-posta: dergiabant@hotmail.com



- ❖ **dergıabant**, AİBÜ İlahiyat Fakültesi tarafından **yılda iki kez** yayımlanan bilimsel ve **hakemli** bir dergidir.
- ❖ Dergide yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, belirtilen kurallara uygun olarak hazırlanmalıdır.
- ❖ Dergide yayımlanan yazıların akademik ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
- ❖ Yazılardan kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.



### **Danışma Kurulu**

Prof. Dr. Adem Apak, Uludağ Üniversitesi  
Prof. Dr. Adnan Arslan, Süleyman Şah Üniversitesi  
Prof. Dr. Ahmet Saim Kılavuz, Uludağ Üniversitesi  
Prof. Dr. Ahmet Nedim Serinsu, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Ahmet Yaman, Akdeniz Üniversitesi  
Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul Üniversitesi  
Prof. Dr. Bünyamin Erol, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Faruk Beşer, Marmara Üniversitesi  
Prof. Dr. Fethi Ahmet Polat, M. Alparslan Üniversitesi  
Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay, Sakarya Üniversitesi  
Prof. Dr. Hüseyin Aydın, Osman Gazi Üniversitesi  
Prof. Dr. İlyas Çelebi, Marmara Üniversitesi  
Prof. Dr. Mustafa Gencer, AİB Üniversitesi  
Prof. Dr. Mustafa Öztürk, Çukurova Üniversitesi  
Prof. Dr. Ömer Kara, Atatürk Üniversitesi  
Prof. Dr. Raşit Küçük, Marmara Üniversitesi  
Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Şuayb Özdemir, Amasya Üniversitesi  
Prof. Dr. Temel Yeşilyurt, Erciyes Üniversitesi  
Prof. Dr. Yahya Mustafa Keskin, AİB Üniversitesi  
Doç. Dr. Abdullah Çolak, İnönü Üniversitesi  
Doç. Dr. Ahmet Bostancı, Sakarya Üniversitesi  
Doç. Dr. Ahmet Ocak, Abant İzzet Baysal Üniversitesi  
Doç. Dr. Ali Kaya, Uludağ Üniversitesi  
Doç. Dr. Cemalettin Erdemci, Yüzüncü Yıl Üniversitesi  
Doç. Dr. Erdiñç Ahatlı, Sakarya Üniversitesi  
Doç. Dr. Hasan Hacak, Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. Hayati Yılmaz, Sakarya Üniversitesi  
Doç. Dr. Kamil Güneş, Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Doç. Dr. Mehmet Emin Maşalı, Marmara Üniversitesi  
Doç. Dr. Muammer İskenderoğlu, Sakarya Üniversitesi  
Doç. Dr. Muhammet Tarakçı, Uludağ Üniversitesi  
Doç. Dr. Necmettin Gökkır, İstanbul Üniversitesi  
Doç. Dr. Salih Çift, Uludağ Üniversitesi  
Doç. Dr. Sinan Öge, Atatürk Üniversitesi  
Doç. Dr. Vejdi Bilgin, Uludağ Üniversitesi  
Doç. Dr. Yusuf Doğan, Cumhuriyet Üniversitesi



## İçindekiler

### Makaleler

Sinoplu Bir Gnostik: Marcion ..... 1-18

### Nihat Durak

İslam Coğrafyasında Mecûsiler (Emevîlerin Sonuna Kadar) ..... 19-59

### Cahid Kara

SEYYİD FEYZULLAH FINDÎKİ, Tufan ..... 60-72

### Şaban Karasakal (Çev.)



### Tanıtım Yazıları

#### ❖ Kitap

Mustafa ÖNDER, *Yaz Kur'an Kursları'nda Dini Öğretmek-Sorunlar ve Çözüm Önerileri* ..... 73-75

### Şaban Çiftci

Yunus EKİN, *Ebussuûd Tefsiri'nde Siyakın Yeri*..... 76-79

### Süleyman Kaya

Daniel BROWN, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*..... 80-87

### Ahmet Şen



Yayın Esasları ve Makale Kabul Şartları ..... 88-90



## SİNOPLU BİR GNOSTİK: MARCİON

Nihat DURAK\*

### Öz

Sinoplu Marcion (m.s. 85-160), ilk dönem Hıristiyanlık tarihinin mühim figürlerindendir. O, aynı zamanda ilk devir Hıristiyan topluluğu içinde ortaya çıkan ve ana grup tarafından heretik olarak değerlendirilen teolojik bir akımın da lideri kabul edilmektedir.

Marcion'un günümüzde de tanınan ve tartışılan bir şahsiyet olmasına sebep olan husus, kendisinin apostolojik olarak kabul edip düzenlediği Luka İncili ile Pavlus'un On Mektubu'ndan oluşan İncil'di. Marcion, günümüzdeki Yeni Ahit'in de esasını oluşturan dört incil arasında yalnızca Luka İncili'ni otantik kabul etmiş; fakat bu metni ve Pavlus'un On Mektubu'nu da mevcut haliyle değil, yeniden düzenleyerek kendi kutsal kitap külliyyatı içine almıştır. Marcion, bu iki metne yanı sıra Resullerin İşleri bölümünü de ekleyerek hususi bir Ahd-i Cedit meydana getirmiştir.

Bu Marcion İncili, her ne kadar el yazması olarak günümüze ulaşmış olmasa da Tertullianus (m.s. 160-225)'un 'Adversus Marcionem' (Against Marcion) adlı eserinde, o kadar çok parçası kaydedilmiştir ki, hemen hemen tamamının ortaya konulabilmesi muhtemeldir.

Marcion, Eski Ahit'i reddetmiş; Eski ve Yeni Ahit'in aynı Tanrı'dan zuhur etmediğini, Yahudilerin ve Eski Ahit'in Tanrısı'nın 'Yaratıcı Tanrı', İsa'da ortaya çıkan Tanrı'nın "sevgi ve teselli Tanrısı" olduğunu savunmuştur.

Havariler sonrası ikinci dönem Hıristiyan neslin mensubu olan Marcion, ileri sürdüğü fikirleri ve faaliyetleri açısından öne çıkan bir şahıstır. Pavlusçu anlayışın müdafii olan Marcion, Yahudilik ve Eski Ahit'in etkisiyle, Hıristiyanlıkta Pavlusçu anlayıştan sapmalar olduğunu ifade etmiş ve bu sapmaları Hıristiyanlığın kutsal kitabından ve dogmalarından arındırmaya gayret etmiştir. Aynı zamanda Suriyeli Cerdo (ölümü takriben m.s. 138)'nin öğrencisi olan Marcion, Pavlus öğretilerindeki gnostik unsurları, bir çeşit çileciliğe ve düalizme dönüştürmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Sinop, Marcion, Hıristiyanlık, İncil, Gnostisizm.

## A GNOSTIC OF SINOPE: MARCION

### Abstract

Marcion of Sinope (85-160 a.d.) is one of the important figures of the first period of Christianity. Being considered as the leader of a theological movement that came out of the first period Christian community and is determined as the heretic movement by the main group.

The reason why Marcion is a known and debated figure till today is his preparation of the Luka Bible that he considered as apostolic and the Bible consisted of the "Ten Letters of Paul". Between the four bibles that make out the actual "New Testament", Marcion accepted only the Luka Bible as authentic; but he recomposed it and the "Ten Letters of Paul" before including them into his Corpus of sacred books. (He didn't take them as they were but altered them). Marcion generated a special New Testament by adding a chapter of "The works of the Prophets" to these two texts.

Although, the Marcion Bible didn't reached the present day as a handwritten manuscript, there is that much saved in Tertullianus' (160-225 a.d.) work 'Adversus Marcionem' (Against Marcion) of it, that it is possible to rewrite almost the whole text of the Bible.

Marcion rejected the Old Testament; he claimed that the New and Old Testament are not revealed from the same God, that the God of the Jews and Old Testament is the "God of

---

\* Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, nihatdurak@ibu.edu.tr



creation” and that the God perception comes up of Jesus is the “God of love and consolation”.

As a member of the second period Christianity generation, after the Apostles, Marcion is a prominent personality in terms of ideas and activities he brought on. As the defender of the Paulist Perception, Marcion, stated that with the effect of Judaism and the Old Testament there were some deviations in Paulist perception. He endeavored to clean these deviations and dogma from the holly book of Christianity. As the student of “Cerdo of Syria” (death approx. 138 a.d.), Marcion, converted the Gnostic components in Paulistic percepts into a sort of asceticism and dualism.

**Keywords:** Sinope, Marcion, Christianity, Bible, Gnosticism.

## I. SİNOPLU MARCİON’UN HAYATI

Kilise babalarının hemen hepsi, Marcion’un Pontuslu<sup>1</sup> olduğu konusunda hem fikirdir. Pontuslu bir gemici olan Marcion, m.s. birinci yüzyıl sonlarına doğru, tahminen 85’te Sinop’ta doğmuş, yaklaşık 160’ta ölmüştür.<sup>2</sup> Marcion, Simon Magus öğrencileriyle aynı kuşağa mensuptur. Babası Sinop Piskoposu’dur ve Marcion tamamen Hıristiyan öğretisi içinde büyür.<sup>3</sup> Ancak bazı araştırmacılar, Marcion’un Sinop’tayken Hıristiyan bile olmadığını, putperest olarak doğup yetiştiğini ve ancak Roma’ya seyahati esnasında Hıristiyan olduğunu ileri sürer.<sup>4</sup>

Gençlik yıllarının son dönemlerinde Sinop’tan ayrılan Marcion, bir müddet Anadolu’nun çeşitli bölgelerinde, muhtemelen Efes ve İzmir civarında kalır. Mesleği gemicilik olan Marcion’un Anadolu’nun sahil bölgelerinde bir müddet kalmış olması da muhtemeldir. Eğer iddia edildiği gibi o, putperest bir çevrede yetişmişse, Anadolu’da geçirdiği zaman diliminde Hıristiyanlıkla tanışmış ve Hıristiyan olmuştur. Çünkü bazı Hıristiyan yazarların ifadelerine göre Marcion, Roma’ya geldiğinde hâlihazırda Hıristiyandır. Hatta kimi yazarlara göre o, bu esnada bilgi açısından sıradan bir Hıristiyan değil piskopos ayarında bir din adamıdır.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Eski Yunanca’da deniz anlamına gelen bu terim, tarihte Sinop, Amasya, Tokat, Samsun, Ordu, Giresun, Gümüşhane, Trabzon ve Rize şehirlerini kapsayan bölgeyi ifade ederdi. (Orhan Hançerlioğlu, *Dünya İnançları Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitapevi 1993, s. 415.)

<sup>2</sup> Jacques Lacarriere, *The Gnostics, (Les Gnostiques*, Fransızca’dan İngilizce’ye çev. Nina Rootes), Londra: Peter Owen Limited 1977, s. 79, Şinasi Gündüz, “Sinoplu Marcion’un Gnostik Teolojisi”, *Hoşgörü ve İnanç Turizminde Göller Bölgesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Isparta 2001, s. 133, Robert Bradshaw, “Marcion: Portrait of a Heretic”, 13.11.2012, <http://www.earlychurch.org.uk/pdf/marcion.pdf>, Saffet Bilhan, “Asya Eğitim Felsefesine Tarihsel Bir Bakış (İran)”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, c. XX, Ankara 1988, s. 278, Kent Hinkson, ‘Kilise Tarihi’, 29.11.2012, <http://www.belgeler.com/blg/2xfw/kilise-tarihi>, Annemarie Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, Ankara: Güven Matbaası 1955, s. 177.

<sup>3</sup> Lacarriere, *The Gnostics*, s. 79.

<sup>4</sup> Gündüz, “Sinoplu Marcion’un Gnostik Teolojisi”, s. 133.

<sup>5</sup> Gündüz, “Sinoplu Marcion’un Gnostik Teolojisi”, s. 134.

Marcion, m.s. 135-140 yılları arasında Roma'ya gelir.<sup>6</sup> Hippolytus (m.s. 170-236), Marcion'un Roma'ya geliş tarihinin piskopos Hyginus'un ölümü sonrası olduğunu belirtir. Roma Kilisesi piskoposları hiyerarşisinde dokuzuncu sıraya sahip Hyginus'un ölümü m.s. 140 olduğuna göre, muhtemelen Marcion bu tarihte Roma'ya gelmiş olmalıdır.<sup>7</sup>

Roma'daki ilk günlerinde Marcion, buradaki Hıristiyan cemaate katılır ve kiliseye oldukça yüklü bir bağışta bulunur. Tertullianus, Marcion tarafından yapılan bu bağışın iki yüz bin sesters<sup>8</sup> olduğunu vurgular.<sup>9</sup> Bir müddet sonra Marcion, Roma'da Suriye asıllı bir öğretmen olan ve gnostik<sup>10</sup> fikirleriyle öne çıkan Cerdo (veya Kerdon) ile tanışır; kısa zamanda onun en başta gelen talebesi olur.<sup>11</sup> Irenaeus (m.s. 130-200), Cerdo'nun Simun Magus'un bir izleyicisi olduğunu belirtir ve onun Roma'ya Hyginus'un piskoposluğu zamanında geldiğini vurgular. Esasen erken dönem Hıristiyan yazarlar, yalnızca Cerdo'yu değil, Hıristiyanlık bünyesindeki hemen hemen tüm heretik ekolleri öyle ya da böyle Simon'la ilişkilendirir. Irenaeus da Marcion'u Simon'un öğrencileri ve taraftarları içinde sayar.<sup>12</sup>

Marcion'un hocası Suriyeli Cerdo, düalizme dayalı bir tanrı fikrini savunur. Ona göre birisi iyilik ve merhamet sıfatıyla diğeri ise dürüstlük ve adalet sıfatıyla ön plana çıkan iki ilahi güç vardır. Bunlardan birincisi kutsal kitaplarda (Eski Ahit'te) peygamberlerin ve hukukun kendisinden bahsettikleri tanrıdır. Bu tanrı

<sup>6</sup> Bradshaw, "Marcion: Portrait of a Heretic", 13.11.2012, <http://www.earlychurch.org.uk/pdf/marcion.pdf>, Hinkson, 'Kilise Tarihi', 29.11.2012, <http://www.belgeler.com/blg/2xfw/kilise-tarihi>.

<sup>7</sup> Gündüz, "Sinoplu Marcion'un Gnostik Teolojisi", s. 134.

<sup>8</sup> Sestertius ya da sesterce, bir Antik Roma sikkesidir. Roma Cumhuriyeti döneminde küçük gümüş bir sikke iken Roma İmparatorluğu zamanında büyük bronz bir sikkeye dönüşür.

<sup>9</sup> Bradshaw, "Marcion: Portrait of a Heretic", 13.11.2012, <http://www.earlychurch.org.uk/pdf/marcion.pdf>, Hinkson, 'Kilise Tarihi', 29.11.2012, <http://www.belgeler.com/blg/2xfw/kilise-tarihi>.

<sup>10</sup> Saltık bilginin anlak sezislerle kavranabileceği inancı. Derin ve tam bilgi anlamının dile getiren ve Yunanca gnose sözcüğünden türetilen gnostisizm (Fr. Gnosticisme) deyimi, aslında tanrısal bilgiye bütünüyle varılabileceğini savunan eklektik Hıristiyan gizemciliğidir. İ. S. II. yüzyılda Yahudiliği ve Platonculuğu Hıristiyanlıkla kaynaştırmaya çalışan Valentin, Simon, Basilide, Carpocrade, Saturnin, Marcion gibi tanrıbilimci düşünürlerin ürünüdür. Kimi düşünürler, Mandeizm ve Hermetizm gibi gizemsel inançları da gnostisizm ve örneğin Kabala'yı bir Yahudi gnostisizmi, Batinilik'i bir Müslüman gnostisizmi sayar. Gnostikler, Hıristiyan disiplini içerisinde sapkın sayılmıştır, çünkü imanla yetinmez ve İsa'nın cisimleşmesi gibi Hıristiyan dogmalarını yadsırlar. Çünkü yeni Platoncu emanasyon'dan yanadırlar ve özdeği kötülerler. Onlara göre tanrısal gerçek doğallaşarak kendini açığa vurmuş ve bilinmeyen hiçbir yanı kalmamıştır. (Hançerlioğlu, *Dünya İnançları Sözlüğü*, s. 171.)

<sup>11</sup> Bradshaw, "Marcion: Portrait of a Heretic", 13.11.2012, <http://www.earlychurch.org.uk/pdf/marcion.pdf>.

<sup>12</sup> Gündüz, "Sinoplu Marcion'un Gnostik Teolojisi", s. 134-135.

(şeriatin tanrısı) bilinen bir tanrıdır; ancak o, İsa Mesih'in 'baba' olarak adlandırdığı tanrı değildir. İsa Mesih'in 'babası' olan tanrı ise iyilik ve merhamet sıfatları haricinde 'bilinmeyen' bir tanrıdır. Tertullianus'un ifadesine göre Cerdo, bu iki ilahi prensipten hukukun tanrısını 'kötü tanrı', merhamet ve iyilik sıfatları haricinde bilinmeyen tanrıyı ise 'iyi tanrı' olarak isimlendirir. Cerdo'ya göre, iyi tanrı 'üstün' olandır; kötü tanrı ise 'dünyanın yaratıcısı' olan (demiurg) yüce varlıktır.<sup>13</sup> Tertullianus, bu düşüncelerinden hareketle Cerdo'nun, kötü tanrının iradesine dayalı olan peygamberlerin öğretisini ve hukuku reddettiğini, 'yaratıcı Tanrı'ya' karşı çıktığını ve Mesih'in üstün Tanrı'nın (iyi Tanrı'nın) oğlu olduğuna inandığını belirtir. Ayrıca Cerdo, İsa Mesih'in bakireden doğmadığını, hatta onun doğumla ilgisinin hiç olmadığını, çünkü bedenî bir cevher taşımadığını, yalnızca hayalî bir görüntüye sahip olduğunu, dolayısıyla gerçekte ızdırap çekmesinin de söz konusu olmadığını ifade eder. Bundan başka Cerdo, ölümden dirilişin ruhen olduğuna, bedeninin dirilmesinin ise mümkün olmadığına inanır. Ayrıca Tertullianus, Cerdo'nun dinî metinler arasında yalnızca Luka İncili ile Pavlus'un bazı mektuplarına olumlu baktığına, Yeni Ahit'in diğer metinlerine ise karşı çıktığını da kaydeder.<sup>14</sup>

Marcion'un, hocası Cerdo'nun fikirlerini izlediği ve geliştirdiği konusunda gerek Tertullianus gerekse Irenaeus hemfikirdir. Marcion, Cerdo'nun düalizmine ve kutsal kitap ile hukuk anlayışına dayalı olarak geliştirdiği fikirlerini çevresindeki öğrencilerine anlatmanın yanı sıra, bu fikirlerin Roma'daki kilise çevresinde tartışılması için de çaba sarf eder. Özellikle İsa'nın mesajını Eski Ahit'ten ayırmaya gayret gösterir. Hatta bu amaçla bir kilise toplantısı (konsil) düzenlenmesini ve bu toplantıda görüşlerinin tartışmaya açılmasını teklif eder. Ancak bu önerisi kilise çevrelerinde kabul görmediği gibi Marcion, takriben m.s. 144'te kilise tarafından fikirleri Hıristiyan dogmalarına aykırı bulunarak cemaatten kovulma cezasına çarptırılır, yani aforoz edilir.<sup>15</sup> Ayrıca kilise, Marcion'un daha önceden kiliseye yapmış olduğu para yardımını da kendisine iade eder. Bu durum karşısında Marcion bir süre kilise çevrelerinden kendisine destek verecek birilerini bulmaya çalışsa da başarılı olamaz.<sup>16</sup>

Roma'da kendine yer edinemeyen Marcion, sonunda bu şehri terk ederek bir cemaat kurma yoluna gider. Başta yakın öğrencileri Apelles<sup>17</sup> ve Lucanus olmak üzere Marcion'un taraftarları hızla artar ve kısa zamanda Marcioncu kilise üyeleri Roma da dâhil olmak üzere birçok yerde yoğun şekilde görülmeye başlar.

<sup>13</sup> Şinasi Gündüz, "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 9, Samsun 1997, ss. 121-165, s. 158.

<sup>14</sup> Gündüz, "Sinoplu Marcion'un Gnostik Teolojisi", s. 135.

<sup>15</sup> Bradshaw, "Marcion: Portrait of a Heretic", 13.11.2012, <http://www.earlychurch.org.uk/pdf/marcion.pdf>.

<sup>16</sup> Gündüz, "Sinoplu Marcion'un Gnostik Teolojisi", s. 135-136.

<sup>17</sup> Gündüz, "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi", s. 157.

Marcioncu hareketin II. yüzyılda da Hıristiyanlığın en önemli figürlerinden birisi olduğu yönünde birçok işaret vardır. Ayrıca III. yüzyıl başlarında bu kilise, Roma Kilisesi'nin en önde gelen rakibi mertebesindedir. Gerek Justin Martyr (m.s. 100-165)'in ifadeleri, gerekse zamanın ünlü Hıristiyanlık eleştirmeni Celsus (m.s. II. yüzyıl)'un muhatap aldığı iki Hıristiyan gruptan birinin Marcionculuk olması bunu destekler. İlerleyen dönemde Marcionculuk, batıda yok olmaya yüz tutarken doğuda bir süre daha varlığını devam ettirir. Nitekim Marcionculuğun doğuda uzun süre mevcudiyetini sürdürdüğü bilinir. Mesela Cyrrhus piskoposu Theodoret (m.s. 393-457), mektuplarında V. yüzyılda yaşayan Marcioncular'dan söz etmekte ve bunlardan binden fazlasının hidayetine vesile olduğunu anlatır. Ayrıca yine V. yüzyılda yaşayan Ermeni piskopos Eznik de Marcioncular'a karşı bir reddiye kaleme alır.<sup>18</sup>

İbn Nedim (v. 995), onuncu asırda Marcioncular'ın Horasan'da varlığına şahit olduğunu açıkça belirtir.<sup>19</sup>

İlerleyen zaman diliminde Marcionculuğun hızla Maniheizm içinde yok olduğu tahmin edilmektedir. Marcion gibi Hıristiyan bir cemaat içinde yetişen, ancak düşüncelerinde Marcion'dan daha açık şekilde gnostik düalizmi ve asketik yaşam biçimini savunan Mani'nin, Marcioncular tarafından kendilerine yakın görülmüş olması muhtemeldir. Öte yandan bizzat Marcion'un kendisi tarafından geliştirilen kilise yapısının Mani tarafından adapte edilerek geliştirildiği de bilinmektedir.<sup>20</sup>

Ephraem Syrus (m.s. 306-373) kendi zamanında, Marcionistler ve Maniheiztler arasındaki yakınlığa vurgu yapar. Marcioncu hareket III. yüzyılda da devam eder. IV. yüzyıla gelindiğinde Marcionist kiliselerin çoğu, başka bir gnostik hareket olan Maniheizm tarafından absorbe edilir.<sup>21</sup>

## II. MARCİON'UN FİKRİYATI

Marcion'un bir gnostik olup olmadığı ya da onun tanrı, âlem, kurtuluş, dünya hayatı ve benzeri konulardaki düşüncelerinin gnostisizm çerçevesinde değerlendirilip değerlendirilemeyeceği, bilim adamları arasında öteden beri münakaşa konusu olmuştur. Başta kilise babaları Irenaeus ve Tertullianus olmak üzere çeşitli ilk dönem Hıristiyan yazarlar, Marcion'un gnostik bir heretik olduğu konusunda şüphe etmez. Günümüz araştırmacılarının önemli bir kısmı ise Marcion'un gnostik olduğunu vurgular. Mesela gnostisizme yönelik çalışmaları

<sup>18</sup> Gündüz, "Sinoplu Marcion'un Gnostik Teolojisi", s. 136-137.

<sup>19</sup> William F. Tucker, "Beyan b. Sem'an ve Beyâniyye: Emevî Irakı'nın Şif Aşırıları", çev. Yusuf Benli, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. III, sy. 1, Samsun 2003, s. 227.

<sup>20</sup> Gündüz, "Sinoplu Marcion'un Gnostik Teolojisi", s. 137.

<sup>21</sup> Bradshaw, "Marcion: Portrait of a Heretic", 13.11.2012, <http://www.earlychurch.org.uk/pdf/marcion.pdf>.

olan Hans Jonas (d. 1903-v. 1993), Marcion'un kendine özgü geliştirdiği fikirleriyle gnostik düşünce açısından görkemli bir yere sahip olduğunu yazar. Yine gnostisizm konusunda uzman olan bir başka çağdaş yazar Kurt Rudolph (d. 1929), Marcion'un gnostik çerçevede ele alınması konusunda hiçbir engelin bulunmadığını, hatta Marcion'un gnostik gelenekte özel bir yere sahip olduğunu belirtir. Ugo Bianchi (d. 1922-v. 1995) ise, anti-kozmik düalizmi ve eskatolojik temayülleri nedeniyle Marcion'un gnostisizmin radikal bir temsilcisi olduğunu ifade eder.<sup>22</sup>

Öte yandan bazı araştırmacılar ise Marcion'un bir gnostik olduğu fikrine mesafeli durmaya, hatta bazıları bunu tamamıyla reddetmeye çalışır. XX. yüzyılın başlarında Marcion'la ilgili yaptığı çalışmasıyla dikkati çeken Adolph von Harnack (d. 1851-v. 1930), Marcion'un Pavlus ve Luther (d. 1483- v. 1546)'le karşılaştırılabilecek seviyede mühim ve büyük bir reformcu olduğunu vurgular. Bununla birlikte Harnack, her ne kadar aralarında bazı benzerlikler bulunsa da Marcion'un düşüncelerinin gnostisizmle bir ilişkisinin olmadığını, aksine bunların Hıristiyan geleneği içerisinde ele alınmasının gerekliliğini savunur. John Peter Arendzen (d. 1873-v. 1954) ve Henry Chadwick (d. 1920-v. 2008) gibi yazarlar da Marcion'un düşüncelerinin gnostisizm çerçevesinde değerlendirilemeyeceği kanaatini ifade eder. Heikki Raisanen (d. 1941) ve Giovanni Filoramo (d. 1945) gibi araştırmacılar ise Marcion'un gnostik gelenek içinde değerlendirilip değerlendirilemeyeceği sorununun oldukça tartışmalı olduğunu belirttikten sonra, sorunun aslında gnostisizmin temel karakteristiğinin ne olduğu meselesiyle yakından ilişkili olduğu üzerinde durur.<sup>23</sup>

Tertullianus, Hippolytus ve Irenaeus gibi antik yazarlar, Marcion'u bir gnostik olarak sınıflandırmakta tereddüt etmez. Birçok bilim adamı, yine de onun öğretisinin gerçekten gnostik olduğuna ikna olmuş değildir.<sup>24</sup>

Diğer tüm gnostiklerin aksine, Marcion her şeyden önce bir kilise kurmak, sonra İncil'i kendisini Antitheses'i olan, emniyet içinde yerleşik cemaatler kurmak istedi.<sup>25</sup>

Düşüncelerinde gnostik spekülasyonlara ve mitolojiye yer vermemesi ve kurtuluşun imanla olduğunu kabul edişi gibi bazı konularda diğer gnostik geleneklerden ayrılmış olsa da Marcion'un öğretilerinde çeşitli prensipler arasındaki düalizmi esas alışı, kozmik âleme olumsuz yaklaşımı ve asketik yaşam biçimine önem vermesi gibi özellikleri göz önüne alındığında, onun genel anlamıyla gnostisizm çerçevesi içerisinde ele alınabilecek gnostik bir muallim olduğu aşikârdır. Görüşlerindeki gnostik temayüllerin tamamıyla Marcion

<sup>22</sup> Gündüz, "Sinoplu Marcion'un Gnostik Teolojisi", s. 137-138.

<sup>23</sup> Gündüz, "Sinoplu Marcion'un Gnostik Teolojisi", s. 138.

<sup>24</sup> Robert Bradshaw, "Marcion: Portrait of a Heretic, (Marcion: Bir Heretiğin Portresi)", 13.11.2012, <http://www.earlychurch.org.uk/pdf/marcion.pdf>.

<sup>25</sup> Lacarriere, *The Gnostics*, s. 79.

tarafından üretilmiş ya da kurgulanmış olduğunu düşünmek de gereksizdir. Hıristiyanlığın ilk dönem tarihinde başta Simon Magus olmak üzere, Menandros, Saturninus, Basilides (m.s. II. yüzyıl) ve Valentinus (m.s. 100-160) gibi birçok önemli şahsiyetin gerek Marcion öncesi dönemde gerekse Marcion'un zamanında gnostik düşünceleriyle öne çıktığı bilinir. Stephen Wilson'ın da ifade ettiği gibi, Marcion'un sıkı bir Pavluscu olduğu ve hem Pavlus'un hem de Pavlusculuğun Marcion öncesi dönemlerde hâlihazırda gnostik etkileşime açık olduğu da bilinir. Bundan başka Marcion'un hocası olan Cerdo'nun da bir gnostik olduğu kesindir.<sup>26</sup>

Marcion'un gnostisizmle ilişkili düşünceleri özellikle onun düalist yaklaşımlarında, kozmik âleme ya da bu dünyaya karşı bir 'yabancı' veya 'öteki' olan yüce tanrı anlayışında, maddi âleme karşı tavırlarında ve asketizmi esas alan hayat tarzına yönelik fikirlerinde yoğunlaşır.<sup>27</sup>

Baştan sona Marcion teolojisi düalist bir anlayışa dayalıdır. Marcion tanrı, kurtuluş, ilahi mesaj ve nitelikleri konusundaki bir dizi düalist ilkeler çerçevesinde dile getirdiği düşüncelerini, zamanın Roma kilisesinin temsil ettiği yaygın kanaate karşı antitezler şeklinde savunur. Onun, günümüze kadar ulaşmamış olan yapıtının da 'Antitezler' başlığını taşıması bundan dolayı olsa gerektir.<sup>28</sup>

Marcion bu eserinde kendi dünya kuramını, Kitab-ı Mukaddes ve İncil yorumlarını, prensiplerini, yeni bir kilisenin tesisine dair bakış açısını ortaya koyar.<sup>29</sup>

Hocası Cerdo gibi Marcion da iki asli ilahi ilkenin mevcudiyetini kabul eder. Bunlardan ilki Eski Ahit peygamberleri ve şeriat aracılığıyla bilinip tanınan ve maddi âlemin yaratıcısı olan tanrıdır. İnsanı yaratan ve düşüş, günah, ölüm kısır döngüsüne mahkûm eden de bu ilahi varlıktır. Bu 'yaratıcı tanrının' (demiurg'un) en çarpıcı nitelikleri doğruluk ve adalettir. Adalet niteliği doğrultusunda o, hukukun taviz vermez ve sıkı bir takipçisidir. Acımasız bir karşılık verme ve intikam alma hukuku doğuran adalet niteliğiyle öne çıkan bu tanrı aynı zamanda 'kötüdür' ve mükemmel değildir. Mükemmel olmayışı yarattığı âleme de 'kötülük' şeklinde aksetmiştir. Nitekim Marcion, kötülüklerin yaratıcısı-kaynağı olan bu yaratıcı tanrının savaştan keyf aldığını, kötü niyetli olduğunu ve çeşitli Eski Ahit metinlerinde de görüldüğü gibi zaman zaman kendisiyle bile tenakuza düştüğünü ileri sürer. Marcion'a göre, gerek peygamberlerin öğretileri ve hukuk aracılığıyla gerekse yarattığı maddi âlemden hareketle bilinip tanınan bu tanrı, 'Eski Ahit tanrısıdır'.<sup>30</sup>

<sup>26</sup> Gündüz, "Sinoplu Marcion'un Gnostik Teolojisi", s. 138-139.

<sup>27</sup> Gündüz, "Sinoplu Marcion'un Gnostik Teolojisi", s. 139.

<sup>28</sup> Gündüz, "Sinoplu Marcion'un Gnostik Teolojisi", s. 139.

<sup>29</sup> Lacarriere, *The Gnostics*, s. 79.

<sup>30</sup> Gündüz, "Sinoplu Marcion'un Gnostik Teolojisi", s. 139.

Valentinus'un öğrencilerinden Ptolemy (m.s. 90-168), Marcion'un hukuku ve yaratmayı Şeytana izafe ettiğini söylese de, gerçekte Marcion böyle bir görüşe sahip değildir. Ancak, Apocryphon of John adlı metnin yazarı gibi bazı gnostikler Şeytani ve Yehova'yı özdeşleştirirler de, Marcion aslında ikisini özdeşleştirmemiştir. Dolayısıyla Ptolemy'nin yorumu, Marcion'la ilgili yanlış bir anlamaya dayanır. Ancak yine de, Marcion ile Ptolemy arasında fikri bir yakınlık mevcuttur. Bu yüzden o, 'ılımlı Marcion' olarak adlandırılır. Ancak Ptolemy'nin Demiurge ile ilgili görüşü Marcion'unki kadar olumsuz değildir. Nitekim o, Marcion'un reddettiği gibi, yaratmada Mesih'in rolünü reddetmez.<sup>31</sup>

Marcion'un kabul ettiği ikinci ilahi varlık ise, yaratıcı tanrının aksine fazlaca bilinip tanınmayan, dolayısıyla bu âleme 'yabancı' ya da 'öteki' olan üstün ilahi güçtür. Bu 'yabancı' tanrı, nitelikleri itibarıyla yaratıcı tanrıdan daha üstün ve yücedir; zira her ne kadar maddi âlemlerle bir ilgisi olmaması ya da onun dışında olması nedeniyle fazlaca bilinip tanınmasa da onun en önemli niteliği mükemmelliğidir. Mükemmelliği doğrultusunda o, mutlak 'iyi' olan bir ilahi varlıktır. Adalet sıfatıyla hukukun koyucusu ve sıkı şekilde uygulayıcısı olan yaratıcı tanrıya karşı bu tanrı mutlak iyilik sıfatıyla merhametli ve bağışlayıcıdır. Her zaman mevcut olmasına rağmen bu 'iyi tanrı' insanlara kendisini yalnızca 'oğul İsa' vasıtasıyla ifşa eder. Kötülüklerle dolu olan yeryüzünde şeriat, günah ve ölüm çemberinin tutsağı olarak yaşayan insanların kurtarılması için bu yabancı tanrı, saf iyilik, Tiberius'un 15. yılında (yaklaşık m.s. 29'da) kendi ilahi ruhunu İsa Mesih'e göndererek bu dünyada görünmüş, Oğul İsa Mesih'te kendisini ifşa etmiştir. Baba'dan (iyi tanrıdan) yalnızca ismen ayırt edilebilen Oğul, İsa Mesih'teki ilahi güçtür. Dolayısıyla İsa Mesih'in 'baba' dediği tanrı, maddi âlemin yaratıcısı olan hukukun tanrısı değil, mutlak iyi ve bu âleme yabancı olan tanrıdır. 'Yaratıcı tanrı' Eski Ahit'in tanrısıyken, 'iyi tanrı' insanların kurtuluşunu temin eden Yeni Ahit'in ve İncil'in tanrısıdır.<sup>32</sup>

Marcion'un, Eski Ahit'in Tanrı'sının 'kötü', Yeni Ahit'inin ise 'iyi' ve 'sevgi' Tanrısı olduğu söylemi, daha ilk dönemlerden itibaren, konuya Hıristiyan ilahiyatının bakış açısına dair bir örnek teşkil eder.<sup>33</sup>

Marcion'a göre Eski Ahit'in bildirdiği Yehova, ibtidai ve düşük bir ilahî varlıktır ki, onun zıddı İsa'da zuhur eden, sevgi olan 'yabancı ilah'tır.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Emir Kuşçu, "Gnostik Hıristiyan Bir Akım Olarak Valentinyanizm", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 31, Samsun 2011, s. 101-102.

<sup>32</sup> Gündüz, "Sinoplu Marcion'un Gnostik Teolojisi", s. 139-140.

<sup>33</sup> Dursun Ali Aykıt, "Sağ Yanağına Tokat Atmayı Düşünene Haklı Savaş Aç", *Milel ve Nihal, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, c. VI, sy. 2, İstanbul 2009, s. 297.

<sup>34</sup> Annemarie Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 131.

Marcion, birisinin üstün nitelikli (Yüce), Eski Ahit'in Yaratıcı Allah'ı ile özdeşleştirdiği iki ilâhın var olduğunu telkin eder. Ona göre, Yüce olan İlah, insanlığın kurtarıcısı olarak telakkî edilmelidir.<sup>35</sup>

Marcion için, temel sorun gayet basittir. Eski ve Yeni Ahit okumak iki evreni, iki uyumsuz emirleri ortaya çıkarır. İnciller bir sevgi ve iyilik tanrısı ortaya koyar ki Oğul insanları kurtarmak ve onlara kardeşliği, merhametli olmayı ve komşularını sevmeği öğretmek amacıyla yeryüzüne inmiştir. Eski Ahit, diğer taraftan, adaletli azap edici bir Tanrı gösterir ki o insanlığa zulüm, eziyet eder ve daima gök gürültüsü ve şimşeklerle etrafı çevrili görünür. O cömertlik merhamet ve hoşgörüyü dair hiçbir şey bilmez. Kutsal Kitapta görüldüğü gibi, dünyanın ve insanlığın geçmişi, suçlar, katliamlar ve kandan oluşur. Bunlar, özünde şeytani ve ahlaksız bir dünya, tartışmasız bir şekilde başarısız bir evren ve düşük bir insanlık anlayışı ortaya koyar. Bu yaratmada devam ede gelen yanlış bir şey vardır ve burada insan tabuların sürekli tehdidi, Yaratıcının gürlmesi ve korkutması altında bir hayat sürer.<sup>36</sup>

Marcion'a göre bu iki ilahi varlık birbirlerine zıt niteliklere sahiptir. Birisi, yarattığı âlemden ve Eski Ahit'ten hareketle bilinip kavranabilen, maddenin yaratıcısı-düzenleyicisi (demiurg), bu âlemin (aeon'un) yöneticisi olan ve adalet ilkesini ön plana çıkaran bir varlıktır. Diğeri ise bilinemeyen, kavranamayan, bu âleme yabancı-öteki olan, kötülüğün kaynağı maddi âlemlerle bir ilişkisi bulunmayan ve iyilik ilkesini ön plana çıkaran bir varlıktır. Hans Jonas'ın yerinde tespitiyle, Marcion'a göre bu birbirine zıt niteliklerin aynı varlıkta toplanması mümkün değildir. Dolayısıyla bir tanrı aynı zamanda hem adaletli hem de iyi veya hem bu âlemi yaratan hem de bu âleme yabancı olan olamaz. Bu nedenle İsa'nın mesajının (İncili'nin) söz konusu ettiği tanrı, bilinen, adalet ilkesiyle tanınan ve maddi âlemin yaratıcısı olan Eski Ahit'in tanrısı (Yehova) değildir.<sup>37</sup>

Marcion öğretilerinde Yahudilerin Tanrısı'na karşılık kendini Mesih'te açıklayan ikinci bir Tanrı'nın var olduğunu söyler. Hatta belki de iyi olan bu tanrı kendini Mesih'te açıklayana kadar varlığı Demiurg tarafından bile bilinmiyordu. Sevgi dolu olan bu Tanrı, insanın içinde bulunduğu durumu görmüş ve esef duymuştur. Kötü Tanrı'nın eseri olan insanlara karşı hiçbir mesuliyeti olmamasına rağmen insanlara acımış ve onları kurtarmak için Mesih'te dünyaya gelmiştir. Marcion'un savunduğu Müjde'ye göre Mesih gökten inerek yeni bir krallık kurmaya başlamıştı, ama Eski Ahit'in Tanrısı'na sadık kalanlar onu alıp çarmıha germişlerdir. Aslında bunu yaparken bilmeyerek de olsalar ait oldukları Demiurg'un mağlubiyetinde pay sahibi olmuşlardır. Nitekim Mesih'in ölümü insanları kurtarıp yeni egemenliğe ulaştırmak için ödenmesi gereken bir bedeldir.

<sup>35</sup> Tucker, "Beyan b. Sem'an ve Beyâniyye: Emevî Irakı'nın Şif Aşırıları", s. 227.

<sup>36</sup> Lacarriere, *The Gnostics*, s. 79.

<sup>37</sup> Gündüz, "Sinoplu Marcion'un Gnostik Teolojisi", s. 140.



Mesih aynı zamanda önceden de Demiurg'a ait olmayan ve bu yüzden de onun gözünde kötü olan ölmüşleri de yer altı dünyasından kurtarmıştır. Tanrı'nın, Demiurg'un yönetiminden kurtulmak isteyen insandan beklediği tek şey iman yani sevgisine imanla karşılık vermektir. Böylece insanlar artık Demiurg ve onun yaratıkları olan Yahudilerin şeriatinden özgür olabiliyordu.<sup>38</sup>

Marcion'un bu iki tanrısı, Mecusi geleneğinde mutlak şekilde iyi ve kötü tarzında birbirinden ayrılmış Ahura Mazda ve Angra Mainyu'nun karşılığı değildir. Marcion, yaratıcı tanrı konusunda 'kötü' niteliğinden ziyade 'adalet' niteliğini belirtir ya da onun kötülüğünü hukukun katı ve acımasız uygulayıcısı olmasıyla irtibatlandırır ve onu sevgiden uzak, merhametsiz, katı bir yönetici şeklinde niteler.<sup>39</sup> Öte yandan Marcion'un bu düalist tanrı anlayışı büyük oranda gnostik geleneklerin tanrı tasavvuruna uygun düşer. Gerek Valentinus ve Basilides gibi Hıristiyan gnostiklerinde gerekse Sâbîlik ve Maniheizm gibi Hıristiyanlık dışı gnostik geleneklerde maddi âlemin yaratıcısı ve düzenleyicisi olan ilahi varlıkla (demiurg'la) madde âlemine yabancı olan ve mutlak iyilik-mükemmellik niteliklerini haiz yüce ilahi varlık birbirinden ayırt edilir. Sâbîlikte olduğu gibi Demiurg'un bizzat kendisi varlık ya da menşe itibarıyla kötü olmasa bile, var olmasına sebep olduğu maddi âlemin kötülükle özdeş olması onu kötü bir tanrı haline getirir. Kötülük sorunu konusunda burada yürütülen temel mantık 'iyiden kötünün neşet etmeyeceği' prensibidir. Nitekim Marcion, adalet sıfatıyla öne çıkan 'yaratıcı tanrının' kötülükle ilişkisi konusunda, İncil'deki 'iyi ağaç ve kötü ağaç' misalinden (Luka 3:9, Luka 6:43-44; Matta 3:10, Matta 7:17-19, Matta 12:33) hareketle şu neticeye ulaşır: Nasıl ki iyi ağaçtan kötü meyve neşet etmezse, iyi tanrıdan da kötü şeyler sadır olmaz. Maddi âlem kötülüklerle dolu olduğuna göre bu âlemin yaratıcısı tanrı iyi bir tanrı değildir.<sup>40</sup>

Kötülük problemine iki yaratıcı düşüncesiyle cevap veren Marcion'a göre bu dünyanın yaratıcısı yasa gönderen, zalim, kahredici bir tanrıdır ve o tanrı içtimai çatışmaların, savaşların, haksızlıkların, şiddetin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bir de İsa'nın bildirdiği sıfatları ve özellikleri tam olarak bilinmeyen Sevgi Tanrısı vardır. Marcion'a göre kurtuluş tam olarak bu dünyanın Tanrısı'ndan ve onun eserlerinden uzak kalmakla mümkündür. Dünyanın Tanrısı'nın yasalarından kurtulmuş toplumda da müntesipler arasında eşitlik söz konusudur.<sup>41</sup>

Marcion'a göre bu iki ilahi varlık arasında bir çekişme ve mücadele de söz konusudur. Mesela yaratıcı tanrı, yarattığı insanı dünya hayatına ve bu yaşamın günah-ölüm çarkına mahkûm ederken, iyi tanrı insanı kötülükle dolu bu âlemde

<sup>38</sup> Hinkson, 'Kilise Tarihi', 29.11.2012, <http://www.belgeler.com/blg/2xfw/kilise-tarihi>.

<sup>39</sup> Şinasi Gündüz, "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi", s. 147.

<sup>40</sup> Gündüz, "Sinoplu Marcion'un Gnostik Teolojisi", s. 140-141.

<sup>41</sup> Cengiz Batuk, "İsa Mesih Kadınları da Kurtaracak mı? – Hıristiyanlıkta Kadın Sorununa Genel Bir Bakış –", *Diñ Araştırmalar Dergisi*, Ankara 2008, c. XI, sy. 31, s. 32.

kurtarmayı hedefler. Yaratıcı tanrı hukuku koyup onun gerekliliğini vurgularken, iyi tanrı bu hukuku tanımaz. Yine yaratıcı tanrı katında kâfir olan Kabil, Sodomlular ve Mısırlılar gibi kişiler iyi tanrıya inanç yoluyla kurtuluşa kavuşurken, Nuh, İbrahim gibi Eski Ahit peygamberleri de dâhil yaratıcı tanrıya inanıp bağlanan kişiler, iyi tanrıya iman yolunu seçmeyip kötülüğe mahkûm olarak kalır. Benzer şekilde iyi tanrı, yaratıcı tanrının mesajını temsil eden Eski Ahit'i tanımayıp kaldırmış yerine kendi mesajını (İncili) koyar.<sup>42</sup>

Bu iki ilahi varlık arasında şahsi bir mücadele de söz konusudur. Marcion'a göre ne yaratıcı tanrı ne de onun yaratıkları, 'görünmez, tanımlanamaz iyi tanrının' kendisini İsa'da ifşa etmesine kadar ondan haberdar değildi. Nitekim Tiberius'un 15. yılında İsa Mesih'te kendisini ifşa eden bu iyi tanrıyı, Demiurg (yaratıcı tanrı) kabullenmemiş, kendisine ve öğretisine karşı mücadele eden bu üstün ilahi gücü çarmıha gerilerek ölüm cezasına çarptırmaya cüret etmiş, hatta çarmıh sonrası onu Hades'e atmıştır. Ama iyi tanrı Hades'te de mücadelesini devam ettirmiş ve daha önceden yaratıcı tanrı tarafından oraya atılan Musa karşıtı Mısırlılar, Sodomlular ve Kabil gibi kişilerin kurtuluşunu sağlamıştır.<sup>43</sup>

Düalitenin iki kutbunu oluşturan bu ilahi varlıklar arasındaki mücadele, bütün gnostik geleneklerde tanrı düşüncesinin en çarpıcı karakteristik özelliğidir. Mesela Sâbiîler'de ışık ve karanlık tanrısı adı verilen iki ilahi prensip arasında bitmek tükenmek bilmeyen bir çekişme vardır. Aynı şekilde Maniheizm'de de iyilik ve nuru temsil eden yüce tanrı ile karanlığı ve kötülüğü temsil eden karanlık kralı arasında ezelden ebede devam eden mücadele ve çatışma söz konusudur.<sup>44</sup>

Marcion'un mesih anlayışında da düalist yaklaşımın izlerini görmek mümkündür. Ona göre yaratıcı tanrı bütün insanların yaratıcısı olmakla birlikte, insanlar arasından İsrailoğulları'nı özellikle seçip yüceltmıştır. Bu çerçevede İsrailoğulları'na gönderilen Musa ve diğer peygamberler yaratıcı Tanrı'nın (demiurg'un) peygamberleridir. Aynı şekilde yaratıcı tanrı, İsrailoğulları'nın dünya üstünlüğünü gerçekleştirecek bir mesih de gönderecektir. Eski Ahit'in çeşitli bölümlerinde geleceği vurgulanan bu mesih, Demiurg tarafından gönderilecek olan İsrailoğulları Mesih'i'dir. Yalnızca Musa ve Davud değil tüm Eski Ahit peygamberleri bu Mesih'in geleceğini beklemekteydi. Marcion'a göre bunun, iyi tanrının kendisinde ifşa olduğu kurtarıcı İsa Mesih'le kesinlikle bir ilgisi yoktur. Tıpkı bağlı olduğu yaratıcı tanrı gibi, İsrailoğulları Mesih'i de hukukun sıkı bir takipçisi olacak, hatta misyonunu gerçekleştirmek için harp edecek ve kan dökülecektir. Oysa İsa Mesih, iyilik ve merhamet sıfatlarını haiz bir kurtarıcıdır;

<sup>42</sup> Gündüz, "Sinoplu Marcion'un Gnostik Teolojisi", s. 141.

<sup>43</sup> Gündüz, "Sinoplu Marcion'un Gnostik Teolojisi", s. 141.

<sup>44</sup> Gündüz, "Sinoplu Marcion'un Gnostik Teolojisi", s. 141.

hukuku ilga etmiş, harbe ve kan dökmeye karşı çıkmıştır. Dolayısıyla nitelik itibarıyla da Eski Ahit Mesih'iyle ayrı kutuplarda yer alır.<sup>45</sup>

Marcion der ki; bu nedenle, Tanrı'nın Oğlu İsa'nın, yok edici Yehova'nın Oğlu olduğu veya Yehova'nın İsa'nın Babası olduğunu iddia etmek mümkün değildir.<sup>46</sup>

Marcion, genel Hıristiyan düşüncesinde önemli bir dogma olan, doğumundan itibaren İsa Mesih'in ilahi ruhu taşıdığı inancını kabul etmez. Ona göre, Tiberius'un 15. yılında ilahi ruh kendisini aniden İsa Mesih'te ifşa eder. Marcion'a göre Mesih'te tanrı inkarne olmamış, kendisini ifşa etmiştir. Ani bir olay şeklinde vuku bulan bu ifşa olma daha önceden haberdar olunan ya da gerçekleşeceği beklenen bir hadise değildir. Marcion'un ifadesiyle: 'Aniden Oğul, aniden gönderilme ve aniden Mesih!'<sup>47</sup>

İyi tanrının, İsa Mesih'te aniden kendisini Oğul olarak ifşa etmesi ve İsa Mesih'teki Oğul'un Baba'dan yalnızca isim itibarıyla ayrı olması fikrine sahip olan Marcion'un, bu düşünceleriyle bir modalist olduğu açıktır. Bu düşüncesiyle Marcion, Hıristiyanlığın Baba, Oğul, Kutsal Ruh anlayışına dayalı klasik trinite dogmasına karşı çıkmakta ve yüce tanrının, tarihin bir safhasında aniden geçici olarak İsa Mesih'te insanlara oğul suretinde görüldüğünü ileri sürer.<sup>48</sup>

Yine Marcion'a göre iyi tanrının kendisini ifşa ettiği İsa Mesih'in gerçek bir bedeninden de söz edilemez. Bir başka ifadeyle onun bedensel varlığı sadece bir hayalden ibarettir. Marcion aynı zamanda Mesih'in bir bedene sahip olmadığını sadece bedeni varmış gibi yaptığını söyler.<sup>49</sup> Çünkü yüce tanrı, ancak bu hayali bedende kendisini maddi âlemde ifşa edebilir. Madde âlemine yabancı ve öteki olan bu ilahi varlığın, aksi takdirde bu âlemlerle irtibat kurması mümkün değildir. Aynı şekilde Marcion, İsa Mesih'in insani yönünün gerçek değil yalnızca bir görüntüden ibaret olduğunu, dolayısıyla onun çarmıha gerilmesi, ölmesi ve yeniden dirilmesi gibi hadiselerin de gerçek değil birer hayal olarak düşünülmesi gerektiğini ileri sürer. Theodoret, İstanbul keşişlerine gönderdiği mektubunda Marcion'un, İsa Mesih'in bakireden doğması ve ölüm sonrası bedenle dirilmesi (resurrection) inançlarını reddettiğini de yazar. Tertullianus'un da belirttiği gibi, bu görüşleriyle Marcion'un, doketizmi benimsediği açıktır. Marcion, kurtarıcı Mesih'in hayali bir bedene sahip olduğu, dolayısıyla onun çarmıh hadisesi de dâhil bedensel bir takım faaliyetlerinin de bu çerçevede düşünülmesi gerektiği fikrini, Tekvin'de geçen üç ilahi varlığın İbrahim'e gelmesi kıssasıyla delillendirir.<sup>50</sup>

<sup>45</sup> Gündüz, "Sinoplu Marcion'un Gnostik Teolojisi", s. 141-142.

<sup>46</sup> Lacarriere, *The Gnostics*, s. 79.

<sup>47</sup> Gündüz, "Sinoplu Marcion'un Gnostik Teolojisi", s. 142.

<sup>48</sup> Gündüz, "Sinoplu Marcion'un Gnostik Teolojisi", s. 142.

<sup>49</sup> Hinkson, 'Kilise Tarihi', 29.11.2012, <http://www.belgeler.com/blg/2xfw/kilise-tarihi>.

<sup>50</sup> Gündüz, "Sinoplu Marcion'un Gnostik Teolojisi", s. 142-143.

Bazı araştırmacılar, haklı olarak Marcion'un birbirine zıt nitelikleri haiz iki tanrı anlayışının, temelde Pavlus'un hukuk ve Mesih'in mesajı (İncil) tasavvurunun aşırı bir yorumu olduğunu ifade eder. Gerçekten de hukuk-İncil, ruh-beden, ışık-karanlık ve benzeri düalist yaklaşımlara Pavlus'un mektuplarında sıkça rastlanır.<sup>51</sup>

Marcion, kötülük sorununun ancak, bir özdeğe biçim veren kötü ve öteki ruha biçim veren iyi olmak üzere iki tanrı tasarlamakla çözümlenebileceğini ileri sürer. Kötü tanrı Yahudilerin tanrısıydı, dünyayı o yaratmıştı ve Âdem'in günahından da o sorumluydu. Bundan ötürü de bu günahın sorumluluğunu bütün insanlara yüklemeye çalışıyordu. İyi tanrıysa bu gibi küçüklüklerin dışındadır ve İsa'nın vücudunda insan olmuştur, ne dünyanın ne de insanın yaratılışında hiçbir rolü yoktur. Tersine, kötü tanrının sorumlu saydığı insanları kurtarma görevini yüklenmiştir ve buna çalışmaktadır. Marcion'a göre kötü bir tanrı tasarımı şarttır; çünkü var ettiği dünyadaki kötülükleri kestiremediyse bilgisiz, kestirip de önleyemediyse beceriksiz, önlemek istemediyse kötüdür. Böyle bir tanrı ancak bilgisiz, beceriksiz ve kötü olabilir ki onu gerçek ve iyi tanrıdan ayırmak gerekir.<sup>52</sup>

Marcion'da düalist yaklaşımın bir başka örneğini Eski Ahit-Yeni Ahit ayrımında bulmak mümkündür. Marcion, Eski Ahit'i yaratıcı tanrının 'intikam alma hukukuna dayalı' katı adalet prensibini işleyen bir kitap olarak değerlendirir ve şiddetle ona karşı çıkar. Bunun yerine kurtarıcı iyi tanrının mesajını (İncil'i) ön plana çıkarır. Eski Ahit insanı hukuk-günah ve ölüm çarkına mahkûm ederken, kurtarıcının mesajı insana bütün bunlardan kurtuluş vaat eder. Bu çerçevede Marcion, çoğu araştırmacının haklı olarak belirttiği gibi Pavlus geleneğine dayalı Hıristiyanlığı, Yahudilik ve Eski Ahit etkisinden kurtarmaya çaba sarf eder.<sup>53</sup> Hatta Marcion'un fikirlerinde Yahudilik-Hıristiyanlık düalitesinin varlığından da bahsedilebilir. Zira o, Yahudileri yaratıcı tanrının seçilmiş halkı olarak tanımlamakta ve bütünüyle yaratıcı tanrının mesajını içeren Eski Ahit'in Yahudiler aracılığıyla insanlığa egemen kılınmaya çalışıldığını düşünür. Diğer taraftan, iyi tanrının kurtuluş sunan mesajına inananlar topluluğunu oluşturan Hıristiyanların ise yaratıcı tanrının, dolayısıyla da Eski Ahit ve Yahudiliğin boyunduruğundan kurtulanlar olduğunu vurgular. Marcion'un Eski Ahit ve Yahudilik karşıtlığı o kadar önemlidir ki o, Eski Ahit-Yahudi geleneğinin büyük değer verdiği Habil, Enüş, Nuh, İbrahim soyundan gelenlerin, Eski Ahit peygamberleri ve benzeri şahsiyetlerin sonuçta kurtulamayacağını, bu geleneğin kötü gördüğü Mısırlılar, Sodomlular, Kabil ve benzeri kişilerin ise kurtulacağını söylemekten geri durmaz. Marcion'un

<sup>51</sup> Gündüz, "Sinoplu Marcion'un Gnostik Teolojisi", s. 143.

<sup>52</sup> Hançerlioğlu, Dünya İnançları Sözlüğü, s. 304.

<sup>53</sup> Turhan Kaçar, "Ebioniteler'den Arius'a: Eskiçağ Doğu Hıristiyanlığı'nda İsa Teolojisi Tartışmaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XLIV, Sayı: 2, Ankara 2003, s. 192.

Eski Ahit'e ve Yahudiliğe karşı bu tutumunu bazı çağdaş yazarlar bir çeşit antisemitizm olarak değerlendirir.<sup>54</sup>

Marcion, kendi zamanındaki Roma merkezli Hıristiyanlık anlayışını kurtarıcı tanrının mesajından sapmakla, Yahudilik ve Eski Ahit boyunduruğunda olmakla suçlar. Nitekim o, kendi döneminde Hıristiyan cemaatin dini literatürünü, bu düşünce doğrultusunda yeniden gözden geçirir ve Yahudilikle Eski Ahit etkisinden sıyrılmış bir kutsal metin derlemeye çalışır. Ona göre kurtuluş için iman edilmesi gereken iyi tanrının mesajında sevgi, hoşgörü ve bağışlama ağır basar ki bunların hiçbiri Eski Ahit-Yahudi geleneğinde yoktur. Dolayısıyla o, hazırladığı kutsal metne Eski Ahit muhtevasını dâhil etmemeye özel bir önem atfeder.<sup>55</sup>

Marcion'a göre Pavlus, Müjde'yi iyi kavramıştı. Elçi, öğretilerinde ve hayatında Lütuf ile Yasa'nın arasındaki keskin farkı çok net görmüştü. Lütuf, Tanrı'nın hak edilmeksizin bağışladığı iyilik ve Müjde'nin özüyü ama kilise tarafından çarpıtılmıştı. Marcion'un üstlendiği görev ise bu haberi tekrardan doğru ve saf bir şekilde insanlara sunmaktı.<sup>56</sup>

Marcion'un kabul ettiği kutsal metin, Luka İncili ile Pavlus'un on mektubundan oluşur. Marcion, günümüz Yeni Ahit'inin temelini oluşturan dört İncil arasında yalnızca Luka İncili'ni kabul eder, ancak bu metni de olduğu gibi değil, yeniden gözden geçirerek ele alır. İsa Mesih'in mesajını izlemede Marcion'un kendisine kılavuz edindiği Pavlus, mektuplarında 'yayıdığı bir İncil'den' bahseder; bu da Marcion için bir tek İncil metninin bulunduğu işaretidir. İnciller konusundaki çalışmalarıyla Marcion, Pavlus'un İsa Mesih'ten almış olduğu bu orijinal İncili ortaya koymaya çalışır. Tertullianus'un da ifade ettiği gibi birçok kişi, Luka İncili'nin Pavlus öğretileri doğrultusunda derlendiğini düşündüğüne göre, Marcion açısından Luka İncili, İncil metinleri arasında Pavlus tarafından öğretilen orijinal Mesih İncili'nin tek derlemesidir. Benzer şekilde o, günümüz Yeni Ahit'inde yer alan ve Pavlus'a atfedilen on üç mektuptan yalnızca onunu (Galatyalılara Mektup, Korintlilere Birinci ve İkinci Mektuplar, Romalıları Birinci ve İkinci Mektuplar, Selaniklilere Mektup, Efeslilere Mektup, Koloselilere Mektup, Filipililere Mektup ile Filimun'a Mektup) kabul eder. 'Rahipsel Mektuplar' adı verilen Timoteos'a Birinci ve İkinci Mektup ile Titus'a Mektubu ise kabul etmez. Bundan başka günümüz Yeni Ahit'inde bulunan, Resullerin İşleri, İbranilere Mektup, Yakub'un Mektupları ve benzeri diğer metinler de Marcion tarafından sahih kabul edilmez.<sup>57</sup>

<sup>54</sup> Gündüz, "Sinoplu Marcion'un Gnostik Teolojisi", s. 143.

<sup>55</sup> Gündüz, "Sinoplu Marcion'un Gnostik Teolojisi", s. 144.

<sup>56</sup> Hinkson, 'Kilise Tarihi', 29.11.2012, <http://www.belgeler.com/blg/2xfw/kilise-tarihi>.

<sup>57</sup> Gündüz, "Sinoplu Marcion'un Gnostik Teolojisi", s. 144.

Marcion, otantik kabul edip kendi Yeni Ahit'ine dâhil ettiği Luka İncili ve Pavlus'un on mektubunu da günümüzde mevcut olduğu şekilde almaz. Bu metinlerdeki, kendine göre İsa Mesih'in mesajına uygun düşmeyen ya da yaratıcı tanrının ve Eski Ahit'in uzantısı durumunda olduğuna inandığı kısımları çıkarır. Mesela bu çerçevede, İsa Mesih'in doğum hikâyesini konu edinen Luka İncili'nin ilk iki bölümünü kabul etmez. Aynı şekilde Pavlus'un mektupları üzerinde de çeşitli çalışmalar yapar.<sup>58</sup>

Kutsal metinler konusundaki bu çalışmalarıyla Marcion, Hıristiyanlık tarihinde gerek metin tenkiti konusunda ilk çalışmayı başlatan kişi olması yönünden gerekse Eski Ahit, Yeni Ahit ve benzeri kavramların ortaya çıkmasını sağlaması yönünden önemli bir işlev görmüştür. Bu sebeple, bazı çağdaş araştırmacıların 'Marcion olmaksızın ne Yeni Ahit'in ne de Pavlus mektuplarının olacağı' iddiasını abartılı bulmamak gerekir. Marcion'un, Eski Ahit yanı sıra Yeni Ahit metinlerine de yönelttiği eleştiriler, Hıristiyan kutsal metinlerinin İsa Mesih ve ilk cemaatin öğretilerini ne kadar temsil ettikleri ve ne kadar güvenilir oldukları konusundaki tartışmaların, bu metinlerin derlendiği dönemin hemen sonrasında başladığını göstermesi bakımından da önemlidir.<sup>59</sup>

Gnostik geleneklere paralel şekilde savunduğu tanrı ve benzeri ilkeler arasındaki düalite ilkesi haricinde, Marcion'un maddeye yaklaşımı ve asketik yaşam biçimi de Marcion düşüncesindeki gnostik yaklaşımları ifade eder. Marcion'a göre yaratıcı tanrı tarafından meydana getirilen maddi âlem, yaratıcısı gibi eksiktir, mükemmel değildir ve olumsuz nitelikleri haizdir. Demiurg ya da yaratıcı tanrıya karşı koymak için bu dünyaya ait şeylere de karşı çıkılmalıdır. Dolayısıyla maddi âlemin ve kişiyi bu âleme bağlı tutan hiçbir şeyin kurtarıcı iyi tanrı ve kurtuluş açısından ehemmiyeti yoktur. Aksine iman yoluyla iyi tanrının mesajını kabul etmek demek, yaratıcı tanrıyla birlikte onun neden olduğu maddeden yüz çevirmektir. Marcion, yaratıcı tanrının eseri olan maddi âlemden kaynaklanan hiçbir şeyin kurtuluştaki bir payının olmadığını düşünür. Bu nedenle, ona göre kişinin bedeninin de kurtuluştaki yer alması imkân dâhilinde değildir. Dolayısıyla kurtuluş, yalnızca ruhi olarak mümkündür.<sup>60</sup>

Marcion, kurtuluş için sert bir rigorist ahlak anlayışı tavsiye eder. Buna göre kurtuluşa ulaşabilmek için kişinin elinden geldiğince dünyevî yaşantıdan uzak durması, evlenmemesi, çocuk sahibi olmaması ve et yememesi gerekir. Marcion'un sıkı bir takipçisi olarak izlediği Pavlus, mektuplarında cinsel asketizmin kurtuluş için en iyi yol olduğunu vurgular. Marcion'un ise Pavlus'un bu yaklaşımını radikalleştirdiği ve genelleştirdiği görülür. Ona göre, iyi tanrının mesajını kabulün ya da Mesih'le birleşmenin göstergesi olan vaftiz, ancak mutlak bekârlığı seçenler

<sup>58</sup> Şinasi Gündüz, "Başkaldırı Geleneği ve Heterodoksi", *Bilimname*, sy. VI, Kayseri 2004, s. 77.

<sup>59</sup> Gündüz, "Sinoplu Marcion'un Gnostik Teolojisi", s. 145.

<sup>60</sup> Gündüz, "Sinoplu Marcion'un Gnostik Teolojisi", s. 145.

veya eşlerini bırakanlar, dullar ve münzeviler için yapılabilir. Bu durumda vaftiz olmuş Marcioncular'ın mutlaka eşlerini bırakmaları gerekir. Marcioncular'ın, bu nedenle vaftiz olmayı hayatlarının son dönemlerine kadar geciktirdikleri ifade edilir. Ayrıca Marcioncular'ın alkollü içki içmeyi de kurtuluşa ulaşabilme açısından sakıncalı gördükleri, bundan başka elden geldiğince oruçlu olmayı tavsiye ettikleri bilinir.<sup>61</sup>

Demiurg'un eseri olması nedeniyle maddi âleme ve bu âlemin uzantısı olan şeylere karşı çıkma bütün gnostik geleneklerin müşterek bir özelliğidir. Sâbiîlik, Maniheizm ve benzeri gnostik dinlerde dünya âlemi, kötü ilahi varlığın egemenliği altında bulunan karanlık âleminin bünyesinde olarak düşünülür ve dünya âleminin yaratıcısının karanlık âlemine düşmüş ya da atılmış bir varlık olan Demiurg olduğuna inanılır. Ayrıca bu geleneklerde, karanlık tanrısının bir esiri olarak madde âleminde ve beden hapishanesinde tutsak hayatı yaşayan ruhun, buradan kurtulabilmesi için dünya hayatından uzak durması ve beden isteklerine karşı çıkması öngörülür. Bu doğrultuda Maniheizmde meşhur 'üç mühür' prensibi vardır. Buna göre evlenmeme, et yememe, alkollü içki içmeme gibi kurallar çerçevesindeki bir asketik hayatın, kurtuluşa ulaşabilmek için zorunlu olduğu düşünülür. Aynı şekilde, elden geldiğince asketik bir hayat sürdürülmesi yönündeki bir yaklaşım diğer gnostik geleneklerde de mevcuttur.<sup>62</sup>

### III. SONUÇ

Marcion, kurtuluşun 'bilinmeyen ve bu âleme yabancı olan iyi tanrının' kendisinde ifşa olunduğu İsa Mesih'e imanla mümkün olduğunu ileri sürer. Kurtuluşun imanla mümkün olabileceği konusunda Marcion'un, sıkı sıkıya Pavlus teolojisine bağlı olduğu görülmektedir. İsa Mesih'te insanlığa görünen ilahi ruh kurtarıcıdır. Gnostik geleneklerin redeemer (kurtarıcı) tasavvurunda olduğu gibi, Marcion'a göre de kurtarıcı ilahi ruh bu âleme yabancıdır, bu âlemin dışındadır. Kendi nitelikleriyle tamamıyla zıt özellikleri haiz olan bu âlemde kurtarıcılık görevini yapabilmek için, tıpkı Sâbiîlerin kurtarıcısı 'Manda d Hiia' ya da Maniheizmin kurtarıcıları 'Muhteşem İsa' ve 'Manuhmed' gibi dünyevi elbiseye bürünür. Yine gnostik geleneklerde olduğu gibi, bu âlemin güçleri ve yaratıcı tanrı onu bilmez, tanımaz. Nitekim yaratıcı tanrının elçileri olan İbrahim ve benzeri peygamberlerle Habil, Enuş ve Nuh gibi kişiler, kurtarıcıyı tanımaz, kabul etmez.<sup>63</sup>

Marcion hayatının sonuna kadar bir asketik olarak yaşamıştır. Kendisine ve taraftarlarına her türlü karalamayı yapmaktan çekinmeyen erken dönem

<sup>61</sup> Gündüz, "Sinoplu Marcion'un Gnostik Teolojisi", s. 145.

<sup>62</sup> Gündüz, "Sinoplu Marcion'un Gnostik Teolojisi", s. 145.

<sup>63</sup> Gündüz, "Sinoplu Marcion'un Gnostik Teolojisi", s. 145.

Hıristiyan yazarlar, onu ve takipçilerini asla ahlaki yönden gevşek olmakla suçlayamamıştır.<sup>64</sup>

Marcion'a göre, yalnızca kurtarıcıya iman eden ve asketik bir hayat süren ruhlar (Marcioncular) kurtulabilecektir. Kurtuluş, ruhidir; beden kurtuluşu söz konusu değildir. Marcion'un, gnostik dinlerin önemli bir ortak özellikleri olan kurtuluşun gnosis veya gizli bilgi (hikmet, marifet) yoluyla olması tasavvuruna karşı, kurtuluşun İsa Mesih'in öğretilerinde ifadesini bulan iyi tanrıya imanladır düşüncesini yeğlemesi dikkat çekicidir. Fakat bu hususun, Marcion'un gnostik geleneklerden radikal bir farklılığı şeklinde düşünülmemesi gerekir. Çünkü Sâbîlik ve Maniheizm gibi gnostik geleneklerde, 'bu âleme yabancı (öteki) olan yüce iyilik-ışık tanrısının ve iyilik-ışık âleminin bilgisi' demek olan gnosis'e sahip olmakla, Marcion düşüncesinde temel olan 'bu âleme yabancı olan ve tam olarak bilinip idrak edilemeyen iyi tanrıya' iman etmek arasında temel bir farklılıktan ziyade dikkat çekici benzerlikler vardır.<sup>65</sup>

Marcion, İsa sonrası ikinci yüzyıl Hıristiyan dünyasının ön plandaki figürlerinden biridir. Dile getirdiği fikirleri ve yankı bulan faaliyetleri bakımından mühim bir mevkiye sahiptir. Pavlus teolojisinin sadık bir taraftarı olan Marcion, Yahudilik ve Eski Ahit'in tesiriyle Pavlus ekolünden kaymalar olduğunu savunur. Kutsal metinden ve teolojiden bu savrulmaları ayıklamaya çabalar. Marcion, etkisinde kaldığı Pavlus öğretilerindeki gnostik öğeleri geliştirerek kendine has bir çileciliğe ve düalizme ulaşır.

#### KAYNAKÇA

- Aykıt, Dursun Ali, "Sağ Yanağına Tokat Atmayı Düşünene Haklı Savaş Aç", *Milel ve Nihal, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, c. VI, sy. 2, İstanbul 2009, ss. 287-321.
- Batuk, Cengiz, "İsa Mesih Kadınları da Kurtaracak mı? - Hıristiyanlıkta Kadın Sorununa Genel Bir Bakış -", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, c. XI, sy. 31, Ankara 2008, ss. 19-48.
- Bilhan, Saffet, "Asya Eğitim Felsefesine Tarihsel Bir Bakış (İran)", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, c. XX, Ankara 1988, ss. 271-281.
- Bradshaw, Robert, "Marcion: Portrait of a Heretic", 13.11.2012, <http://www.earlychurch.org.uk/pdf/marcion.pdf>.
- Gündüz, Şinasi, "Sinoplu Marcion'un Gnostik Teolojisi", *Hoşgörü ve İnanç Turizminde Göller Bölgesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Isparta 2001, ss. 131-147.
- \_\_\_\_\_, "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 9, Samsun 1997, ss. 121-165.
- \_\_\_\_\_, "Başkaldırı Geleneği ve Heterodoksi", *Bilimname*, sy. VI, Kayseri 2004, ss.75-85.

<sup>64</sup> Şinasi Gündüz, "İkinci Yüzyıl Urfa Gnostisizminin Önemli Bir Temsilcisi: Quq ve Quqiler", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 10, İstanbul 2004, s. 6.

<sup>65</sup> Gündüz, "Sinoplu Marcion'un Gnostik Teolojisi", s. 145-146.



- \_\_\_\_\_, "İkinci Yüzyıl Urfa Gnostisizminin Önemli Bir Temsilcisi: Quq ve Quqiler", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 10, İstanbul 2004, ss. 1-13.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Dünya İnançları Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitapevi 1993.
- Hinkson, Kent, "Kilise Tarihi", 29.11.2012, <http://www.belgeler.com/blg/2xfw/kilise-tarihi>.
- Kaçar, Turhan, "Ebioniteler'den Arius'a: Eskiçağ Doğu Hıristiyanlığı'nda İsa Teolojisi Tartışmaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XLIV, Sayı: 2, Ankara 2003, ss. 187-206.
- Kuşçu, Emir, "Gnostik Hıristiyan Bir Akım Olarak Valentinyanizm", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 31, Samsun 2011, ss. 95-126.
- Lacarrière, Jacques, *The Gnostics*, (Les Gnostiques, Fransızca'dan İngilizce'ye çev. Nina Rootes), Londra: Peter Owen Limited 1977.
- Schimmel, Annemarie, *Dinler Tarihine Giriş*, Ankara: Güven Matbaası 1955.
- Tucker, William F., "Beyan b. Sem'an ve Beyâniyye: Emevî Irakı'nın Şif Aşırıları", çev. Yusuf Benli, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. III, sy. 1, Samsun 2003, ss. 217-232.

## İSLÂM COĞRAFYASINDA MECÛSİLER (EMEVİLERİN SONUNA KADAR)\*

Cahid KARA\*\*

### Özet

Bu makalede, Hz. Peygamber, Râşid Halifeler ve Emevîler döneminde gerçekleştirilen fetihler sonucu İslâm coğrafyası içerisinde yer alan ve diğer gayri müslim tebaâ gibi zimmî hukukuna tâbi kılınan Mecûsî halklarla olan ilişkiler incelenmektedir. Bu ilişkiler incelenirken, Mecûsîlerin hukuki statüsü ve ödemiş oldukları vergiler, dinî ve insanî hakları, ekonomik ve sosyal konumları ve tüm bu alanlarda Müslüman halklarla gündelik ilişkileri mercek altına alınmaya çalışılmıştır. Araştırmamızda Mecûsîlerin diğer gayri müslim halkların sahip oldukları haklara sahip, İslâm devletinin birer vatandaşları olarak var olagelen konumlarını devam ettirdikleri sonucuna varılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Mecûsîler, zimmî hukuku, Müslümanlarla ilişkiler, haklar ve özgürlükler.

## MADJUS (ZOROASTRIANS) IN THE ISLAMIC GEOGRAPHY (UNTIL THE END OF THE Umayyads)

### Abstract

In this article, the relationships with Madjus people (Zoroastrians) who is to be subjected to dhimmi law like other People of the Book as a result of Islamic conquests taken place during the Prophet, Rashed Caliphs and Umayyads are to be examined. While the relationships are to be examined, legal status and taxes paid by, religion and human rights, economic and social positions, and all range of daily life among the Muslim poeple of the Madjus are to be put the relationships under the scope. As a result, we have concluded that the Madjus have rights like what People of the Book have and previous positions as being regular citizens of the Islamic state.

**Key Words:** Madjus (Zoroastrians), dhimmi law, relationships with Muslims, rights and freedoms.

### Giriş

610 yılı Ramazan ayında Mekke şehrinde İslâm'ı tebliğ etmeye başlayan Hz. Peygamber, 628 yılında gerçekleştirilen Hudeybiye Barış Antlaşması'ndan sonra mesajını Arabistan topraklarıyla sınırlı tutmamış, siyasî ve askerî faaliyetleriyle civar devletlere de ulaştırmıştır. Bundan sonraki süreçte Yahudiler ve Hıristiyanlar gibi

---

\* Adı geçen makale 15.05.2007 tarihinde gerçekleştirilen savunma ile Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından kabul edilen ve aynı adı taşıyan doktora tezinin özetidir.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, cahidkara@ibu.edu.tr

farklı dinlere mensup halklar dinî olduğu kadar siyasî açıdan da İslâm'ın mesajıyla muhatap olmuştur. İşte bu diğer din mensubu kitleler arasında Mecûsîleri de zikretmek mümkündür.

Eski İran dinleri arasında esaslı bir yere sahip olan Mecûsîlik, kurucusu Zerdüş'te nispet edilmesinden dolayı Zerdüştlük de denilmektedir.<sup>1</sup> Zerdüş Peygamber'in tam olarak ne zaman doğduğu hakkındaki bilgiler kesin olmamasına rağmen,<sup>2</sup> doğumunun M.Ö. 570 yıllarında olduğu tezi gerçeğe daha doğru gibi görünmektedir.<sup>3</sup> İran'ın doğusundaki Partya ile Hirkanya bölgeleri valisi Pers soyundan Viştasp'ın Zerdüş'ün öğretisini kabul etmesi<sup>4</sup> ile İran'ın dünyevî gücü Zerdüş'ün öğrettiği inançla özdeşleşmiş ve ilerleyişini sağlamıştır.<sup>5</sup> M.Ö. 331/330 yılında Makedonya kralı Büyük İskender'in Pers topraklarını istila etmesi sonucu Pers hükümlerine sona ermiştir.<sup>6</sup> Buna rağmen Arsakidler (M.Ö. 230 - M.S. 226) zamanında da Zerdüştlük İran coğrafyasında önemini muhafaza etmiş, Sâsânîler (M.S. 226-651) zamanında yeniden toparlanarak yıkılışına kadar devletin resmî dinî hüviyetini muhafaza etmiştir.

Bölgedeki Arap toplulukları ile Persler, Arsakidler ve Sâsânîler arasında siyasî, askerî ve iktisadî ilişkilerin mevcut olduğu kaynaklarımızda yer almaktadır.<sup>7</sup> M.Ö. III. yüzyılın ortalarına doğru Irak'ın Hire şehri ve çevresinde Lahmî kabilesi tarafından, Sâsânîlerin verdiği kral unvanı ile bir devlet kurulmuştu.<sup>8</sup> Hire şehrinde meskûn Lahmîler, Hz. Ebu Bekir döneminde gerçekleştirilen Cuvâsa savaşına kadar (632 veya 633) bölgede varlıklarını korumayı başarmışlardır.<sup>9</sup> Mecûsîlik başlangıçta her ne kadar İran'da millî karakterli bir din olarak ortaya çıkmışsa da, tarihî süreç içerisinde özellikle Orta Asya'da da yayılma imkânı bulabilmiş, çok az da olsa Araplar arasında kabul görmüştür. İslâm'ın ortaya çıktığı dönemde Arap yarımadasında ve Sâsânîlerin birer vilayeti konumundaki Irak, Bahreyn, Ummân ve Yemen'de çok sayıda Mecûsî

<sup>1</sup> EA, "Zoroaster", New York 1957, XXIX, 732.

<sup>2</sup> Bkz. Ömer Rıza Doğrul, *Yeryüzündeki Dinler Tarihi*, İstanbul 1947, 185; EA, XXIX, 732.

<sup>3</sup> Annemarie Schimmel, *Dinler Tarihinine Giriş*, Ankara 1955, 64; Günay Tümer – Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara, 1993, 107; Zerdüş'ün, yaklaşık kırk yaşlarında İran'ın doğusundaki Partlar ile Hirkanya bölgeleri satrapı (genel vali) Darius'un (521-486) babası Histasp (Viştasp) ile görüştüğü ve onu kendi dinine davet ettiği bilinmektedir. Bu tarih de (yaklaşık M.Ö. 521), Viştasp'ın hâkimiyet zamanı ile örtüşmektedir. Bkz. Şemsettin Günaltay, *İran Tarihi*, Ankara 1987, I, 166; EA, XXIX, 732

<sup>4</sup> Doğrul, 187-198; Schimmel, 64; EA, XXIX, 732.

<sup>5</sup> Irach J. Taraporewala, *Zerdüş Dini*, (ter., Nice Damar), İstanbul, 2002, 32.

<sup>6</sup> Jona Lendering, Magians, [www.livius.org/magians](http://www.livius.org/magians) 11.02.2004.

<sup>7</sup> Hakkı Dursun Yıldız, "Arap", *DİA*, İstanbul 1991, III, 272; C.E. Bosworth, "İran and The Arabs Before İslâm", *The Cambridge History of Iran*, (ed. Ehsan Yarshater), London, 1983, Volume III(I), 593.

<sup>8</sup> Hüseyin Ali ed-Dakûkî, "Hire", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 122.

<sup>9</sup> Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Târîhu'l-Rusul ve'l-Mülûk*, (tah. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim), I-XI, Beyrut trz., II, 213; Neşet Çağatay, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara 1963, 65.

nüfus vardı. Dolayısıyla buralarda yerli Araplardan Mecûsî dinine mensup insanlar bulunduğu gibi ticaret, askerlik, vb. çeşitli sebeplerle buralara yerleşmiş Mecûsî İranlılar da vardı. Hz. Peygamber zamanından itibaren geniş Mecûsî coğrafyaya da giren Müslümanlar, buralarda kalıcı fetih hareketlerinde bulunmuşlardır. Binlerce yıllık kadim devlet geleneğine sahip Mecûsîlerin, devletlerini kaybedip siyasî bir erkten mahrum kalmalarıyla hukukî konumları ne olmuştur? Dinlerinin inanç ve ritüellerini icra, âteşkedelerini muhafaza edebilmişler midir? Yahudi ve Hıristiyanlara tanınan dinî ve hukukî hürriyetler kendilerine de tanınmış mıdır? Hâkimiyetine girdikleri Müslümanlarla sosyo-kültürel ve ekonomik ilişkileri ne düzeyde gelişmiştir? Yüzyıllarca üzerinde yaşadıkları atalarının topraklarında yaşamaya devam mı etmişler yoksa tehciere mi zorlanmışlardır?

Biz bu çalışmamızda yukarıdaki sorular çerçevesinde zaman bakımından Emevîlerin sonuna kadar İslâm Coğrafyasında meskûn Mecûsîlerin hayatın çeşitli alanlarındaki yerlerini tespit etmeye çalışacağız.

### 1. Hz. Peygamber Döneminde Mecûsîlerle İlişkiler

İslâm öncesinde Hz. Peygamber'in Mecûsîlerle doğrudan bir teması olduğuna dair kaynaklarımızda herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Bununla beraber, Nevfel b. Abdimenâf'ın Irak toprakları için Sâsânî kirasından ticaret serbestisi imtiyazını alması<sup>10</sup> çerçevesinde Mecûsî bölgelere yapılan ticarî seyahatlar ve Mekke'de nazil olan Hâc suresi 17. âyetinden<sup>11</sup> Hz. Peygamber'in ve en azından Kureyş'in Mecûsî toplumun inanç ve gelenekleri hakkında bilgi sahibi olduğunu anlayabiliyoruz. Ayrıca, Mekke'de Hz. Peygamber'in muhaliflerinden Nadr b. Hâris el-Kelede'nin, Hire şehrinden Fars efsanelerini öğrenip Mekkelilere anlatması da bu durumu destekler niteliktedir.<sup>12</sup>

Hz. Peygamber'in Mecûsîlerle doğrudan ilk teması Hudeybiye Barışı sonrasında hicri 6. yılın son ayı Zilkade ve 7. yılın ilk ayı Muharrem'de çevre devlet başkanlarına göndermiş olduğu İslâm'a davet mektupları ile başlamıştır. Bu çerçevede Hz. Peygamber, İran Kısrası II. Hüsrev Perviz (590-628)'e de bir mektup göndermiştir. II. Hüsrev Perviz mektubu yırtmış ve Yemen'deki valisi Bâzân'a bir

<sup>10</sup> Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (279/892), *Ensâbu'l-Eşrâf*, (tah. Süheyl Zekkâr – Riyâd Zerkâyî), I-XIII, Beyrut 1996, I, 66; Ya'kûbî, Ahmed b. Ebi Ya'kub b. Ca'fer (294/892), *Târîhu'l-Ya'kûbî*, (ta'lik, Halil Mansur), I-II, Beyrut 1999, I, 209; Muhammed Hamidullah, "Îlâf", *DÎA*, İstanbul, 2000, XXII, 63.

<sup>11</sup> "Doğrusu, inananlar ve Yahudiler, Sabiiler, Hıristiyanlar, Mecusiler, ortak koşanlar arasında, kıyamet günü Allah kesin hüküm verecektir. Doğrusu Allah herşeye şahittir." Hâc, 22/17.

<sup>12</sup> İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik (218/833), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, (tah. Mustafa es-Sakkâ ve ark.), I-IV, Beyrut trz., I, 300; C.E. Bosworth, "Iran and The Arabs Before İslâm", *The Cambridge History of Iran*, (ed. Ehsan Yarshater), Vol. III(I), London 1983, 610-611.

mektup yazarak Hz. Peygamber'in kendisine gönderilmesini emretmiştir. İki görevlinin gelip Yemen valisinin mektubunu kendisine vermeleri üzerine Hz. Peygamber onları İslâm'a davet etmiş ve bir gün sonra da Kısra'nın öldürüldüğünü onlara haber vermiştir. Gerçekten de Kısra, 27 Şubat 628'de oğlu Şîreveyh tarafından öldürülmüştür. Bu gelişme üzerine Bâzân ve etrafındakiler Müslüman olmuşlardır.<sup>13</sup> II. Hüsrev Perviz'in öldürülmesinden sonra uzun bir süre Sâsânî tahtı sükûn bulamamıştır. Şüphesiz Hz. Peygamber, Sâsânîlerin içinde bulunduğu bu siyasî buhranı dinî ve siyasî açıdan değerlendirerek Bahreyn, Umân ve Yemen'deki Sâsânî idarecilerine mektuplar yazmış, onları ve halklarını İslâm'a davet etmiş ve kan dökmeksizin mezkûr bölgeleri İslâm devletinin bünyesine dâhil etmiştir.

Yemen topraklarındaki gayri müslimler Yahudi, Hıristiyan ve Mecûsîlerden oluşmaktaydı.<sup>14</sup> Belâzürî rivayetlerinde Hz. Peygamber'in erkek olsun kadın olsun ergenlik çağına ulaşan Hecer ve Yemen halkının Mecûsîlerinden cizye aldığını, bir dinar veya bunun karşılığı meâfir kumaşı nispetinde cizye alınmasını şart koştuğunu belirtir.<sup>15</sup> Rivayetlere göre Hz. Peygamber, üç yüz kişilik nüfusa sahip Hecer Mecusilerinden üç yüz dinar cizye almıştır.<sup>16</sup>

Sâsânî nüfuzu altındaki Bahreyn bölgesi ve Doğu Arabistan topraklarında Mecûsîlik yaygın olsa da buradaki meskûn Araplar arasında pek de itibar görmemiştir.<sup>17</sup> Bununla beraber kaynaklarımızda çok az sayıda da olsa bölgede meskûn bulunan Temîm kabilesine mensup Zürâre b. Ades, oğlu Hâcib b. Zürâre, Akrâ' b. Hâbis ve Veki' b. Hasan'ın dedesi Ebû Sûd gibi Mecûsîliği kabul etmiş bazı kişilerin adları zikredilmektedir.<sup>18</sup> Kehhâle de bu paralelde, kabilenin Teym ve ed-Deberân adlı putlara tapınmasının yanında, kabile içerisinde Mecûsîliğin de yayıldığını belirtmektedir.<sup>19</sup> Hz. Peygamber zamanında Sâsânîlerin bölgedeki Araplar üzerindeki valisi Münzir b. Sâvâ idi.<sup>20</sup> Bölgede Araplar ile birlikte Mecûsî, Yahudi ve Hıristiyanlar

<sup>13</sup> İbn Sa'd, Muhammed (230/844), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, (Riyâd Abdullah Abdülhâdi), I-VIII, Beyrut 1996, I, 125; Taberî, II, 654; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, (ter. Salih Tuğ), I-II, İstanbul 1993 I, 357; İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara 2001, 249-250.

<sup>14</sup> Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (279/892), *Fütûhu'l-Buldân*, (talik, Rıdvan Muhammed Rıdvan), Beyrut 1991, 80; Mustafa Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayri Müslimler*, İstanbul 1989, 121.

<sup>15</sup> Belâzürî, *Fütûh*, 82-83.

<sup>16</sup> Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî (852/1448), *et-Telhîsu'l-Habîr*, (tah. es-Seyyid Abdullah Hâsim), I-IV, Medine 1964, IV, 126.

<sup>17</sup> Sarıçam, 31

<sup>18</sup> İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim (276/889), *el-Meârif*, (tah. Servet Ukkâşe), Mısır 1992, 621; el-İbşîhî, Ebu'l-Feth Bahâuddin Muhammed b. Ahmed b. Mansûr (854 / 1450[?]), *el-Müstetraf fi Külli Fennin Müstezraf*, (tah. Müfîd Muhammed Kamîha), I-II, Beyrut 1986, II, 174; Cevad Ali, *el-Mufasssal fi Târihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, I-X, Bağdat 1993, VI, 693'te Ebû Sûd, Ebû'l-Esved'dir.

<sup>19</sup> Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu Kabâilu'l-Arab*, Beyrut 1997, I, 132.

<sup>20</sup> İbn Hişâm, IV, 607; İbn Sa'd, I, 127; Belâzürî, *Fütûh*, 89; Yâkût el-Hamevî, Şihabüddin Ebû Abdillâh b. Abdillâh, *Mu'cemu'l-Buldân*, I-VII, Beyrut 1995, I, 347.

da yaşamaktaydılar.<sup>21</sup> Hz. Peygamber Zilkade 8 / Ocak 630'da Ci'râne'den döndükten sonra Alâ b. Abdillah el-Hadramî'yi halkını İslâmiyet'e etmeye davet etmek üzere Bahreyn'deki Münzîr b. Sâvâ'ya göndermişti.<sup>22</sup> Nihayetinde Münzîr, Araplar ve İranlılardan oluşan ada halkının çoğunluğu ile birlikte Müslüman olmuştur.<sup>23</sup> Bahreyn bölgesinde yaşayan ve kendi dinlerinde kalmak isteyen Mecûsî, Yahudi ve Hıristiyanlar da cizye ödemeyi kabul etmişlerdir.<sup>24</sup> Hz. Peygamber'in Münzîr'in idaresindeki Hecer Mecûsîlerine dair bir mektubu ise şöyledir: "Onlara İslâm'ı arz et. Müslüman olurlarsa, bizim hak ve ödevlerimize aynen sahip olurlar. Kabul etmeyene cizye vardır; kestikleri yenmez, kadınlarıyla nikâhlanılmaz".<sup>25</sup> Bahreyn halkı ile yapılan antlaşmalar gereği Hz. Peygamber ilk kez Mecûsîlerden cizye almış oluyordu. Yahudi ve Hıristiyanlardan farklı bir din mensubu olarak Mecûsîlerden Hz. Peygamber'in cizye alması yakın bir gelecekte fetihlerle sınırları genişleyecek olan İslâm dininin, yeryüzündeki diğer dinlere karşı da takınacağı tavrı belirlemiş oluyordu. Bir diğer önemli husus, Yahudi ve Hıristiyanlardan farklı olarak Mecûsîlerin kesmiş oldukları hayvanların etlerinin yenilmesinin ve kadınları ile evlenilmesinin yasaklandığını da görmekteyiz.<sup>26</sup>

Sâsânîlere bağlı bir bölge olarak Umân'da Hz. Peygamber zamanında Ezd kabilesinden Ceyfer ve Abd adında iki kardeş ortaklaşa hükümranlığı sürdürmekteydiler.<sup>27</sup> Kaynaklarımız, Hz. Peygamber'in Umân'a -muhtemelen Ci'râne dönüşü- Zilka'de 8 / Ocak 630 tarihinde Cügendâ'nın iki oğlu Ceyfer ve Abd'i İslâm'a davet için Amr b. Âs'ı gönderdiğini kaydederler.<sup>28</sup> Ceyfer ve Abd, Hz. Peygamber'in İslâm'a davet mektubunu kabul ederek Müslüman olmaları üzerine bölgede meskûn kendi dinlerinde kalmak isteyen Mecûsî halka da cizye tarh edilmiştir.<sup>29</sup>

Şüphesiz ki Doğu ve Güney Arabistan topraklarının hicrî 6. yılda gerçekleşen Hudeybiye Antlaşmasından sonra Arap yarımadasında sağlanan barış ortamında kan dökülmeksizin Medine'deki İslâm devletine iltihakı tesadüf eseri olamaz. Hz. Peygamber'in II. Hüsrev Perviz'e yazdığı mektupla başlayan siyasî olaylar tamamıyla

<sup>21</sup> Belâzurî, *Fütûh*, 89.

<sup>22</sup> İbn Hişâm, IV, 607; Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm, *Kitabu'l-Emval*, (tah. Muhammed Halil Herâs), Beyrut 1986, 26; İbn Sa'd, I, 127; IV, 495; el-Belazurî, *Fütûh*, 89; Taberî, III, 29; Şâmî, Muhammed b. Yusuf (942/1535), *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Raşâd*, (tah. Âdil Ahmed Abdilmevcûd - Ali Muhammed Muavviz), I-XII, Beyrut 1993, XI, 364.

<sup>23</sup> Belazurî, *Fütûh*, 89; Yâkût, I, 348.

<sup>24</sup> Belâzurî, *Fütûh*, 89; Yâkût, I, 348.

<sup>25</sup> Belâzurî, *Fütûh*, 91; Muhammed Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye*, (ter. Vecdi Akyüz), trz. 167

<sup>26</sup> Taberî, III, 29; Hamidullah, *el-Vesâik*, 165.

<sup>27</sup> İbn Sa'd, I, 126; Belâzurî, *Fütûh*, 87; Taberî, III, 29; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 408.

<sup>28</sup> İbn Sa'd, I, 126; Taberî, III, 29; Amr b. Âs ile birlikte Ebû Zeyd el-Ensârî'nin de gittiği zikredilmektedir, bkz. Belâzurî, *Fütûh*, 87; *Ensâb*, X, 278.

<sup>29</sup> Belâzurî, *Fütûh*, 88; Taberî, III, 29.

İslâm'ın lehine, bölgedeki Sâsânîlerin ise aleyhine bir süreç içerisinde gelişmiştir. Sâsânîlerin içinde bulunduğu siyasî kargaşa ortamı Hz. Peygamber tarafından çok iyi değerlendirilerek Yemen, sonrasında Bahreyn ve Umân bölgeleri askeri harekât olmaksızın diplomasi trafiği ile İslâm hâkimiyeti altına alınmıştır.

## 2. Hz. Peygamber Sonrası Mecûsîlerle İlişkiler

### 2.1. Fetihler ve Antlaşmaların Genel Özellikleri

Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan irtidat hareketlerinin tasfiyesinden sonra Müslüman orduları kuzeye Bizans ve Sâsânî topraklarına doğru ilerlemişlerdir. Bölgede gelişen olaylar neticesinde Müslüman orduları Sâsânîlerle karşı karşıya gelmişlerdir. Bölgesel savaşların yanında Sâsânîler Zâtü's-Selâsil (12/633), Kadisiye (15/636), Celûlâ (16/637) ve Nihavend (21/641) savaşlarında aldıkları ağır mağlubiyetlerin neticesinde siyasi olarak tarih sahnesinden çekilmişlerdir.

Mecûsî coğrafyada gerçekleştirilen fetih hareketlerinde bizim dikkatimizi çeken en önemli husus fethedilen şehir halkları ile akdedilen anlaşmaların içeriğidir. Antlaşma şartları her bir şehir için ayrı olarak ele alınmasına rağmen, fethedilen şehir halklarıyla gerçekleştirilen antlaşmalarda genel olarak, halkın din değiştirmeye zorlanmayacakları, aralarındaki işlerinde eskisi gibi serbest davranacakları,<sup>30</sup> sözlerini tuttukları ve cizyelerini ödedikleri sürece zimme hakkına sahip olacakları, iç ve dış düşmanlara karşı can, mal ve savunmalarının yerine getirileceği,<sup>31</sup> halktan sene içerisinde durumu sıkışık olanlarından o senenin cizye vergisi alınmayacağı,<sup>32</sup> âteşkedelerinin yıkılmayacağı,<sup>33</sup> halktan isteyenlerin göç etmelerine izin verileceği, yerinde kalmak isteyenlerin ise itaat etmeleri ve iyi niyetli davranmalarının gerekeceği,<sup>34</sup> halkın yıllık bayramlarında oynamalarına ve ortaya çıkartmakta oldukları şeyleri göstermelerine mani olunmayacağı,<sup>35</sup> Müslümanlara kılavuzluk yapıp yol gösterecekleri, aldatma yoluna başvurmayacakları,<sup>36</sup> İslâm orduları içerisinde

<sup>30</sup> Taberî, IV, 137

<sup>31</sup> Ebû Yusuf, Ya'kub b. İbrahim, *Kitâbu'l-Harâc*, (ter. Muhammed Atâ'ullâh), Ankara 1982, 321-323; Fayda, *Gayri Müslimler*, 128-129.

<sup>32</sup> Taberî, IV, 155, 157; Sadık Eraslan, *Sosyal ve Politik Sonuçları İtibari ile Hz. Ömer Devri Fetih Hareketleri* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1997, 176-177.

<sup>33</sup> Belâzürî, *Fütûh*, 313-314.

<sup>34</sup> Belâzürî, *Fütûh*, 263.

<sup>35</sup> Belâzürî, *Fütûh*, 321.

<sup>36</sup> Belâzürî, *Fütûh*, 263.

savařan Mecusi askerlerin cizyeden muaf tutulacakları<sup>37</sup> gibi hususlar belirtilmektedir.

Yukarıdaki genel mahiyetli antlaşma maddeleri farklı iki dine mensup insanların bir arada yaşama denemesini yansıtmaktadır. Antlaşmaya varılan maddeler her iki taraf için sosyal hayatı tanzim eden esasları ihtiva etmektedir. Bunun haricinde halkın sahip olduğu dinî, ekonomik, sosyo-kültürel hayat tarzına herhangi bir sınırlama getirilmemektedir. Mecûsîlerle yapılan bazı antlaşma maddelerinde, “Müslümanların kendilerine ayrılan şeylerden başkasını istememeleri”<sup>38</sup> gibi bölge halklarının lehine, fatihlerin ise aleyhine hükümlerin konulduğunu görmekteyiz. Şüphesiz bu gibi maddeler, İslâm ordularının bölgede asayiş ve adaleti sağlama isteğini, yağma, kölelik ve kan dökme aşırılıklardan da kaçındığını göstermesi açısından önemlidir. Bölgeye gelen fatihlerin güçlerini mağlup Mecûsî halklar üzerinde istedikleri gibi tasarruf edebilecekken, karşısındaki muhatabının lehinde birtakım haklar tanınması, bir bakımdan Mecûsîlerin hak ve hukukunu korumaya verdiği değeri de göstermektedir. Sykes’ın da dediğı gibi Mecûsîler, genelde kabul edildiğı üzere İslâm veya kılıç arasında bir seçim yapmaya zorlanmamışlar, fakat cizye vergisi ödeme karşılığında dinlerini devam ettirmelerine izin verilmiştir.<sup>39</sup>

## 2.2. Fetihler Sonrası Mecûsîlerin Yerleşim Yerleri

İbn Hurdâzbih (280/893), İbn Havkâl (287/900), İbnü'l-Fakîh (289/902), İstâhrî (340/951'den sonra), Makdisî (390/1000 civarı) gibi Müslüman coğrafyacılardan Mecûsî nüfusuna dair müşahedeleri, Mecûsîlerin IV./X. yüzyılın sonuna kadar hâlâ yaygın ve oldukça fazla sayıda İran ve doğusundaki bölge ve şehirlerde yaşamaya devam ettiklerini göstermektedir.<sup>40</sup> Bu kayıtlar bize, Mecûsîlerin İran’ın İslâm orduları tarafından fethinin üzerinden uzun bir süre geçmesinden sonra bile büyük oranda siyasî güç ve kutsal mabetleriyle dolu topraklarında rahatsız edilmeksizin dinî ritüellerini yerine getirdikleri hakkında reddedilemez kanıtlar sunmaktadır.<sup>41</sup>

Mes’ûdî genel bir ifade kullanarak kendi dönemindeki Mecûsî yerleşim bölgelerini belirtmektedir. Buna göre “*Mâhât ve diğeri Cibâl şehirleri, Azerbaycan’dan Ermîniye’nin aşağı bölgelerindeki şehirler, Erreên ve Bilkân’dan Bâbu’l-Ebvâb olan*

<sup>37</sup> Taberî, IV, 152, 157; Cürçânî, Hamza b. Yusuf (345-428), *Târihu Cürçân*, (tah. Muhammed Abdülmüîd Hân), I-II, Beyrut 1981, I, 45.

<sup>38</sup> Belâzürî, *Fütûh*, 396; Ya’kûbî, II, 116.

<sup>39</sup> Percy Sykes, *A History of Persia*, London 1958, 536.

<sup>40</sup> Krş., Morony, “Madjus”, *El*, V, 1112.

<sup>41</sup> Krş., G.K.Narıman, “Persia and Parsis”, *The Iran League*, Bombay 1923, 76.



*Derbend'e, Rey, Taberistan, Meskat, Şâberân, Cürcân, Ebr-Şehr (yani Nisâbûr), Herât, Merv ve Horasan'ın diğer şehirleri, Sicistân, Kirmân, Fars, Ahvâz ve Acem toprakları ve bu bölgelere bitişik bulunan diğer yerleşim yerleri; bu şehirlerin hepsi tek bir ülkedir, mülkü tek bir mülktür ve dilleri de birdir.*"<sup>42</sup> Mes'ûdî'nin bu tespiti bile bizlere Mecûsîlerin kadîm meskûn bölgelerinde İslâm fetihlerinden sonra da aynen yaşamaya devam edegeldiklerini göstermesi açısından önemlidir.

Mecûsîlerin Fars bölgesinde de en azından hicrî IV. yüzyılın ikinci yarısına kadar atalarından tevarüs edegeldikleri dinî kitaplarını, âteşkedelerini ve dinî geleneklerini sürdürdüklerini müşahede edebilmekteyiz.<sup>43</sup> Bu bölgedeki âteşkedelerin tek tek sayılamayacak kadar çok olduğunu kaynaklarımız bildirmektedir.<sup>44</sup> Âteşkedelerin sayılarının ancak resmi kayıtlardan (divan) bilinebileceğini İbn Havkal belirtmektedir.<sup>45</sup> Öyle ki bu dönemde, şehir, kasaba ve köylerde çok sayıda âteşkede vardır ve mabedi olmayan pek az yerleşim yeri bulunmaktadır.<sup>46</sup> İbn Havkal tüm bunlara ilaveten, bölge içinde Mecûsî nüfusu olmayan evin bulunmadığını, çünkü Fars topraklarının onların anavatanı olduğunu, dinlerini, kitaplarını ve âteşkedelerini kendi hâkimiyetlerinde tutarak bu zamana kadar tevarüs ettirdiklerini zikretmektedir.<sup>47</sup>

Kirmân, Mecûsîlerin dinî geleneklerini devam ettirdikleri önemli şehirlerden biridir.<sup>48</sup> Hicrî IV. asırda bile bidayetinden bu yana İslâm devletlerinin merkezinde yer alan ve özellikle de Abbasîlerin yoğun etkisinin görüldüğü Irak bölgesinde de çok sayıda Mecûsî nüfusu bulunmaktaydı.<sup>49</sup>

Mecûsî coğrafyanın fethinden sonra Orta Asya'nın kısa zamanda İslâmlaştığını söylemek yanlıştır. Öyle ki, Abbasîler zamanında VIII-IX. yüzyıllarda Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde cereyan eden ciddi boyutlardaki isyan hareketleri, Mecûsîliğin Türkler arasında pek de küçümsenmeyecek bir taraftar kitlesine sahip

<sup>42</sup> Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, 67-68; ayrıca bkz., Sâid el-Endelüsî, *Tabâkâtu'l-Ümem*, (tah. Hayat Bûalevân), Beyrut 1985, 65.

<sup>43</sup> İstahrî, 139; Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 421, 439.

<sup>44</sup> İstahrî, 118; İbn Havkal, 273.

<sup>45</sup> İbn Havkal, 273.

<sup>46</sup> İstahrî, 100, 118; İbn Havkal, 265, 273; Morony, "Madjûs", *EI*<sup>2</sup>, V, 1112; Boyce, "On the Zoroastrian Temple Cult of Fire", 95/462.

<sup>47</sup> İbn Havkal, 292.

<sup>48</sup> İbn Havkal, 310; İstahrî, *Mesâlik*, 164.

<sup>49</sup> Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 136; Morony, "Madjus", *EI*<sup>2</sup>, V, 1112.

olduğunu göstermektedir.<sup>50</sup> Barthold da XI. yüzyılda Buhârâ ve Hârizm'de hâlâ Mecûsîlerin varlığından söz edildiğini belirtmektedir.<sup>51</sup>

İlk dönem İslâm fetihlerinden sonra yukarıda da görüldüğü üzere Mecûsîler genel olarak kendi yerlerinde iskâna devam etmişlerdir. Bununla beraber, bazı şehirlerin fetih anlaşmalarında da yer aldığı gibi isteyen Mecusi halklar başka şehir ve bölgelere göç etme serbestisine de kavuşmuşlardır. Örneğin, 22 / 642'de Süveyd b. Mukarrîn tarafından fethedilen Cürcân'da yapılan antlaşma şartlarından birisi de *"Onlardan hiç kimse (yerli halk) aniden çekilip götürülmeyecek ve zincirlere vurulmayacaktır. Her kim çıkıp giderse, gideceği yere kadar güven içinde olacaktır."*<sup>52</sup> maddesidir. Müslümanlar, verdikleri ahde bağlı kaldıkları sürece Mecûsîleri eski konumlarında bırakmışlar, onlara karışmamışlardır.

### 2.3. Mecûsî İsyanları

İslâm ordularının Hulefâ-yi Râşidîn döneminde, İran şehirlerini birer birer ele geçirmesi ile bu harekete bir karşılık olarak yerel bazı direnişler ve sonrasında antlaşmalara uymak istemeyen bazı şehirlerde isyanlar çıkmışsa da,<sup>53</sup> Mecûsî coğrafyanın İslâm hâkimiyetine geçmesinden Emevîlerin yıkılışına kadarki dönemde genel anlamda dinî kökenli veya halk isyanı şeklinde bir harekete rastlanmamaktadır. Bununla beraber bu dönemde biri siyasî diğeri de dinî olmak üzere iki dikkate şayan harekete dikkat çekmek istiyoruz.

#### 2.3.1. Kârin İsyanı (ö. 32 / 653)

Hız. Osman zamanında (32/653) Horasan bölgesindeki Kârin'in çıkardığı isyanı bu dönemdeki en önemli siyasî hareket olarak değerlendirebiliriz. Kaynaklarımızda isyanın sebepleri hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Ancak, isyan bölge halklarının İslâm ordularına karşı çıkmak için bölgedeki komutanların Kârin'in etrafında toplanmalarıyla ortaya çıkan bir hareket olarak görünmektedir.

Kârin, Tabeseyn bölgesinde isyanı başlatmış ve bu bölgeden kendisine çok sayıda katılımlar olmuştur. Kârin'in isyanını haber alan Bâzeğîs, Herât ve Kûhistan bölge halkları da İslâm orduları ile yapmış oldukları antlaşmaları bozarak Kârin'in

<sup>50</sup> İskender Oymak, "Türkistan'da Zerdüştlüğün Yayılması ve Etkileri", *Türkler*, Ankara 2002, III, 378.

<sup>51</sup> V.V. Barthold, *Four Studies on The History of Central Asia*, (translation from the Russian, T. Minorsky), Leiden 1962, 16.

<sup>52</sup> Taberî, IV, 152; Cürcânî, *Târihu Cürcân*, I, 45.

<sup>53</sup> B.S. Amoretti, "Sects and Heresies", *The Cambridge History of Iran*, (ed. R.N.Frye), London 1975, IV, 486.

birliklerine katılmışlardır. Yeni katılımlarla Kârin'in ordusu 40 bine ulaşmıştır.<sup>54</sup> Bölgede bulunan komutanlardan Abdullah b. Hâzim'in birliklerinin, isyanın lideri konumundaki Kârin'i öldürmesi ve ordusunu bozguna uğratması ile isyan son bulmuştur.<sup>55</sup> Böylelikle İslâm orduları yeni yerleşmeye çalıştıkları Horasan'da ortaya çıkan Kârin'in isyanını bastırarak bölgede yeniden hâkimiyet kurmuşlardır.

### 2.3.2 Bih-Âferîd b. Mâhfervedin Hareketi (ö.131/748-49)

Bu dönemde karşımıza çıkan en önemli dinî-siyasî hareket, Emevîlerin son dönemlerinde ortaya çıkan ve Mecûsîliği, İslâm'ın bazı esasları ile sentezleyerek yeniden şekillendirmeye çalışan Bih-Âferîd b. Mâhfervedin (129/746-47-131/748-49)'in başlatmış olduğu cereyandır.<sup>56</sup> Kendisi Sîsân olarak da tanınan Bih-Âferîd'in, Nîşâbur'un Havâf bölgesinde yaşadığı bilinmektedir.<sup>57</sup> Bih-Âferîd 129/746-7 yılında bir kâhin<sup>58</sup> ve Mecûsî peygamberi iddiasıyla ortaya çıkmıştır.<sup>59</sup>

İslâm dininin bazı ilkelerini Mecûsîliğe uyarlamaya çalışarak Mecûsîliğe yeni bir şekil vermeye çalışan Bih-Âferîd, bu reforme edilmiş yeni Mecûsîlik hakkındaki düşüncelerini Farsça olarak yazdığı bir kitapta açıklamıştır.<sup>60</sup> Buna göre ateşe tapmayı, kan akrabalığı olan ana, kız kardeş ve kız çocuğu ile evlenmeyi, hayvanları ihtiyarlamadan kesmeyi, ölü hayvan eti yemeği, şarap içmeyi yasaklamıştır. Bunlardan başka güneşe karşı dönmek ve tek diz üzerinde durmak suretiyle günde beş veya yedi defa dua etmeyi, zekât vermeyi, saçları uzatmayı ve Zerdüş'tün peygamberliğine inanmayı emretmiştir.<sup>61</sup> Ayrıca Bih-Âferîd, evlenecek olan gelinlerin mihirlerinin dört yüz dirhemi geçmemesini, yolların tamir edilmesini ve çalıştıkları işlerden elde ettikleri kazançlarının ve mallarının yedide birini (1/7) kemerli taş köprülerin tamirine verilmesini istemiştir.<sup>62</sup>

<sup>54</sup> Taberî, IV, 314-315; Rıza, *Osmân b. Affân*, 100-101; Abd al-Husain Zarrînkûb, "The Arab Conquest of Iran and Its Aftermath", *The Cambridge History of Iran*, (ed. R.N.Frye), I-VII, London 1975, 26.

<sup>55</sup> Taberî, IV, 314-315; Rıza, *Osmân b. Affân*, 100-101.

<sup>56</sup> Ahmed Saim Kılavuz, "Bih-âferîd b. Mâhferdîn" *DİA*, İstanbul, 1992, VI, 138; Amoretti, IV, 489-490; Zarrînkûb, IV, 26.

<sup>57</sup> Şehristanî, I, 238; Amoretti, IV, 489; Kılavuz, "Bih-âferîd b. Mâhferdîn", *DİA*, VI, 138.

<sup>58</sup> İbnü'n-Nedim, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak b. Ebi Yakub (386/996), *el-Fihrist*, (ta'lik, İbrahim Ramazan), Beyrut 1998, 418.

<sup>59</sup> Bîrûnî, *Âsâr*, 210; D. Sourdel, "Bih'âfrîd b. Farwardîn", *EI<sup>2</sup>*, Leiden 1986, I, 1209; Kılavuz, "Bih-âferîd b. Mâhferdîn", *DİA*, VI, 138.

<sup>60</sup> Şehristanî, I, 238; Bîrûnî, *Âsâr*, 210; Sourdel, "Bih'âfrîd b. Farwardîn", *EI<sup>2</sup>*, I, 1209; Kılavuz, "Bih-âferîd b. Mâhferdîn", *DİA*, VI, 138.

<sup>61</sup> Şehristanî, I, 238; Bîrûnî, *Âsâr*, 210-211; Sourdel, "Bih'âfrîd b. Farwardîn", *EI<sup>2</sup>*, I, 1209; Kılavuz, "Bih-âferîd b. Mâhferdîn", *DİA*, VI, 138.

<sup>62</sup> Bîrûnî, *Âsâr*, 211.

Şüphesiz ki Bih-Âferîd, bu uzlaşma ile eski dinine yeni bir ruh vermek istemiştir.<sup>63</sup> Açıkladığı reforme edilmiş Mecûsîliğin bu yeni mezhebine halktan pek çok kimse icabet etmiştir.<sup>64</sup> Fakat burada dikkatimizi çeken husus, kaynaklarımızın bildirdiğine göre Bih-Âferîd taraftarlarının herhangi bir silahlı harekete teşebbüs ettiklerine dair bir bilgimizin olmayışdır.<sup>65</sup>

Görüşlerinin geniş halk kitlelerinin üzerinde büyük taraftar bulması üzerine, bu reformu onaylamayan ve dinden yeni dönmelerle daha büyük tehlikenin olacağını sezinleyen Mecûsî din adamları mübed ve hîrbedler harekete geçerek Bih-Âferîd'i Ebû Müslim'e İslâm dinini ve kendi dinlerini ifsad ettiği yönünde şikâyet etmişlerdir.<sup>66</sup> Ebû Müslim de onu Şebîb b. Dâh ve Abdullah b. Saîd vasıtası ile İslâm'a ve Abbâsî idaresine boyun eğmeye davet etmiştir. Bih-Âferîd, her ne kadar İslâm'ı kabul etmiş görünmekle beraber kâhinliğe devam etmesi sonucu öldürülmüş,<sup>67</sup> cesedi de Nîşâbur'daki caminin kapısına asılmıştır.<sup>68</sup>

### 3. Mecûsîlerin Hukûkî, İdarî, İktisadî ve Sosyal Hayattaki Yerleri

#### 3.1. Mecûsîlerin Hukûkî Statüleri ve Yükümlü Oldukları Vergiler

Hız. Peygamber, cizye ayetinin nüzûlünden sonra Yahudi ve Hıristiyanların İslâm hâkimiyeti altında yaşamalarına belli bir miktar vergi ödemeleri şartıyla izin vermişti.<sup>69</sup> Cizye ödemeyi kabul eden ehl-i kitaba ise Hız. Peygamber'in uygulamaları ile oluşan zimmî hukukuna göre muamele ediliyordu. Zimme, fikhî bir ıstılah olarak İslâm hâkimiyetini tanımak şartı ile Müslüman toplumun, diğer semavî din mensuplarına koruma sağladığı süresiz olarak yürürlükte kalan bir tür sözleşmeyi ifade etmektedir.<sup>70</sup> Buna bağlı olarak ehl-i zimme, can ve mal emniyeti, din ve vicdan hürriyeti, askerden muafiyet, gerekirse cizyenin iadesi, kendi hukuklarını uygulama imkânı ve devlet hazinesinden tahsisat gibi haklar elde ediyordu.<sup>71</sup> İslâm'ın en belirgin özelliklerinden biri bünyesindeki topluluklara adlî, sosyal ve kültürel özerkliği

<sup>63</sup> Sourdel, "Bih'âfrîd b. Farwardîn", *DİA*, I, 1209.

<sup>64</sup> İbnü'n-Nedim, 418; Bîrûnî, *Âsâr*, 210.

<sup>65</sup> Amoretti, IV, 489.

<sup>66</sup> Şehristanî, I, 238; Bîrûnî, *Âsâr*, 211; Sourdel, "Bih'âfrîd b. Farwardîn", *EI*<sup>2</sup>, I, 1209; Kılavuz, "Bih-âferîd b. Mâhferdîn", *DİA*, VI, 138.

<sup>67</sup> İbnü'n-Nedim, 418; Kılavuz, "Bih-âferîd b. Mâhferdîn", *DİA*, VI, 138.

<sup>68</sup> Şehristanî, I, 238; Konu ile ilgili olarak ayrıca bkz. *İA*, "Bih'âfrîd", MEB, Eskişehir, 1997, II, 603.

<sup>69</sup> "Kitap verilenlerden, Allah'a, ahiret gününe inanmayan, Allah'ın ve Peygamberinin haram kıldığını haram saymayan, hak dinini din edinmeyenlerle, boyunlarını büküp kendi elleriyle cizye verene kadar savaşın." Tevbe, 9/29.

<sup>70</sup> C. L. Cahen, "Zimme", *İA*, MEB, Eskişehir 1997, XIII, 566.

<sup>71</sup> Levent Öztürk, *Asr-ı Saadetten Haçlı Seferlerine Kadar İslam Toplumunda Hıristiyanlar*, İstanbul 1998, 185.

vermesidir. İslâm hukukunda adlî özerkliğin yapısına göz attığımızda, İslâm'ın her guruba (Yahudi, Hıristiyan, Mecûsî ve diğerlerine) kendi hâkimleri tarafından yönetilen kendi mahkemelerini kurma izni verdiğini hatta bu konuda cesaretlendirdiğini görürüz. Böylece, adlî özerkliğin hayatın bütün ilişkilerini, sivil, cezaî, dinî ve diğer alanlarını kapsaması amaçlanmıştır.<sup>72</sup> Bu açıdan Hz. Peygamber'in Hıristiyan Necrânîlulara verdiği hukukî-dinî özerklik ve hürriyetin aynısı, Bahreyn, Umân ve Yemen eyaletlerinde yaşayan diğer gayri müslimlere, İslâm devletine cizye vergisi ödemeleri şartıyla verilmiştir. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde fethedilen yeni bölgelerde yaşayan halklara da aynı şekilde dinî ve adlî özerklikler vermeye devam edilmiştir.<sup>73</sup> Nitekim daha sonraki devirlerde uygulamanın bu yönde olduğu görülmektedir. Örneğin, Kûfe kadısı Şureyh, yalnız Müslümanlar arasında hüküm vermek üzere kadı tayin edildiği için gayri müslimlerin davalarına bakmıyor, haraç topraklarında meydana gelen olaylar hakkında kendisine gelen davaya bakmayı reddediyordu.<sup>74</sup> Dolayısıyla Mecûsîlerin din adamları mübed ve hîrbedlerin Sâsânîler döneminde aynı zamanda adlî işleri yürütmekle de sorumlu oldukları göz önüne alınırsa, İslâm hâkimiyeti zamanında aynı görevleri icraya devam ettikleri kuvvetle muhtemeldir. Çünkü cizye ödemekle kazandıkları zimmîlik durumları Yahudi ve Hıristiyanlar gibi onlara da çeşitli imtiyazlar ve hukukî konular sağlıyordu.

Kur'ân'da yalnızca bir defa adı geçen Mecûsîler, Hıristiyan, Yahudi ve Sabîîlerle birlikte farklı bir din mensubu olarak tanıtılmaktadır.<sup>75</sup> Hz. Peygamber hayatta iken yarımada üzerinde yaşayan Yemen, Uman, Bahreyn ve Hecer Mecûsîlerini İslâm'ın siyasî hâkimiyeti altına almış ve bunun karşılığı olarak da onlardan cizye vergisini kabul etmişti. Hz. Peygamber Hecer ve Bahreyn Mecûsîlerinden cizye kabul etmesine rağmen kestikleri hayvanların yenilmemesi ve Mecûsî kadınlarla evlenilmemesi<sup>76</sup> konularında ise Mecûsîlere ehl-i kitaba davrandığından farklı davranmıştır. Bununla beraber cizyeye muhatap olmaları İslâm toplumu içerisinde kendilerine hukukî bir konum kazandırmış ve diğer ehl-i kitap halklar gibi zimmî sayılmışlardır. Bu sayede mevcut konularını koruyabilmişler, akıl, can, mal, din ve namus gibi insanî temel hakları İslâm devletinin koruması altında olmuştur. Bundan dolayıdır ki İslâm toplumu içinde yaşayan Mecûsîler, Müslümanlardan ayrı olarak dinlerinin alâmet-i

<sup>72</sup> Syed Mumtaz Ali, *Treatment of Minorities: the İslâmic Model*, [www.articles.com/Minorities/treatment\\_of\\_minorities.PDF](http://www.articles.com/Minorities/treatment_of_minorities.PDF) 23.05.2006; ayrıca bkz., Fahrettin Atar, *İslâm Adliye Teşkilatı*, Ankara, 1979, 222.

<sup>73</sup> Atar, 223.

<sup>74</sup> İbn Sa'd, VI, 431; Atar, 224.

<sup>75</sup> "İnananlar, Yahudiler, Sabîîler, Hıristiyanlar, Mecûsîler ve (Allah'a) ortak koşanlar... Allah kıyamet günü bunlar arasında hüküm verecektir..." Hacc, 22/17.

<sup>76</sup> Ebû Ubeyd, 36; İbn Zenceveyh, I, 137.

farfâkasını temsil eden elbiselerini rahatlıkla giyebilmişlerdir.<sup>77</sup>

### 3.1.1. Cizye

Cizye, İslâm devletinin vatandaşı konumundaki gayri müslimlerin ödedikleri vergiye, harbî olanlardan ayrı tutulmalarına, can ve mal güvenliğine kavuşturulmalarına karşılık sayıldığı için bu adı almıştır.<sup>78</sup> Hz. Peygamber, hicrî 9. yılda nazil olan cizye ayetinin inmesi ile aynı yıl Eyle, Ezruh, Cerbâ ve Dûmetülcendel, ertesi yıl Necrân, Yemen, Bahreyn, Maknâ, Teymâ ve Hecer halklarıyla yaptığı barış antlaşmalarına bu yükümlülüğü koymuştur.<sup>79</sup> Bunlardan Bahreyn, Hecer ve Yemen ahalisi kısmen Mecûsîlerden oluşmaktaydı. Kaynaklarımızda Hz. Ömer ile Hz. Ali'nin Mecûsîlerden cizye almaya devam ettikleri belirtilmektedir.<sup>80</sup> Cizye miktarı hakkında İslâm hukukunda net bir ifade olmamakla birlikte, ilgili verginin nitelik ve niceliği tarafların durumlarına göre değişiklik arz edebiliyordu. Hz. Peygamber döneminde genellikle bir dinar olarak belirlenen cizye miktarı, Hz. Ömer'in zamanında toplum içerisindeki farklı gelir sahiplerinin durumlarına göre zengin durumdaki erkeklerden yıllık 48 dirhem, orta durumdaki erkeklerden 24 dirhem, geçimini elinin emeği ile temin eden muhtaç erkeklerden 12 dirhem gümüş<sup>81</sup> tarh edilecek şekilde yeniden düzenlenmiştir.<sup>82</sup> Yapılan antlaşma gereği nakit para alma yerine bölge halklarının İslâm orduları içerisinde askerlik görevini yapma durumunda, Cürcân, Ermîniye ve Ebvâb'da olduğu gibi savaşçılar cizyeden muaf tutulabiliyordu.<sup>83</sup> Bazen İslâm devleti için herhangi bir kamusal hizmet karşılığında, yaptıkları işin karşılığı olarak vergiden muaf veya tenzil yoluna gidiliyordu. Örneğin, Hz. Osman zamanında Horasan bölgesinin fethine çıkan Abdullah b. Âmir'in yanına Horasan dihanlarından biri gelmişti. Dihkan, Abdullah'a askeri harekâtında yardım etmesinin karşılığı olarak ne vereceğini sorduğunda, Abdullah b. Âmir kendisinin ve ailesinin kıyamete kadar vergiden muaf tutulacağını söylemiştir.<sup>84</sup> Emevîlerin Horasan valisi Esed b. Abdullah ise halkının sık sık ayaklanması yüzünden harabe haline gelmiş ve miladî 725 yılına kadar da bu şekilde kalan Belh şehrini yeniden imar etmeyi düşünmüş,<sup>85</sup> bunun için

<sup>77</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, II, 65.

<sup>78</sup> Mehmet Erkal, "Cizye", *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 42.

<sup>79</sup> Sûlî, 214; Erkal, "Cizye", *DİA*, VIII, 42.

<sup>80</sup> Erkal, "Cizye", *DİA*, VIII, 42.

<sup>81</sup> Ebû Yusuf, 285; Yahyâ b. Âdem, 23, Ebû Ubeyd, 44, 45, 70; Sûlî, 215; Fayda, *Gayri Müslimler*, 132.

<sup>82</sup> Sûlî, 215.

<sup>83</sup> Bkz. Taberî, IV, 152, 157; Şiblî, IV, 425.

<sup>84</sup> Ya'kûbî, II, 116.

<sup>85</sup> Yazıcı, "Belh", *DİA*, V, 410.

de Belh şehrinin imarını İranlı halka yüklemişti; fakat halkın yaptıkları işin bedelini vergilerinden tenzil yoluna gitmesi<sup>86</sup> bu konuda bir diğer örnek olarak verilebilir.

### 3.1.2. Haraç

İslâmî dönemde savaş yolu ile ele geçirilen gayri müslimlere ait topraklar devletin hükûmî şahsiyetine ait olarak kabul edildiğinden haraç vergisi, üzerinde oturanlardan alınmaya devam edilmiştir.<sup>87</sup> Hz. Peygamber döneminde haraç adı ile gayri müslimlerin topraklarından yetişen ürünlerinden vergi alınmasına dair bazı rivayetlere sahibiz.<sup>88</sup> Hz. Peygamber'den sonra da uygulama benzer şekilde devam etmiştir. Nitekim Hz. Ömer fethedilen Irak topraklarını savaşçılar arasında taksim etmemiş, Sevâd arazisine haraç vergisi koyarak halkını da yerlerinde bırakmıştır.<sup>89</sup> Haraç miktarlarındaki diğer haberlerde ise topraklar, fetih zamanında kimin elinde ise fetihten sonra da sahipleri elinde bırakılarak aşağıdaki oranlarda haraç vergisi tarh edilmiştir:

Buğday		Cerîb başına		Yılda	2 Dirhem
Yulaf	“	“	“	1	“
Üzüm	“	“	“	10	“
Bahçe mahsulleri	“	“	“	“	10 “
Şeker kamışı	“	“	“	6	“
Pamuk	“	“	“	“	5 “
Yağı çıkarılan tohumlar	“	“	“	“	8 “
Susam	“	“	“	5	“
Yaz sebzesi	“	“	“	“	3 “
Hubûbat	“	“	“	“	3 “

Hurma ise haraçtan muaf tutulmuştur.<sup>90</sup>

<sup>86</sup> Taberî, VII, 41; Wellhausen, *Arap Devleti*, 223.

<sup>87</sup> Ebû'l-Ulâ Mardin, "Haraç", *İA*, V/I, 224-225.

<sup>88</sup> Ahmed b. Hanbel, V, 52; İbn Mâce, I, 586; Hamidullah, *el-Vesûik*, 164-165; Tuğ, 87; Kazıcı, 442; Kallek, "Haraç", *DİA*, XVI, 71.

<sup>89</sup> Yahyâ b. Âdem, 45, 49; Belâzürî, *Fütûh*, 268.

<sup>90</sup> Şiblî, IV, 352; Ayrıca Hz. Ömer'in Sevâd bölgesi için koyduğu haraç miktarları için, Ebû Yusuf, 134-135; Abdürrezzak, *el-Musannef*, VI, 100; Ebû Ubeyd, 73-75; Belâzürî, *Fütûh*, 268-270; İbn Receb, 81-84; Zeydân, 290; Fayda, *Gayri Müslimler*, 49; kaynaklarımızda zikri geçen yerlere bakıldığında farklı oranlarla karşılaşılmaktadır. Bunun sebebi, Hasan el-Basrî'ye de sorulmuş, o da şu cevabı vermiştir: "Bütün bu farklı miktarlardaki haraçlar, toprakların ve suların çarşı yerlerine yakınlık ve uzaklıklarına göre değişik şekillerde konulmuştur." demiştir; bkz., Belâzürî, *Fütûh*, 271; Fayda, *Gayri Müslimler*, 56.

### 3.1.3. Diğer Vergiler

Özellikle Hulefâ-yi Râşidîn döneminde fetihler sonucu Mecûsî halklar ile yapılan barış antlaşmalarına cizye ödeme şartının yanı sıra bazı mükellefiyetlerin de yüklendiğini/eklendiğini görmekteyiz. Antlaşmalara getirilen bu şartların özünde bölge halklarının ihtiyaçlarının karşılanması yanında, Müslümanların uzun süreli yolculukları sırasınca misafir edilmeleri şartlarının ilave edilmesi toplumların kaynaşmaları ve İslâmî tebliğ ortamının oluşturulmak istenildiği göz önünde bulundurulmalıdır.<sup>91</sup> Ayrıca bölgede kamunun menfaatine yapılması gereken işlerin otokontrolünü sağlama, şehir ve kasabaların hızlı bir şekilde imar ve ıslah edilme amaçlarına da yöneliktir. Örneğin, Sa'd b. Ebî Vakkas, Celûlâ halkı ile yaptığı barış antlaşmasına göre şehir, halkı haraç ve cizyeden başka güçleri yettiğince ülkenin imarı demek olan yol, köprü ve çarşıların inşasında, toprağın sürülmesinde, yolculara kılavuzluk yapmakta yardımcı olacaklardı. Ayrıca dihanlar da yolculara kılavuzluk edecek ve yemek yedireceklerdi.<sup>92</sup>

Bununla beraber zaman geçtikçe Mecûsî halklardan ilave vergiler tahsil edilme cihetine gidildiğine şahit olmaktayız. Bunların başında eski bir Mecûsî geleneği olan ve Sâsânîlerde de câri, devlet başkanına Nevrûz ve Mihricân'da hediye sunma âdetidir. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde bu geleneğin izlerine rastlasak da Mecûsî halklardan resmî vergi olarak toplanmasını Muaviye b. Ebî Süfyân, esasa bağlayarak vali ve haraç âmillerine yazdığı mektuplarla halkın verdiği bu hediyeleri devlet geliri olarak değerlendirmiştir.<sup>93</sup> Bu emri ile Muaviye İslâm tarihinde Nevrûz ve Mihricân hediyelerini resmî olarak toplanan ilk halife olmuştur.<sup>94</sup> Askerî ise ilk Nevrûz ve Mihricân hediyelerinin toplanmasının Haccâc tarafından uygulamaya konulduğunu zikreder.<sup>95</sup> Ömer b. Abdilaziz, dönemin Kûfe valisi Abdülhamid b. Abdirrahman'a yazdığı bir fermanında Kûfe halkından Nevrûz ve Mihricân hediyesi olarak alınan vergiyi almamasını<sup>96</sup> bu konuda kendisine herhangi bir şey de gönderilmemesini emretmiştir.<sup>97</sup> Fakat Mecûsî ve muhtemelen de mevâliden alınan hediye adlı bu vergi, Ömer b. Abdilaziz'in halefi Yezid b. Abdilmelik zamanında tekrar uygulamaya

<sup>91</sup> Öztürk, 356.

<sup>92</sup> Taberî, IV, 32.

<sup>93</sup> Ya'kubî, II, 152; Cehşiyârî, 24.

<sup>94</sup> İbn Abdilber, *el-İstîâb*, III, 473; Zehebî, *el-A'lâm*, IV, 395.

<sup>95</sup> Askerî, 214; ayrıca bkz. Kalkaşendî, *Subh*, II, 447.

<sup>96</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 436; Taberî, VI, 569; Askerî, 214; İbn Kayyim, *Ehl-i Zimme*, I, 145; Kalkaşendî, *Subh*, II, 447.

<sup>97</sup> İbn Sa'd, V, 186; Ya'kubî, II, 214.



konulmuştur.<sup>98</sup> Yezid, Irak valisi Ömer b. Hübeyre'ye yazdığı mektupla Nevrûz ve Mihricân'da verilen hediyeleri tekrar toplamasını emretmiştir.<sup>99</sup> İran kökenlilerin Sâsânîler zamanında kendi kısırâ ve valilerine vermiş oldukları bu hediyeleri din ayrılığına bakmaksızın Müslüman yöneticilere takdim etmiş olmaları, şüphesiz onları samimiyetle meşru yöneticiler olarak görmeleri ve onların takdirlerini kazanma arzusu ile yakından ilgili olması şeklinde anlaşılmalıdır.<sup>100</sup>

Madenlerden alınan vergi hususunda gayri müslimler, Müslümanların tabi oldukları vergilerle yükümlü idiler. Buna göre bir gayri müslim maden bulsa 1/5'i alındıktan sonra geriye kalan 4/5'i sahibine kalırdı.<sup>101</sup>

### 3.2. İdarî ve İktisadî Hayatta Mecûsîler

Hz. Peygamber zamanında özelde Mecûsîlerin genelde gayri müslimlerin vergi memuru, kâtip veya asker olarak devlet memuriyetlerinde çalıştırıldığına dair herhangi bir bilgiye sahip değiliz.<sup>102</sup> Hulefâ-yi Râşidîn döneminde devlet kademelerinde görev alan Mecûsî isimlere fazlaca rastlayamadık. Bununla birlikte, Hz. Ömer'in bu dönemde Sevâd topraklarının fethinden sonra mezkûr bölgedeki vergilendirmeyi yeni esaslara göre oluşturmak üzere bölgenin ileri gelen Hıristiyan veya Mecûsî insanlarına danışarak eski vergi usulünü öğrenmek istediğini görmekteyiz.<sup>103</sup>

Sâsânî imparatorluğunun yıkılışından sonra hayatta kalmış yerel aristokrasinin hizmetlerini, Müslüman liderler uzun bir süre kullanmışlardır. Her ne kadar dihan ve merzübanlar bazen Müslüman olmaya davet edilmişlerse de, onların İslâm hükümeti ile olan işbirlikleri dinî ilişkiye bağlı olarak değil, genelde siyasî ve ekonomik bir gereklilik olarak belirmiştir.<sup>104</sup> Gayri müslimlerin devlet memuriyetlerinde aktif görev almaları daha çok Emevîlerin devlet yönetimine geçmesiyle artmıştır. Bu dönemde Mecûsîler, Emevîler'in hâkimiyetindeki Basra ve Horasan'da çeşitli devlet memurluklarında bulunmuşlardır.<sup>105</sup> Bu bakımdan Bernard Lewis özellikle Muaviye dönemi Emevî hilafeti hakkında, "Arapçılık vasfından daha çok Sâsânî ve Bizans'ın

<sup>98</sup> Askerî, 214.

<sup>99</sup> Ya'kûbî, II, 219.

<sup>100</sup> Gerlof Van Vloten, *Emevî Devrinde Arab Hâkimiyeti, Şîa ve Mesîh Akideleri Üzerine Araştırmalar*, (ter. Mehmed Said Hatiboğlu), Ankara 1986, 31-32; Söylemez, *Kûfe*, 325.

<sup>101</sup> Ebû Yusuf, 107.

<sup>102</sup> Öztürk, 381.

<sup>103</sup> Ebû Yusuf, *Harâc*, 136; Şiblî, IV, 353, 358.

<sup>104</sup> De Bruijin, "İran-Religions", *EI*<sup>2</sup>, Leiden 1978, IV, 44.

<sup>105</sup> Morony, "Madjûs", *EI*<sup>2</sup>, V, 1110.

halefi olarak kendini göstermiş ve onların idari teşkilat ve memurlarını değiştirmeden devam ettirmiştir." demektedir.<sup>106</sup>

### 3.2.1. Vergi Memurları

Gayri müslimlerle yapılan antlaşmalara bağlı olarak takdir edilen vergilerin toplanması için Hz. Peygamber'in kendi vergi memurlarını gönderdiği bilinmektedir. Bu durum büyük oranda Hulefâ-yi Râşidîn döneminde de aynı şekilde devam etse de<sup>107</sup> Emevîlerle birlikte gayri müslimlerin devlet kademelerinde istihdamına yoğun bir şekilde başlanıldığını görmekteyiz. Emevîler özellikle Mecûsî nüfusun yoğun olduğu Irak, Fars ve Horasan bölgelerinde Mecûsî vergi memurlarının istihdamında bir problem görmemişlerdir. Irak valisi Ubeydullah b. Ziyâd, bölgesindeki dihkanları zekât ve haraç toplamak için görevlendirmiştir.<sup>108</sup> Emevîler dönemi Mecûsî vergi memuru olarak dönemin renkli şahsiyetlerinden biri Abdullah b. Mukaffa'nın babası Dâzeveyh'tir. Dâzeveyh, Haccâc'ın Irak ve Fars valiliği zamanında adı geçen bölgede vergi tahsildarlığı yapmıştır. Hayatının sonuna kadar Mecûsî olarak yaşayan Dâzeveyh,<sup>109</sup> Basra'da ikamet etmiş ve ölümüne kadar Âmir b. Dübâre'nin<sup>110</sup> kâtipliğini de yapmıştır.<sup>111</sup> Emevîlerin Hişâm b. Abdilmelik (105-125/724-743) dönemi valilerinden Hâlid b. Abdillâh el-Kasrî'nin genelde gayri müslimleri özelde ise Mecûsîleri yoğun bir şekilde istihdamı bilinen bir gerçektir. Kendisi bu konuda devlet hizmetinde Mecûsî dinine mensup memurlar kullanmakta mahzur görmemiştir.<sup>112</sup> Bununla birlikte, Hâlid'in Müslümanların başına bazı Hıristiyan ve Mecûsî görevliler tâyin etmesi,<sup>113</sup> haraç toplama ve bazı idare işlerinde Mecûsîlere görev vermesi,<sup>114</sup> Hıristiyan, Yahudi ve Mecûsîler lehinde karar alması<sup>115</sup> ve gayri müslim tebaâyı himaye etmesi<sup>116</sup> gibi konular araştırmacılar tarafından onun azledilme sebepleri arasında gösterilmektedir.

<sup>106</sup> Lewis, *Araplar*, 93.

<sup>107</sup> Öztürk, 389-390.

<sup>108</sup> Taberî, V, 523; İbnü'l-Esîr, III, 323-324.

<sup>109</sup> İsmail Durmuş, "İbnü'l-Mukaffa", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 130.

<sup>110</sup> Benû Mürre kabilesine mensup olan Âmir b. Dübâre, Emevîler'in son döneminde ordu komutanlığı yapmıştır; İbn Kuteybe, 418.

<sup>111</sup> Belâzürî, *Ensâb*, IV, 289.

<sup>112</sup> Wellhausen, *Arap Devleti*, 156; K.V. Zettersteen, "Hâlid", *İA*, Eskişehir 1997, V/1, 142; Abdülkerim Özaydın "Hâlid b. Abdillâh el-Kasrî", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 282.

<sup>113</sup> Taberî, VI,131; İsfehânî, *el-Eğânî*, XXII, 22; İsmail Hakkı Atçeken, *Devlet Geleneği Açısından Hişâm b. Abdülmelik*, Ankara 2001, 115; Özaydın, "Hâlid", *DİA*, XV, 282.

<sup>114</sup> Atçeken, 50.

<sup>115</sup> İsfehânî, *el-Eğânî*, XXII, 22; Atçeken, 50.

<sup>116</sup> Özaydın, "Hâlid", *DİA*, XV, 282.

Horasan bölgesinde de antlaşmalarla tespit edilen vergi miktarlarını halktan toplama ve mahallindeki Arap temsilciye teslim etme işini bölgedeki dinî cemaat önderleri ile prensler ortaklaşa yürütüyorlardı. Bu durumda Mecûsîlerden de merzûbânlar vergi topluyorlardı.<sup>117</sup> Mesela 105 / 723 yılında Horasan bölgesinde merzûbân olarak görev yapan Behrâm Sîs,<sup>118</sup> Mecûsîlerin vergilerini topluyordu.<sup>119</sup> Mecûsîlerin Semerkant lideri Muğh da, İslâm devletinin idaresi altında vergileri toplamakla birlikte kendi maiyetini vergiden muaf tutabiliyordu.<sup>120</sup>

### 3.2.2. Haraç Kâtipleri

Haraç, öşür ve cizye vergisi gibi vergileri idare eden divan dairesi, İslâm'dan önce Irak'ta hâkimiyet süren Sâsânîlerin sahip olduğu şekil ve tarzda Farsça olarak devam etmiştir. Farslardan olan zimmîler bu dairenin haraç divanının kâtipliğini yapıyorlardı ki bu durum Abdülmelik dönemine kadar devam etmiştir.<sup>121</sup>

Hız. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminde her ne kadar Mecûsîlerden kâtip isimlerine rastlamasak da fetihlerin genişlemesi ile eski memurların kullanımına devam edildiğini düşünmekteyiz. Emevîler döneminde de gayri müslimlerin devlette istihdamına devam edilmiştir. Bu kâtiplerden Mecûsî dininde olduğu halde haraç divanında çalışan görevliler karşımıza çıkmaktadır. Emevîlerin ilk dönem Irak bölge valisi Ziyâd b. Ebîh (53 / 672), haraç işleri için haraç kâtiplerinin bilgili Acem reislerinden olması gerektiğini söylerdi.<sup>122</sup> Ziyâd b. Ebîh, tespit edebildiğimiz kadarıyla resmî olarak Mecûsî haraç kâtibi istihdam eden ilk yöneticidir. Bu dönemde Mecûsî kâtiplerin önde gelenlerinden biri Zâdân Ferruh adlı kâtiptir. Muaviye Irak'a 50 / 670 yılında Ziyâd b. Ebîh'i vali olarak atadığında Ziyâd'ın haraç kâtibi Zâdân Ferruh idi.<sup>123</sup> Haccâc da Irak'a vali olunca Zâdân Ferrûh b. Bîrî'yi kâtipli yapmıştır.<sup>124</sup> Belâzürî, Haccâc'ın, Zâdân Ferrûh'un İbnü'l-Eşas isyanında (81/701) öldürülmesinden sonra haraç kâtipliği görevine oğlu Merdânşâh'ı atadığını kaydetmektedir.<sup>125</sup> Zâdân Ferrûh haraç kâtipliği görevinde yalnız olarak çalışmamıştır. Yanında kendi gibi İran kökenli -muhtemelen Mecûsî- olan daha pek çok kâtipli birlikte çalışmıştır.<sup>126</sup> Bu

<sup>117</sup> Kitapçı, *Orta Asya*, 312.

<sup>118</sup> Taberî, VII, 21.

<sup>119</sup> Kitapçı, *Orta Asya*, 312-313.

<sup>120</sup> Taberî, VII,173; Barthold, *Four Studies*, 16; Kitapçı, *Orta Asya*, 313, 315.

<sup>121</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, 244.

<sup>122</sup> Ya'kûbî, II, 163.

<sup>123</sup> Halife, *Târih*, 212.

<sup>124</sup> Belâzürî, *Ensâb*, VII, 324.

<sup>125</sup> Belâzürî, *Ensâb*, VII, 330.

<sup>126</sup> Sûlî, 192.

durum bize Mecûsî kökenli kâtiplerin haraç kitâbeti bürokrasisinde görev üstlendiğini göstermesi açısından önemlidir.

Cehşiyârî'nin rivayetlerinden anlaşıldığına göre Horasan'da da Irak valisi Yusuf b. Ömer'in gayri müslimlerin çalıştırılmasını yasaklayan emrine kadar kitâbet işinde yoğun olarak Mecûsî kâtipler çalışıyor ve kayıtlar Farsça tutuluyordu. Yusuf b. Ömer, 124/741 senesinde Nasr b. Seyyâr'a gönderdiği bir mektupla zimmîlerin görevden alınmasını ve kayıtların Arapça'ya dönüştürülmesini emretmiştir.<sup>127</sup> Böylece çoğu kâtiplerinin Mecûsîlerden oluştuğu ve hesaplarının Farsça tutulduğu Horasan divanları da Arapça'ya çevrilmiştir.<sup>128</sup>

Haccâc'ın bir diğer Mecûsî haraç kâtibi ise Vehzâz b. Yezdâd'dır. Haccâc, Vehzâz'ı İsbahân'ın haraç işlerine bakması için bölgeye göndermiştir.<sup>129</sup> Mervan b. Muhammed (127-132/744-749) döneminin valilerinden Abdullah b. Ömer'in Ahvâz valisi olan Süleyman b. Habîb'in haraç kâtibi Mâcusebs b. Behram'dır.<sup>130</sup> Haccâc dönemi bir diğer Mecûsî kâtip, Abdullah (Rûzbîh) b. Mukaffa (Dâzeveyh)'dir. İbnü'l-Mukaffa', babasının Divânu'l-Harâc'daki görevi nedeniyle Basra'da Arap kültür ve geleneğine göre yetişmesine rağmen Abbasilerin Kirmân valisi İsa b. Ali'nin hizmetinde bulununcaya kadar Mecûsî dininin bir mensubu olarak devlet memurluklarında bulunmuştur.<sup>131</sup> Sonrasında İbnü'l-Mukaffa', İran'ın çeşitli büyük şehirlerindeki Arap valilere kâtiplik yapmıştır.<sup>132</sup>

126 / 744 yılında Yezid b. Velid (126 / 744) tarafından Irak valiliğine atanan Abdullah b. Ömer b. Abdilaziz de haraç kâtibi olarak muhtemelen Mecûsî Rûzbehân'ı görevlendirmiştir.<sup>133</sup> Velid b. Yezid (125-126/743-744) en önemli müzisyenlerinden biri olan Yunus el-Kâtib'in babası Süleyman b. Kürd b. Şehriyâr da divan kâtipliği yaparken İslâm'a girmiş ve akabinde fakîh olmuştur.<sup>134</sup> Abdullah b. Zübeyr'in Irak valisi sıfatı ile 67-71/687-691 yılları arasında bölgede görev yapan Mus'ab b. Zübeyr de muhtemelen Mecûsî olan Bâzîn sahibi Sâz-zâz'ı haraç kâtibi tâyin etmiştir.<sup>135</sup>

<sup>127</sup> Cehşiyârî, 67; Öztürk, 402.

<sup>128</sup> Krş., Kallek, "Haraç", *DİA*, XVI, 79.

<sup>129</sup> Ebû Nuaym, *Târih*, I, 62.

<sup>130</sup> Cehşiyârî, 99.

<sup>131</sup> Belâzürî, *Ensâb*, IV, 289-290; Zehebî, *A'lâm*, VI, 208; İbn Hallikân, *Vefayât*, II, 151; Ateş, "İbnü'l-Mukaffa", *İA*, V/2, 864-865; Durmuş, "İbnü'l-Mukaffa", *DİA*, XI, 130.

<sup>132</sup> Belâzürî, *Fütûh*, 343, 451; Belâzürî, *Ensâb*, IV, 289; Ateş, "İbnü'l-Mukaffa", *İA*, V/2, 684; Durmuş, VI, 130.

<sup>133</sup> Halife, *Târih*, 382; Ateş, "İbnü'l-Mukaffa", *İA*, V/2, 685.

<sup>134</sup> İsfahânî, *el-Eğânî*, IV, 390; İrfan Aycan, "Mûsikî", *Emevîler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*, Ankara 2003, 141.

<sup>135</sup> Cehşiyârî, 80.

### 3.2.3. Askerler

Hız. Peygamber zamanında İslâm ordusu içerisinde görev almış herhangi bir gayri müslime rastlanmamaktadır. Fakat İslâm fetihleri ile Müslümanların diğer toplumlarla karışması sonucu diğer bürokrasi kademelerinde olduğu gibi ordu içerisinde de gayri müslim tebaadan faydalanılma yoluna gidilmiştir. Özellikle Hız. Ömer devrinde Mecûsîler de İslâm ordusuna kabul edilmeye başlanmıştır.<sup>136</sup>

Özellikle askeri hizmetlerden muafiyet karşılığında kabul edilen cizye vergisi, gayri müslimlerin İslâm ordusu içerisinde savaşmaları, herhangi bir şekilde yardımda bulunmaları karşılığında onlardan ilgili sene için alınmıyordu. Bu durumu Mecûsî coğrafyada yapılan fetihlerin sonucunda Cürcan, Ermîniye ve Ebvâb gibi bölge ve şehir halklarıyla yapılan çeşitli antlaşmalarda görebiliriz.<sup>137</sup>

Hulefâ-yi Râşidîn döneminde Mecûsîlerin İslâm ordusunun saflarında savaşmaya başlaması, Emevîler döneminde de devam etmiştir. Mecûsî coğrafyanın fethedilmesi ile birlikte bazı yetenekli askerî birlikler İslâm ordusu içerisine dâhil edilmişlerdir. Örneğin hicrî 53 yılı sonu veya 54 yılı başlarında Horasan valiliğine atanan Ubeydullah b. Ziyâd, Beykent, Nesef ve Râmitîn bölgelerini fethetmiş, Buhârâ şehrini de kuşatmıştır. Yapılan barış antlaşması sonucunda Ubeydullah ayrıca Buhârâ'dan Basra'ya dönerken yanına iyi ok ve yay kullanan 2000 (veya 4000) savaşçı götürmüş, bunlara maaş tahsis ederek Basra'da iskân ettirmiş<sup>138</sup> ve bu birliklerden kendine özel muhafız taburu kurmuştur.<sup>139</sup>

Buhârâ'ya ikinci sefer, Muaviye'nin Horasan valiliğine 56/675'te Saîd b. Osman'ı getirmesi ile gerçekleşmiştir. Saîd b. Osman bu seferinde Semerkant üzerine yapacağı sefer için Buhârâ melikesi Hatun, Saîd'e Semerkant seferinde kılavuzluk yapacak adamlar vermiş ve asker yardımında da bulunmuştur.<sup>140</sup>

Emevîler döneminin ünlü Harihî reislerinden Katarî b. el-Fücâe'nin (78 / 697) öldürülmesinde de Taberistan'daki yerel askerî kuvvetlerden faydalanılmıştır. Katarî, Taberistan'ı işgal edince bölge İspehbed'i, Haccâc tarafından Katarî ile savaşması için

<sup>136</sup> Şiblî, IV, 392.

<sup>137</sup> Taberî, IV, 150, 152, 157; İbnü'l-Esîr, III, 12; Cürçânî, *Tarihu Cürçân*, I, 45; Şiblî, IV, 425.

<sup>138</sup> Belâzürî, *Fütûh*, 401; Narşâhî, 62; Taberî, V, 297; Hasan Kurt, *Orta Asya'nın İslâmlaşma Süreci, (Buhârâ Örneği)*, Ankara 1988, 146; Şeşen, "Buhârâ", *DİA*, VI, 363; Mustafa Zeki Terzi, "Emevîlerde Kara Ordusu Teşkilatı", *OMÜİFD*, Samsun 1990, I, 55.

<sup>139</sup> Taberî, V, 298; Gibb, *Orta Asya*, 18.

<sup>140</sup> Belâzürî, *Fütûh*, 401; Gibb, *Orta Asya*, 19; Kurt, 148.

gönderilen Süfyan b. el-Ebred el-Kelbî'nin komutasındaki birliklere kendi süvarileri ile katılmıştır.<sup>141</sup>

Emevîlerin güçlü valilerinden Kuteybe b. Müslim de, Orta Asya'da fetihlerde bulunurken yer yer ordusunda bölge halklarından faydalanmıştır. Arap ordularıyla birlikte hizmet gören, mahallî halkın çıkarmaya mecbur olduğu bu kuvvetlerin mevcudu 10 bin ile 20 bin arasında değişiyordu.<sup>142</sup> Kuteybe 93 / 711-712 yılında Semerkant'ı fethinde Hârizm ve Buhârâ halkından büyük ölçüde askerî bakımdan destek almıştı.<sup>143</sup> Kuteybe'nin yerli halkın da bulunduğu bu ordunun içinde usta okçulardan oluşan ve attığını vuran bir okçu sınıfı bulunuyordu.<sup>144</sup>

Emevîlerin Horasan bölgesinde fetihlerde bulunmasıyla birlikte, İslâm ordusu içerisinde yabancı unsurların yer aldığını görmekteyiz. Gibb'in de ifade ettiği gibi bu durumun başlıca sebebi, orduların gerisinde bir ihtilâl tehlikesine maruz kalmaktansa yerli askeri birlikleri Arapların hizmetiyle meşgul etmek daha makul bir çözüm olacaktır. Çeyrek asrı geçkin bir süreden beri, Orta Asya'nın fethinde gelişen olaylar, Haccâc ile Kuteybe'ye yalnız Buhârâ'nın fethi için dört sene uğraşmış olan Arap kuvvetlerinin Semerkant'ı ele geçirmek gibi daha büyük ve önemli bir görevi yalnız başına başarmaya güçlerinin yetmeyeceğini anlamış olmaya yöneltmiştir. Kuteybe'nin önceki fetihlerindeki yavaş ilerlemeye karşılık sonraki fetihlerindeki hızı ancak bu şekilde -yani ordusuna yerli kuvvetlerden aldığı destek ile - açıklanabilir.<sup>145</sup> Yerli halktan asker toplama usulünün ortaya çıkmasıyla, Emevî ordusundaki gayri müslim askerlerin sayıları sürekli bir şekilde artmaya devam etmiştir.<sup>146</sup>

### 3.2.4. Ustalar

Müslümanların Hulefâ-yi Râşidîn döneminde Arap yarımadasından çıkarak Bizans'ın bölgedeki ve Sâsânîlerin ise tüm hazine ve topraklarına sahip olmalarıyla değişen hayat şartları beraberinde gösterişli saray ve ev inşa etmeyi getirmiştir. Fakat bina yapımı Araplar için oldukça yabancı bir meslek olduğundan, sahip oldukları topraklarda yaşayan gayri müslim ve mevâli halka imar ve inşâ işlerinde aktif olarak görev vermişlerdir.

<sup>141</sup> Belâzürî, *Ensâb*, V, 439; Ya'kûbî, II, 193; Taberî, VI, 309-310; İbnü'l-Esîr, IV, 68-69; İbn İsfendiyar, Muhammed b. el-Hasan (613/1246'dan sonra), *History of Tabaristan*, (by Edward G. Browne), Leiden 1905, 104'te Katarî'yi öldüren İspehbed Ferruhân olarak geçmektedir.

<sup>142</sup> Gibb, *Orta Asya*, 35, 42; Ayrıca bkz., Taberî, VI, 470, 483; İbnü'l-Esîr, IV, 126, 131; Kurat, VI/5; Barthold, *Türkistan*, 239.

<sup>143</sup> Taberî, VI, 473-474; Barthold, *Türkistan*, 239.

<sup>144</sup> Taberî, VI, 474-398.

<sup>145</sup> Gibb, *Orta Asya*, 35.

<sup>146</sup> Gibb, *Orta Asya*, 35.

Bu ustalardan ilk olarak Hz. Ömer döneminde Hemedan halkından olan Rûzbeh b. Bozorgmehr b. Sâsân adlı kişiye rastlamaktayız. Rûzbe, Sa'd b. Ebî Vakkas tarafından Kûfe'ye yerleştirilmiş ve dâru'l-imâre olarak kullanılmak üzere bir saray inşa etmesi talep edilmişti.<sup>147</sup> Rûzbe, Kûfe sarayını kısırların Hire'deki yapılarının kalıntılarından inşa etmiştir.<sup>148</sup> Aynı şekilde 17 / 637'de Sa'd, Kûfe mescidini de Rûzbe'ye yaptırtmıştır.<sup>149</sup> Meydana gelen hırsızlık olayından sonra Rûzbe, devlet hazinesini camiye yakın bir yere kadar uzatmıştır.<sup>150</sup>

Erken dönem Hicâz'daki imar faaliyetlerinde İranlı usta ve mimarların görev aldıklarını görmekteyiz. Bu konuda Muaviye b. Ebi Süfyan -büyük bir ihtimalle- devlet başkanı iken Mekke'de "er-Rugt" adlı, Irak'tan getirttiği İranlı ustalara tuğla ve kireçten bir ev yaptırtmış;<sup>151</sup> Abdullah b. Zübeyr, halifeliğini ilan ettiği 64 / 683'lü yıllarda Şam ordusu tarafından tahrip edilmiş olan Kâbe'nin inşası için dışarıdan İranlı ve Rum usta ve mühendisler getirtmiş;<sup>152</sup> Horasan valisi Esed b. Abdullah, halkının sık sık ayaklanması yüzünden harabe haline gelen Belh şehrini yeniden imar etme işini<sup>153</sup> İranlı tebâya yükleyerek sorumluluğu Nevbahar dihkani Ebû Hâlid b. Bermek'e vermiştir.<sup>154</sup>

### 3.3. Mecûsîler'in Sosyal Hayatları

#### 3.3.1. İlmî Hayat

İslâm öncesinde Arapların Hire'deki İranlılarla canlı ilişkilerinden mütevellid, Mecûsî kültüründen ve kısmen de mitolojik edebiyatından haberdar olduklarını kısaca bahsetmiştik. Müslümanlar, fetihler sonrası Mecûsîlerin yaşadığı şehirlere yerleşmeleri ve buralarda Mecûsî ilim adamlarıyla karşılaşmaları sonucu Mecûsî kültürüne karşı ilgileri hayatın normal akışı içerisinde devam etmiştir. İbrahimî geleneğe sahip yeni bir din ile kadîm bir dine mensup iki farklı millet arasında bilgi alışverişi ve fikrî tartışmaların yaşanması gayet normaldir. Fakat Müslümanlarla Mecûsîlerin tartışmalarına incelediğimiz dönem içerisinde anekdot niteliğinden daha ileri boyutta bir bilgi dağarcığına kaynaklarımızda rastlayamadık. Ancak bu konulara

<sup>147</sup> Taberî, IV, 48; Yâkût, IV, 305; Hamidullah, *el-Vesâik*, 417.

<sup>148</sup> İbnü'l-Esîr, II, 369.

<sup>149</sup> Taberî, IV, 48; Söylemez, *Kûfe*, 36.

<sup>150</sup> Taberî, IV, 346; Şiblî, IV, 372.

<sup>151</sup> İsfehânî, *el-Eğânî*, III, 278; Aycan, "Musiki", *Emevîler Dönemi*, 121.

<sup>152</sup> İsfehânî, *el-Eğânî*, III, 274; R. Levy, "Persia and The Arabs", *The Legacy of Persia*, edited by A.J. Arberry, London, 1953, 77; Aycan, "Musiki", *Emevîler Dönemi*, 121.

<sup>153</sup> Yazıcı, "Belh", *DİA*, V, 410.

<sup>154</sup> Taberî, VII, 41; Wellhausen, *Arap Devleti*, 223.

ait tartışmalar daha çok Abbasî dönemi içinde görülmektedir. Buna rağmen kaynaklarımızda az da olsa bazı anekdotlara rastlamaktayız.

Turtûşî'nin bildirdiğine göre biri Kaderî mezhebine mensup diğeri Mecûsî iki kişi kendi aralarında tartışıyorlardı. Kaderî, Mecûsî olan zata: "Sen niçin Müslüman olmuyorsun?" diye sorduğunda Mecûsî, "Şayet Allah dilese idi ben Müslüman olurum" diye cevap verdi. Bunun üzerine Kaderî olan zat, Muhakkak ki Allah Teâlâ senin Müslüman olmanı diliyor; fakat Şeytan seni engelliyor." dediğinde Mecûsî, "O halde ben, o ikisinin daha kuvvetlisi ile beraberim." diye cevap verdi.<sup>155</sup>

Ebû Müslim, Rebûlâhir 130 / Aralık 747'de Merv'e girdiğinde, halka "Şehrinizde hakîm (bilge) biri var mı?" diye sormuştu. Bunun üzerine halk, "Evet, filan Mecûsî kişi." diye birini göstermişlerdi. Adı geçen kişiyle görüşen Ebû Müslim, o zata: "Niçin kendine hakîm lakabını verdin?" diye sordu. Mecûsî hakîm ise: "Çünkü benim bir ilahım var; ayağımın altına onu almadıkça bir güne başlamıyorum." dedi. Bu cevaba karşı Ebû Müslim kızmış olacak ki: "Kılıçla karşılık vermek gerekir." deyince, hakîm zat: "Bir saniye ey emir! Kitabınızda "Gördün mü o kimseyi ki kendi hevâsını kendisine tanrı edinmiş.<sup>156</sup>" ayetini okumuyor musunuz?" diye sormuştu. Ebû Müslim'in: "Evet" demesi üzerine de: "Şüphesiz ki ben, nefsimin bana galip gelmemesi için ayağımın altına alıp eziyorum" dedi. Ebû Müslim de bunun üzerine: "Söylediği şey haktan başka bir şey değildir." demiştir.<sup>157</sup>

Mecûsîlerle Müslümanların ilim alış verişi sadece bu kadarıyla sınırlı kalmamıştır. Özellikle Abbasiler döneminde büyük bir atılım yapacak olan yabancı ilmî eserlerin Arapçaya çevrilmesi işi daha Emevîler zamanında başlamış olmakla beraber, tercüme faaliyetlerinin bu dönemde emekleme çağını yaşadığını söylemek yanlış olmaz. Farsça eserlerin Arapça'ya çevirme işi kaynaklarımızın bildirdiğine göre genelde Müslüman müellifler tarafından yapılmıştır.<sup>158</sup> Dolayısıyla Emevîler döneminde ilmî faaliyetlere katkıda bulunmuş Mecûsî ilim adamlarına rastlayamadık. Yalnız Mecûsî kökenli müellif olarak karşımıza Haccâc'ın kâtibi Zâdân Ferrûh (b. Bîrî) çıkmaktadır. Adı geçen şahsın çocuk terbiyesi hakkında bir eser yazdığını İbn Nedîm rivayet etmektedir.<sup>159</sup>

<sup>155</sup> Turtûşî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Velid b. Muhammed (521/1126), *Sirâcu'l-Mülûk*, (ter. Said Aykut), İstanbul, 1995, 485.

<sup>156</sup> Câsiye, 45/23.

<sup>157</sup> Bahâüddin Muhammed b. Hüseyin b. Abdissamed Âmilî (1031/1622), *el-Keşkûl*, I, 323, [www.alwaraq.com](http://www.alwaraq.com) 18.11.2006.

<sup>158</sup> Bkz., Câhız, *el-Beyân*, III, 722-723; İbnü'n-Nedîm, 149, 150.

<sup>159</sup> İbn Nedîm, 383; Bundan ayrı olarak *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, "Abbasiler'de Kültürel Faaliyetler," İstanbul, 1986, III, 458, adlı eserde Zâdân Ferrûh b. Bîrî'nin, Kuteybe b. Müslim tarafından Horasan'dan Haccâc'a gönderilen İran coğrafyasına dair bir eseri Pehlevîce'den



### 3.3.2. Mecûsî Hizmetçi İstihdamı, Kestiklerinin ve Pişirdiklerinin Yenilmesi Meselesi

Hız. Peygamber'in Mecûsîlerin kesmiş oldukları hayvanları Müslümanların yemesini yasakladığını daha önce ilgili yerlerde belirtmiştik. Bununla beraber Hız. Peygamber, Mecûsîler tarafından imal edilen diğer yiyeceklerin yenilebileceğini<sup>160</sup> tencerelerinin kullanılabileceğini<sup>161</sup> belirtmiş, sahabiler de bu konuda Mecûsîler'in getirdikleri suyun içilebileceğini<sup>162</sup> meyvelerinden olan hediyelerin<sup>163</sup> ve yaptıkları ekmeklerin yenilebileceğini<sup>164</sup> ifade etmişlerdir.

Tabîînin ileri gelen âlimlerinden İbrahim en-Nehâî,<sup>165</sup> Saîd b. Cübeyr<sup>166</sup> ve Hasan el-Basrî kendilerine hizmet eden, yemek ve içecek hazırlayan ve diğer işlerini gören Mecûsî hizmetçi ve köle kullanmakta herhangi bir sakınca görmemişlerdir.<sup>167</sup> Enes b. Malik'in oğlu Ebû Bekir'in toprağını işleyen Mecûsî işçileri vardı. Ebû Bekir, bu işçileri ziyaret ettiğinde onlar için "Allah ömürlerinizi uzun etsin ve mallarınızı çoğaltsın." diye dua ettiği, işçilerin de bu duadan dolayı sevinç duydukları rivayet edilmektedir.<sup>168</sup>

Hadis kaynaklarımızda yer alan yukarıdaki rivayetler ilk dönem İslâm toplumundaki Müslümanlarla Mecûsîlerin ilişkilerini betimlemesi yönünden bazı bilgiler sunmaktadır. Çekilen kırmızı çizgilerin ötesinde sahabe ve tâbîînin Mecûsîlerle ilişkileri geliştirme noktasında genelde gayet rahat oldukları göze çarpmaktadır.

---

Arapça'ya tercüme ettiği belirtilmektedir. Fakat biz bilginin geçtiği dipnotları araştırdığımızda ana kaynaklardan bu bilgi ulaşamadık. Ayrıca tarihen de Haccâc'ın kâtibi Zâden Ferrûh b. Bîrî, İbnü'l-Eş'as isyanı sırasında (81 / 701) yılında Basra'da öldürülmüştü (bkz. "Haraç Kâtipleri" bölümü). Kuteybe b. Müslim'in Rey'e ve sonrasında Horasan valiliğine getirilmesi ise İbnü'l-Eş'as isyanı sonrasında 83 / 702 yılından sonraya rastlamaktadır. Dolayısıyla da Zâdan Ferrûh'un adı geçen tercüme yapıması mümkün görülmemektedir.

<sup>160</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, V, 131.

<sup>161</sup> Tirmizî, Muhammed b. İsa Ebû İsa (279/892), *Sünenü't-Tirmizî*, (Ahmed Muhammed Şâkir ve arkadaşları), I-V, Beyrut trz., IV, 129.

<sup>162</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 433.

<sup>163</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 467.

<sup>164</sup> Dârekutnî, IV, 296; "...Mecûsîlerin yemeklerini yemekte.", Beyhakî, IX, 285.

<sup>165</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 108.

<sup>166</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, II, 140; VI, 109.

<sup>167</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, V, 149; ayrıca bkz., age., VI, 467, hadis no:32677, 32678.

<sup>168</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 108.

### 3.3.3. Mecûsîlerle Evlilikler

Hz. Peygamber'in Mecûsîlerle ilişkilerinde koymuş olduğu iki yasaktan biri Mecûsî kadınlarla evlenme yasağıydı. Şüphesiz bunun nedeni, Mecûsîlerin *Huvezvagdas*'ı yani oğul ve kızlar dâhil çok yakın akrabalarla cinsî münasebette bulunmayı sevap ve makbul saymaları olsa gerektir.<sup>169</sup> Hz. Peygamber'in bu konudaki yasağına ve Müslümanların bu olayı çirkin görmelerine rağmen, cizye vermeyi kabul eden Mecûsîlerin kendi aralarında uygulayageldikleri bu nikâh çeşidine Hz. Peygamber, Hulefâ-yi Râşidîn ve Emevîler döneminde herhangi bir müdahalede bulunulmamıştır. İbn Kayyim el-Cevziyye, bu durumun Hz. Peygamber'in ikrarı ile sabit olduğunu belirtmektedir. Buna göre Hz. Peygamber Mecûsîlerden cizye almış, onların evlilik durumlarını bilmesine rağmen, İslâm'a göre evlenilmesi yasak olan zevceleriyle nikâhlarını ayırma gibi bir şart ileri sürmemiştir, demektedir.<sup>170</sup> Mecûsîlerin bu durumu bazılarının akıllarına takılmış olacak ki, niçin böyle bir müdahalede bulunulmadığı ile ilgili olarak sorular sorulmaya başlandığını görmekteyiz. Ebû Yusuf konumuzla ilgili olarak şu rivayeti aktarmaktadır: Avf b. Cemile şöyle demiştir: "Geçmiş milletlerde bir nikâh altında toplanması caiz olmayan kadınları, Mecûsîler bir araya getirdikleri halde, önceki imamların bunu yasaklamamalarının sebebi nedir? diye İmam Hasan'a sorulunca, o: *"Resûlullâh, Bahreyn Mecûsîlerinden cizye aldı ve onlar Mecûsî olarak kaldılar. Resûlullâh'ın onlar üzerindeki valisi Alâ b. el-Hadramî de bu şekilde muamele ettiği gibi Ebû Bekir, Ömer ve Osman da bu şekilde davranmışlar ve Mecûsî kalmalarına engel olmamışlardır,"* demiştir.<sup>171</sup>

Ömer b. Abdilaziz de benzer bir soruyu Hasan el-Basrî'ye sormuş, o da *"Şüphesiz ki şirk bundan daha büyük bir günahdır, buna rağmen İslâm onların kendi dinlerinde hür bir şekilde yaşamalarına izin vermiştir, yani bu durum şirkten daha hafif bir önem arz eder ve sen cizyeden dolayı onları kendi haline bırak,"*<sup>172</sup> *"Şüphesiz ki Hz. Peygamber (sav) Hecer Mecûsîlerinden cizyeyi kabul etmiş ve onları Mecûsîlikleri ve nikâhlarında serbest bırakmıştır; aynı şekilde Ebû Bekir, Ömer ve Osman da."*<sup>173</sup> şeklinde cevaplamıştır. Bir diğer rivayette ise *"Sen tâbi (müttebi') olansın, mübtedi (bid'atçı) değil."*<sup>174</sup> anlamında, geçmişte Hz. Peygamber, Hulefâ-yi Râşidîn ve ashabın değiştirmedikleri hükümleri sen değiştiremezsin diyerek halifeyi uyarmıştır.

<sup>169</sup> Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 355.

<sup>170</sup> İbn Kayyim, *Ehl-i Zimme*, II, 766.

<sup>171</sup> Ebû Yusuf, 299; Beyhakî, VIII, 248.

<sup>172</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 50.

<sup>173</sup> Belâzürî, *Ensâb*, VIII, 159; İbn Zenceveyh, I, 147-148.

<sup>174</sup> Ebû Ubeyd, 41.

Hız. Peygamber'in koyduğu evlenme yasağı sebebiyle Müslümanlar ile Mecûsî kadınlar arasında nikâh akdine İslâm dünyasında rastlanmamaktadır. Fakat İslâm'ın kesinlikle izin vermediği yakın akraba evliliğinin<sup>175</sup> Mecûsî halklar arasında İslâm hâkimiyetine geçiş sürecinden sonra da devam ettiğini bu konudaki tartışmaların varlığından anlayabiliyoruz. Mecûsîlikte izin verilen yakın akraba evliliğini Müslümanlar kesinlikle tasvip etmemelerine ve hatta çirkin görmelerine rağmen zimmî hukukundan dolayı Mecûsîlere, bu çeşit nikâhı gerçekleştirmelerine dinî ve siyasî yönden herhangi bir engellemede bulunmamışlardır.

### 3.3.4. Mukaddes Topraklar (Harem Bölgesi)

Kuran'ı Kerim'deki, “*Ey imân edenler! Şüphesiz yok ki, müşrikler pis kimselerdir. Artık bu seneden sonra Mescid-i Haram'a yaklaşmasınlar.*”<sup>176</sup> ayeti kerimesi mucibince müşriklerin Mekke'ye girişleri yasaklanmıştır. Fakat Cabir b. Abdillâh'tan gelen rivayetlere göre İslâm devletinin köle veya ehl-i cizyeden olan vatandaşları bu yasak kapsamının dışında tutulmuştur.<sup>177</sup> Hz. Ömer de Yahudi, Hıristiyan ve Mecûsîlerin Medine'de üç gece kalmalarına izin veriyordu. Bu süre içerisinde gayri müslimler pazarda alış veriş yapıyor, ihtiyaçlarını gideriyorlardı. Bu üç gece sonunda onlardan hiç kimse şehirde bırakılmıyordu.<sup>178</sup> Mes'ûdî, Hz. Ömer'in Acemlerin (İranlıların) Medine'de sürekli kalmalarına izin vermediğini söylemektedir. Bu sebeple Muğîre b. Şu'be, Nihâvend esirlerinden nakkaş, marangoz ve demirci ustası olan Ebû Lü'lüe'nin Medine'de çalışması için özel olarak izin almak zorunda kalmıştır.<sup>179</sup> Dolayısı ile Hz. Ömer'in gayri müslimlerin Medine'deki iskânı ile ilgili bu uygulaması dinî temelli bir yasaklamanın ötesinde, tamamen zamanın şartlarına göre –muhtemelen güvenlik probleminden- ortaya çıkmış olarak görünmektedir.

İlk dönem Mecûsî – Müslüman ilişkilerini göstermesi bakımından aşağıdaki olay ilgi çekicidir: Sahabeden Cabir b. Abdillâh'a, “Mecûsîler Harem bölgesine nasıl oluyor da girebiliyorlar?” diye sorulduğunda, Cabir: “Zimmetimizde olan halklardan değiller mi? Tabii ki girebilirler.” demiştir.<sup>180</sup> Mecûsîlerin Harem-i Şerif'e, geliş amaçları açık olarak belirtilmese de ticaret için olsa gerektir. Bu konudaki rivayetlere paralel olarak “Ustalar” bölümünde de anlattığımız üzere Müslümanların özel ve kamuya ait bina yapımlarında Mecûsî usta ve işçilerden faydalandıklarını belirtmiştik.

<sup>175</sup> Nisa Sûresi, 22-23.

<sup>176</sup> Tevbe, 9/28.

<sup>177</sup> Abdürrezzak, *el-Musannef*, VI, 53; X, 356.

<sup>178</sup> Muttakî, *Kenzu'l-Ummâl*, IV, 828.

<sup>179</sup> Mes'ûdî, *Mürûc*, II, 352.

<sup>180</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 438; Yahya b. Maîn, *Târîh*, (tah. Ahmed Muhammed Nûr Seyf), I-IV, Mekke 1979, II, 75.

Dolayısıyla Mecûsîlerin Harem bölgesine çeşitli vesilelerle girip-çıktıklarını kaynaklarımızda görebiliyoruz.

### 3.3.5. Cenaze Törenleri

Kaynaklarımızda kaydedilen bazı olaylarda gerek Mecûsîlerin ve gerekse de Müslümanların, birbirlerinin cenazelerine saygılı olduklarını görmekteyiz. Sahabeden Sehl b. Huneyf ve Kays b. Sa'd b. Ubâde Kadisiye'de oturmakta iken önlerinden bir cenaze geçer. Bunun üzerine ikisi ayağa kalkarlar. Bu durumu görenlerin, cenazenin bölge halkından yani Mecûsî olduğunu söylemeleri üzerine, bu iki sahabî, Hz. Peygamber'in cenaze görünce ayağa kalktığını gördüklerini ifade etmişlerdir.<sup>181</sup>

Bu durumum tek taraflı olmadığını, Mecûsîlerin de zaman zaman Müslümanların bazı saygın kişilerinin cenaze törenlerinde hazır bulduklarını kaynaklarımız rivayet etmektedir. Tâbiînin önde gelen simalarından, Mübârek<sup>182</sup> adlı köyde yaşayan Mansûr b. Zâzân 29 / 747'deki taûn/veba salgınında ölmüştü.<sup>183</sup> Abbâd b. el-Avvâm'ın rivayetine göre, Mansur b. Zâzân'ın cenazesinde Yahudi, Mecûsî ve Hıristiyanlar her biri ayrı saflar halinde hazır bulunmuşlardı.<sup>184</sup>

### 3.3.6. Hediyeleşme, Yardımlaşma ve Selamlaşma

Hediyeleşme, yardımlaşma ve selamlaşma aynı toplumda yaşayan fertlerin birbirleriyle ilişkilerinin seviyesini belirtmesi açısından oldukça önemli sosyolojik göstergelerden biridir. Konumuzla ilgisi açısından, Müslüman-Mecûsî günlük ilişkilerinde her iki taraf için de hediyeleşme, yardımlaşma ve selamlaşma konuları ile ilgili çeşitli örneklere kaynaklarımızda rastlamaktayız. Örneğin, Nihâvend şehrinin kuşatılması sırasında Simak b. Ubeyd el-Absî'nin canını bağışladığı Dînar adlı Mecûsî şahsın, daha sonraları Simak'ın yanına gelerek hediyeler getirmesi ve ihsanlarda bulunması;<sup>185</sup> bir köy dihkânının Hz. Ömer'e güzel ve yumuşak iki gömlek hediye etmek istemesi;<sup>186</sup> dihkânlardan birinin Hz. Ali'ye altın işlemeli ipek elbise hediye etmesi;<sup>187</sup> Abdullah b. Mes'ud yol arkadaşlığı yaptığı bir dihkânla kemerli taş bir köprüde yollarının ayrılma zamanı geldiğinde dihkân selam verince, Abdullah b.

<sup>181</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I, 486; Müslim, *Sahîh*, II, 661.

<sup>182</sup> Mübarek, Vasit'in üç fersah uzaklıktaki yukarısında bulunun bir köy; Yâkût, V, 50.

<sup>183</sup> İbn Sa'd, V, 154'te ölüm tarihi 131/748 olarak belirtiliyorsa da biz *DİA*'daki ifadeleri esas almayı tercih ettik; bkz., Abdullah Aydın, "Mansûr b. Zâzân", *DİA*, XXVIII, Ankara 2003, 13.

<sup>184</sup> Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, III, 57.

<sup>185</sup> Belâzürî, *Fütûh*, 303; Taberî, IV, 135-136.

<sup>186</sup> Belâzürî, *Ensâb*, X, 408.

<sup>187</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IV, 291.

Mes'ud'un da dihkanın selamına karşılık vermesi; <sup>188</sup> Abdullah b. Mes'ud'un dihkanlara işaret yoluyla selam vermesi,<sup>189</sup> yine selamlaşma konusunda İbn Abbas'ın, "Hıristiyan, Yahudi veya Mecûsîlerin selamlarına karşılık verin, çünkü Allah: "Size bir selam verildiği zaman, ondan daha iyisiyle selam verin veya aynıyle mukabele edin"<sup>190</sup> buyurmaktadır, dediği<sup>191</sup> kaynaklarımızda yer almaktadır.

İslâm'ın ilk asrında Müslümanlar ile Mecûsîler arasındaki ilişkiler pek çok alanda karşılıklı sevgiye dayalı gelişmişti. Aşağıdaki örnekler karşılıklı iyi niyetleri gösteren güzel bir tablo çizmektedir. Hire'de meskûn Esed kabilesinden şair Ukeyşir el-Muğîre b. Abdillâh, Rebâb adlı amcasının kızı ile dört bin veya on bin dirhem mihir ödeme üzere evlenmiştir. Bu parayı tedarik için kendi kavmi Esed'den yardım istediği halde kavminden hiç kimse ona bu parayı vermeye yanaşmamıştır. Bunun üzerine o da Mecûsî bir dihkan olan İbn Re'sî'l-Bağl'dan bu parayı istemiş, o da mihir parasını kendisine vermiştir.<sup>192</sup> Bu konuda örnek bir olay da Hâlid b. Abdillâh el-Kasrî'nin azledilip, yerine Yusuf b. Ömer'in atandığı 120/737 yılda gerçekleşmiştir. Hişâm b. Abdilmelik'in emriyle Irak valiliğinden azledilen Hâlid'i, yeni vali Yusuf b. Ömer, tutuklayarak kendisinden yüklü bir miktar para talebinde bulunmuştu. Bunun üzerine Irak'ın dihkanları ve zenginleri toplanarak, Hâlid'in yerine kendilerinin bu parayı vereceklerini valiye bildirmişlerdir. Valinin istediği parayı toparlayan bu kişiler, parayı getirmişler ve Yusuf b. Ömer'in elinden Hâlid'i kurtarmışlardır.<sup>193</sup>

### 3.3.7. Mecûsîlerin Ekonomik Hayatları

İslâm hâkimiyetine girdikten sonra Mecûsîlerin ekonomik hayatlarında bir daralma ya da sıkıntıya düşme veyahut ekonomik bir kırılma geçirdiklerine dair bir bilgiye ulaşamadık. Miladî XII. yüzyıl âlimlerinden Gazzalî, kendi zamanında yaşayan Yahudi ve Mecûsîlerin ekonomik olarak Müslümanların kat kat üstünde ve çok daha üstün bir hayat seviyesine sahip olduklarını belirtmektedir.<sup>194</sup> Dolayısıyla dört asır sonrasını tasvir eden bu tespit bile bir nebze olsun dönemi aydınlatması noktasından bizlere Mecûsîlerin, İslâm devleti hâkimiyetinde olağan geçim kaynaklarını muhafaza

<sup>188</sup> Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Musa (458/1066), *Şuabu'l-İmân*, (tah. Muhammed Saîd Besîvenî Zeğlûl), I-VII, Beyrut 1989, VI, 463.

<sup>189</sup> Buhârî, Muhammed b. İsmail (256/869), *el-Edebü'l-Müfred*, (Muhammed Fuad Abdülbâki), Beyrut 1989, 378.

<sup>190</sup> Nisâ Suresi, 86.

<sup>191</sup> Buhârî, *el-Edebü'l-Müfred*, 378.

<sup>192</sup> İsfahânî, *el-Eğânî*, XI, 267; Tritton, *The Caliphs*, 98.

<sup>193</sup> Ya'kûbî, II, 226.

<sup>194</sup> Gazzalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (505/1111), *İhyâu Ulûmi'd-din*, (ter. Ahmet Serdaroglu), I-IV, İstanbul 1974, IV, 754.

ettiklerini, hatta bu konuda Müslümanları bile geçtiklerini açıklamaktadır. Bununla beraber araştırdığımız zaman aralığı içinde Mecûsîlerin geçim kaynaklarını tespit etmeye çalıştık.

**Tarım:** Sanayileşme çağının başlamadığı Ortaçağ'da, halkların en önemli gelir kaynakları şüphesiz tarımdı. Mecûsî coğrafya içinde Irak bölgesindeki Sevâd toprakları Sâsânîler zamanında olduğu gibi İslâm hâkimiyetine geçtikten sonra da tarımsal olarak değerini korumuştur. Hz. Ömer, Kadisiye savaşı sonrası ele geçirilen Sevâd topraklarını, bölgenin fethinde bulunmuş askerler arasında paylaştırmayarak, kamulaştırmış ve devlet hazinesine kazandırmıştır. Ayrıca bu topraklar üzerindeki halkı yerlerinde bırakarak, Sevâd arazisine haraç vergisi koymuştur.<sup>195</sup> Hz. Ömer, tarımsal önemine binaen Sevâd topraklarına kadastro çalışması yaptırarak ekilebilir araziye ölçtürmüştü,<sup>196</sup> Sevâd arazisi üzerinde yapılan çalışmalar sadece bununla kalmamış, ilerleyen zaman dilimlerinde gerçek ve tüzel kişiliklerin eliyle sulama kanallarının açılması, bataklıkların kurutulması<sup>197</sup> gibi önlemler alarak bölgedeki tarımsal faaliyetleri geliştirmeye çalışmıştır. Sevâd toprakları üzerinde meskûn halk Yahudi ve Hıristiyanlarla beraber Mecûsîlerdi. Dolayısıyla da bölgede tarımın değerlendirilmesi, halkın kazancının da artması demektir.

Sevâd bölgesinde yetiştirilen ürünleri, bölgeden alınan haraç vergisine konu olan çeşitlerinden tespit edebiliriz. Buna göre Sevâd arazisinde yetiştirilen ürünler, buğday, yulaf, üzüm, bahçe mahsulleri, şeker kamışı, pamuk, yağı çıkarılan tohumlar, susam, yaz sebzeleri, hububat ve hurma<sup>198</sup> olarak belirleyebiliyoruz.

Değirmen, tarıma dayalı ekonomik hayatın zorunlu sektörlerinden biridir. Arap yarımadasındaki Bahreyn ve Umân bölgelerinde yaşayan Mecûsî Esbezîlerin de tarımla uğraştığını anlayabiliyoruz. Hz. Peygamber Esbezîlerle yaptığı cizye antlaşmasında, değirmenlerinde istedikleri şeyleri öğüteceklerini söyleyerek, değirmenlerinin çalışmasını devlet koruması altına almış oluyordu.<sup>199</sup>

Mecûsi coğrafyanın İslâm hâkimiyetine geçtikten sonra da yerli halklar, kendi topraklarında bırakılarak eski geçim kaynaklarını sürdürmeye devam etmişlerdir. Bu dönemde Mecûsî eski coğrafya topraklarından haraç vergisi alındığına göre buralarda yaşayan halklar, gelir kaynağı olarak tarımsal faaliyetlerine devam etmişlerdir,

<sup>195</sup> Yahyâ b. Âdem, 45, 49; Belâzürî, *Fütûh*, 268.

<sup>196</sup> Ebû Yusuf, 114, 133; Ebû Ubeyd, 75.

<sup>197</sup> Belâzürî, *Fütûh*, 290 vd.

<sup>198</sup> Şiblî, IV, 352; Ayrıca bkz., Ebû Yusuf, 134-135; Ebû Ubeyd, 73-75; Belâzürî, *Fütûh*, 268-270; Abdürrezzak, *el-Musannef*, VI, 100; İbn Receb, 81-84; Zeydan, 290; Fayda, *Gayri Müslimler*, 49.

<sup>199</sup> Ebû Ubeyd, 26; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 380.

diyebiliriz. Muhtemelen ortaçağ tarımsal gelire dayalı halklarının vazgeçilmezi olan hayvancılığın, Mecûsî halklar arasında da mevcut olduğunu düşünmemiz yanlış olmaz.

**Alışveriş Hayatı:** Aynı toplum içerisinde yaşayan Mecûsî ve Müslüman halkların birbirleri ile alım satım yapmaları, ticarî ortaklıklar kurmaları sosyal birlikteliğin bir gereğidir. Çeşitli kaynaklarımızda bu konularla ilgili bazı örneklere rastlamaktayız. Bunlardan bazıları, Abdullah b. Mes'ûd, haraç topraklarına sahip bir dihkandan bir arazi satın almış;<sup>200</sup> Kûfe âlimlerinden Hammâd b. Ebî Süleyman (120 / 738), Mecûsî bir kişiye mal vererek mudarabe usulü ortaklık yapmanın caiz olacağını belirtmiş;<sup>201</sup> Basra âlimlerinden Ebû Abdillâh el-Hayyât<sup>202</sup> da Mecûsî müşterilerine elbiseler dikmekteydi.<sup>203</sup>

**Bal Üretimi:** Sevâd arazisi üzerine barış antlaşması yapan Hz. Ömer, yerli halktan cizye olarak nakdî vergi ile birlikte ayrıca miktarını tespit edemediğimiz bir miktar bal vermelerini de şart koşmuştu.<sup>204</sup> Bu durum bizlere bölgede arıcılık ve dolayısı ile de bal imalatının oldukça yaygın olduğunu göstermektedir.

**Dokumacılık:** Köklü bir geçmişe sahip olan Mecûsîlerin dokumacılık sanatını bilmemeleri elbette mümkün değildir. Nitekim Hz. Ömer Sevâd halkı ile yaptığı barış antlaşması gereğince halkın nakdi vergi ödemelerinin yanında bir de elbise vermelerini şart koşmuştu.<sup>205</sup> Bu durumdan ayrı olarak gelişen zaman içerisinde İslâm toplumu ile kaynaşan Mecûsîlerin sürdürme geldikleri kazanç yollarını devam ettirdiklerini görebilmekteyiz. Mecûsîlerin dokumuş oldukları elbiseleri sadece kendi dindaşları değil, İslâm toplumunun fertleri de satın almaktaydı. Nitekim dönemin ileri gelen bazı âlimlerine bu konularda bazı sorular sorulmaya başlanmıştı. Tâbiîn imamlarından Hasan el-Basrî'ye Mecûsîlerin dokuduğu elbiselerin herhangi bir yıkama işlemi gerçekleştirilmeden namaz kılınıp kılınamayacağı sorulmuştu. Hasan el-Basrî de bunda herhangi bir sakıncanın olmadığını söylemiştir.<sup>206</sup> Sevri, üzerinde Hıristiyan, Yahudi ve Mecûsî dininin alemleri bulunmadığı sürece bu dine mensup kişilerin elbiseleri ile namaz kılınabileceğini beyan etmiştir.<sup>207</sup>

<sup>200</sup> Beyhakî, *Sünenü'l-Kübrâ*, IX, 104; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIV, 145.

<sup>201</sup> İbn Kayyim, *Ehl-i Zimme*, I, 555.

<sup>202</sup> Ölüm tarihini tam olarak tespit edemesek de kendisi Hasan el-Basrî ve Malik b. Dînâr'dan hadis rivayet etmiştir. Bkz., İbn Hıbbân, *es-Sikât*, VI, 457.

<sup>203</sup> Turtûşî, 395; Gazzâlî, *İhyâ*, III, 163.

<sup>204</sup> Abdürrezzak, *el-Musannef*, X, 331.

<sup>205</sup> Abdürrezzak, *el-Musannef*, X, 331.

<sup>206</sup> Şeybânî, Muhammed b. Hasan b. Ferkad (189/804), *el-Mebst li's-Şeybânî*, (tah. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Karachi, trz., I, 88.

<sup>207</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I, 361.

**Ribâ:** İslâm'daki genel faiz yasağına rağmen özellikle Emevîlerin ikinci yarısından sonra gayri müslimlerin ve de Mecûsîlerin arasında faizli alışverişlerin görülmeye başladığını çeşitli rivayetlerden anlayabiliyoruz. İslâm döneminde özellikle de Fars ve İsbahan<sup>208</sup> bölgesindeki Mecûsîlerin Emevîler döneminde ribâ ile uğraştıkları,<sup>209</sup> Basra'da yaşayan Yahudî, Hıristiyan ve Mecûsîlerin faiz alıp-verdikleri<sup>210</sup> ilgili dönemi tasvir eden rivayetlerde yer almaktadır. Yukarıdaki rivayetlerden anlaşılacağı gibi Emevîler zamanında Mecûsîleri canlı bir ticarî hayatın içinde görebilmekteyiz. İslâm toplumunda faizin ve faizli muamelelerin yasak olmasından dolayı Müslümanlar bu tür işlemlere hoş bakmıyorlardı. Fakat İslâm toplumu içinde yaşayan gayri müslimlerin faizle uğraştığını anlayabiliyoruz. Dolayısıyla da bu dönemde Mecûsîler faizle muamelede bulduklarına göre yüklü miktarda sermaye birikimine sahip olmaları da gerekir. Bu durum da kendilerini doğal olarak İslâm toplumunun bir nevi bankerleri haline getirmiş olması gerekir.

#### 4. Mecûsîlerin Dinî Hayatları

Fetihler bölümünde zikredilen antlaşma metinleri, Mecûsîlerin bu dönemde mağlup halklar olarak elde ettikleri özgürlükleri göstermesi açısından önemli ve yeterlidir. Bununla beraber bazı oryantalist yazarların bu konudaki ifadeleri de şu şekildedir: *“İlk yüzyılda Araplar tarafından hükmedilen İslâmî yönetimde Mecûsîler, hoşgörü yelpazesindeki dinî toplumlardan biri olarak kendi kimliklerini korumuşlardır. Genelde, Arap fatihler Mecûsîleri kendi dinlerine dönmeleri konusunda dayatmada bulunmamışlardır. Pek çok olayda, onlar vergi ödemekle Müslüman olmayanlara din özgürlüğünü garanti eden bir barış antlaşmasının sonucu ile tatmin olmuşlardır.”*<sup>211</sup>

##### 4.1. Âteşkedeler

Âteşkedeler, İran'da Zertüştilerin ateşe tapındıkları özel yapı ya da açık alanlardır.<sup>212</sup> Mecûsîlikte mabetler, Tanrı'nın sembolü olarak kabul edilmiş ve devamlı yakılan kutsal ateş bu binalarda muhafaza edilmiştir.<sup>213</sup> İslâm hâkimiyeti zamanında da ülkenin pek çok yerinde büyük ateşler devamlı olarak yanmaya devam etmiştir.<sup>214</sup> Hicrî IV. yüzyıl müelliflerinden Mes'ûdî, Mecûsîlerin Irak, Fars, Kirmân, Sicistân,

<sup>208</sup> Yâkût, I, 208.

<sup>209</sup> Veki', el-Kâdî Muhammed b. Halef b. Hayyân (306/918), *Ahbâru'l-Kudât*, I-III, Beyrut, trz., I, 356.

<sup>210</sup> İbn Kayyim, *Ehl-i Zimme*, I, 559.

<sup>211</sup> De Bruijn, “İran-Religions”, *EI*<sup>2</sup>, IV, 43; Arıca bkz., Wellhausen, *Arap Devleti*, 235.

<sup>212</sup> *AnaBritannica*, “Âteşkede”, İstanbul, 1993, III, 268.

<sup>213</sup> Ahmet Güç, “Mâbed”, *DİA*, Ankara, 2003, XXVII, 277.

<sup>214</sup> Boyce, “On the Zoroastrian Temple Cult of Fire”, 95/460; De Bruijn, “İran-Religions”, *EI*<sup>2</sup>, IV, 43.



Horasan, Taberistan, Cibâl, Âzerbaycan, Rân, Hind, Sind, Çin gibi geniş bir coğrafyada çok sayıda âteşkede inşa ettiklerini bildirerek kendisinin bunlardan sadece meşhur olanlarını zikrettiğini kaydetmektedir.<sup>215</sup>

VII. / XIII. yüzyıl müelliflerinden Yâkût, Âzerbaycan bölgesinde çok sayıda âteşkede olduğunu zikretmekle beraber<sup>216</sup> bu bölgenin en meşhur âteşkedesinin Şîz'deki Âzercüşnes âteşkedesi olduğunu da belirtmektedir.<sup>217</sup> Ayrıca Fîruzâbâd'da Bârîn<sup>218</sup> ve Cünbez-Kâvs adlı iki tane âteşkede,<sup>219</sup> Erdeşir Hürre'de Mihr Nersiyân âteşkedeleri,<sup>220</sup> İsfahan'da Mâricesn,<sup>221</sup> Mârebîn,<sup>222</sup> Hân-Lencân,<sup>223</sup> Erdistan,<sup>224</sup> İzec,<sup>225</sup> ve Dârek<sup>226</sup> âteşkedeleri; Hemedan,<sup>227</sup> ve Cerrâ bölgesindeki Ferdecân âteşkedesi<sup>228</sup> ile birlikte Kazvîn<sup>229</sup> ve Rey<sup>230</sup> şehirlerinde de âteşkedeler mevcuttu. Bunun yanında İran coğrafyasında âteşkedelerin en yoğun olduğu bölge IV. yüzyıl İslâm coğrafyacılara göre Fars bölgesi idi. Bu bölgedeki âteşkedeler tek tek sayılamayacak kadar çok idi<sup>231</sup> ve sayılarının da ancak resmî kayıtlardan (divan) bilinebileceğini İbn Havkal belirtmektedir.<sup>232</sup> Öyle ki, İslâm coğrafyacılara göre şehir, kasaba ve köylerde çok sayıda âteşkede mevcuttu ve mabedi olmayan pek az yerleşim yeri bulunmaktaydı.<sup>233</sup> İbn Havkal buna ilaveten, bölgede içinde Mecûsî nüfusu olmayan evin olmadığını, çünkü Fars topraklarının onların anavatani olduğunu, dinlerini, kitaplarını ve âteşkedelerini kendi hâkimiyetlerinde tutarak kendi

<sup>215</sup> Mes'ûdî, *Mürûc*, II, 274; ayrıca bkz., Nüveyrî, I, 109.

<sup>216</sup> Yâkût, I, 128.

<sup>217</sup> İbnü'l-Fakîh, 286; Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, 83; İbn Hurdâzbih, 119-120; Kazvînî, Ebû Yahyâ Cemâlüddin Zekeriya b. Muhammed b. Mahmud, *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*, [www.alwaraq.com](http://www.alwaraq.com) 24.01.2007, 162; Yâkût, IV, 384; J. Ruska, "Şîz", *İA*, Eskişehir, 1997, XI, 576; M. Boyce, "Âtaskada", *ER*, (ed. Ehsan Yarshater), London 1989, I-II, 9; Key Lesterenc, *Buldânu'l-Hilâfeti's-Şarkıyye*, (Arapçaya ter., Beşîr Fıransîs-Korkîs Avvâd), Bağdat, 1954, 259.

<sup>218</sup> İstahrî, 118; İbn-i Havkal, 274; Nüveyrî, I, 109.

<sup>219</sup> İstahrî, 118; İbn Havkal, 274'te, Seyevühşin ve Cünbez-Kâvsen'dir.

<sup>220</sup> Taberî, II, 80.

<sup>221</sup> Mes'ûdî, *Mürûc*, II, 254; Osman Gazi Özgüdenli, "İsfahan", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 498.

<sup>222</sup> İbn Hurdâzbih, 20.

<sup>223</sup> İbn Havkal, 365.

<sup>224</sup> Yâkût, I, 142.

<sup>225</sup> Yâkût, I, 288.

<sup>226</sup> Ebû Nuaym, *Tarih*, I, 48.

<sup>227</sup> Taberî, IV, 133.

<sup>228</sup> İbnü'l-Fakîh, 247; Mirza Bala, "Hemedan", *İA*, Eskişehir 1997, V/I, 421.

<sup>229</sup> Yakubî, *el-Büldân*, 271.

<sup>230</sup> Râfiî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Muhammed (622/ 1226), *et-Tedvîn fî Ahbâri Kazvîn*, (Azîzullâh el-Utâridî), Beyrut 1987, 45.

<sup>231</sup> İstahrî, 118; İbn Havkal, 273.

<sup>232</sup> İbn Havkal, 273.

<sup>233</sup> İstahrî, 100, 118; İbn Havkal, 265, 273; Morony, "Madjûs", *EI*, V, 1112; Boyce, "On the Zoroastrian Temple Cult of Fire", 95/462.

zamanına kadar tevarüs ettirdiklerini zikretmektedir.<sup>234</sup> Bununla beraber İstahr,<sup>235</sup> Âzer-Farnbâğ,<sup>236</sup> Kâzerûn,<sup>237</sup> Bîşâpur,<sup>238</sup> Şîrâz,<sup>239</sup> Errecân,<sup>240</sup> Derâbcerd,<sup>241</sup> Hûn,<sup>242</sup> Sâbur,<sup>243</sup> Cürre<sup>244</sup> ve Teng-Kerm<sup>245</sup> gibi şehirlerde çok sayıda âteşkedeler bulunmaktaydı. Ayrıca Sicistân bölgesinin şehirlerinden biri olan Kerkûye'de,<sup>246</sup> Hûzistan'ın köylerinden Hindîcân'da<sup>247</sup> ve bölgedeki Tüster şehrinde de görevlisi hîrbedle birlikte bir âteşkede bulunmaktaydı.<sup>248</sup>

Yukarıda sayılanlardan ayrı olarak Horasan ve Doğu bölgelerindeki Herât,<sup>249</sup> Zûzân,<sup>250</sup> Nûşecan,<sup>251</sup> Tevâvis,<sup>252</sup> Râmîş,<sup>253</sup> Buhârâ,<sup>254</sup> Semerkant<sup>255</sup> ve Beykent<sup>256</sup> şehirlerinde de âteşkedeler mevcuttu. Ayrıca Irak<sup>257</sup> ve Bahreyn<sup>258</sup> bölgelerindeki Bağdat,<sup>259</sup> Medâin<sup>260</sup> ve Şemâm<sup>261</sup> gibi Mecûsî nüfusunun yaşadığı şehirlerde de âteşkedelerin varlığını kaynaklarımızda tespit edebiliyoruz.

Hız. Peygamber ve sonrasında Sâsânî topraklarındaki meskûn Mecûsî şehir halkları ile gerçekleştirilen antlaşmalarda yer alan maddelerden birinin de âteşkede

<sup>234</sup> İbn Havkal, 292.

<sup>235</sup> Mes'ûdî, *Mürûc*, II, 269; Nüveyrî, I, 109.

<sup>236</sup> İstahrî, 118; İbn Havkal, 273; Makdisî, *et-Tekâsim*, 427; Yâkût, IV, 429; Kazvînî, *Âsâru'l-Bilâd*, 96.

<sup>237</sup> İbn Havkal, 274; İstahrî, 118-119'da ikinci âteşkedenin ismi Kelâzen'dir.

<sup>238</sup> [www.yataahoo.com/art/Bishapoor.htm](http://www.yataahoo.com/art/Bishapoor.htm) 10.02.2007.

<sup>239</sup> İstahrî, 119; İbn Havkal, 274; C.L. Huart, "Şîrâz", *İA*, Eskişehir, 1997, XI, 563.

<sup>240</sup> Makdisî, *et-Tekâsim*, 453.

<sup>241</sup> Mes'ûdî, *Mürûc*, II, 268; Nüveyrî, I, 108.

<sup>242</sup> el-Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî (355/966'dan sonra), *el-Bed' ve't-Târîh*, Kahire trz., I, 62; J. Christopol Bürgel, "Ortaçağ İslâm Kaynaklarında Görüldüğü Şekliyle Zerdüştcülük", *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışları*, (ter. Fuat Aydın), İstanbul 2006, 436.

<sup>243</sup> Mes'ûdî, *Mürûc*, II, 270; Nüveyrî, I, 109.

<sup>244</sup> İstahrî, 118'de Hürre'dir; İbn Havkal, 273.

<sup>245</sup> Seyyid Muhammed Takî Mustafavî, *İklîm-i Pâris*, Tahran 1375, 89.

<sup>246</sup> Yâkût, IV, 453; III, 190; Kazvînî, *Âsâru'l-Bilâd*, 98; Pope, I, 558; Boyce, "Âtashkada", *EİR*, I, 10; Lesterenc, 380.

<sup>247</sup> Kazvînî, *Âsâru'l-Bilâd*, 112.

<sup>248</sup> Kazvînî, *Âsâru'l-Bilâd*, 65.

<sup>249</sup> İstahrî, 265; İbn Havkal, 438'te dağın uzaklığı 2 fersahadır; Lesterenc, 450.

<sup>250</sup> Yâkût, III, 158; Lesterenc, 398.

<sup>251</sup> Yâkût, V, 311.

<sup>252</sup> Taberî, VI, 463.

<sup>253</sup> Narşâhî, 33; Kurt, 222-223.

<sup>254</sup> Narşâhî, 50; Barthold, *Türkistan*, 138.

<sup>255</sup> Belâzürî, *Fütûh*, 411; Taberî, VI, 475; Kitapçı, 161.

<sup>256</sup> İbn A'sem, IV, 164; Kurt, 163-164.

<sup>257</sup> Mes'ûdî, *Mürûc*, II, 274; Nüveyrî, I, 109.

<sup>258</sup> Belâzürî, *Fütûh*, 89.

<sup>259</sup> Mes'ûdî, *Mürûc*, II, 274; Nüveyrî, I, 109'da Esnîbâ'dır.

<sup>260</sup> Morony, "Madjus", *Eİ²*, V, 1112.

<sup>261</sup> Şemâm, Bekrî, III, 807.

mabetlerinin yıkılmaması<sup>262</sup> olduğunu belirtmiştik. İlk dönemde takip edilen bu siyaset sonraki dönemler için de bir örnek olarak benzer şekilde devam ettirilmiştir.<sup>263</sup> Söz konusu âteşkedeler hakkında Kadı Ebû Yusuf'un da açıkça belirttiği gibi İslâm devleti açısından, âteşkedeler ile kilise ve havralar arasında bir fark yoktu ve bu mabetler de diğerleri gibi devletin koruması altında bulunmaktaydı.<sup>264</sup> Hasan el-Basrî ise kendisine sorulan "*Mecûsîlere ait âteşkedelerin niçin olduğu gibi bırakıldığı*" sorusuna ise "*Bu şekilde sulh antlaşması yapıldığı için*" cevabını vermiştir.<sup>265</sup> Bu konuda sonuç olarak, yapılan anlaşmaların bir gereği olarak İslâm coğrafyasındaki âteşkedeler hukukî olarak tüzel kişiliğe kavuşturulmuş, divan kayıtlarında yer almış ve kilise ve sinagoglar gibi dinî birer mabet olarak dokunulmazlıkları ile önceki fonksiyonlarını sürdürmeye devam etmişlerdir.

#### 4.2. Mecûsî Din Adamları ve Din Eğitimi

İslâm kaynaklarında Mecûsî din adamları genellikle mûbed ve hîrbed adları ile zikredilmektedir. Hîrbedlerin görevleri arasında hâkim sıfatları ile yargı işlerinin icrası da vardı. Bu görevlere ilave olarak, din adamlarının yetişmesini sağlamak, halkın dinî görevleri ve temizlik hükümleri ile ilgilenmek, günah çıkarmak ve affetmek, günahın ikrarından sonra para cezasının hükmünü belirlemek, doğumlarda ve kutsal kemerin (kuştî) bağlanmasında dinî merasimi icra etmek, evlilik, cenaze ve çeşitli dinî bayramlar gibi diğer görevleri yerine getirmek de din adamlarının görevleri arasında sayılabilir.<sup>266</sup>

Diğer rahiplerle birlikte mûbedlerin, Sâsânîler Müslümanlara yenildiğinde siyasal desteklerini kaybetmenin bir sonucu olarak, rahiplik hiyerarşisinin en üst düzeyleri kaybolmuş ve otorite mûbedleri de kapsayan eyaletlere ve yerel rahiplere geçmiştir.<sup>267</sup> Bu dönemde Mecûsîler her ne kadar din adamlarının önderliğinde ibadetlerini özgürce icra da etseler, onları halife nezdinde temsil edecek liderlerine sahip olamamışlardır.<sup>268</sup>

İlmî sahada Mecûsî din adamlarının Müslüman müelliflere bazı konularda kaynaklık ettikleri bilinen bir konudur.<sup>269</sup> İbnü'l-Verdî, dünyanın yaratılışı ile ilgili

<sup>262</sup> Belâzürî, *Fütûh*, 321.

<sup>263</sup> Taberî, VI, 572; Kurt, 178; İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, VI, 467, 468; Ebû Ubeyd, 103-104; İbn Kayyim, *Ehl-i Zimme*, III, 1200; Sykes, 553.

<sup>264</sup> Ebû Yusuf, 293; Söylemez, "Eğitim", 70.

<sup>265</sup> Ebû Ubeyd, 40.

<sup>266</sup> Christensen, *Sâsâniyyîn*, 107-108.

<sup>267</sup> Guidi-Morony, "Môbadh", *EI*<sup>2</sup>, VII, 215.

<sup>268</sup> Waardenburg, "Ortaçağ Dönemi", *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışları*, 100.

<sup>269</sup> Michelangelo Guidi, "Mobed", *İA*, Eskişehir, 1997, VIII, 397.

olarak Fars bölgesindeki mûbedânların en bilgilisi Mecûsî bir hîrbed'den bire bir bilgi aldığını kaydetmektedir.<sup>270</sup> Mes'ûdî, kendi zamanında (345/956) Cibâl, Irak ve Farsların yaşadığı diğer bölgelerde din adamlarının olduğunu beyan ederken, kendi zamanı ve öncesindeki bazı mûbedlerin isimlerini de vermektedir.<sup>271</sup> Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî de kendisinin Fars'ın Hûz adlı köyünde çok eski bir âteşkedeye girerek oradaki mûbedlerden Yaratıcı hakkında bilgiler aldığını, mûbedlerin kendisine bu bilgileri yanlarından bulunan Avesta metinlerinden okuyarak açıkladıklarını<sup>272</sup> zikretmektedir.

Mecûsî coğrafyada gerçekleştirilen ilk dönem İslâm fetihlerinde, karşımıza siyasî ve askeri görevleri üstlenmiş, şehir halkı adına antlaşmalar yapan ve yeri geldiğinde ordunun başında savaşa çıkan mûbed ve hîrbedleri görmekteyiz. Örneğin, 23/643-644 yılında Osman b. Ebi'l-Âsî tarafından fethedilen İstahr şehri de, başkanları bir hîrbed tarafından yapılan antlaşmaya göre cizye vermeyi kabul etmişti.<sup>273</sup> Aynı yıl içerisinde Osman b. Ebi'l-Âsî, Mecûsîlerin ilim ve dinlerinin merkezi ve aynı zamanda da valisi bir hîrbed olan Derâbcercd şehrine gelmiştir. Hîrbed, bir miktar para vermek ve Derâbcercd halkının tamamının, Fars bölgesindeki fethedilmiş olan yerlerin halkları ile aynı muameleye tabi olmaları şartıyla Osman'la anlaşmıştır.<sup>274</sup>

Âteşkedeler konusunda da işlendiği üzere, üç-dört asır sonrasında bile kadîm Mecûsî coğrafyanın pek çok bölge, şehir ve köylerinde âteşkedeler canlılıklarını devam ettiriyorlardı. Bu durum şüphesiz din adamlarının varlıklarına ve din eğitiminin de sürekliliğine işaret etmesi bakımından önemlidir. Söz konusu din adamları (mûbed) kendi dinlerine mensup olan dindaşlarını eğitmeye devam etmişlerdir.<sup>275</sup> Bu bağlamda Mes'ûdî, Mecûsîlerin kendi zamanına kadar hâlâ kutsal kitapları Avesta'yı sürekli olarak okuduklarını açıklamaktadır.<sup>276</sup> İbn Hurdâzbih de, Fars bölgesindeki Errecân'ın, gayet yüksek ve kolay erişilemez bir mevkide bulunan Ces adlı kalesinde meskûn Mecûsîlerin, ilimlerini tedrise devam edegeldiklerini ifade etmektedir.<sup>277</sup>

<sup>270</sup> İbnü'l-Verdî, Sirâcüddin Ebû Hafs Ömer (861/1456), *Herîdetü'l-Acâib ve Ferîdetü'l-Ğarâib*, Matbaa-i Âmire, Mısır, 1316, 192.

<sup>271</sup> Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, 91; Guidi, "Mûbed", *İA*, VIII, 397.

<sup>272</sup> el-Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh*, I, 62.

<sup>273</sup> Taberî, IV, 175; İbnü'l-Esîr, III, 21.

<sup>274</sup> Belâzürî, *Fütûh*, 380; Ayrıca bkz., Taberî, IV, 80, 133; İbn Miskevî, I, 229, 246; İbnü'l-Esîr, II, 377, III, 6; Şiblî, IV, 303; Wellhausen, *Giriş*, 90; Guidi-Morony, "Môbadh", *EP*, VII, 215.

<sup>275</sup> Hitti, *Tarih*, I, 550; Söylemez, "Emevîler Döneminde İlmî Hayat", *Emevîler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*, 70.

<sup>276</sup> Mes'ûdî, *Mürûc*, I, 236.

<sup>277</sup> İbn Hurdâzbih, 273.

Sonuç olarak, Sâsânîlerin fiilen yıkılışından sonra Müslüman devletlerinde Mecusilerin tümü adına temsil edecek dini bir lider olmamışsa da, fetihler sırasında gerçekleştirilen anlaşmaların gereği olarak şehirlerdeki Mecusi dinî liderler Sâsânîler dönemindeki adlî, tedrisî ve dinî zaman zaman da siyasî birer temsilci olarak görevlerini icraya devam edegelmişlerdir.

### 4.3. Mecûsîlerin Dinî Bayramları

İnsanlık tarihi boyunca var olagelmiş tüm milletlerin dinî, millî ve iktisadî yapılarına özgü bir çerçevede şekillenen bayramları olagelmiştir. Binlerce yıllık kadîm bir tarihe mensup İran kökenli Mecûsî halklar da, bu uzun dönem süresince köklü bir kültür ve medeniyete de sahip olmuşlardır. Şüphesiz ki kendi medeniyetlerine şekil veren dinî ve tarımsal arka plana dayalı âdet ve geleneklerin içerisinde bu bayramlar önemli bir yer tutmaktadır.

Mecûsî coğrafyanın İslâm hâkimiyetine girmesinden sonra da ilgili din mensuplarına özgü dini ve milli bayramların, âdet ve geleneklerinin gerek Mecûsî, gerekse İran kökenli Müslüman halklar arasında değişik kutlama şekillerinde de olsa devam ettiğini çeşitli kaynaklarımızda görmekteyiz.<sup>278</sup>

Müslümanlar diğer gayri müslim halklara tanımış oldukları hukûkî statüleri Mecûsîlere de tanımış oldukları için, bu din mensupları, dinlerinin diğer ritüellerini uygulamakta herhangi bir zorlukla karşılaşmadıkları gibi bayramların icrasında da – en azından incelediğimiz süre içerisinde- herhangi bir engelleme ile karşılaşmamışlardır. Hatta Mecûsî coğrafyanın İslâm ordularının fetihleri süresince yapmış oldukları bazı antlaşmalarla da bu durum teyit edilmiştir. Âzerbaycan'daki Şîz şehrinin fethinde yapılan antlaşmada halkın bayramlarda oynamalarına ve ortaya çıkartmakta oldukları şeyleri göstermelerine mani olunmayacağı antlaşma metnine kayıt edilmiştir.<sup>279</sup> Mecûsîler ilgili bayramlarını sadece kendi aralarında kutlamamışlar, bu günlerde gerek Müslüman devlet adamlarına<sup>280</sup> ve gerekse de Müslüman halklara<sup>281</sup> sevinçlerinin bir göstergesi olarak çeşitli hediyeler takdim etmişlerdir. Dolayısıyla iyi niyet belirtisi olarak Nevrûz'da gerçekleştirilen hediyeleşmelerin sadece Mecûsîlerin kendi aralarında sınırlı kalmayıp Müslümanları da kapsadığını görmekteyiz. Hatta bazı Müslümanların Mecûsîlerle beraber Nevrûz ve

<sup>278</sup> Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, II, 445; 452, 453; ayrıca bkz. Mes'ûdî, *Mürûc*, II, 217,218; Narşâhî, 34; Bîrûnî, *Âsâr*, 216-225.

<sup>279</sup> Belâzürî, *Fütûh*, 321.

<sup>280</sup> Taberî, IV, 313; VII, 139-140; Ebû Ubeyd, 284-285; Söylemez, *Kûfe*, 324.

<sup>281</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IV, 341; V, 126.

Mihricân bayramlarını kutladıklarına<sup>282</sup> ve bazı ulemanın Müslümanların Mecûsîlere ait bayram kutlamalarına katılımlarını ciddi olarak da tenkit ettiklerine kaynaklarımızda yer verilmektedir.<sup>283</sup>

### Sonuç

İslâm öncesinde Araplar, İranlılarla hem komşu hem de bazı bölgelerde beraber yaşamalarından dolayı Mecûsî toplumunu tanımaktaydılar. İlk kez Hz. Peygamber'in 6 / 628 yılında Sâsânî hükümdarı II. Hüsrev Perviz'e gönderdiği İslâm'a davet mektubu ile başlayan süreç, ileriki dönemde Sâsânîlerin Kadisiye, Celûlâ ve Nihavend Savaşları ile fiilen ortadan kalkması yönünde gelişmiştir.

İslâm, girmiş olduğu bu yeni coğrafî bölgede yaşayan farklı inançlara mensup halklara din özgürlüğünü temin edici ilkeleri sunmuştur. Bu anlamda İslâm ordularının fethettikleri şehirlerdeki Mecûsî halklarla yapmış oldukları antlaşmalar hassaten oldukça önemlidir. Bu antlaşmaların ortak paydası, Mecûsîlerin cizye vergisini ödemeyi kabul ettikleri takdirde İslâm Devleti'nin kendilerine her türlü can, mal, din, vb. korumayı taahhüt etmiş olmasıdır. Nitekim bazı istisnalar hariç, Müslümanlar, Mecûsîlere vergilerini ödedikleri takdirde karışmamış, her türlü hürriyeti tanımışlar, onları kendiışlerinde serbest bırakmışlardır. Buna karşın İslâm'ı Mecûsîlere ne zorla kabul ettirmeye çalışmışlar ne de dinlerinden dolayı herhangi bir zecrî uygulamalara başvurmuşlardır. Ayrıca Müslümanlar, Mecûsîleri zimme halkı olarak kabul ettiklerinden dolayı, onların İslâm hukukuna aykırı da olsa yakın akraba evliliklerine dokunmamışlardır.

Yapılan zimmet antlaşmalarıyla din özgürlüklerini İslâm devletlerinin teminatı altına alan Mecûsîlerin, ibadetlerini icra ettikleri, eğitim ve öğretimlerini devam ettirdikleri yerler olan mabetleri âteşkedeler, yine bu dönemde din adamlarının nezaretinde önceki işlevlerini sürdürmüştür. Nitekim bu durum fetihlerden sonra iki ve üç yüzyıl sonrasında İslâm coğrafyacılara tarafından telif edilen birçok eserde teyit edilmektedir.

Müslümanlar, Mecûsîlere meskûn oldukları bölge ve şehirlerde eskiden olduğu gibi kalmalarına izin vermişler, onları cebrî tehcire tâbi tutmamışlardır. Mecûsîlerin oturdukları şehirlere bazı Müslüman Araplar da yerleşmiş, Mecûsîlerden zaman içinde Müslüman olanlar da eski dindaşları ile yan yana ikamet etmeye devam etmişlerdir. Din ayrılığı sosyal ayrılığa neden olmamıştır. Mecûsîler, Müslümanlarla aynı şehirlerde yaşamışlar, ticaret yapmışlar, şehirlerin imarında çalışmışlardır. Çok eski tarihlerden süre gelen Nevrûz ve Mihricân gibi diğer bayramlarını kutlamalarında

<sup>282</sup> Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, 46, 441; Wellhausen, *Arap Devleti*, 235.

<sup>283</sup> Beyhakî, IX, 234; Ebû Nuaym, *Hilye*, V, 20.

herhangi bir engelle karşılaşmamışlar, hatta Âzerbaycan'da olduğu gibi bu durumu yaptıkları antlaşma metinlerine koydurmuşlardır. İlerleyen tarihlerde adı geçen bu bayramlar iki toplumun daha iyi kaynaşmasına, hediyeleşmelerle karşılıklı sıcak ilişkilerin kurulmasına neden olmuştur. Hatta özellikle Nevruz kutlamaları bu dönemde öylesine önem kazanmıştır ki Müslümanların da bu kutlamalara katılmaya başladığını görmekteyiz.

Müslümanların hemen hemen hayatın her safhasında Mecûsî beyin ve iş gücünden faydalandıkları görülmektedir. Bu dönemde Müslümanlar, Sâsânîler döneminde vergi memuru, haraç defterlerini tutan ve bürokrasi tecrübesi olan kadroyu genelde korumayı tercih etmişlerdir. Bunun yanında Mecûsiler, Hulefâ-yi Râşidîn döneminden itibaren özellikle de Emevîler döneminde ordu bünyesinde ve imar faaliyetlerde de yer almışlardır.

Sonuç olarak, Mecûsîler incelediğimiz dönem içerisindeki İslâm Devletleri içerisinde yükümlü oldukları vergilerini ödedikleri sürece insanî olarak her türlü hak ve hukuka sahip olmuşlardır. Kendilerine farklı dinden olmaları dolayısıyla herhangi bir şiddet uygulanmamış, onlar asimilasyona uğramamışlar, kılıç zoru ile İslâmlaştırılmamışlar ve bu dönemde Müslüman toplumla iç içe yaşayarak sosyal hayatın beraberinde getirdiği artı ve eksileri birlikte paylaşmışlardır. Fatih Müslümanlar, kadîm komşuları Mecûsî halklarla ilişkileri İslâm'ın öngörüsü olan, inançlara saygı ve özgürlük temelinde gerçekleşmiştir.

### Kaynakça

- Ali, Cevad, *el-Mufasssal fî Târihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, I-X, Bağdat 1993.
- Âmilî, Bahâüddin Muhammed b. Hüseyin b. Abdissamed (1031/1622), *el-Keşkül*, I, 323, www.alwaraq.com 18.11.2006.
- Amoretti, B.S., "Sects and Heresies", *The Cambridge History of İnan*, (ed. R.N.Frye), London 1975, IV, 481-519.
- AnaBritannica*, "Âteşkede", İstanbul 1993, III, 268.
- Askalânî, Ahmed b. Ali b. Hacer (852/1448), *et-Telhîsu'l-Habîr*, (tah. es-Seyyid Abdullah Hâşim), I-IV, Medine 1964.
- Atar, Fahrettin, *İslâm Adliye Teşkilatı*, Ankara 1979.
- Atçeken, İsmail Hakkı, *Devlet Geleneği Açısından Hişâm b. Abdümelik*, Ankara 2001.
- Aycan, İrfan, "Mûsikî", *Emevîler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*, Ankara 2003.
- Aydınlı, Abdullah, "Mansûr b. Zâzân", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 13.
- Bala, Mirza, "Hemedan", *İA*, Eskişehir 1997, V/I, 420-425.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Ensâbu'l-Eşraf*, (tah. Süheyl Zekkâr - Riyâd Zerkâyî, I-XIII, Beyrut 1996.

- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Fütûhu'l-Buldân*, (talik, Rıdvan Muhammed Rıdvan), Beyrut 1991.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Musa (458/1066), *Şuâbu'l-İmân*, (tah. Muhammed Saîd Besîvenî Zeğlûl), I-VII, Beyrut 1989.
- Bosworth, C.E. "Iran and The Arabs Before İslâm", *The Cambridge History of Iran*, (ed. Ehsan Yarshater), London 1983, Volume III (I), 593-612.
- Boyce, Mary, "On the Zoroastrian Temple Cult of Fire", *Journal of the American Oriental Society*, XCV, 1975.
- Boyce, Mary, "Âtaskada", *ER*, (ed. Ehsan Yarshater), London 1989, I-II, 9.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail (256/869), *el-Edebü'l-Müfred*, (Muhammed Fuad Abdülbâki), Beyrut 1989.
- Bürgel, J. Christopol, "Ortaçağ İslâm Kaynaklarında Görüldüğü Şekliyle Zerdüşçülük", *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışları*, (ter. Fuat Aydın), İstanbul 2006.
- Cürcânî, Hamza b. Yusuf (345-428), *Târihu Cürcân*, (tah. Muhammed Abdülmüîd Hân), I-II, Beyrut 1981.
- Çağatay, Neşet, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara 1963.
- Dakûkî, Hüseyin Ali, "Hire", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 122-124.
- Doğrul, Ömer Rıza, *Yeryüzündeki Dinler Tarihi*, İstanbul 1947.
- Durmuş, İsmail, "İbnü'l-Mukaffa", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 130.
- EA, "Zoroaster", New York 1957, XXIX, 732.
- Ebû Ubeyd, Kasım b. Sellâm, *Kitabu'l-Emval*, (tah. Muhammed Halil Herâs), Beyrut 1986.
- Ebû Yusuf, Ya'kub b. İbrahim, *Kitâbu'l-Harâc*, (ter. Muhammed Atâ'ullâh), Ankara 1982.
- Ebû'l-Ulâ Mardin, "Haraç", *İA*, Eskişehir 1997, V/I, 224-225.
- Eraslan, Sadık, *Sosyal ve Politik Sonuçları İtibari İle Hz. Ömer Devri Fetih Hareketleri* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 1997.
- Erkal, Mehmet, "Cizye", *DİA*, İstanbul, 1993, VIII, 42-45.
- Fayda, Mustafa, *Hz. Ömer Zamanında Gayri Müslimler*, İstanbul 1989.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (505/1111), *İhyâu Ulûmi'd-din*, (ter. Ahmet Serdaroğlu), I-IV, İstanbul, 1974.
- Güç, Ahmet, "Mâbed", *DİA*, Ankara, 2003, XXVII, 276-280.
- Günaltay, Şemseddin, *İran Tarihi*, Ankara, 1987.
- Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, (ter. Salih Tuğ), I-II, İstanbul 1993.
- \_\_\_\_\_, "İlâf", *DİA*, İstanbul, 2000, XXII, 63.
- \_\_\_\_\_, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye*, (ter. Vecdi Akyüz), İstanbul trz.
- İbn-i Havkal, Ebû'l-Kasım (IV./X.yy.), *Kitabu Sûretü'l-Arz*, (tah. M.J. De Geoje), Leiden 1939.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik (218/833), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, (tah. Mustafa es-Sakkâ ve ark.), I-IV, Beyrut trz.
- İbn İsfendiyar, Muhammed b. el-Hasan (613/1246'dan sonra), *History of Tabaristan*, (by Edward G. Browne), Leiden 1905.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim (276/889), *el-Meârif*, (tah. Servet Ukkâşe), Mısır 1992.
- İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, (Riyad Abdullah Abdulhadi), I-VIII, Beyrut 1996.



- İbnü'n-Nedim, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak b. Ebi Yakub (386/996), *el-Fihrist*, (ta'lik, İbrahîm Ramazan), Beyrut 1998.
- İbnü'l-Verdî, Sirâcüddin Ebû Hafs Ömer (861/1456), *Herîdetü'l-Acâib ve Ferîdetü'l-Ğarâib*, Mısır 1316.
- İbşîhî, Ebu'l-Feth Bahâüddin Muhammed b. Ahmed b. Mansûr (854 / 1450[?]), *el-Müstetraf fî Külli Fennin Müstezraf*, (tah. Müfid Muhammed Kamîha), I-II, Beyrut 1986.
- İstahrî, Ebû İshak İbrahim b. Muhammed (340/951-52'den sonra), *Kitabu Mesâlikü'l-Memâlik*, (tah. M.J. de Geoje), Leiden 1927.
- Kazvîni, Ebû Yahyâ Cemâlüddin Zekeriya b. Muhammed b. Mahmud, *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*, www.alwaraq.com 24.01.2007.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu Kabâilu'l-Arab*, I-V, Beyrut 1997.
- Kılavuz, Ahmed Saim , "Bih-âferîd b. Mâhferdîn" *DİA*, İstanbul 1992, VI, 138.
- Lendering, Jona, "Astyages", www.livius.org/as-at/astayages/astayages.htm, 11.02.2004.
- Key Lesterenc, *Buldânu'l-Hilâfeti's-Şarkıyye*, (Arapçaya ter., Beşîr Firansîs-Korkîs Avvâd), Bağdat 1954.
- Kurt, Hasan, *Orta Asya'nın İslâmlaşma Süreci, (Buhârâ Örneği)*, Ankara 1988
- Levy, R., "Persia and The Arabs", *The Legacy of Persia*, edited by A.J. Arberry, London 1953.
- Makdisî, Ebû Abdillah Şemşüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ (390/999), *Kitabu Ahseni't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlim*, (tah. M. J. De Goeje), Leiden 1906.
- Makdisî, el-Mutahhar b. Tâhir (355/966'dan sonra), *el-Bed' ve't-Târîh*, I-VI, Kahire trz.
- Mesûdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin (346/957), *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, (tas. Abdullah İsmail Sâvî), Bağdat 1938.
- Morony, Michael, "Madjus", *El²*, Leiden 1986, V, 1110-1118.
- Mumtaz Ali, Syed, *Treatmant of Minorities: the Islâmic Model*, www.articles.com\Minorities\treatment\_of\_minorities.PDF 23.05.2006.
- Nariman, G.K., "Persia and Parsis", *The Iran League*, Bombay 1923.
- Oymak, İskender, "Türkistan'da Zerdüştlüğün Yayılması ve Etkileri", *Türkler*, Ankara 2002, III, 375-384.
- Özaydın, Abdülkerim, "Hâlid b. Abdullah el-Kasrî", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 281-282.
- Özgüdenli, Osman Gazi, "İsfahan", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 497-502.
- Öztürk, Levent, *Asr-ı Saadetten Haçlı Seferlerine Kadar İslam Toplumunda Hıristiyanlar*, İstanbul 1998.
- Râfî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Muhammed (622/ 1226), *et-Tedvîn fî Ahbâri Kazvîn*, (Azîzullâh el-Utâridî), Beyrut 1987.
- Ruska, J., "Şîz", *İA*, Eskişehir 1997, XI, 576.
- Sâid el-Endelüsî, *Tabâkâtu'l-Ümem*, (tah. Hayat Bûalevân), Beyrut 1985.
- Sarıçam, İbrahim, *Hız Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara 2001.
- Schimmel, Annemarie, *Dinler Tarihine Giriş*, Ankara 1955.
- Sykes, Percy, *A History of Persia*, London 1958.
- Sourdel, D., "Bih'afrîd b. Farwardîn", *El²*, Leiden 1986, I, 1209.
- Şâmî, Muhammed b. Yusuf (942/1535), *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Raşâd*, (tah. Âdil Ahmed Abdilmevcûd – Ali Muhammed Muavviz), I-XII, Beyrut 1993.

- Şeybânî, Muhammed b. Hasan b. Ferkad (189/804), *el-Mebсут li's-Şeybânî*, (tah. Ebû'l-Vefâ el-Efğânî), Karachi trz.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-Rusul ve'l-Mülûk*, (tah. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, I-XI, Beyrut trz.
- Takî, Seyyid Muhammed Mustafavî, *İklîm-i Pâris*, Tahran 1375,
- Taraporewala, Irach J., *Zerdüşť Dini*, (ing. ter., Nice Damar), İstanbul 2002.
- Terzi, Mustafa Zeki, "Emevîlerde Kara Ordusu Teşkilatı", *OMÜİFD*, Samsun 1990, I, 41-88.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa Ebû İsa (279/892), *Sünenü't-Tirmizî*, (Ahmed Muhammed Şâkir ve arkadaşları), I-V, Beyrut trz.
- Turtûşî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Velid b. Muhammed (521/1126), *Sirâcu'l-Mülûk*, (ter. Said Aykut), İstanbul 1995.
- Tümer, Günay – Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ankara 1993.
- Veki', el-Kâdî Muhammed b. Halef b. Hayyân (306/918), *Ahbâru'l-Kudât*, I-III, Beyrut trz.
- Vloten, Gerlof Van, *Emevî Devrinde Arab Hâkimiyeti, Şîa ve Mesîh Akideleri Üzerine Araştırmalar*, (ter. Mehmed Said Hatiboğlu), Ankara 1986.
- Yahya b. Maîn, *Târîh*, (tah. Ahmed Muhammed Nûr Seyf), I-IV, Mekke 1979.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebi Ya'kub b. Ca'fer, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, (ta'lik, Halil Mansur), I-II, Beyrut 1999.
- Yâkût el-Hamevî, Şihabüddin Ebû Abdillâh b. Abdillâh (626/1229), *Mu'cemu'l-Büldân*, I-VII, Beyrut 1995.
- Yıldız, Hakkı Dursun "Arap", *DİA*, İstanbul 1991, III, 272-276.
- Zarrînkûb, Abd al-Husain, "The Arab Conquest of Iran and Its Aftermath", *The Cambridge History of Iran*, (ed. R.N.Frye), I-VII, London 1975.
- Zettersteen, K.V., "Hâlid", *İA*, Eskişehir 1997, V/1, 141-142.

## TUFAN\*

Çev. Şaban KARASAKAL \*\*

### Öz

İnsanlık tarihinde kutsal kitaplara ve birçok efsaneye göre, Allah tarafından bir kavmi/milleti cezalandırmak amacıyla gönderildiğine inanılan büyük felakete tufan denilmektedir. Tufanın detayları, değişik kültürlerde farklılıklar arz etmekle beraber, en çok bilinen şekli Nûh tufanıdır. Nûh (as) ve tufan kıssası ile ilgili, içerisine israiliyât karışan ve Siyer ve Tefsir kitaplarımıza da giren esâtîr cinsinden bilgiler, asırlar içerisinde çokça rivayet edilmiştir. Bu bilgiler genellikle, 'Nûh (as) zamanında meydana gelen tufan, umumi/genel midir? Yahut belirli bir mıntıkada/yerel mi meydana gelmiştir? Bu mıntika neresidir? Gemi nasıldır ve kimler binmiştir? Nûh (as) ve kavmi nerede yaşamıştır?' gibi sorular ve bunlara verilen cevaplar etrafında şekillenmektedir.

Nûh (as) ve tufan kıssası ile alakalı olarak zikrettiğimiz soruların cevaplarından oluşan bu çalışmamız, Cudi dağı eteklerinde yaşamış Seyyid Feyzullah Fındîkî'nin *Levâmi'ul-Cevâhir bi-İsnâ Âşere Fennen Yücâhir* isimli eserinin ilgili kısmının çevirisidir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Nûh (as), Tufan, Cudi,

## FLOOD

The big calamity that believed to be sent by Allah to a nation in order to punish them, according to Holy Scriptures and many myths during history of humanbeing, is named as tufan (=flood). The details of this flood varies from culture to other, however, the best known is that of Noah. The mythological kind knowledges concerned with Noah (pbuh) and flood, that is involved in İsrailiyat and took place in Siyer and Tefsir books have been narrated for centuries. These knowledges, generally, focus on replies about questions like "Was the flood happened at the time of Noah (pbuh) general in whole World? Or did it happen in a region/was local? Where is this region? How was the vessel and who boarded it? Where did Noah and his people live?"

This study which consists of replies to mentioned questions related to Noah (pbuh) and flood story, is a translation of related part from the book "Levami'ul-Cevahir bi-İsna Aşere Fennen Yucahir" by Seyyid Feyzullah Findiki who lived at the slopes of Cudi mountain.

**Keywords:** Quran, Noah (pbuh), Flood, Cudi.

Sual: "Hz. Nuh (as) zamanındaki tufan, bütün dünyayı kapsamış mıdır? Yoksa belirli bir bölgeyi mi etkilemiştir? Bu mıntika neresidir? Nuh (as)'ın kavmi nerede yaşamıştır?"

Cevap: Tufanla Allah'ın nebisi Nuh(as) zamanında meydana gelen, yeryüzündeki bütün kâfirlerin boğulduğu, ve yeryüzünde Nuh(as), ailesi ve O'na inananlardan başka kimsenin kalmadığı taşkın kastedilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm

\* Bu tercüme'nin orijinal metni, Seyid Feyzullah Fındîki, *Levâmi'ul-Cevâhir bi İsnâ Aşere Fennen Yücâhir*, ys., 1992/1417 isimli eserin II. cildi 426-431. varaklar arasında, الطوفان / TUFAN başlığı ile geçmektedir. Metnin orijinali çevirinin sonunda verilmiştir. Bu el yazma eser bize müellifimizin, halen Şırnak-Silopi'de imam-hatiplik vazifesine devam eden büyük oğlu Abdulkadir Erzen tarafından verilmiştir. Metinde geçen bir takım kavramların açıklaması ve âyet numaraları dipnot şeklinde tarafımızdan ilave edilmiştir. Müellifimiz Seyyid Feyzullah Fındîkî'yi ilim dünyasına tanıtmaya talebimize olumlu cevap veren ve el yazma nüshayı incelememiz için veren Abdulkadir Erzen hocamıza bir kez daha teşekkürü borç bilirim.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, skarasakal@hotmail.com.tr

tufan hadisesine Hûd sûresinde, Hz. Nuh (as) ve tufan esnasında O'nun mü'minlerle bindiği gemiyi yapmasından bahsederek şöyle işaret etmiştir:

”حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ ۖ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرِبَهَا وَمُرسِيهَا إِنَّ رَبِّي لَعَفُورٌ رَحِيمٌ وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ...“

”Nihâyet emrimiz gelip de tandır kaynayınca (iş ciddileşip sular kaynamağa başlayınca, Nûh'a) dedik ki: "Her şeyden ikişer çifti ve aleyhlerinde hüküm verdiklerimiz hâric olmak üzere aileni ve inananları gemiye al!" Zaten onunla beraber inanan pek azdı. Nuh: Haydi, gemiye binin, dedi. Onun akıp gitmesi de durması da Allâh'ın adıyladır. Rabbim, elbette bağışlayandır, esirgeyendir! Gemi, onları dağlar gibi dalga(lar) arasından geçirirken...“<sup>1</sup>

Kur'ân-ı Kerîm bu hadiseye ayrıca Kamer sûresinde de şöyle işaret etmektedir.

”فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ وَحَمَلْنَا عَلَىٰ ذَاتِ الْأَوَاحِ وَدُسِّرَ تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءً لِمَنْ كَانَ كُفِرَ ۖ وَلَقَدْ تَرَكْنَاهَا آيَةً فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ“

”Biz de boşalan bir su ile göğün kapılarını açtık. Yeri kaynaklar halinde fışkırttık, (göğün ve yerin) su(ları) takdir edilmiş bir işin olması için birleşti. Nûh'u da tahtalar ve çiviler(le yapılmış gemi) üzerinde taşıdık. (Kendisine karşı) Nankörlük edilen(kulumuz)a (bizden) bir mükâfât olmak üzere (gemi), gözetimimiz altında akıp gidiyordu. Bu gemiyi bir ibret olarak bıraktık, ibret alan yok mudur?“<sup>2</sup>

Tufan'ın Irak bölgesinde olan ve Kürdistan sınırlarında son bulan Keldânîlerin beldesinde meydana geldiği rivayet edilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de “...وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ.../ (Gemi) Cudi'ye oturdu...“<sup>3</sup> âyetinde zikredilen Cudi dağı, ki – Nuh'un gemisi onun üzerine oturmuştur-, Cezire şehirlerinden Diyarbakır'daki Kürdistan'dadır. Cudi dağı ile Ceziretü İbn Ömer arasında, kuzeydoğu tarafında, yaklaşık 30 km. mesafe bulunmaktadır. Cudi dağı silsilesi Ermenistan dağlarına kadar uzanır. Bazıları, bu görüşe göre tufanın hususi olduğu kanaatindedir.

Ancak *Mevsûatü'l-Arabiyyeti'l-Müeyssera* isimli eserde<sup>4</sup> tufanın, bütün yeryüzünü kaplayan, nesilleri ve ekinleri helak eden, fesadın yayıldığı dünyaya bir ceza olarak gelen bir sel olduğu söylenmektedir. Taşkından Nuh (as), O'na

<sup>1</sup> Hûd, 11/40-42.

<sup>2</sup> Kamer, 54/11-15.

<sup>3</sup> Hûd, 11/44.

<sup>4</sup> Müellifimizin cilt ve sayfa numarasını vermediği Muhammed Şakir Garbal'ın *el-Mevsûatü'l-Arabiyye el-Müeyssere* isimli eseri, Mısır'da Cumhurbaşkanı Cemal Abdunnasır'ın onayıyla başkanlığını Muhammet Şakir Garbal'ın yaptığı bir heyet tarafından hazırlanmış 2000 sayfa gibi geniş bir eserdir. İlk baskısı 1965 yılında Kahire'de Müessesetü Dar'üş-Şaab ve Müessesetü'l-Fraklin'de basılmış 2001 ve 2009 yıllarında 2. ve 3. baskıları yapılmıştır. Mısır'da son yüz yılın en büyük kültür çalışmalarından sayılmaktadır. Alanında uzman birçok bilim adamı projeye katkı sağlamıştır. Arapça Elif-Ba tertibinde olup kitabın son kısmında açıklamalar, resimler ve haritalar bulunmaktadır. (ŞK.)

inananlar ve O'nunla birlikte gemiye binen canlılar ve özel bir karışım olan yiyeceklerden başka kurtulan olmamıştır.

İlim ehlinin çoğunluğuna göre -Allah Teâla'nın Nuh (as) ve O'na inananları koruduğu-, tufan, geneldir ve inkârcıların tamamını helak etmiştir.

Müfessirlerin bazısına göre: "Âyetlerin zahiri, karînelerin işaretiyle, tufanın Nuh (as) zamanında yeryüzünün tamamında olmadığına, tufanın sadece Nuh(as)'un kavmi üzerinde gerçekleştiğine, kavminin tamamını helak edip, sadece Nuh(as)'un neslinden başka kimseyi bırakmadığına" delalet etmektedir.

Bu durum, tufanın yeryüzünün tamamında değil, düz arazileriyle, dağlarıyla Nuh'un kavminin yaşadığı bölgede olmasını gerektirir. Ancak insanlığın tekvin dönemine yakın olması ve üzerinde beşerin bulunmasından dolayı, kuru arazi o zamanda azdır. Zira jeologlar: "yeryüzünün güneşten ayrıldığı zaman ateşten bir küre olduğunu, sonra su küreye dönüştüğünü, daha sonra da tedrici bir şekilde kuru toprağın oluştuğunu" söylemektedirler.

Allah Teâlâ'nın:

" وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا " / *Nûh dedi ki: "Rabbim, yeryüzünde kâfirlerden tek kişi bırakma"*<sup>5</sup> sözü,

Allah'ın Hz. Nûh'un diliyle "...لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ..." / (*Nûh*): "*Bugün, Allâh'ın emrinden koruyacak hiçbir şey yoktur, ancak O'nun acıdığı (kurtulur).*" dedi.<sup>6</sup> sözü ve

" وَجَعَلْنَا دُرِّيَّتَهُ هُمْ الْبَاقِينَ " / *Yalnız onun zürriyetini kalıcılar yaptık (onlardan başka hepsini helâk ettik).*<sup>7</sup> âyetleri tufanın umumi olması görüşünü tercih ettirmiştir.

İmam Muhammed Abduh'tan, tufanın umumiliği hakkında görüş istendi. O da şöyle cevap verdi: "Yeryüzünün tabakaları (oluşumu) hakkında bilginler ve din müntesipleri ile arasında tartışma bulunmaktadır. Din müntesiplerinin söylediği ve teorisyenlerin birçoğunun da katıldığı görüş, tufanın umumi olmasıdır. Dağların zirvelerinde taşlaşmış balıkların ve sedeflerin bulunmasını buna delil getirirler. Çünkü bunlar sadece denizlerde oluşur. Bunların dağların yükseklerinde bulunması, suyun defalarca zirvelere ulaştığına delâlet eder. Bunların buralarda görülmesi ancak tufanın umumiliği ile mümkündür.

Sonraki dönem teorisyenlerin çoğunluğu, tufanın umumi olmadığını iddia etmektedirler: Bir müslümanın âyet-i kerimeler ve senedi sahih hadis-i şerifleri sırf te'vîl ihtimali ile tufanın umumiliğini inkâr etmesi caiz olmaz. Ancak te'vile yönelmek zahirin kastedilmediğini, kesin bir dille ifade eden akli delillerle caiz olur. Tufanın umumi olduğu sonucuna ulaşabilmek için uzun araştırmalara, büyük

<sup>5</sup> Nûh, 71/26.

<sup>6</sup> Hûd, 11/43. *Levâmi'ul-Cevâhir*'de sehven, bu âyetin sonunda رَبِّي ilavesi yapılmıştır.

<sup>7</sup> Sâffât, 37/77.

çabalara, yeryüzü tabakaları ve bunların muhtevası ile ilgili aklî-naklî bilgiyi temel alan birçok ilme ihtiyaç vardır. Her kim bu hususta kesin bir bilgi olmaksızın, sırf kendi görüşü ile konuşursa o, sözü dinlenilmeyecek bir çılgındır.”

Seyyid Muhammed Reşid Rıza, Muhammed Abduh’un görüşüne şöyle bir açıklama getirmiştir: “Bu görüşün özü şudur: Âyet ve hadislerin zahirine göre tufan, yeryüzünde kendilerinden başkası olmayan Hz. Nuh (as)’un kavmini kapsamıştı. Bunu böyle kabul etmek gerekmektedir. Tufanın yeryüzünün tamamında olması gerekmez. Çünkü Hz. Nuh (as)’un kavminin yeryüzünün tamamında yaşadığına dair elimizde bir delil bulunmamaktadır.

Dağların tepelerinde birtakım taşlaşmış hayvan fosillerinin ve incilerin varlığı, bunların bütün yeryüzünü kapsamış olan tufanın neticesi olarak orada olduklarını göstermez.<sup>8</sup> Bilakis akla yakın olan görüş, dağların ve diğer toprak parçalarının suda oluşmasının neticelerindedir. Çünkü suların sayılı günlerde dağların yükseklerine ulaşması, zikredilenlerin oluşması için yeterli değildir.”

Daha sonra Seyyid Reşid Rıza bu görüşüne: “bu tür konular, Kur’ân-ı Kerîm’in maksatlarından değildir. Bundan dolayı Kur’ân onları kesin bir nas ile açıklamamıştır. Bu sebeple bizler âyetlerin zahirinin delaletiyle yetineceğiz. Bu konuları kesin bir dini inanç olarak kabul etmeyeceğiz.” şeklinde bir ilavede de bulunmuştur.

Bununla birlikte şu mülahazada bulunmamız da gerekir ki, tufan kıssası, kendisine birçok esâtîrin<sup>9</sup> karıştığı bir kıssadır. Bu esâtîrin büyük kısmı, Yahudi’lerin asırlar boyunca tefsir ve siyer kitaplarına karıştırdıkları isrâiliyattır. Bu bilgilere ihtiyatlı yaklaşmak gerekir. Allah en doğru yola iletendir.

### TUFANIN KISIMLARI

Tufan umumi ve hususi olmak üzere iki kısımdır.

<sup>8</sup> 2013 Ramazan ayında Bolu’da bir müze gezimizde çektiğimiz fotoğrafları bu hususu desteklemesi için dipnota eklemek istiyorum. Fotoğraflar, Bolu-Seben ilçesinden 3000 m. yüksekliğindeki dağlardan getirilen kaya parçaları arasında fosilleşmiş olarak bulunan balıkların resmidir. Bu fotoğraflarla ilgili olarak bize yardımcı olan Bolu Milli Parklar Md. Sezgin Akay beye ve fotoğrafları çeken Mustafa Karasakal’a teşekkürü bir borç bilirim.(Ş.K.)



<sup>9</sup> Esâtîr: Önceki zamanlara ait uydurma hikâyeler, masallar, mitoloji. Bkz. Yeğîn, Abdullah, *Yeni Lügat*, Yeni Asya Yay., İstanbul 1975.

Bu tabakalar Cevherî Tantavî'nin Tefsirinde söylediği gibi, yeryüzü kendisine has özellikleri olan umumi yirmi altı tabakadan oluşmuş<sup>10</sup> altı asırda meydana gelmiştir. Bu asırlar da yüz milyonlarca seneye ulaşır ve şöyle isimlendirilir: a- el-Asru'l-Aslî (Başlangıç asrı) b- el-Asru'l-İntikâlî(İntikal dönemi) c- el-Asru's-Sânevî (İkinci dönem) d- el-Asru's-Sâlisî (Üçüncü dönem) e- el-Asru't-Tûfânî (Tufan asrı) f- el-Asru'l-Lâhiku li't-Tûfan (Tufanı takip eden dönem) ya da el-Asru'l-Hâlî (Şimdiki dönem). Bu altı asırdan her bir asırda yeryüzünün değişik tabakaları oluşmuştur. Bunlardan bizi ilgilendiren, tufan asrıdır.

Çağdaş âlimler, “yeryüzünün merkezinde ve kutuplarında ani, büyük bir değişiklik olduğunu ve bunun ardından da suların fişkırlarak yeryüzünü aniden kapladığını söylemektedirler. Bu tufanda birçok hayvan ölmüş, bir kısmı da boğulmaktan kurtulup dağların yükseklerindeki çatlaklara ve mağaralara sığınmıştır. Buralarda da ya açlıktan birbirlerini parçalayarak ya da fişkırarak suların arasında boğularak helak olmuşlardır.

Bilim adamları, bu felaketin oluşmasından önce yaşayan vahşi ve yırtıcı hayvanlara ait bol miktarda kemik barındıran mağaraların çoğunu keşfetmişlerdir.

Önemsediğimiz bu görüş bize, sıcaklığın kutup bölgelerinde aniden nasıl düştüğünü ve tufanın genel korkunç bir felaket olup, yeryüzünü değiştirdiğini, hararetin azalmasıyla birçok hayvan türünün istisnasız hep birlikte yok olduğunu, suların mecrası/yataklarını aniden değiştirip, nasıl kurak yerlere kuvvetlice aktığını ve kayaların tepelerinin parçalayıp, ormanlardaki ağaçları kökünden söktüğünü, dağların düzenini değiştirdiğini ve jeoloji ilminde الطبقات الطوفانية/tufan asrı isminin verildiği dönemde, yeni bir dağ şeklinin ortaya çıktığını ifade etmektedir. Tufan asrında, kutuplar da oluşmaya başlamıştır.

Bu durum yeryüzünün hararetindeki büyük zıtlıklara delalet eder. Söz konusu zıtlık, yavaş yavaş değil, birdenbire meydana gelmiştir. Jeoloji bilginleri az sayıdaki kalıntılardan bu görüşü ortaya koymuşlardır. Ayrıca Kuzey buz denizinin ortalarında keşfettikleri büyük mamutlardan hareketle, çok şiddetli soğğun ansızın şaşkırtıcı bir şekilde ortaya çıktığına, şiddetli soğğun mamutları, göçe imkân vermeden önce telef ettiğine hükmetmişlerdir.

Yeryüzü durulduğu zaman, altıncı asır olan asru'l-hâlî(günümüz dönemi) başlamıştır. Bu dönemde kuraklık oluşmuş ve havada oksijen artmıştır. Güneş hayat veren ışınlarını göndermiş ve bitkiler olgunlaşmış, hayvanlar zuhur etmiş, bundan sonra da insan ortaya çıkmıştır.

<sup>10</sup> Müellifimizin, yeryüzü tabakaların sayısına dair kaynaklardan naklettiği bilgiler, Jeoloji ve coğrafya biliminin bugünkü verilerine uymamaktadır. Yeryüzü, kendi aralarında bir takım alt sınıflara da ayrılmakla birlikte, en temel sınıflama ile çekirdek, manto ve kabuk şeklinde üç kısma ayrılmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Ketin, İhsan, *Genel Jeoloji Yer Bilimlerine Giriş*, İstanbul Teknik Üniversitesi Matbaası, İstanbul 1977, I/107-113; Dayan, Ergün, “Yer ve Yer'e Ait Temel Bilgiler” *Genel Fizikî Coğrafya* (Ed. Cemalettin Şahin), Gündüz Yay. Ankara 2010, s.1-2.

Şu anda kimse “Günümüz devrinden” önce yani söz konusu tufandan önce insanın olup olmadığını bilmemektedir. Ancak insanın olduğuna işaret eden birçok kalıntılar bulunmuştur. İşte bu umumi tufandır.

**HUSUSİ TUFAN:** Kur’ân-ı Kerîm’de ve diğer semavi kitaplarda zikredilen hususi tufana gelince şöyle zikredelim: Semavi kitaplarda zikredilen tufan hakkında, jeoloji bilginlerinin bildiği tek şey şudur: Onlar Karadeniz’den Kuzey okyanusa kadar uzanan büyük bir deniz olduğunu keşfettiler. Hazar denizi, Azak denizi ve Rusya’da bulunan birçok göl bu denizin kalıntılarıdır.

Kafkas dağları yükselince, (ovalarında ve çöllerinde bulunan tuzlu) suların bir kısmı kuzey okyanuslara aktı. Bir kısmı da Hint okyanusuna karıştı. İki nehir arasında bulunan beldeler ve İbrânî milletinin atalarının yaşadığı diğer beldelerin tamamı, sular altında kaldı. Bu hadise, bu topraklarda yaşayan toplulukların geleneklerinde korundu.

### HİNT İNANCINDA GEMİNİN YAPIMI

Brahma’nın balık suretine dönüştüğü makamda ki Hind kutsal metinlerinde: “(Brahma’nın) Fayfasuvata isimli padişaha gelerek ‘dünyanın yok olma zamanı yaklaştı. Kısa bir müddet sonra yeryüzünde bütün canlılar yok olacak. Kendine (bütün bitkilerin çekirdeklerinden/tohumlarından yanına al) sığınacağın bir gemi yap. Beni bekle, geleceğim (sözümde duracağım). Beni başımdaki boynuzumdan tanırsın’ dediği yazılıdır.

Sadık padişah Brahma’nın sözüne uydu ve bir gemi yaptı. Gemi yapıp sağlam bir bağla güçlendirdikten sonra içine girdi. Gemi kasırgaların ortasında senelerce karanlıkta kaldı. Sonunda Himalaya dağlarının tepesine oturdu” şeklinde bir görüş bildirilmektedir.<sup>11</sup>

İşte günümüz jeoloji bilginlerinin ve din âlimlerinin bildikleri hususlar bunlardır.

İşte sen de bu anlattıklarımızdan, tarihten önce olan umumi tufanı, İsrail oğullarının iki nehir arasındaki, geçmişlerinden duydukları tufanı ve şu anki Avrupa kıtasında arkasında göller bırakan büyük denizi ve Brahma rahibesi’nin tufan hakkındaki görüşlerini öğrenmiş oldun.

Fakat şunu bil ki; ben bu görüşleri Kur’ân-ı Kerîm’i tefsir etmek için yazmadım. Ancak bu meseleyi bütün boyutlarıyla kuşatıp, ilme âşık olasın. Allah’ın yaratmasındaki harikuladeliğini araştır. Bu dünyanın geçirdiği dönüşümleri ve harikuladeliğini araştır. Yeryüzünün nasıl oluştuğuna, kutupların ekvatora nasıl benzediğine ki oralarda bir zamanlar kutuplarda şu an benzeri

<sup>11</sup> Hind inancına göre tufanın ayrıntıları için bkz. Wendy, Doniger O’Flaherty, *Hindu Mitolojisi*, (Çev: Kudret Emiroğlu), İmge Yay., İstanbul 1996, s. 153-156; P. T. Raju, *Asya Dinleri*, (Çev: Abdullah Davutoğlu), İnkılap Yay., İstanbul 2002, s. 71.



olmayan, belki de eskiden sırtında yüzlerce insanı taşıyan fillere çok benzeyen büyük fillerin yaşayıp sonra aniden soğğun bastırmasıyla oracıkta öldüğüne, günümüzde onların korkunç güçlerinden işaretlerin kaldığı iki kutbun (güney ve kuzey) ekvator bölgesine nasıl benzediğine şaşırasın diye yazdım.

Orada bir deniz nasıl oluşmuştu, sonra nasıl yok oldu? Sonra dindar olan büyük milletlerin bu kıssayı hiç dillerinden düşürmediklerini bilesin diye anlattım.

### **KUR'ÂN-I KERİM'DE TUFAN KISSASI**

Kur'ân'a gelince: Kur'ân bize bu kıssayı: üzerinde düşünelim, sabredenlerin kurtulacağını bilelim diye anlatmıştır. Bunu en güzel biçimde anlattık. Allah'ın sana verdiği nimetlere sevin.

Şu da bilinmeli ki: Allah (cc) bu kıssayı bizim yukardan beri anlattığımız meseleleri açıklamak için indirmedir. Allah'ın bu kıssayı anlatması, içinde ıslah edicilerin ve kalpleri ıslah üzere yaratılmış olanların mücadelelerinin sonunda kurtulacakları hususunda kesin, güzel bir örnek olduğu içindir.

Gerçekten, Kur'ân'daki bu kıssa, insanların iyiliği için çalışanlara (ıslahçılara) yakînî bir iman veriyor ve sabırdan sonra kesinlikle kurtulacaklarının bilgisini (müjdesini) veriyor. Bunu tastamam açıklamış olduk.

### **KAYNAKÇA**

Dayan, Ergün, "Yer ve Yer'e Ait Temel Bilgiler" *Genel Fizikî Coğrafya* (Ed. Cemalettin Şahin), Gündüz Yay. Ankara 2010.

Fındîki, Seyid Feyzullah, *Levâmi'ul-Cevâhir bi İsnâ Aşere Fennen Yücâhir*, ys., 1992/1417.

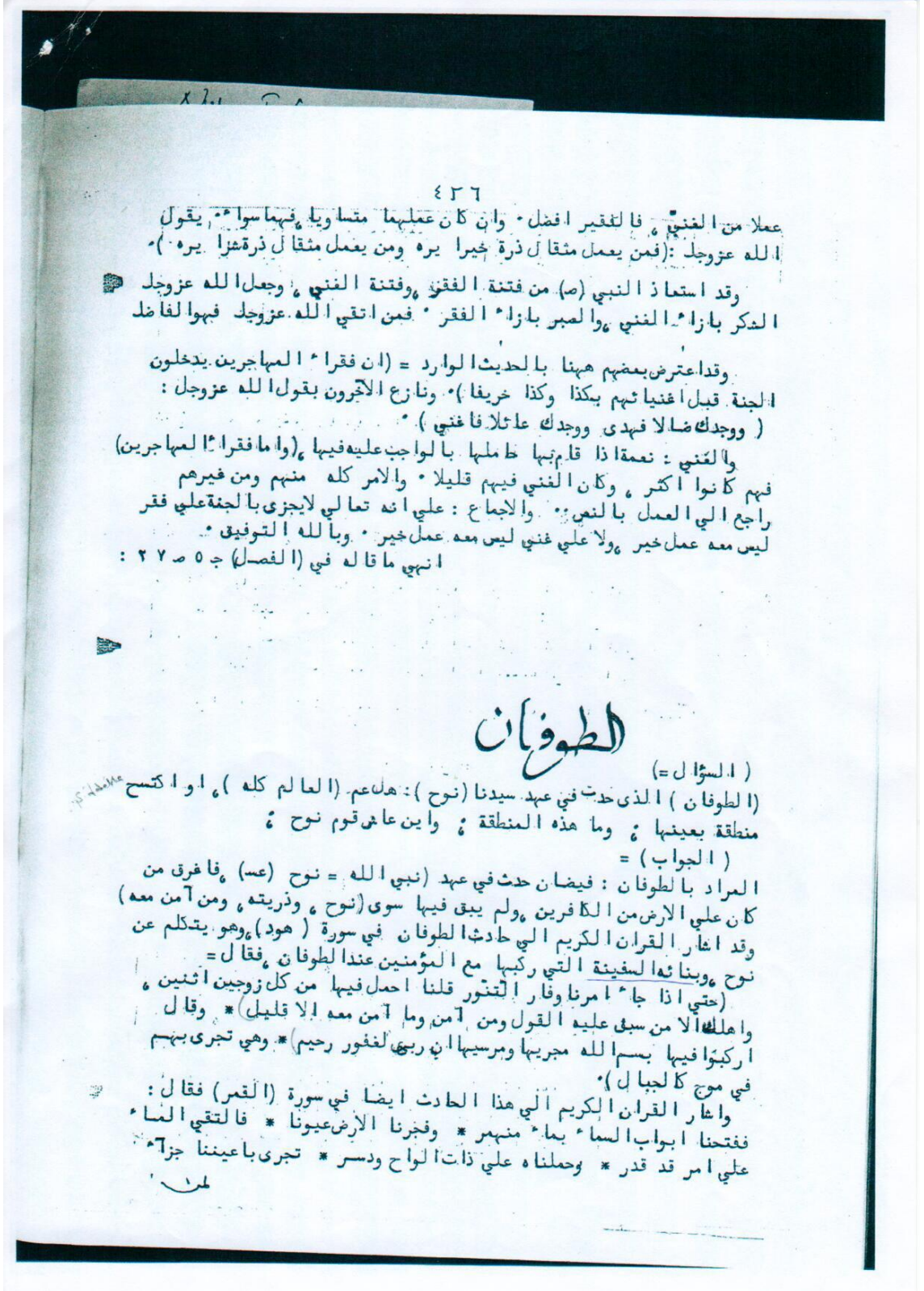
Ketin, İhsan, *Genel Jeoloji Yer Bilimlerine Giriş*, İstanbul Teknik Üniversitesi Matbaası, İstanbul 1977.

P. T. Raju, *Asya Dinleri*, (Çev: Abdullah Davutoğlu), İnkılap Yay., İstanbul 2002.

Wendy, Doniger O'Flaherty, *Hindu Mitolojisi*, (Çev: Kudret Emiroğlu), İmge Yay., İstanbul 1996.

Yeğîn, Abdullah, *Yeni Lügat*, Yeni Asya Yay., İstanbul 1975.

Seyid Feyzullah Fındîki, *Levâmi'ul-Cevâhir bi İsnâ Aşere Fennen Yücâhir*, ys., 1992/1417 isimli eserin II. Cildi 426-431. varaklar arasındaki الطوفان/TUFAN makalesinin ORİJİNAL METNİ:



٤٢٧

لعمري كان كفر \* ولقد تركناها آية فهل من مدكر :

وقد قيل : ان الطوفان وقع في بلاد (الكلدايين) وانه كان في اقليم (العراق) وانتهى الي حدود كردستان ، وجاء \* : ان جبل (الجودي) الذي ذكر في القران الكريم = ان سفينة نوح استوت عليه - يوجد في (الكردستان) في ديار بكر من بلاد (الجزيرة) وبينه وبين (جزيرة ابن عمر نحو ثلاثين كيلومترا - تقريبا - بالجنوب الشرقي الشمالي منها \* ويتصل بجبال (ارمينية) \* وهذا البعض : يرى : ان الطوفان كان خاصا \*

ولكن جاء \* في (الموسوعة العربية الميسرة) = ان الطوفان : فيضان عم الارض جميعا ، واهلك الحرث والنسل ، ولم ينج منه الا (نوح واهله ، وما حملوا معه من حيوان وطاقم في (مركب خاص) \* وقد جاء \* عقابا علي فساد استشرى في المعمورة \*

وجمهورا للعلماء \* علي ان (الطوفان) كان في الظاهر عاما مهلكا لكل الكافرين وحفظ الله تعالى (نوح) ومن آمن معه

وقال بعض المفسرين : ان ظواهر الآيات : تدل بمهونة القرائن علي انه لم يكن في الارض كلها في زمن نوح الا قومه ، وانهم هلكوا كلهم بالطوفان ، ولم يبق بعده في الارض غير ذريته \*

وهذا : يقتضي ان يكون الطوفان في البقعة التي كانوا فيها = من الارض = سهلها وجبالها ، لاني الارض كلها \* الا اذا كانت اليابسة منها في ذلك الزمن صغيرة ، لقرب عهدها بالتركيب ، وبوجود البشر عليها ، لان (العلماء الجيولوجية) يقولون : ان الارض كانت - عند انفصالها من الشمس - كرة نارية ملتهبة ، ثم صارت كرة مائية ، ثم ظهرت فيها اليابسة بالتدريج \*

وقد يرجح عموم الطوفان : قول الله عزوجل : (قال نوح رب لا تذر علي الارض من الكافرين ديارا) \* وقوله علي لسان نوح : = (لا عاصم ليوم من امر الله الا من رحم ربي) \* وقوله تعالى : = (وجعلنا ذريته هم الباقين) \*

ولقد استفتي الامام = محمد عبده ، في (عموم الطوفان) : فاجاب بفتوى ، كان منها قوله = ان المسئلة : كانت موضع نزاع بين اهل الاديان ، والعلماء بطبقات الارض ، فاهل الدين يقولون : ان الطوفان : كان عاما \* ووافقهم علي ذلك كثير من اهل النظر \* واستشهدوا بوجود (بعض الاصناف والاسماك المتحجرة في اعالي الجبال) ، لان هذه الشيا \* لا تتكون الا في البحار \* فظهرها في رؤوس الجبال : دليل علي ان الماء ضعد اليها مرة من المرات \*

٤٣٨

ولا يكون ذلك الا اذا كان الطوفان قد عم الارض .

ويزعم غالب اهل النظر من المتأخرين : ان الطوفان لم يكن عاما .  
ولا يجوز لشخص مسلم ان يذكر (عموم الطوفان) لمجرد احتمال التأويل في الآيات  
والاحاديث التي صح سندها ، وينصرف عنها الي التأويل الا بدليل عقلي يقطع  
بان الظاهر غير مراد . والوصول الي ذلك - في هذه المسئلة - يحتاج الي  
بحث طويل ، وعناء شديد ، وعلم غزير في طبقات الارض ، وما تحتويه ، وذلك :  
يتوقف علي علوم شتى = عقلية ونقلية . ومن قال برأيه دون علم يقيني ، فهو  
مجازف لا يسمع له قول .

وقد علق السيد محمد رشيد رضا ، علي فتوى الاستاذ الامام السابق ، بقوله :  
= ان خلاصة هذه الفتوى : ان ظواهر القران والاحاديث : ان الطوفان : كان  
عاما شاملا لقوم (نوح) الذين لم يكن في الارض غيرهم . فيجب اعتقاد ذلك ،  
ولكنه لا يقتضي ان يكون عاما للارض كلها ، اذ ليس هناك ما يدل علي انهم كانوا  
يملؤن الارض كلها .

ووجود الاصناف ، والحيوانات المتحجرة في قسم الجبال : لا يدل علي انها  
من آثار الطوفان العام الشامل لجميع الارض . بل الاقرب : انه كان من اثر  
تكون الجبال ، وغيرها اليابسة في السماء ، لان صعود الماء الي الجبال  
اياما معدودة : لا يكفي لحدوث ما ذكر فيها .

ثم اضاف السيد رشيد رضا : ان مثل هذه المسائل : ليست من مقاصد قرآن  
ولذلك لم يبينها بنص قطعي . فنكتفي بما يدل عليه ظاهرا النصوص . ولانخذ  
ذلك عقيدة دينية قطعية .

وينبغي = مع هذا = ان نلاحظ : ان قصة الطوفان قد اضيفت اليها اشياء  
كثيرة من الاساطير ، واغلبها من الاساطيليات التي دسها اليهود خلال  
العصور علي كتب التفسير ، والسيره . ويلزم الاحتياط منها . والله الهادي  
الي سبيل الرشاد .  
قاله في (يسئلونك في الدين والحكمة) ج ١ :

xxxxxxxxxxxx

## أقسام الطوفان وكيفية أقسامه :

(الطوفان) : فسان = طوفان عام ، و طوفان خاص =

(اعلم) : ان الارض مكونة من (ستة وعشرين طبقة عامة متميزة) . وهذه الطبقات :  
تكونت في (ستة عصور) . كما قاله (جوهرى طنطاوى) في تفسيره . وكل عصر منها

يبلغ

٤٢٦

يبلغ مئات الملايين بل آلاف الملايين من الستين . وهي = ( العصر الاصلى ،  
العصر الانتقالي ، العصر الثانوي ، العصر الثالثي ، العصر الطوفاني ،  
العصر اللاحق للطوفان او العصر الحالي )  
وفي كل عصر من هذه العصور الستة تكونت طبقات في الارض . وهي مختلفة .  
وانما الذي يهمننا = العصر الطوفاني ...

فقد قال علماء العصر الحاضر : ان تخيرا عظيما فاجتيا طرا علي وضع محور  
الارض ، وقطبيها ، فاندفعت علي اثره المياه علي سطحها اندفاعا عاما ،  
وانقرض في هذا الطوفان كثير من الحيوانات ، ولجأ بعضها - تخلصا من الفرق -  
شقوق و مغاور في اعالي الجبال ، فهلكت جوعا هناك ، او بافتراض بعضها  
بعضا ، او خنقا في وسط المياه المندفعة عليها .

وقد كشف العلماء كثيرا من تلك المغاور الطوية عظاما عديدة من الوحوش  
الكواسر التي عاشت قبل حوال تلك الفاجعة .

وهذا الرأي : هو الذي يهمننا ويفهمنا : انه كيف نضمت الحرارة فجأة في  
الاقطار القطبية ؛ انها نكية عامة مربعة ، قلبت وجه الارض ، وبها انقرضت  
انواع من الحيوان علي بكرة ابيها ، وتحولت المياه فجأة من مجاريها ، و  
اندفعت بعزم علي اليابسة ، فضمت اعالي الصخور ، واقتلعت الغابات ، و  
جردت الجبال من حللها السندسية ، وتركت رؤاسب جديدة يقال لها في علم  
( الجيولوجيا ) : ( الطبقات الطوفانية ) . وفي هذا العصر بدأ القطبان يكتسبان  
بالجليد ...

وهذا : يدل علي تناقض جسيم في حرارة الارض ، والتناقض المذكور : حصل  
فجأة لا بالتدريج ؛ فان علماء ( الجيولوجيا ) استدلوا علي ذلك من آثار  
قليلة ، بل اجسام صحيحة من ( المأموت ) كشفوها في وسط الجليد الشمالي  
وحكموا بحصول برد شديد فاجئي بافتها ، وقتلتها قبل ان تتمكن من المهاجرة  
اقطارا او قرا اعتدالا ، واقرب الي مزاجها .

ولما استتبت السكينة علي وجه الارض ، بدأ ( العصر الطالي ) وهو السادس  
وفيه ثبتت اليابسة ، وازداد الهواء نقاء ، وارسلت الشمس اشعتها المنعشة  
فطابت النباتات ، وانش الحيوان ، وظهر بعدها ( الانسان ) .

ولا يعلم احد الآن : هل كان الانسان قبل العصر الطالي ؛ ( اي هل كان قبل  
الطوفان المذكور ) ؛ ولقد وجدوا اثارا تدل علي ذلك . هذا هو الطوفان  
المسام ..

وأما الطوفان الخاص : الذي جاء به القرآن والكتب السماوية :

٤٣.

فهكذا = (اعلم): ان الطوفان المذكور في الكتب السماوية : لم يعلم عنه  
 علماء (الجيولوجيا) الا ما ياتي وهو =  
 انهم كشفوا انه كان هناك بحر عظيم يمتد قديما من (البحر الاسود) الي  
 (الاقيانوس) الشمالي \* وهذا البحر : من آثاره = (بحر الخزر، وبحر الازوف ،  
 والبحيرات الكثيرة التي في بلاد روسيا ، وهي مألحة منتشرة في سهول  
 القتر، ومقاروز روسيا) \*\*\*

ولما ارتفعت (جبال قوقاس) ، اندفع قسم من المياه الي (الاقيانوس) .  
 الشمالي ، والقسم الآخر : انقلب الي (الاقيانوس الهندي) ، ففرقت بلاد ما  
 بين (النهرين) ، وجميع البلاد التي يسكنها اسلاف (الشعب العبراني) وقد  
 حفظت هذه الطائفة في تقاليد سائر الشعوب الذين يسكنون في تلك البقاع ..

### ( صنع السفينة في عقيدة الهنديين )

وجاء في اسفار (قيدا الهندية) في هذا المقام = (تحول براهما الي صورة  
 سفينة) ، وجاء يقول الي الملك (فلايفاسواتا) : ان زوال زمان العالم :  
 قد دنا ، وعن قليل تباد كل نسمة من الوجود علي وجه الارض ، فاصنع لك  
 سفينة تدخلها بعد ان تاخذ معك بزورا من كل النباتات ، انتظرنني فاوافيك ،  
 - وعلي راسي (قرن) تميزني به) .

فاطاع الملك الصديق امر براهما ، وعمر سفينة ، ودخلها بعد ان ربطها  
 بحبل متين بقرن السفينة ، فصارت السفينة في الظلمة ، سنين عديدة في وسط  
 عواصف ، واستقر اخيرا علي رؤس (همالايه) .

هذا : هو العلم الذي يعرفه الناس الان من علماء (طبقات الارض) ومن  
 علماء (الديانات) .

فها انت ذا : رايت (الطوفان العام) الذي هو قبل التاريخ ، ورايت  
 (الطوفان) الذي عرفه بنو اسرائيل عن اسلافهم الذين كانوا بين النهرين  
 وعرفت البحر العظيم الذي خلف بحيرات في اوروبا الان ، وعرفت كلام البراهمة  
 من هذا الطوفان \*\*\*

**ثم اعلم :** اني ما كتبت لك هذه المقالات الزافة لأفسر بها القرآن .  
 كلا \*\*\* وانما اكتبها لتحيط علما بهذه المسئلة ، ولتعمق العلوم ، ولتبحث  
 في عجائب متع الله ، وفي تقلبات هذه الدنيا ، وعجائبها ، وتتعجب من هذه الارض  
 كيف تكونت ، وكيف كان (القطبان) اشبه بخط الاستواء ، تعيين فيهما

الفيلة

٤٣١

الفيلة العظيمة التي لانظير لها الآن ، بل هي أشبه بالفيلة التي كانت قديماً تحمل مئآت من الناس على ظهرها ، ثم طرأ عليها البرد فجئته ، فمات حلالاً ، وما بقيت الي الآن دلالة علي قدرتها العظيمة ، وكيف كان هناك بحر ثم زال من الوجود ، وكيف كانت هذه القصة قد ألحج بها أكثر الأمم العظيمة المتدينة :

### قصة الطوفان في القرآن العظيم =

فاما القرآن الكريم : فانه قمر علينا في هذه القصة ليرقينا بها ، و ليدلنا علي ان الصابرين فائزون ، وقد بينا هذا ايما تبين ، فافرح بما اتاك الله من فضله .  
(واعلم) : ان الله عزوجل ، ما انزل هذه القصة لاجل المباحث التي ذكرناها ونحوها ، وانما انزلها لما فيها = من القدوة الصنة واليقين ، ان الذين هم مصلحون وقلوبهم مغطورة علي الاصلاح فائزون في اخر امرهم .  
ولعمرك : ان هذه القصة في القرآن : تعطي المصلحين ايقانا وایمانا ، وعلما بانهم بعد الصبر فائزون ، وقد وضحناه تمام الايضاح . انتهى .  
\* \* \* \* \*

### علامة خير الخاتمة

عن عمرو بن الحمق الخزاعي = انه سمع رسول الله (ص) يقول : (اذا اراد الله بعبد خيرا استعمله قبل موته) قيل : وما استعمله ؟ قال : (يفتح له عمل صالح بين يدي موته حتي يرضي عنه من حوله) . رواه احمد والبخاري والطبراني .

وعن جبير بن نفير : ان عمر حدثه : ان رسول الله (ص) قال : (اذا اراد الله بعبد خيرا استعمله قبل موته) فسئله رجل من القوم = ما استعمله ؟ قال : (يهديه الله تبارك وتعالى الي العمل الصالح قبل موته ثم يقبضه عليه) . رواه احمد .

وعن ابي عنبه = قال شريح بن النعمان - وله صحبة - قال : قال رسول الله (ص) : (اذا اراد الله بعبد خيرا غسله) قيل وما غسله ؟ قال : (يفتح له عملا صالحا قبل موته ثم يقبضه عليه) . رواه احمد والطبراني .

## **Yaz Kur'an Kursları'nda Dini Öğretmek -Sorunlar ve Çözüm Önerileri-**

Mustafa ÖNDER

Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara: 2009, 196 sayfa.

Şaban ÇİFTÇİ\*

Din eğitimi, insanın kendi iç dünyası ile barışık olmasını sağladığı gibi dış dünya ile ilişkilerinin de sağlıklı gelişmesine katkıda bulunur. Bireyin önce aile içindeki sorumluluklarını, sonra yakın çevresine karşı ve nihayet diğer insanlara karşı sorumluluklarını din eğitimi sayesinde alabileceği, sosyal barış ve huzurun bu eğitimin kalitesi ile orantılı olduğu toplumun tecrübesine dayalı tespitlerdir. Bu nedendir ki, toplumun büyük çoğunluğunun çocuklarına asgari din eğitimi vermek üzere daima bir arayış içinde olduğu dikkatten kaçmamaktadır. Duygulara hitap eden böylesine önemli bir eğitimin gelişi güzel ve ehliyesiz ellerde yapılmasına ise gönü razi olmamaktadır. Bu açıdan verdiği güvenle Diyanet İşleri Başkanlığı'nın denetim ve gözetiminde gerçekleştirilen din eğitimi faaliyetleri övgüye değer mahiyettedir. Ancak, uygulanan yöntem ve teknikler açısından daima güncellenme, değişme ve gelişmeye ihtiyaç duyduğu da kabul edilmelidir.

Camiler ve mescitler var olduğu ilk günden itibaren çok yönlü fonksiyonu ile hayatın içinde yerini almıştır. Bizim toplumumuzda da ilk nüveleri ailede kazanılan manevi duyguların tarifsiz şekilde en erken yaşandığı ve hissedildiği mekanlar camilerdir. Aynı şekilde Türkiye'mizin bir gerçeği olarak din eğitiminin en önemli ayaklarından birini camilerde gerçekleştirilen yaz kursları oluşturmaktadır. Yaz kurslarının pek çoğumuzun hatırasında özel bir yeri vardır. Bütün olumlu yönleri yanında başarısız örneklerine de şahit olduğumuz yaz kursu eğitimlerinin daha verimli hale getirilmesi ihtiyacını da itiraf etmeliyiz. Pek çok duyarlı insan gibi bu ihtiyacı fark eden araştırmacı Yrd. Doç. Dr. Mustafa Önder, bu hizmetin daha profesyonel bir tarzda nasıl yapılabileceğini din eğitimcisi gözüyle araştırmayı kendisine görev edinmiş, yapmış olduğu alan çalışması ile de bu faaliyete katkı sunma arzusunu ortaya koymuştur.

Mustafa Önder "Yaz Kur'an Kursları'nda Dini Öğretmek-Sorunlar ve Çözüm Önerileri" (Ankara 2009) isimli eserinde konuyu örneklemeler üzerinden tartışmakta, soru ve sorunlara çözüm önerileri getirmektedir.

Eser üç bölümden oluşmaktadır. Yazar birinci bölümde çalışma alanına dair metodik bilgileri okuyucusu ile paylaşmış, teorik bilgi temelini bu bölümde oluşturmaya çalışmıştır. Konunun önemini ve böyle bir araştırmaya duyulan ihtiyacı bu bölümde dile getiren yazar, yaz Kur'an kurslarında uygulanan programı

---

\* Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, [saban61@mynet.com](mailto:saban61@mynet.com)



problem olarak belirlemiş, yaptığı çalışma ile bu probleme yönelik öneriler geliştirmeyi hedef edindiğini ifade etmiştir. Yazar, yaz kurslarında yürütülen programın değişen ve gelişen şartlarla uyum içinde gelişmeye ve değişmeye olan ihtiyacı üzerinde durarak, yaptığı çalışma ile bu kendini yenileme ve program geliştirme çabasına katkı vermeyi amaçladığını dile getirmiştir.

Yaz kursları ile ilgili bulgu ve yorumlara ayrılan ikinci bölümde, detaylı ve emek ürünü bir dağılım şeması dikkat çekmektedir. Bu bölümde araştırmaya katılan öğrencilerin genel özelliklerinin dağılımı; “bitirdikleri yaz kursu”, “katıldıkları kurs türü”, “örgün eğitimdeki sınıf düzeyleri”, “kursa geliş amaçları”, “anne-babanın eğitim düzeyleri”, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerine karşı tutumları”, “dini içerikli kitap okuma alışkanlıkları”, “televizyonda dini program izleme düzeyleri” vb. pek çok değişken dikkate alınarak yapılmış, dağılımı anlamlı kılan önemli ayrıntılara yer verilmiştir. (s. 29-63.) Aynı bölümde birinci, ikinci ve üçüncü kurdaki başarılar tablolastırılmış ve başarıyı etkileyen faktörler Öğrencilerin “kişisel özellikleri”, “anne eğitim durumları”, “baba eğitim durumları”, “örgün eğitimdeki sınıf düzeyleri”, “dini deneyim yoğunluğu” ile “kurs çevresinin özellikleri” olmak üzere altı başlıkta irdelenmiştir.(s. 64-145.) Her bir faktörün alt başlıklarla detaylandırılarak değerlendirildiği bu bölümde hayli dikkat çeken sonuçlara da ulaşıldığı gözlenmektedir. Örneğin; DKAB dersine ilginin yaz kursundaki başarı üzerinde önemli bir etken olmadığı, (s.95.) öğrenmede anne-baba eğitiminin etken olduğu, (s. 72, 80.) cinsiyetin yaz kurslarındaki öğrenci başarısını etkileyen bir faktör olmadığı, (s.67.) dini kitap okuma düzeyinin bazı kur ve derslerde başarıda önemli bir etken olduğu, (s.99-102.) İtikat, ibadet, ahlak ve siyer gibi dini yaşantıyı örüntüleme hedefli derslerde cami ortamının kurs ortamına göre daha olumlu bir faktör olarak ortaya çıktığı (s.127.) Kursa geliş amacının ağırlıklı olarak “Kur’an-ı Kerim’i ve dini bilgileri öğrenmek” olarak kendini gösterdiği, (s. 132.) Öğreticinin tutumunun, öğrenci başarısında ders kitabı ve öğretim ortamından daha etkili olduğu (s. 144) gibi sonuçlar bunlardan bir kısmıdır.

Ders ders analizler yaptığı bölümde yazar, kursun olmadığı dönemlerde de öğretici-öğrenci ilişkisinin devam ettirilmesi gereğine işaret etmektedir. Yazar, dinin doğru anlaşılması, hurafe ve batıl inançlardan öğrencileri korumada yaz Kur’an kurslarının önemli bir işlevi olduğu tespiti ile ikinci bölümü sonlandırmaktadır. (s.156)

Sonuç ve önerilerin yer aldığı üçüncü bölümde, bulgu ve yorumlardan elde edilen sonuçlar onaltı maddede özetlenmekte,(s. 157-161) bu tecrübe ışığında öneriler yirmi madde olarak sıralanmaktadır.(s.161-166)

Yazar özetle; Kurs programının yoğun olduğu, konuların ve kurlara dağılımının yaş gruplarına göre gözden geçirilerek yeniden düzenlenmesi, kurslar

için farklı mekanlar (hem cami, hem kurs merkezi) kullanılmasının denenmesi, Dini eser okumanın öğrenmeye katkısı göz önünde tutularak ücretsiz kitap temini konusunda kursların desteklenmesi, kursların yardımcı ders araç-gereçleri ile desteklenmesi, lise çağındaki öğrenciler ve engelliler için de bağımsız kurslar düzenlenmesi, yaz kursları için yaş sınırının aşağı çekilmesi, TV programlarının çocuklar üzerindeki etkisinin büyüklüğü dikkate alınarak program yapımında çocuk psikolojisinin göz önünde tutulması, yaz kurslarında görevlendirilen personelin özlük haklarının iyileştirilmesi ve hizmet içi kurslar yoluyla faaliyetin daha verimli hale getirilmesi gibi önerileri ile yaz Kur'an kurslarının verimini artırmaya yönelik katkı sağlamayı hedeflemektedir.

Alanında ilk deneysel desenli çalışma olmak gibi bazı ilkleri de gerçekleştirme başarısını gösteren çalışmanın kanaatimizce amacına ulaştığının göstergelerinden birisi de önerilerinden bir kısmının hayata geçirilmiş olmasıdır. Esere yapılan atıf ve övgülerin yazara; artık daha geniş alan çalışmaları yapma, sorunların tespit ve çözümüne dair önerileri ile birikimini yeniden okuyucusu ile buluşturma sorumluluğu yüklediğini düşünüyoruz.

Alanında yeni başarılı araştırmalara imza atması temenni ve beklentisi ile yazarı bu özgün çalışmasından dolayı tebrik ediyoruz.

## **Ebussuûd Tefsiri'nde Siyakın Yeri**

Yunus EKİN

Işık Akademi Yayınları, İstanbul: 2012, 295 sayfa.

Süleyman KAYA\*

Kitap, isminden de anlaşılacağı gibi Ebussuûd Efendi'nin "İrşâdu'l-Akli's-Selîm İlâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm" isimli tefsirinde "siyak" konusunu işlemektedir. Ebussuûd Efendi (1490-1574), Osmanlı'nın zirvede olduğu dönemde yaşamıştır. Özellikle Kanûnî Sultan Süleyman'ın kendisine büyük saygı duyduğu bilinmektedir. Onun "hâlde hâldaşım, sinde sindaşım, ahiret karındaşım, tarik-i hakta yoldaşım" ifadeleri bunu göstermektedir. Yirmi sekiz yıl onbir ay şeyhülislamlık yapmış, "müftilenâm, şeyhülislâm, sultânü'l-müfessirîn, muallim-i sâni, allâme-i kül, Hoca Çelebi, Ebu Hanîfe-i Sâni" unvanlarıyla anılmıştır.

Yazara göre, Osmanlı Devleti'nin, İslâm medeniyetine özellikle ilmî açıdan katkısı yeterince incelenmemiştir. Bu durum modern dönemde müfessirler ve tefsirleri konusunda yapılan çalışmalar için de geçerlidir. Osmanlı döneminde yapılan çalışmaların "hâşiye" niteliğinden öteye gitmediği eleştirisine katılmadığını hissettiren yazar, bu olumsuz kanaatin döneme ait bir çok yazma eserin yeterince incelenmemiş olmasından kaynaklandığını düşünür. Belki de bu kanaati değiştirmeye katkı adına Kur'an'ın i'câzını özellikle de nazmında göstermeyi hedef edinen, belâğî tefsir hareketini gerek Osmanlı devrinde gerekse İslâm coğrafyasında zirvede temsil eden tefsirlerden olan İrşâdu'l-Akli's-Selîm'de "siyak" konusunu çalışır. Aslında Ebussuûd âyetleri açıklarken, âyetler arası münasebet, nazmın manaya delâleti üzerinde durur ve âyetle ilgili belâgat ve i'rab açıklamalarında bulunur. Kıraat farklılıklarına yer verir. Âyetle ilgili rivayetleri zikreder. Ayetin açıklamasında diğer âyetlerden istifade eder. Yeri geldiğinde kelâmî ve fikhî izahlarda bulunur. Dikkat çekici yönü ise bütün bu konuları ele alırken kendi görüşünü belirlemede siyaktan çokça istifade etmiş olmasıdır. Bu sebeple yazar, Osmanlı tefsir geleneğinin en önemli temsilcisi olarak da gördüğü bu tefsirin siyaka verdiği önemi ortaya koymaya çalışır. Ayrıca yazara göre âyeti siyaki gözetilerek anlamak sanki Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri gibidir ve onu anlamaya yönelik önemli bir çabadır.

Kitap, giriş, dört bölüm ve sonuç kısmından oluşur. Giriş kısmında, çalışmanın konusu, mahiyeti, önemi ve takip edilen yönteme dair açıklamalar yer alır.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, skaya@ibu.edu.tr

Birinci bölümde, Ebussuûd Efendi'nin hayatı, ilmî kişiliği, eserleri, özellikle İrşâdü'l- Akl-ı Selim'in tefsir geleneğindeki konumuna ve üzerine yapılan çalışmalara değinilmiştir.

İkinci bölümde, siyak kavramıyla ilgili kavramsal çerçeve ortaya konulmaya gayret edilmiştir. Siyak kavramının anlam alanı özellikle tarihî süreç göz önünde bulundurulmak suretiyle analiz edilirken semantik yöntemden istifade edilmiştir. Bunu yaparken klasik Usûl literatürü esas alınmıştır. Siyak kavramının sözlük ve ıstılah anlamları üzerinde durulmuştur. Klasik ve çağdaş dönemde İslâm âlimlerinin siyak kavramına yaklaşımları zikredilerek değerlendirilmiştir. Siyak kavramının, sözlükte "s-v-k" fiil kökünden türemiş bir isim olduğu vurgulandıktan sonra yazar, kelimenin, "sözün sevk edilişi ve üslubu" anlamında klasik sözlüklerde ve Kur'an'da kullanılmadığını lügatlardan hareketle tespit etmeye çalışmıştır. Çünkü kelime, mecâzî olarak, sözün söylenişi, terkibi ve dizilişi için belli bir zaman sonra kullanılmaya başlamıştır. Yani, "sözün sevk edilmesi" anlamı, kelimenin daha sonra kazandığı bir mâna ve kullanımdır. Bu durumu yazar, kelimenin semantik gelişimi açısından önemser. Ve en azından milâdî yedinci asırda kelimenin bu anlamda kullanımının yaygın olmadığı kanaatine ulaşır.

Klasik dönem İslâm literatüründe ve tefsirlerde, kelamın maksadını ve anlamını belirleyen en temel unsurlardan biri anlamında siyak kavramı, nazmü's-siyak, nazmü'l-âye, neskü'l-âye, ruhu'l-âye, el-karîne, mukteza'l-keîâm, mülâmetü'l-keîâm, zâhiru'l-âye, el-münâsebe, fehva'l-keîâm, el-makam gibi ifadelerle dile getirilmiştir. Bu kullanım çerçevesinden hareketle siyakın, sözün maksadıyla eşdeğer bir anlam kazandığını; kelamın hem tertip, telif ve nazmını, hem öncesi ve sonrasıyla münasebetini ifade ettiğini, mütekellim ve muhatapla ilgili durumları yani karine-i haliye'yi de kapsadığını anlamaktayız. Ancak en önemli rûknü sözün sevk ediliş maksadı ve hedefidir. Siyak kavramı önceki tefsirlerde sözün hem öncesi hem de sonrası için kullanılırken sözün öncesi anlamındaki "sibak" ile birlikte kullanımının Ebussuûd'da görüldüğünü, sonra Alûsî ve Elmalılı tarafından da kullanıldığını yazarın ifadelerinden anlıyoruz.

Ayrıca yazar, siyakın modern dönemdeki karşılığını bulmaya çalışmıştır. Batıda gelişen dilbilim ve anlambilime çok kısa değinerek bu akımların İslam dünyasına etkisini vurgulamış; bu çerçevede Muhammed Abduh, Tâhâ Hüseyin, Emin el-Hûli, Muhammed Ahmed Halefullah, Nasr Hamîd Ebu Zeyd gibi arap dünyasının bir kısım temsilcilerini zikredip çok kısa olarak yöntemlerine değinmiştir. Klasik siyak anlayışının merkezinde metnin tertibi ve nazmının bulunduğunu, karine-i haliye ile de geniş anlamda bir sosyo-kültürel çerçevenin kastedildiğini ortaya koyduktan sonra, bunun Emin el-Hûli'nin "Kur'an'ın etrafındaki çalışma" ile anlatmak istediği bağlam düzeyine tekâbül etmediği kanaatine varmıştır. Hûli'nin yaklaşımının batıda geliştirilen "context of situation"

kavramına tekâbül ettiğini belirtmiştir. Ardından çağdaş dilbilimcilerin tasavvurundaki bağlamın çok geniş bir alanı ifade ettiğini, bağlamın dilsel metni üreten olgulara, metni kuşatan tarihsel arka plana ve sosya-kültürel yapıya tekâbül ettiğini Mustafa Ünver'e dayandırarak vurgulamıştır. Sonuç bölümünde de ifade ettiği üzere yazar, siyakın bu yönüyle klasik bağlam tasavvuruyla farklılaştığını ortaya koymaya çalışmıştır. Klasik dönemde sebep-i nüzûlün âyetin siyakını tespitinde yardımcı bir unsur olarak görüldüğünü, ancak bunun modern dönemde kültürel vasata dönüştürülerek işin merkezine oturtulduğunu, klasik dönemde siyakla Kur'an'ın mucizeliği ortaya konulmaya çalışılırken modern anlayışta Kur'an dilinin beşerîliğinin ve tarihîliğinin öne çıkartıldığını buna ilave etmiştir. Öyleyse modern dönemde batıda yapılan dilbilim ve anlam bilim çalışmalarının ortaya koyduğu dilsel (linguistic context) ve durum bağlamı (context of situation) kapsamı içerisinde yer alan siyak, bu çalışmaların alanı içerisine girmekte ama birbirleriyle tamamen örtüşmemektedir.

Üçüncü bölümde ise, önce siyak kavramının tarihî kökleri ve beslendiği kaynaklar incelenmiştir. Hz. Peygamber'in tefsirinde siyak, sahâbe ve tâbiîn tefsirinde siyak ele alınmış, ardından erken dönem tefsir hareketinde siyak konusunda dikkati çeken Taberî'de siyakın varlığı gösterilmeye çalışılmıştır. İbn Atiyye, Fahrüddin Râzî, Kurtubî, İbn Teymiyye, İbn Kesîr'den kısa örnekler verilerek klasik dönemde de müfessirlerin konuya önem atfettikleri belirtilmiştir. Ardından Ebussuûd'un siyak anlayışının beslendiği temel kaynaklar ve ilmî gelenek ortaya konulmaya çalışılmış, bu konuda Ebussuûd'un seleflerinden daha ileri noktada ve özgün olduğu vurgulanmıştır. Ebussuûd'u ayrıcalıklı kılan en önemli yönlerinden birisinin siyaka verdiği bu özel önem olduğu belirtilmiştir. Ebussuûd Efendinin siyak anlayışının özel arka planı adına özellikle Abdülkâhir el-Cürcânî'nin "nazm teorisi" ele alınmış, onunla sistemleşen meânî ve beyân ilminin Zemahşerî'nin Keşşâf'ında nasıl tatbik edildiğine işaret edilmiştir. Bunun metinler arası bir karşılaştırma ile daha net görülebileceği vurgulanmıştır. Gözle görülür şekilde ve açıkça tasrih ederek tefsirinde siyaka yer veren ve bu yönüyle de Ebussuûd'u etkileyen müfessirlerden birisinin de Râzî olduğu belirtilmiştir. Beydâvî'nin "envârü't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl" ine ise sadece Ebussuûd'a etkisi olarak değil, bizzat Osmanlı tefsir anlayışına katkısı anlamında özel vurgu yapılmıştır. Ebussuûd Efendinin gelenekten istifade etmekle beraber siyak terimini ve aynı anlama gelen nazm ve mesâk gibi terimleri tefsirinde çokça zikrettiği kaydedilmiştir. Özellikle siyakla birlikte sibak teriminin kullanımının ona özgü olduğu ve sonraki dönemlerde de kullanıldığı belirtilmiştir.

Kitabın asıl konusunu teşkil eden dördüncü bölümde ise, Ebussuûd Efendinin siyaktan ne anladığı ve onu tefsirinde nasıl kullandığı üzerinde durulmuş, tespit edilen konu başlıkları altında örneklerle ve önceki dönem tefsirlerle karşılaştırmalı olarak mesele anlatılmaya çalışılmıştır. Siyaka hangi

amaçlarla ve hangi konularda baş vurduğu, âyetlerin tefsirinde siyaka nasıl görev yüklediği ve bir tevil aracı olarak siyakı nasıl kullandığı; rivayetleri değerlendirirken, gramatik tahlillerde bulunurken, fikhî konuları izah ederken, kıraat farklılıklarıyla ilgili açıklamalar yaparken, âyetler arası münasebeti ele alırken ve âyetleri te'vîl ederken siyaktan nasıl faydalandığı ilgili örnekler üzerinden bu bölümde gösterilmiştir. Örneklerde Kur'an'ın orijinal metninin kullanılmış olması konuyu daha anlaşılır kılmıştır. Yazar, örnekleri incelerken sadece Ebussuûd'un siyaktan yararlanarak âyete getirdiği yorum üzerinde durmamış, ele aldığı her başlık altında eğer varsa Taberî, Vâhidî, Sa'lebî Begavî, Zemehşerî, Râzî, Kurtubî Beydâvî'nin tefsirlerinden seçmeler yaparak onların konuya yaklaşımını karşılaştırmalı olarak vermeye çalışmıştır. Bu yöntemle bir yandan da ilimdeki sürekliliğe, etkileşime, müfessirlerin birbirleri arasındaki organik bağlara dikkat çekilmiştir. Bu yöntem sayesinde okur Ebussuûd'un hem kaynaklarını görmüş olmakta ve hem de onlardan farklı olarak âyete getirdiği yorumu görüp Ebussuûd'un siyak konusundaki özgünlüğünü fark etmektedir. Yazarın bu bölümde Ebussuûd sonrası tefsirlerin aynı konuyu nasıl değerlendirdiklerine (Şevkânî, Âlûsî, Elmalılı gibi) temas etmesi ise müfessirin konuyla ilgili olarak kendinden sonrakilere etkisini de ortaya koymuş olmaktadır.

Sonuç kısmında ise yazar, yaptığı çalışmadan elde ettiği sonuçları belli bir mantık silsilesi içerisinde özetleyerek konuyu bağlamıştır.

Genel olarak baktığımızda, konunun bir plan içerisinde, birbirini takip eder şekilde, yeterli izahlar yapılarak ve gereksiz teferruattan da kaçınılarak ilmî bir üslupla ve başarıyla ele alınmış olduğunu söyleyebiliriz. Kitap okunduğunda okuyucu hem genel anlamda siyak ve siyakın yorumdaki önemi konusunda bilgilenmiş olmakta ve hem de Ebussuûd Efendinin tefsirinde siyak konusuna verdiği önemi kavramış olmaktadır. Kitap, özellikle alanla ilgilenenler için siyak konusundaki tarihsel süreci anlamada ve konunun modern dönemde yapılan çalışmalarda nereye oturtulabileceğini kavramada katkı sağlayacak içeriktedir.

## İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek

DANIEL BROWN

Ankara Okulu Yayınları, Ankara: 2009, 237 sayfa.

Ahmet ŞEN\*

Çalışmanın ana konusunu “gelenek” olarak belirleyen D. Brown, amacının, hem geleneğe sadık hem de günümüz koşullarına uygun bir toplum vizyonu için kafa yoran Müslüman ilim dünyasının tablosunu ortaya koymak olduğunu ifade etmektedir. Zira ona göre çağdaş dünyada ortaya çıkan yenilikçi fikirlerin her birinin tarihte izleri mevcuttur (27).

19. yy'den itibaren başlayan modernist hareketin yeniden gündeme getirdiği meseleler olan, sünnet, hadis, hadis tenkidi, vahyin mahiyeti gibi meselelerin hicri ilk üç asırdaki temelleri kitabın birinci bölümünde ele alınmıştır. Brown, sünnet ve Nebvî hadis kavramlarını Şafii öncesi ve Şafii sonrası olmak üzere iki döneme ayırarak Şafii'ye bu anlamda farklı bir konum atfetmektedir. Şafii'den önce sünnet, yalnızca Hz. Peygamber'in sünneti olarak değil, önde gelen Müslümanların, ilk halifeler ve meşhur sahabilerin sünneti olarak da kabul edilmekte ve aralarında bir fark görülmemekteydi (23).

Şafii'nin sünnet konusunda ortaya koyduğu en önemli fark, Hz. Peygamberin sünneti ile diğerlerinin “sünnetleri”nin arasını ayırmaktı. Şafii sadece sünneti Hz. Peygamber(sav)'e has kılmakla kalmamış ayrıca onu Nebvî hadisle aynileştirmiştir.

D. Brown, Şafii öncesi sünnet mefhumuyla hadis nakli olgusunun birbirinden farklı şeyler olduğundan yola çıkarak hadis naklinin bizzat geç bir gelişme olarak anlaşılmasında gerektiğini ifade eder. Brown, burada şöyle bir soru sormaktadır: “Eğer hadis veya hadis tipindeki ilk rivayetler İslam'ın en ilk yıllarında tedavüle başladıysa ve tartıştığımız gibi nebevî sünnet mefhumu da Hz. Peygamber zamanına kadar götürülebiliyorsa, bu durumda bu iki görüşün birbirinden bağımsız olduğu hakkında söylenenler ne demektir?” Brown, kurduğu hipotezle bu soruya cevap vermektedir. Brown, erken dönemden itibaren bizzat Hz. Peygamber(sav)'in sünnetiyle meşgul olan bir grupta, Hz. Peygamber ve diğer Müslümanlar hakkındaki belirli malumatları nakleden hadis râvilerinin oluşturduğu bir grubu varsaymaktadır. **Yazar, bu iki grubun birbirinden bağımsız olduklarını varsaymakla, çok hadis rivayet eden genç sahabilerin -Ebu Hureyre gibi- rivayetlerini kuşkuyla karşılayan bazı oryantalistlerin iddialarına da zımnen cevap vermektedir.**

Şafii öncesi Kuran ile sünnet arasındaki ilişkiyi ele alan yazar, Şafii ve sonrası kavramların yerine oturduğu klasik dönemde kesin olarak birbirinden ayrı tutulan

\* Arş. Gör., Erzincan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,

otoritenin bu iki kaynağı arasındaki farkları ilk dönem Müslümanlarının net olarak çizmediklerini ifade etmektedir. Daha sonra gittikçe karmaşık dini ve siyasi ortamlarla karşılaştığında bu sistematik olmayan yaklaşım uzun sürmedi. Toplumunu oluşturan muhalifler görüşlerini desteklemenin ve karşıt görüşlerin reddetmenin sağlam bir dayanağını bulma ihtiyacı hissetmelerinin ardından bu durum, vahyedilmiş malzeme (Kuran-Sünnet)'in hiyerarşisini tesis etmeyi gerekli kılmıştır. Brown, bu noktada Ehli Rey, Ehl-i Kelam ve Ehli Hadisin sünnete yönelik tavırlarını ele almıştır.

Yazara göre, Ehli Rey, nebevî sünneti kabul etmekte ve kullanmakta ancak görüşlerine muhalif bir hadisle karşılaştıklarında kendi hukuki akıl yürütme metodlarından elde ettikleri sonuçları tercih etmekteydiler. Çünkü Ehl-i Rey kendi öğretilerine uygun tatbikatı, Kuran ve Sünnete sistematik olarak bağlanmanın üzerine koymaktaydı. Ehl-i Kelam, hadisin otoritesini tamamen reddetmekteydi(30). Ashab-ı Hadis'e göre, Peygamber'den gelen hadis, sünneti oluşturmaktadır. Ehl-i Rey ve Ehl-i Kelam'ın teoride Hz. Peygamberin otoritesini reddetmediklerini belirten Brown, onların asıl itirazı hadis rivayetlerinin Peygamber'in otoritesini en iyi şekilde temsil ettiğini iddia eden Ehl-i Hadis'e yöneliktir(30).

**Yukarıda sünnete yönelik eğilimleri zikredilen hareketleri ele alırken Brown, özellikle de Ehl-i Kelam'ın görüşlerini ele alırken, Şafii'nin eserlerinden istifade etmiş ancak, Kelamcılarının kaynaklarına müracaat etmemiştir. Ehli Kelamla ilgili böylesine önemli görüşlere ulaşmak için bizzat kelamî kaynaklara bakmak gerekmez miydi? Bir başka ifadeyle, Ehl-i Kelam'ın sünnet hakkındaki görüşlerine ulaşmanın yolu Şafii midir?**

Şafii'den sonra, ne Peygamberin sünneti ile diğerlerinin sünneti arasında hiçbir karışıklığa ne de sünnetin güvenilirliğinin sorgulandığına rastlanmamaktadır. Teoride, sünnet Kuran'ın bile üzerinde bir hüküm koyucu oldu ve "Kuran'ın sünnete olan ihtiyacı, sünnetin Kuran'a olan ihtiyacından daha büyüktür" ilkesi yerleşti(36). Sünnetin teorik plandaki konumuna herhangi bir itiraz olmaksızın, tatbikatta hadisi kullanmak için birçok yol vardı. Bu noktada fıkıhçılar, Hz. Peygamberin dini misyonu ile alakalı olan filleri ile diğer filleri arasında bir ayrımı kabul etme yoluna gittiler. İbn Kuteybe gibi bir hadis savunucusu da bu ayrımı kabul etmiştir(37). Fıkıhçıların var olan hukukî öğretiyi muhafaza etmek için kullandıkları bir başka yöntem hadis tenkit ilminin varlığını kabul etmektir(38).

\*\*\*

Brown, İslam'ın ilk yıllarındaki bu tartışmaların resmini çizdikten sonra 18. yy'a kadar Şafii'nin tesis ettiği klasik sünnet öğretisinin temel ilkelerine karşı önemli bir fikri çabanın olmadığını ifade etmektedir. 18. yy'a gelindiğinde, Protestan misyonerlerle temas, oryantalistlerin Müslüman rivayet geleneğinin sıhhatine yönelik eleştirileri ve özellikle de dahili etkenlerle, Kuran'a sünnete ve Peygamberin ruhunu yeniden elde etmeye yönelik faaliyetler başlamıştır (43). Brown, modernist hareketlerin başlangıcını



Hindistanlı Şah Veliyyullah (1702-1762) ile Yemenli Muhammed eş-Şevkânî(1760-1834)'ye kadar götürmüştür.

Şah Veliyyullah, hiç tetkik etmeden fıkıh mezheplerinin normlarına uyulmasına karşı olmakla beraber bütün hadislerin/sünnetlerin hukukî olarak uygulanabilir olmadığı konusunda da klasik hukuk sistemiyle aynı fikirdeydi. Şah Veliyyullah'tan bir asır sonra gelen Şevkânî, taklit ve ictihad konularında Şah Veliyyullahla benzer ancak biraz daha aşırıdır. Ona göre, ictihad sadece müctehidin bilgi ve kabiliyetleriyle sınırlıdır. Bu noktada geçmiş müctehidlere karşı günümüz Müslümanlarının ictihad yapmalarının, kaynakların toplanmış, tasnif edilmiş ve geniş ölçüde mevcut olmasından dolayı daha kolay olduğunu ifade eder. Sünnete daha yakın gördüğü hukuk mekteplerinin ictihadları arasında seçme ve toplamayı (telfik) uygun gören Şah Veliyyullah'a karşı Şevkânî, tüm fikhî ictihadları reddetmeye veya en azından onların tümünü kaynaklardan çıkaracaklarıyla test etmeye meyilliydi.

19.yy Hadis eksensli ıslah hareketi Ehl-i Hadis isimli bir mezhepte odaklaştı. Ehl-i Hadis, fikhî meselelerle ilgili yaklaşımında Şah Veliyyullah geleneğindeki taklidi ret ile hadise aşırı lafzî yaklaşımı birleştirdi. Onlara göre, bütün İslâmî öğrenim geleneği şüphelidir. Sadece sahih hadis tarafından temsil edilen sünnette, Hz. Muhammed(s)'in mirası saf bir şekilde muhafaza edilmiştir. Ehl-i Hadis'in geleneksel hadis malzemesini eleştirmeksizin kabul etme ile taklide şiddetle karşı çıkışları arasındaki açık çelişkiyi irdeleyen D. Brown, Ehl-i Hadisin bu sorunu, hadise uymayı taklid değil, ittiba kabul ederek çözdüklerini dile getirmiştir(53). Ancak burada Brown'a göre sorun, bazı örnekleri takip edip etmemek değil, onların doğru olup olmadığıdır. Ehl-i Hadis'e benzer görüşleriyle dikkat çeken Selefîyye, klasik otoriteyi reddetmesiyle ve Hz. Peygamber(s)'in saf sünnetinin yeniden ihyası gerektiği iddiasıyla, Ehl-i Hadis'e benzemektedirler. Ancak Selefîler, hadisin tespiti noktasında işi daha sıkı tutmalarıyla Ehl-i Hadis'ten ayrılıyorlardı(58).

Daniel Brown'ın ilk dönem modernistlerden biri olarak tanıttığı Seyyid Ahmet Han, misyoner-oryantalist W. Muir ve Alois Sprenger sayesinde batılı ilmi araştırma tekniklerinden etkilenmiştir. Seyyid Ahmet Han, Kuran (metlûv) ile Yahudi ve Hristiyan kutsal kitaplarıyla denk tuttuğu sünneti (gayrı metlûv) iki farklı vahiy olarak kabul ediyordu. Ona göre Kuran öncesi vahiyler ve sünnet Kuran'dan daha az güvenilirdir ve Kuran'dan farklı olarak bozulmaya maruz kalmışlardır(62). Ayrıca Seyyid Ahmet Han, Hz. Peygamber(s)'in söz ve fiillerini dînî ve seküler olarak ikiye ayırmıştır(64).

Brown ilk dönem Mısırlı modernist olarak Muhammed Abduh'u ele almıştır. Buna göre, Abduh mütevatir hadisleri kesinlikle bağlayıcı olarak kabul etmekte ancak, geleneksel hadis tenkid metodlarına göre sahih olarak açıklanan ahad hadislerin güvenilirliğini kabul etmemektedir(65).

Ahmet Han ve Abduh'u takip eden ve kendilerini Ehl-i Kuran olarak tanımlayan hareket, Ehl-i Hadise muhalif bir hizip olarak ortaya çıkmıştır. Ehl-i Hadis, İslam'daki bölünme ve çöküşün kaynağı olarak taklidi görmesine karşın, Ehl-i Kuran, İslam'ı

felakete götürenin hadise bağıllık olduğu görüşündedir. Ehl-i Hadis'e göre Hz. Peygamber(s)'in gerçek mirasına ulaşmanın yolu hadise geri dönmektir. Ancak Ehl-i Kuran saf ve bozulmamış İslam'ın Kuran ile elde edilebileceğini ileri sürmektedir(66). Brown'a göre, Ehl-i Hadis, hadis temelli kitâbîliği benimserken Ehl-i Kuran, Kuran temelli bir kitâbîliği temsil etmektedir(69).

\*\*\*

Brown'a göre, Şafii'den sonra Kuran'ın yeterliliğini ve hiçbir ilaveye ihtiyaç duyulmadığını iddia edene rastlanmamıştır. Fakat 19. yy'a gelindiğinde Seyyid Ahmet Han, zeki ve aydın bir insanın Kuran'ın bizzat kendisiyle kaim olduğunu anlayabileceğini ifade etmiştir. Ahmet Han'a göre, Kuran'ın yorumu için akla ve filolojik ilkelerin kullanımına ihtiyaç vardır. Bu meyanda sünnete ihtiyaç yoktur. Zira ona göre Hadis temelli tefsir, Kuran'ın evrenselliğine aykırıdır. **Kuran'ın yeterliliğini savunup sünnete ihtiyaç olamadığını ileri süren Ehl-i Kuran, sadece bir namaz ibadetini bile Kuran'a bakarak çözememiştir. Namazın günde kaç vakit olduğu konusunda birbirinden farklı sonuçlara varmalarının yanında onun şekli tarifi konusunda da çıkmaza girmişler ve bu noktada Kuran'ın bazı ayetlerinin anlamını zorlama tevillerle mecrasından çıkarmışlardır(77). Tüm bunların dışında İslamın temel ibadetlerinden biri olan namazın sadece lafzî tarifinin dışında görsel tarifi gerekli değil midir?**

Klasik doktrinde sünnet teorisinin temel ilkelerinden biri, Hz. Peygamber(s)'in sadece Kuranî vahiy değil, aynı zamanda Kuran haricinde özel bir vahiy aldığı şeklindeydi. Bu doktrin, Şafii'den beri tesis edilmiş ve sadece Kuran'ın Allah'ın vahyi olduğunu ileri süren Ehli Kelam kitabîleriyle Şafii arasında ihtilafı bir konu olmuştu. Diğer bir deyişle, sünnet Kuran'a ilave bir vahiy olarak tanımlanmıştır. Ehl-i Kelam kitabîlerinin modern dönemdeki benzerleri olarak kabul edilebilecek olan Ehl-i Kuran'a göre, vahiy vahyedilmeli, kelimesi kelimesine Allah'tan gelmeli, tamamıyla elçinin etkisinden bağımsız olmalı ve yazıyla zabt altına alınmalıdır. Ehl-i Kitab'a göre, sünnet bu şartları taşımamaktadır. Ehl-i Kuran ayrıca Kuran'ın kendisinden başka bir vahiyden bahsetmediğini de ileri sürmüşlerdir. Sünnet müdafileri Kuran'da Kuran'a ilave bir vahyin varlığına dair *hikmet* kelimesini delil olarak ileri sürmektedirler. Ayrıca Mevdûdî, vahyin iki türü arasındaki farkların- şekil, nakil ve muhafaza bakımından- iki kaynağın mahiyetinden kaynaklanan kaçınılmaz bir durum olduğu, şeklinde Ehl-i Kuran'a cevap vermektedir. Mevdûdî'ye göre, sünnetin muhafazasının yazıyla yapılması iyi bir muhafaza şekli değildir. İnsan şahitliği, yazıdan daha önemlidir(96).

\*\*\*

Brown'a göre Klasik dönemde Fıkıhçılar Hz. Peygamber'in davranışlarını Peygamberlik misyonu ile ilgili olanlarla onun kişisel davranışlarını, elverişsiz hadislerin hukukî tatbikatından kaçınmak için ayırmaktaydılar. Kelamcılar ise, Hz. Peygamber(s)'in sadece Peygamberlik misyonu ile ilgili konularda ismet sıfatının varlığını kabul ediyorlardı. Bu konuda Sûfîlerin görüşlerine de yer veren Brown, onların sünneti

bağlayıcı olan ve bağlayıcı olmayan gibi bir ayrıma tabi tutmadıklarını ifade etmiştir. **Brown'ın bu konuda Gazâlî'den yapmış olduğu alıntının kaynağına müracaat ettiğimizde kaynak ile alıntı arasında uyumsuzluk olduğunu görmekteyiz. Brown, Gazâlî'nin *Kitâbu'l-Erbâîn fî Ūsûli'd-Din* isimli eserden yaptığı alıntıdaki "... onun Peygamberlikten önceki ve sonraki tüm söz ve fiillerinin ..." şeklinde zikredilen kısma baktığımızda kaynak eserde "önceki ve sonraki" ifadesi yer almamaktadır<sup>†</sup>.**

Modern dönemde gerek Ahmet Han gerekse Muhammet Abduh Peygamberin bazı faaliyet alanlarında hata edebileceği ihtimalini kabul ederek, bağlayıcı olan sünnet ile bağlayıcı olmayan sünnet arasında fikhî ayrımı benimsemişlerdir. Hint Alt Kıtası İlk Ehl-i Kuran mensuplarından Çakır Ali, Peygamberin elçiden başka bir şey olmadığını ve Peygambere itaatin aslında onun getirdiği ilahî mesaja olduğu üzerinde durmuştur. Böylece Ehl-i Kuran'ın ilk temsilcileri Peygamberi sadece mesajı teslim etmek olan bir postacı konumuna düşürmüşlerdir(111). Ehl-i Kuran'ın daha sonraki temsilcilerinden Cayracpûrî ve Pervîz'e göre, Hz. Peygamber(s)'in görevi kendisinden sonra gelecek olan yöneticilere Kur'an'ı nasıl uygulamaları gerektiğine dair bir model sunmaktır. Bu yazarlara göre Hz. Peygamber bir örnekten ziyade bir örneklemedir. Yani onun her bir davranışı örnek alınmamalıdır. Hz. Peygamber kendisinden sonraki Müslüman nesillere Kuran gözetimi altında bizzat akli kullanarak İslam'ın detaylarının nasıl bir modelle belirleneceğini ortaya koyar(116). Karşıt görüşte olan Ehli Sünnet müdafileri için, Peygamberin örneği örneklemeden daha çok, onlar için her davranışı her konuda ve detayda örnektir. es-Selefi, şayet Peygamberin sözüne dünyevî meselelerde güvenilemez ise dînî meselelerde de güvenilemeyeceğini ifade ederek, Hz. Peygamberin davranışlarında dînî ve dünyevî ayrımını reddetmiş ve onun her davranışının örnek alınması gerektiğini belirtmiştir.

Peygamberî otoritenin dînî ve dünyevî (beşerî-nebevî) ayrımı üzerindeki tüm bu tartışmalarda orta yolu takip eden Mevdûdî, Ehl-i Kuran'ın ileri sürdüğü Peygamber(s)'in beşerî ve nebevî rolleri arasındaki farkı kabul etmekle beraber, bu iki farklı yönün sünnetin iki farklı tarafını gösterdiğine işaret etmiştir. Peygamberi otoritenin mahiyeti konusundaki fikrî mücadeleleri bu şekilde ele alan Brown, Peygamberî otorite hakkındaki tüm bu tartışmaların aslında günümüz Müslümanlarının Hz.Peygamber(s)'i temsil etmek için yaptıkları mücadeleler olarak görmektedir(127).

\*\*\*

Brown, sahabenin adaleti konusunu işlerken hadis karşıtlarının bu konudaki itirazlarına yer vermiştir. Hadis karşıtları, Hz. Peygamberin "Kim benim hakkımda kasıtlı olarak yalan söylerse, cehennemdeki yerine hazırlansın" sözüne dayanarak onun sahabesine güvenmediğini ayrıca hadis rivayetlerinde sahabenin birbirlerini karşılıklı suçlamalarını ve belirli bir sahabenin normalin üzerinde hadis rivayet etmesini sahabenin adaletine ilişkin şüphelerinde delil olarak kullanmaktadırlar. Brown burada, hadis karşıtlarının hadisi redlerini savunmak için yine hadis literatürü içerisindeki

<sup>†</sup> Gazâlî, Ebû Hâmid, *Kitâbu'l-Erbâîn fî Ūsûli'd-Din*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 2003, s.99.

rivayetlerden faydalanmakla çelişkiye düştüklerini ifade etmektedir(139). Hadisin muhafazası ve rivayeti ile ilgili tereddütlerini dile getiren hadis inkarcıları, hadislerin en azından H.II. yy'a kadar sözlü olarak nakledilmesinin ve mana ile rivayetin hadis literatüründe bozulmaya ve uydurmaya kapı açtığını kabul etmektedirler. Onlara göre hadisler, H.III. yy. 'da mecmualarda toplanırken tamiri mümkün olmayacak şekilde zarar görmüştür. Hadis inkarcılarının bu argümanlarına karşı muhafazakarlar, sözlü naklin üstünlüğü ve daha çok Azamî'ye dayanan hadislerin ilk dönemden itibaren yazılı olarak kaydedildiğini ileri sürerek cevap vermişlerdir. Brown, burada araya girerek, yazılı kaynakların varlığı hakkında rivayetlerin varlığının o kaynakların kendisine sahip olmaktan farklı bir şey olduğunu dile getirmiştir. Bu tür yazılı kaynaklara ulaşılması ise iki varsayımın imkanına bağlıdır ki bunlar; sahih hadislerin elde mevcut olması ya da sahih hadisleri elde edebilmek için klasik hadis tenkid sistemiyle, isnad sisteminin yeterliliğidir(147). Brown'a göre isnad Şafii'den önce de kullanılmaktaydı ancak, kesintisiz isnada sahip olan hadislerin yalnızca sahih olarak değerlendirilebileceklerini Şafii ileri sürmüştür(149). Hint alt-kıtasında Seyyid Ahmet Han, Mısır'da Reşid Rıza ve Muhammed Tevfik Sıdkî muhaddislerin metin tenkidini ihmal ettiklerini ileri sürmüşlerdir. Hadis taraftarları ise bu iddiaları kabul etmemekte ve hadis alimlerinin hadis metnini titizlikle incelediklerini ileri sürmüşlerdir. es-Selefi, hadis karşıtlarının iddialarını delillendirmek için yine hadislere başvurduklarını ortaya koyarak, buradaki çelişkiyi açığa çıkarmıştır. Hadis ile sünneti ayırma çabalarını ele alan Brown, bu kısımda S.M. Yusuf ile Fazlurrahman'a yer vermiştir. S.M. Yusuf'a göre sünnet, herhangi bir dökümandan ayrı olarak pratiktir. Sünnet kaydedilmiş hadisin temelini oluşturan normatif bir harekettir. Yusuf'a göre sünnet, hadisten bağımsız ve önceliklidir. Pratik en iyi pratik kanalıyla nakledilir ve inkitasız olduğu ve bozulmadığı sürece kendi kendinin kanıtını oluşturur. Fazlurrahman'a göre sünnet, Peygamber'in örnekliliğini Müslüman toplumun kollektif yorumudur. Yusuf gibi Fazlurrahman için de hadis, sünnetin sonucudur, ona önceliği yoktur. Rahman'a göre sünnet kesin olarak belirlenmiş değil, dinamiktir, statik değil, gelişicidir(166). D. Brown, konu üzerindeki tartışmaların sonunda, her ne kadar üzerinde tartışmalar olsa da hadis literatürünün lehte ve aleyhte kanıtların alındığı bir havuz olarak Müslümanları birleştirici bir unsura sahip olduğunu dile getirmiştir.

\*\*\*

Klasik hadis ilmine yönelik derin bir güvensizlik ile birlikte Kuran ve sünnete bağlılık gibi özelliklerle temayüz eden ve 20. yy'ın ortalarından itibaren ortaya çıkan İhyâcı hareketi ele alan Brown, Muhammed Gazâlî, Şiblî Numânî, Yusuf el-Kardâvî ve Mevdûdî gibi İslam alimlerinin fikirlerine yer vermiştir. İhyâcı hareketin, tarih boyunca süregelen İslâmî kaynakların otoriteliği tartışmalarında hangi konumda bulunduğuyla ilgili Yazar, "İslam hukukunu yeniden formüle etme işleminde hadis, hangi konuma sahiptir?" sorusuyla cevap aramaktadır. Brown'a göre, Ehl-i Kuran, hadisi tamamen dışarıda bırakırken, Ehli Hadis, ortaçağ muhaddislerinin çalışmasını eleştirmeden kabul etmektedir. Bu iki uç noktadaki akımlara karşı İhyâcılar orta yolu tutarak, sahih olarak nakledilen haberlerin değeri konusunda temkinli yaklaşırken, hadisin değerinin tümüyle

reddedilmesine de razı değillerdi(174). İhyâcılar, muhaddislerin isnad tenkitlerinin yeniden değerlendirmeye alınması gerekliliğini ve büyük muhaddislerden önceki klasik fıkıh mezheplerinin özellikle de Hanefi mezhebinin mirasını hadise yaklaşımlarında temel aldılar. Ehli Hadis, fukahanın şeriat üzerindeki tekeli için hadise yönelirken, İhyâcılar, hadise lafzî ve doktrinel bağlılığı düzeltmek için fukahanın metodunu esas almışlardır(176). Şiblî Numânî'ye göre, muhaddis hadisi toplar, fakih tatbik eder. Dolayısıyla hadisi sadece toplayan muhaddise nazaran fakih hadisin uygulamasıyla ilgilendiği için daha dikkatlidir. İhyâcıların genel yaklaşımı, hadisin değerini belirlemede sadece rivayet zincirinin değil, bilhassa hadis metninin de gözden geçirilmesi şeklindeydi. İhyâcılar bu metodun geçerliliğini iddia ederken, Ebu Hanife'yi örnek almaktaydılar(180). Gazali'ye göre, hadisçilerin tersine fakihlerin metodu haberi vahidi, daha önemli referanslara nazaran düşük tutmaktı. Daha önemli referanslar olarak da Gazali mütevatir hadis ve Kuran'a vurgu yapmaktadır. Böylelikle Gazâlî haberi vahidin gerek meşhur ve maruf sünnete gerek de Kuran'a arz edilmesini savunmaktaydı. Yusuf el-Kardâvî'de sünnetin Kurânî ilkeler temelinde eleştirilmeye ihtiyaç duyduğunu kabul etmekte ancak, böylesi bir yaklaşımdan çarpıcı bir sonuç ummamaktaydı(187). İhyâcılar hadisi reddedenlere karşı çıktıkları gibi hadisin sadece senet tenkidine tabi tutulmasına da razı değillerdi. Senet tenkidinin hadisi değerlendirirken diğer argümanlarla dengelenmesini savunan İhyâcılardan, Pakistan kanadı bir fakihin metoduna, Mısırlılar ise genel olarak fukahanın metoduna vurgu yapmaya eğilimliydi. Bu tür fikirleri bir metoda dönüştürme noktasında en başarılı ihyacılarından biri Kardâvî'dir. Ona göre hadis tenkidinin üç temel ilkesi vardır: İsnad tenkidi, metin tenkidi, metnin daha güvenilir metinlerle çatışmadığından emin olmak. Brown, çalışmasının son bölümünde, İslamın otoriteleri(Kuran-Sünnet) tartışmalarından etkilenerek şekillenen Pakistan'daki yargılama sistemiyle ilgili örnekler üzerinde durmaktadır.

Çalışma boyunca Brown'un ara ara ifade ettiği göze çarpan tespitlerini şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Modern dönemde ortaya çıkan fikirlerin hiçbiri gelenekten tamamen kopuk değildir.
2. Tamamen zıt görüşlere sahip akımlara mensup alimler görüşlerini delillendirmek için aynı bilgi havuzundan beslenmişlerdir. Bu durum sünnetin bütünleştirici yönünü çok güzel ifade etmektedir.
3. İslâmî otoriteler üzerinde yapılan fikri mücadeleler, aslında onların yorumlama hakkını elde etme mücadeledir.

Hız. Peygamber'den itibaren sünnetin geçirdiği serüveni işleyen Daniel Brown, kitabın büyük bölümünü 18. yy.'dan başlayıp günümüze kadar devam eden sünnete modernist yaklaşımlara ayırmıştır. Bir hadis/sünnet tarihi olarak da nitelendirebileceğimiz eser, yazarı tarafından farklı görüşlere sahip hareketlerin fikirlerinin ard arda verilmesiyle akıcı bir şekilde işlenmiştir. Çalışmanın bu özelliği,

okuyucunun zihnini her an diri tutması açısından son derece önemlidir. Çalışmanın özetini tablo halinde aşağıdaki gibi sunmaya çalıştık:

Hicrî İlk Üç Asır (Klasik Dönem)	BENZERLİKLER	18. 19. VE 20. YY MODERNİST DÖNEM			
		MISIR		HİNT ALT KITASI	
		EKOLLER	TEMSİLCİLER	EKOLLER	TEMSİLCİLER
EHLİ KELAM	Hadisi inkar etme, Kuran'ın yeterliliğini savunma	EHLİ KURAN (Hadis İnkarcıları)	Sıdkî, Muhammed Abduh, Ebu Reyye, Reşid Rıza	EHLİ KURAN	Seyyid Ahmet Han, Pervîz, Cayracpûrî, Çakır Ali.
EHLİ REY	Metin tenkidine vurgu, hadise fikhî yaklaşım(fikhî metod)	İHYACILAR	Muhammed Gazâlî, Yusuf el-Kardâvî	İHYACILAR	Mevdûdî Şiblî Numanî.
ZÂHİRÎLER (Ashab-ı Hadis)	Hadise literal yaklaşım	SELEFİYYE		EHLİ HADİS	Sıddık Hasan Han, Nazir Hüseyin Dihlevî

**ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ**  
**İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (DERGİABANT)**  
**YAYIN ESASLARI VE MAKALE KABUL ŞARTLARI**

*dergiabant* (Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi) *Bahar* ve *Güz* dönemlerinde olmak üzere yılda iki kez yayımlanan hakemli akademik bir dergidir. Dergide, din ve ahlak ile ilgili ilahiyat ve sosyal bilimler alanlarında yapılmış telif ve tercüme makale, metin neşri ve tercüme; deneysel, betimsel ve kuramsal çalışmalar; model önerileri, kitap ve bilimsel etkinlik tanıtım ve değerlendirmeleri vb. yazılar yayımlanır.

Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar amaç, kapsam, içerik, yöntem, yazım kurallarına uygunluk açısından yayın kurulunca incelenir. Uygun bulunan yazılar bilimsel yetkinlikleri açısından değerlendirilmek üzere alanında uzman *iki hakeme* gönderilir. Hakem raporlarının olumlu olması durumunda çalışma yayımlanır; hakemlerden birinin olumsuz rapor vermesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemin kararı doğrultusunda yazının yayımlanıp yayımlanmamasına karar verilir. Yayımlanma kararı alınan çalışma yayım sırasına alınır. Hakem raporları gizlidir. Yazar(lar)a çalışmalarıyla ilgili üç ay içerisinde cevap verilir. Yazarlar, yayın kurulu ve hakemlerin raporlarını dikkate almak zorundadırlar. Yayımlanan yazıların *bilimsel ve yasal açıdan sorumluluğu yazarlarına* aittir. Yayın kurulu gönderilen yazıyı yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir. Gönderilen yazılar yayımlansın veya yayımlanmasın iade edilmez. *Yayımlanmış yazıların her türlü hakkı dergiabant'a* aittir. Yayımlanmış yazılar için *telif ücreti ödenmez*. Dergide yayımlanmış yazılardan kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz. Derginin yayın dili Türkçedir; ancak diğer dillerde kaleme alınmış yazılar, her sayıda bir makaleyi geçmeyecek şekilde ilgili dilde ve Türkçe olarak yazılmış özetleriyle birlikte kabul edilir. Dergiye gönderilecek makalelerin daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış veya yayımına karar verilmemiş olması ve toplam 30 sayfayı (on bin kelime) geçmemesi gerekir. Makale formatı taşımayan kitap, tez, konferans, panel ve sempozyum değerlendirmeleri ise 3 sayfayı (bin kelime) geçmemelidir.

**[www.bifdergi.ibu.edu.tr](http://www.bifdergi.ibu.edu.tr)** adresindeki ***Makale Takip Sistemi*** aracılığıyla dergiye makale göndermek için (Dergiye makale gönderimi ancak bu yolla yapılabilir!) aşağıdaki işlemler gerçekleştirilmelidir:

- [Öncelikle web sitemizin ana sayfasındaki **KAYIT** sekmesinden üye kaydı yapmanız gerekmektedir. Daha sonra ana sayfada sağda yer alan panele oluşturduğunuz “kullanıcı adı” ve “şifre”nizi yazarak siteme **giriş** yapınız.]
- Yazar bilgileri ana metinde olmamalıdır. Yazar bilgileri için ayrı bir dosya (ek dosya) hazırlanmalı ve sırasıyla aşağıdaki işlemler yapılmalıdır.
- Makale ana metin ekleme sayfasında yer alan dosya seçimi penceresi açılarak bilgisayarın sabit sürücünde bulunan dosyanın bulunmasına yarayacak gözet (ya da dosya seç) tıklanır.
- Dosyanın yeri belirlenir ve işaretlenir.
- Sayfadaki dosya gönder düğmesi tıklanır, dosya bilgisayardan derginin internet sitesine yüklenir. Yüklenen dosyanın adı sistem tarafından otomatik olarak değiştirilir.
- Dosya yüklendikten sonra, sayfanın alt kısmında yer alan kaydet ve devam et düğmesi tıklanır.
- Ek dosyalar bölümü yazarın iletişim bilgilerini, güncel akademik özgeçmişini, makale kapak sayfasını eklemek için konulmuştur. Ek dosya eklemek için izlenecek adımlar makale yükleme bölümündeki gibidir.

### **Yazım Kuralları**

Dergiye gönderilecek makaleler A4 boyutlarında beyaz kâğıda üst, alt, sağ ve sol taraflardan 3 cm boşluk bırakılarak 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1,25 cm girintili, paragraftan sonra 6 nk boşluk bırakılmış, satır sonu tirelemesiz ve 12 punto Cambria yazı karakteri kullanılarak yazılmalıdır.

**Öz ve abstract:** 10 punto, Cambria yazı karakteri, 1.0 (tek) satır aralıklı, 1,25 cm girintili (ilk satır girintisiz), iki yana yaslı, paragraftan sonra boşluk bırakılmaksızın (0 nk) yazılır.

**Dipnotlar:** 10 punto, Cambria yazı karakteri, 1.0 (tek) satır aralıklı, 0,5 cm asılı (ilk satır diğerleriyle hizalı), iki yana yaslı, (paragraftan sonra 1-2 nk boşluk bırakılabilir) yazılır.

**Kaynakça:** 11 punto, Cambria yazı karakteri, 1.15 satır aralıklı, 1,2 cm asılı, iki yana yaslı, paragraftan sonra boşluk bırakılmaksızın (0 nk) yazılır.

Gönderilen tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin derginin sayfa boyutları dışına taşmaması ve daha kolay kullanılmaları için 12x17 cm'lik alanı aşmaması gerekir. Bu nedenle tablo, şekil, resim, grafik vb. unsurlarda daha küçük punto ve tek aralık kullanılabilir. Yazılarda aşağıdaki öğeler bulunmalıdır.



## **Başlık**

Makale adı Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Makale başlığı büyük harflerle, metne ortali olarak yazılmalı boşluklarla beraber toplam 100 karakteri aşmamasına özen gösterilmelidir.

## **Öz ve Anahtar Kelimeler, Abstract and Keywords**

Makalenin 100-150 kelimelik Türkçe ve İngilizce özeti (Öz – Abstract) yazılmalı, bunlara konuyu tanımlayan 3-5 anahtar kelime ve Keywords mutlaka eklenmelidir.

**Giriş** (soldan 1,25 cm girintili olarak yazılmalıdır)

**1. Başlık** (soldan 1,25 cm girintili olarak yazılmalıdır)

**1.1. Başlık** (soldan 1,25 cm girintili olarak yazılmalıdır)

**Sonuç** (soldan 1,25 cm girintili olarak yazılmalıdır)

**Kaynakça** (Başlık soldan 1,25 cm girintili)

Hem metin içinde hem de Kaynakça'da **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**'nin belirlemiş olduğu transkripsiyon ve imla kuralları esas alınmalıdır. Kelimelerin imlasında metin boyunca birlik sağlanmalıdır. Dipnotlarda eser isimleri ilk geçtiği yerde, "basım yeri ve yılı" ile birlikte açık olarak verilmeli, sonraki yerlerde uygun biçimde kısaltılmalı, çalışmanın sonuna eklenen **Kaynakça** kısmında eserlerin tam künyeleri yazılmalı, burada kısaltma kullanmamaya (*DİA* ve *İA* gibi yaygın kullanımlar dışında) dikkat edilmelidir.\*

---

\* Ayrıntılı bilgi ve uygulama için **makalesablonu** dosyasını inceleyiniz.