

T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

DİNLER TARİHİ BİLİM DALI

İSLAM KAYNAKLARINA GÖRE DÜALİST DİNLERDE ULUHİYET İNANCI

Yüksek Lisans Tezi

MANAR ALMASRE

İSTANBUL, 2018

T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

DİNLER TARİHİ BİLİM DALI

İSLAM KAYNAKLARINA GÖRE DÜALİST DİNLERDE ULUHİYET İNANCI

Yüksek Lisans Tezi

MANAR ALMASRE

Danışman: PROF. DR. İSMAİL TAŞPINAR

İSTANBUL, 2018



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Anabilim Dalı DİNLER TARİHİ Bilim Dalı TEZLİ
YÜKSEK LİSANS öğrencisi MANAR AL MASRE'nın İSLAM KAYNAKLARINA GÖRE
DÜALİST DİNLERDE ULUHİYET İNANCI

adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 16.08.2018 tarih ve 2018-24/12 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 4 / 9 / 2018

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

1.	Tez Danışmanı	Prof. Dr. İSMAİL TAŞPINAR	
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. MUHSİN DEMİRCİ	
3.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. ÖMER FARUK HARMAN	

GENEL BİLGİLER

İsim Soy isim : Manar ALMASRE

Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri

Programı : Dinler Tarihi

Tez Danışmanı : Prof. Dr. İsmail Taşpınar

Tez Türü ve Tarihi : Yüksek Lisans

Anahtar Kelimeler : İslamî kaynaklar, Düalist, Senevîyye, Maniheizm, Deysâniyye, Merkûniyye, Mecûsîlik, Zerdüştilik, Mezdekiyye.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname : Manar Almasre

Field : Philosophy and Religious Studies

Programme : History of Religion

Supervisor : Proffesor İsmail Taşpınar

Degree Awarwed and Date : Master

Keywords : Islamic Sources, Dualism, Manichaeism, Bardesanes,
Marcionites, Magi, Zoroastrianism, Mezdekism.

ÖZET

İSLAM KAYNAKLARINA GÖRE DÜALİST DİNLERDE ULÛHİYET İNANCI

İslâmî kaynaklarda Düalist kavramı Senevîyye kelimesi ile karşılanmaktadır ve bununla kastedilen mana, iki ilaha/iki asla iman edilmesidir. Bu ilahlardan biri Nur (aydınlık) diğeri ise Zulmet (karanlık)'tir. Nur, tüm hayırların, iyiliklerin, Zulmet ise şerrin ve kötülüklerin yaratıcısı olarak kabul edilir. Düalist fırkaların ve dinlerin tümü, cins, cevher/öz, fiil, mekân, sıfatlar ve suret bakımından inandıkları iki ilahın arasında mutlak olarak tezat olduğu inancına sahiptirler.

İslâmî kaynaklarda bir takım düalist fırkalar ve dinlerden bahsedilmiş, bunlar genelde Maniheizm, Deysâniyye, Merkûniyye, Mecûsîlik ve Mezdekiyye isimleri ile zikredilmiştir.

Bu araştırmada ilk olarak İslâmî kaynaklarda, “düalist” kavramını karşılamak için kullanılan terimler ve bu terimlerin terimin delalet ettiği manaların ne olduğu ele alınacak ardından İslâmî kaynaklarda hangi din ve fırkaların düalist olarak tasnif edildiği incelenecektir. Ayrıca kaynaklarda geçen “Düalist” teriminin kullanımı ve delâleti ışığında birden fazla düalizmden bahsedilip edilemeyeceği değerlendirilecektir. Son olarak ise İslami kaynaklarda düalistlerin ulûhiyet inancının nasıl bilindiği ve yorumlandığı analiz edilecektir.

ABSTRACT

THE DOCTRINE OF GOD IN DUALISTIC RELIGIONS ACCORDING TO ISLAMIC SOURCES

In the Islamic sources, the concept of the "Dualist" corresponds to the word of "Al-Sanawiyya", which means that to be believed in two gods/ two origins. One of these two gods is Al-Nur (Light) and the other is Al-Zulmah (Darkness). The Light is known as the creator of all goodnesses and benefits, but the Darkness is the creator of all evils and harms. All of the dualistic religions and sects believe that their two gods are in stark contrast between their gender, essence, verb, space, qualities and shape.

In the Islamic sources, there is many of dualistic sects and religions that are generally mentioned and recorded under these names; Manichaeism, Bardesanes, Marcionites, Magi and Mezdékism.

Firstly, the terms used in Islamic sources to give a mean of the concept of "dualist" and what the meaning of these terms signify will be examined in this research, and then what religions and sects are classified as dualists will be also examined. According of the use of the term of "dualist" and its meaning in the sources and the possibility of mentioning more than one dualism will be evaluated.

Finally, it will be analyzed how Islamic sources know and interpret the dualistics belief of godness.

ÖNSÖZ

İslam geleneğinde Düalist fırka ve dinlerin nasıl anlaşıldığı konusu henüz ayrıntılı bir şekilde ele alınmamıştır. Bu çalışmada temel hedef Senevî olarak da isimlendirilen düalist din ve fırkaların İslami kaynaklar tarafından nasıl anlaşılıp tarif edildiğini ve bu gruplara bakış açısının ne olduğunu tüm oluşumlarıyla birlikte ortaya koymaktır. Bunu yaparken de İslam ile düalist grupların en önemli ayrışım noktası olan ulûhiyet inancı merkeze alınmıştır. Giriş bölümünde İslamî kaynaklardan kastın ne olduğu konusu irdelenerek kullanılan kaynaklar açıklandıktan sonra tez üç bölüm olarak hazırlanmıştır.

Birinci bölümde “Düalist” ve “Senevî” terimlerinin tanımı yapılarak, sınırları üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde ise İslamî kaynaklarda hangi fırkaların ve dinlerin Senevî (düalist) olarak anıldığı belirlenerek neden “Düalist” ismini aldıkları hususuna yer verilmiştir. Yine bu bölümde Mecûsilik ile Düalizm arasında nasıl bir bağ kurulduğu tespit edilerek, Mecûsilerin ve Mezdekilerin Düalist bir grup olup olmadıkları detayları ile incelenerek değerlendirilmiştir. Üçüncü bölümde ise birinci ve ikinci bölümde yapılan tespitler temelinde, Düalist fırkaların ve dinlerin ulûhiyet anlayışının İslami kaynaklarda nasıl anlaşıldığı ve yorumlandığı analiz edilmiştir. Bu bölümde düalist grupların ulûhiyet anlayışlarındaki ortaklık ve farklılıklar ortaya konularak İslami kaynaklarda düalizm anlayışının boyutları tespit edilmiştir.

İçindekiler

ÖZET	i
ABSTRACT	i
ÖNSÖZ	ii
KISALTMALAR	v
GİRİŞ	1

A. Araştırmanın Amacı ve Yöntemi.....	1
B. Araştırmanın Kaynakları.....	4
1. Kaynaklar Arasındaki İlişki ve Bilgi Aktarımı.....	4
2. İslamî Eserlerin Bilgi Kaynakları.....	4
a) Birincil Kaynaklar.....	4
b) İkincil Kaynaklar.....	6
3. Kaynaklardaki Bilgilerin Dolaşımı: İslamî Kaynaklardaki Alıntılar.....	7

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAM KAYNAKLARINDA SENEVİYYE (DÜALİZM) KAVRAMI

A. Lügat ve Terminoloji Kitaplarında Senevî Kavramı.....	13
B. Senevîyye Kavramının Tanımı	17

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM KAYNAKLARINDA SENEVÎ (DÜALİST) GRUPLAR VE MENSUPLARI

A. Maniheizm, Deysaniyye, Merkuniyye ve Mezdekiyye'nin Seneviliği.....	26
B. Mecûsîlerin Seneviliği.....	28
C. Mezdekîlerin Seneviliği.....	41
D. Diğer Fırkaların Seneviliği.....	46
1. Mahâniyye.....	46
2. Sıyâmiyye.....	47
3. Maklâsiyye.....	47
4. Hurremiyye.....	48
5. Keysâniyye.....	51
6. Mihrâkiyye.....	52
7. Mârîler ve Deştîler.....	53

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLAM KAYNAKLARINA GÖRE SENEVÎ (DÜALİST) GRUPLARDA ULUHİYYET İNANCI

A. İki Aslın Farklı Özlere Sahip Olduğu Görüşü (İkili Uluhiyet).....	57
B. İki Aslın Tek Bir Özden Çıktığı Görüşü.....	58
C. Mecûsîlik'te Ulûhiyet Anlayışı.....	62
1. Şüphe Teorisi.....	63
2. Tasavvur Teorisi.....	64
3. Beş Kadim Teorisi.....	67
4. Kokuşmuşluk Teorisi.....	69

5. Cezalandırma Teorisi.....	70
6. Redi Teorisi.....	70
7. Tahrif Teorisi.....	71
8. Yezdan'ın Etkisiz Olduğu Teori.....	72
9. Zürvan Teorisi.....	73
D. Zerdüştlükte Uluhiyet Anlayışı	76
E. Merkûnîlerde Uluhiyet Anlayışı Bağlamında Üçüncü Varlık Kavramı	84
1. İsimler	84
2. Sıfatlar	88
3. Mahiyet	89
4. Faaliyetler.....	90
5. İspat (Varlık) Sebebi.....	91
F. Maniheistlerde Ulûhiyet Anlayışı ve Sıfatlar	93
1. Karanlık-Aydınlık Yarışları ve Dünyaları	94
2. Karanlık-Aydınlık Alemleri.....	98
3. Karanlık-Aydınlık Tezâtı.....	100
4. Karanlık ile Aydınlığın Diğer Sıfatları.....	104
a) Kadîm olma Meselesi.....	104
b) Duyular Meselesi.....	105
c) Hayat Meselesi.....	107
d) İlim.....	109
e) Kuvvet ve Yaratma Meselesi.....	110

5. Karanlık-Aydınlığın Cisim, Sonsuzluk, Tahayyüz (Alan) ve Mekan Açısından Durumu.....	111
a) Cisme Sahip Olma Vasfı.....	111
b) Sonluluk, Boşlukta Yer Edinme ve Mekan Vasfı.....	114
SONUÇ.....	118
KAYNAKÇA.....	121



KISALTMALAR

a.g.e. : Adı geçen eser

Bkz. : Bakınız

bs. : Baskı

ev. :eviren

DİA :Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

ed. :editör

s. :sayfa

TDV. :Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları

t.y. :Tarih yok

yay.haz.: yayına hazırlayan

GİRİŞ

Bu çalışmanın giriş kısmında “İslamî Kaynaklar” terimiyle atıf yapılan eserler ve islamî kaynakların bakış açısıyla neyin kastedildiği ele alınarak araştırmanın kapsamı ve sınırlılıkları ele alınacaktır. Böylece araştırma sırasında gerek bu kaynaklardan nasıl yararlanıldığı gerekse İslam kaynaklarının öngördüğü veriler çerçevesinde konunun nasıl değerlendirildiği ortaya konularak çalışmanın metodu gösterilecektir.

A. ARAŞTIRMANIN AMACI VE YÖNTEMİ

Bu araştırmanın hedefi, İslam geleneğinin Düalistlere bakış açısını tüm oluşumlarıyla incelemektir. Düalizm (Senevîlik) konusu Müslümanların güçlü olduğu dönemlerden, diğer bir ifade ile ortaçağdan itibaren İslam literatürüne girmeye başlamış ve zayıflama döneminin başlarına kadar güncelliğini korumuştur. Bu sebeple konuyu ele alırken bu dönemdeki kaynaklar odağında bir inceleme yürütülmesi gerekmiştir.

Araştırmada konu hakkındaki İslamî kaynakları esas alan geniş ve derin bir inceleme ve analiz metodu izlenmiştir. Araştırma sırasında konuyla ilgili ihtilaf ve ittifakların tespiti için “karşılaştırmalı metot” kullanılmıştır. Buna ek olarak “tahlil analiz metodu” ve “tenkit” yöntemleri de kullanılmıştır. Burada “tenkit” ile kast edilen bizzat söylemler üzerinde yapılan bir tenkitten ziyade İslamî kaynaklarının tenkitleridir. Zira İslamî kaynaklar, düalist fırkaların söylemlerinden hareketle onlara karşı bir takım tenkit ve reddiyeler hazırlamışlardır. Son olarak araştırma ve inceleme neticesinde elde edilen veriler, karşılaştırmaların sonuçlarına göre değerlendirilmiştir.

B. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

İslamî kaynaklar ifadesi ile İslam medeniyetine katkı sağlayan tüm unsurlar göz önüne alınarak Arapça yazılan kaynakların tamamı kast edilmiş ve

değerlendirmeye alınmıştır. Dolayısıyla Arapça yazılmış veya başka bir dilden bu dönemde Arapçaya tercüme edilmiş olan kaynakların tamamı konunun kapsamına dahil edilmiştir. Bu sebeple Dâr'ül İslâm'da bazı Hıristiyan veya Yahudi yazarlar tarafından tedvin edilen ve düalizmden bahseden eserlerden de yararlanılmıştır.

İslamî kaynaklar içerisinde, özellikle konu ile doğrudan bağlantılı “el-Milel ve'n-Nihal” ve “kelam” gibi kitaplardan faydalandığı gibi konuyla dolaylı bağlantısı olan tarih, coğrafya, edebiyat ve vaaz türü kaynaklardan da yararlanılmıştır. Bunlara ek olarak “tefsir” ve “fıkıh” kaynakları da ilgili olduğu ölçüde değerlendirmeye alınmıştır.

Çalışma sırasında araştırmanın kapsamlı bir şekilde yürütülebilmesi için konu herhangi bir dönem veya belli bir zaman diliminde telif edilmiş eserlerle sınırlı tutulmamış, geniş bir çerçeve tercih edilmiştir. Bu amaç doğrultusunda ilk olarak hicrî I. asrın başlarından itibaren günümüze kadar konuyla ilgili kaynaklar taranmış ve analiz edilmiştir. Ancak bu kaynaklar içerisinde özellikle Arapça olarak yayınlanmış olanlar seçilmiş, yazma halinde bulunan veya Arapça olmayanlar kapsam dışında bırakılmıştır. Ayrıca İslami kaynaklarda konuya değinen farklı alanlara dair kaynaklara başvurular yapılarak araştırmanın çok boyutlu bir şekilde değerlendirilmesi için gayret gösterilmiştir.

İslam ilim geleneği yaklaşık olarak milâdî onuncu (hicri 4. y.y.) yüzyılda şekillenmiş ve istikrar kazanmış olarak kabul edildiği için onuncu yüzyıldan sonra ortaya çıkarılan eserler, önceki eserlerin tekrarı niteliğinde olmuştur. Bu sebeple onuncu yüzyıl sonrasındaki eserlere yalnızca yeni bilgiler vermesi durumunda ve ihtiyaç duyulduğu oranda başvurulmuştur. Nitekim araştırma sırasında böyle bir durumla çok nadir karşılaşmıştır. Onuncu yüzyıl sonrasında farklı bilgiler veren eserlere örnek olarak Kâsımî Tefsiri veya İbn Âşûr Tefsiri zikredilebilir.

Mezdekîlerin düalizm anlayışı başta olmak üzere bazı yerlerde “İstidlâli çıkarıma dayalı metod”un kullanılmasına ihtiyaç duyulmuştur. Düalizmle ilgili belgelerde temel kaynaklar tespit edilirken bilgilerin güvenilirliği açısından sıradan

kaynaklar veya eserler değil, itimat edilen kaynaklar tercih edilmiştir. Az da olsa bir mazeret veya bir zorunluluk halinde ikinci derecedeki ara kaynaklara gidilmiştir. Bu durum genelde asıl kaynakların kaybolması gibi zorunlu bir takım sebeplerle karşılaşıldığında uygulanmıştır. Örneğin el-Hasen b. Mûsâ en-Nevbahtî (ö. 310/922 [?])’ye ait olan *el-Ârâ’ ve ’d-Diyânât* adlı eseri ile Ebû İsa el-Verrâk (ö. 247/861)’ın *Kitâbü’l-Mağâlât* eseri hakkında alıntı yapılırken Şehristânî (ö. 548/1153) ve Kādî Abdülcebâr (ö. 415/1025)’ın kitapları temel alınmıştır.

Araştırma sırasında başvurduğumuz ve analiz ettiğimiz eserleri alanlarına göre şu şekilde sıralamak mümkündür:

Milel ve Nihel alanında; İbnü’n-Nedîm (ö. 385/995 [?]), *el-Fihrist*; Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38), *el-Fark beyne ’l-fırak*; Bîrûnî (ö. 453/1061 [?]), *el-Âsârü’l-bâkiye ani’l-kurûni’l-hâliye*, *Tahkîku mâ li’l-Hind*; İbn Hazm (ö. 456/1064), *el-Fasl fi’l-milel ve’l-ehvâ’ ve’n-nihal* ve Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal* kitapları tetkik edilmiştir.

Kelam alanında; Mâtürîdî (ö. 333/944), *Kitâbü’t-Tevhîd*; Nesefî (ö. 508/1115), *Tebssiratü’l-edille fi usûli’d-dîn*; Eş’arî (ö. 324/935-36), *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü’l-musallîn*; Bâkılânî (ö. 403/1013), *Temhîdü’l-evâil ve telhîsü’d-delâil*; Cüveynî (ö. 478/1085), *eş-Şâmil fi usûli’d-dîn*; Kādî Abdülcebâr, *el-Mugnî fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-adl* ve İbn Teymiyye (ö. 728/1328)’nin kitapları incelenmiştir.

Tarih alanında kullanılan kaynakları ise Taberî (ö. 310/923), *Târîhu’l-ümem ve’l-mülûk*; Mes’ûdî (ö. 345/956), *et-Tenbîh ve’l-işrâf*, *Mürûcü’z-zeheb*; Makdisî (ö. 355/966’dan sonra), *el-Bed’ ve’t-târîh*; Kalkaşendî (ö. 821/1418), *Subhu’l-a’sâ fi sînâati’l-inşâ*; Makrîzî (ö. 845/1442), *el-Mevâiz ve’l-i’tibâr bi-zikri’l-hutat ve’l-âsâr*, *es-Sülûk li-ma’rifeti düveli’l-mülûk* kitaplarıdır.

Konu ile ilgili verilen bilgiler, kültürel miras ile alakalı kitaplarda yer alan söz ve görüşler, yazarlarının ölüm tarihlerine göre kronolojik olarak değerlendirilmiş,

derinlemesine ve detaylı olarak ele alınmıştır. Kimi zaman araştırmanın bazı yerlerinde bu metoddan uzaklaşmış olsa da bunlar az sayıdadır ve bir gaye veya zarurete binaen tercih edilmiştir

1. Kaynaklar Arasındaki İlişki ve Bilgi Aktarımı

Düalist görüş ve inanışlara ilişkin olarak İslami kaynakların farklı üslup, bilgi akışı ve aktarımı kullandıkları görülmektedir. Kimileri aktarımda bulunurken düalistleri aşağılama, hakaret etme veya alay etme tavrı sergilemişlerdir. Örneğin İbn Hazm, İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ve Câhız (ö. 255/869) bu yöndeki tavırları ile dikkat çekmektedir. Ancak onların bu tutumu sadece düalistlerle ilgili değildir. Genel olarak gayri Müslimlere karşı böyle bir tutum takınmışlardır. Bununla birlikte bazı müellifler ise sadece düalistlere ait görüş, inanış ve uygulamaları nakletmişlerdir. Mes'ûdî ve Bîrûnî bu konudaki en önemli örneklerdir. Müelliflerin genel olarak taşıdıkları hakim özelliğin ise açıklayıcı, kelama, tenkide, tahlile ve karşılaştırmaya dayalı olduğu görülmüştür.

2. İslamî Eserlerin Bilgi Kaynakları

İslamî kaynakların düalizm ve düalistlerin itikatlarına dair bilgi edinme yollarının birbirinden farklı olduğu tespit edilmiştir. Kaynakların bir kısmı doğrudan birincil eserlere ulaşmış, onlara ait kutsal kitaplardan yararlanmış bir kısmı ise düalistlere ait olup olmadığı kesin bir şekilde belli olamayan veya onlardan dolaylı olarak söz eden ikincil kaynakların sunduğu bilgileri esas almışlardır.

a) Birincil Kaynaklar

Bazı İslamî kaynakların, doğrudan düalistlerin kutsal kitaplarına veya bu kitapların tercümelerine müracaat ettikleri açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Bu konuda Makdisî, Şehristânî, İbnü'n-Nedîm gibi önde gelen isimler önemli örneklik teşkil etmektedirler.

Makdisî, Zerdüşt inancına ilişkin kitabı Mecûsilerin ateş yaktıkları bir mabette gördüğünü, Mecûsilere kitapta nelerin yer aldığını sorduğunda, eserin bazı yerlerini kendisi için tercüme ettiklerini belirtmiştir.¹ Makdisî'nin eseri, Mecûsîlik şariatine dair en geniş ve zengin kaynaktır. Hatta ondan sonra gelenler bu hususta kendisinden yararlanmışlardır. Bu durum araştırmada onun eserlerini tercih etmemizin en önemli sebebini teşkil etmiştir. Zira kendi zamanına dair bazı tercümelere muttali olmuş, eserlerdeki bilgileri nakletmeyi üstlenmiş veya eserden istediği hususların doğrudan çevirisini yaptırmıştır.

Şehristânî de Zerdüşt'ün kitabından alıntılar yapmıştır. Bu alıntılara bakıldığında, doğrudan söz konusu kitaptan alıntı yapmış olduğu izlenimi vermektedir. Bunun yanında Ceyhânî (ö. 330/942)'den yaptığı alıntılar da bulunmaktadır.² Şehristânî'nin Mani'ye ait kitaplara, Zerdüşt'e ait kitaplardan daha fazla vakıf olduğu anlaşılmaktadır. Bîrûnî'de Mani'nin kitaplarına vakıf olma bakımından önemli bir örnektir. Zira kendisi, Mani'nin kitaplarına vakıf olduğuna dair açık ve net ifadelerde bulunmuştur.³ Ayrıca ilgili kaynaktan çok önemli nakiller ve bilgiler aktarmaktadır.⁴ Nitekim Farsların tarihine ilişkin tashihte de onun eserlerine müracaat edilmiştir.⁵

Temel kaynaklarımızın önemli yazarlarından bir diğeri olan İbnü'n-Nedîm, her ne kadar kullandığı eserlere vakıf olup olmadığını açık olarak zikretmemiş olsa da vermiş olduğu detaylı bilgilere bakılınca gerek mezhepler gerekse kitaplar, fırkalar ve önemli şahsiyetler hakkında verdiği malumat dikkate alındığında

¹ Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, **el-Bed' ve't-târîh**, Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, t.y, I/62.

² Muhammed b. Abdül kerim b. Ahmed Ebu'l-Feth, eş-Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, nşr. M. Seyyid

³ Ebu Reyhan Muhammad bin Ahmed el-Bîrûnî, **el-Âsârü'l-bâkiye ani'l-kurûni'l-hâliye**, nşr. C. Eduard Sachau, Leipzig: Otto Harrassowitz, 1878, s. 208; **Fihrist-i Kitâbhâ-yi Râzî ve Nâme-hâ-yi Kitâbhâ-yi Bîrûnî**, nşr. Mehdî Muhakkık, Tahran: Dânişgâh-ı Tahran, 1366 hş, s. 3.

⁴ Bîrûnî, **Tahkîku mâ li'l-Hind**, 2.bs., Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1403/1983. s. 41; el-Asar el-Bakiye, s:331

⁵ Bîrûnî, el-Asar el-Bakiye, s. 118

Maniheizm⁶ bağlamında temel bir kaynak niteliğindedir. Onun eseri özellikle Maniheizm hakkındaki yegâne kaynak olarak kabul edilmiştir. Zira İbnü'n-Nedîm'in ortaya koyduğu nasslar, başka kaynaklarda yer alan ve Mani'ye nispet edilen nasslarla kıyaslandığında Arapça olmayan bir kaynaktan tercüme edildiği anlaşılmaktadır. Hatta tercümelerin İbnü'n-Nedîm tarafından kelimesi kelimesine çevrilmiş olabileceği izlenimi oluşmaktadır. Maniheizm'e ait, "Süryanî Farisi/Nasranî Mecusi" bir hattın suretini vermiş olması da bu kanıyı destekleyen önemli bir veridir. Nitekim Maniheistler, bu çizgiye göre kitaplarını yazmışlardır.⁷

Düalistlere ait kitaplara vakıf olma açısından İbnü'n-Nedîm'in ulaşabildiği diğer kaynaklara bakıldığında, sadece kendisinin üzerinde durduğu kitaplarla, diğer bir ifade ile tercümelerle yetindiği anlaşılmaktadır.

Temel kaynakların yazarları olarak görülen Kādî Abdülcebbâr ve Şehristânî gibi isimler de Mani'den birçok aktarımlarda bulunmuşlardır. Onların bu konuda dayanaklarının ise el-Hasen b. Mûsâ en-Nevbahtî'ye ait olan *el-Ârâ'* ve *'d-diyânât* ile Ebû İsa el-Verrâk'ın *Kitâbü'l-Mağâlât* kitapları olduğu bilinmektedir.

b) İkincil Kaynaklar

İkincil kaynakları kullanan yazarlar genel olarak Farsçadan veya Hristiyanlardan gelen kaynaklardan yararlanmışlardır. Bîrûnî, bu tür eserleri şifahi olarak yazılan çalışmalar arasında ifade etmiştir. Örneğin Bîrûnî bazı bilgileri, Aderhora el-Mühendis ve Asbahbez Merzubân b. Rüstem'den edindiğini ifade etmiştir.⁸ Nitekim Azer Baz b. Emiz adlı Mûbez'den de Kādî Abdülcebbâr

⁶ III. yüzyılda Mani tarafından eski İran'da kurulan ve günümüzde müntesibi bulunmayan gnostik bir din. Şinasi Gündüz, "Maniheizm", **DİA**, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003, XXVII/575.

⁷ İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, nşr. İbrâhim Ramazan, 2.bs., Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1417/1997, s. 30

⁸ Bîrûnî, *el-Asar el-Bakiye*, s. 215

işitmiştir.⁹ İbn Hazm'ın ise Beşir en-Nâsik'ten dinlediği bazı bilgileri kaydettiğini ifade etmiştir.¹⁰

İslamî eserlerin dayandığı bilgi kaynaklarını tespit noktasında konu ile alakalı olarak özellikle Târîhu Saîd b. Bıtrîk (ö. 328/940) gibi bazı Hristiyan kaynaklar da önem arz etmektedir. Zira İbn Teymiyye, İbn Hazm ve İbn Haldun (ö. 808/1406) gibi isimlerin bu eseri kaynak olarak kullandıkları çok açık ve net olarak anlaşılmaktadır. Makrîzî de herhangi bir atıfta bulunmamasına rağmen bu eserden yararlanmışır.

Yahya b. Bişr b. Umeyr en-Nihâvendî'nin eseri İbnü'l-Cevzî'ye kaynaklık etmiştir. Bîrûnî de bir Hristiyan olan Yahya b. Nu'mân, en-Nasrânî'nin Mecûsiler hakkındaki yazılarından faydalanmıştır. Hatta Hristiyanlar aleyhine kaleme aldığı reddiyesinde Cebrâil b. Nuh en-Nasrânî'nin *Yezdân Baht* isimli kitabını esas almıştır.

3. Kaynaklardaki Bilgilerin Dolaşımı: İslamî Kaynaklardaki Alıntılar

Çalışmamızda bir yandan yararlanılan kaynakların geçmişleri, benzerlikleri ve aralarındaki farklılıklar değerlendirilirken diğer yandan önceki kaynaklarla sonrakilerin karşılaştırması ve birbirlerini nasıl etkiledikleri de incelenmiştir. Bu analizler sırasında önemli bir takım verilere ulaşılmıştır. Bunlardan en önemlileri şu şekildedir:

Eş'arî ile Mâturîdî karşılaştırmasında, her ikisinin de kaynaklarını açıkça belirtmedikleri görülmüş ancak Mâturîdî'nin, Nesefî'ye kaynaklık ettiği tespit edilmiştir.

Düalizm konusundaki bir takım bilgilere, Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî (ö. 313/925)'den, *es-Sîretü'l-Felsefiyye* adlı eseri yoluyla ulaşmış olmamıza

⁹ Kādî Abdülcebbar, *Tesbîtü delâilî'n-nübüvve*, Kahire: Dârü'l-Mustafâ, t.y, I/179.

¹⁰ İbn Hazm, *el-Fasl fî'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, Kahire: el-Mektebetü'l-Hancî, t.y, I/92.

rağmen bu bilgilerin daha kapsamlı halinin Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 322/933-34)'ye ait *A'lâmü'n-Nübüvve* adlı kitabında yer aldığını tespit edilmiştir.

Bu konuda en önemli kaynaklar arasında Makdisî'nin *el-Bed' ve't-Târîh* adlı eser gelmektedir. Makdisî genelde bilgi kaynaklarını birebir görüşmelerle temin etmiştir.¹¹ İncelediği dini, doğrudan din mensuplarından dinlediği bilgilerden¹² veya önceden de belirttiğimiz gibi konuya dair temel kitaplardan edinmiştir. Bu sebeple ele aldığı konuya bağlı olarak verdiği bilgilerin büyük çoğunluğu kendisinden önce yazılmış herhangi bir esere nispet edilmemiştir. Verdiği bilgilerin çok azı önceki kaynaklardan alınmıştır. Örneğin Makdisî, bir Mu'tezilî olan Zürkân el-Mu'tezilî'ye ve XI. yüzyılın ikinci yarısında yaşayan Ebü'l-Meâli el-Alevî'ye ait olan *Beyânü'l-Edyan* adlı eserine birkaç tane atıfta bulunmuştur.¹³

Bir diğer önemli isim olan Mes'ûdî'nin, müşahade yönteminin yanı sıra kaynak kitaplar olarak kabul edilen eserlere de vakıf olduğu ve onlardan yararlandığı anlaşılmaktadır. Nitekim ilerleyen bölümlerde görüleceği üzere Ya'kûbî (ö. 292/905'ten sonra) ile Taberî tarihleri onun kaynakları arasında yer almıştır. Genel olarak Mes'ûdî'nin kaynakları Farsça eserler olmuştur. Bunların da en başında ise *Hudâyname* isimli eser gelmektedir.¹⁴ Bu konuda Mes'ûdî, ele aldığı bir grubun tarihi hakkında bilgi verirken başka milletlerin kaynaklarından ziyade bizzat Farsların kitaplarından aldığı görüşlere dayanarak açıklamalarda bulunmuştur.¹⁵ Ayrıca Mes'ûdî sonraki dönemlerde önemli yazarlara da kaynaklık etmiştir. Örneğin Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ* adlı eserinde temel manada Mes'ûdî'nin verdiği bilgilerden yararlanmıştır.

¹¹ Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, IV/31.

¹² a.g.e., II/143 ve III/122.

¹³ a.g.e., I/143.

¹⁴ Mes'ûdî, **et-Tenbîh ve'l-işrâf**, nşr. Abdullah İsmâil es-Sâvî, Kahire: Dârü's-Sâvî, 1357/1938, I /92.

¹⁵ a.g.e., I /91.

Bîrûnî, düalistler hakkında kıymetli bilgiler veren bir diğer önemli isimdir. Bîrûnî'nin şifahi yollarla edindiği bilgiler ve Hristiyanların kaleme aldığı kaynaklardan ulaştığı veriler istisna edilecek olunursa, onun genel anlamıyla en önemli kaynağının Ebü'l-Abbâs İranşehri'ye ait olan *el-Makâlât* adlı eser olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle Maniheistler'e ilişkin makalelerinde, Bîrûnî'nin Ebü'l-Abbâs İranşehri'ye sık sık başvurduğu görülmektedir. Bîrûnî, İranşehri'nin objektifliğini övgüye değer bulmakla birlikte Maniheistler'i anlatırken onun zaman zaman abartılı ifadeler kullandığına işaret etmeyi de ihmal etmemiştir.¹⁶ Düalizm hakkındaki önemli bilgiler veren Mervezî'nin *Tabâiu'l-Hayevân* adlı eserinde vermiş olduğu bilgilerle Bîrûnî'nin arasında büyük benzerlik görülmüştür. Ancak Mervezî Bîrûnî'ye herhangi bir atıfta bulunmamıştır. Tespit ettiğimiz benzerliler bizi Bîrûnî'nin ona kaynaklık ettiği ya da Ebü'l-Abbâs İranşehri'nin her ikisine de kaynaklık etmiş olabileceği kanaatine götürmüştür. Bunlara ek olarak Bîrûnî'nin düalistler hakkında bilgi edindiği kaynaklar arasında Ebûl-Meâli el-Alevî'nin eserleri de yer almaktadır.

İbn Hazm ise düalizm konusunda genelde İbnü'l-Batrik'den yararlanmıştır. Bununla birlikte Ebû Bekr Muhammed b. Zekerıyyâ er-Râzî'nin *el-İlmü'l-İlahî* adlı kitabından yararlanmış olabileceği anlaşılmaktadır. İbn Hazm kaynakları arasında Mes'ûdî de yer almaktadır. Özellikle beş kadîm teorisi ile ilgili konularda bu açık bir şekilde gözlemlenebilmektedir.

Şehristânî ise Mecûsîlere dair verdiği bilgilerde bizzat onların ağzından alıntılarda bulunmakta ve bu bilgileri onlardan dinlediğini ifade ederek kaynaklarına açıklık getirmektedir. Ayrıca *Makâletü Zerâdişt fi'l-Mebâdii* adlı eserin sahibi Ceyhânî ile Ebû Hâmid ez-Zevzenî onun bazı düalist gruplar hakkında doğrudan bilgi aldığı isimlerdir. Maniheistler'e dair bilgi edindiği kaynağın Ebû İsa el-Verrâk'ın *Kitâbü'l-Makâlât* isimli ederi ve Muhammed b. Şebib (III./IX. yüzyıl

¹⁶ Bîrûnî, *Tahkik Ma LilHind*, s. 15. Üzülerek belirmeliyim ki İran Şehri'nin kitabı hala kayıptır.

[?])'in eserleri olduğunu belirtmiştir. Muhammed b. Şebib, Şehristânî'nin Deysâniyye hakkında da bilgi edindiği temel isimlerden olmuştur.¹⁷

Düalistler hakkında önemli bilgi kaynaklarımızdan olan Kādî Abdülcebbâr, aldığı her konuda dayandığı kaynakları sarahatle belirtmiştir. Tıpkı el-Hasen b. Mûsâ en-Nevbahtî'nin *el-Ârâ' ve'd-Diyânât* adlı kitabında uyguladığı gibi bir yol izlemiştir. Yazılarını konu ile ilgili hikayelerle belgelendirmiş ve gerekçelendirmiştir.¹⁸ Kādî Abdülcebbâr, Nevbahtî dışında Ebû İsa el-Verrâk¹⁹ ve Ahmed b. el-Hasen el-Mesmaî²⁰ gibi isimlerden de alıntılar yapmıştır. Bununla birlikte Kādî Abdülcebbâr *el-Fâik fî Usûli'd-Dîn* eseri ile İbnü'l-Melâhimî'ye de kaynaklık etmiştir.

Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal* eserinde verdiği bilgiler ile Kādî'nin *el-Mugnî* adlı eserindeki malumatların ciddi anlamda benzerlik gösterdiği görülmüştür. Özellikle Mani'den yapılan alıntılar konusunda çok fazla örtüşme bulunmaktadır. Bunun en önemli gerekçesinin her ikisine de kaynaklık eden el-Verrâk'tan yararlanmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

İbnü'l-Cevzî, Mecûsîler konusunda Nihâvendî'den yararlanmıştır. Ayrıca Nevbahtî'nin *el-Ârâ' ve'd-Diyânât* adlı eseri de, Maniheizm konusunda ona kaynaklık etmiştir. İbnü'l-Cevzi, *Telbîs-u İblîs* adlı eseriyle ise İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350)'ye ait *İgâsetü'l-lehfân* adlı esere kaynaklık etmiştir.

Fahreddin er-Râzî (ö.606/1210), tefsirinde bir Hanbelî olan İbn Âdil'in *el-Lübâb fî ulûmi'l-Kitâb* adlı tefsirine kaynaklık etmiştir. Ayrıca Nisâbü'rî'ye de tefsirinde kaynaklık etmiştir. Şevkânî (ö. 1250/1834)'nin *Neylû'l-Evtâr* adlı eserinde

¹⁷ Milâdî II. yüzyılın sonu ile III. yüzyılın başlarında İbn Deysân (ö. 222) tarafından kurulan ve nur ile zulmet esasına dayalı âlem görüşünü benimseyen gnostik fırka. Mustafa Öz, "Deysâniyye", *DİA*, IX/270.

¹⁸ Kādî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, nşr. Mahmûd M. Hudayrî, 1.bs., Kahire: eş-Şeriketü'l-Arabiyye li'l-tibâa, 1380, V/9.

¹⁹ a.g.e., V/10-16.

²⁰ a.g.e., V /9-18 ve V /19-20.

İbn Hacer el-Askalânî' (ö. 852/1449) nin *Fethu'l-Bârî* ve *Buluĝu'l-Meram* adlı eserlerinden yararlanmıştır.



BİRİNCİ BÖLÜM
İSLAM KAYNAKLARINDA SENEVİYYE (DÜALİZM)
KAVRAMI

SENEVİYYE (DÜALİZM) KAVRAMI

Bu bölümde düalizm teriminin gerçek ve mecazi anlamları incelenecek, kavramın tarihsel açıdan İslamî kaynaklardaki ilk kullanımı, delaleti ve anlam katmanları ele alınacaktır. Son olarak ise Düalizm bağlamında kullanılan terimin zaman içerisinde ne gibi değişimlere uğradığı detaylı olarak ele incelenecektir.

İslamî kaynaklarda “Düalist” kavramı, “Senevîyye” kelimesiyle ifade edilmekte ve farklı kelime türevleri ile ele alınmaktadır. Kavram *ashabu’l-isneyn*;²¹ *ehlu’t-tesniye*;²² *el-mesneviyye*;²³ *el-isneyniyye*;²⁴ ve *es-sâneviyye*²⁵ gibi farklı şekiller zikredilmiştir. İslami kaynaklarda düalizm kavramı daha çok senevî kelimesi ile ifade edildiği için bu bölümden itibaren düalizm yerine senevî kelimesi tercih edilecektir.

A. LÜGAT VE TERMİNOLOJİ KİTAPLARINDA SENEVÎ KAVRAMI

İslam kaynaklarında “Senevîyye” terimi ilk defa İbn Kuteybe ed-Dîneverî (ö. 276/889)’ye ait *Uyûnü’l-Ahbâr* adlı eserde kullanılmıştır. İbn Kuteybe bu eserinde kavrama halife Me’mûn (ö. 218/833)’un Senevîyye üzerine yaptırmış olduğu münazara bağlamında kısaca değinirken yer vermiştir. Ancak konu hakkında

²¹ Câhiz, *Kitâbü’l-Hayevân*, 2.bs., Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmiye, 1424, I/ 124; Mes’ûdî, *et-Tenbîh ve’l-işrâf*, I/ 51; Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, III/ 95; Ali el-Kârî, *Şerhu’ş-Şifâ li’l-Kādî İyâz*, 1.bs., Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1421/2001, II/507.

²² Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü’l-musallîn*, nşr. Hellmut Ritter, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1400/1980, s. 308; Bakıllânî, *Temhîdü’l-evâil ve telhîsü’d-delâil*, nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetü’l-kütübi’s-sekâfiyye, 1407/1987, s.78

²³ Nevevî, *el-Mecmû‘ : Şerhu’l-Mühezzeb*, Medine: Mektebetü’s- selefiyye, t.y., XIX, 232

²⁴ M. Murtazâ ez- Zebîdî, *Tâcü’l-arûs*, nşr. Mustafa Hicâzî, 1.bs., Küveyt: el-Meclisü’l-vatanî li’s-sekâfe ve’l-fünûn ve’l-edeb, 1422/2001., XXXVII/302.

²⁵ Abdülkerîm Cîlî, *el-İnsânü’l-kâmil fî ma‘rifeti’l-evâhir ve’l-evâil*, Kahire: el-Matbaatü’l-behiyye, 1304, I/ 100.

herhangi bir tenkitte bulunmamış ve kavrama ilişkin bir açıklama yapmamıştır.²⁶
Lügat kitapları ve mu'cemler dikkate

alındığında, erken dönemlerdeki kaynaklarda Senevîyye ile ilgili bir açıklamaya yer verilmediği görülmüştür. Söz konusu kelimenin tanımı yapılırken taalluk ettiği hususlar ile birlikte mana ortaya konulmuştur.

Terimlerin manalarını kavramsal olarak açıklama konusunda çok fazla hassasiyet gösterilmeyen eserlerde Senevîyye bir inanç olarak ifade edilmişse de tanımlanmamıştır. Örneğin bir inanç olarak Senevîyye'den ilk söz eden kişi Cevherî (ö. 400/1009'dan önce)'dir. Cevherî, *el-Mübeyyida* olarak ifade ettiği bir inançtan söz ederken, Senevîye'den de bahsetmiştir.²⁷ Ayrıca Senevîler'e mensup olduğu bilinen bazı zındık gruplardan bahsederken senevîyye kavramını kullanmış ve onlara değinmiştir.²⁸ Bunun yanı sıra, İbn Fâris (ö. 395/1004), senevîyye terimine kesinlikle değinmemiştir. Ancak Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî (ö. 666/1268'den sonra);²⁹ İbn Manzûr (ö. 711/1311);³⁰ Fîrûzâbâdî (ö.817/1415) ³¹ ve Zebîdî (ö. 1205/1791)³² gibi ilim adamları bu konuyu, bazen Cevherî'ye atıf yaparak bazense yapmadan Cevherî'yi takip eden bir tanıma yer vermişlerdir. Bunun yanı sıra Zebîdî, çok fazla açıklama yapmadan bahsi geçen onların Senevîciliğe inanan bir taife olduklarına değinmiştir.³³

Modern Arapça sözlüklerden olan *Mu'cemü'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra* ve *el-Mu'cemü'l-Vasît* gibi eserlerin sadece terimi tanımlamakla yetindikleri görülmüştür. Zındıklığın tanımını yaparken sözü Senevîyye konusuna getirerek bunun aynı zamanda Zerdüştilik ve Maniheizm gibi Senevîyyenin diğer fırkaları için de kullanıldığını belirtmişlerdir. Böylece gerek Zerdüştilik gerekse Maniheizm'in

²⁶ İbn Kuteybe, **Uyûnü'l-ahbâr**, nşr. Yûsuf Ali Tavîl, 1.bs., Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1406/1986, II/168

²⁷ el-Mubeyyida, Senevîliğin bir fırkasıdır. İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, **es-Sihâh**, nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr, I-VI, Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyin, 1407/1987, III/1068

²⁸ a.g.e., IV/ 1489

²⁹ Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, **Muhtârü's-Sihâh**, nşr. Yûsuf Şeyh Muhammed, 5.bs., Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1420/1999., s.138

³⁰ İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, 3.bs., I-XV, Beyrut: Dâru Sâdır, 1414, VII/128, X/147.

³¹ Fîrûzâbâdî, **el-Kâmûsü'l-muhît**, 8.bs., Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1426/2005, s.638,891

³² Zebîdî, **Tâcü'l-arûs**, XVIII/266, XXV/418.

³³ a.g.e., XXXVII/302.

ikili ilah inancına sahip fırkalardan saymışlardır.³⁴ Temel sözlüklerden kabul edilen *el-Mu‘cemü’l-Vasît*’te *Mübeyyida* inancından söz edilirken Senevîyye’den bahsedilmekte³⁵ ve Maniheizm olarak da tanımlamaktadır.³⁶ Bu durum isimlerini vermiş olduğumuz lügat ile ilgili sözlüklerin, Senevîyyeden söz edildiği zaman halk arasında akla ilk gelen düalist bir inanç ve zındıklık gibi anlamlarda yaygınlık kazanmış olmasından ve bilinen bir olgu olmasından dolayı Senevîliğin manasını açıklamaya gitmediklerini göstermektedir.

Kavramsal olarak terimlerin manalarını açıklama konusunda titizlik ve hassasiyet gösteren kitaplar kaleme alındıkça Senevîyye hakkında daha ayrıntılı bilgiler ve tanımlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Seviyye hakkında ayrıntılı olarak ilk bilgi veren kişi, Belhli el-Harezmî (ö. 387/997) olmuştur. Hârizmî, Senevîye’ye mensup oldukları anlaşılan bazı fırkaların tanımlarını yapmakta ve onların düşüncelerinden söz etmektedir.³⁷

Erken dönemlerde Senevîler hakkında bilgi veren bir diğer isim ise Neşvân el-Himyerî (ö. 573/1178) olmuştur. Himyerî kısa bir anlatımla da olsa bir takım fırkalardan bahsetmiş ve onlar için hangi terimlerin tahsis edildiğini kaydetmiştir. Senevîyye’ye ait fırkalar hakkında açıklamalarda bulunan Himyerî, bu fırkalar hakkında temel seviyede bilgiler vermiştir.³⁸ Bunlara ek olarak Himyerî, Senevîliğin tanımını yaparken onlarla ilgili, “*Yüce Allah’ın Kadîm olduğunu söylemekle ve kabul etmekle birlikte, bu Kadîm’in yanında başkaca Kadîmler olduğunu da kabul edip*

³⁴ Ahmed Muhtâr Ömer, **Mu‘cemü’l-lugati’l-Arabiyyeti’l-muâsıra**, 1.bs., I-IV, Kahire: Âlemü’l-kütüb, 1429/2008, II/1000; **el-Mu‘cemü’l-vasît**, 4.bs., Kahire: Mektebetü’ş-şürûkî’d-devliyye, 1425/2004, s.403

³⁵ *el-Mu‘cemü’l-vasît*, I/79.

³⁶ a.g.e., I/102.

³⁷ Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, **Mefâtîhu’l-ulûm**, nşr. İbrâhim el-Ebyârî, 2.bs., Beyrut: Dârü’l-kitâbi’l-Arabî, 1409/1989., s.55,58.

³⁸ Neşvân el-Himyerî, **Şemsü’l-ulûm ve devâü kelâmi’l-Arab mine’l-külûm**, nşr. Hüseyin b. Abdullah el-Amrî v.dğr., I-XII, Dimaşk: Dârü’l-fıkr, 1420/1999, VI/2213, IX/5940, 6290, 6387.

öyle inanmaktadırlar” şeklinde bir açıklama yaparak inançlarına dair bilgili vermiştir.³⁹

Cürcânî (ö. 816/1413)’nin *et-Ta’rifât* adlı eserinde senevîye kavramı yer almamıştır. Bu durum terim olarak senevîliğin daha sonraları el-Fettenî (ö.986/1578)’den itibaren ortaya çıkmış olabileceği düşüncesine bizi sevk etmektedir. Zira Fettenî, zındıkların tanımını yaparken, aslında onların Mecûsî bir toplum olduklarını ve onlara *Senevîye* denildiğini belirtirmiştir. İnanışlarını ise “*Bunlar görüş ve inanış olarak Nûr kavramının tüm hayır ve iyiliklerin kaynağı, Zulmet’in de şerrin ve kötülüklerin mebdei ve kaynağı olduğunu savunmaktadırlar*” şeklinde açıklamıştır.⁴⁰ Sonrasında ise herhangi bir tahsise yer vermeksizin Ebü’l-Bekâ, el-Kefevî (ö. 1095/1684) ismi üzerinden Senevîye’ye işaret ederek onları sanki aklî konularda içtihatlarında yanılan dini bir fırkaymış gibi tasvir ederek anlatımını sürdürmüştür.⁴¹

Ahmednagarî ise *kâfir* kelimesinin tanımını yaparken, Senevî inancına değinmiş ve onları Allah’ın birliğini inkar eden bir toplum olduklarını belirtmiştir.⁴² Ancak bunun kesinleşmiş bir ölçü olmadığı anlaşılmaktadır. Zira Allah’ın birliğini ve tekliğini inkar eden herkesin, mutlak olarak Senevî olması gerekmemektedir. Bununla birlikte her Senevî, aynı zamanda vahdaniyeti inkar eden inancın sahibidir.

Senevîye konusu ile ilgili ıstılahları ele alan kitapların bakış açılarının aksine Tehânevî (ö. 1158/1745’ten sonra)’nin değerlendirmelerine bakıldığında onun eserinin temel dayanak olarak alınması gerektiği anlaşılmaktadır. Zira Tehânevî ıstılahın diğer kaynaklarda geçen manasına uygun ve benzer bir anlam kazanmasının ardından onun ne gibi hususlara delalet ettiğini izah etmiştir. Diğer bir ifade ile asıl

³⁹ a.g.e., II/891.

⁴⁰ Fettenî, *Mecmau bihâri’l-envâr fî garâibi’t-tenzîl ve letâifi’l-ahbâr*, nşr. Habîbürrahman el-A‘zamî, I-V, Haydarâbâd: Matbaatü Dâireti’l-maârifî’l-Osmâniyye, 1967-73, II/ 438.

⁴¹ Ebü’l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât: Mu‘cem fi’l-mustalahât ve’l-furukı’l-lugaviyye*, nşr. Adnân Derviş - Muhammed el-Mısırî, 2.bs., Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1419/1998, s. 44.

⁴² Ahmednagarî, Abdünnebî b. Abdürresûl, *Düstûrü’l-ulemâ’: Câmiu’l-ulûm fî ıstılâhâtı’l-fünûn*, trc. Hasan Hânî Fahs, 1.bs., I-IV, Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1421/2000, III/80

kaynaklardaki bilgilerin dışında farklı kaynaklarda meselenin nasıl yer aldığına dikkat çekmiştir. Biz de çalışmamız sırasında Tehânevî'ye benzer bir tutum benimseyeceğiz.⁴³

Sonuç olarak el-Himyerî ile Fettenî'nin anlattıkları dışında lügat ve terminoloji kitapları, kavram için bir ölçü tespitinde bulunmamış diğer bir ifade ile ne tür inançların senevî sayılıp hangilerinin bunun dışında tutulduğu net bir şekilde belirlenmemiştir. Buna ek olarak kavramın ıstilahî manası hakkında da fazla açıklamada bulunulmamıştır. Gerek Neşvân el-Himyerî gerekse Fettenî'nin seneviye kavramı hakkında yaptıkları tanımlar dikkate alındığında her ikisinin de söz konusu kavramın manasını kapsamlı bir şekilde ifade edemedikleri görülmüştür. Zira tanım yapılırken sadece yukarıda zikrettiğimiz iki tarif ele alınmış ve aynı bağlamda olan diğer tanımlara değinilmemiştir. Bununla birlikte Senevîye'nin tarifi yapılırken erken dönemlerdeki diğer kaynaklarda bu iki ismin geliştirdiği tanımlar esas alınmıştır. Bu veriler üzerinden erken dönemlerde, düalizm kavramı için kapsamlı bir tanım ortaya koymak mümkün değildir.

İslamî kaynakların Senevîyye olarak ifade ettikleri fırkaların gerçekten düalist olup olmadığını kesin olarak tespit edebilmek için belirledikleri ölçüleri ortaya koymak gerekmektedir. Bunun tespiti sonraki bölümlerde başka kaynaklarda yer alan bilgilerden de hareketle incelenecek ve bir fırkanın Senevîye sayılabilmesi için gerekli görülen şartlar tespit edilecektir.

B. SENEVÎYYE KAVRAMININ TANIMI

İslamî kaynaklar, Senevîliğe ilişkin terimler üzerinde durmaktan ziyade doğrudan kendi görüşlerini ön plana çekerek konuyu ele almışlar ya da dinler ve mezhepler hakkında muhtelif meseleleri incelerken Senevîliğe dair görüşlerini bu bağlam da ortaya koymuşlardır. Bu durum okuyucuya konunun erken dönemde nasıl anlaşıldığına dair önemli bilgiler vermektedir. Ancak o döneme nispetle günümüz

⁴³ Tehânevî, **Keşşâfü ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm**, nşr. Ali Dahrûc - Abdullah Hâlidî, I-II, Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996, I/541.

okuru dikkate alındığında bu husus, bazen genel bazen de üstü kapalı bir aktarım olarak anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu yaklaşım, Senevîyye kelimesinin sadece belirli inançlara isim olarak verildiği noktasında, kaynakların zımnen veya açık ve net bir şekilde belirlemiş olduğu anlaşılan ölçüyü ortaya çıkarma yolunda bir çabadır.

Bu konuya ilişkin kaynaklarda sunulmuş olan bilgiler ileride değerlendirilecek ve Himyerî'nin anlatımında olduğu üzere Senevîyye inancına mensup olanlar “*Yüce Allah'ın Kadîm oluşunu kabul etmekle birlikte, Allah'tan başka bir Kadîmin olduğunu da kabul edip, buna inanan kimselerdir.*” tarifi üzerinden de incelenecektir.

İslamî kaynaklar incelendiğinde, senevî sayılmadaki esas kriterin, “*iki ilaha inanma*” görüşünün savunulması veya “*iki ilahın varlığını kabullenmeleri*” şeklinde anlaşıldığı görülmektedir. Zira kaynaklar Senevîleri, ya iki ilahın varlığını kabullenmiş olmak’ ile açıklamakta⁴⁴ ya da iki Sâni’nin⁴⁵; İki Hâlık’ın⁴⁶; iki aslın⁴⁷;

⁴⁴ Ebu Mansur el-Mâtürîdî, **Te’vîlâtü Ehli’s-sünne**, nşr. Mecdî Baslûm, 1.bs., Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1426/2005, VIII, 521; İbn Batta el-Ukberi, **el-İbâne an şerîati’l-fırakî’n-nâciye ve mücânebeti’l-fırakî’l-mezmûme**, nşr. Rızâ b. Na’sân Mu’tî, I-II, Riyad: Dârü’r-râye, 1409/1988, VI/137; Gazzâlî, **Fedâihu’l-Bâtıniyye**, nşr. Abdurrahman Bedevî, Küveyt: Müessesetü Dâri’l-kütübi’s-sekâfiyye, 1383/1964, s.40; İbnü’l-Hâc el-Kınâvî, **Hazzü’l-galâsim fî ifhâmi’l-muhâsim inde cereyâni’n-nazar fî ahkâmî’l-kader**, nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî, 1.bs., Beyrut: Müessesetü’l-kütübi’s-sekâfiyye, 1405/1985, s.29; Fahreddin er-Râzî, **Mefâtihu’l-gayb: et-Tefsîrû’l-kebîr**, 3.bs., Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, 1420, I/89; Harâllî, Ebü’l-Hasan Ali el-Merrâkûşî, **Türâsü Ebi’l-Hasan el-Harâllî el-Merrâkûşî fî’t-tefsîr**, nşr. Mihmâdî b. Abdüsselâm el-Hayyâtî, 1.bs., Rabat: Menşûrâtü’l-merkezi’l-câmiî li’l-bahsi’l-ilmî, 1418/1997, s.129; İbn Âdil, **el-Lübâb fî ulûmi’l-Kitâb**, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr., 1.bs., Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1419/1998, I/424; Teftâzânî, Sâdeddin, **Şerhu’l-Makâsıd fî ilmi’l-keîlâm**, 1.bs., Lahor: Dârü’l-maârifî’n-Nu’mâniyye, 1401/1981, II/64; Nizâmeddin en-Nîsabûrî, **Garâibü’l-Kur’ân ve regâibü’l-furkân**, nşr. Zekerîyyâ Umeyrât, 1.bs., I-VI, Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1416/1996, I/188; Bikâî, **Nazmü’d-dürer fî tenâsübi’l-ây ve’s-süver**, Kahire: Dârü’l-kitâbi’l-İslâmî, 1404/1984, VIII, 1416; Şevkânî, **Katrü’l-velî alâ hadîsi’l-velî**, nşr. İbrâhim Hilâl İbrâhim, Kahire: Dârü’l-kütübi’l-hadîse, t.y, s. 420; Cemâleddin el-Kâsimî, **Mehâsinü’t-te’vîl**, nşr. M. Bâsil Uyûnû’s-Sûd, 1.bs., Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1418, IV/ 449; M. Tâhir İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-tenvîr**, Tunus: ed-Dârü’t-Tûnisiyye li’n-neşr, 1984, XXX/ 20; Muhammed Ebû Zehre, **Zehretü’t-tefâsîr**, I-X, Kahire: Dârü’l-fikri’l-Arabî, t.y, V/2610.

⁴⁵ Sa’diye Saîd b. Yûsuf el-Feyyûmî, **el-Emânât ve’l-i’tikâdât**, Leiden: Brill, 1880, s. 48; Abdülkâhir el-Bağdâdî, **el-Fark beyne’l-fırak**, 2.bs., Beyrut: Dârü’l-âfâkı’l-cedîde, 1977, s.321; Ebu’l Muzaffer el- İsfarayînî, **et-Tefsîr fî’d-dîn ve temyîzü’l-fırakati’n-nâciye ani’l-fırakî’l-hâlikîn**, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut: Âlemü’l-kütüb, 1403/1983, s.142; Osman b. Abdullah el-İrâkî, **el-Fıraku’l-müfterika beyne ehli’z-zeyg ve’z-zendeka**, nşr. Yaşar Kutluay, Ankara: Nur Matbası, 1961, s.54,55; Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, **Telbîsü İblîs**, 1.bs., Beyrut: Dârü’l-fikr, 1421/2001, s.42; Tehânevî, Keşşâfû ıstılâhâtü’l-fünûn ve’l-ulûm, I/1024.

ol emrini veren iki varlığın,⁴⁸ iki fâilîn,⁴⁹ kâdir olan iki varlığın,⁵⁰ iki şeyin,⁵¹ iki mebdenin,⁵² iki âyetin,⁵³ iki Kadîm'in,⁵⁴ iki inşa edenin,⁵⁵ veya iki Nûr'un⁵⁶ ya da iki Rabb'in⁵⁷ varlığına inananlar olarak tanımlamaktadırlar. Burada söz konusu edilen terimlerin, iki vasıftan daha fazla vasıfla tanımlandığı oldukça azdır. Örneğin; iki

⁴⁶ İbn Batta, el-İbâne an şerîati'l-fırakı'n-nâciye ve mücânebeti'l-fırakı'l-mezmûme, VI/137; İbnü'd-Devâdârî, **Kenzü'd-dürrer ve câmiu'l-gurer**, nşr. Bernd Radtke v.dğr., I-, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1402/1982, s.VI,17; Şemseddin el-Kirmânî, **el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî**, 1.bs., I-XXV, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1356/1937, XXIV/45; Muhammed b. Abdüddâim el-Birmâvî, **el-Lâmiu's-sabîh ale'l-Câmi's-sahîh**, 1.bs., I-XVII, Dimaşk: Dârü'n-nevâdir, 1433/2012, XVI/426; Makrîzî, **İttiâzü'l-hunefâ bi-ahbâri'l-eimmeti'l-Fâtımiyyîn el-hulefâ**, nşr. M. Hilmi M. Ahmed, 1.bs., Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ li's-şuûni'l-İslâmiyye, 1416/1996, I/23; Bedreddin el-Aynî, **Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî**, I-XXV, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, t.y, XXIV/79.

⁴⁷ Muâfâ en-Nehrevânî, **el-Celisü's-sâlihu'l-kâfi ve'l-enisü'n-nâsihu's-şâfi: el-Celis ve'l-enis**, nşr. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî, 1.bs., Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1426/2005, s.274; Bîrûnî, el-Âsârü'l-bâkiye ani'l-kurûni'l-hâliye, s.207; Bakillânî, Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil, s.78; Nesefî, Ebû'l-Muîn, **Tebsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn**, nşr. Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993, s.132; Şehristani, el-Milel ve'n-nihal, II/58; Fazlullah b. Hasan et-Tûrbüştî, **el-Müyesser fî şerhi Mesâbihi's-sünne**, nşr. Abdülhamîd Hindâvî, 2.bs., I-IV, Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1429/2008, I/39; İbn Teymiyye, **et-Tedmüriyye**, nşr. Muhammed b. Avde es-Se'vî, 6.bs., Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1421/2000, s.178; **el-Cevâbü's-sahîh li-men beddele dîne'l-Mesîh**, nşr. Ali b. Hasan b. Nâsir v.dğr., 2.bs., I-VII, Riyad: Dârü'l-âsime, 1419/1999, I/351; **Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl**, nşr. M. Reşâd Sâlim, 2.bs., Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1411/1991, VIII/60; **Mecmûatü'l-fetâvâ**, nşr. Abdurrahman b. Muhammed, Medine: Mecmaü'l-Melik Fehd li't-tibâati'l-Mushafi's-şerîf, 1436/2005, III/97; İbn Ebül-İz, **Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye**, nşr. Şuayb el-Arnaût - Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, 10.bs., I-II, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1417/1997, I/27; Makrîzî, **İttiâzü'l-hunefâ bi-ahbâri'l-eimmeti'l-Fâtımiyyîn el-hulefâ**, I/23.

⁴⁸ Ebû Hâtîm er-Râzî, **A'lâmü'n-nübüvve**, nşr. Salâh es-Sâvî - Gulâm Rızâ A'vânî, Tahran: Encümen-i Felsefe-i İrân, 1397/1977, s.119; Makdisî, el-Bed' ve't-târîh, I/88.

⁴⁹ İsfarayînî, et-Tebsîr fî'd-dîn ve temyîzü'l-fırakati'n-nâciye ani'l-fırakı'l-hâlikîn, s.139

⁵⁰ Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, **Şuabü'l-îmân**, nşr. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid, 1.bs., Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1433/2003, I/35.

⁵¹ Neşvân el-Himyerî, Şemsü'l-ulûm ve devâü kelâmî'l-Arab mine'l-külûm, IX, 6387; İbn Teymiyye, Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl, VI/195.

⁵² Beyzavî, tuhfetu'l-ebrar şerhi mesabihi's-sünne, II/494, Tayyibi, Şerhu't-Tayyibi ala mişkati'l-mesabih, VIII/2497, Herevî el-Karii, Mirkatu'l-mefatih şerhu mişkati'l-mesabih, VI/2309

⁵³ Mes'ûdî, Mürücü'z-zeheb, I/273.

⁵⁴ Neşvân el-Himyerî, Şemsü'l-ulûm ve devâü kelâmî'l-Arab mine'l-külûm, II/891; İbn Teymiyye, Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl, V/37.

⁵⁵ Mâtürîdî, Te'vîlâtü Ehli's-sünne, VIII/521.

⁵⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, **es-Savâiku'l-mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla**, nşr. Seyyid İbrâhim, 1.bs., Kahire: Dârül-hadîs, 1422/2001, s.430.

⁵⁷ Reşîd Rızâ, **Tefsîrü'l-Menâr**, I-XII, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmmе li'l-kitâb, 1990, VII/246

yaratıcı şey,⁵⁸ Kadîm iki sâni',⁵⁹ yaratan iki ilah,⁶⁰ asıl iki ilah,⁶¹ yaratan iki Rab,⁶² bağımsız iki Rab⁶³ tarzındaki kullanımlara çok az rastlanmaktadır.

İslamî kaynaklar, kullandıkları “iki” kavramını *Nûr* ve *Zulmet* ifadeleriyle açıklamışlardır. Senevîyye inancını ele alan kaynaklardan bir kısmı Senevîliği tanıtırken doğrudan; “*Biri Nûr, diğeri de Zulmet olan iki ilaha inananlar*” şeklinde bir ifade kullanmışlardır.⁶⁴ Bazı kaynaklarda ise “*İyiliğin, Nûr adını verdikleri ilah tarafından, kötülüğün de Zulmet adını verdikleri ilah tarafından meydana geldiğine inananlar*” şeklinde açıklamada bulunmuşlardır.⁶⁵ Kaynakların bir kısmında ise “*Bu iki ilahtan biri hayır, yani iyilik ilahıdır ki bu, kendisine (Nûr) denilen ilahtır. Diğeri de Şer ilahı olup bu da kendisine (Zulmet) denen ilahtır.*”⁶⁶ Tanımlaması yapılmıştır. Aslında tanımın bu şekilde ele alınıp değerlendirilmesi, Fettenî'nin de ifade etmiş olduğu ıstilahî anlamla uyumludur.

⁵⁸ Ya'kûbî, **Târîh**, nşr. Abdülemîr Ali Mühennâ, 1.bs., Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbûât, 1431/2010, I/201.

⁵⁹ Feyyûmî, el-Emânât ve'l-i'tikâdât, s.48

⁶⁰ İbn Batta, el-İbâne an şerîati'l-fırakî'n-nâciye ve mücânebeti'l-fırakî'l-mezmûme, VI/137, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, **el- Mesâlik fi şerhi Muvattai Mâlik**, nşr. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî - Âişe bint Hüseyin es-Süleymânî, 1.bs., I-VIII, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1428/2007, III/401.

⁶¹ Bikâî, Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-ây ve's-süver, VII/6.

⁶² Abdüllatîf Âlû's-Şeyh, **Misbâhu'z-zâlem fi'r-red alâ men kezebe's-şeyha'l-imâm ve nesebehü ilâ tekfiri ehli'l-imân ve'l-İslâm**, nşr. Abdülazîz b. Abdullah el-Hamed, 1.bs., Riyad: Vizâretü'l-Evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1424/2003, III,417.

⁶³ Reşîd Rızâ, Tefsîrû'l-Menâr, VIII/396.

⁶⁴ Kādî Abdülcebbâr, el-Mugnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl, V/9; Râgıb el-İsfahânî, **Muhâdarâtü'l-üdebâ' ve muhâverâtü's-şuarâ' ve'l-bülegâ'**, 1.bs., Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebü'l-Erkam, 1420, II/434; Tâcülkurrâ el-Kirmânî, **Regâibü't-tefsîr ve acâibü't-te'vîl**, nşr. Şemrân el-Ucelî, Beyrut: Müessesetü ulûmi'l-Kur'ân, t.y, I/553; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, III/95; Fahreddin er-Râzî, Mefâtihu'l-gayb: et-Tefsîrû'l-kebîr, XXXII/365; Seyfeddin el-Âmidî, **Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-kelem**, nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf, Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ li's-şuûni'l-İslâmiyye, 1391/197, s.212; Ebû Hayyân el-Endelüsî, **el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr**, nşr. Sıdkî M. Cemîl, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1420, VI/332; Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsü'l-muhît, s.891; Nîsabûrî, Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân, I/108; Zerrûk, **Şerh alâ metni'r-Risâle li'bn Ebî Zeyd el-Kayrevânî**, nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, 1.bs., Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1427/2006, I/34; Ebü'l-Feth el-Abbâsî, **et-Tahsîs fi şevâhidi't-Telhîs**, nşr. M. Muhiyiddin Abdülhamîd, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, t.y, I/148; Ebû Saîd el-Hâdimî, **Tarîkat-i Muhammediye Şerhi**, Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1348, I/106

⁶⁵ , Ebü'l-Bekâ Sâlih b. Hüseyin el-Ca'ferî, **Tahcîlû men harrefe't-Tevrât ve'l-İncîl**, nşr. Mahmûd Abdurrahman Kadh, 1.bs., I-II, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1419/1998, II/621.

⁶⁶ Şehrezûrî, Muhammed b. Mahmûd, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, nşr. Hüseyin Ziyâî, Tahran: Müessesesi-i Mütâlaât ve Tahkîkât, 1372hş./1993, s.24

Senevîliği nur ve zulmet üzerinden açıklayanların yanı sıra Ebü's Suûd (ö. 982/1574) gibi “*birden fazla Tanrı'ya inananlar*” olarak tanımlayanlar da bulunmaktadır. Sonraki dönemlerde yazılan tefsir kitaplarında bu görüşü benimseyenler olmuştur.⁶⁷

İbn Hazm, senevîler ifadesini açıkça kullanmadan bu inanç mensuplarını “*alemi idâre eden, birden fazla ilah inancına mensup olanlar*” şeklinde tanımlamakta bazı yerlerde “*müteaddit ilahlara inananlar*” olarak belirtmektedir.⁶⁸ Senevîyye lafzının kendisinin de “*iki ilaha inananlar*” manasına gelmesi kaynakların, bu inançlara ait aktardığı bilgilerle İbn Hazm'ın senevîler hakkındaki ifadelerini tahsis etmektedir. Ancak senevîliğe dair bu tür genel görüşlerin dışında tanımlar geliştirenler de olmuştur.

Makdisî kendisinden önceki kaynakların senevîler hakkındaki görüşlerden ayrılması ve kavramı geniş manada ele alması ile dikkat çekmiştir. Zira Makdisî'ye göre ister iki ilah inancına sahip olanlar isterse çoklu ilah inancına sahip olanlar olsun ya da yaratan yüce Allah'ın varlığı ile beraber Kadîm olan başka bir şeyin de var olduğuna inananlar olsun, senevîyye adı bu tür inançlara sahip grupların hepsini kapsamaktadır. Diğer gruplar ise bir dereceye kadar bunlara dahildir.⁶⁹

Bu bilgiler ışığında, “biri *Nûr* ve diğeri *Zulmet* olan iki ilaha inanma” açıklaması İslam kaynaklarında bahsi geçen senevî gruplar için terimsel ve ilkesel bir tanım olarak kabul edilse dahi, bu açıklamaya nihâî ve kapsayıcı bir tanım olarak itimat etmek mümkün değildir. Nihai ve kapsayıcı bir tanım oluşturabilmek için

⁶⁷ Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, I-IX, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, t.y, V/201; İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, nşr. Ahmed Abdullah el-Kureşî, I-VI, Kahire: Tubia alâ nefekati D. Hasan Abbas Zeki, 1419, III/244; Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm*, nşr. Ali Abdülbârî Atıyye, 1.bs., Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1415, IX/423; el-Kannevî, Sıddîk Hasan Han, *Fethu'l-beyân fî makâsidi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî, I-XV, Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1412/1992, VII/470; Muhammed b. Ömer en-Nevevî, *Merâhu lebîd li-keşfi ma'ne'l-Kur'âni'l-mecîd*, nşr. M. Emîn ed-Dannâvî, 1.bs., I-II, Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1417/1997, I/640.

⁶⁸ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, I/35. İlerleyen bölümlerde İbn Hazm'ın metodu daha ayrıntılı bir şekilde incelenecektir.

⁶⁹ Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, IV/24.

öncelikle Senevîyye inancı ile ilgili kaynaklardaki tanımların analiz edilmesi gerekmektedir. Bununla beraber, konunun iyice netliğe kavuşması için de yapılan tanımların sebeplerinin üzerinde de durulması gerekmektedir. Diğer bir ifade ile Senevîyye kavramının tam olarak ortaya konulabilmesi için kaynakların verileri üzerinden kriterlerin belirlenmesi ve analiz edilmesi gerekmektedir.

İsimlendirmenin daha iyi anlaşılabilmesi için “Senevîyye” lafzının etimolojik kökeninin de ele alması gerekmektedir. Bu konuda bir inceleme yapıldığında sözlüklerin meseleye hiç değinmediğini söylemek mümkündür. Hatta çoğu zaman konuyu özel olarak ele alan kaynaklar dışında, bu meselenin doğrudan incelenmediği görülmektedir. Bu durumda kavramının anlamının, o dönemin insanları için açık olması ihtimalinin etkisi söz konusu olabilir. Bununla beraber “Kaderiyye” isminin nereden türediği hakkında tartışan bazı İslam alimleri “Senevîyye” kavramının kökeni üzerinde de durmuşlardır. Ancak ispat ehli olarak ifade edilen yani iki ilahın varlığını kabul eden görüşe sahip olanların Senevîliğe inananlar ile kıyaslanmaları daha yaygın bir anlayıştır. Zira Senevîyye, Allah konusunda ikinci bir ilahın varlığını kabul edenlerin adıdır. Bu itibarla böyle bir inancı kabul etmeyenlerin Senevîlerle kıyaslanması söz konusu bile değildir.⁷⁰

Senevîyye kelimesinin kökünü ve sebebini net olarak açıklayan önemli isimlerden biri Osman el-İrâkî’dir. Osman el-İrâkî: “Bu topluluğun, Senevîye adını almaları, İki Sâni’nin varlığına inanmaları sebebiyledir.” şeklinde bir açıklamada bulunmuştur.⁷¹ Kelimenin kökeni üzerinde düşünen bir diğer isim olan Müzhirî ise meseleyi açıklarken “Bunların Senevî adını almaları, ifadelerinde ikili bir ilah inancına sahip olmalarından ileri gelmektedir. Zira onlar şöyle demektedirler: “Allah –ki bu Yezdân’dır- ezelde kendisi gibi bir varlık yaratabilir mi, yaratamaz mı diye

⁷⁰ Yahyâ b. Ebü’l-Hayr el- İmrânî, **el-İntisâr fi’r-red ale’l-Mu‘tezileti’l-Kaderiyyeti’l-esrâr**, nşr. Suûd b. Abdülazîz el-Halef, 1.bs., Riyad: Mektebetü edvâü’s-selef, 1419/1999, I/184; Fahreddin er-Râzî, **Mefâtihi’l-gayb: et-Tefsîrû’l-kebîr**, XXIX/324; Ali b. Yûnus el- Âmilî, **es-Sırâtü’l-müstakîm ilâ müstahikku’t-takdîm**, nşr. M. Bâkır el-Behbûdî, 1.bs., I-III, Tahran: el-Mektebetü’l-Murtazaviyye, 1384, III/62. Kaderiyye ise Sorumluluk doğuran fiillerin sadece insan iradesiyle gerçekleştiğini ileri süren itikadî mezhep. İlyas Üzüm, “Kaderiyye”, **DİA**, XXIV/LXIV.

⁷¹ Osman el-İrâkî, **el-Fıraku’l-müfterika beyne ehli’z-zeyg ve’z-zendeka**, s.54,55.

düşündü. Böylece İblîs meydana geldi. O da, bu topluma göre Ehrimen adını alan varlıktır.” açıklamasını yapmıştır.⁷² Müzhirî’nin tanımını, diğerlerinin tanımına nispetle daha sınırlandırılmış haldedir. Zira kaynaklar bu görüşü, Mecûsîlere nispet etmektedirler. Ancak bu tanım, eğer Mecûsîlerin de iki tanrı inancına sahip oldukları kesin olarak sabit ise doğru kabul edilebilir.⁷³ Cemâlüddîn el-İsnevî (ö. 772/1370) de kelimenin kökene dair bir görüş öne sürmüş “Senevîye, iki ilah inancına mensup olanlara nispet edilen bir isim olup, sayı bildiren isimlerden biridir. Bu şekilde isimlendirilmelerinin sebebi, bu inanca sahip olan toplumlara göre; iyilik Nûr adı verilen bir ilahtan sudur etmekte, kötülükler de Zulmet adı verilen bir ilah tarafından var edilmektedir.”⁷⁴ ifadelerini kullanarak köken teorisini iki sayısına dayandırmıştır.

İslamî kaynakların Senevîye ile ilgili isimlendirilme ve köken hususunda gösterdikleri hassasiyet ve titizlik dikkate alındığında Senevîye lafzının nispeten daha sonra meydana getirilen bir isimlendirme olduğu söylenebilir. Durumun en önemli kanıtlarından biri önceki kaynakların aksine –ki buna pek itina gösterilmemiştir- bahsi geçen kaynaklarda, kavramın izahına ihtiyaç duyulmasıdır. İki ilaha inandıklarını ileri sürenlerin, bu iki ilahı *Nûr* ve *Zulmet* diye isimlendirmelerini hangi ölçüye göre yaptıkları, anlamını daraltıp daraltmadıkları, kelimenin neye göre anlam genişliğini elde etmiş olduğu ve bunun yanında başka ölçülerin varlığının mümkün olup olmadığı gibi konuların araştırılmasından önce meselenin bir gerçeklik olarak baştan ele alınması ve araştırılması gerekmektedir. Bunun için kaynakların “*Senevî*” olarak niteledikleri fırkaların ele alınıp incelenmesi gerekmektedir. Bu isimlendirmenin kriterlerini tespit edebilmek için öncelikle bütün bu konuların incelenip araştırılması gerekmektedir.

⁷² Hüseyin b. Mahmûd ez-Zeydânî el-Müzhirî, **el-Mefâtih fî şerhi’l- Mesâbih**, 1.bs., Küveyt: Vizâretü’l-Evkâf ve’ş-şuûnî’l-İslâmiyye, 1433/2012, IV/229.

⁷³ İleriki bölümlerde bu konu daha ayrıntılı şekilde açıklanacak, Müzhirî’nin Seneviyye ile ilgili görüşleri incelenecektir..

⁷⁴ Cemâlüddîn Abdürrahîm el-İsnevî, *el-Hidâye ilâ evhami’l-Kifâye*, nşr. Mecdî M. Sürûr Bâsellûm, 1.bs., Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, 1430/2009, XX/556.

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM KAYNAKLARINDA SENEVÎ (DÜALİST) GRUPLAR VE MENSUPLARI

İSLAM KAYNAKLARINDA SENEVÎ (DÜALİST) GRUPLAR VE MENSUPLARI

Bu bölümde İslamî kaynaklarda Senevî olarak söz edilen ve düalist bir inanca sahip olduğu kesin olarak ifade edilen fırkalar ele alınarak düalizm anlayışları değerlendirilecektir. Bununla birlikte kaynaklarda Senevî olup olmadıkları hakkında birtakım tereddütler bulunan fırkalar da incelenerek düalizm anlayışları ele alınacaktır.

İslam kaynaklarında bazı fırkalar doğrudan ve kesin bir şekilde “Onlar, senevîdir” gibi ifadelerle tanımlanırken bir kısmı ise kesinlikten uzak ve rivayetlere dayalı olarak Senevîlikle ilişkilendirilmişlerdir. Kesin olmayan görüşlerde “... [bize] filanca fırka Senevîlerdendir, dedi” gibi ifadeler kullanılmıştır. Bu durum bazı fırkaların kasıtlı ve net bir şekilde senevî olarak nitelenirken bir kısmının kasıtsız aynı zamanda rivayetlere dayanarak bu kategoriye dahil edildiğini göstermektedir.

Herhangi bir kasıt söz konusu olmaksızın kesin bir şekilde Senevî olarak isimlendirilen fırkalar olarak Maniheizm,⁷⁵ Deysâniyye,⁷⁶ Merkûniyye,⁷⁷ bazı kaynaklarda ise Mezdekiyye⁷⁸ isimleri sıralanmıştır.

⁷⁵ Eş‘arî, Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü’l-musallîn, s.336; Mâtürîdî, **Kitâbü’t-Tevhîd**, nşr. Fethullah Huleyf, İskenderiye: Dârü’l-câmiâtî’l-Mısriyye, s.119; Mes‘ûdî, et-Tenbîh ve’l-işrâf, I/51; Bağdâdî, el-Fark beyne’l-fırak, s.255; Neşvân el-Himyerî, Şemsü’l-ulûm ve devâü kelâmî’l-Arab mine’l-külûm, IX/6387; Adudüddin el-Îcî, **el-Mevâkıf**, nşr. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Dârü’l-cîl, 1417/1997, III/65; Tehânevî, Keşşâfü ıstılâhâtî’l-fünûn ve’l-ulûm, I/541,542; Ali el-Kârî, Şerhu’s-Şifâ li’l-Kâdî İyâz, II/508.

⁷⁶ Eş‘arî, Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü’l-musallîn, s.349; Mes‘ûdî, et-Tenbîh ve’l-işrâf, I/113; Hârizmî, Mefâtihu’l-ulûm, s.55; Muâfâ en-Nehrevânî, el-Celîs ve’l-enîs, s.520; Neşvân el-Himyerî, Şemsü’l-ulûm, IV/2213; İbn Kayyim el-Cevziyye, **İğasetü’l-lehfân fi mesâyidi’s-şeytân**, nşr. M. Hâmid el-Fikî, Riyad: Mektebetü’l-ma‘rife, 1392/1975, II/244; Îcî, el-Mevâkıf, III/65; Tehânevî, Keşşâfü ıstılâhâtî’l-fünûn ve’l-ulûm, I/541.

⁷⁷ Mes‘ûdî, et-Tenbîh ve’l-işrâf, I/111; Hârizmî, Mefâtihu’l-ulûm, s.55; İzzeddin İbnü’l-Esîr, **el-Kâmil fi’t-târîh**, 1.bs., I-XI, nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrut: Dârü’l-kitâbi’l-Arabî, 1417/1997, I/293; Şevkânî, ise “el-Fethu’r-rabbânî” eserinde Markonilerin bir kısmının senevî olduklarını ve fakat hepsinin senevî olmadıklarını belirtiyor. Anlaşılan o ki, Şevkânî, herhangi bir araştırma yapmaksızın doğrudan Makdisî’den naklediyor. Oysa Makdisî’nin murat ettiği şey, Hristiyanların bir kesimi Nur ve Zulmet ilahlarına inanmaktadırlar. Şevkânî, **el-Fethu’r-rabbânî**, nşr. M. Subhî b. Hasan Hallâk, I-XII, San‘a: Mektebetü’l-cîl el-cedîd, 1423/2002, V/ 2463; Makdisî, el-Bed’ ve’t-târîh, IV/42. Milâdî

A. MANİHEİZM, DEYSÂNİYYE, MERKÛNİYYE VE MEZDEKİYYE'NİN SENEVÎLİĞİ

Kaynaklar arasında Senevî olduğu konusunda ittifak edilen fırkalar olduğu gibi farklı kategoride değerlendirilenler de olmuştur. Kaynakların senevî oldukları konusunda ittifak ettiği fırkaların isimlerinin Maniheizm, Deysâniyye, Merkûniyye ve Mezdekiyye olduğu tespit edilmiştir. İlk üç fırkanın Senevî olduğu konusunda ittifak edenler arasında Mâtürîdî,⁷⁹ Mes'ûdî,⁸⁰ Makdisî,⁸¹ İbnü'n-Nedîm,⁸² Kādî Abdülcebbâr,⁸³ Bağdâdî,⁸⁴ Neseî,⁸⁵ Kādî İyâz (ö. 544/1149)⁸⁶ gibi isimler gelmektedir. Bu isimlerin senevî olarak tanımladığı fırkalar ve onlar hakkında verdikleri bilgilerin sonraki dönemlerde, İbnü'l-Attâr'dan⁸⁷ başlayıp el-Bikâî, (ö. 885/1480)⁸⁸ Kādî İyâz sonrasında ise Şehristânî,⁸⁹ Neşvân el-Himyerî,⁹⁰ Fahreddin er-Râzî,⁹¹ İbnü'l-Murtazâ⁹² ve Makrîzî⁹³ gibi isimleri etkilediği ve onların da bu bilgileri kabul ederek devam ettirdiği görülmüştür.

II. yüzyılda ortaya çıkan ve günümüzde müntesibi bulunmayan ilk heretik hıristiyan mezhebi. Bülent Şenay, "Merkûniyye", **DİA**, XXIX/207.

⁷⁸ Bîrûnî, el-Âsârü'l-bâkiye, s. 209. Milâttan sonra V. yüzyılda İran'da ortaya çıkan düalist ve gnostik karakterli reformist dinî hareket. Kenan Has, "Mezdekiyye", **DİA**, XXIX/523.

⁷⁹ Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s.157.

⁸⁰ Mes'ûdî, et-Tenbîh ve'l-işrâf, I/117.

⁸¹ Makdisî, el-Bed' ve't-târîh, I/142.

⁸² İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 11.

⁸³ Kādî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-hamse**, nşr. Abdülkerîm Osman, 3.bs., Kahire: Mektebetü Vehbe, 1416/1996, s.284; el-Muğni, V/9.

⁸⁴ Bağdâdî, el-Fark beyne'l-fırak, s. 349.

⁸⁵ Neseî, Tebsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn, s. 132.

⁸⁶ Kādî İyâz, **eş-Şifâ' bi-ta'rîfi hukûkî'l-Mustafâ**, y.y.: Dârü'l-fikir, 1409/1988, II/282.

⁸⁷ Ebü'l-Hasan İbnü'l-Attâr, **el-İtikâdü'l-hâlis mine's-şek ve'l-intikâd**, nşr. Sa'd b. Helil ez-Züveyhirî, 1.bs., Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1432/2011, s. 373.

⁸⁸ İbrahim ibn Ömer el-Bikâî, **Masrau't-tasavvuf: Tenbîhü'l-gabî**, nşr. Riyad: Riâsetü İdâreti'l-buhûsi'l-ilmiyye ve'l-iftâ', 1414/1994, I/24.

⁸⁹ Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, II/49.

⁹⁰ Neşvân el-Himyerî, **Hürü'l-în**, nşr. Kemâl Mustafa, Kahire: y.y., 1948, s. 139.

⁹¹ Fahreddin er-Râzî, **İ'tikâdâtü fırakî'l-müslimîn ve'l-müşrikîn**, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1982, s. 88

Yukarıda saydığımız isimler içerisinde sadece Kādî İyâz ve onun takipçilerinin yaptığı tasniflerde Merkûniyye'yi Senevîliğin dışına çıkardıkları görülmektedir. Bu durum kaynakların senevî fırkalar içerisinde diğer fırkalara çok yer verilmesine rağmen Merkûniyye'den çok az bahsedilmesinin etkili olduğunu tahmin etmekteyiz.

Mezdekiyye'i senevîliğe izafe eden kaynaklar arasında Mes'ûdî, Şehristânî,⁹⁴ Fahreddin er-Râzî,⁹⁵ İbnü'l-Murtazâ (ö. 840/1437),⁹⁶ Makrîzî⁹⁷ gibi isimler yer almaktadır. Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb* adlı eserinde Mezdekiyye'den bahsetmesine rağmen *et-Tenbîh ve'l İsrâf*⁹⁸ adlı eserinde onlara yer vermemiş, senevî fırkalar olarak Maniheizm, Deysâniyye ve Merkûniyye isimlerini zikretmekle yetinmiştir. Nitekim İbnü'n-Nedîm de aynısını yapmıştır.⁹⁹ Kādî Abdülcebbar ise sadece *el-Mugnî* adlı eserinde Mezdekiyye fırkasına yer vermiş ancak ona nispet edilen *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*¹⁰⁰ adını taşıyan eserinde onlardan bahsetmemiştir.

Sonuç olarak İslamî kaynakların Senevî olarak sınıflandırdığı fırkaları Maniheizm, Deysâniyye ve Merkûniyye olarak sıralamak mümkündür. Mezdekiyye'nin ise Senevî olup olmadığı konusunda ittifakla ile sabit bir hüküm

⁹² İbnü'l-Murtazâ, *el-Kalâid fi tashîhi'l-akâid*, nşr. Albert Nasrî Nâdir, Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1985, s. 39

⁹³ Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hıtat ve'l-âsâr*, 1.bs., Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1418, IV/167.

⁹⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, II/54.

⁹⁵ Fahreddin er-Râzî, *İ'tikâdâtü fırakı'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, s. 88,89

⁹⁶ İbnü'l-Murtazâ, *el-Kalâid fi tashîhi'l-akâid*, s. 39.

⁹⁷ Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hıtat ve'l-âsâr*, IV/167. Birçok kaynakların yaptıkları ya da yapmadıkları gibi biz Mezdekleri düşürmek/dikkate almamak veya muteber saymak gibi kaynakların niceliğine itimat etmedik. Her ne kadar verilen oran %50 veya üzerinde görülse bile biraz olsun kaynaklara tam anlamıyla Senevîliğe, bu ölçüler çerçevesinde yüzeysel anlamda da olsa dikkat kesilmiş olursa ihtimaldir ki bunların ışığında oran daha yüksek çıkabilir. Bununla beraber biz, başka seçenekleri de devreye soktukten sonra bu konu hakkında nihai bir tespit yapacağız. İşe önce Mecûsilerin senevîliğinden başlaak gerekir. Daha sonra da Mezdeklerin Mecûsilerle olan alakası konu edilmiş olsun. Bunun alakası tespit olunsun ki, birincilerin Senevîliği üzerine sonrakilerin senevîliğini bina etmiş olalım.

⁹⁸ Mes'ûdî, *Murûcü'z-zeheb*, I/111.

⁹⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 11.

¹⁰⁰ Kādî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, V/9.

bulunmamaktadır. Bazı kaynaklar onu senevî kategorisinde değerlendirirken bir kısmı onun ismine yer vermemiştir. Buna ek olarak Mezdekiyye'nin, Mecûsîlerin Senevî olan kısmından olup olmadığı hakkında da bir neticeye varmak mümkün görünmemektedir. Maniheizm, Deysâniyye, Merkûniyye ve Mezdekiyye'ye ek olarak Mecûsîlerin de Senevîyyeden sayılıp sayılmadığı meselesi ise tartışmalı bir konu olmuştur

B. MECÛSÎLERİN SENEVÎLİĞİ

Mecûsîlik ile Senevîyye arasında nasıl bir ilişki olduğu önemli bir sorudur. Genel bir değerlendirme yapıldığında, kaynakların bu bağı tanımlama konusunda çelişkiye düştüğü görülmektedir. Kaynakların konuyla ilgili tutumları incelendiğinde Mecûsîlik ile Senevîyye'nin aynı olduğu veya birinin diğerinin uzantısı veya kolu olarak ele alındığı, aralarındaki ilişki ya da farklılık belirtilmeksizin Mecûsîliğin Senevîlikle vasfedildiği görülmektedir. Örneğin Makrîzî, *es-Sülûk li-Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk* kitabında Mecûsîlerin senevî olarak ifade edildiğini belirterek onları Senevî terimiyle tanımlamaktadır. Ancak bir yandan Mecûsîleri ateşe tapanlar olarak tarif etmektedir.

Makrîzî Mecûsîleri senevî olarak atfeden ifadeleriyle gerçek anlamda Mecûsîleri kast etmediğini belirtmekte ve onları Senevî vasfına dayanmadırmaktadır.¹⁰¹ Ancak Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi-Zikri'l-Hutat ve'l-Âsâr* adlı eserinde Senevîleri, “iki asla inanan Mecûsîler” olarak da tanımlamaktadır. Onun verdiği bilgilere göre iki asıldan biri Nûr veya Yezdân, ikincisi de Zulmet veya Ehrimen'dir. Keyûmertîyye ve Zerdüştilik gibi bazı fırkaları da Mecûsîliğe mensup fırkalar olarak saymaktadır. Aynı şekilde kaynakların Senevîyye olarak nitelendirdiği Maniheizm, Deysâniyye ve Mezdekiyye gibi fırkalara da bu kategori altında yer

¹⁰¹ Makrîzî, *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, nşr. Abdülkâdir Atâ, 1.bs., Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiye, 1418/1997, I/105.

vermektedir. Bir başka yerde ise “Senevîyye, ezeli iki ilaha inanan fırkadır.” diyerek Senevîliği bağımsız bir fırka olarak tanımlamaktadır.¹⁰²

İslami kaynakların bir kısmında zındıklar, Senevîyye denilen Mecûsî bir topluluk olarak tarif edilmiş onların ve iki kaynağın var olduğuna inandıkları belirtilmiştir. Bunların ilki iyiliklerin kaynağı olan Nûr, ikincisi kötülüklerin kaynağı olan Zulmet’tir. Makrîzî’nin verdiği bilgiler analiz edildiğinde aslında onun genelden özele doğru bir tarife yöneldiği ve bundan dolayı tüm fırkaları genel olanın altında topladığı anlaşılmaktadır. Sonraki aşamada ise Senevîliğin, Mecûsîlikten doğan bir kol olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Senevîliğin aslında Mecûsîlik’ten doğan bir kol olarak tanımlanmasının temel nedeninin ise Mecûsîlik’teki ikili ilah inancından kaynaklanmakdğı anlaşılmaktadır. Zira Makdîsî bazı ifadelerinde Mecûsîler arasında Maniheizm ve Merkûniyye gibi iki ilah inancına mensup olanların var olduğuna değinirken bazı yerlerde Mecûsîlerin bir kısmının iki ilah inancına mensup olduğunu belirtmiştir. Bazı ifadelerinde ise Mecûsîlerin çoğunluğunun iki ilah inancına mensup olduğunu belirttiği görülmektedir.¹⁰³

Kalkaşendî senevîliği, Mecûsîliğin resmî fırkaları olan Keyûmertiyye ve Zerdüştlüğe atıfla tasnif etmiş ve onu Mecûsîlik altında bir fırka olarak konumlandırmıştır. Beyzâvî (ö. 685/1286) de bu konuda benzer bir yaklaşım sergilemiştir.¹⁰⁴ Bu noktada Makdisî’nin, Kalkaşendî’nin tasnifine daha yakın olduğu ve Senevîleri, Mecûsîlerin bir kolu olarak tasnif ettiği anlaşılmaktadır.¹⁰⁵ Zira Mecûsîleri asıl kabul edip Senevîleri ondan kopan zındıklar veya aykırı gruplar olarak gören tasnifle Makdisî’nin verdiği bilgileri benzerlik taşımaktadır.

¹⁰² Makrîzî, el-Mevâiz ve’l-i’tibâr bi-zikri’l-hıtat ve’l-âsâr, IV/167.

¹⁰³ Makdisî, el-Bed’ ve’t-târîh,, IV/24,26.

¹⁰⁴ Beyzâvî, **Tuhfetü’l-ebrâr şerhu Mesâbihi’s-sünne**, 2.bs., I-III, Küveyt: Vizâretü’l-Evkâf ve’ş-şuûni’l-İslâmiyye, 1433/2012, II/494; Fettehî, Mecmau bihâri’l-envâr fî garâibi’t-tenzîl ve letâifi’l-ahbâr, II/438.

¹⁰⁵ İşin üzülecek yanı, Kalkaşendî bize senevi fırkaları tanıtmıyor. Onların Mecûsî bir fırka oldukları görüşünde olduğu halde, bu konuda bize bir bilgi vermiyor. Zaten Kitabın konusu da buna ilişik değildir. Kalkaşendî, **Subhu’l-a’sâ fî sinâati’l-inşâ**, nşr. M. Hüseyin Şemseddin v.dğr., I-XIV, Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1407/1986 XIII/294.

İslami kaynaklarda Mecûsîlik ve Senevîlik arasındaki ilişkiye yönelik ikinci belirgin tutum ise senevîliğin asıl kabul edilip Mecûsîliği bunun kollarından biri olarak değerlendirilmesidir. Örneğin Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*¹⁰⁶ adını verdiği eserinde Mecûsîliği, senevîliğin bir grubu olarak tasnif etmiştir. Ancak *el-Mugnî* adlı eserinde, Nevbahtî'nin Mecûsîliği Senevî fırkalar¹⁰⁷ arasında saydığını naklettikten sonra “Mecûsîlere gelince, senevîyye konusundaki tespitlerimizi belirttikten sonra onların görüşlerini ve senevîyye ile farklılaştığı noktaları da anlatacağız.” ifadelerine yer vermiştir.¹⁰⁸

Kādî Abdülcebbâr'ın *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* adlı eserinin bazı yerlerinde Mecûsîleri kesin olarak Senevîlerden saymasına rağmen eserin bütünü değerlendirildiğinde bazen tereddüt ettiği anlaşılmaktadır.¹⁰⁹ Ancak Kādî'nin bazı tartışmalı hususlardan dolayı böyle bir yaklaşım sergilediği ve Mecûsîleri daha ayrıntılı ele aldığı açıktır. Nitekim bu iki fırkayı iyilik-kötülük, haz-elem konularında ortak görmekle birlikte Mecûsîleri, Senevîyye'nin diğer fırkalarından ayıran niteliklerine de dikkat çekmiştir. Ancak ifadelerindeki genel tutumu onun kısmen de olsa Senevîliği, Mecûsîliğin kaynağı konumuna yerleştirdiği yönündedir.¹¹⁰ Mecûsîleri, Maniheistleri ve Deysânileri, Senevîliğin alt fırkaları olarak değerlendirenler arasında Îcî (ö. 756/1355),¹¹¹ İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî,¹¹² İbn Ebül-Îz el-Hanefî ve İbnü'l-Murtazâ gibi isimler yer almaktadır. El-Hanefî, senevîlerin zamanla Mecûsîlik ve Maniheizm'e dönüştüğü fikri üzerinden,¹¹³ İbnü'l-Murtazâ ise

¹⁰⁶ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s.284.

¹⁰⁷ Kādî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, V/9.

¹⁰⁸ a.g.e., V/19.

¹⁰⁹ Genel olarak *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*'yi *el-Mugnî*'den daha eskidir. Çünkü o, öğrencilerine öğrettiklerini yazdırmıştır.

¹¹⁰ a.g.e., V/73.

¹¹¹ Adudüddin el-Îcî, **el-Mevâkıf**, nşr. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Dârü'l-cîl, 1417/1997, III/65.

¹¹² İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî, **el-Burhân fî tertîbi süveri'l-Kur'ân**, nşr. M. Şa'bânî, Muhammediye: Vizâretü'l-Evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1410/1990, s.204.

¹¹³ İbn Ebül-Îz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, I/27; Hafâcî, Şehâbeddin, **Hâşiyetü's-şihâb alâ Tefsîri'l-Beyzâvî**, I-VIII, Beyrut: Dâru Sâdır, t.y, V/209.

Mecûsîlerin, senevîliğin sonuncu fırkası olduğu yönündeki görüşü üzerinden sınıflandırma yapmıştır.¹¹⁴

Mecûsîlikle senevîyye arasındaki bağlama üçüncü bir yaklaşım ise aralarında ne tür bir ilişki olduğuna değinmeksizin Mecûsîliği, senevî olarak niteleyenler etrafında şekillenmiştir. Bu isimler için temel bağlam iki ilah inancıdır. Örneğin Câhîz, İbnü'l-Melâhimî, Ebu'l-Hasan el-Harâllî (ö. 637/1240) gibi isimler Mecûsîlerin, senevî olduklarını çünkü iki ilah inancına sahip olduklarını belirtmişlerdir.¹¹⁵ İbn Teymiyye'ye ise kaynakların senevî olarak nitelediği fırkaların vasıflarına değinmeksizin ve bu fırkalar arasında bir tasnife gitmeksizin Mecûsîleri sadece senevî olarak nitelemekle yetinmiştir. Hatta bu nitelemeyi rastgele kullandığı da dikkat çekmiştir. Kitaplarında genellikle kullandığı “Senevî Mecûsîler” ibaresiyle Mecûsîlerin bir kısmını değil tamamını senevî olmakla itham etmiştir.¹¹⁶

İbn Teymiyye ise Mecûsîleri asıl senevîliğin tonlarından biri olarak değerlendirmiştir.¹¹⁷ Aslında İbn Teymiyye, Mecûsîlerin senevî olduklarını, iki ilaha inandıklarını sürekli olarak gündeme getirerek onlar üzerinden Bâtınîlerin de senevîyeden olduğuna, inanç olarak senevîliği benimsediklerine dikkat çekmek istemiştir. Bu şekilde bir birleştirme ile hepsinin usulleri birmiş gibi göstererek fikrini benimsetme çabası içine girmiştir.

Mecûsîlik ile senevîyye ilişkisi bağlamında ele alınması gereken bir diğer mevzu ise bu ikisi arasında fark gözetenlerin nasıl bir farklılık gördükleridir. Bu

¹¹⁴ İbnü'l-Murtazâ, el-Kalâid fî tashîhi'l-akâid, s.40

¹¹⁵ Câhîz, Kitâbü'l-Hayevân, 1424, I/124.; İbnü'l-Melâhimî, **el-Fâik fî usûli'd-dîn**, nşr. Faysâl Büdeyr Avn, Kahire: Dârü'l-kütüb ve'l-vesâikü'l-kavmiyye, 1431/2010, s.145.; Harâllî, Tûrâsü Ebi'l-Hasan el-Harâllî el-Merrâküşi fî't-tefsîr, s.130; Bikâî, Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-ây ve's-süver, VIII/528.

¹¹⁶ İbn Teymiyye, Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl, VI/196; el-Cevâbü's-sahîh li-men beddele dîne'l-Mesîh, IV/271; **Bugyetü'l-mürtâd fî'r-red ale'l-mütefelsife ve'l-Karâmita ve'l-Batniyye**, nşr. Mûsâ ed-Dervîş, 3.bs., Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1415/1995, s.194, 490; **Beyânü't-telbîsi'l-Cemhiyye fî te'sîsi bidaihi'l-keîmiyye**, 1.bs., Medine: Mecmaü'l-Melik Fehd li't-tibâati'l-Mushafi's-şerîf, 1426, I/151.

¹¹⁷ İbn Teymiyye, el-Cevâbü's-sahîh li-men beddele dîne'l-Mesîh, I/351; Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl, IX/346; et-Tedmüriyye, s.178.

konu ile yakından ilgilenen Mâtürîdî, bu iki fırkanın Allah’a ortak koşma inancında ortak olduklarına,¹¹⁸ aynı şekilde alemin yaratılışını da iki ilaha bağladıklarına işaret etmiştir.¹¹⁹ Mâtürîdî aynı zamanda Mecûsîlik ile Senevîyye arasındaki ihtilafın bunları isimlendirmeden ortaya çıktığına da değinerek Senevîlerin hayrı Nûr, şerri Zulmet olarak isimlendirdiklerini belirtmiştir. Ancak Mecûsîlerin hayrı Allah, şerri ise Şeytan olarak isimlendirdiklerini zikretmiştir.¹²⁰

Şehristânî senevîliği, iki ilaha inanmak ve Mecûsîlere has bir inanç olarak değerlendirmektedir. Ancak Şehristânî bunu dile getirirken onları sadece bu inanca sahip bir toplum olarak göstermekle yetinmemiştir. Zira o, tüm Mecûsî ve Senevî fırkaları tek tek ele alırken bunların “Kitap Ehli olabilecekleri şüphesi” sebebiyle yalnızca iki ilaha inanan bir toplum olarak değerlendirmemiştir. Onların Kitap Ehli olabileceği konusundaki şüphesini ise her iki fırkanın da tümüyle birbirine muhalif iki ayrı fırka olmamalarından kaynaklandığını dile getirmiştir. Zira Mecûsîler geçmişte iki ilaha inanma konusunda Senevîlikle bir ortaklığa sahiptir. Bu vasfın belki de ilk olarak Mecûsîlere tahsis edilmiş ve onlara has olarak kullanılmış bir sıfat olduğunu söylemek mümkündür. Zira bu durumu kanıtlayabilecek bazı fırkalar bulunmaktadır.¹²¹

İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), *Minhatu’l-Hâlik* adlı eserinde Senevîlerin Mecûsî olduğunu belirtmiştir.¹²² Ancak *Reddû’l-Muhtâr ale’d-Dürri’l-Muhtâr* adlı eserinde ise önceki görüşünden vazgeçerek Senevîlerin Mecûsîlerden farklı olmakla birlikte onların da Mecûsîler gibi olduklarını açık ve net bir şekilde ifade etmiştir. Görüşlerini gerekçelendirmek içinse “Hepsi, alemin aslının Nûr ve Zulmet olduğu inancında ortaktır. Yani adına Yezdân denen Nur’un işi hayır olan şeyleri

¹¹⁸ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-sünne*, VII/489.

¹¹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s.235.

¹²⁰ a.g.e., s.113

¹²¹ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, II/37.

¹²² Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik şerhu Kenzi’d-dekâik*, 2.bs., I-VIII, Kahire: Dârü’l-kitâbi’l-İslâmî, t.y, V/139.

yaratmaktadır. Yine adına Ehrimen denen Zulmet'in işi ise şerri, kötülüğü yaratmaktadır.” ifadelerini kullanmış ve düalizm inancı noktasında onları birleştirmiştir.¹²³

Yukarıda zikrettiğimiz üzere araştırmalarımız Mecûsîleri asıl sayan kaynakların az olduğunu, konuya daha çok tarihsel ve ırka dayalı bir bakış açısıyla yaklaşıldığını göstermiştir. Senevîler, Mecûsîlerin alt kolu dahi olsa Mecûsîlikten doğan fırkaların Maniheizm ve Mezdekiyye olduğu açıktır. Zira bu iki fırkanın Mecûsîlikten ortaya çıktığı hem coğrafi bölge bağlamında hem de tarihsel açıdan son derece belirgindir.

Kaynakların büyük bir çoğunluğu Senevîliği asıl sayıp Mecûsîleri onun kolu olarak kabul etmiştir. Bu görüşü savunanların konuyu ele alırken tasnif odaklı bir yaklaşım sergiledikleri, inanç akidelerini temel aldıkları ve cedelci yani tartışmacı bir bakış açısıyla değerlendirmelerde bulundukları anlaşılmaktadır. Diğer bir ifade ile onlar Senevîliği ve Mecûsîliği “İki ilaha inanma” gibi ortak bir temele dayandırıp ikinci derecede gelen kolları ise serbest bir şekilde bu tertibe göre ele aldıkları görülmüştür.

Senevî olarak ifade edilen fırkaların kendi aralarında birbirinden farklı akımlar olduğunu kabul eden kaynaklar bir yandan onları birbirlerinden ayrı fırka imajıyla yansıttırken diğer yandan onları ortak bir anlayışa sahip olmakla nitelemişlerdir. Bu ortak nokta gerek Senevîler gerekse Mecûsîlerin her ikisinin de iki fırka olarak iki ilah inancını taşımaları ve buna inanmaları, hayır ve şerri farklı ilahlardan geliyor kabul etmeleri nedeniyle isimleri farklı da olsa, temelde bir kabul edilmişlerdir.

Kaynakların bir kısmı ise Mecûsîlere, Senevî adının verilmesini uygun görmektedirler. İbnü'l-Hâc el-Kınâvî, Mecûsîlerin iki ilah inancına sahip olduklarını açıkça ifade etmeleri nedeniyle bunun doğru bir kullanım olduğunu belirtmiştir. Ancak İbnü'l-Hâc bir başka yerde iki ilah inancına sahip olan Mecûsîleri,

¹²³ M. Emîn İbn Âbidîn, **Reddû'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr**, 2.bs., I-VIII, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1412/1992, IV/226.

Maniheiztler olarak tanımlamaktadır.¹²⁴ İbnü'l-Hâc, bu yaklaşımıyla Beyzâvî'nin görüşüne yönelmiş, ona katılmıştır. Ancak İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210), bu yaklaşıma karşı çıkarak Mecûsîler'in Senevî olamayacağını çünkü onların Hayr'ın Nûr'dan, Şerr'in ise Zulmet'den çıktığına inandıkları belirterek böyle bir iddianın itikatlarına aykırı bir tutum olduğuna dikkat çekmiştir.¹²⁵ Ali b. Muhammed el-Hâzin (ö. 741/1341) de Hattabî'den alıntılarla benzer bir gerekçe sunmuştur.¹²⁶ Bu değerlendirmesinde İbn Âbidîn'den etkilendiği anlaşılmaktadır.

Kādî Abdülcebbâr ise Mecûsîler ile Senevîleri aynı grup olup olmadıkları konusunda Mutezilî bir düşüncenin simgelerini taşıyarak hareket etmiştir. O, Mecûsîlerin iki ilah inancına sahip Senevî bir fırka olduğunu ancak Senevîlerden kullandıkları ifadeler nedeniyle ayrıştıklarını dile getirmiştir. Bu durumu izah ederlerken “Mecûsîlere gelince, bunlar aynı zamanda iki ilah inancına sahip olan bir toplumdur” ifadelerini kullanmıştır. Ona göre Mecûsîlerin farkı, Nûr yerine Yezdân ve Zulmet yerine de Ehrimen kelimelerini kullanmalarıdır.¹²⁷ İbnü'l-Melâhimî de Mecûsîler hakkında Kādî'ye benzer bir yaklaşım sergilemiştir. Mecûsîlerin görüşlerini aktardıktan sonra “İşte bu görüş, Senevîlerin görüşüdür. Fakat onlar, bu konuda kullandıkları ifade tarzıyla, Senevîlerden farklılaşmaktadırlar.” ifadesini kullanmıştır. Dolayısıyla İbnü'l-Melâhimî de Mecûsîlerle Senevîlerin sadece kullandıkları ifadeler nedeniyle ayrıştığı görüşünü savunmuştur.¹²⁸

Kādî'nin bu izahı kaynakların çoğu tarafından görmezden gelinmiştir. Tereddüt edilen konu ise tüm Senevîlerle tüm Mecûsîleri ayrı tanımla aktarılıp aktarılamayacağı konusu olmuştur. Mecûsîlerin Senevî oldukları yönünde çok açık tespitler yapmasına rağmen böyle bir ifadeye de yer vermektedir. Kādî, Mecûsîlerin

¹²⁴ İbnü'l-Hâc el-Kınâvî, Hazzü'l-galâsim fî ifhâmî'l-muhâsım inde cereyânî'n-nazar fî ahkâmî'l-kader, s. 107.

¹²⁵ İbnü'l-Esîr, Mecdüddin, **Câmiu'l-usûl li-ehâdîsi'r-Resûl**, I-XI, 1.bs., nşr. Abdülkâdir el- Arnaût, Dimaşk: Mektebetü'l-Hulvânî, 1389-92/1969-72, X/128.

¹²⁶ Ali b. Muhammed el-Hâzin, **Lübâbü't-te'vîl fî meâni't-tenzîl : Tefsîrü'l-Hâzin**, 1.bs., Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1415, IV/223.

¹²⁷ Kādî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-hamse, s.284,285

¹²⁸ İbnü'l-Melâhimî, el-Fâik fî usûli'd-dîn, s. 145.

iki aslın ikisinin de kadîmliği ile iki asıldan birinin kadîm, diğersinin ise hâdis olduğuna inanma konusunda farklı anlayışlara sahip olması nedeniyle aslında ihtilaf içinde bulunmaktadır. Bu durumda sorulması gereken birinci soru, konu ile ilgili terimleri korumak kaydıyla iki aslın kadîmliği ve hâdisliği hakkındaki farklılaşma üzerinden bir incelemenin ne zaman itibar göreceğidir. Bununla birlikte Senevîyye teriminin sadece bunlara mı hasredileceği meselesi ise ikinci temel sorudur.

İslam kaynakları, Mecûsîlerin düalizmini diğer düalistik görüşlerden ayırmışlardır. Buna göre düalizmde (özellikle Maniheizt düalizmde) Nûr ve Zulmet ezeli ve ebedi iken Mecûsî düalizminde Nûr (Tanrı) ezeli, fakat Zulmet (Şeytan) hâdis olarak yorumlanmış ve sonradan ikinci bir tarınsal güç olarak Tanrı'nın karşısına çıktığı düşünülmüştür. İslam bilginleri bunun yanında Mecûsî düalizminin ortaya çıkışı konusunda çeşitli mitolojik rivayetlere de eserlerinde yer vermişlerdir. Bu, onların Senevî anlayışa yaklaşımlarının yanında, mitolojiyi algılayışları ve değerlendirmelerini de göstermektedir.¹²⁹

Bîrûnî düalist grupların oluşum sürecini şu şekilde açıklamıştır:

Bizim dediğimiz şudur; Farıslar, Zerdüş'tün Mecûsîlerden alıp din edindiği şeyleri kendileri için din saymışlardır. Bu konuda bir ayrılıkları yoktur, İsa'nın yükseslere kaldırıldığı ve öğrencilerinin davet amacıyla bölgelere dağıldıkları konusunda da bir anlaşmazlıkları bulunmamaktadır. Onlar ülkelere, beldelere dağılırlarken, bunlardan bir kısmı da Fars beldelerine gelmiş oldular.¹³⁰ İbn Deysân ve Marcion onlara icabet edenlerden oldular. Bu ikisi, bölgeye gelen İsa'nın talebesini dinlediler, ondan bir şeyler aldılar, nitekim Zerdüş'ten de dinlediklerinin bir kısmını aldılar. Böylece bu ikisi, her iki taraftan dinleyip öğrendiklerinden hareketle bunlardan çıkarımlarda bulunarak bir mezhep kurdular. Bu mezhebin içine iki aslın Kadîm oluşu inancını da soktular....

¹²⁹ Hidayet Işık, İslâm Bilginlerinin "Seneviyye" Adı Altında Dualist Dinlere ve Mezheplere Yaklaşımları, **Dinî Araştırmalar**, cilt. VI, sayı: 18, 2004, s.172.

¹³⁰ Ebu Hanife ed-Deynuri, Hz. İsa'nın havarilerinden birinin Erdşir'e geldiğini ve burada Ebrusam'da yerleştiğini zikretmiştir. Dineverî, Ebû Hanîfe, **el-Ahbârü't-tıvâl**, nşr. Abdülmün'im Âmir, 1.bs., Kahire: Dâru İhyâ'î'l-kütübi'l-Arabiyye - İsa el-Bâbî el-Halebî, 1960, s. 44.

Bu ikisinden sonra da Mani geldi. Bu da Mecûsîlik, Hristiyanlık ve Senevîyye inançlarını öğrenmişti. Böylece peygamberlik iddiasında bulunmaya başladı.”¹³¹

Bu açıklamalardan ilk olarak Bîrûnî'nin Senevîliği, Deysâniler ve Marcioni inançlarından müteşekkil bir şekilde yorumladığı, Zerdüştlüğü ise tarihsel verilerle uyumlu bir şekilde bu ikisinin de öncesine yerleştirdiğini anlaşılmaktadır. Bu noktada Zerdüştlüğün Mecûsîlik ile aynı din olarak mı yoksa ayrı dinler olarak mı görüldüğü tartışması ve sorusu ortaya çıkmaktadır.

Kaynakların bir kısmında Mecûsîleri, Zerdüştlüğün bozulmasından sorumlu tutmakta, yerli bir büyücü ve ruh çağırıcı kabile olarak kabul edilmektedir. Bu yaklaşımın aksine onları Zerdüş'tün gerçek müritleri ve Batı İran'daki misyonerleri olarak görenler de bulunmaktadır. Med İmparatorluğu çağında (MÖ VII. yüzyıl) muhtemelen Leviler veya Brahmanlara benzeyen bir Med rahipleri kastı bulunuyordu. Onlar Ahemeniler döneminde tam anlamıyla ruhban sınıfını temsil etmişlerdi. Tüm bu rivayet farklarına rağmen Mecûsîlerin, Zerdüştlükten birçok ritüel ve adeti benimsediği ve sonunda Zerdüş'tün müritleri olarak görüldükleri kabul edilmiştir. Bazı Yunan yazarların Zerdüş'tü de bir Mecûsî olarak kabul ettiği kaydedilmiştir.¹³²

Bîrûnî'nin ifadelerinden yapılabilecek bir diğer çıkarım ise herhangi bir dinin Senevîyye olarak nitelenmesi için iki ilahın kadîm kabul edilmesini gerekli gördüğüdür. Ancak söz konusu ölçüt dikkate alındığında bu görüşün farklı İslamî kaynaklarla ne derece uyumlu olduğu önemli bir sorudur. Bunu tespit edebilmek ve temel ölçütleri belirleyebilmek için daha önce senevîyye vasfını almış olan dinlere uyup uymadıklarını incelemek ve test etmek gerekmektedir.

¹³¹ Bîrûnî, el-Âsârü'l-bâkıye, s.207

¹³² Mircea Eliade, **History of Religious Ideas**, trc. Willard R. Trask, University Of Chicago, Press; New edition, 1976, I/321-322.

Senevîliğin genel olarak kadîm olan iki asla inandığını ileri süren kaynakların hepsi¹³³ aynı zamanda Maniheizm,¹³⁴ Deysâniyye¹³⁵ ve Merkûniyye¹³⁶ gibi inançları da Senevî olarak nitelemektedir. Ancak kaynaklar, bunlar içerisinde iki ilahın kadim olduğuna inanmayanların bulunduğunu ifade etmemekte ve bu konuda bir ayırım yapmamaktadırlar.¹³⁷ Diğer bir ifade ile bu kaynaklar iki ilahın kadîm oluşuna inanmayanların senevî olmadığını dile getirmemektedir. Bu konudaki karışıklığın sebebi, bazılarının iki ilahın ikisinin de aynı anda kadîm kabul etmemeleri veya inanmamalarıdır. Nitekim Mecûsîlerden çoğu Senevî bir fırkadır veya en azından senevîye olarak nitelenmektedir. Bu karışıklık konusunda sadece Birûnî farklı bir tutum sergilemiştir.

Birûnî, iki kadîm ilaha inan Senevîler ile Mecûsîleri ayırmıştır. Ona göre ikili kadim ilah anlayışının sadece senevî olan fırkalara hasr edilmemesi gerekmektedir. Bununla birlikte Mecûsîlerin senevî olarak veya tevhid ehli olarak

¹³³ Nehrevânî, el-Celîs ve'l-enîs, s.274; Kādî Abdülcebbar, el-Mugnî, V/25; Bağdâdî, el-Fark beyne'l-firak, s.269,321,349; İbn Ebü'l-Hadîd, **Şerhu Nehci'l-belâga**, nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim, I-XX, Kahire-Beyrut: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1385-87/1965-67, I/68; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, **eş-Şâmil fi usûli'd-dîn**, nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr v.dğr., İskenderiye: Münşeatü'l-maârif, 1969, s.243; Ebü'l-Meâlî el-Alevî, **Beyânü'l-edyan**, trc. Yahyâ el-Haşşâb, Kahire: Câmiatü'l-Kahire, 1957, s.27; Kalkaşendî, Subhu'l-a'sâ, XIII/294.

¹³⁴ Makdisî, el-Bed' ve't-târîh, I/90; Bağdâdî, el-Fark beyne'l-firak, s.349; Mâverdî, **A'lâmü'n-nübüvve**, nşr. Saîd Muhammed el-Lahhâm, I.bs., Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-hilâl, 1409/1989, s.24; İbn Hazm, el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal, I/37; Sâid el-Endelüsî, **Tabakâtü'l-ümem**, nşr. L. Şeyho, Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye [Imprimerie Catholique], 1912., s.52; Neseî, Tebsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn, s.132; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, II/49; Neşvân el-Himyerî, Şemsü'l-ulûm ve devâü kelâmi'l-Arab mine'l-külûm, IX/6387; ve Hürü'l-în, s. 140; İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs, s.42; Şerefüzzaman Tâhir el-Mervezî, **Tabâiu'l-hayevân**, el-Mektebetül Biritaniyye, Mahtutat Şerkiyye, Add MS 21102, Mektebetü Katar er-Rakamiyye, https://www.qdl.qa/archive/81055/vdc_100027134517.0x000001, [Mayıs ayında, 2017'de ona ulaşılmış]; Kalkaşendî, Subhu'l-a'sâ, XIII/298; İbn Kayyim el-Cevziyye, İğâsetü'l-lehfân fi mesâyidi's-şeytân, II/244.

¹³⁵ Bakillânî, Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil, s.85; Bağdâdî, el-Fark beyne'l-firak, s.349; İbn Hazm, el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal, I/43; Neseî, Tebsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn, s.132; Neşvân el-Himyerî, Hürü'l-în, s.140.

¹³⁶ İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s.412; Bağdâdî, el-Fark beyne'l-firak, s.349; ; İbn Hazm, el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal, I/43; Neseî, Tebsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn, s.132; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, II/57.

¹³⁸ Şerhu'l-Usûli'l-hamse, s:284.

nitelendirilmemeleri gerektiğini de dile getirmiştir.¹³⁸ Bu konuda diğer kaynakların nasıl bir tutum sergilediği de önemlidir.

Kādî Abdülcebbâr'ın *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* adlı eserinde Mecûsîleri senevî bir taife olarak ele aldığı görülmektedir. Ancak Kādî Abdülcebbâr açısından Mecûsîlerin iki ilaha inanması konusu mutlaklık taşımaktadır. Zira Kādî, Senevîliği asıl diye tasnif etmekte, Mecûsîliğin ise bundan kaynaklandığına dikkat çekmektedir. İbn Teymiyye de bu görüş ve tasnifi benimsemiştir.¹³⁹ Bunlara ek olarak Âmidî, her ne kadar onları isimlendirmemiş ise de anlatımlarından onun da aynı görüşte olduğu anlaşılmaktadır.¹⁴⁰

Şehristani'nin Mecûsî ve Senevî ayırımını Mecûsîler hakkında asıl (gerçek) Mecûsîler tabirini kullanarak yaptığı dikkat çekmektedir. Ona göre Mecûsîler iki Kadîm ve ezeli aslın olmasını câiz görmemekte ya da inançlarını aktarmamaktadır. Şehristani'ye göre Mecûsîler için ezeli olan Nûr'dur. Zulmet ise muhdes yani sonradan var edilmiştir. Dolayısıyla Mecûsîlerin inancında iki ezeli aslın olduğunu ileri sürenlerin, bu inanca sahip olanların inançlarının aksine bir iddiada bulunmaktadır. Tespit edildiği kadarıyla Mecûsîlere has kılınan senevîyye yani iki ilah inancı, aslında ikisi arasındaki bu farka işaret etmeye yöneliktir.¹⁴¹

İki aslın kadîmliği meselesi Makdisî, Nesefî ve İbnü'l-Melâhimî'nin anlattıklarına göre Senevîyye'ye ait olmasına rağmen¹⁴² Mecûsîlerin bazıları söz konusu görüşten farklılık arz etmektedir. Makdisî ve İbn Kayyim bu anlayışı, "Senevîyye'den bir fırkanın görüşü" olarak zikretmişlerdir.¹⁴³ Fahreddin er-Râzî ise iki aslın da kadim olduğu görüşüne sahip olan kesimin Mecûsîler içerisindeki azınlık

¹³⁸ Bîrûnî, el-Âsârü'l-bâkiye, s. 14.

¹³⁹ İbn Teymiyye, el-Cevâbü's-sahîh li-men beddele dîne'l-Mesîh, I/351; et-Tedmüriyye, s. 178.

¹⁴⁰ Âmidî, Gâyetü'l-merâm fî ilmi'l-keîl, s.206.

¹⁴¹ Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, II/37,38.

¹⁴² İbn Kayyim el-Cevziyye, İğâsetü'l-lehfân, II/245.

¹⁴³ Makdisî, el-Bed' ve't-târîh, I/88; Kādî Abdülcebbâr, el-Mugnî, V/71; Nesefî, Tebsîratü'l-edille, s. 124; İbnü'l-Melâhimî, el-Fâik fî usûli'd-dîn, s. 145.

bir grup olduğu kanaatindedir.¹⁴⁴ Nitekim Kādî Abdülcebbâr da Senevîyye'nin birçoğunun Şeytanın hâdis olduğunu iddia ettiklerini zikretmiştir¹⁴⁵. Neşvân el-Himyerî de, mübezler görüşünün onlara ait olduğunu zikretmiş.¹⁴⁶

İncelediğimiz kaynaklar içerisinde tüm Mecûsîlerin iki asla inandıkları görüşünü savunan olmamıştır. Sadece Mecûsîliği Senevîyye'nin dokuz fırkasından biri sayan İbnü'l-Murtazâ böyle bir görüşe sahiptir. Mecûsîleri tanımlarken onların yüce Allah ile birlikte Şeytan'ın da kadîmliğine ve -İbnü'l-Murtazâ'nın açıklamadığı- bir ihtilafa rağmen Allah ile şeytanın cisim olduğuna inandıklarını belirtmektedir.¹⁴⁷ Cüveynî gibi onların inançlarıyla ilgili tasavvurlarını sadece hayır ve Nur'un kadîmliğiyle sınırlandıranlar da vardır. Cüveynî sadece Nur'un kadim olduğuna inanıldığı iddiasını savunanları, iki aslın kadîmliği görüşünü benimseyenlere değinmeksizin onları senevîyye olarak nitelemektedirler. Hatta senevîyye tabiriyle Maniheizm'i kast eden bir anlatıma sahiptir ve kesin bir vasıflandırma yapmamaktadır.¹⁴⁸

Âmirî ise alemin iki kadîm tarafından var edildiği görüşünü Zerdüştiler'e isnad etmiştir.¹⁴⁹ Dolayısıyla iki aslın her ikisinin de kadîm olduğu inancına sahip olanlar ile iki asıldan birinin kadîm olduğuna inanan senevîler arasında fark gözetmiştir. Bu durum genel manada düalizme sahip olduğu iddia edilen fırkaların hepsini senevî olarak isimlendirmenin basit, indirgemeci ve yüzeysel bir yaklaşım olacağını göstermektedir. Zira İslam alimlerinin büyük çoğunluğu “Mecûsî Senevîliği” ile kadîm iki ilaha inanan “Resmî Senevîyye” arasında bir ayırım yapmıştır. Dolayısıyla bu ayırımı dikkate almak önem arz etmektedir.

¹⁴⁴ Fahreddin er-Râzî, et-Tefsîrû'l-kebir, XIII/89; Hâzin, Lübbû't-te'vîl fi me'ânî't-tenzîl, II/141.

¹⁴⁵ Kādî Abdülcebbâr, el-Mugnî, V/71.

¹⁴⁶ Neşvân el-Himyerî, Hürû'l-în, s. 142.

¹⁴⁷ İbnü'l-Murtazâ, el-Kalâid fi tashîhi'l-akâid, s. 40.

¹⁴⁸ Cüveynî, **eş-Şâmil fi usûli'd-dîn**, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr v.dğr., İskenderiye: Münşetü'l-maârif, 1969, s. 228.

¹⁴⁹ Ebü'l-Hasan el-Âmirî, **el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm**, nşr. Ahmed Abdülhamîd Gurâb, Riyad: Dârü'l-asâle li's-sekâfe, 1408/1988, s. 175.

İslâmî kaynakların amacı bu fırkaları açığa çıkarmak ve bunların farklarını pekiştirmek gibi görünmektedir. Zira kaynaklar, Senevîyye inancının Mecûsîlikten kollara ayrıldığını ve fırkalar oluşturdıklarını ileri sürmektedirler. İki ilaha inanma konusunu ele alanlar, mutlak bir anlatımla Senevîyye kavramını ölçüt olarak kabul etmişlerdir. Bunu her iki ilahın da birlikte Kadîm olma şartına bakmaksızın ya da böyle bir şartı öngörmeksizin yapmışlardır. Bazı kaynakların önem vererek dikkat çektiği iki aslında kadim olup olmadığı konusundaki farkın öne çıkarılması Senevîyye ile Mecûsîlik arasındaki bağlantıyı göstermekten uzaktır. Bunu başka odaklar olarak almaları, ikisi arasındaki alakayı belirlemekten uzaktır. Bir takım ortak noktalar, Mecûsîliği, İslam alimleri nazarında Senevî kılmaktadır. Mecûsîlik ile Senevîyye'yi buluşturan en önemli ortak nokta, Senevîyye tanımını yaparken belirttiğimiz üzere iki ilaha inanma ölçütüdür. Bu ölçüt aslında alimleri tek bir sonuca götürmektedir ki bu aynı zamanda tüm kaynakların –ısrarla- dikkat çekmek istedikleri husus olan Mecûsîliğe Senevîyye damgasını vurmaktır. Bu sebeple incelemelerini yaparken aralarındaki akide farklılıklarına dikkat etmeksizin bir ayrıma gitmişlerdir.

Bazı kaynaklarda farklı fırkaların görüşleri birbirine karıştırılmış, bunun sonucunda ise bu fırkaların görüş ve inançları Zerdüştilik inancına nispet edilmiştir. Böylece söz konusu görüşlerin Mecûsîlere ait olduğunu ileri sürmeye kalkışanlar olmuştur. Bu karışıklığın Zerdüş'tün aslında Mecûs'un arkadaşı veya yandaşı olduğuna inandırma maksadıyla yapılmaya çalışılmış olduğu anlaşılmaktadır.¹⁵⁰ Bu sayede Zerdüştiliği onlar aleyhine bir işaret haline getirmişlerdir. Kimi zaman da tam aksi bir anlatımı benimseyenler olmuştur. Böylece diğer Mecûsîlerin inançları Zerdüştilik üzerine yüklenmeye, Zerdüştilik inancı ile şeriatı da Mecûsîler üzerine atılmaya çalışılmıştır¹⁵¹.

¹⁵⁰ Câhiz, Kitâbü'l-Hayevân, V/36; Dîneverî, el-Ahbârü't-tıvâl, s.25; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, **Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk**, 2.bs., Beyrut: Dârü't-türâs, 1387, I/564; Ebû Hilâl el-Askerî, **Cemheretü'l-emsâl**, Beyrut: Dârü'l-fıkr, t.y, I/4133; Ebü'l-Hasan İbn Funduk, **Târîh-i Beyhak**, trc. ve nşr. Yûsuf el-Hâdî, 1.bs., Dımaşk: Daru ikra', 1425/2004, s.485; Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemü'l-büldân**, 2.bs., I-V, Beyrut: Dârü Sâdır, 1995, III/448.

¹⁵¹ Erken Arapça kroniklerde bütün Zerdüştler'e Mecûsîler tanımlamaktadır. BKZ. :Jenny Rose, **Zoroastrianism: an introduction**, London : I.B. Tauris, 2011, s. 165. İslâmî devirde bazı Mecûsî ekoller ortaya çıkmıştır. Şehristânî ve Abdülkâhir el-Bağdâdî gibi müellifler çeşitli Mecûsî

İslamî kaynakların tanımladığı, özen gösterdiği ve Senevî Mecûsîler olarak nitelediği fırkalar, daha önce geçen temel ölçütlere uygun olarak ifade edilmiştir. Zira Mecûsîleri Zerdüşîler olarak isimlendirenler çoğu zaman onlara başka akımları da nispet etmişlerdir.

C. MEZDEKÎLERİN SENEVÎLİĞİ

Senevî bir grup olup olmadığı yönünde tartışmaların öne çıktığı ve şüphelerin bulunduğu ikinci grup Mezdekîlerdir. Kelam alimlerinin bir kısmı Mezdekîlerden söz etmemişlerdir. Genel manada kaynaklara bakıldığında Bâtınîler ele alındığında Mezdekîlerden söz edilmiştir. Örneğin Mâtürîdî ne *Tevhid* eserinde ne de tefsirinde bunlara yer vermiştir. Muhtemelen bunun temel sebebi, Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde Mezdekîlerin bir tehlike oluşturmamaları etkili olmuştur. Ancak yine aynı dönemde Mezdekîler'in aksine Karmatîlerin akide noktasında bazı görüşlerinin tartışma konusu olduğu bilinmektedir.¹⁵² Bu durum Mezdekiyye'nin görmezden gelindiği veya çok dikkate alınmadığı gerçeğini göstermektedir. Zira kelimcılar genel olarak tüm senevîlere ve onların fırkalarına sık sık saldırı mahiyetinde ifadeler kullanmış olmalarına rağmen görüş ve inanışlarını ret kabilinden her münasebetle onlara karşı gelmiş omlarına rağmen Mezdekîlere çok fazla yönelmemiş olmaları dikkat çekicidir.

Senevîyye kavramını çok geniş bir şekilde ele alan bir isim olarak Makdisî, Sümeniyye'yi¹⁵³ ve Brahmanistlerin¹⁵⁴ çoğunu senevî fırkalar içerisine ekleyip cisme, cevhere (öze) ve fezaya inananları Senevîler olarak yorumlamıştır. Ancak bu

fırkalarından bahsederler. Şehristânî el-Milel ve'n-nihâl'inde (II, 54-72) Keyûmertiyye (Keyûmersiyye), Zürvâniyye, Zerâdeştîyye ve Seneviyye'yi, Abdülkâhir el-Bağdâdî de (el-Farq, s. 214) Zürvâniyye, Meshiyye, Hürremdîniyye ve Bihâferîdiyye'yi zikreder. Şinasi Gündüz, "Mecûsîlik", *DİA*, XXVIII/ 281.

¹⁵² Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 63,64,94; Te'vîlâtü Ehli's-sünne, II/63,172,543, III/419.

¹⁵³ Budist inancını benimseyenler için müslüman yazarlar tarafından kullanılan bir terim. Ahmet Güç, "Sümeniyye", *DİA*, XXXVIII/132.

¹⁵⁴ Hindistan'da kutsal metin kabul edilen Vedalar'ın yorumu mahiyetindeki Brahmanalar'da yer alan ve kast sisteminin en üst tabakasını oluşturan Brahmanlar'ca temsil edilen dinî yapı. Günay Tümer, "Brahmanizm", *DİA*, VI/329.

fırkalar arasında Mezdekiyye'yi zikretmemiştir.¹⁵⁵ Makdisî sadece Kubâz ve onun mezhebi olan komünizm ya da ortaklık konusuna değindiği sırada Mezdek'ten söz ederek Mezdekiyye ile Mecûsîliğin Temim kabilesinde yer aldığına işaret etmiştir. Buna rağmen Mezdekiye ya da onların Mecûsîliğe yakın olan inancına ilişkin herhangi bir işaret, ifade veya açıklamada bulunmamıştır. Bu durum Makdisî'nin Mezdekiyye ile Mecûsîliği birbirinden ayırmadığını göstermektedir.¹⁵⁶ Daha önce de ifade ettiğimiz üzere kaynaklar, geride kalan fırkaların aksine az da olsa Mezdekiyye'yi, kasıtlı, dolaylı veya doğrudan Senevî bir fırka olarak nitelermemişlerdir. Senevî fırkaları hakkında herhangi bir icma olmamasına rağmen gerek tasniflerinde gerekse Mezdekîyye hakkında böyle bir tutum sergilemiş olmaları dikkat çekicidir. Bu durum Mezdekiyye'nin Senevî bir grup olup olmadığı konusunda ciddi anlamda şüpheyne sebebiyet vermektedir.

Kaynakların Senevî fırkalar hakkında yöntem olarak izledikleri yol, bize diğer senevî fırkalardan olan Maniheizm, Deysâniyye ve Merkûniyye'den Mezdekîyye'yi ayıran hususun iki ilahın kadîm inancı bağlamında ele alındığını göstermektedir. Bu sebeple Mecûsîlerdeki senevî yapı açıklandıktan sonra Mezdekiyye'nin senevîlik ya da düalizm anlayışına sahip olup olmadığı hususuna yeniden yönelerek, bu konuda benimsenen tutumun nedenini açıklamaya çalışacağız. Bu açıklamamızı, Mezdekilerin, Mecûsîlerle olan ilişkisinden başlayarak kaynaklarda ele alındığı şekliyle inceleyeceğiz.

İslam kaynakları genel olarak Mezdekiyye'nin Mecûsî olduğuna, Senevî olmasından daha fazla odaklanmaktadır. Örneğin, İbn Hazm “Bunun bu şekilde değerlendirilmesi, bir bakıma onların da Mecûsî oldukları anlamındadır.” ifadelerini kullanmıştır.¹⁵⁷ Şehristani de eserinde “Mecûsî Mezdekiyye” ifadesini

¹⁵⁵ Makdisî, el-Bed' ve't-târîh, IV/24.

¹⁵⁶ a.g.e., III/167, IV/31.

¹⁵⁷ İbn Hazm, el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal, I/35; Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, **el-Ensâb**, nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî el-Muallimî, Haydarâbâd: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmâniyye, V/104; Zebîdî, Tâcû'l-arûs, XXXII/70.

kullanmıştır.¹⁵⁸ İbnü'n-Nedîm de benzer şekilde “Mezdekiler de aslında Mecûsî idiler. Daha sonra onların mezhepleri ortaya çıkmış oldu.” demiştir.¹⁵⁹ Hatırlatmak gerekir ki Mezdek, peygamberlik iddiasında bulunmadan önce Mecûsîlerin mûbez-i mûbezânı (baş kadısı) idi.¹⁶⁰ Sonraki dönemlerde Zerdüş'tün dinini yeniden hayata geçirmek için gönderildiği iddiasında bulunmuştu.¹⁶¹ Bazı kaynaklarda bu fırkanın Mecûsîlerden ayrılan bidat ehli bir fırka olduğunu tasvir eden anlatımlar bulunmaktadır.¹⁶² Ayrıca Mezdekilerin, Mecûsîlerden ibaha ehli oldukları da söylenmiştir.¹⁶³ Yine kaynaklardan bir kısmının onları zındıklar olarak nitelemeleri de bu kanıyı güçlendirmektedir.¹⁶⁴ Ayrıca yeminlerinde Mecûsîler, Mezdekilerden uzak olduklarını belirtmektedirler.¹⁶⁵ Dolayısıyla Kubâz döneminde çıkan Mezdekiyye'nin, Mecûsîlerden ayrılan ayrılıkçı bidat ehli bir fırka olduğu kabul edilmektedir.¹⁶⁶

Kubâz döneminde Mezdekiyye'nin, resmî Mecûsîliği temsil ettiği bilinmektedir. Bu dönemde Kubaz, Mezdekiyye'yi benimsediği için Mezdeykiyye devletin hem siyasi hem dinî alanlarına büyük oranda hakim olmuştur.¹⁶⁷ Bu durum

¹⁵⁸ Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, I/175.

¹⁵⁹ İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 416.

¹⁶⁰ Hârizmî, Mefâtihu'l-ulûm, s.56; İbn Hazm, el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal, I/36; Nizâmülmülk, **Siyâsetnâme**, trc. Yûsuf Hüseyn Bekkâr, 2.bs., Katar: Dârü's-sekâfe, 1407/1987, s. 237.

¹⁶¹ Nizâmülmülk, **Siyâsetnâme**, s. 238.

¹⁶² Hârizmî, Mefâtihu'l-ulûm, s.56; Bağdâdî, Abdülkâhir, el-Fark beyne'l-firak, s.347; Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî, **Nihâyetü'l-ereb fi fûnûni'l-edeb**, 1.bs., Kahire: Dârü'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 1423; XV/191.

¹⁶³ Gazzâlî, Fedâihu'l-Bâtiniyye, s. 14; İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs, s. 95; Zehebî, **Târîhu'l İslâm**, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, 1.bs., I-XVII, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1424/2003, VI/472; Safedî, **el-Vâfi bi'l-vefeyât**, nşr. Ahmed el- Arnaût - Türkî Mustafa, I-XXIX, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420/2000, X/40.

¹⁶⁴ Kalkaşendî, Subhu'l-a'sâ, XIII/298; İbn Hacer el-Askalânî, **Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî**, nşr. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz, I-XVII, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1379, XII/271

¹⁶⁵ İbn Fazlullah el-Ömerî, **et-Ta'rîf bi'l-mustalahi's-şerîf**, nşr. M. Hüseyn Şemseddin, 1.bs., Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1408/1988., s.196; Kalkaşendî, Subhu'l-a'sâ, XIII/298.

¹⁶⁶ **The spirit of zoroastrianism**, trc. ve nşr. Prods Oktor Skjaervo, New Haven: Yale University Press, 2011, s. 119.

¹⁶⁷ Mes'ûdî, Mürücü'z-zeheb, I/289; Makdisî, el-Bed' ve't-târih, III/168; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, **el-Egânî**, 1.bs., I-XXIV, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1415, IX,56; Bîrûnî, el-Âsârü'l-bâkiye, s.209; Nizâmülmülk, **Siyâsetnâme**, s.241; İbnü'l-Esîr, İzzeddin, el-Kâmil fi't-târih, I/377; İbn Saîd el-

sebebiyle Araplar, İslam'ın ortaya çıkışının öncesinde Mecûsîliği tanımışlardır. Ancak İslam öncesi Arapların bildikleri Mecûsîlik, Mezdekiyye'den ibarettir. Hatta, bazı İslam kaynaklarında Mezdekiyye'nin cahiliye döneminde Temim kabilesi arasında yayılmış olduğu ifade edilmektedir.¹⁶⁸ Bu durum İslam kaynaklarının Mezdek inancına mensup bir fırkaya, Mecûsî fırka muamelesi yapma eğiliminde olduğunu göstermektedir. Bu onların Senevîliği ikrar etmelerine nispetle yapılmıştır. Mezdekilerin Senevîyye olarak nitelenmelerinin temel sebebi düalist bir anlayışı benimsediklerinin açıkça bilinmesinden kaynaklanmıştır. Bu bağlam da senevîlik algısı basit anlamda veya görünürde var olan bir düalizmden kaynaklanmıştır. Bununla birlikte bazı kaynaklar itikat açısından Mezdekileri Hurremîlere nispet etmiş, Nur'un Mezdekilerde bir dönüşüme uğradığını ve senevî olarak nitelendiklerini belirtmişlerdir. Ayrıca Mezdekiyye inancının, Hurremiyye fırkasına mensup olduğu görüşü dikkate alındığında, onların zahiri anlamda Senevî görüldüğü de ortaya çıkmaktadır.

Mezdekilerin yalnızca zahiri manada Senevî olduklarını kanıtlamış olmamız, Mezdekiyye ile ilgili bazı kaynakların tasniflerini ele almayı gerektirmektedir. Kaynakların bir kısmı, Senevî fırkalar arasında Mezdek fırkasını resmî bir fırka gibi algılamaktadır. Bu durum biraz daha araştırmayı derinleştirerek nasıl bir düalizm inancına sahip olduklarını tespit etmeyi gerekli kılmaktadır. Bu noktada temel soru derin Senevîlik açısından onları iki ilahın kadîmliğine çağıran şeyin ne olduğudur. Bu hususta kaynaklarda, Verrâk'tan gelen bir tek rivayet dışında başka bir bilgi bulunmamaktadır. Verrâk'tan gelen rivayete göre Mezdekiyye'nin iki kâinat ve iki asıl konusundaki görüşleri, tıpkı Maniheistin inançları gibidir.

Mağribî, **Neşvetü't-tarab fî târîhi Câhiliyyeti'l-Arab**, nşr. Nusret Abdurrahman, I-II, Amman: Mektebetü'l-aksa, 1982, s.245; Ebü'l-Fidâ, **el-Muhtasar fî ahhâri'l-beşer**, 1.bs., Kahire: Matbaatü'l-Hüseyniyye el-Misriyye, t.y, I/51; Kâtib Çelebi, **Süllemü'l-vüsûl**, nşr. Abdülkâdir el-Arnaût, İstanbul: İrcica yayınevi, 2010, I/349. Burada diğer bazı kaynaklara şöyle bir göz atalım. Birtakım kaynaklar, aktardıkları rivayetlerde, Farısların ileri gelenleri, Mezdek'e tabi olması sebebiyle Kubaz'ı azletmiş oldukları rivayetlerini görmekteyiz. Dîneverî, **el-Ahhârü't-tıvâl**, s. 65; Taberî, **Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk**, II/92; İbn Miskeveyh, **Tecâribü'l-ümem ve teâkübü'l-himem**, nşr. Ebü'l-Kâsım İmâmî, 2.bs., I-VIII, Tahran: Sürûş, 1418-21/1997-2001, I/173.

¹⁶⁸ Makdisî, **el-Bed' ve't-târîh**, IV/31; Neşvân el-Himyerî, **Şemsü'l-ulûm ve devâü kelâmi'l-Arab mine'l-külûm**, IX/6227; İbnü'l-Murtazâ, **el-Kalâid fî tashîhi'l-akâid**, s. 40.

Mezdekiler, Nûr ile Zulmet'in fiili, mizacı (karakter)¹⁶⁹ ve kurtuluşu¹⁷⁰ açısından Maniheistlere muhalif bir anlayışa sahiptir.¹⁷¹ Ancak bu rivayet mana açısından açık ve net olmadığı gibi bunların iki Kadîm ilaha inandıklarına dair belirttiği görüş de kesin değildir. Maniheistlerin böyle bir inanca sahip olduğu kesin olarak bilinmektedir. Kādî Abdülcebbâr ve Şehristânî gibi ilim adamları Verrâk'ın rivayetinde belirttiği görüşü reddetmişlerdir. Benzer şekilde Safedî de Mezdekilerin kadîm ve ezeli olan Nûr ile Zulmet'e inandıkları kanaatindedir.¹⁷²

Tüm bu bilgiler ışığında Mezdekilerin en azından zahiri anlamda Senevî oldukları konusundaki düşüncenin isabetli olduğu kanaatindeyiz. Kısmen de olsa derin anlamda düalist olduklarını da söyleyebiliriz. İbn Hacer el-Askalânî'ye göre Mezdek'in tabileri, Maniheistlerden ayrı olmakla birlikte bu fırkadan geriye kalanlardır.¹⁷³ Diğer taraftan ileride ele alınacağı üzere Mecûsîler içerisinde öyle bir akım var ki bunlar iki aslın kadîm olduğuna inanırlar. Bu bağlamda Mezdekiye de Mecûsîlerdendir.

¹⁶⁹ Senevîlerin iki asla inanma akideleri, âlemin mebdini yani başlangıcını oluşturmaktadır. Buradan onların, âlemin hadis olduğu, sonradan bu iki asıl tarafından imtizaç edilmesi, bir karışım haline sokulması ile var edildiği görüşleri ortaya çıkmaktadır. Feyyûmî, el-Emânât ve'l-i'tikâdât, s. 49; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 34; Makdisî, el-Bed' ve't-târîh, , I/142; Kādî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-hamse, s. 284; İbn Hazm, el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal, I/37; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, II/49; Âmidî, Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-keîm, s. 206; İbn Teymiyye, Takıyyüddin, Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl, VI/195.

¹⁷⁰ Senevîler, âlemin başlangıcı konusunda mizaç meselesine inandıkları gibi, âlemin sona ermesiyle karışımın artık geçersiz olacağına inanmaktadır. İşte Senevîler, bu olaya halas demektedirler. Halas, mead denilen şeydir. Bir başka deyişle kıyamettir. Halas'ın bir diğer anlamı ise, Nur'un, zulmetlerden kurtuluşudur. Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 157; Makdisî, el-Bed' ve't-târîh, , II/142-143; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s.401; Kādî Abdülcebbâr, el-Mugnî, V/12-65; Neseî, Tebsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn, s.100; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, II/37-52-54; Neşvân el-Himyerî, Şemsü'l-ulûm, IX/6290; Safedî, el-Vâfi bi'l-vefeyât, X/41; Kalkaşendî, Subhu'l-a'sâ, XIII/295-298.

¹⁷¹ Kādî Abdülcebbâr, el-Mugnî, V/16; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, II/54; Neşvân el-Himyerî, Şemsü'l-ulûm, IX/6290; Kalkaşendî, Subhu'l-a'sâ, XIII/298.

¹⁷² Safedî, el-Vâfi bi'l-vefeyât, X/41.

¹⁷³ İbn Hacer el-Askalânî, Fethu'l-bâr bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî, XII/271.

D. DİĞER FIRKALARIN SENEVİLİĞİ

Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb* adlı eserinde Mezdekiyye'yi ele aldıktan sonra “Bunun dışında kalan diğer fırkaları iki ilah inancına sahip olanların yolundan gidenlerdir” şeklinde bir ifade etmiştir. Mes'ûdî burada bahsettiği ve “diğer”leri olarak belirttiği fırkalara dair isim vermemiştir.¹⁷⁴ Bu başlık altında Mes'ûdî'nin isim vermeyerek sessiz kaldığı ancak farklı kaynaklarda yer alan diğer fırkalar ele alınacaktır.

1. Mahâniyye

Mahâniyye fırkasını, Senevî fırkalar arasında kabul eden isimler Makdisî,¹⁷⁵ Kādî,¹⁷⁶ Neşvân el-Himyerî,¹⁷⁷ İbnü'l-Murtazâ¹⁷⁸’dır. İbnü'n-Nedîm ise Mahâniyye'yi Merkûniyye¹⁷⁹ fırkasından bir taife olarak saymaktadır. Şehristânî de Mahâniyye'yi, Mezdekiyye'ye¹⁸⁰ bağlı fırkaları arasında tasnif etmektedir. Mes'ûdî ise, bu fırkalar ile Mezdekiyye arasında ihtilafın var olduğuna işaret etmektedir. Mes'ûdî'nin bu bilgileri *Kitâbu'l-Makâlat fî Usûli'd-Diyânât* ve *Sırru'l-Hayat* adlı kitaplarında zikrettiği bilinmekle birlikte bu kitapların her ikisi de günümüzde mevcut olmadığı için ihtilafla kastın ne olduğu konusunda ayrıntılı bilgi edinilememektedir. Bu bilgilere ise *Et-Tenbîh ve'l-İşrâf* isimli eserinde, o fırkaların Mezdekiyye'den olmadığını ifade etmesi ile ulaşılmıştır.¹⁸¹ Genel olarak kaynakların konuyu ele alış biçimleri karşılaştırıldığında Mahâniyye'nin Senevî olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır.

¹⁷⁴ Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, I/ 111.

¹⁷⁵ Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, IV/24.

¹⁷⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, V/9.

¹⁷⁷ Neşvân el-Himyerî, *Hürü'l-în*, s.139.

¹⁷⁸ İbnü'l-Murtazâ, *el-Kalâid fî tashîhi'l-akâid*, s. 40

¹⁷⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s.412.

¹⁸⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, II/54.

¹⁸¹ Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, I/306.

2. Sıyâmiyye

Kaynaklar Sıyâmiyye'nin hangi gruba dahil edileceği veya senevîlikle nitelendirilip nitelendirilemeyeceği hususunda ihtilaf içinde olmuş ve farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Kādî Abdülcebbâr'ın belirttiğine göre kimileri bu fırkayı Senevîliğe katarken kimileri de onları Sâbiî inancına izafe etmiştir. Kādî ise Dehriyye¹⁸² inancına mensup olanların iki ilaha inanan görüşü benimsediklerine dikkat çekmiştir.¹⁸³ İbnü'l-Murtazâ, fırkanın Sâbiyye ve Dehriyye'ye izafe edilmiş olmasına rağmen Senevîye fırkaları arasında bir fırka olduğunu nakletmektedir.¹⁸⁴ Şehristânî de Senevîye fırkaları anlattıktan sonra onları kitap ehline benzer bir fırka olarak değerlendirmiş ve "Men lehû şübhetü kitâb" ifadesi kullanmıştır.¹⁸⁵

Kaynakların Sıyâmiyye fırkasını Senevîliğe izafe ederken şeraitlerinin Maniheizm'le benzerliğine dikkat çektikleri görülmüştür. Ancak Senevî akımlarının bir yandan Hristiyanlık diğer yandan Sabîlik gibi başka din ve akımlarla ilişki içinde gösterilmesi önemli bir noktadır.¹⁸⁶ Kaynaklardaki değerlendirmeler, Sıyâmiyye fırkasının farklı yerlere izafe edilmesi meselenin sadece bazı ibadetlere özgü bir durum olduğunu göstermektedir.

3. Maklâsiyye

Kādî Abdülcebbâr'ın açıklamasına göre Ahmed b. Hasan el-Mesmaî, Maklâsiyye'yi kendi başına bağımsız bir fırka olarak Senevî fırkaları arasında zikretmiştir. Ancak Hasan b. Mûsâ, bu fırkayı zikretmemiştir.¹⁸⁷ İbnü'n-Nedîm ise

¹⁸² Âlemin ezeli olduğunu ve bir yaratıcısının bulunmadığını savunan materyalist felsefe akımı. Hayrani Altıntaş, "Dehriyye", **DİA**, IX/107.

¹⁸³ Kādî Abdülcebbâr, el-Mugnî, V/18.

¹⁸⁴ İbnü'l-Murtazâ, el-Kalâid fi tashîhi'l-akâid, s. 40.

¹⁸⁵ Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, II/58. "Men lehû şübhetü kitâb" kısmında ise Mecûsiler başlığı altında Keyûmersiyye (Kayûmertiyiye), Zervâniyye (Zervâniyye) ve Zerdüştîyye'yi, Seneviyye başlığı altında da Mâneviyye, Mezdekiyye, Deysâniyye, Merkûniyye ve diğer mezhepleri incelemektedir. Ömer Faruk Harman, "el-Milel ve'n-nihal", **DİA**, XXX/59.

¹⁸⁶ Mehmet Dalkılıç, Kādî Abdülcebbâr'a Göre Seneviyye ve Ekolleri, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı: 8, 2003, s. 179.

¹⁸⁷ Kādî Abdülcebbâr, el-Mugnî, V/9.

onunla Mihriyye fırkasını birlikte ele almış ve her ikisini de son dönem Maniheizm'inin tek tanrı inancına eklemiştir. Maniheizm konusu ele alınırken tekrar değinileceği üzere bu görüş daha makul görünmektedir. Zira İbnü'n-Nedîm'in anlatımlarına göre bu iki fırkanın farklı şekilde ele alınmış olması, imamet meselesine dayanmaktadır.¹⁸⁸

4. Hurremiyye

Makdisî'nin zikrettiğine göre Hurremiyye, değişik dinlerin ve şariatlerin ayrışmalarından ve sınıflarından meydana gelmiş bir fırkadır. Makdisî, kısmen de olsa bunların bir yönüne işaret etmiş ve bu grubun inanç esaslarının, görüş olarak Nûr ve Zulmet inanışına dayandığını belirtmiştir.¹⁸⁹ Hurremiyye olarak isimlendirilen fırka hakkında bilginin sınırlı olmasına nispetle İbnü'n-Nedîm, bu fırkayı da Senevî fırkalar arasında sınıflandırmıştır.¹⁹⁰ Aynı şekilde kaynaklar da iki tür Hurremiyye'den bahsedilirken ve bunlardan biri sadece Hurremiyye olarak isimlendirilirken diğeri farklı tamlamalarla ifade edilmiştir.

Bu iki türden birincisinin, İslam'dan önce de var olduğu rivayet edilmekte ve Mezdekiyye inancına mensup Mecûsiler ile ilişkilendirilmektedir.¹⁹¹ Bu sınıfın Hurremiyye adını alma gerekçesi hakkında ise iki görüş bulunmaktadır. Bu görüşlerden birine göre Hurremiler, Mezdek'in hanımı, Hürrem hanıma tâbi oldukları için bu isim ile anılmaktadırlar. Onların Mezdek yerine Hürrem'e tabi olmaları ise Nûşirevân'ın bu kadın ve tâbileri aleyhinde verilen hükmü uygulanmasından sonra gerçekleşmiş ve fırka bu şekilde oluşmuştur. Nizâmülmülk (ö. 485/1092) de bu görüşü savunmaktadır.¹⁹²

¹⁸⁸ İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s.407.

¹⁸⁹ Makdisî, Mutahhar b. Tâhir, el-Bed' ve't-târîh, IV/31.

¹⁹⁰ İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 11.

¹⁹¹ Bağdâdî, el-Fark beyne'l-fırak, s.251; İbn Nedim, İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 415,416; İsferayînî, et-Tebîr fi'd-dîn ve temyîzü'l-fırakati'n-nâciye ani'l-fırakı'l-hâlikîn, s. 135; İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs, s. 95.

¹⁹² Nizâmülmülk, **Siyâsetnâme**, trc. Yûsuf Hüseyin Bekkâr, 2.bs., Katar: Dârü's-sekâfe, 1407/1987, s. 254.

Mervezî'ye göre ise bu fırka Mezdekiyye'nin kalıntılarından oluşmuştur. Buna göre tasfiyeden kurtulan Mezdeki'ler, Mezdek'in eşi, Hürremek'e uymuşlardır. Onlara için mutlak anlamda Hürrem Dinan isimlendirmesi kullanılmaktadır.¹⁹³

Hurremiyye hakkındaki ikinci görüş ise bu inanışın Hürrem kelimesinden türemiş olabileceği yönündedir. Aslında bu kelime Arapça olmayan yabancı kökenli bir sözcük olup "kişinin iştahını açarak lezzet uyandıran şey" anlamına gelmektedir.¹⁹⁴ Bu Kubâz (Kabaz) döneminde Mezdekîler'e verilen lakaptır.¹⁹⁵ Bu görüş, Ebü'l-Bekâ Hibetullah el-Hillî'nin, Mazdek'i, Mazdek el- Hürremî şeklinde isimlendirilmesini doğrulamaktadır.¹⁹⁶

Kaynakların ayırdığı ikinci Hurremiyye fırkası ise İslamdan sonra oluşan bir fırkadır ve sadece (Hurremiyye) olarak anılmaktadırlar. Bâbek el-Hürremî'ye¹⁹⁷ nispetle onlara "el-Hurremiyye el-Bâbekiyye"¹⁹⁸, denilmiştir. "el-Mâzyâriyye" ve "el-Hurremiyye el-Bâbekiyye", "el-Muhammira" olarak tanınmıştır.¹⁹⁹

İbn Hazm, Bâbek'in ashabından olan Hurremiyye fırkasını Mezdekiyye fırkaları arasında saymaktadır.²⁰⁰ İbn Kayyim'e göre ise bu fırka, Mecusî fırkalarındandır.²⁰¹ Kimileri ise gerek Hurremiyye ve Bâbekiyye'yi gerekse bu

¹⁹³ Mervezî, a.g.e.

¹⁹⁴ İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs, s. 95; Zehebî, Târîhu'l İslâm, VI/473; Safedî, el-Vâfi bi'l-vefeyât, X/40.

¹⁹⁵ İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs, s. 95; İbnü'l-Esir, İzzeddin, **el-Lübâb fî tehzîbi'l-Ensâb**, I-III, Beyrut: Dâru Sâdır, t.y, I/437; Zehebî, Târîhu'l İslâm, VI/473; Safedî, el-Vâfi bi'l-vefeyât, X/40.

¹⁹⁶ Hillî, Ebü'l-Bekâ Hibetullah, **el-Menâkıbü'l-mezîdiyye fî ahhârî'l-mülûki'l-esediyye**, nşr. M. Abdülkâdir Hureysât - Sâlih Mûsâ Derâdike, 1.bs., I-II, Amman: Mektebetü'r-risâleti'l-hadîse, 1404/1984, s. 121.

¹⁹⁷ (ö. 223/838), Me'mûn ve Mu'tasım zamanında Azerbaycan'da ciddi bir tehlike teşkil eden dinî-siyasî mahiyetteki Hurremiyye hareketinin lideri. Hakkı Dursun Yıldız, "Bâbek", **DİA**, IV/376.

¹⁹⁸ İslâm dışı bazı inançları benimseyen Bâbek el-Hürremî'nin görüşlerini benimseyenlere verilen ad. Hakkı Dursun Yıldız, "Bâbekiyye", **DİA**, IV/377.

¹⁹⁹ İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 416; Bağdâdî, el-Fark beyne'l-firak, s. 251; İsferayînî, et-Tebîr fî'd-dîn ve temyîzü'l-firakati'n-nâciye ani'l-firaki'l-hâlikîn, s. 135.

²⁰⁰ İbn Hazm, **el-Usûl ve'l-fürû'**, nşr. Abdülhak et-Türkümanî, 1.bs., Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1432/2011, s. 331

²⁰¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, İğâsetü'l-lehân fî mesâyidi's-şeytân, II/247.

ikisinin dışındaki fırkaları Bâtıniyye olarak isimlendirilen fırkalar arasına dahil etmektedir. Buna gerekçe olarak ise haramları mubah saymalarını göstermekte ve bir bakıma onları Mezdekiyye'ye benzetmektedirler Zira Mezdekiyye'ye inananlar, Kubâz zamanında bu şekilde isimlendirilmektedir.²⁰² Ancak Şehristânî, Hurremiyye'nin İsfahan toplumunda, Şia inancının gulat kesimine verilen bir lakap olduğunu zikretmektedir.²⁰³ Nevbahtî, Neşvân el-Himyerî ve *er-Ravzü'l-mi'târ*'ın yazarı, bu fırkalardan “el-Muslemiyye” fırkasını Hurremiyye olarak ele almaktadırlar.²⁰⁴ Kummî (ö. 301/913-14) ve Nevbahtî, Şia'dan aşırılığa kaçan tüm fırkaların asıllarının Hurremiyye ile Mezdekiyye'ye dayandığını daha sonra “Müslimiyye” fırkasına rücu ettiklerini belirtmiştir. Ancak Hurremiyye'nin fırkalarının ve Mecûsî mezheplerinin büyük bir çoğunluğunun zaten böyle olduğu bilinmektedir.²⁰⁵

İbnü'n-Nedîm'in zikrettiğine göre “Bihâferîdiyye ve Müslimiyye” mezhepleri de Mecûsî mezheplerindendir ve Hurremiyye'den neş'et etmiştir. İslam'ın Horasan'da egemen olmasıyla meydana gelmişlerdir.²⁰⁶ Nizâmülmülk'ün yorumuna göre Râfızîlik, Mezdekiyye veya Hurremiyye sebebiyle ortaya çıkmıştır ve bu ikisinin bir uzantısıdır. Bir rivayete göre Kuhistân halkının yarısı ve Irak halkı, bir Mecûsî olan Sinbâd (Sunbâz)'ın etrafında toplanmıştır. Bu olay, ilk olarak Ebû Müslim (ö. 137/755)'in ölümünden sonra gerçekleşmiş ve Sunbâz'ın ölümünden sonra devam etmiştir. Böylece Hurremiyye ile Mecûsiler birbirlerine karışmışlar ve Şii bir yapı kazanmışlardır. Bu sürecin ardından bu fırkalardan her biri, gizlice birliktelik oluşturmuş, gün geçtikçe de bu birliktelikleri daha çok artış göstermiştir.

²⁰² İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, s. 95; İbnü'l-Esîr, İzzeddin, *el-Lübâb fî tehzîbi'l-Ensâb*, I/437.

²⁰³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I/174.

²⁰⁴ Nevbahtî, Hasan b. Mûsâ, **Fıraku's-Şîa**, Beyrut: Menşûrâtü'r-Rızâ, 1.bs., 1433/2012, s. 89; Neşvân el-Himyerî, *Hûrû'l-în*, s. 133; İbn Abdülmün'im Himyerî, **er-Ravzü'l-mi'târ fî haberi'l-aktâr**, nşr. İhsan Abbas, 2.bs., Beyrut: Müessesetü Nâsir es-sekâfe, 1980, s. 216.

²⁰⁵ Sa'd b. Abdullah el-Kummî, **el-Makâlât ve'l-fırak**, nşr. M. Cevâd Meşkûr, Tahran: Merkez-i İntişârât-i İlmi ve Ferhengî, 2.bs., 1361hş, *Kitabu'l-makalat ve'l-fark*, s. 63; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, s. 88.

²⁰⁶ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 418.

Bunun sonucunda Müslümanlarla Mecûsîler, bu fırkaya Hurremdiniyye lakabını takmaya başlamışlardır.²⁰⁷

Yukarıda da ele alınan bilgiler değerlendirildiğinde Hurremiyye fırkasının senevîliğinin aslında Mezdekiyye senevîliğine dönüştüğü sonucu ortaya çıkmaktadır.

5. Keysâniyye

Neşvân el-Himyerî'nin, “Şemsü'l-ulûm” adlı eserinde Keysâniyye fırkası,²⁰⁸ Râfızîlere atfedilen bir fırka olarak isimlendirildiği gibi Senevîyyeden bir fırka olarak da vasfedilmiştir. Bu fırkanın eşya ile ilgili temel görüşleri “Usûl-i Selâse” adı verilen “Su, Ateş ve Toprak” üçlüsünden oluşmaktadır.²⁰⁹ Nitekim İbnü'l-Murtazâ eserinde bu fırkayı aynı şekilde senevî fırkalar arasında göstermiştir.²¹⁰

Neşvân el-Himyerî, özellikle “Hûrû'l-în” adını verdiği eserindeki tanımında, bu fırkayı “Keysâniyye” olarak değil, “Kennâniyye” olarak ele almıştır.²¹¹ Bilhassa “Keysâniyye” fırkasının, Râfızî bir fırka olması bir tarafa, “Kennâniyye” fırkasına dikkat çemiştir. Makdisî senevî mezheplerden söz ettiği esnada kadim olan üç öze inanan bir grup olarak Kennâniyye'den de söz etmiştir. Makdisî'nin anlatımına göre bu grubun inanışında kadîm olanın özü, üçtür. Bunlar da biri toprak olurken, diğer ikisi de su ve ateştir. Bu görüş hayır ve şer diye iki ilah olarak ortaya konulmaktadır.²¹² Bu ifadeler bahsi geçen grubun bizzat kendilerini “Kennâniyûn”

²⁰⁷ Nizâmülmülk, Siyâsetnâme, s. 254, 255.

²⁰⁸ el-Kalâid fî tashîhi'l-akâid İbnü'l-Murtazâ'ya ait olan Matbu olan bir nüshada/Keysaniye nüshası, s: 40, mahtutu/yazma nüshalardan bir nüsha olan –ki bu yine Keysaniye'dir?- Haşiye, s. 42. Muhammed b. Hanefîyye'nin imam ve mehdî olduğunu iddia eden ilk aşırı Şîî grupların ortak adı. Mustafa Öz, "Keysâniyye", *DİA*, XXV/362.

²⁰⁹ Neşvân el-Himyerî, Şemsü'l-ulûm, IX, 5940.

²¹⁰ İbnü'l-Murtazâ, el-Kalâid fî tashîhi'l-akâid, s. 40.

²¹¹ Neşvân el-Himyerî, Hûrû'l-în, s. 142.

²¹² Makdisî, el-Bed' ve't-târîh, I/143.

olarak isimlendirmiş olabileceğini göstermektedir. Bir başka yerde ise bu fırka tanımlama yapılmaksızın düalist dinler arasında gösterilmiştir.²¹³

Şehristânî bu fırkaları “Keyneviyye” diye isimlendirmiş olup fırkanın görüşlerini kelamcılardan naklen anlatırmıştır. Senevî fırkalardan söz ettikten sonra adı geçen fırkanın “Usûl-i Selâse” inancına sahip bir fırka olması hasebiyle Kitap Ehli’ne benzer “Men lehû şübhetü kitâb” bir fırka olarak isimlendirmiştir.²¹⁴ Bu sebeple bize üç öze inan grubun “Keysâniyye” fırkası değil, “Kennân”’a nispet edilen “Kennâniyye” fırkasına işaret ettiğini göstermektedir.

Üç öze inandıkları belirtildiği halde bu fırkanın Senevî olarak tanımlanıp tanımlanamayacağı bir diğer önemli sorudur. Makdisî’nin tasnifi, fırkaları Senevîliğe çok geniş manada dahil etmesinden ötürü muteber bir tasnif gibi görünmemektedir. Bununla birlikte söz konusu fırkaların düalizmden ziyade “Usûl-i Selâse” inancına sahip olduğu çok açık ve nettir. Şehristânî Kennâniyye hakkında “Tüm varlıklar, Senevîlerin ileri sürdükleri gibi iki temel unsurdan değil, saydığımız söz konusu üç temel unsurdan meydana gelmişlerdir.” ifadelerini kullanmıştır.²¹⁵ Dolayısıyla Kennâniyye’nin, senevî bir fırka olmadığı açıktır. Bu durum el-Hillî’nin, Şeyh Müfid (ö. 413/1022)’den alıntılacağı görüş de desteklemektedir. Buna göre, onların, “Keynûniyye” adını verdikleri kimseler çoğunlukla Dehrîlerden meydana gelmektedirler. Aynı zamanda bu fırkalar, teslis inancı bakımından Hıristiyanların görüşlerine yakındır.²¹⁶ Ancak kaynakların bu fırkaların inançları ve isimleri hakkında yeterli ve net bir bilgiye sahip olmadıkları açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

6. Mihrâkiyye

Mihrâkiyye fırkasını sadece İbnü’l-Murtazâ, Senevî fırkalar arasında saymış ve Maniheizm’e çok yakın olduğunu göstermiştir. İbnü’l-Murtazâ’nın verdiği

²¹³ a.g.e., IV/24

²¹⁴ Şehristânî, el-Milel ve’n-nihal, II/58.

²¹⁵ a.g.e., II/58.

²¹⁶ İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, **Tezkiretü’l-fukahâ**, Tahran: el-Mektebetü’l-Murtazaviyye, t.y, II/645.

bilgilere göre Mihrâkiyye inancında her çağda toplumu kurtaracak olan birinin var olması gerekli ve zorunludur.²¹⁷ Ancak yaygın görüş, bu fırkanın İbnü'n-Nedîm'in de zikrettiği gibi Maniheizm'in fırkası olan "Mihriyye" olduğu yönündedir. Bu adeta birine muhalif Maniheizm fırkası gibidir. Maklâsiyye'nin imamet konusundaki görüşü bağlamında bu konuyu dile getirmiştik. Bu bağlamda da Maniheizm'in onu kapsadığı üzerinde durulmuştur.

7. Mârîler ve Deştîler

İbnü'n-Nedîm, "Mârîler ve Deştîler" olarak isimlendirilen bir toplumdan söz ederek onlarla ilgili "Bunların önderi olan Mari, bir piskopostur ve Senevîyye inancını benimsemiştir. Bu kişiler hayvan kesimini haram saymazlar. Fakat Mari'nin ashabından olan Deştî, daha sonra Mani'ye karşı çıkar."²¹⁸ bilgisine yer vermiştir. İbnü'n-Nedîm'in vermiş olduğu bu bilgiler dışında başka herhangi bir kaynakta ne onların akidelerine ne de Senevîyye ile bağlarının olup olmadığına ilişkin bir şeye rastlanılmamıştır.

²¹⁷ İbnü'l-Murtazâ, el-Kalâid fî tashîhi'l-akâid, s. 40.

²¹⁸ İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 414.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLAM KAYNAKLARINA GÖRE SENEVÎ (DÜALİST) GRUPLARDA ULUHİYYET İNANCI

DÜALİST DİNLERDE ULÛHİYET ANLAYIŞI VE KARANLIK- AYDINLIK KAVRAMLARI

Senevîler dünyada olup biten her hayrı, iyiliği ve menfaati Nûr'a izafe ederlerken her şerri, kötülüğü ve zararı ise zulmete atfetmişlerdir. Bunu, Nûr ve Zulmet'in fiil ve ihdas (var etme) konusundaki inançlarından hareketle geliştirmişlerdir.²¹⁹ Bir diğer ifade ile tıpkı Mecûsî inancında olduğu gibi her şerri, kötülüğü İblis veya Ehrimen'e ve her hayrı, iyiliği ise Allah'a veya Yezdân'a izafe etmişlerdir.²²⁰ Ancak Nur ve Zulmet'in birbirinden ayrı ve eşit derece uluhiyetler mi barındırdığı yoksa birinin diğerine kaynaklık mı ettiği konusunda farklı yaklaşım ve yorumların benimsendiği görülmüştür.

Kaynaklarda Senevî fırkalar hakkında yaygın olan görüş biri hayır, diğeri şer olmak üzere iki ilaha inandıkları yönündedir. Bu inanca göre bir tek maddeden birbirine zıt iki fiil meydana gelmiştir. Bu tıpkı ateşin yakıcı olmasına rağmen soğutma fiili ile bir dönüşüme uğraması ya da tam tersi bir durumun meydana gelmesi gibidir. Bu örnekte olduğu gibi hayırda şerrin, şerde ise hayrın dönüşüme uğrama ihtimali bulunmakta ancak aslen her ikisi de bir olma niteliği taşımaktadır.²²¹

Bazı kelimcılara göre bu tür açıklamalar onları aklama, temize çıkarma metodudur. Zira kelimcılar hayrın Nûr'a, şerrin ise Zulmete izafe edilmesinde

²¹⁹ Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 113-157. Ebü'l-Leys es-Semerkandî, **Tefsîru Ebi'l-Leys**, nşr. Ali M. Muavvaz v.dğr., 1.bs., Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1422, I/172; Kādî Abdülcebbâr, el-Mugnî, V/10; Bağdâdî, el-Fark beyne'l-firak, s. 261-269-349; Mâverdî, A'lâmü'n-nübüvve, s. 24; İsferayînî, et-Tefsîr fi'd-dîn ve temyîzü'l-fırkati'n-nâciye ani'l-fırakî'l-hâlikîn, s. 142; Nesefî, Tebsîratü'l-edille fi usûli'd-dîn, s. 132; İbn Atıyye el-Endelüsî, **el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz**, nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, 1.bs., Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1422, II/266; Âmidî, Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-keâm, s. 206; Ebü'l-Bekâ Sâlih el-Ca'ferî, Tahcîlü men harrefe't-Tevrât ve'l-İncîl, nşr. Mahmûd Abdurrahman Kadh, 1.bs., I-II, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1419/1998; II/621; İbn Teymiyye, et-Tedmüriyye, s. 178; Der'u teâruzi'l-akl ve'n-nakl, V/37.

²²⁰ Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 172; Makdisî, el-Bed' ve't-târîh, I/88; Hârizmî, Mefâtihu'l-ulûm, s. 56; Bağdâdî, el-Fark beyne'l-firak, s. 261; Mâverdî, A'lâmü'n-nübüvve, s. 24; Kādî Abdülcebbâr, el-Mugnî, V/71; Nesefî, Tebsîratü'l-edille fi usûli'd-dîn, s. 124; İbnü'l-Melâhimî, el-Fâik fi usûli'd-dîn, s. 145; Ebü'l-Meâlî, Beyânü'l-edyan, s. 25-26; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, II/37; İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblis, s. 70; İbnü'l-Hâc el-Kınâvî, Hazzü'l-galâsim fi ifhâmi'l-muhâsim inde cereyânî'n-nazar fi ahkâmî'l-kader, s. 107; Fahreddin er-Râzî, Mefâtihu'l-gayb: et-Tefsîrî'l-kebir, I/210; İbn Teymiyye, el-Cevâbü's-sahîh li-men beddele dîne'l-Mesîh, I/210; Makrîzî, es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk, I/105.

²²¹ Ya'kübü, Târih, I/202; Makdisî, el-Bed' ve't-târîh, I/88; Neşvân el-Himyerî, Hürü'l-în, s. 140.

teklikten ziyade düalist bir tesirinin bulunduğunu düşünmektedirler. Onlara göre düalist fırkalar, iki asıl olarak isimlendirdikleri aslı ya her ikisinin de temelde eşit iki kadîm olduğu ya da bunlardan birinin diğerinin kaynağı olması bakımından kadîm olduğu inancına sahiptirler. Kelamcılara göre düalist fırkalarda bu tür bir inancın ortaya çıkmasındaki en önemli gerekçe, elem ve acıların çirkin, kötü veya fena, haz ve sevinç veren şeylerin ise güzel olduğu inancıdır.

A. İKİ ASLIN FARKLI ÖZLERE SAHİP OLDUĞU GÖRÜŞÜ (İKİLİ ULÛHIYET)

Kādî Abdülcebbâr'a göre senevî veya düalist gruplar, elem ve hazların her ikisinin de bir tek fil tarafından var edilmesinin mümkün olamayacağı inancındadırlar. Onlara göre tek failin, hem güzelliğin ve iyiliğin hem de çirkinliğin ve kötülüğün kaynağı olması ve onları var etmesi muhaldir. Bu gerekçeye dayanarak biri tabiatı itibariyle güzellik yapan, diğeri ise yine tabiatı itibariyle kötülük yapan olmak üzere iki failin varlığını kabul etmişlerdir.²²² Bu, Fahreddin er-Râzî'nin Allah'ı fiilleri açısından ifade ettiği üzere *Lemmilik (iç içelik)* görüşüne benzemektedir.²²³ İbn Teymiyye ise bu durumu *sır sebep (illet)* olarak isimlendirmektedir.²²⁴ Ancak senevîler, Allah'ın fiillerini onun hikmetine layık olabilecek tarzda doğru bir şekilde gerekçelendiremedikleri için gaip olanı yani bizim dışımızda olanı veya göremediğimizi, şahid olana yani görülene kıyas ettikleri için böyle iki farklı asıl fikrine dayanan bir uluhiyet anlayışı geliştirmişlerdir. İbn Hazm da açıklamayı benimsemiştir.²²⁵

²²²Kādî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-hamse, s. 285. el-Mugnî, V/73.

²²³Fahreddin er-Râzî, Mefâtihu'l-gayb: et-Tefsîru'l-kebîr, XXII/131.

²²⁴İbn Teymiyye diyor ki; (Mecûsilerin fayda sağlayan bir yaratanın... zarar icat eden bir Rabbin) (Bunların sırrın illetini soruşturmaları, bunların öcelerinde Senevîlik olduğu şüphesini uyandırmaktadır.). İbn Teymiyye, **el-Kasîdetü't-tâiyye fi'l-kader**, nşr. Muhammed b. İbrâhim el-Hamed, Riyad: Dâru İbn Huzeyme, 1.bs., 1424/2003, s. 136.

²²⁵İbn Hazm, **el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm**, nşr. Ahmet M. Şâkir, Beyrut: Dâru'l-âfâkı'l-cedîde, t.y, VIII/121.

B. İKİ ASLIN TEK BİR ÖZDEN ÇIKTIĞI GÖRÜŞÜ

Senevîlik çelişkili yapısı nedeniyle kelamcılarının da hedefi haline gelmiş bu sebeple birçok tartışma ortaya çıkmıştır. Bu tartışmalardan biri de Senevîlerin bir tek cevherden (özden), bir birine zıt şeylerin ortaya çıkabileceği düşüncesine sahip oldukları görüşüdür. Bu konu bir şahsın durumu üzerinden değerlendirilmiştir. Bir şahıs veya bireyden doğru şeyler meydana geldiği gibi yalan olan şeyler de meydana gelebilmektedir. Dolayısıyla hayır ve şer inancı da böyledir ve tek kaynağa dayanmaktadır. Ancak bu görüş “Kötülük eden biri, hiç pişmanlık duymuş mudur?” meselesini gündeme getirmiştir. Pişmanlık konusu üzerinden eleştiri almıştır.

Câhiz ve İbn Kuteybe ed-Dîneverî, bu tartışmaları Halife Me'mûn'a nispet etmektedirler. Mâtürîdî ile Makdisî ise bir Mutezilî olan Ca'fer b. Harb (ö. 236/850-51 [?])'e nispet etmiştir. Ancak Makdisî, Bâkılânî, Bağdâdî ve Neseî genel olarak bunu Ehli Sünnet değil senevî odaklı bir tartışma olarak görmüşlerdir. Neseî buna “Faslu'l-İtizâr” adını vermiştir. Hayyat (ö. 300/913 [?]) ise tartışmaları İbrahim Nazzam (ö. 231/845)'a nispet etmektedir. Fakat Sa'dîya el- Feyyûmî (ö.942) hal diliyle ve düşünceleriyle²²⁶ birtakım basit farklardan hareket ederek ve münazara nassına (deliline) dayanarak hepsine nispet etmektedir.²²⁷ Nitekim Mütenebbî (ö. 354/965)'nin bu konudaki beyitleri yaygınlık kazanmıştır. Bu beyitler şu şekildedir:

“Gecenin öyle karanlıkları var ki bence hepsi tek elin eseridir”

“Bana, Maniheiztlerin yalan söylediklerini haber veriyor.”

O, bizzat bu düşüncenin kendisinden söz etmektedir.²²⁸

²²⁶ Feyyûmî, el-Emânât ve'l-i'tikâdât, s. 49.

²²⁷ Câhiz, Kitâbü'l-Hayevân, IV/479; İbn Kuteybe, Uyûnü'l-ahbâr, II/168; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 169; Makdisî, el-Bed' ve't-târîh, I/89-91; Bakılânî, Temhîdû'l-evâil ve telhîsü'd-delâil, s. 85; Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât, **el-İntisâr ve'r-red alâ İbnî'r-Râvendî el-mülhid**, nşr. H. S. Nyberg, Kahire: Lecnetü't-te'lîf ve't-terceme ve'n-neşr, 1344/1925, s. 30; Bağdâdî, el-Fark beyne'l-fırak, s. 316; Neseî, Tebsîratü'l-edille fî usûli'd-dîn, s. 137-138.

²²⁸ Râgıb el-İsfahânî, Muhâdarâtü'l-üdebâ' ve muhâverâtü's-şuarâ' ve'l-bülegâ', II/121; İbnü'l-Hâc el-Kınâvî, Hazzü'l-galâsim fî ifhâmi'l-muhâsım inde cereyânî'n-nazar fî ahkâmi'l-kader, s. 108. İbnü'l-İflîlî, **Şerhu şî'ri'l-Mütenebbî**, nşr. Mustafa Uleyyân, 2. bs., I-IV, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1418/1998, III/266-267.

Kaynaklarda Senevîlerin hayrî Nûr'a, şerri Zulmet'e izafe ettikleri konusunda bir ihtilaf bulunmamaktadır. Nûr'un fiillerinin hayra (iyiliğe) ve Zulmet'in fiilinin şerre yorumlanması ihtiyari değil tabii kabul edilmiştir. Nûr doğası gereği hikmet içeren bir hayır ve iyiliktir. Zulmet ve karanlık ise doğası gereği şerdir, kötülüktür, aşağılıktır. Dolayısıyla Nûr doğası gereği şerri işlemeyecektir. Zaten Nûr olandan şer olan bir şeyin çıkması makul ve caiz değildir. Aynı şekilde Zulmet de doğası yani tabiat ve karakteri gereği hayır işleyemez ve aslında işlemesi de makul değildir.²²⁹

Bâkılânî tüm inançları, gerek fiili gerekse doğal anlamda düalistlere nisbet ettikten sonrası bu itikadın kaynağı olarak da Deysânileri göstermiştir. Bunu yaparken Nûr'u devreye sokmaksızın onları da Zulüm işleyen karakteriyle ele almıştır.²³⁰ Nur ve Zulmet meselesinin Deysânilere dayandırılmasının bir takım sebepleri bulunmaktadır. Bunlar içerisinde en önemlisi Deysânilerin Nûr'u hayat Zulmeti ise ölüm veya hayatın olmadığı durum olarak gören inançlarıdır. Bâkılânî'ye göre Deysâniler Nûr'un fiillerini hem kasti hem de ihtiyari olarak yapabileceği nancına sahiptirler. Ona göre Deysâniler Zulmet'in fiillerini de doğal görmekle birlikte zorunlu ve mecburi olduğu inancına sahiptirler. Bu ifadeleri ile Bâkılânî, Deysânî kökenli inançlarda Nur'un eylemlerini kasti ve ihtiyari olarak gerçekleştirdiğini ancak Zulmet'in eylemlerini mecburiyet ve zarurilik nedeniyle gerçekleştirdiğini iddia etmiştir.

Bâkılânî'nin bu görüşüne karşı Kādî Abdülcebbâr, Neşvân el-Himyerî, Nesefî ve Şehristânî farklı bir yaklaşım seğilemişlerdir. Onlar açık ve net bir dil ile hem bu itikadın Deyânilere dayandırılması meselesini hem de Nur ve Zulmet'e nispet edilen ihtiyari ve zaruri eylem konusunu ele almışlardır. Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* eserinde çok açık bir şekilde onların inançlarını tümüyle ortaya koymuş ve fiil ve doğa itibarıyla Nûr ve Zulmet'in her ikisi için aynı değerlendirmeleri yapmıştır. Mes'ûdî, Nesefî ve Şehristânî'nin eserlerinde kullandığı

²²⁹ Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, I/88; Bakılânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, s. 78; Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 285; Hayyât, *el-İntisâr ve'r-red alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid*, s. 30; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, s. 120; İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik fî usûli'd-dîn*, s. 145; İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, s. 42-70.

²³⁰ Bakılânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, s. 85.

ifadelerden hareketle Zulmet'in fiillerini tabii ve zorunlu olarak kabul ederken Nûr'un kendi seçimi ile bir şeyleri işlediği sonucu çıkarmıştır. Dolayısıyla Nur, hayat sahibi olması nedeniyle Zulmet'ten daha üstün konumdadır.

Katolik Ansiklopedisi Nur'un fiilleri hakkında verdiği bilgileri Mes'ûdî ve Şehristânî'ye dayandırarak Nur'un fiillerini hem kasti anlamda yani bile bile, hem de ihtiyari manada isteyerek yapmaktığı, Zulmet'in ise yine tabii bir şekilde ancak ihtiyari değil zorunlu ve mecburi olarak fiillerini gerçekleştirdiğini kaydetmiştir. Katolik Ansiklopedisi yine Mes'udi ve Şehristani'ye dayanarak bu inancın temellerini Deysânilere dayandırmıştır.²³¹ Ancak İslam kaynaklarında bu yaygın bir görüş değildir. Zira bu mesele, kaynakların bir kısmında tüm Senevîlerin fiili olarak ve doğal manada Zulmet'in kaynağını Nur'a nispet edildiğine işaret etmektedir. *El-İntisâr ve'r-Red alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhid* isimli eserinin yazarı olan Hayyât, çok sarıh bir anlatımla bu inanışların tümünün Deysânilere dayandığını ifade etmiştir.²³²

Nesefî, hayat verme anlayışı bağlamında hem Nûr hem de Zulmet'in ihtiyari fiilleri bulunduğunu ve bu görüşün Maniheistlere dayandığını ifade etmiştir. Nûr'u, fiil olarak çirkin olanı işlemekten aklama gayretiyle onun ancak kendi fiili olarak zorunlu bir şekilde Zulmet'in elinde kaldığı sürece yapacağı fiili, zorunluluk karşısında yapmış olacağını ifade etmiştir.²³³ Şehristânî de aynı şekilde böylesi bir aklamayı bizzat bazı Deysânilere nispet ederek, onları aklamaya yönelmiştir.²³⁴

Nûr ile Zulmet'in fiillerinin ihtiyari veya zorunlu olarak nitelenmesi, kaynakların yazarlarına özgü bir anlamadan kaynaklanmış görünmektedir. Bu durumun ise onların kaynaklarda senevîlerin Nûr ve Zulmet'i kendileriyle niteledikleri vasıflara yükledikleri manalardan ileri geldiği anlaşılmaktadır. Ancak bu tarz bir aktarımlar, gerçek anlamda senevîlerin görüş ve inançlarını dile getirir

²³¹ Bardesanes and Bardesanites, **Online Catholic Encyclopedia**, <http://www.newadvent.org/cathen/02293a.htm>

²³² Hayyât, *el-İntisâr ve'r-red alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid*, s. 38.

²³³ Nesefî, *Tebşirâtü'l-edille fî usûli'd-dîn*, s. 133-134.

²³⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, II/56.

nitelikte değildir. Örneğin Mâtürîdî, “Hassas” kelimesini, “Özgür irade sahibi” anlamında değerlendirmekte ve Nûr’un Hassas (özgür irade sahibi) olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla ondan kaynaklanan bir şey de doğal olarak hassas (özgür irade sahibi) olacak böylece hepsi hayır olacaktır. Ona göre Hemame (Hamme)²³⁵ de hassas (özgür irade sahibi) değildir.²³⁶ Bununla beraber o, ihtiyari ya da doğal olanı açıklamamıştır.

Kādî, Ebu İsa el-Verrâk’dan, “Nûr ile Zulmet’in fiilleri zoraki veya zorbaca değil, ihtiyaridir, seçime bağlıdır” şeklindeki sözlerini aktararak ihtiyarilik veya seçime bağlı olma durumunu her ikisinin de tabii eylemine bağlamıştır.²³⁷ Dolayısıyla her ikisinde de ihtiyariliğin olmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Nitekim bu bilgi hem senevî hem de Maniheizm akidesinin değişime uğrama ihtimalini, bir öncekinin aksine meydana getirmektedir.

Bazı kaynaklar ihtiyari olarak Nûr fiiline nispet etmelerinin yanında geliş güzel ve ittifakla Zulmet’in fiilini Mezdek’e nispet etmişlerdir. Zira onlara göre Mezdekiyye ile Maniheizm arasındaki asıl fark bu noktadan kaynaklanmaktadır. Görüldüğü kadarıyla bu kaynakların nispet meselesi, Verrak’ın Mezdek’ten rivayetle aktardığı görüşü çokça dillendirmesi söz konusu değildir. Zira bunu Kādî Abdülcebâr ve Şehristânî de sarahatle dile getirmektedirler. Ancak Mezdek’in bu görüşünün, onlara izafe edilmesinin sebebi, onun “Nûr, hassas yani özgür iradeye sahip bir âlimdir, idrak ve temyiz yeteneklerine sahiptir. Oysa Zulmet, cahildir, kördür yani temyiz kabiliyetinde, idrak ve kavrama yeteneğinden yoksundur” sözüne dayanmaktadır. Bu görüş Verrak’ın Mezdek’ten yaptığı bir nakle dayanmaktadır.²³⁸

Bu konuda ele alınması gereken bir diğer mesele şeytana (Ehrimen) izafe edilen şer ve zarar türleridir. Bu bağlamda yaratma ve var etme (ihdas) konuları

²³⁵ Asıl metinde: el-Hame.

²³⁶ Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevhîd, s. 157.

²³⁷ Kādî Abdülcebâr, el-Mugnî, V/11.

²³⁸ Kādî Abdülcebâr, el-Mugnî, V/16; Şehristânî, el-Milel ve’n-nihal, II/54; Neşvân el-Himyerî, Şemsü’l-ulûm, IX/6290; Safedî, el-Vâfi bi’l-vefeyât, X/41; Kalkaşendî, Subhu’l-a’sâ, XIII/298.

üzerinde durulacaktır. Bu konu, Mecûsîlerin diğerlerine göre en çok önem verdikleri meseledir. Bazı kaynaklar bu nevlerin detayları konusunu ele almışlardır.

Düalist fırkaların ne tür varlıkları Zulmet'e izafe ettikleri konusunda İslami kaynaklar farklı bilgiler vermişlerdir. Örneğin Nesefî Mecûsîlerin, “Zararlı cisimlerin, öldürücü zehirlerin, kokuşmuş, pis ve iğrendiren cesetlerin” yaratılma meselesiyle ilgili görüş ve inanışları zikretmiş ve bu tür varlıkların Zulmet'e dayandırıldığını belirtmiştir.²³⁹ Ya'kûbî'ye göre Mecûsîler, Cevher ve A'yan fiillerini yaratılması mevzusunda tüm çürümüş ve yok olmuş olan şeyleri yüce Allah'a veya Hürmüz'e izâfe etmişlerdir. Yalnız aniden ortaya çıkan ve zarar veren şeyleri ise Ehrimen'e izafe etmişlerdir.²⁴⁰ Ebû Kurre (ö. 812'den sonra) ise Maniheistleri dikkate alarak onların “yılanlar, akrepler, aslanlar, kaplanlar, ayılar ve benzerlerinin” hepsini Zulmet'e dayandırdıklarını nakletmiştir.²⁴¹

Kādî Abdülcebbâr'ın Mani'dan yaptığı nakllere göre ise “Ağaçların, uçan beş canlının, sürüngenlerin, yüzen canlıların, dört ayaklı hayvanların ve haşerelerin” var edilmesi Hemame'nin yani Zulmet ruhunun Nûr'dan yararlanmayı murat etmesine rağmen buna imkan bulamayınca Nûr ile savaşmak adına tekrar eski dünyasına geri dönerek derinliklere, yerin dibine girmesi ile meydana gelmiştir.²⁴²

C. MECÛSİLİK'TE ULÛHİYYET ANLAYIŞI

Mecûsîlerin, kadîm olan iki asıl ile ilgili görüşlerinin tespiti konusunda kaynakların bir kısmı, iki asıldan birinin kadîmliğine diğerinin ise hâdisliğine inanıldığını savunmuştur.²⁴³ Bir kısmı ise, iki asıldan her ikisinin de kadîm olduğu inancına sahip olduklarını ileri sürmüştür.

²³⁹Nesefî, Tebsiratü'l-edille, s. 124.

²⁴⁰Ya'kûbî, Târih, I/220.

²⁴¹Pavlus Figâlî, **el-Markuniyye ve'l-Maniviyye**, 2009,

²⁴²Kādî Abdülcebbâr, el-Mugnî, V/19.

²⁴³Ebü'l-Meâlî, Beyânü'l-edyan, s. 26.

Ebü'l-Meâlî gibi isimlerin öncü olduğu birinci görüşün savunucuları, iki asıldan birinin Kadîm, ötekisinin hâdis olduğuna inanıldığı yönündeki görüşleri Mecûsîlerin ulûhiyet konusundaki sayı tasavvuruna bağlantılı olarak açıklamıştır. Bu tasavvur, hâdis olanın şeytan veya İblîs ya da Ehrimen olduğu kanaatine odaklanmaktadır. İslamî kaynaklarda bu tasavvurların karakterleri ve birbirleriyle olan uyumları esas alınarak temel teori ve yaklaşımlar izah etmeye çalışılmıştır.

1. Şüphe Teorisi

İslam'î kaynakların verdiği bilgilere göre kötülüğün ortaya çıkışı hakkındaki tasavvurlardan birincisi Tanrı'nın şüphesine dayanamaktır. Mecûsîler, Tanrı, Yezdân ya da yaratıcının, çok şiddetli bir şüphe içine düştüğüne ve bu şüpheden şeytanın meydana geldiğine inanmaktadırlar.²⁴⁴

İbnü'l-Cevzî, bahsi geçen şüphenin nasıl olduğunu tarif etmemiştir. Fahreddin er-Râzî'ye göre ise burada söz konusu olan şüphe, Yaratıcı'nın kendi zâtı ve kudretine dairdir.²⁴⁵ Mâtürîdî ise bu şüpheyi Allah'ın, hakkında şüpheyeye düştüğü bir gaflet olarak adlandırmıştır.²⁴⁶ Makdisî ise bu şüpheyi Allah'ın içine düştüğü bir yanlış veya zelle olarak isimlendirmiştir.²⁴⁷ Neşvân el-Himyerî'ye göre ise bahsi geçen şüphe Allah'ın veya Yezdân'ın ya da Yaratan'ın şekki sebebiyle niyetlenmesi, kararlılık göstermesi veya buna meyletmesidir.²⁴⁸

Şüphe meselesi Bâkılânî ve Cüveynî tarafından daha farklı yorumlanmıştır. Onlara göre şüpheyeye düşen Nûr olarak isimlendirilendir ve aslında o bir şahıstır. Nur şahsı şüpheyi namazda iken yaşamıştır.²⁴⁹ Kādî'ye göre, burada söz konusu edilen

²⁴⁴Mâverdî, A'lâmü'n-nübüvve, s. 24; İbnü'l-Melâhimî, el-Fâik fi usûli'd-dîn, s.145; İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs, s.70; Fahreddin er-Râzî, et-Tefsîrû'l-kebîr, XIII/91.

²⁴⁵Fahreddin er-Râzî, et-Tefsîrû'l-kebîr, XIII/91.

²⁴⁶ Mâtürîdî, Te'vîlâtü Ehli's-sünne, IX, 634

²⁴⁷Makdisî, el-Bed' ve't-târîh, I/89.

²⁴⁸ Neşvân el-Himyerî, Hürü'l-în, s.142.

²⁴⁹ Bâkılânî, Temhîdû'l-evâil ve telhîsü'd-delâil, s. 87; Cüveynî, eş-Şâmil fi usûli'd-dîn, s. 228; Kādî Abdülcebâr, el-Mugnî, V/70.

şahıs, onlardan en büyük olan şahıstır.²⁵⁰ Neseî'ye göre bu kişi, Zürvân'ın kendisidir. Zürvân, kadîm Nur'un kendisi olup bir çocuk isteme niyetiyle namaz kılarken şüpheyne düşmüştür.²⁵¹ Şehristânî'ye göre de bu kişi, Zürvân'dır. Ancak onun şüpheyne kapılması namaz esnasında değil, aksine herhangi bir şey hakkında kendisinde oluşan genel anlamdaki bir şüphedir.²⁵² Söz konusu şüphe olayı genel anlamda Yezdân'ın salah içinde olduğu dönemde meydana gelmiş bir hal değildir. Zira bu, onun tabiatına ve karakterine de uygun düşmez. Cüveynî ve İbnü'l-Melâhimî'ye göre zaten Yezdân'ın kendisi düşük kişilikli biridir.²⁵³ Ancak Makdisî açısından böyle bir şüphe olayı, onun iradesiyle olmadığı gibi dilemesiyle de meydana gelmemiştir.²⁵⁴ Şüphe içine düşmeye onu sevk eden şeyden arınmak için böyle bir yola girmiştir.

Neşvân el-Himyerî dışında şüpheyne düşenin bir şahıs olduğu görüşü Zerdüş'tün ashabından olan Herabize nispet edilmiştir.²⁵⁵ Ancak Neseî ile Şehristânî bu inancı, Mecûsîler ve onun kollarından bağımsız bazı fırkalara nispet etmişler ve onu Zürvânîye olarak isimlendirmişlerdir.

Bizim kanaatimize göre de kaynaklarda şüpheyne düşen kişinin Zürvân olduğu açıkça ifade edilmektedir. Kaldı ki söz konusu fırka da ismini ondan almıştır.²⁵⁶

2. Tasavvur Teorisi

Kötülüğün hadis olduğunu düşünenlerin üzerinde durduğu ikinci teori tasavvur açıklamasıdır. Bu teoriye göre şeytan, Kadim'in fikrinden meydana gelmiştir.²⁵⁷ Bu fikir, basit ve aşağılık olma,²⁵⁸ bozgunculuk,²⁵⁹ fenalık yapma²⁶⁰

²⁵⁰ Kādî Abdülcebbâr, el-Mugnî, V/70.

²⁵¹ Neseî, Tebsiratü'l-edille, s.124.

²⁵² Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, II/39.

²⁵³ Cüveynî, eş-Şâmil fî usûli'd-dîn, s. 228; İbnü'l-Melâhimî, el-Fâik fî usûli'd-dîn, s. 145

²⁵⁴ Makdisî, el-Bed' ve't-târîh, I/89.

²⁵⁵ Neşvân el-Himyerî, Hürü'l-în, s. 142.

²⁵⁶ Neseî, Tebsiratü'l-edille, s. 124; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, II/39.

²⁵⁷ Bakillânî, Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil, s. 87; İsfarayînî, et-Tefsîr fî'd-dîn, s. 142.

veya şer²⁶¹ gibi Nûr'un tabiatına uygun düşmeyen tasavvurlar olarak nitelenmiştir.²⁶² Birçok kaynağa göre yaratıcı kendisine zıt olan şeyden korkuya kapılmış, onun mülkünde onunla kavgaya girişebilecek şeylerden endişe duymuştur. Tanrı'nın kendisine varken ve kendisini ürkütecek hiçbir şey olmamasına rağmen²⁶³ korku veya ürküntüye kapılması, bizzat şeytanı ortaya çıkaran düşünce veya tasavvur olmuştur. Ancak yaratıcının mülkünde kendisiyle kavgaya girişecek şeytanın var olması durumunda işlerin nasıl bir hal alacağı ise cevaplanamamıştır.²⁶⁴

Bu konudaki diğer bir açıklamaya göre kadîm olan yaratıcıyı korku ve endişeye sevk eden durum, yarattıklarının güzelliği ile böbürlenmesi, kendini ve mülkünü büyük görmesidir.²⁶⁵ Hatta İbnü'l-Cevzî ve Fahreddin er-Râzî, yaratıcının kendi varlığını üstün görmesi ve bundan ötürü böbürlenmeye kalkışmasının neticesinde şeytanın doğduğu görüşünü dile getirmişlerdir.²⁶⁶ Zira İbnü'l-Cevzî'ye göre şeytanın böyle bir anlayış ve düşünceye sahip olmasında en önemli faktör, onun başkasının kudretini, gücünü inkar etmesidir. İbnü'l-Cevzî, şeytanın kendi kendini nasıl beğendiğini ve nasıl bir kibre kapıldığını anlatmak için şeytanın kendisi için icat ettiği bir güzelliğin, bir başkasında olmasına katlanamayacağını ifade etmiştir.²⁶⁷

²⁵⁸ Makdisî, el-Bed' ve't-târîh, I/89, IV/26; Mâverdî, A'lâmü'n-nübüvve, s. 24; Kādî Abdülcebbar, Şerhu'l-Usûli'l-hamse, s.284; el-Mugnî, V/71; Cüveynî, eş-Şâmil fî usûli'd-dîn, s. 228; İbnü'l-Melâhimî, el-Fâik fî usûli'd-dîn, s. 145; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, II/38; İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs, s. 70.

²⁵⁹ Makdisî, el-Bed' ve't-târîh, I/89.

²⁶⁰ İbn Hazm, el-Fasl fî'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal, I/35.

²⁶¹ Ya'kübî, Târîh, I/220.

²⁶² Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, II/38.

²⁶³ Mâverdî, A'lâmü'n-nübüvve, s. 24; Ebû Ubeyd el-Bekrî, el-Mesâlik ve'l-memâlik, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1992, I/137; Râgıb el-İsfahânî, Muhâdarâtü'l-üdebâ' ve muhâverâtü's-suarâ' ve'l-bülegâ', II/435; Neşvân el-Himyerî, Hürü'l-în, s. 228.

²⁶⁴ Maturidî, Kitabu't-Tevhid, s.171; Kādî Abdülcebbar, Şerhu'l-usuli'l-hamse, s.284; Şehirstani, el-Milel ve'n-nihal, II/38; Kalkaşendi, Subhu'l-A'sa fi sina'ati'l-inşa, XIII/294; Cüveynî, Şamil, s.228; İbnü'l-Cevzî, Telbisü İblis, s.70

²⁶⁵ Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 171; Kādî Abdülcebbar, Tesbîtü delâilî'n-nübüvve, II/331; Fahreddin er-Râzî, et-Tefsîrû'l-kebîr, XIII/91.

²⁶⁶ İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs, s. 69; Fahreddin er-Râzî, et-Tefsîrû'l-kebîr, XIII/91.

²⁶⁷ İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs, s. 69.

Ebu'l-Meâlî el-Alevî, “şeytan, basiret edip öngörü sahibi olunca bu defa kendi basireti ve öngörüsü hakkında düşünmeye başlamıştır”²⁶⁸ ifadesini kullanmıştır. Makdisî ise el-Bari olan yaratıcının, iradesi olmaksızın basit ve aşağılık bir fikir yüzünden şerrin ve kötülüğün meydana geldiği teorisini öne sürmüştür.²⁶⁹

Yaratıcıya göre şeytanın var edilme tasavvuruna gelince, kaynakların büyük bir kısmı, bizzat Mecûsîler’in görüşlerini, belli bir gruba isnat etmeksizin sadece aktarmakla yetinmişlerdir. Ancak kaynakların bir kısmı ise bu görüşleri Zerdüşt’e nispet etmişlerdir. Ya’kübî, Kādî, Maverdî ve el-Bekrî bu yaklaşımı benimseyenlerdendir.²⁷⁰ Şehristânî bunu Keyûmertîye²⁷¹ fırkasına nispet ederken Makrîzî ise toplamda sekiz tane olan Mecûsî fırkalara nispet etmiştir.²⁷²

Konu hakkında öne sürülen görüşler değerlendirildiğinde ilk teorinin, ikincisinin kapsamına girdiği anlaşılmaktadır. Zira söz konusu şüphe, sadece bir vesveseden, bir kaygıdan ibarettir. Zaten vesvese veya kaygının kendisi bir tür tasavvur demektir. Bununla birlikte hem şek ve hem kaygı basit ve aşağılık olan tek tabiatta ve yapıda müşterektir. Bu noktada Ebu'l Âlâ el-Maarrî (ö. 449/1057)’nin konuya ilişkin bir şiirine işaret etmek yerine olacaktır. Maarrî’nin satırları şu şekildedir:

“Asılsızdır iddiaları birtakım insanların

Allah’ı denetlediler, sakın iddiaya kalkışma!

Hemen aniden karar verme, Fikir Yezdân’ın diye

²⁶⁸ Ebü'l-Meâlî, Beyânü'l-edyan, s. 26.

²⁶⁹ Makdisî, el-Bed’ ve’t-târîh, IV/26.

²⁷⁰ Ya’kübî, Târîh, I/220; Kādî Abdülcebbâr, Tesbîtü delâilî’n-nübüvve, II/331; Mâverdî, A’lâmü’n-nübüvve, s. 24, 44,45; Bekrî, el-Mesâlik ve’l-memâlik, I/137.

²⁷¹ Şehristânî, el-Milel ve’n-nihal, II/38; Kalkaşendî, Subhu’l-a’sâ, XIII/294.

²⁷² Makrîzî, el-Mevâiz ve’l-i’tibâr bi-zikri’l-hıtat ve’l-âsâr, IV/167. Makrîzî’nin bahsettiği fırkalardan şunlardır; Keyûmertîye, Zürvâniyye, Zerdüştilik, Seneviyye, Maniheizm, Mezdekiyye, Deysâniyye, Merkûniyye.

Onun bu düşünce zincirinde Ehrimen de var.”²⁷³

3. Beş Kadim Teorisi

Bu teori, kelimcilerin daha önce dile getirdikleri teori ve düşüncelere ters düşecek şekilde kötülük veya şeytanın Mecûsîlerin itikadından kaynaklamadığını savunmaktadır. Mes’ûdî, iddia edilenin aksine Mecûsîlerin bu tarz görüşlerden uzak durduğunu ve kabul etmediklerini ileri sürmüştür. Ona göre bu tarz hatalı teoriler, o toplumun avam kesiminden rivayet yoluyla şifahi olarak aktarıla gelen bilgilere dayanmaktadır. Rivayet yoluyla avamın dillinde dolaşan bu tür yanlış inançlar, Mecûsîlee ait inanç izlenimi uyandırmış zamanla tüm fırkalara nispet edilmiştir.²⁷⁴ İbn Hazm da benzer şekilde bu anlayış ve inançtan, Mecûsîlerin haberdar olmadıklarını görüşünü zikretmiştir.²⁷⁵

Mes’ûdî ve İbn Hazm, ilk iki teoriyi eleştirdikten sonra üçüncü bir yaklaşım geliştirmişlerdir. Sadece ikisinin benimsediği bu yaklaşıma göre Kadîm olan beş husus suretiyle ele alınmalıdır.

Mes’ûdî’ye göre Mecûsîler için “Urmezd” yüce Allah’tır, “Ehrimen” ise şer unsuru olan şeytandır. “Gâh” zaman, “Cay” mekân “Hûm/هوم” ise Çamur/maya veya öz anlamına gelmektedir.²⁷⁶ İbn Hazm, “Urmezd” (Urmen) kavramını “Gâh” kelimesi ile tercüme etmiş, “Kam” ve “Cay” kelimelerini ise “Cam” olarak tercüme etmiştir. İbn Hazm, bunu “Mekân” olarak isimlendirdiği gibi aynı zamanda, “el-Halâ/الخلاء” olarak da isimlendirmiştir. Bu da anlam olarak, “Boşluk ve uzay” gibi manalara gelmektedir. İbn Hazm ayrıca “Tıynet/Çamur” ve “Hamîra/Maya” kelimelerini de “Uyku” diye isimlendirmiştir. Aynı zamanda bunu, Cevher/Öz ve Heyûlâ/ham madde olarak da isimlendirmiştir. Yine İbn Hazm’ın anlatımına göre “Ehrimen” şerrin, kötülüklerin fâilidir. “Urmen” ise tüm hayırların, iyiliklerin

²⁷³ Ebü’l-Alâ el-Maarrî, **el-Lüzûmiyyât**, nşr. Emîn Abdülazîz Hancî, Kahire: el-Mektebetü’l-Hancî, t.y, II/405.

²⁷⁴ Mes’ûdî, et-Tenbîh ve’l-işrâf, I/81.

²⁷⁵ İbn Hazm, el-Fasl fi’l-milel ve’l-ehvâ’ ve’n-nihal, I/35.

²⁷⁶ Mes’ûdî, et-Tenbîh ve’l-işrâf, I/81.

failidir. (Nevm/Uyku) ise bütün bunlar açısından iş ve eylemin kendi üzerlerinde gerçekleştiği boyuttur.

İbn Hazm'ın bu konudaki kaynağı bazen Mes'ûdî'ye, bazen de bir tabip olan Ebû Bekr Muhammed b. Zekerıyyâ er-Râzî'nin *el-İlmü'l-İlahî* adlı eserine dayanmaktadır. Nitekim sözünü tamamlarken bu noktaya ima ile de olsa işaret etmiştir.²⁷⁷ Ancak Mes'ûdî İslâm kelamcılarını Mecûsîlere yanlış bilgi atfetmekle itham ettiği için eleştirilmiştir. Bu durum Mes'ûdî'nin kaynağında Beş Kadîm'den söz etmesi ve Mecûsîlerin bu konuya ilişkin görüşleri hakkında kanıtlar sunması onun kaynaklarının İslamî eserlere dayanmadığını göstermektedir.²⁷⁸

Mes'ûdî ve İbn Hazm, Mecûsîlerin Zerdüştilikten başka bir inanca mensup olabileceklerini düşünmemektedirler. Bundan dolayı, onların sözleri “Beş Kadîm” esasına inanmaları açısından Zerdüş olanlara nispet edilmesini gerektirmektedir. İbn Hazm'ın, Zerdüş inancına mensup olanlara karşı tutumuna rağmen bu görüşün ona nispet edilmesi tam aksi bir durumu ortaya koymaktadır. Bu görüşü kaynak olarak ona açıkça nispet eden kişi yine Endülüslü bir alim olan Sâid el-Endelüsî'dir.²⁷⁹

İbn Kayyim, İbn Hazm'ın özellikle bu konuya ilişkin kaynaklarını açıkladığını ve Ebû Bekr Muhammed b. Zekerıyyâ er-Râzî'nin kitabından alıntı yaptığını belirterek “Mecûsîlerin, seçkin yüksek seviyeli kesiminden olanlarının akidelerinin temeli, Beş Kadîm'in varlığına inanmaları”²⁸⁰ olduğunu zikretmiştir.

İbn Ebû'l-Hadîd, İbn Teymiyye gibi bilginlerden nakledildiğine göre²⁸¹ Beş Kadîm'e iman konusu, aslında Harnâniyye fırkasının kabul ettiği görüştür. İcî de bu

²⁷⁷ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, I/35.

²⁷⁸ Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, I/81

²⁷⁹ Sâid, *Tabakâtü'l-ümem*, s. 17.

²⁸⁰ İbn Kayyim *el-Cevziyye*, *İğâsetü'l-lehfân*, II/246.

²⁸¹ Şeytan yerine nefse inanmakla beraber.

kimseleri Mecûsîlerden olan Harnânîler fırkası olarak tanımlamaktadır.²⁸² Kaynaklarda “Beş Kadîm” inancına sahip olanların Harnânîler olduğu yönündeki görüşe Bîrûnî ise daha farklı yaklaşmıştır. Ona göre beş kadim inancına mensup kişiler “Önceki veya Eski Mecûsîler”dir. Bîrûnî, bunların Sümeniyye (Şamanizm) ve Sabîîlerin arta kalan kesimi olduğunu zikretmiştir. Bunlar Zerdüşti olabildikleri gibi aynı zamanda Harnânîlerin düşüncelerini de taşıyan ve onların bekası bir gruptur.²⁸³

4. Kokuşmuşluk Teorisi

Dördüncü teoriye göre şeytan kokuşmadan doğmuştur. Bu görüşü zikreden Mâverdî (ö. 450/1058), bu kokuşmanın kaynağının ne olduğu konusunda bir açıklamada bulunmamıştır.²⁸⁴ Ancak Kādî Abdülcebbâr iki yorum sunmuştur. Bu yorumlardan biri, kokuşmanın yeryüzünden kaynaklandığı ve şeytanın da bundan var edildiği yönündedir.²⁸⁵ Rivayetine göre kokuşmuşluk Allah’ın varlığı ile beraber var olmuş ve şeytan buradan doğmuştur.²⁸⁶

Nesefî ise bu teoriyi daha önce geçen ikinci teoriyle birleştirerek aşağılık ve basit olan düşünceden kokuşmuşluğun doğduğunu ifade etmiştir. Ona göre Yezdân kendi mülkünde, kendisine zıt ve karşı çıkabilecek birinin var olmasının mümkün olabileceği fikrine yöneldiğinde kokuşmuşluk oluşmaya başlamıştır.²⁸⁷

²⁸² İbn Ebü’l-Hadîd, **Şerhu Nehci’l-belâga**, nşr. M. Ebü’l-Fazl İbrâhim, I-XX, Kahire-Beyrut: Dâru İhyâi’l-kütübi’l-Arabiyye, 1385-87/1965-67, V/159; İbn Teymiyye, **Mecmûatü’l-fetâvâ**, VI/304; **Minhâcû’s-sünneti’n-nebeviyye**, nşr. M. Reşâd Sâlim, Riyad: Câmîatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1406/1986, I/209, II/279,287; İcî, **Adudüddin**, el-Mevâkıf, I/373, II/616; Tehânevî, **Keşşâfü ıstılâhâtü’l-fünûn ve’l-ulûm**, II/1306.

²⁸³ Bîrûnî, bunları Eski veya ilk Mecûsîler olarak adlandırmaktadır. Bu durumdan Mecûsîlerin henüz Zerdüştilik ortaya çıkmadan önce var oldukları kanısına varmaktayız. Mecûsîlerin arasından sırf Zerdüşit inancına mensup olan kimseler görülmemiştir. Onların Zerdüşit’ün getirdiği dini, din olarak benimsemeleri de sözkonusu değildir. Aksine iki grup da aynı toplumun insanları idiler veya bunlar Şemniye inancına, Maniheizm’e bağlıydılar. Ancak Zerdüşitler, Maniheizm’den ve Harranlıların eski inançlarından aldıkları bazı durumları kendi dinlerine izafe ederek aktarmışlardır. Bîrûnî, el-Âsârü’l-bâkiye, s.318

²⁸⁴ Mâverdî, A’lâmü’n-nübüvve, s. 24.

²⁸⁵ Kādî Abdülcebbâr, Şerhu’l-Usûli’l-hamse, s. 284.

²⁸⁶ Kādî Abdülcebbâr, el-Mugnî, V/71.

²⁸⁷ Nesefî, Tebsiratü’l-edille, s. 124.

5. Cezalandırma Teorisi

Beşinci teoriye göre şeytan, yüce Allah'ın cezalandırmasından doğmuştur. Nitekim Bâkılânî de aynı rivayeti aktarmıştır.²⁸⁸ Cüveynî, beşinci tasavvur ile ikinci tasavvuru telfik ederek bu cezalandırmanın manasını izaha çalışmış ve bu düşüncenin “Nur’a nispet edilen bazı şahısların basit ve aşağılık fikirlerinin neticesinde ortaya çıkan bu aşağı durumu, cezalandırma (ukûbet) sözcüğü ile dile getirilmiştir” ifadelerini kullanmıştır. Aslında söz konusu düşünme olayı, zıtlık ve terslik oluşturan şerrin, kötülüğün meydana gelmesi etrafında oluşmuştur. Ayrıca Cüveynî Nur’a nispet edilen bazı şahıslardan bahsederek zulmeti meydana getirenin de bu şahıslar olduğunu ifade etmiştir. Bunun sebebinin ise “...onu cezalandırmak içindir. Çünkü şeytan aşırıya kaçtığından dolayı ondan hikmete aykırı olan tefrikalar çıkmış oldu.” İfadeleri ile açıklamıştır.²⁸⁹

İslam kaynaklarında şeytanın veya şerrin kaynağının ne olduğu konusunda verilen bilgilerin bir temelini olmadığı ihtimalini göz önünde bulundurmak da önemli bir yaklaşım olacaktır. Bunun en önemli kanıtı *ufûnet* (kokuşmuşluk) kelimesinin aslının değiştirilmesinde görülmektedir. Zira ikinci teoriyi savunanlar *ufûnet* kelimesini kokuşmuşluk olarak yorumlarken üçüncü teoriyi savunanlar *ufûnet*'in karşılığı olarak *ukûbet* kelimesini kullanmışlardır. Bu durum *ukûbet* olarak gelen kavramın aslının değiştirilerek *ufûnet* şekline dönüştürüldüğünü göstermektedir. Kaynaklardaki karışıklığın da buradan kaynaklandığını tahmin etmekteyiz. Bununla birlikte teoriler arasındaki “telfik” çabaları da verilen bilgilerin temelsiz olduğunun bir diğer önemli göstergesidir. Özellikle ikinci teori ile birlikte telfik konusunun gündeme getirilmesinin sebebinin bu durumdan kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

6. Redi Teorisi

Altıncı teori Mecûsîlerin Allah ile birlikte *redi* yani alçak, basit ve aşağılık bir şeyin de var olduğu konusundaki inançlarıdır. Onlara göre şeytan ve kötülük buradan

²⁸⁸ Bâkılânî, Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil, s. 87.

²⁸⁹ Cüveynî, eş-Şâmil fî usûli'd-dîn, s. 228.

doğmuştur. Bu görüşü Kādî Abdülcebbâr zikretmiştir.²⁹⁰ Şehristânî bu düşünceyi bazı Zürevânilere nispet ederek redi yani basit, alçak ve aşağılık olan bu şeyi, şeytanın kaynağı olarak tanımlamıştır. Buna göre söz konusu inanç ya aşağılık ve basit bir fikir ya da çok iğrenç bir ufûnet yani kokuşmuşluktur.²⁹¹

7. Tahrif Teorisi

Yedinci teori Yezdân'ın aslında bir, tek olduğunu ve mahza Nûrdan ibaret bulunduğu belirtilerek sonraki dönemlerde bu inancın bir kısmının bozulmaya ve değişmeye yüz tuttuğu ifade edilmiştir. Böylece Yezdan, değişerek zulmet veya karanlık halini almıştır. Ehrimen de bu zulmetten meydana gelmiştir. Gerek Neseî gerekse Şehristani, bu teoriyi Mecûsîlerden bir fırkaya nispet etmiş ve buna Meshiyye (değişime uğrayan) dönüşen adını vermişlerdir.²⁹²

Meshiyye fırkası hakkında gelen bilgiler genel itibariyle Bağdadî ile İsfarayînî'nin Mecûsî fırkalarını anlatırlarken verdiği bilgilere dayanmaktadır. Ancak Bağdadî ve İsfarayînî Meshiyye'den söz ederken, itikatları konusuna değinmemiştir.²⁹³ Makdisî, bu itikadı ve inancı, Hurremiyye'ye nispet etmiştir.²⁹⁴ Neşvân el-Himyerî de benzer bir atıfta bulunmakla birlikte onu Nur'un gazabı olarak ifade etmiş ve mesh edenin yani dönüştürenin de bu gazap ve öfke olduğunu belirtmiştir.²⁹⁵

Önceki sayfalarda ifade ettiğimiz kaynaklar hem Meshiyye'den ve hem Hurremiyye'den söz etmiş olmakla birlikte bu iki fırkayı da Mecûsîlere ait iki farklı

²⁹⁰ Kādî Abdülcebbâr, el-Mugnî, V/71.

²⁹¹ Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, II/40.

²⁹² Neseî, Tebsiratü'l-edille, s. 124; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, II/41.

²⁹³ Bağdadî, el-Fark beyne'l-firak, s. 347; İsfarayînî, et-Tebîr fi'd-dîn, s. 150.

²⁹⁴ Bunların da aslında Mecûsîlerin bir cinsi oldukları ve fakat kendileri İslam olmakla kendilerini gizliyorlar, şeklinde bunları tanımlayanlar. Makdisî, el-Bed' ve't-târih, I/143. Bağdadî'ye göre onlar Hurremdiniye fırkasıdır. Çünkü bunlar, eski akım olarak isimlendirilmektedirler. Yine Mezdekler de bunlardan olup Hurremiye diye anılmaktadırlar. Zaten bunlardan söz edilirken Hurremdiniye olarak isimlendirilmektedirler. Bağdadî, el-Fark beyne'l-firak, s. 251.

²⁹⁵ Neşvân el-Himyerî, Hûrû'l-în, s. 142.

fırka olarak ele almışlardır. Bu anlatım sırasında Hurremiyye'nin ulûhiyet tasavvurunu izah etmeye girmemişlerdir. Mecûsîlerin diğer fırkalarının bu konudaki tasavvurlarını izah etmemiş, onların iki asla inandıklarını nakletmekle yetinmişlerdir.²⁹⁶ Yalnızca Hurremiyye fırkasının, Mezdekiyye fırkasına mensup olduğuna işaretle bir hatırlatmada bulunarak geçiştirmişlerdir. Buna bağlı olarak Meshiyye itikadı da Hurremiyye'ye nispet edilmiştir. Diğer bir ifade ile Hurremiyye'nin aslında Mezdekiyye olduğuna atıf yapmışlardır. Kaynaklardaki bilgiler Mezdekiyye fırkasının aslında Hurremiyye'nin itikadına sahip olduğunu gösterir niteliktedir. Ulûhiyet tasavvurlarındaki Nûr anlayışının bir kısmının değişime uğraması sebebiyle zulmet fikrine dönüştüğü ve böylece zulmet anlayışının geliştiği anlaşılmaktadır. En azından onlar üstünlük elde ettikleri Kubâz döneminde önde gelen gruptur ve başkaları üzerinde baskı kuran bir durumdadırlar.

8. Yezdan'ın Etkisiz Olduğu Teori

Kötülüğün ortaya çıkışında Yezdan'ın bir etkisinin bulunmadığı yönündeki yaklaşım Makdisî tarafından geliştirilmiştir. Makdisî'nin temel sorusu, kavgacı ve aşırı derecede kötülük peşinde olmayı ifade eden bu teorilerin, nasıl hayrı var eden kadîme nispet edilebildiği meselesi olmuştur.²⁹⁷ Bu teoride Makdisî, Yezdân'ın kötülüğü yaratma konusunda bir sorumluluğunun olmadığı görüşünü savunmuştur. Bu savunma Maturîdî'nin naklettiği görüşlerle desteklenerek bazı Mecûsîlere ait bir görüş şeklinde sunulmuştur. Buna göre Allah, bir şeye değmiş, dönüp arkasına baktığında, İblis'i görmüştür.²⁹⁸

Makdisî, Yezdân'ı kötülük işleme sorumluluğundan arındırma ve aklama gayreti içerisinde olmuş böylece bir uyum ve ahenk oluşturmaya çalışmıştır. Söz konusu kötülüğü işleme meselesi ise kötülüğün yaratıcısının böyle bir durumda tasavvur edilmesi yani daha önce zikredilen birinci ve ikinci teorilerin her ikisini de geçersiz kılacak niteliktedir.

²⁹⁶ Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, II/41.

²⁹⁷ Makdisî, el-Bed' ve't-târîh, I/89.

²⁹⁸ Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 171.

9. Zûrvan Teorisi

Kaynaklarda çok fazla yer almamasına rağmen önemli olan bir diğer teori Yezdân'ın söz konusu iki failden biri olarak Hürmüz ve Ehrimen diye isimlendirildiği ve birinin diğerinden doğmadığı görüşüdür. Gerek Hürmüz gerekse Ehrimen, kadîm bir Nûr olan Zûrvân'dan doğmuştur. Bu teori, Zûrvâniye fırkasından bazılarına nispet edilmekle birlikte bu görüşe kaynaklarda pek fazla rastlanılmamaktadır.²⁹⁹ Ya'kûbî, bunu Zerdüşt fırkasına mensup olanlara nispet etmiştir.³⁰⁰ Bu teorinin tevhide doğru bir eğilimi ifade ettiği görülmekte ve önceki tüm tasavvurlara aykırı olan bir düşünce tarzı olduğu dikkat çekmektedir.

Şehristânî kötügülün ortaya çıkışını anlatırken “Aslında büyük Zûrvân, kalktı ve 9999 yıl, bir oğlu olsun diye mırıldanıp durdu.³⁰¹ Fakat bir oğul sahibi olamadı. Sonra düşünürken kendi kendisiyle konuşmaya başladı ve belki de bu ilim, bir hiçtir, dedi. İşte bu, bir tek düşünceden Ehrimen meydana geldi. Hürmüz de işte o ilimden meydana geldi.” ifadeleri yer vermiştir.³⁰²

Birinci ve ikinci teori ile bu teorinin kesişmesi bizi şöyle bir düşünceye sevk etmektedir. Bir şeyin şüpheden (şekten) meydana gelmesi, birinci tasavvura uygun düşmektedir. Bu durum dolaylı olarak tasavvurdan meydana gelme olayına denk düşmektedir. Fikirden veya tefekkürden meydana gelme olayı ise ikinci tasavvura uygun düşmektedir. Bu da onun ilimden meydana gelmesi ile bağlantılıdır. Neseî'ye göre, Hürmüz birinci ilimden var olmuştur. Ehrimen ise, o mırıldanma olayından sonraki tasadan meydana gelmiştir. Ancak Neseî devamında böyle bir şey olmamış olabileceğini de ifade etmiştir. Bu durumda Ehrimen sadece söz konusu tasadan (hemm) var edilmiş olmaktadır.³⁰³ Ya'kûbî'nin rivayetine göre her ikisi de gamdan,

²⁹⁹ Söz konusu kaynaklarda zikredildiği gibi birinci tasavvura göre inanan diğer kısım.

³⁰⁰ Ya'kûbî, Târîh, I/220.

³⁰¹ Neseî'ye göre, Zevran, namazında 7999 yıl bir oğlu olsun diye mırıldanıp durdu. Neseî, Tebsîratü'l-edille, s. 124.

³⁰² Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, II/39. Şehristânî'nin sunduğu hikaye için; Bkz; Oymak, Zerdüştlük, s.158.

³⁰³ Neseî, Tebsîratü'l-edille, s. 124.

tasadan var olmuşlardır. Söz konusu tasa Zürvân'ın karnından çıkmıştır. Zira Zürvân şer hakkında düşününce, bunun peşinden derin bir nefes almış böylece ortaya çıkmıştır.

Ya'kübî eserindeki ifadelere göre tasa (gam), onların karnından çıkmış ve görünür olmuştur. Kadîm'in önünde beliriveren bu tasaya Ehrimen adı verilmiştir. Gam aynı zamanda Zürvân ve Hürmüz olarak da isimlendirilmiştir.³⁰⁴ Ya'kübî'nin rivayeti, Hürmüz ile Ehrimen'in mekanları konusunda bir benzerlik olduğunu göstermektedir. Şehristânî'ye göre bu rivayet esas alındığında Hürmüz ile Ehrimen'in çıkışı Hürmüz ile Ehrimen'in bir tek batından (karından), birinin tasadan, diğerinin de ilimden meydana gelmeleri hakkındaki teorinin aslında o ikisinin var olmalarından sonra olmuştur. Ancak Hürmüz, doğmaya yani çıkış kapısına daha yakın olduğu halde Ehrimen bir hileye, bir tuzağa başvurmuş ve annesinin karnını yararlanarak, Hürmüz'den önce çıkarak dünyayı almıştır. Şehristânî' bu durumu şöyle ifade etmiştir:

“O, Zürvân'ın önünde beliriverince, onu hemen gördü ve onun içinden, iğrençlik ve bozgunculuk gibi her ne kötülük geçiyorsa hepsini seziverdi. Bu sebepten ötürü ona buğzetti, ona lanet okudu ve onu huzurundan kovdu. O da çekip gitti ve dünyayı istila etti, dünyaya egemen oldu. Hürmüz'e gelince o, var edildiği gibi öylece bir süre kalakaldı ve ona herhangi bir yol göstermedi. Böylece kavmi onu Rab edindiler ve ona kullukta bulunarak ibadet ettiler. Çünkü onda hayır, temizlik, salah ve güzel ahlak görmüşlerdi.”³⁰⁵

Kādî'ye kötülüğün ortaya çıkışı hakkında bu tasavvura benzer bir görüş aktarmış ve görüşünü Cûr ve Istahr'daki seçkin yüksek seviyeli Mecûsîler'e nispet

³⁰⁴ Ya'kübî, Târih, I/220.

³⁰⁵ Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, II/39.

etmiştir. Istahar'ın din adamları sınıfı veya dini ilimler tahsil eden talebeler olduklarını, dine dair kitapların buraya bırakıldığı ve herkesin o kitapları okumalarına, öğrenmelerine engel olunduğunu ifade etmiştir.³⁰⁶ Ona göre burası resmî bir yerdir, Nûşirevân döneminde sadece din ilimlerinin öğrenimine açık tutulmuştur.³⁰⁷ Kādî'nin, seçkin yüksek seviyeli Mecûsîler'e nispet ettiği görüşe göre tanrı ölür ve geride iki oğul bırakmıştır. Bunlardan birisi göğe, göktekilere egemen olarak hükümranlığını onlar üzerine kurmuştur. Böylece hayır işlerini var eden olmuştur. Diğer oğul ise yeryüzüne egemen olmuş, dünyanın hükümranlığını ele geçirmiştir. Böylece şer işleyen ve kötülük yapan olmuştur.³⁰⁸ Baba olan ilahın ölümünden bahseden teori yalnızca Kādî'ye aittir ve o bu konuda tektir.

Fahreddin er-Râzî de bu tasavvura işaret ederek Mecûsîlerin inancına göre Tanrı ve İblîs'in iki kardeş olduğunu ifade etmiştir. İkramı bol olan Tanrı hayrın kendisi, İblîs ise şer işleyen, kötülük yapan aşağılık kardeşidir. Râzî'nin bu rivayet Kādî'ye ait teoriye işaret eder niteliktedir.³⁰⁹ Her halükarda bu teori aslında ilk ilahın yüceler yücesi ve kavga alanından uzak olduğunu, Mecûsîlerin bir başka tasavvurunda temsil edilen tevhide yönelik bir görüş olduğunu göstermektedir. Nitekim Mecûsîlerin bir fırkası olan Zerdüşî inancına mensup olanların da tevhit anlayışlarına doğru bir yakınlaştırma gibidir. Bir sonraki teoride bu daha açık bir şekilde görülecektir.

Geoffrey Parrinder, bu teorinin Zürvânizm dininde temel bir mit olduğunu ifade etmiştir. Ancak bu mezhebin ne zaman ortaya çıktığı bilinmemektedir. Bazılarına göre Zerdüşîlik'teki ikiz tanrı, Zürvânizm'deki ikiz tanrı inancının gelişmiş halini ifade etmektedir. Bir diğer görüş ise m.ö. 14. asırda bulunan bronz

³⁰⁶ Taberî, Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk, I/561; İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem**, nşr. M. Abdülkâdir Ahmed Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ, I-XVIII, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1412/1992, I/413; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb fî fûnûni'l-edeb, XV/160.

³⁰⁷ Daha sonra Nuşirevan sadece ve sadece Ezdşîr Hurre'ye ve Datcerd'deki Nese'ye nakletti. İbn Hazm, Hudaname'den, naklem aktarmıştır. İbn Hazm, el-Fasl fî'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal, I /93.

³⁰⁸ Kādî Abdülcebbâr, Tesbîtü delâilî'n-nübüvve, II/334.

³⁰⁹ Fahreddin er-Râzî, et-Tefsîrû'l-kebîr, XIV/360; Tîbî, **Şerhu't-Tîbî alâ Mişkâtî'l-Mesâbih: el-Kâşif an hakâiki's-sünen**, nşr. Abdülhamîd Hindâvî, 1.bs., I-XIII, Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997, XIII/ 211.

heykel Zürvân'a benzetmekte ve buradan tahminle Zürvanizmin bu tarihlerde ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Fakat bütün bunlar varsayımlardan ibarettir. Şüphesiz ki bu akım Ahemeniler (M.Ö: 550-333) ve Persler (M.Ö: 250- M.S: 247) zamanında ortaya çıkmış ve gelişmiştir. Parrinder, Sâsânîler (M.S: 247-635) zamanında Zürvânizm Kilisesi ve Zerdüştilik Kilisesi arasında çatışma olduğundan bahsetmektedir. Hatta Zürvânizm'in Zerdüştiliğin bir akımı olarak çıktığı ihtimaline yer vermektedir.³¹⁰ Hürmüz (Ohrmazd)-Ehrimen arasındaki ilişkinin ele alınması ve Hürmüz'ün neden kötülüğün iyi varlıklara sirayet etmesine izin verdiği sorunu ve başlangıçta ne olduğuna dair bir açıklamada bulunma arzusu Zurvanist söylemin de çıkış noktasını göstermektedir.³¹¹

D. ZERDÜŞLÜKTE ULÛHIYET ANLAYIŞI

Zerdüştiliğin tevhit inancına bağlı bir din olduğu yönünde işaretlerin bulunup bulunmadığı bir diğer önemli tartışma konusudur. Gerçi bu durum, tereddüt uyandıran bazı işaretlerin ötesine geçmese de, genel olarak kaynaklarda Zerdüştilerin gerçekte Senevî oldukları, tevhit ehli olmadıkları ya da semavî bir inanca sahip bulunmadıkları seçenekleri etrafında şekillenmiştir. Kaynaklarda tevhit ehli olduklarından çok tevhit ehli olmadıkları konusu işlenmiştir. Bunların tevhit ehli olabilecekleri meselesi, daha önce vermiş olduğumuz üzere kaynaklardan sadece birkaçında yer almıştır. Bazı kaynakların bu tarzda bir nispette bulunmaları, önceki tasavvurlardan birisinin böyle bir bilgiyi içermesi nedeniyledir. Bu duruma şeytanın şek ve tefekkür sebebiyle var olduğu ya da Beş Kadîm'in varlığı inancı gibi teoriler örnek verilebilir. Kaynaklarda genel olarak tartışılan mesele eğer onların tevhit ehli olduklarına dair işaretler varsa, bu takdirde Zerdüştilik, Mecûsî fırkalarından herhangi birisine, tevhidin herhangi bir türüne nispet edilemeyeceği yönündedir. Bu sebeple Zerdüştiliğin tevhit inancı bakımından ne oranda sınırlanabileceği ve Senevîye inancının buna ne oranda nispet edildiği meselesi ele alınmaktadır

³¹⁰ Edward Geoffrey Parrinder; **Religious beliefs of peoples**, Arapça'ya çev. İmam Abdül Fettah İmam, silsiletü alemil-marife kuveyt, 1993, s. 97-98.

³¹¹ Alıcı, Mecusi geleneğinde tektanrıcılık ve düalizm ilişkisi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, 2011), s. 200.

Zerdüş'tün nübüvvetinin inkar edilmek istenmesi meselesi bir diğer önemli gerekçedir. Bunun en bariz örneği, iki ilah inancına veya iki asıl görüşüne davette bulunmasıdır. Bütün bu görüşler Ebû Hayyan et-Tevhîdî (ö. 414/1023)³¹² ile Usûlî olan Sem'ânî (ö. 489/1096)'den³¹³ kaynaklanmaktadır. Hatta Ebü'l-Meâlî "Maniheizm tarikatı, Zerdüştilik tarikatıdır. Çünkü o da Senevî inancına bağlıdır." şeklinde bir açıklamada bulunmuştur.³¹⁴

Kaynakların birçoğu Zerdüş'tün bir peygamber olmadığı, tam aksine onun büyük bir yalancı olduğunu dile getirmektedir. Kaldı ki müslümanların çoğu bu konuda Fahreddin er-Râzî'ye rağmen ittifak içindedirler.³¹⁵ Onun Mecûsî olduğu iddiasında bulunanlar ile tarihçilerin peygamber olduğuna ilişkin iddiası, bazılarının bu konuda yaptıkları bir değerlendirmeye dayanmaktadır.³¹⁶ Bazıları ise Zerdüş'tün, Halil İbrahim'in şeriatına davet ettiğini iddia edenlerin bulunduğunu rivayet etmiştir. Bu intihale dayalı bir davet olabilir.³¹⁷ Bununla birlikte Nizâmülmülk, Hz. Muhammed'in Zerdüş'tü inkar ettiği iddiasında bulunmuştur.³¹⁸

Kaynaklar genel olarak değerlendirildiğinde ya ortada tereddütlü bilgi veren veya birbirlerine yakın anlamda bilgi veren kaynakların olduğu ya da neredeyse konuyu sarahatle ele alan ve Zerdüştiliğin de tevhide dayalı bir inanç olduğuna dair açık ifadelerle yer veren kaynakların bulunduğu dikkat çekmektedir.

³¹² Ebû Hayyan et-Tevhîdî, **el-İmtâ' ve'l-muâne**, nşr. Heysem Halife et-Tuaymî, 1.bs., Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1424/2004, s. 80.

³¹³ Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer, **Kavâtu'l-edille fi'l-usûl**, nşr. M. Hasan İsmâil eş-Şâfiî, 1.bs., Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1418/1999, I/330.

³¹⁴ Ebü'l-Meâlî, Beyânü'l-edyan, s. 27.

³¹⁵ Cessâs, **el-Fusûl fi'l-usûl**, nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî, 2.bs., I-IV, Küveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-suûni'l-İslâmiyye, 1414/1994, III/41; Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer, **Kavâtu'l-edille fi'l-usûl**, X/23; Fahreddin er-Râzî, et-Tefsîrû'l-kebîr, I/330.

³¹⁶ Kādî İyâz, eş-Şifâ' bi-ta'rîfi hukûkî'l-Mustafâ, II/330; Şehâbeddin el-Karâfî, **ez-Zahîre**, nşr. M. Bû Hubze, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1994, XII/30; Burhâneddin İbn Ferhûn, **Tebsîratü'l-hükkâm fi usûli'l-akziye ve menâhici'l-ahkâm**, Kahire: Mektebetü'l-külliyâtî'l-Ezheriyye, 1406/1986, II/283.

³¹⁷ Ebû Ya'kûb es-Secistânî, **İsbâtü'n-nübüvvet**, nşr. Ârif Tâmir, 2.bs., Beyrut: Dârü'l-meşrik, t.y, s. 82; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil fi't-târih, I/377; İbn Teymiyye, **Câmiu'l-mesâil**, V-VI, nşr. M. Azîz Şems, 1.bs., Mekke: Dâru âlemi'l-fevâid, 1424, s.185,

³¹⁸ Nizâmülmülk, Siyâsetnâme, s. 243.

Zerdüştiliğin aslının tevhit inancı barındırdığına şahitlik eden en eski kaynak, Ebû Hâtim er-Râzî'ye ait *A'lâmü'n-Nübüvve* adlı eserdir. Bu eserde iki ilah inancının Zerdüş'ten sonra Mecûsîlikte oluştuğunu ortaya konulmaktadır. Zerdüş'ten sonra Mecûsîlikte harekete geçen ve onları düalist bir inanca çağıran kişi Vartos isimli bir kişidir. Dolayısıyla Zerdüştiler hakkında böyle bir inancı var eden kişi Vartos isimli kişidir. Zamanla toplum da Vartos'un fikirlerinden etkilenerek bu çağrıya icabet etmiş ve ona katılmışlardır. Vartos bu yanlış ve uydurma inancı, Fars ülkesine girmiş olan Pisâgoras'ın öğrencisi Muznuş'tan almıştır. Muznuş, Mecûsîlerin nebilere has olan bir model ile kendi fikirlerini karıştırarak halka sunmuş böylece onların inançlarını bozmuştur. Onların sahip oldukları tevhit inancını yok ederek onları iki ilaha inanmaya çağırmıştır. Sonrasında toplumda bidatler başta olmak üzere din adına icat edilen birçok şey çoğalmış ve yaygınlaşmıştır.³¹⁹

Mes'ûdî'nin yazdıklarına göre ise Aratis adında bir şahıs ortaya çıkmış, Harran ekolüne bağlı Sâbiîlere peygamberliğini açıklamıştır.³²⁰ Fakat Şehristânî, Pisagoras'ın Felenkes adında bir öğrencisinden söz edildiğini ve bu şahsın Muznuş diye tanındığını belirtmiştir. Muznuş Fars beldesine girmiş ve Mecûsîleri Pisagoras'ın hikmetine davet etmiştir. Bu süreçte cismanilik inancını ondan gelmiş ve yayılmıştır. Fakat Mes'ûdî bununla kastının ne olduğunu izah etmediği gibi Zerdüştiliği tevhid inancından düalizme dönüştüren ilişkiye dair de hiçbir şeyden söz etmemiş konuyu bu şekilde bırakmıştır.³²¹

Benzer rivayeti esas alan bir diğer isim ise Mervezî'dir. Mervezî, Muznuş isimli kişiyi Filakos ismi ile anmış ve görüşlerini felsefecilerin verdiği bilgilerden nakletmiştir. Onun anlatımına göre Filakos Bâbil'e gitmiş, burada bizzat Zerdüş'ün kendisiyle buluşmuş, ondan ilim öğrenmiş ve onun inancı hakkında da kendisinden bilgi edinmiştir. Fakat Mervezî, onun mezhebi hakkında herhangi bir görüş açıklamamış, sadece hedef olarak Zerdüş'ün mesajını göstermiş ve bu mesajın ilahi

³¹⁹ Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmü'n-nübüvve*, s. 210, 231.

³²⁰ Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-işrâf*, I/138.

³²¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, II/140.

kaynaklı olmadığını açıklamış ve aksine bu inancın intihale dayalı olduğunu belirtmiştir. Bu yaklaşım özellikle felsefeciler tarafından hep tekrar edilen bir yöntemdir. Bunu uzun süre yapanlar Yahudilerle Hristiyanlardır. Doğal olarak buna yaşayan dinlerden de eklemeler yapılmıştır. Çünkü kaynaklarda, Zerdüş'tün mesajını, özellikle bazı yahudi nebilerinden yararlanarak böyle bir işe giriştiğinden söz edilmektedir. Yalnız Makdisî, Zerdüş'tiliği, Senevî inancına bağlı olarak göstermekten kaçınmıştır. Bu konuda Bâkılânî'nin meseleyi önemsemeden açıklamasına, Ebû Hâtim er-Râzî'nin, Senevîye inancı, Zerdüş'tilik inancıyla doğduğu yönündeki açık ifadesine rağmen Makdisî çekimser kalmıştır

Mecûsîlik konusunda uzman kabul edilen Makdisî, teşrîi yönden bilimselliğe en çok sahip çıkan isimler arasında kabul edilen Makdisî'nin bu meseleye yaklaşımı önem arz etmektedir. Makdisî, Zerdüş'tiliği Mecûsî fırkalardan biri gibi değerlendirirken, bu konuda bazı Mecûsîlerin görüşlerini dile getirerek Kadîm olan ilahın var etmesiyle şeytanın meydana geldiğini aktarmaktadır. Ancak bu görüşü Zerdüş't inancına bağlı olanlara nispet etmediği gibi Zerdüş'tiliğin inancını da izah etmemektedir. Makdisî, Mecûsîlere kitaplarına dayanarak el-Barî (yaratan) yani Tanrı hakkında soru sorduğunu, onların ise Ebû'l-Meâlî'nin de naklettiği üzere "Sakın Tanrı'nın varlığı hakkında şüphe etmeyin" ibaresini zikrettiklerini belirtmiştir. Makdisî gibi Ebû'l-Meâlî de olan biteni mana olarak onların dilinden aktarmışlardır. Onun verdiği bilgilere göre Tanrı kendi zatı itibariyle vardır, herhangi bir var eden O'nu var etmiş (yaratmış) ya da yaratılmış değildir.³²²

Cessâs (ö. 370/981) ise Farsların puta tapan bir toplum olmayıp Tanrı'nın birliğine inanan muvahhit kimseler olduğu görüşündedir. Bununla beraber yine de Farsların, kendilerine fayda sağladıklarına inandıkları için dört unsura tazim gösterdiklerini belirtmiştir.³²³ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* adını verdiği kitabında Zerdüş'tilik hakkında konuşurken, Farsların da onlardan olduğunu ve birtakım sebeplerden ötürü Zerdüş'tün nübüvvetini/peygamberliğini inkar ettiklerini

³²² Makdisî, *el-Bed' ve't-târih*, I/63; Ebû'l-Meâlî, *Beyânü'l-edyan*, s. 16.

³²³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, nşr. M. Sadık el-Kamhâvî, I-V, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1405/1985, I/53.

zikretmiştir. Bunun sebepleri arasında mülkünde Allah’a kaşı galebe çalmaya kalkışan bir zıddının var olduğuna inanmaları gösterilmiştir. Ancak bu görüşün ne kadar Zerdüştilerin inancı ne kadar doğru olarak yansıttığı belli değildir. Böyle bir inanç –eğer sabit ise- Zerdüş inancına sahip olanların Senevî oldukları görüşünde ne derecede doğru olarak kabul edilebilir?

Bâkıllânî, Zerdüş’ün doğruyu dile getiren bir Nebi olma ihtimaline kapı aralamıştır. Bâkıllânî, Mecûsîler’in Senevîye inancını Nur’un ve karanlıkların Kadîmliği ile şeytanın hâdis oluşu meselesinin Zerdüş’e izafe edilmesi ile yalan söylemiş olabilecekleri düşüncesini de dile getirmiştir.³²⁴

Şehristânî açık ve net olarak Zerdüştiler’in Nûr ve Zulmet gibi birbirlerine zıt olan iki asla inandıkları görüşünü ifade ederek Yezdân ve Ehrimen hakkında da aynı görüşü dile getirmiştir. Bu ikisinin alemin mebdei (çıkış noktası) olduğunu ve bu ikisinin imtizaçları sonucu meydana geldiğini belirtmiştir. Ancak onun ifadesine göre Barî yani yüce Tanrı, hem Nûr’un hem de Zulmet’in ilk yaratıcısı olarak kabul edilmektedir. Bu itibarla onun şeriki/ortağı olmadığı gibi onun zıddı veya dengi bir varlıkta yoktur. Dolayısıyla ona Zulmet’in nispet edilmesi caiz değildir. Zürvâniye fırkası mensupları da bu yönde ifadeler belirtmişlerdir.³²⁵

Şehristânî belli noktalarda Zerdüş’ün tevhit inancı üzere olduğunu savunmuştur. Şehristânî, Ceyhânî’nin “Mebdeler/Esaslar hakkında Zerdüş’ün Görüşü” adını verdiği makalesinden naklen aslında Urmezd’in hep Zerdüştilerin ilahı olarak kabul edildiğini, “Esna Esine” olarak isimlendirildiğini, onun çevresini yüce varlık cihetinden aydınlatan bir şeyin hep var olarak devam ettiğini bildirmiştir. İblis ise aşağılık, süfli cihetten muzlim; karartan denen bir şeyin hep var olduğuna işaretle “Esta Estah” şeklinde isimlendirmiştir.³²⁶ Ancak bu tür açıklamalarla da Zerdüştileri

³²⁴ Bâkıllânî, Temhîdü’l-evâil, s. 203.

³²⁵ Şehristânî, el-Milel ve’n-nihal, II/42; , Ebü’l-Velîd İbnü’s-Şihne, **Ravzü’l-menâzir fî ilmi’l-evâil ve’l-evâhir**, nşr. Seyyid M. Mühennâ, Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1417/1997, s.57; Ebü’l-Fidâ, el-Muhtasar fî ahbâri’l-beşer, I/83.

³²⁶ Şehristânî, el-Milel ve’n-nihal, II/46.

Tevhid inancından uzaklaştırmıştır. Bu uzaklaştırma ise makalenin içerdği bazı inançlara izafeten yapılan bir açıklamadır. Bütün bu açıklamalardan ortaya çıkan sonuç, bizzat delilin kendisinin çelişki içerdğini göstermektedir. Zira böylesi bir anlayış, bu makale ve benzerlerinin son çağlarda yazıldığını veya bu inanca dâhil edildiğini düşünmemizi gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla da bu hususlar bizi, söz konusu tasavvurların tevhide dayalı olmadığı yargısına götürmektedir.

Muvahhit olan Zerdüştiler hakkında Şehristânî'nin tereddütte dayalı savunmasının yanı sıra İbn Hazm da benzer bir yaklaşım benimsemiştir. İbn Hazm, Müslümanların çoğunluğunun Zerdüş'tün de bir peygamber olduğunu kabul ettiklerini, Mecûsîlerin ona isnat ettikleri birçok yalanın asılsız ve onlar tarafından uydurulduğunu belirtmiştir. Ona göre hemen hemen bütün Mecûsîlerin Zerdüş'te dayandırdıkları mucizeler nakledilmekte ve bunlar yalanlanmamaktadır. Dolayısıyla bu görüş açıkça Mecûsîlerin kitap ehli olduklarına işaret etmektedir. İbn Hazm, kitaplarının tebdil ve tahrif edildiği ihtimali dışında, onların dinlerinin sahlılığı hakkında kılıcını çekip onları yok etme adına bir şey söylememiştir.³²⁷ Ancak İbn Hazm kelamcılarının, Zerdüş'te inancına mensup olanları Mecûsîlere nispet etmelerini yanlış bulmuştur. Bu konuyu ikinci teoride örneklendirilerek ulûhiyet hakkındaki inançları bağlamında ele almıştık.

Kaynaklardaki açıklamalar İbn Hazm'ın, Zerdüş'tilik inancının geçmişteki aslını dikkate alarak bu inancın en azından semavi bir din olabileceğini düşündüğünü ve beş Kadîm itikadını onlara nispet ettiğini göstermektedir. Bu açıklaması ile o da aynen çağdaşları Sâid el-Endelüsî gibi davranmıştır. Bu ikisinden önce de Mes'ûdî, onları tevhid çizgisinden tümüyle uzak göstermiştir.

Zerdüş'tlük hakkında bilgi veren kaynaklar incelenirken onlar hakkında verilen bilgilerin o dönemde kabul edilen ve çoğu zaman da tedvin sırasında üstünlük

³²⁷İbn Hazm, el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal, I/91-92.

elde etme çabasında olan muhalif akımlar tarafından meydana getirilmiş olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Daha sonra bu inanç Zerdüş'te nispet edilmiş veya bizzat Zerdüşîlik inancı hakkında tedvin görevini yürütenlerce yapılmış olabilir. Bu da ancak son dönem Zerdüşîleri hakkında bu tür görüşlerin yerleşmesinden sonra ortaya çıkmış olmalıdır. Bu gerçekten onların samimi inançlarından kaynaklanıyor olabileceği gibi gücü elinde tutanların, birbirleriyle çelişen ve birbirlerine muarız olan her akımı memnun etme düşüncesinden de kaynaklanmış olabilir.

Verilerden anlaşıldığı üzere bazı İslam bilginleri Mecûsîliği monoteist kökenli kabul etmekle birlikte, Mecûsîliğin daha sonra düalist karakter ile belirginleştiğini ifade etmişler. Zerdüş, monoteist bir öğretiyi benimsemiş olmasına rağmen, Mecûsîlik kendisinden sonraki dönemlerde düalist tanrı anlayışına sahip bir din olarak ortaya çıkmıştır.³²⁸ Bu bağlamda tevhit konusunu ve Rubûbiyet hakkında şirk bahsini ele almak yerinde olacaktır. Bu mesele Allah'ın bir ortağının veya tüm sıfatlarında ona denk birçok şerikin olabileceği ve onların da tüm mahlukatı yaratma hususunda ona katıldıklarını ifade eden yaklaşımdır. Bu meseleye en çok odaklanan kişinin İbn Teymiyye olduğunu görülmektedir. İbn Teymiyye, böyle bir şeyin alemde asla mümkün olmayacağını belirtmiştir. Hatta ulûhiyet konusunda şirk inancına sahip olanlar açısından Senevîler bile böyle bir şeyi ileri sürmezler. Bu konuda ister iki ilahın her ikisinin de Kadîm olduğuna isterse sadece birinin Kadîm olduğuna inanılmasında Rubûbiyet'in birliğine, bir ve tek olduğuna inanmaktır. Çünkü onlara göre zulmet muhdes olan sonradan meydana gelendir. Bu durumda zulmet, Nûr karşısında tüm yaratılanlar gibi yaratılmışlar cümlesindendir. Onun Kadîm oluşu hakkındaki görüşlerine gelince, onun sadece şer işleyen ve kötülük yapan bir olması ile ilgilidir. İşte bu yönüyle zulmet, sıfatları ve yaratma açısından Nûr'a denk ve eş olamaz. Aksine, Zulmet Nûr'a göre eksiktir.³²⁹

³²⁸ Işık, İslâm Bilginlerinin "Seneviyye" Adı Altında Dualist Dinlere ve Mezheplere Yaklaşımları, s. 172; Hayreddin Kızıl, Mecûsî Dünya Görüşünde İnsan Konumu, **Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, cilt: VII, 2015, s. 107.

³²⁹ İbn Teymiyye, et-Tedmüriyye, s. 177-178; Câmiu'm-resâil, I/98.

İbn Ebül-İz görüşleri bakımından İbn Teymiyye'ye yakın görünmektedir.³³⁰ Zira Senevîyye mensuplarının, zulmetin kainatın bir kısmını yaratmış olduğu iddiaları sebebiyle onların rububiyetin bir kısmında müşrik oldukları görüşüne yer vermektedir.³³¹

İbn Kayyim ise bu meseleye iltifat etmemiş ve Senevîler hakkında konuşurken, onların iki ilah, iki Rab, iki yaratıcı inancına sahip olduklarını belirtmiştir.³³² Nitekim İbn Kayyim, aynı zamanda sonradan meydana getirilen kaynaklara bakmamış ve itibar etmemiştir. Daha önce de bazı kaynaklarda iki aslı ileri sürüldüğünü ve bu ikisinin “iki yaratan ve iki Rab”; “Bağımsız iki Rab” olarak kabul edildiğini belirtmiştik. Genel olarak biz mutlak manada olmasa bile tevhidî anlamda Rubûbiyet'in, bir tür monoteizm içerdiği kanaatindeyiz. İbn Teymiyye'nin hakkında görüş beyan ettiği, olumsuz sözler söylediği Rububiyet meselesine yaklaşımı incelendiğinde bu yaklaşımının Kādî Abdülcebâr'ın düşüncelerinden kaynaklandığı görülecektir. Zira Kādî Abdülcebâr, Senevîyye ile ilgili konuşmaya başlamadan önce bu tür görüşlere işaret etmiştir. Mecûsîler, bazı sıfatları itibariyle Allah ile birlikte ona ortak olan ikinci bir varlığın da olabileceğini sorgulamışlar ve düalizmlerini bunun üzerine bina etmişlerdir.³³³ Bu mesele, muhtelif görüşlerin bakış açısı sebebiyle Tevhid inancı önünde boyun eğmiştir. Yani taaddüd olumsuzlaştıran bir şey var mıdır? Yoksa o, cins veya nevi itibariyle mi tektir?

Verdiğimiz bilgilere uygun olarak Zerdüştilik inancının ilk aşamalarında tevhide dayalı bir inançken daha sonra düalizme evrilmiş olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Aslında çoğu zaman bu taaddüt olayı daha sonraki aşamalarda söz konusu olmuştur. Kimi zaman ise farsların dinsel, tarihsel ve edebî miraslarının da bunda etkileri görülmüştür. Zira kaynaklardaki görüşlerle diğer yaklaşımların veya değerlendirmelerin birleştirilme çabaları da aynı temellere

³³⁰ İbn Ebül-İz, Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye, I/27.

³³¹ a.g.e., I/38.

³³² İbn Kayyim el-Cevziyye, İğâsetü'l-lehfân, II/245.

³³³ Kādî Abdülcebâr, Şerhu'l-Usûli'l-hamse, s. 284; Kelamcılar tarafından “İmtina' Delili” olarak bilinen delildir.

(kaynaklara) dayanmaktadır. Bu çalışmada kullanılan kaynaklar verdikleri bilgileri, sanki Mecûsîlik ve Zerdüştilik hakkında konuşulacak nihai kaynaklardan yararlanmış gibi aktarımlarda bulunmuş ve ifadeler kullanmışlardır. Özellikle yaşantılarına ve müşahedelerine dayanarak doğrudan alıntı yapmaya gitmişlerdir. Ancak bunu yaparken bu inançları kimi zaman Maniheizm ve Mezdekiyye ile karıştırarak almışlardır. Bu sebeple Zerdüştilik inancını mutlak manada tevhit inancı olarak nitelenemeyeceği gibi onların tevhit konusundaki akide değişikliği hakkında da net bir şey söyleyebilmek mümkün değildir. Bu durumun iki sebebi bulunmaktadır. Birincisi, Zerdüştilik teriminin içini boşaltarak mutlak anlamda bir tevhit inancından söz etmenin mümkün olmamasıdır. İkincisi ise zamanla meydana gelen değişiklikler sebebiyle de bunların tevhit inancı üzere olduklarını kanıtlara dayanmaksızın söylemek doğru değildir.

E. MERKÛNÎLERDE ULÛHİYET ANLAYIŞI BAĞLAMINDA ÜÇÜNCÜ VARLIK KAVRAMI

Bu başlık altında Senevîlerin itikadı ve düalizm anlayışlarındaki temel farklar ele alınacaktır. Bu bağlamında kaynaklarda en çok işaret edilen konu Merkûnîlerin inançları ile Senevî diğer fırkalar arasındaki inanç farkı olmuştur. Bu sebeple bu bölümde Merkûnîler ve onların iki ilahın varlığı yanında bir üçüncüsüne de inandıkları yönündeki iddialar incelenerek düalist fırkaları içerisindeki farklı ulûhiyet anlayışlarına dikkat çekilecektir.

1. İsimler

Kaynaklar, Merkûnîlerin üçüncü bir varlığa inandıklarına dikkat çeken bazı ifadeler kullanmaktadırlar. Bu inandıkları üçüncü varlığı nitelemek içinse “el-Mutavassıt”³³⁴ veya “Üçüncü oluşum”,³³⁵ ya da “el-Muaddil”,³³⁶ “el-Muaddilu’l-

³³⁴Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevhîd, s. 171; Neseî, Tebsiratü’l-edille, s. 134.

³³⁵İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 412; Kādî Abdülcebbâr, el-Mugnî, V/17.

³³⁶Cüveynî, eş-Şâmil fî usûli’d-dîn, s. 228; Neseî, Tebsiratü’l-edille, s. 134; Neşvân el-Himyerî, Hürû’l-în, s. 141.

Cami³³⁷, iki ilah arasında yer alan “el-Sa’d/el-Bu’du’s-Salis”³³⁸ gibi isimler kullanmışlardır. Yine kaynaklarda, yalnızca “ikisi arasında yer alan üçüncü”³³⁹ şeklinde bir isimlendirme de mevcuttur.

Hristiyan yazarlar ve bunları dikkate alan Müslüman yazarlardan kimileri bu üçüncü ilahı, mutlak anlamda “İlah” olarak anlamışlardır. Bu kaynaklara göre Merkûnîlere ait ilahlardan üç tanesi her zaman vardır. Onların isimleri, Salih, Talih ve bu ikisi arasında yer alan Adl olarak geçmektedir. Aslında bu ifadeler, Saîd b. Bıtrîk’e aittir.³⁴⁰ Bu ifadeleri ondan aktaran ilk olarak İbn Teymiyye,³⁴¹ ikinci olarak ise dolaylı bir kullanımla Makrîzî’dir.³⁴² İbnü’l-İbrî (ö. 685/1286)’nin Merkûnîlerden aktardığı ifadeleri de buna benzer şekilde, aslında üç ilahın olduğu ve bunların birinin Adl, diğerinin Salih ve üçüncüsünün de Şerif olduğu bilgisi yer almaktadır.³⁴³

Ebû Kurre, Marcion açısından konuyu ele almıştır. Ona göre üç şey vardır. Onlara isim verilmekte ve kaynaklar onları, mutlak ifadesiyle yer almayan vasıflarla nitelenmektedir. Bunlardan birincisi ilk ilah, yani Ahdi Kadîmin ilahı olan Mûsâ’nın ilahıdır. İkincisi Mesih’tir ve üçüncüsü de şeytandır. Birinci ilah, hak konusunda gayretli ve adil olan ilah şeklinde nitelenmektedir. Bu ilahın, hata işleme ihtimali yoktur. Cezalandırılmayı hak edeni cezalandırır. İkinci ilah, güzeli, hayrı var eden çok merhametli ve hiç kimseyi cezalandırmayan ilah olarak tanıtılmaktadır.

³³⁷Şehristânî, el-Milel ve’n-nihal, II/57.

³³⁸Mes’ûdî, et-Tenbîh ve’l-işrâf, I/111; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil fi’t-târîh, I/293.

³³⁹İbn Hazm, el-Fasl fi’l-milel ve’l-ehvâ’ ve’n-nihal, I/38.

³⁴⁰Saîd b. Bıtrîk, **et-Târîhu’l-mecmû‘ ale’t-tahkîk ve’t-tasdik**, nşr. L. Cheikho v.dğr., Beyrut: Matbaatü’l-âbâi’l-mürselîne’l-Yesûiyyîn, 1905, s. 126.

³⁴¹İbn Teymiyye, el-Cevâbü’s-sahîh li-men beddele dîne’l-Mesîh, IV/221; İbn Kayyim el-Cevziyye, **Hidâyetü’l-hayara mine’l-Yehûd ve’n-Nasârâ**, nşr. M. Ahmed el-Hâc, 1.bs., Cidde: Dârü’l-kâlem, 1416/1996, II/555.

³⁴²Makrîzî, el-Mevâiz ve’l-i’tibâr bi-zikri’l-hıtat ve’l-âsâr, IV/398.

³⁴³İbnü’l-İbrî, **Târîhu muhtasari’d-düvel**, nşr. Antûn Sâlihânî el-Yesûî, 3.bs., Beyrut: Dârü’ş- şark, 1992, I/72.

Üçüncüsünü ise kötülük işleyen, iğrenç ve pis şeyler peşinden koşturan olarak nitelenmektedir.³⁴⁴

Mar Mikhail es-Süryânî, Marcion'dan naklen onun ezeli olan üç ilaha inandığını ve fakat bunları ilah diye isimlendirmediyini aktarmaktadır. O, birini Salih ve diğerini de Adil diye çağırdığını, maddeyi ise ortaya koyduğunu, bunun ise yeryüzünde şerri temsil ettiğini belirtmektedir.³⁴⁵

Modern kaynaklarda ise Marcion tasarladığı inanç sisteminde üç ezeli umde olduğu ifade edilir. Bunlar Mesih'in Babası olan İyi Tanrı, ikincisi Halik, üçüncüsü ie Şeytan (Evil, kötülük)'dır.³⁴⁶ Birincisi İyi veya Rahman Tanrıdır ve O, Mesih'te tecelli etmiştir. İkincisi ise Adil, dünyayı yaratan Demiurg'dur. O, sınırlı kudrete sahiptir, mükemmel bir Tanrı değildir. Yahudiler'in öfkeli Tanrısı da odur. Eski Ahit'teki Yahova, Elohim ve Rabb budur. Üçüncüsü de Hyle; kötü olan maddenin ruhudur. Şeytan ve yönettiği putperestlik onun denetimindedir. Hyle tanrı değildir, sadece kudretli bir umdedir.³⁴⁷ Marcion demiurg konusunda çağdaşı Basilides'i takip ederek; tanrısal gücü ikiye ayırmış ve Eski Ahit'in tanrısı olan "Hukuk Tanrısı"nı acımasız yaratıcı güç olarak tanımlamıştır.³⁴⁸

Genel itibariyle Hristiyan yazarlar üçüncü ilahın ezeli olması itibariyle diğer iki ilahla eşit olduğunu yani diğerleri gibi Kadîm olduğu için “üç ilah” ifadesini kullanmışlardır. Bu yaklaşım Merkûnîleri Senevîyye'den ve düalist gruplardan ayrı

³⁴⁴ Figālî, el-Markuniyye ve'l-Manivîyye, 2009, <http://boulofeghali.org/2017/frontend/web/index.php?r=site/text&TextID=5208&CatID=415&SectionID=40>

³⁴⁵ Mar Mikhail es-Süryânî el-Kebîr, **Târîhu Mikhail es-Süryânî**, trc. Mar Gregorios Seliba Şemon, Halep: Dârü'r-Ruhâ-Mardin, 1996, I/139.

³⁴⁶ Zaur Alasgarov, **Erken dönem Hristiyanlığında düalist bir fırka: Markionizm**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2002), s. 30. Pseudo-Origen, **The dialogues of adamantius against the Marcionites**, ch. II, Translated and Edited by Daniel Jon Mahar, Copyright Ó April 2000 by D.J.Mahar, <http://www.marcionite-scripture.info/dialogues.htm>

³⁴⁷ Alasgarov, Erken dönem Hristiyanlığında düalist bir fırka: Markionizm, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2002), s. 30.

³⁴⁸ Şinasi Gündüz, Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı: 9, 1997, s. 147.

tutmayı gerektirmektedir. Ancak Bu konuya doyurucu bir cevap vermek zor olsa da tahminde bulunmak mümkündür. Merkûnîler, resmî kiliseye karşı bir başkaldırı gerçekleştirmiş diğer bir ifade ile bidatçılık yapmışlardır. Bu konuda diğer bir ihtimal, Hristiyan yazarlarının konumuyla irtibatlı olarak onların müşrik oldukları ortaya koyma çabasına yöneliktir. Hristiyan müellifler, Merkûnîlerin inançlarını bu şekilde bir kalıba sokarak onları tekfir etmektir. Örneğin Mar Mikhail es-Süryânî, Marcion'den söz ederken onun yaratana ve peygamberlere dil uzattığını, sövdüğünü belirtmiştir³⁴⁹. Ancak bu tür ifadeler Merkûnîlere dışarıdan giren bir yorum ve anlayış olabilir. Üç ilaha inanma konusu bizzat Merkûnîlerin kendilerine has bir anlatım değildir. Bu tutumun bazı tercümelerden kaynaklandığı bu sebeple sık rastlanan bir durum olmadığı ihtimali de bulunmaktadır. Bununla birlikte onlardan aktarılan görüşlerin artması ile kendi içlerinden öncekiler ve sonrakiler arasında oluşan bir ihtilaf veya içlerinde oluşmuş ayrılıkçı, özel bir grup ile çoğunluk arasında meydana gelen bir anlaşmazlık da bu durumun sebebi olabilir.

İslam kaynakları ile Hristiyan kaynakları arasındaki temel farklılık, Merkûnîlerin üçüncü bir ilaha inanma konusundaki tartışmalarda söz konusu üçüncü ilahın mahiyeti, konumu ve görevi meselesi olmuştur. Bu tartışmalar farklı isimler tarafından farklı yaklaşımların geliştirilmesine sebep olmuştur.

İbnü'n-Nedîm, Maniheistlere göre Nûr'un beş cinsini ifade ederek, onları beş ilah olarak nitelemekte, melekleri de ilah olarak nitelemektedir. Bîrûnî ise meselenin lafızlarının farklı olarak kullanımını ve dinlerle diller arası delaletler açısından farklı bir şekilde değerlendirilmiş olabileceği ihtimalini işlemiştir. Söz konusu lafızlardan biri "Tayy" lafzıdır. Bîrûnî, bu lafzı Eflatun'dan aktararak "Hanîfler" için melekleri kastettiğini ifade etmiştir. Bununla beraber Hanîfler, onları "İlahlar" diye isimlendirmektedirler. Bu isimlendirmenin sebebi, meleklerin ölmemesidir. Nitekim yüce Allah için "İlk İlah" ismi kullanılmış, "İlahlara" ilişkin isimler gibi

³⁴⁹ Mar Mikhail es-Süryânî el-Kebîr, Târîhu Mikhail es-Süryânî, I/139.

değerlendirilmiştir. Bu durum bize onların ifadelerinden ortaya çıkan bir yanlışlığı olabileceği ihtimalini düşündürmektedir.

Genel bakış açısıyla değerlendirildiğinde bu durum saygın ve kutsal görülen her şeye isim verilmesi gibidir. Zira birçok dini grup için benzer durumlardan söz edilebilir. Özellikle birinci sebep ve bizzat meleklerin kendileri ve “Sekineler” ifadesinin kullanılması dikkate alındığında, bunun tercümeden kaynaklanan bir yanlıştan ileri gelmiş olabileceği anlaşılmaktadır. Bîrûnî’nin Yahyâ en-Nahvî’den nakil olarak yaptığı aktarıma göre, mutlak bir anlatım olarak Yunanlılar daha başlangıçtan itibaren, “İlahlar” adını gökte olan ve duyularla anlaşılan cisimler için kullanmışlardır. Akabinde Bîrûnî, konu hakkında kendi ifadelerini “Zorunlu olarak ilahlaştırma anlamı melekler hakkında sahip olunan görüşe kadar vardırıılıyor.” şeklinde dile getirmiştir.³⁵⁰ İbnü’n-Nedîm ise Marcion’dan rivayetle aktardıklarında, bunlara değinmiş ve farklı olduklarını ifade ederek çoğu anlatımların problemli olduğunu belirtmiştir.³⁵¹

2. Sıfatlar

Hristiyan kaynaklarda göre üçüncü ilahın kıdem sıfatı hepsinin ittifakıyla kabul görmüştür. O, kadîm oluşu bakımından da ezelidir. Nitekim İslamî kaynaklarda da durumun aynı olduğu önceki bölümlerde gösterilmişti.³⁵² Ancak söz konusu üçüncü ilahı kadîm veya hâdis olmakla niteleme konusunda sessiz kalanlar da vardır. Örneğin Şehristânî, onlardan yaptığı doğrudan nakillerde sadece iki ilahın kadîmliğinden söz etmiştir.³⁵³

Üçüncü ilahın kadîm oluşundan söz ettikleri halde yine de onu sonlulukla niteleyenler de bulunmaktadır. Nitekim Mâtürîdî’ye göre durum böyledir. Ancak

³⁵⁰ Bîrûnî, Tahkîku mâ li’l-Hind, s. 29.

³⁵¹ İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 412.

³⁵² Makdisî, el-Bed’ ve’t-târîh, I/143; İbn Hazm, el-Fasl fi’l-milel ve’l-ehvâ’ ve’n-nihal, I/38; Neşvân el-Himyerî, Hürû’l-în, s. 141.

³⁵³ Şehristânî, el-Milel ve’n-nihal, II/57.

Maturîdî'nin onu sonlu olarak nitelemesi, üçüncü ilahın sonlu olmayan iki ilah arasında yer verilmesi ile ilgilidir.³⁵⁴ Zira Merkûnîler, üçüncü ilahı el-Mutavassıt (ortada yer alan) ifadesi ile nitelemiş ve bir nevi ona yer tayin etmişlerdir. Ortada yer alma ifadesi aynı zamanda ona isim olmuştur. Bunun sebebi, üçüncünün Nûr'un altında fakat Zulmet'in de üstünde bir yerde konumlandırılmasından kaynaklanmaktadır.³⁵⁵ Kısacası sonlu olan, sonsuz olanın altında yer almaktadır.³⁵⁶ Maturidi'de bu açıklamalardan hareketle onu sonlu olarak yorumlamıştır.

Kaynakların üzerine odaklandıkları bir diğer sıfat, üçüncü ilahın cins ve fiil bakımlarında her iki ilaha muhalif olmasıdır. İki unsurdan herhangi birisinin cinsinden değildir. Bu itibarla üçüncü ilah, Nûr olmadığı gibi Zulmet de değildir, aksine her ikisinden de farklıdır. O, Nûr gibi hayır olmadığı gibi, Zulmet misali şer de değildir. Aksine "Selimdir". Nûr açısından Allah'ın arkasında, çok aşağılarda bir yerdedir. Huy ve tabiat açısından ise şeytanın arkasındadır. Yine burada da mertebe bakımından Nûr'un altında fakat Zulmet'in üstündedir. Anlaşılan o ki, üçüncü ilah Nûr ile Zulmet arasında orta bir yerde, ikisini bir araya toplamaktadır. Bu takdirde ortayı bulandır.³⁵⁷

3. Mahiyet

Merkûnîlikteki üçüncü varlığın mahiyeti hakkında iki farklı görüş oluşmuştur. Bazı kaynaklara göre mahiyet bakımından üçüncü ilah hassas ve idrak sahibi insandır. Bu görüşü Merkûnîlerden Mâtürîdî ve Şehristânî aktarmışlardır. Onlar da, Muhammed b. Şebib'in rivayetlerinden hareketle bunu görüşü aktarmışlardır. Şehristânî, Muhammed b. Şebib'in bu rivayeti Merkûnîlerden aktardığını açık bir şekilde belirtmektedir. Mâtürîdî de, İbn Şebib'ten, Maniheizm'e has olan bir görüş zikretmiştir. O bu durumu, Merkûnîler hakkındaki ifadeleri

³⁵⁴Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 171.

³⁵⁵Nesefî, Tebsiratü'l-edille, s. 134.

³⁵⁶Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 171.

³⁵⁷Eş'arî, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn, s. 308; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 171; Makdisî, el-Bed' ve't-târîh, I/143; Kādî Abdülcebbâr, el-Mugnî, V/17; Nesefî, Tebsiratü'l-edille, s. 134; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, II/57; Neşvân el-Himyerî, Hürü'l-în, s. 141.

sırasında ele almakta ve bu duum kaynağın aynı şekilde bilinen kaynaklar olması ihtimalini güçlendirmektedir.³⁵⁸ Bunlardan kimleri de onun hayat olduğunu, hayatın da İsa demek olduğunu ifade etmişlerdir. Bu İbnü'n-Nedîm'in anlattığı gibi onların fırkalarından bir fırka olan A. Mahâniyye'nin görüşüdür.³⁵⁹ Kimlerine göre ise aslında İsa, sadece bu üçüncü ilahın elçisidir. O emri ve kudreti gereği eşyayı var edendir.³⁶⁰

4. Faaliyetler

Üçüncü ilahın görevi meselesi, İslami kaynakların araştırılması sırasında etkin bir âmil ve aslın imtizacına yardım eden olarak ortaya çıkmaktadır. Ona “el-Mutavassıt, el-Muaddil, el-Cami” gibi isimlerin verilmesi de bu durumu yansıtmakta ve onun görevine işaret etmektedir. Ancak Merkûnî'nin imtizaç ile ilgili rolünün gerçekliği etrafında yine farklı görüşler aktarılmıştır.

Bazı Merkûnîler, imtizacın sadece Nûr ile Zulmet arasında olduğu görüşündedir. Üçüncüsü vasıtasıyla Muaddil yani adalet sağlanır. Bu da karışım sebebidir ve o ikisini buna hamledendir. Eğer üçüncüsü olmamış olsaydı, o ikisi yani Nûr ile Zulmet birbirine zıt ve birbirlerinden kaçan iki ilah olarak kalacaktı.³⁶¹

Üçüncü varlığın her iki taraftan birinin ötekisiyle imtizacını sağlama işlevini üstendiği görüşü bir diğer yaklaşımdır. Ancak imtizacın Nûr ile Zulmet arasında meydana gelmediği görüşünde olanlar da vardır. Onlara göre bu karışım, yalnızca kendisiyle zulmet arasında olmuştur. Üçüncüsünün, zulmete yakın olması sebebiyle zulmet onunla imtizaç etmiştir. Bazılarına göre ise düşman olarak şeytan onunla imtizaç etmiştir ki bunun da nedeni ondan yararlanmak ve birbiriyle imtizaç içinde olan alemde faydalanmaktır. Daha sonra Nûr, Zulmet'in Muaddil üzerine haksızlık

³⁵⁸Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, II/57; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 171.

³⁵⁹İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 412; Kādî Abdülcebbâr, el-Mugnî, V/18.

³⁶⁰İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 412.

³⁶¹Makdisî, el-Bed' ve't-târîh, I/143; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, II/57.

ettiğini görünce bunun üzerine ona acımış ve onun ruhunu ve oğlu İsa'yı da hem kendisini kurtarma hem de alemleri şeytandan kurtarmak için aleme göndermiştir.³⁶²

İbnü'l-İbrî'ye göre Zulmet, Adil olanın imtizacını başlatan değildir. Aksine Adil'in kendisi bu işin failidir. Bundan alem yaratılmıştır. Bunun üzerine onu davet etmek için Salih olan oğlunu göndermiştir.³⁶³ İbnü'n-Nedîm'in anlattığına göre, Zulmet'i imtizaç eden üçüncü ilahtır. Ancak konu hakkında çok fazla bir izah ve açıklamada bulunmamıştır. Bu sebeple onun bu ifadelerle, el-Vasit'in rolünü oynayarak Nûr ile imtizaç etmesine kadir olduğunu mu kast ettiği yoksa bizzat kendisinin gidip onunla karışmış olabileceğini mi kastettiği belli değildir.³⁶⁴ Sadece Mâtürîdî imtizaç olayının her üç ilah arasında meydana geldiği görüşündedir. Ona göre bu üçü önceden ayrıdır fakat sonrasında üçü birbiriyle imtizaç etmiştir.³⁶⁵

5. İspat (Varlık) Sebebi

Kaynaklar Markoni'ye dayanarak, Merkunîlerin üçüncü ilahın varlığını kabul etme sebeplerini dört kategoriye ayırmışlardır.

1- Birleşme veya karışma ameliyesinin gerekçesi; Alemin iki asıldan birleşmek veya karışmak suretiyle meydana geldiğini düşünmüşler ve bunları birbirine mezc edip karıştırarak mutlaka üçüncü bir varlık olmalı, çıkarımında bulunmuşlardır. Bu çıkarımla birlikte üçüncü bir ilahın varlığını kabul etmişlerdir.³⁶⁶

2- İki ilahın birbirinden nefret etmeleri, birbirlerinden kaçmaları ve bir birleriyle tezat oluşturmaları sebebiyle ikisinin arasını bulacak ve bunların

³⁶²Kādî Abdülcebbâr, el-Mugnî, V/17-18; Nesefî, Tebsiratü'l-edille, s. 134; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, II/57.

³⁶³İbnü'l-İbrî, Târîhu muhtasari'd-düvel, I/72.

³⁶⁴İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 412.

³⁶⁵Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 171.

³⁶⁶Kādî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-hamse, s. 284.

birbirleriyle uyum içerisinde imtizaç etmelerini sağlayacak olan bir üçüncüye ihtiyaç duyulmuştur.³⁶⁷

3- Nûru, kötülük işlemekten tenzih etme gereğinden ötürü üçüncü bir ilaha gerek duyulmuştur. Çünkü kötülük, Zulmet'in bir bakıma imtizaç yoluyla karışması neticesinde meydana gelmiştir. Alemin yaratılmasıyla, bir yönüyle bunun kötülükten ve zarardan hali olamayacağıdır.³⁶⁸

4- Marcion'nun görmüş olduğu tenakuz, açıkça işlenen bozgunculuklar onu Maniheiztlerle Deysânilerin görüşleri olan iki ilah inancına götürmüş ve onların görüşlerini de kendi görüşüne katmasına sebep olmuştur. Ancak Makdisî, yalnızca bu sebebi dile getirmek ve fazladan bir de onun sözünü aktarma konusunda yalnız kalmıştır. Bu görüş yalnızca tek bir kişiden aktarılmaktadır. Ancak, bir başka açıdan da reddedilmiştir. Zira konu önceki bölümlerde Marcion'nun, Maniheiztlerin ve Deysânilerin konu hakkında görüşlerine yer verilmişti.³⁶⁹

Şehristânî Merkûniyye'nin, Maniheiztlere ve Zerdüştilere göre bu konudaki ihtilafında yalnız kaldığına işaret etmiştir. Bununla birlikte Şehristânî, her şeye rağmen Mani'nin, Marcion'den onun görüşünü aldığını düşünmekte bunun sebebini de Marcion'nin Mani'den önce gelmesi olarak göstermektedir. Ancak Mani, sadece Muaddil konusu noktasında ona muhalefet etmiştir.

Şehristânî'nin dikkat çektiği bir diğer nokta Merkûniyye'nin, Muaddil ifadesinin karşılığının Zerdüştilere göre yüce Allah olmasıdır. Onun eşi, benzeri ve dengi yoktur. O, her ikisinin üzerinde yegane hakim ve egemen olandır. Birbirlerine zıt olan Nûr ile Zulmet'in arasını cem edendir. Zaten Nûr ile Zulmet'in varlığına

³⁶⁷ Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, II/57.

³⁶⁸ İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 412; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, II/57.

³⁶⁹ Makdisî, el-Bed' ve't-târîh, I/142.

inanan Zerdüşt'tür. Ancak tabiat olarak ve cevher olarak onun birbiriyle zıt olan iki şeyden birinden var olması caiz olmayacaktır.³⁷⁰

Bu veriler neticesinde daha önce gördüğümüz üzere Merkūniyye, her iki unsurun Muaddilin cinsi ile filinin birbirlerine aykırı olduğu inancını dile getirmiştir. Bunu, Merkūniyye ile Zerdüşt arasındaki yakınlığı dile getirmek bakımından ve bu ikisine izafeyle söylemektedir. Ancak bu, Şehristânî'nin görüşüdür ve kendisi açısından Zerdüşt'ü muvahhit olarak kabul ettiğinden, sırf onu savunması için de bunları dile getirmiş görünmektedir.

Marcion'un iki tanrısı, Mecûsî geleneğinde mutlak şekilde iyi ve kötü tarzında birbirinden ayrılmış olan veya Ahura Mazda ve Angra Mainyu'nun karşılığı değildir. Marcion, yaratıcı tanrı konusunda 'kötü' niteliğinden ziyade 'adalet' niteliğine önem vermiş ya da onun kötülüğünü hukukun katı ve acımasız uygulayıcısı olmasıyla irtibatlandırmıştır. Onu sevgiden uzak, merhametsiz, katı bir yönetici şeklinde nitelemiştir.³⁷¹ İyi Tanrı ile Adil Tanrı, Hürmüz ile Ehrimen gibi aktif muhalifler değildir. İyi Tanrı yalnızca bir defaya mahsus müdahale etmesiyle insanı kurtarmaya çalışmıştır.³⁷²

F. MANİHEİSTLERDE ULÛHİYET ANLAYIŞI VE SIFATLAR MESELESİ

Senevîlerin inançları bağlamında kaynaklar iki ilah inancını mutlak bir anlatım çerçevesinde ele almışlardır. Kaynaklar doğrudan bağımsız olarak ilahî zatı tanıtırken onu, yapma, yaratma, fiil ve kudret sıfatları ile tanıtmaya yönelmişlerdir. Bu itibarla Nûr ve Zulmet'in her biri bazı yerlerde bir Sani (sanatkâr), yaratan, fail, kâdir birer ilah olarak karşımıza çıkmaktadır. Bazı yerlerde ise ilahî zat tanıtılırken

³⁷⁰ Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, II/57.

³⁷¹ Durak, Sinoplu Bir Gnostik: Marcion, s. 10.

³⁷² Alasgarov, Erken dönem Hristiyanlığında düalist bir fırka: Markionizm, s. 44. Marcionites, Catholic Encyclopedia, <http://www.newadvent.org/cathen/09645c.htm>

doğrudan ona taalluk eden şekliyle sıfatlar bağlamında yaptıklarıyla gösterilmiştir. Zira iki asıl olan Nûr ve Zulmet kainatı var edenler olarak gösterilmiştir. Bu ya iki oluşum ya da iki mebdedir. İşte bu tarzda olan nitelikler imtizaca taalluk etmektedir. Bu mesele daha önce el aldığımı imtizaç meselesi ile de ilgilidir. Burada bizi ilgilendiren nokta ise sıfatlar bahsi olacaktır. Bu başlık altında bölünme olayı incelenecektir. Bunu yaparken ise kaynakların o firkalardan naklettikleri görüşler aktarılacaktır. Kaynaklar öncelikle Mani'nin inançları verilmiş ve bunun için de başka firkaların tarif ve tanımları dikkate alınarak konu gündeme getirilmiştir. İki ilahlılık açısından Senevîlerin inancı, aşağıda önemli noktalar çerçevesinde özetlenecektir.

1. Karanlık-Aydınlık Yarışları ve Dünyaları

Bazı kaynakların verdiği bilgilere göre Deysâniler'in inancında hem Nûr hem de Zulmet bir tek cinstir.³⁷³ Aslında kaynaklar daha çok Mani'nin inancını nakletmektedirler. Zira söz konusu iki asıldan her biri, beş cinsten ibaret bulunmaktadır. Yalnız söz konusu edilen bu beş cinsin vasıfları noktasında aşağıda görüleceği gibi ihtilaflar mevcuttur.

-Bazı kaynaklarda beş cins, siyah, beyaz, sarı, yeşil ve kırmızı gibi renklerle nitelenmiştir. Bu yol, özellikle kelamcıların izledikleri bir yoldur.³⁷⁴ Kādî'ye göre söz konusu cinsler içerisinde beyaz, Nûr'u temsil etmektedir ve alem iyiliklerden ibarettir. Zulmet aleminde olanlara gelince, bunlar beyaz olsalar bile yine şer ve kötülük işleyenlerdir.³⁷⁵

Deysâniler cins konusunda Maniheistlere muhalefet etmişlerdir. Onların görüş ve inanışlarının sonucu her aslın tek cins olduğudur. Deysâniler için Nûr tümüyle beyazdır. Zulmet ise de tümüyle siyahtır. Diğer renkleri de bu ikisinden meydana gelmektedir. Aralarında kırmızıdan, sarıya ve yeşile farklılık ve değişiklik

³⁷³İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 412; Nesefî, Tebsiratü'l-edille, s. 133; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, II/56.

³⁷⁴Eş'arî, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfû'l-musallîn, s. 349; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 157.

³⁷⁵Kādî Abdülcebbâr, el-Mugnî, V/11.

vardır. Bu ise imtizacın veya mizaçların farklılaşmasının bir neticesidir. Yani beyaz ile siyahın karışması sonucu meydana gelmiş olan renklere dir.³⁷⁶

-Bazı yazarlar söz konusu beş şeyden, duyular veya beş mana şeklinde söz etmişlerdir. Bu beş mana; işitme, görme, tatma, koklama ve dokunmadır. Bunlar hem Nûr ve hem de zulmette bulunmaktadır³⁷⁷ Kādî'nin bu görüşü savunanların görüşleri hakkında aktardıklarına incelendiğinde Nûr'un tüm duyularının hayır, Zulmet'ininkilerin ise tüm duyularının şer olduğu görülecektir.³⁷⁸ Mâtürîdî de idrak ve kavramları bu şekilde olduğu ifade etmiştir. Buna göre, Nûr cevherinin bu duyularla idrak edip kavradığı her şey hayırdır. Zulmet cevherinin idrak ettiği ve kavradığı şeyler ise şerdir.³⁷⁹

Câhiz'in anlatımına göre insanın sahip olduğu beş duyu, aslında burada söz konusu edilen Nûr ile Zulmete ait duyuların toplamından ibarettir. Böylece on adede erişmiş olmaktadır. Bu on duyudan her biri, bir mana gereği tek düzeyde veya tek başına bir cinsten ibarettir. Örneğin insandaki görme duyusu Nûrdan kaynaklandığı gibi bunda Zulmet'in de bir payı vardır. Eğer insan, herhangi bir şeye rahmet nazarıyla bakacak olursa o, Nûr'dan kaynaklanan bir bakış açısı ve ona dayalı bir görme duyusu olacaktır. Tehdit ve korku içeren bakış açısına ise Zulmet'in bakış açısıyla bakmaktır dolayısıyla zulmettendir. Nitekim durum, diğer duyu organları açısından da böyledir.³⁸⁰ Kādî Abdülcebbar, duyular hakkındaki görüşü Abdülkerîm b. Ebü'l-Avcâ'dan rivayetle nakletmiştir. Aynı şekilde bunu İbn Talut'tan da rivayetle zikretmiştir. Ancak İbn Tâlût, söz konusu edilen beş duyuya bir altıncısını

³⁷⁶ Eş'arî, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn, s. 338-349; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 163; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, II/56.

³⁷⁷ Câhiz, Kitâbü'l-Hayevân, IV/478; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 157; Ya'kûbî, Târih, I/201; Neşvân el-Himyerî, Hürü'l-în, s. 140.

³⁷⁸ Kādî Abdülcebbar, el-Mugnî, V/11.

³⁷⁹ Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 157.

³⁸⁰ Câhiz, Kitâbü'l-Hayevân, IV/478.

da izafe ederek altıncı duyunun görevini duyular arasında ayırt edebilmeleri olarak belirtmiştir.³⁸¹

Deysâniler bir tek cins görüşüne sahip iken tek duyu bu söyleneni ilgilendirmektedir. Örneğin Nûr'un işitmesi, onun görme duyusudur. Bunun dışındaki diğer duyulara gelince onlar arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Bu durum, aslında Zulmet'in duyuları bağlamında da aynı şekildedir. Nitekim duyulup hissedilen, dokunulan tektir. Burada renk, aynı zaman da tat demektir. Bu da koku, ses, ısı ve soğukluk olabilir. Burada asıl var olan farklılık veya ihtilaf, bu şeyleri idrakte yani algılamadadır. Arazların farklı olmaları ile idrakler de muhtelif olabilir. Örneğin Nûr için bir cihetini kavrarken veya algılamak, diğer bir ciheti veya idrak edemez. Oysaki kimi zaman bir cihette bir renk bulunurken, diğer cihette bir tat bulunabilir. Bu durum ihtilata(imtizaca) göre değişiklik gösterir. Zira kimi zaman bir yönüyle Zulmet o şeye karışmış olabilir ve diğer bir yönü ile farklılık gösterebilir. Duyuların muhtelif oluşlarına göre isimlendirilmesinde ise aslında var olan duyu bir tek duyu olduğu halde farklılık göstermesi, karışım veya bileşimlerinin muhtelif olmasından kaynaklanmaktadır. Bu durumlar ise imtizaç miktarı nispetinde ortaya çıkmaktadır.³⁸²

- Bir kısmı ise bunları beden ve ruh sahipleri olarak nitelemektedir. Bu tarz nitelemede bulunanlar daha fazladır. Onlara göre aslın, beş cinsi bulunmaktadır ve bunlardan dört tanesi bedenlerdir. Sadece bir tanesi ruhtur.

Nûr'a ait bedenler dört tanedir; Nûr, Ateş, Rüzgâr ve Su'dur. İbnü'l-Cevzî, Nûr yerine, Toprağı zikretmektedir.³⁸³ Nûr'un ruhu olup bu da bedenlerde hareket halinde olan canlılıktır. İbnü'l-Cevzî bunu "Şebah" olarak isimlendirmektedir. Zulmet'in de dört bedeni vardır. Yanık, zulmet, zehir ve sistir. Zulmet'in ruhu

³⁸¹ Kādî Abdülcebbar, el-Mugnî, V/20-21.

³⁸² Cāhiz, Kitābü'l-Hayevân, V/25; Eş'arî, Makālâtü'l-İslâmiyyîn, s. 338; Kādî Abdülcebbar, el-Mugnî, V/16-17; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, II/56; Neşvân el-Himyerî, Hürü'l-în, s. 141.

³⁸³ Katolik Ansiklopedisi de Nur'un bu beş bedenden oluştuğu bilgisini vermektedir. Manichæism, Catholic Encyclopedia, <http://www.newadvent.org/cathen/09591a.htm>

“Humame” (duman) olarak isimlendirilmiştir. Bu da söz konusu dört bedende hareket halindedir.³⁸⁴

Kādî Abdülcebbâr, Manihistlerin inançlarını Nur’a ait ruh ile Nur’un bedenleri arasında sürekli mübadele halinde olan, karşılıklı birbirlerini izleyen bir fayda şeklinde naklederken, Zulmet’in ruhu ile bedenleri arasında sürekli mübadele halinde olanı zarar olarak ifade etmiştir.³⁸⁵

Barkûnî bu kaynaklara muhalif bir görüş sergilemiştir. Zira onun, Zulmet alemleri diye isimlendirdiği alemler, Duman alemi, Ateş alemi, Rüzgâr alemi, sular alemi ve Zulmet alemidir. Bu alemlerden Zulmet ile Duman alemini istisna edildiğinde kaynakların, bu ikisi dışında kalan alemleri, icma ile Nur’a nispet ettikleri görülmektedir. Barkûnî, birçok yerde Mani’nin görüşlerine yakın konuşmaktadır.³⁸⁶

Bu konuda dikkat çeken bir diğer nokta ise İbnü’n-Nedîm’in, Nur’un beş cinsini, beş ilah diye isimlendirmesidir. İbnü’n-Nedîm, bu konuda tıpkı Ebû Kurre’nin görüşüne uygun olarak davranmıştır.³⁸⁷ Ancak İbnü’l-Cevzî’nin naklettiğine göre onlar çoğunlukla Nûr’un dört bedenini, melekler olarak Zulmet’in dört bedenini de şeytanlar ve ifritler olarak isimlendirmişlerdir³⁸⁸ Sadece İbnü’l-Cevzî’nin, Nûr yerine toprak ifadesini kullanmasına bakılacak olursa, bunun aynı zamanda Ebû Kurre’nin anlatımlarına da uygun düştüğü görülecektir.³⁸⁹

³⁸⁴Nesefî, Tebsiratü’l-edille, s. 132; Râgıb el-İsfahânî, Muhâdarâtü’l-üdebâ’, II/434; Şehristânî, el-Milel ve’n-nihal, II/49; İbnü’l-Cevzî, Telbîsü İblîs, s. 42; İbn Kayyim el-Cevziyye, İğâsetü’l-lehfân, II/244.

³⁸⁵Kādî Abdülcebbâr, el-Mugnî, V/11.

³⁸⁶Figālî, el-Markuniyye ve’l-Maniviyye,

<http://boulosfeghali.org/boulos/index.php/site/content?ID=5267&Cat=415>

³⁸⁷İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 400; Figālî, el-Markuniyye ve’l-Maniviyye, <http://www.boulosfeghali.org/boulos/index.php/site/content?ID=5208&Cat=415>

³⁸⁸İbnü’l-Cevzî, Telbîsü İblîs, s. 42; İbn Kayyim el-Cevziyye, İğâsetü’l-lehfân, II/244.

³⁸⁹Figālî, el-Markuniyye ve’l-Maniviyye, <http://www.boulosfeghali.org/boulos/index.php/site/content?ID=5208&Cat=415>

İbnü'n-Nedîm'in bir başka rivayetinde ise cinsler ve organlar ifadeleri geçmektedir. Daha önce geçen ve zulmete ait olan cinsleri sayarken, İbnü'n-Nedîm orada geçen *duman* yerine, *zehir* ifadesini kullanmıştır

Nur'un uzuvları aynı zamanda sıfatlar olarak anılmaktadır. Buna göre hilm, akıl, gayb ve fitnat isimleri diğer beşine göre ruhanidirler. Diğerleri ise sevgi, iman, vefa, mürüvvet ve hikmettir.³⁹⁰ İbnü'n-Nedîm'in bu tasnifi, tercümeden doğan lafız farklılıkları itibariyle büyük ölçüde Barkûnî'nin zikrettiklerine benzerlik göstermektedir. Zira Barkûnî onları beş mesken (çardak) olarak dile getirmektedir. Bunlara güzel ve hayırlı olan varlıklar olarak zihin, marifet, vicdan, fikir ve tefkirin hulul ettiğini ifade etmiştir.³⁹¹ Konu hakkında Katolik Ansiklopedisi'nin verdiği bilgiler, sıfatlar konusunda İbnü'n-Nedîm ve çardaklar konusunda Barkûnî'nin görüşlerine benzemektedir. Bununla birlikte beş çardağın, Tanrı'nın cesedinin kolları olarak görüldüğü yönündeki görüşü de eklemiştir.³⁹²

Kaynaklarda genel olarak Mecûsîlerin Nûr ve Zulmet'in cinsleri konusundaki yaklaşımını ele almamışlardır. Ancak bu konuda sadece Neşvân el-Himyerî'nin bazı ifadeleri dikkat çekicidir. Himyerî'ye göre Mecûsîler'de beş alem inancı sahip bulunmaktadır. Hatta Himyerî Mecûsîlerin bu alemlerin isimleri, cevherleri ve şekil ve biçimlerinin olduğuna inandıklarını dile getirmiş ve kısa da olsa bu konuda birkaç izahta bulunmaya çalışmıştır.³⁹³

2. Karanlık-Aydınlık Alemleri

Hayyât, bu alem dışında biri Nûr ve diğeri Zulmet olmak üzere iki aleme daha inanmaktadır. Bunların her ikisi de Kadîmdir ve ikisi de birbiriyle imtizaç etmiştir.

³⁹⁰İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 400.

³⁹¹Figâlî, el-Markuniyye ve'l-Maniviyye,

<http://boulosfeghali.org/2017/frontend/web/index.php?r=site/text&TextID=5267&CatID=415&SectionID=40>

³⁹²Manichæism, Catholic Encyclopedia, <http://www.newadvent.org/cathen/09591a.htm>

³⁹³Neşvân el-Himyerî, Hûrû'l-în, s. 229.

Ancak bu iki alem iç içe girmiş değildir. Bizim alemimiz o iki alemden oluşmaktadır.³⁹⁴

Kaynaklar genel olarak içerisinde yaşadığımız alemin oluşumunun bizzat Nûr ile Zulmet ikilisinin bedenen ve ruhen bir araya gelmesi ile oluştuğunu dile getirmişlerdir. Ancak bu kaynakların hiç birinde bu alemin, o ikisinin alemlerinin imtizaçlarından meydana geldiği yönünde bir ifade zikredilmemiştir.

Kadî, imtizacı “Nur’a ait parçaların Zulmet’e ait parçalarla karışması neticesinde, henüz bir şey ortada yok iken böylece bundan sonra var olanlar var edilmiştir” şeklinde açıklamıştır.³⁹⁵ Dolayısıyla her bir cüz veya parça, kendisine benzeyen ile karışmıştır. Neticede bedenler başka bedenlerle, ruhlar başka ruhlarla imtizaç ederek bir karışım oluşturmuşlardır.³⁹⁶

Şehristânî’ye göre ise Nûr ile Zulmet alemlerinin her ikisi de bizim alemimiz gibidir. Hepsinin yeryüzü ve havası vardır. Fakat bizim dünyamızın şekli dışında tamamen başka bir şekildedirler. Nûr’un arzı, güneş şeklinde latiftir, güzel ve hoş esintili rüzgârlara sahiptir. Renkleri adeta gökkuşağı renkleri gibidir. Nûr’un havası, arzından çok daha latiftir. O da Nûr’un nefesidir.

Zulmet topraklarına ya da dünyasına gelince bu alem bizim dünyamızdakinden çok daha kesif ve daha katıdır. Kokuşmuş bir rayihası vardır. Renkleri siyahtır. Şehristânî, orada başka bir cisimden söz eder. Orası, Zulmet’in dünyasından çok daha karanlıktır. O, zehirdir. Zulmet’in havası ve nefesidir. Ancak Şehristânî, Zulmet alemindeki ifadelerini bunlarla sınırlı tutmuş konuyu açık

³⁹⁴ Hayyât, el-İntisâr, s. 36.

³⁹⁵ Kādî Abdülcebbâr, el-Mugnî, V/٢٣.

³⁹⁶ Kādî Abdülcebbâr, el-Mugnî, V/12; Nesefî, Tebsiratü’l-edille fî usûli’l-dîn, s. 132; Râgıb el-İsfahânî, Muhâdarâtü’l-üdebâ’ ve muhâverâtü’ş-şuarâ’ ve’l-bülegâ’, II/434.

bir şekilde dile getirmemiştir. Şehristânî, Nûr dünyasından söz ederken onun dolaşım halinde olan beş cinsten oluştuğunu zikretmiştir.³⁹⁷

İbnü'n-Nedîm'in de anlattığına göre hava açısından Nûr'un beş azası vardır. Bunlar hilm, ilim, akıl, gayb ve fitrattır. Dünyanın âzâları ise nesim, rüzgâr, nûr, su ve ateştir. Daha önce de zikrettiğimiz üzere bazı kaynaklar bunları Nûr'un bedenleri olarak isimlendirmişlerdir. İbnü'n-Nedîm, Nûr dünyasını ahiretteki cennet olarak tasvir ederken Zulmet arzını ahiretteki Cehennem olarak tasavvur etmiştir.³⁹⁸ Bu durum bize konunun kaynaklarda genel olarak Nûr ile Zulmet'in aleminin tam olarak anlaşılamayan ve karışık bir konu olarak kaldığını göstermektedir. Bu durumda Nur ve Zulmet bu alemlerin kendisi olabileceği gibi bunun dışında da bir şey olabilir sonucu ortaya çıkmaktadır.

3. Karanlık-Aydınlık Tezati

Senevîler, iki aslın mahiyeti konusu sebebiyle hem ihtilaf etmekte hem de tezata düşmektedirler. Bununla birlikte, Senevîlerin çelişki içeren fiillere inandıklarını önceki sayfalarda görmüştük. Senevîler, hayrı, iyiliği mutlak anlamda Nûr'a nispet ederlerken, kötülüğü de mutlak anlamda zulmete nispet etmektedirler. Aslında Şehristânî, Senevîlerin iki ezeli ilaha inanan toplumlar olduğunu anlatırken, bu bağlamda isabet etmiş görünmektedir. Zira Senevîler, inanç olarak: “Her iki ilah da Kadîm olmada eşittirler ve cevher,³⁹⁹ tabiat, fiil, konum, mekân, cins, beden ve ruhları bakımlarından muhtelifirler” görüşünü savunmuştur.⁴⁰⁰ Aslında ikisi arasındaki tezat şekilleri olmak üzere, bunlar hakkında kaynaklarda yer alan bilgiler anlatılanlara da inandıkları gerçektir.

³⁹⁷Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, II/49.

³⁹⁸İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 400-404.

³⁹⁹Figâlî, el-Markuniyye ve'l-Maniviyye,

<http://boulosfeghali.org/2017/frontend/web/index.php?r=site/text&TextID=5208&CatID=415&SectionID=40>

⁴⁰⁰Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, II/49.

Senevîlerin inançlarına göre cevher (öz), nefes, suret (şekil), fiil ve tedbir bakımlarından tüm değerli sıfatların yanı sıra güzellik, hayır ve salah gibi vasıfların tümü Nûr'da toplanmıştır. Ne kadar aşağılayıcı, kötü, çirkin ve fesat gibi fenalıklar içeren vasıflar varsa onlar da Zulmette toplanmıştır.⁴⁰¹ Senevîlere göre iki ilah olan Nûr ile Zulmet hareketleri cihetiyle birbirinden farklıdır.⁴⁰²

Senevîler, sonsuzluk, boşlukta kapladıkları alan (tahayyüz) ve Mekânlılık konusunda her iki ilahı mekanları açısından birbirleriyle tezat içinde olduklarına inanmaktadırlar. Ancak bu konuda birbirinden farklı ve çelişkili inançlara sahiptirler.

Kādî Abdülcebbâr, Senevîlerin suret hakkındaki görüşlerini aktarırken “Doğrusu, her aslın büyük, bir sûreti vardır. Bu da onun sahip olduğu krallık ve o konuda idârecilik makamının olması hasebiyledir. Nûr’un asıl kralı ve alemi, “Ebü’l-Azamet (yücelik babası)” diye çağrılır. Zulmet’in asıl krallığı ve alemine gelince, bu da “Humame” diye çağrılır ifadelerini kullanmıştır”⁴⁰³ ifadelerini kullanmıştır. Önceki sayfalarda geçtiği üzere Humame (duman), Zulmet’in ruhudur.

Bu konuda Barkûnî, Manî’den rivayetle “el-Kıyanu’s-Salih (iyi oluşum), varlık” adıyla naklettikleri ile daha kesin bilgiler aktarmaktadır. Ona göre Ebü’l-Azamet şeklinde anılan Nûr’dur. Zulmet ise Zulmet’in kralı şeklinde anılmaktadır.⁴⁰⁴ Bu konuyu Şehristânî “aslında Nûr’un ruhu, kendi dünyasının kralıdır. Nitekim Zulmet’in ruhu da kendi dünyasının kralıdır.” ifadeleri ile ele almıştır.⁴⁰⁵ Buna göre Nûr, İbnü’n-Nedîm’in ⁴⁰⁶ Nûr cennetlerinin kralı isimlendirilmesi ile naklettiklerinin yanında, Şehristânî’nin ifade ettiği gibi Nûr aleminin kralı olarak da

⁴⁰¹Kādî Abdülcebbâr, el-Mugnî, V/10; Şehristânî, el-Milel ve’n-nihal, II/49; İbnü’l-Cevzî, Telbîsü İblîs, s. 42; İbn Kayyim el-Cevziyye, İğâsetü’l-lehfân, II/244.

⁴⁰² Hayyât, el-İntisâr, s. 31; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevhîd, s. 171.

⁴⁰³Kādî Abdülcebbâr, el-Mugnî, V/19.

⁴⁰⁴Figâlî, el-Markuniyye ve’l-Maniviyye, <http://boulosfeghali.org/2017/frontend/web/index.php?r=site/text&TextID=5267&CatID=415&SectionID=40>

⁴⁰⁵Şehristânî, el-Milel ve’n-nihal, II/49.

⁴⁰⁶İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 399-400-405.

isimlendirilmiştir. Şehristânî, bu ifadeyi Mani'nin ağzından aktararak bazı kitaplarında ele almıştır.⁴⁰⁷ Birûnî'nin işaret ettiğine göre Mani, Nûr alemlerinin kralına dua etmiştir.⁴⁰⁸

Bu tür isimlendirmeler, aslında birbirlerine yakın olan isimlendirmelerdir. Özellikle Nûr'un yüceltilmesi (tazimi) ve Zulmet'in aşağılanması noktasından konu değerlendirildiğinde, bu isimlendirmelerin manaya delaletleri açısından önem arz etmektedir. Aslında Mani, her ne kadar Nûr ve Zulmet'e, sıfatları bakımından ilahlık adını veriyor olsa da Mani'de Nûr'u bir ilah ve yüce bir Rab gibi görme eğilimi bulunmaktadır.

İbnü'n-Nedîm Nûr'un aslında ilk büyük olan, tazime değer bulunan ilah olduğu kanaatini öne sürmüştür. Fakat onun yüceliği, aded (sayısal) bağlamında değildir. O, asıl ilah olması hasebiyle yüce olan ilahtır.⁴⁰⁹ Bu ifade bağlamında söz konusu edilen mizaç olayı, Nûr ile Zulmet arasında devam edip duran savaşlar dolayısıyla Zulmet'i düşman olarak ortaya çıkarırken, Nûr'u da kral olarak meydana çıkarmaktadır.⁴¹⁰ Şehristânî bu sebeple olsa gerek kendi kitaplarında Mani'nin dilinden Zulmet'i, Nûr aleminin kralına düşman olarak ifade etmiştir.⁴¹¹

İbnü'l-Melâhimî'nin anlatımlarında ise Maniheiztler Nûr'a, her şeyin düzenini elinde bulunduran (müdebbir) ve tedbiri ele alan anlamında yaratıcı konumunu atfetmektedirler.⁴¹² Mes'ûdî'de benzer bir anlatım kullanmıştır. Zira Mes'ûdî, açıkça Maniheiztlerin Nûr'a imân ettiklerini ve Zulmet'ten uzaklaştıklarını

⁴⁰⁷ Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, II/49.

⁴⁰⁸ Birûnî, el-Âsârü'l-bâkıye, s. 207; Mervezî, a.g.e.

⁴⁰⁹ İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 399-400-405.

⁴¹⁰ Kādî Abdülcebbâr, el-Mugnî, V/19.

⁴¹¹ Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, II/53.

⁴¹² İbnü'l-Melâhimî, el-Fâik fî usûli'd-dîn, s. 144.

belirtmiştir.⁴¹³ Nitekim, Zulmet'ten uzak durma konusu, Merkûnîler'in yemini içerisinde yer almaktadır.⁴¹⁴

Bütün bunlara rağmen daha önceki kaynaklarda işin bu yönü gizlenmeye çalışılmıştır. Üstelik bu düşünce ve inanca sahip olanların, meseleyi anlamalarına engel olacak şekilde onların tasavvuru gizlenmek istenmiştir. Hatta İbnü'n-Nedîm ve İbnü'l-Melâhimî'nin ortaya koydukları gerçeklere rağmen bunu yapmışlardır. Ancak onlar daha çok, Manihesitlerin gerçek inançlarını dile getirmek istemişlerdir. Bunu isterlerken basit olarak algılanamayacak derecede bir nispetle belirtmek istemektedirler.

John C. Reeves, Nûr'un *Ebü'l-Azamet* (yücelik babası) olarak isimlendirildiğini belirten bir diğer isimdir.⁴¹⁵ Katolik Ansiklopedisi de Barkûnî'ye dayanarak Nûr'u, Ebü'l-Azamet olarak isimlendirildiğini ifade ederek ışıık alanına yerleştğini, Zulmet'in ise *Karanlık Kralı* olarak adlandırıldığını belirtmiştir. Yalnız Karanlık Kralı'nın asla Tanrı olarak adlandırılmamış olması dikkat çekicidir. Zira aksi takdirde O ve onun altındaki krallık, yukarıdaki Nûr'un hükümdarı ve ışıık alemine tam olarak paralel olacaktır.⁴¹⁶

İki ilahın fiili ve tedbiri konusundaki çelişkiyi kimse dile getirilmemiş olmasına rağmen İbn Meymûn (ö. 601/1204) bu konuya dikkat çekmiş, iki ilaha olan inancı tanımlamıştır. İbn Meymûn'nun verdiği bilgilere göre iki ilahtan biri süfli olan maddeyi idare eden, onun düzenini ele alandır. Onun fiillerinin gezegenlere taâllûkû ile ulvi olanla bir alakası yoktur. İki ilahtan diğeri ise feleklerin idarecisi ve

⁴¹³ Mes'ûdî, Mürûcû'z-zeheb, I/273; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb fi fûnûni'l-edeb, XV/168.

⁴¹⁴ “Ancak Gecenin faili, gündüzün failine yöneldi”. Ömerî, et-Ta'rîf bi'l-mustalahi'sş-şerîf, s. 196.

⁴¹⁵ John C. Reeves, **Prolegomena to a history of islamicate Manichaeism**, Sheffield: Equinox Publishing, 2011, s. 13.

⁴¹⁶ Manichæism, Catholic Encyclopedia, <http://www.newadvent.org/cathen/09591a.htm>

düzenleyicisidir. İkinci ilahın ise fiillerinin heyula üzerinde bir etkisi bulunmamaktadır.⁴¹⁷

İbn Meymûn'un verdiği bilgileri Kādî, sadece Mecûsîlerin özel kesimine nispet etmiştir. Ancak kaynaklar bu bilgileri bir nevi örtbas ederek rivayet etmemişlerdir Kādî'nin atıfta bulunduğu Mecûsîler içerisindeki bu özel gruba göre tanrı ölmüştür. Yerine halef olarak iki oğlu geçmiştir. Bunlardan birisi göğe egemen olmuştur ve hayır olan ondan çıkmıştır. Ötekisi de yeryüzünde üstünlük elde etmiş, şer ve kötü olan ondan çıkmıştır.⁴¹⁸

4. Karanlık ile Aydınlığın Diğer Sıfatları

a) Kadîm olma Meselesi

Kadimlik bazı kaynaklarda iki aslın veya bu ikiden birine özel bir nitelik olarak anlaşılırken, sahip oldukları aleme hasredilmiştir. Kaynakların bir kısmında ise sadece Muaddil'in Kadîmliği ele alınmıştır. Bu inanç özellikle Merkûnîler bağlamında öne çıkmıştır. Kadîmlik, Nûr ile Zulmet'e izafe edilen sıfatlardan biridir. Bazı kaynakların tanımlamalarına göre Senevîyye inancına sahip olanlar, iki ilahın da Kadîm olduğu inancını savunmaktadırlar. Maniheist, Deysâni ve Merkûnî grupların hepsin, Mezdekiyye içerisinde ise bir kısmı iki ilahın Kadîm sıfatına sahip olduğuna inanmaktadır. Mezdekiyye düalizminin özel bir gruba sınırlandırılması bazı kaynaklarda bu inanca sahip olanların akideleri hakkında detaylara inmeyip konuyu sükut ederek geçiştirmelerinden ve Mezdekiyye'ye Mecûsîlik muamelesi yapmalarından kaynaklanmıştır.

İki ilahın her ikisinin de Kadîm oldukları inancına sahip olanları diğerlerinden ayırmak için araştırmamızda onları *Asli*, *Resmî* veya *Derin Senevîler* olarak isimlendireceğiz. Sadece birinin Kadîm, diğerinin hâdis olduğu inancına sahip olanları ise *Zâhiri* veya *Basit Senevîyye* olarak adlandırmayı tercih edeceğiz. İki

⁴¹⁷İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, nşr. Hüseyin Atay, Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, t.y, I/222.

⁴¹⁸Kādî Abdülcebbâr, *Tesbîtü delâilî'n-nübüvve*, II/334.

asıldan birinin Kadîm, diğerinin hâdis olduğu inancına sahip olanlar, kesin olarak Nûr'un Kadîm oluşuna iman etmekte, sonradan var olanı ise Zulmet olarak görmektedirler. Ancak Senevîlerin bir kısmı Nûr ilahının zulmetten meydana geldiği inancına sahiptir ve olanların da varlığı tespit edilmiştir. Zira tüm Mecûsîlerin genel olarak tasavvurları böyledir. İbnü'n-Nedîm'in de belirttiğine uygun olarak Deysânîlerin bir kısmı Zulmet'in, bir kısmı ise Nûr'un aslı olduğunu ileri sürmektedir.⁴¹⁹

Konu soyut bir bakış açısıyla ele alındığında Deysânîlerin kötümser anlamda bir mistik bakış açısına sahip olduğu dikkat çekmektedir. Kaynakların tamamı Deysânîlerin inanç olarak Maniheistler ve Merkûnîlerle benzerlik taşıdığını ve onların da Nûr ile Zulmet'in kadîmliğine inandıklarını ifade etmektedir. Neşvân el-Himyerî, Deysânîlerin iki aslın her ikisinin de Kadîm olduğuna inandıklarını ve bu konuda delillerin bulunduğunu ifade etmiştir. Onlarda sonradan meydana gelmiş olan bir şeyin zaman içerisinde dönüşüme uğrayacağı, evrimleşeceğine dair bir inanç bulunduğunu dile getirenlerde olmuştur.⁴²⁰ Hatta bazı kaynaklar, Maniheistler ve Dehrîlerin de bu konuda müşterek bir inanca da sahip olduklarını belirtmiştir.⁴²¹

Nûr ile Zulmet alemlerinin kadîmliği mevzusunda ise Deysânîlerde hem kendilerinin hem de alemlerinin Kadîm ve ezeli olduğu inancı bulunmaktadır. Bu iki konuyu ele alan kaynaklar konu hakkındaki yaklaşımı de dile getirmişlerdir.⁴²² Bunlara ek olarak Merkûnîlere göre Muaddil'de kadimdir.

b) Duyular Meselesi

Kaynakların büyük bir kısmında Maniheistlerin gerek Nûr gerekse Zulmet'in hem işiten hem de gören varlıklar olarak algıladıklarını nakletmişlerdir.⁴²³ Bu konuda

⁴¹⁹İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 412.

⁴²⁰Neşvân el-Himyerî, Hûrû'l-în, s. 141.

⁴²¹Mâtürîdî, Te'vilâtü Ehli's-sünne, IV/465; Neseî, Tebsiratü'l-edille, s. 132.

⁴²²İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 400; Hayyât, el-İntisâr, s. 36; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, II/49.

⁴²³Ya'kûbî, Târih, I/201; Kādî Abdülcebâr, el-Mugnî, 5/10; Neseî, Tebsiratü'l-edille, s. 132; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, II/49; Neşvân el-Himyerî, Hûrû'l-în, s. 140; İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs, s. 42; Kalkaşendî, Subhu'l-a'sâ, XIII/298; İbn Kayyim el-Cevziyye, İğâsetü'l-lehfân, II/244.

Râgıb el-İsfahânî’de bilgi vermiş ve Mecûsîlerin duyu meselesi hakkındaki inançlarını aktarmıştır.⁴²⁴ İslam kaynakları hem Nûr’un hem de Zulmet’in duyu sahibi olarak anlaşıldığını nakletmiştir. Çoğunlukla da onların bu özelliklerine bağlı olarak idrak, işitme ve görme gibi özelliklerine sahip olduklarını ifade edilmiştir.⁴²⁵ Burada “duyu sahibidirler” veya “hassastırlar” kelimeleri ile iki temel duyu olan görme ve duyma kast edilmektedir. Yine bu konuda Nûr ile Zulmet’e has cinsler olarak kabul edilen inançlarına dikkat çekilmek istenmektedir. Niteki’in Câhız da mana olarak bu görüşü te’kit ve teyit etmiş ve on cinsi niteleyerek bunların tümüyle hararet olduğunu ifade etmiştir.⁴²⁶

Buna yakın bir anlatım da, Neşvân el-Himyerî’de bulunmaktadır. Neşvân el-Himyerî, Deysâniler’in Nûr’un duyu ve idrak sahibi olduğuna inandıklarını ifade etmiştir. Onun bu ifadesiyle kastı Zulmet’in ölümlü olmasına karşın Nûr’un, onların söylemlerine göre hayat sahibi olduğudur. His (hareket), aslında hayat sahibi oluşun bir belirtisidir.⁴²⁷

Mâtürîdî ise “Hassas” kelimesini, “Mürîd”(irade buyuran) manası bağlamında yorumlamıştır. Bu sebeple Nûr, hassas (duyu) sahibi değildir. Ondana meydana gelen şeyler, doğal olarak meydana gelmekte ve tamamen hayırdan oluşmaktadır Oysa Humame (duman)⁴²⁸ hassastır.⁴²⁹ Ancak Mâtürîdî, bunların iradeye dayalı olarak mı yoksa irade söz konusu olmaksızın mı meydana geldiğini açıklamamıştır. Buradaki mefhumu muhalif, Humame’nin iradesi sahibi olabileceğini göstermektedir.

Ebû Kurre, Nûr’un dört cinsini akılsız şeyler olarak nitelemiştir. Ona göre dörde ek olarak beşinci cins, akıl sahibi olduğunu göstermektedir. Beşinci cins olan

⁴²⁴Râgıb el-İsfahânî, Muhâdarâtü’l-üdebâ’ ve muhâverâtü’ş-şuarâ’ ve’l-bülegâ’, II/435.

⁴²⁵Makdisî, el-Bed’ ve’t-târîh, I/90; Kādî Abdülcebbar, el-Mugnî, 5/10; Şehristânî, el-Milel ve’n-nihal, II/49; İbnü’l-Cevzî, Telbîsü İblîs, s. 42; Kalkaşendî, Subhu’l-a’sâ, XIII/298; İbn Kayyim el-Cevziyye, İğâsetü’l-lehfân, II/244.

⁴²⁶Câhiz, Kitâbü’l-Hayevân, IV/478.

⁴²⁷Neşvân el-Himyerî, Hürü’l-în, s. 140.

⁴²⁸Asıl metinde: el-Hame.

⁴²⁹Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevhîd, s. 157.

akıl, ötekiler üzerinde egemen ve güç sahibidir, dünyanın kendisinden yaratıldığı şeydir.⁴³⁰ Biz burada akıl ile kastın duyu ve idrak sahibi olma anlamını taşıdığı kanaatindeyiz.

c) Hayat Meselesi

İslam kaynaklarının bir kısmına göre Mani'nin ifadelerinden onun iki şeyi hayat sahibi olarak gördüğü anlaşılmaktadır.⁴³¹ Kaynaklar bu iki şeyin hayat sahibi veren unsur olarak anlaşıldığı yönündeki en önemli delili fiillere dayandırmışlardır. Nûr'un fiilinin hayır, Zulmet'in fiili ise şerdir.⁴³² Bu durum sıfatlar konusunda onların kendi aralarında anlaşmazlıklarının olduğunu göstermektedir. Ancak Nûr ile Zulmet'in, mutlak anlamda böyle bir niteliğe sahip olmayabileceği ise bir diğer ihtimaldir.

Kādî Abdülcebbâr, *el-Mugnî* adlı eserinde onların büyük çoğunluğunu hem Nûr'un hem de Zulmet'in hayat sahibi olduğuna inandıklarını ifade etmiştir. Kimilerine göre iki ruha inanma hakkındaki düşünceler (yani Nûr ile Zulmet'in ruhlarının olduğuna inanılması) Nûr'un hayat sahibi olduğu inancından hareketle ileri sürülmektedir. Ancak söz konusu olan hayat, basit manada olan bir hayattır. Duyulara dayalı, temyiz sahibi anlamında bir hayat değildir. Zulmet bu sebeple ölü kabul edilmektedir.⁴³³

Mâtürîdî, mefhûm-i muhaliften hareketle Zulmet'in ruhunun diri ve canlı olduğuna işaret etmiştir. Ancak bedenlerinin ölü olması mevzusu tartışma konusudur.⁴³⁴ Bu konudaki en önemli farklılık Maniheiztlerle Deysâniler arasındadır. Gerek Deysâniler gerekse Maniheiztler Nûr'un hayat sahibi olduğun konusunda aynı

⁴³⁰Figālî, el-Markuniyye ve'l-Manivîyye, <http://www.boulofeghali.org/boulos/index.php/site/content?ID=5208&Cat=415>

⁴³¹ Ya'kûbî, Târîh, I/201; Makdisî, el-Bed' ve't-târîh, I/90; Kādî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-hamse, s. 284; İbn Hazm, el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal, I/37; Neseffî, Tebsîratü'l-edille, s. 132; Ahmed el-Acemî, *Zeylû Lübbî'l-lübâb fî tehzîbi'l-Ensâb*, nşr. Şâdî Âlû Nu'mân, 1.bs., San'a: Merkezü'n-Nu'mân li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 1432/2011, s. 221.

⁴³²Ya'kûbî, Târîh, I/201; Neşvân el-Himyerî, Hürû'l-în, s. 140.

⁴³³Kādî Abdülcebbâr, el-Mugnî, V/11.

⁴³⁴Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 157.

fikirde olmakla birlikte ihtilaf ve anlaşmazlığı Zulmet'in ölü olması durumunun te'vili hakkında yaşamaktadırlar. Zira Kaynakların ittifak ederek naklettikleri⁴³⁵ bilgiye göre Deysâniler, sadece Nûr'un hayat sahibi olduğuna, Zulmet'in ise ölü olduğuna inanmaktadırlar. Bunun sebebi de Deysânilere göre *hayat* kavramı ile duyu ve ilim sahibi olmak kast edilmektedir. *İlim* ile kasıt ise temyiz ve idrak özelliğidir.

Eş'arîler ve İbnü'n-Nedîm, "Nûr'un hayatından kastın, onun hissi duyarlılığı ve ilmidir" görüşünü savunmuşlardır. Buna bağlı olarak Zulmet'in ölü olması duyu sahibi olmama ve bilgisizlik veya cehaleti ifade etmektedir.⁴³⁶ Dolayısıyla *hayat* ile temyiz, fiil (eylem) ve hareket kastedilmektedir. Buna bağlı olarak ölüm ile de eylemsizlik ve temyiz yeteneğinden yoksunluk kastedilmektedir. Kādî Abdülcebâr ile Şehristânî de bu görüştedirler.⁴³⁷ Ancak Kādî, onların bu tartışmalarıyla ilgili olarak hayat sahibi olma anlayışı ile idrak kabiliyeti, kavrama ve bilme ve kadir olma niteliklerinin sağlıklı olmasını kast ettiğini savunmuştur.⁴³⁸ Cüveynî ve Nesefî, ihtiyarî olan fiil ile kasdî olan fiilin hayat sahibi olmaya has bir nitelik olduğu kanaatine sahiptir. Onlara göre zorunlu olan ölüme özgü olandır.⁴³⁹

Maniheistlere göre ise sadece Nûr değil Zulmet canlıdır. Manihesitlerin Zulmet'in canlı olduğu konusundaki görüş ve delilleri önceki bölümlerde izah edildiği için burada sadece Deysânilerin delillerine yer verilecektir. Deysânilere için, güneşin hareketleri Nûr'un hayat sahibi olduğuna bir işarettir. Karanlıkların sükun halinde olması ise Zulmet'in ölü olduğunun bir göstergesidir.⁴⁴⁰ Aslında bu mesele,

⁴³⁵ Eş'arî, Makālâtü'l-İslâmiyyîn, s. 338; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 163; Makdisî, el-Bed' ve't-târîh, I/91-142; Kādî Abdülcebâr, el-Mugnî, V/16 ve Şerhu'l-Usûli'l-hamse, s. 284; İbn Hazm, el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal, I/37; Nesefî, Tebsiratü'l-edille, s. 133; Cüveynî, eş-Şâmil fi usûli'd-dîn, s. 228; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, II/55; Neşvân el-Himyerî, Hürü'l-în, s. 140.

⁴³⁶ Eş'arî, Makālâtü'l-İslâmiyyîn, s. 338; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 412.

⁴³⁷ Kādî Abdülcebâr, el-Mugnî, V/16; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, II/55.

⁴³⁸ Kādî Abdülcebâr, el-Mugnî, V/26.

⁴³⁹ Cüveynî, "Deysâniyye" yerine, "el-İşğaniyye" diye vermiştir. Bu, genel olarak tahkik bakımından oluşan bir hata olsa ferek. Cüveynî, eş-Şâmil fi usûli'd-dîn, s. 228; Nesefî, Tebsiratü'l-edille, s. 133.

⁴⁴⁰ Neşvân el-Himyerî, Hürü'l-în, s. 141.

kelamcılarının da saldırılarında temel hedef olmuştur. Cedelciler, “ölü olan bir şeyden nasıl fiil meydana gelebilir?” şeklinde bir kıyas yapmışlardır.⁴⁴¹

Hayat, hem hareketi ve hem duyuları ve duyarlılığı gerektirmektedir. Aslında bu, Mâtürîdî’nin de kabul ettiği bir görüştür. Mâtürîdî’ye göre Nûr’un hayatı, onun hareketliliğini ve duyu sahibi olmasını veya duyarlılığını ifade etmektedir. Zulmet’in ölümü ise onun hareketsizliğini ve duyarlı olamadığını göstermektedir.⁴⁴² Bu değerlendirme, hareketi bir fiil veya eylem olarak değerlendirdiğimizde hem birincisini hem de ikincisini toplayan bir değerlendirmedir. Neşvân el-Himyerî her iki değerlendirmeyi de benimsemiştir. *Hûrû’l-în* isimli eserinde fiili, Nûr’un hayatı için bir gösterge olarak yorumlamıştır. *Şemsü’l-Ulûm* eserinde ise his ve idrak olarak yorumlamıştır⁴⁴³.

d) İlim

Ya’kübî, Maniheistlerin Nûr ve Zulmet hakkındaki inançlarını ele alırken onları ilim sahibi iki varlık olarak kabul edildiği yönündeki inancına dikkat çekmiştir. Onun eserinde verdiği bilgilerden, “İlim” ifadesinden kasıtın idrak olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁴⁴

Neşvân el-Himyerî net bir şekilde Nûr’u bilgi sahibi olan (âlim), Zulmeti ise bilgi sahibi olmayan (cahil) anlamında yorumlamıştır. Çünkü Nûr, karanlıklar üzerine dâhil olduğu halde Zulmetler, Nur’un üzerine dâhil olmazlar.⁴⁴⁵

Kādî Abdülcebbâr, ilmin ezelî olarak Nûr’a cehaletin ise ezelî manada Zulmete ait olduğu görüşünü aktararak konu ile ilgili deliller zikretmiştir. Buna göre Zulmet’in başlangıcı, Nûr ile olan muharebesiyle olmuş ve doğrudan onunla imtizaç etmesiyle başlamıştır. Zira Zulmet, sonlarının ne olacağını bilmeden hareket etmiştir.

⁴⁴¹ Makdisî, el-Bed’ ve’t-târîh, I/142.

⁴⁴² Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevhîd, s. 163.

⁴⁴³ Neşvân el-Himyerî, Hûrû’l-în, s. 140; Şemsü’l-ulûm, IV/3122.

⁴⁴⁴ Ya’kübî, Târîh, I/201.

⁴⁴⁵ Neşvân el-Himyerî, Hûrû’l-în, s. 141..

Oysa Nûr, işin sonunda neler olabileceğini bildiği için doğrudan imtizaca (karışmaya) yönelmiştir.⁴⁴⁶ Bu durum Nur'un ilmini, Zulmet'in ise cehaletini göstermektedir. Ancak bu görüş, Maniheistlerin tamamının inancını temsil etmemektedir. Zira onların imtizac konusunda ihtilaf içinde oldukları bilinmektedir. İmtizacda hangisi Nûr veya Zulmet, ya da aralarında ittifakla sonradan var olma konusunda bir anlaşmaları var mıdır gibi sorular bu tartışma alanlarındandır.

Deysânilere göre Nûr bilerek ve ihtiyari olarak Zulmet ile karışmaya, mezcetmeye yönelmiştir.⁴⁴⁷ Maniheistlerde ise bu konu hakkında iki görüşü vardır. Birincisi, Deysânilerin düşüncesinin aksini iddia eden inançtır. Buna göre Nur değil, Zulmet, Nur'a doğru hızlıca gidip onunla karışmış ve onunla karışmıştır. İkincisi ise Nûr ve Zulmet'in tesadüfen imtizaç birbirleriyle ettiği yönündedir.⁴⁴⁸ Mezdekîler de imtizacın tesadüfen olduğu kanaatine sahiptir.⁴⁴⁹

Merkûnîleri diğer senevî fırkalardan ayıran asıl farklılık onların karışımı veya birleşimi konusunda üçüncü bir unsurun varlığının vacip yani zorunlu olduğu inancıdır. Onlara göre Nûr ile Zulmet arasında aracılık ederek ikisini bir araya toplayan ve mezceden bu üçüncü unsurdur.

e) Kuvvet ve Yaratma Meselesi

Mani'den aktarılan rivayetlere Maniheistler, hem Nûr'un ve hem Zulmet'in kuvvet ve yaratma niteliğine sahip olduğu inancını taşımaktadırlar.⁴⁵⁰ İslam kaynaklarının pek çoğu Senevîlerin iki yaratana inandıkları yönünde bilgi

⁴⁴⁶ Kādî Abdülcebbâr, el-Mugnî, V/19.

⁴⁴⁷ Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 163; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 412; Kādî Abdülcebbâr, el-Mugnî, V/16; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, II/56; İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs, s. 42; İbn Kayyim el-Cevziyye, İğâsetü'l-lehfân, II/245.

⁴⁴⁸ İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 401; Kādî Abdülcebbâr, el-Mugnî, V/12-19-28; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, II/52; Figālî, el-Markuniyye ve'l-Maniviyye, <http://boulosfeghali.org/2017/frontend/web/index.php?r=site/text&TextID=5208&CatID=415&SectionID=40>

⁴⁴⁹ Kādî Abdülcebbâr, el-Mugnî, V/16; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, II/54; Neşvân el-Himyerî, Şemsü'l-ulûm, IX/6290, Safedî, el-Vâfi bi'l-vefeyât, X/41; Kalkaşendî, Subhu'l-a'sâ fî sinâati'l-inşâ, XIII/298.

⁴⁵⁰ a.g.e., V/10; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, II/49; Neşvân el-Himyerî, Hürü'l-în, s. 140; İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs, s. 42; İbn Kayyim el-Cevziyye, İğâsetü'l-lehfân, II/1002.

vermişlerdir. Neşvân el-Himyerî, Manî'den naklettiği rivayetlerde Manihesitlerin inanç olarak hem Nûr'un hem de Zulmet'in yaratıcı olduğuna inandıklarını belirtmiştir.⁴⁵¹ Ebû Hâtim er-Râzî ise bu konuda Varto'sun görüşlerine yönelerek Maniheistlerin yanı sıra Mecûsîler arasında Zerdüş'ten sonra gelen Vartos'la birlikte bu inancın öne çıkmaya başladığına değinmiştir. Yine bu sebeple Râzî, Zerdüş'ten sonra gelen Vartos'u da bidatçi olarak nitelemiştir.⁴⁵²

5. Karanlık-Aydınlığın Cisim, Sonsuzluk, Tahayyüz (Alan) ve Mekan Açısından Durumu

a) Cisme Sahip Olma Vasfı

Nur ve Zulmet'in mahiyeti, diğer bir ifade ile ne tür bir cisime sahip oldukları konusu bu bölümde ele alınacaktır. Kādî'nin, Nevbahtî'den naklettiğine göre Nevbahtî, Deysâniyye ile suçlanan Hişam b. Hakem (ö. 179/795)'in, "Doğrusu Allah bir cisimdir ve hareket eden bir Nûrdur" ifadesini, Maniheistlere nispet etmiştir.⁴⁵³ İbn Hazm da, Maniheistler açısından Nûr ve Zulmet'i, "iki cisim veya varlık" olarak nitelemiştir.⁴⁵⁴ Benzer şekilde Neşvân el-Himyerî de onları sınırlı iki cisim olarak nitelemiştir.⁴⁵⁵

Bazı kaynaklar, mutlak manada "Tanrı ve Şeytan cisimdirler" inancını sadece Mecûsîlere nispet etmiştir. Örneğin Ya'kûbî Mecûsîlerin Nur ve Zulmet'i iki cisim ve iki ruhtan ibaret olduğuna inandıklarını nakletmiştir.⁴⁵⁶ Mâverî'nin anlatımına göre de Mecûsîler, yüce tanrının Kadîm olmakla beraber, bir cisim olduğuna inanmaktadır.⁴⁵⁷

⁴⁵¹Neşvân el-Himyerî, Hürû'l-în, s. 140.

⁴⁵² Ebû Hâtim er-Râzî, A'lâmü'n-nübüvve, s. 210.

⁴⁵³Kādî Abdülcebâr, Tesbîtü delâilü'n-nübüvve, I/225.

⁴⁵⁴ İbn Hazm, el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal, I/37; Acemî, Zeylû Lübbi'l-lübâb fi tehzîbi'l-Ensâb, s. 221.

⁴⁵⁵ Neşvân el-Himyerî, Hürû'l-în, s. 140.

⁴⁵⁶ Ya'kûbî, Târih, I/220.

⁴⁵⁷Mâverî, A'lâmü'n-nübüvve, s. 24.

İbn Hazm, kelimcilerin, Mecûsîlerle ilgili rivayetlerini ele alırken Ehrimen'in hadis olduğunu ve bunun da yaratanın fikri bağlamında var edildiğini belirtmiştir. Buna bağlı olarak kötü düşüncenin cisim halini ele alarak başlangıçta Zulmet'e dönüştüğünü daha sonra bundan Ehrimen'in var edildiğini belirtmiştir.⁴⁵⁸

İbnü'l-Cevzî, Mecusilerin bu konudaki inancı hakkında sadece Nevbahtî'nin sözlerini aktarmakla yetinmiştir. Nevbahtî'nin iddiasına göre Mecusilerin bir kesimi ilah ve şeytan olmak üzere iki Kadîm cisme inanmaktadırlar.⁴⁵⁹ Kādî, bu görüşleri bizzat Nevbahtî'nin kendisine izafe ederek onlara ait başka görüşler de zikretmiştir.⁴⁶⁰ Bu görüşlere göre Tanrı ve Şeytan cisim değildir. Her ikisi kadimdir ya da Tanrı cisimdir ancak şeytan değildir ya da şeytan cisim fakat Tanrı cisim değildir.

Hişam b. Hakem de yaratanın cisim olduğu görüşünü benimsemiştir. Aslında Nevbahtî ve Kādî Hişam'ı Deysâniyye suçlandığı sırada, bu görüşü Mani'ye nispet etmişlerdir. Hayyât ise açıklamasında, Hişam'ın Deysâniyye ile suçlanmasının sebebinin Tanrı'nın Kadîm olmakla birlikte cisim olduğu tarzındaki inancı cemetmesi olarak ifade etmiştir. Böyle bir inanç netice bakımından işi, cisimlerin Kadîm olmasına kadar götürmüştür. Bu ise cisimlerin hâdis olan şeylere delaletini de geçersiz kılmaktadır.⁴⁶¹

Mani'ye dayandırılarak aktarılan ifadeler dikkate alındığında, onların yaratan ilahın cisim olduğuna dair inançlarının çok sık tekrar edildiği görülmektedir. Ancak kaynaklar, böylesi bir suçlamayı özellikle Deysânilere yönelik yapmamışlardır. Sadece İbn Kayyim, *el-Kasîdetü'n-Nûniyye* adlı eserinde, onların Allah'ı cisim olarak kabul ettikleri suçlamasında bulunmuştur.⁴⁶² Ona göre böyle bir inanç, Maniheistlere olduğu kadar Deysânilere de uygunluk arz etmektedir.

⁴⁵⁸ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milal ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, I/35.

⁴⁵⁹ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, s. 70.

⁴⁶⁰ Kādî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, V/71.

⁴⁶¹ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 37.

⁴⁶² İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Kasîdetü'n-nûniyye*, 2.bs., Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1417, s. 32.

Ebü Şakir ed-Deysânî'nin, hareketler konusundaki görüşlerinde dikkat çekici bir nokta bulunmaktadır. O iki asıldan birini şey olarak nitelemekle birlikte aynı zamanda ona cisim isnat etmektedir. Bu cismin hareketli oluşunu kabul etmediği anlamına gelmektedir. Zira o, bir şey değildir.⁴⁶³ Bu durumda iki aslın da onlar açısından net bir şekilde cisim oldukları sonucu çıkmaktadır Zira her ikisi de şeydirler.

Bir başka yönden bu, Nûr ve Zulmet alemleriyle bağlantılıdır. Şehristânî'nin anlatımına göre Nûr'un dünyası cisimdir, havası cisimdir. Zulmet'in dünyası cisim ve zehirdir. Bu durumda zehir, Zulmet'in havasıdır. Bu da aynı zamanda cisimdir. Nûr kendi dünyasının her yerinde vardır, dünyasının bir noktası dahi onsuz değildir. Şehristânî, bu görüşü aynı zamanda Mani'den rivayetle de zikrederek, "Nûr aleminin kralı, onun dünyasının ortasında bulunur" sözünü aktarmıştır.⁴⁶⁴ Buna kıyasla "Zulmet de tıpkı Nûr gibi kendi dünyasının her noktasında bulunur. Öyleyse cisim olan nasıl cisim olmayan bir şeyi veya sonsuz olanı ya da bir yerde mekânı olmayanı ihata edebilir?" sorusunu yöneltmiştir. Zira bu özellikler, cisim olmayan varlığın vasıflarıdır. Bunun içindir ki doğal olanın anlama kabiliyeti de o verilere uygun olmalıdır. Zira bu açıklamaya göre Nûr ve Zulmet'in her biri cisimdir.

Tecsim (cisim) meselesi kapsamında kaynaklarda konu genel olarak menşei meselesi üzerine bina edilmiştir. Ancak bu konu daha çok kaynak yazarlarının anlayışına göre ele alınmıştır. Zira Mani'den rivayetle gelen görüşler, bir boşlukta yer almayı ve mekan edinmeyi ifade etmektedir. Bu, Nur ve Zulmet'in her biri açısından böyledir. Bir boşlukta yer alması demek, onun cisim olmasını gerektirmektedir.

Konuya farklı bir açıdan yaklaşıldığında Mecûsîler'in tasavvurlarına ilişkin şeytanın hadis olup olmadığı konusunda önem arz etmektedir. Hadis olan veya sonradan var edilen şüphesiz cisimdir. Zira üçüncü Muaddil'in tanıtılmasına bakılırsa bu, Merkûnîlere göre sonludur ve iki asıl arasında bir yerde dolayısıyla bir

⁴⁶³ Kādî Abdülcebbar, el-Mugnî, V/20.

⁴⁶⁴ Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, II/49-53.

boşluktur. Mekan atfını taşıyan bu anlayış da onda da cisimlik manasının var olduğunu göstermektedir.

b) Sonluluk, Boşlukta Yer Edinme ve Mekan Vasfı

Mani'ye ait görüşler nakleden bazı kaynaklarda Nûr ve Zulmet'in mekanları tanımlanmaktadır. Bu durum, aslında imtizaç olayından öncedir. Kaynaklarda verilen bilgilere göre Nûr, kuzey taraflarında olan bir yücelikte bulunmaktadır. Zulmet ise güney tarafında aşağılarda bir yerdedir. Bazılarının inanışlarına göre Nûr, her zaman Zulmet'in üstündedir. Zulmet de aynı düzeyde olmak kaydıyla Nûr'un altındadır. Bir diğer anlayışa göre ise hem Nûr hem de Zulmet birbirinin komşusudur ve her biri, ötekisinin bir başka tarafında yer almaktadır.

Matürîdî'nin Marcion'dan rivayetle aktardığı verilerde Nûr, hep yüce, zulmet ise hep süflidir. Nitekim Nesefî de benzer anlatımlarda bulunmuştur. Bu durum inanç olarak Senevîliğin genelini tarif eder nitelikte kabul edilmiştir. Marciaoncu gruplar aynı zamanda Nûr ile Zulmet'in buluşma cihetleri açısından sonlu olduklarına da inanmışlardır. Ancak Maniheistlerle Deysâniler, bu ikisi arasında bir engelin var olduğunu dile getirmemişlerdir. Bu inançta olanlar Merkûnîlerdir. Kaynaklar bu bilgileri açık bir şekilde Mani'den aktarmaktadırlar. Bu aktarıma göre Nûr ve Zulmet sadece bir cihetten sonludurlar. O cihet ise ikisi arasındaki ihtilaf olduğu halde buluşma şekli bağlamında ötekine kavuştuğu cihet açısından sonludur ve bu imtizaçtan öncedir. Buna ek olarak Nûr ve Zulmet'in bazı yönlerden i "sonsuz" olduğu yönünde de bir inanç da bulunmaktadır. Söz konusu cihet beş bölüme ayrılmıştır.⁴⁶⁵ Mâtürîdî, bunların dört tane olduklarını söylerken, İbnü'n-Nedîm ve İbnü'l-Melâhimî üç cihet olarak sıralamıştır.

Bu inanca sahip olanların çoğunluğu, Nûr ile Zulmet'in kendi aralarında buluştuklarına inanmaktadırlar. Bu sadece aralarında bir ayırıcı olmaksızın güneş ve gölge misali temastan ibaret bir kavuşmadır. Bazıları ise bu ikisi arasında bir boşluk bulunduğu inancındadırlar. Kādî ise var olan ihtilafa dikkat çekmiştir. Nâşî el-Ekber

⁴⁶⁵ Katolik Ansiklopedisi de bu görüşe yakındır. Manichæism, Catholic Encyclopedia, <http://www.newadvent.org/cathen/09591a.htm>

(ö. 293/906) ve Makdisî de bunun temassız olduğu görüşündedirler. Nâşî el-Ekber, ikisinin arasında bir boşluk olduğundan ötürü bu ikisi arasında temasın gerçekleşmediği görüşünü savunmuştur. Böylece Naşî'nin ifadesi bazıları gibi “ikisi arasında bir boşluk bulunmaktadır” sonucuna ulaştırmaktadır.

Ya'kübî, Nur ve Zulmet arasında var olduğu kabul edilen boşlukla ilgili olarak aslında onların birbiri ile kavuşmuş olmadığı görüşünü savunmaktadır. Makdisî ise bu ikisi arasındaki boşluğu, güneş ve gölgenin teması temsili üzerinden değerlendirmiştir. Mâtürîdî üç ilah inancını dile getirirken, bunun imtizaç olayından önce olduğunu, tıpkı güneş ile gölge misali her ikisinin de aynı hizada olduğuna inanıldığını dile getirmiştir. Buna göre boşluk, Nûr'un alt hizasında ve Zulmet'in de üst hizasında yani ortada yer almaktadır. .

Kādî ve Şehristânî ise boşluk konusunu Deysâniler açısından değerlendirmişlerdir. Buna göre Nûr, Zulmet'e hep aşağı taraftan birleşirken, Zulmet hep üst kısmından Nûr'a kavuşmuştur.

Makdisî de güneş ve gölge temsili üzerinden bir açıklamada bulunmuştur. Hatta ona göre lafızlar, birbirleriyle çelişik olsa da birdir. Zira temas ile ilgili olarak İbnü'l-Heysem'in ifadelerinden sadece basit bir ayrımı kast ettiği anlaşılmaktadır. Bu durum ise birleşmenin zıddı olması hasebiyledir. Zira birleşme iki cismin bir tek cisim halini alması demektir. Oysa temas iki ayrı cismi ve onların ayrılıklarını devam ettirmesini kast etmektir. Bu da ancak sonlu olan iki cismin, aynı zamanda ayrıklığını sürdürmesi anlamına gelmektedir. Şehristânî'nin, güneş ile gölge temsili üzerinden aynı hizada olmalarına dikkat çekerek vermek istediği mana da aynı hizada olmak demektir.⁴⁶⁶

Bu açıklamaların bize sunduğu ana veri ise aslında iki şeyin arasında bir mesafe veya bir aralığın bulunduğuudur. Fakat bu mesafe, temas olayını gündeme getiren ve bu inançta olanlara göre neredeyse hiç görünmeyecek gibidir. Ancak bu, ikisi arasında bir boşluk bulunduğu inancına sahip olanlar açısından açıkça önemli bir delildir. Bununla birlikte imtizaçtan önce iki aslın birbirleriyle olan zıtlıkları

⁴⁶⁶ Asıl metinde: Şems yerine Şahs kelimesi geçmiştir ki, bu yanlış bir kullanım olmuştur.

hakkındaki görüş birliği de dikkat çekicidir. Zira zıtlık, ikisi arasında birleşmenin olmadığını göstermelidir. Dolayısıyla bu durum en azından basit anlamda bir düşünce farklılığının varlığını ortaya koymaktadır.

İbnü'n-Nedîm Mani'nin fikriyatında Nûr ile Zulmet'in her birinin ötekisinden ayrı olduğunu ondan yaptığı nakillerle dile getirmiştir. Ancak Mâtürîdî Mani hakkında bilgi verirken bazen Nûr ile Zulmet'in buluşmasını, Zulmet'in bazı yönlerinin Nûr'un içine girmesi olarak yorumlamıştır.⁴⁶⁷

Kaynakların büyük bir kısmı açıklamaya dayalı yorumlarını, Nûr ile Zulmet'in buluşması hakkındaki görüşlerini, zorla bu anlayışın içine yerleştirmişlerdir. Hem de bizzat konunun aslında tarafları arasında olan görüşler bir yana bırakılarak bunu yapmışlardır.

Söz konusu kaynakların yazarlarının görüşlerini böyle bir noktada işin içine dahil etmeleri ve konu hakkında yorumlarda bulunmak istemeleri, sadece onlara dayalı olarak aktarılan gelen hikayeler bağlamında olan görüşlerdir. Eğer mutlak anlamda veya sürekli olarak böyle yapmamış olsalardı, o zaman Mâtürîdî'ye ait bir itirafa tanıklık etmiş olunurdu. Zira Mâtürîdî'ye göre Deysâniler'e dayandırılan bazı rivayetlerde onların Nûr ve Zulmet diye iki aslın vacipliği ile Nûr'un hareketi ve duyusu ile Zulmet'in sükuneti ve duyarsızlığını vacip kıldıkları ve bunu zorunlu inanç haline getirdikleri yönünde bilgiler kaydedilmiştir. Böyle bir durumda Nûr ve Zulmet dışında başka hiçbir açıklamada da bulunulmamıştır.⁴⁶⁸ Daha önce işaret ettiğimiz üzere Maniheistlerle Deysânîler arasındaki “İki asıl konusunda” var olan üç temel anlaşmazlık noktası da önemlidir.

⁴⁶⁷ Nâsî el-Ekber, **Muktetafât mine'l-kitâbi'l-Evsât fi'l-makâlât**, nşr. Josef van Ess, Buyrut: Franz Steiner Verlag, 1971, s. 74; Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, s. 157-171; Ya'kûbî, **Târih**, I/202-220; Makdisî, **el-Bed' ve't-târîh**, I/142; İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 400; Kādî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-hamse**, s. 284; el-Mugnî, V/9-16-23; İbnü'l-Heysem, **Kitâbü'l-Menâzir**, nşr. Abdülhamîd Sabre, Safât: el-Meclisü'l-vatanî li's-sekâfe ve'l-fünûn ve'l-âdâb, 1404/1983, s. 297-298; İbn Hazm, **el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal**, I/37; Nesefî, **Tebsiratü'l-edille**, s. 134; İbnü'l-Melâhimî, **el-Fâik fi usûli'd-dîn**, s. 144; Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, II/49-56; Neşvân el-Himyerî, **Hûrû'l-în**, s. 140-245; İbnü'l-Cevzî, **Telbîsü İblîs**, s. 42; İbn Kayyim el-Cevziyye, **İğâsetü'l-lehfân**, II/244.

⁴⁶⁸ Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, s. 163.

Üç temel anlaşmazlık konusundan birincisi; cinsler açısından meselenin ele alınmasıdır. Maniheistlere göre iki aslın her birinin cinsleri beşer tanedir. Deysânîlere göre ise asıl, tek cinstir. İkincisi ise hayat vasfıdır. Manilere göre iki aslın her ikisi de hayat sahibidir. Bununla birlikte Deysânîler, Nûr'un hayat sahibi olduğuna Zulmet'in ise ölümlü olduğuna inanmaktadırlar.

Üçüncüsü ise Nûr'un zulmetle ihtilatı yani karışması meselesidir. Nûr'un hareketi kendisinden hayatın meydana gelmesi fiiline dayanmaktadır. Zulmet'in acizliği ve hareketsizliği ise onun ölümlü olması sebebine bağlıdır. Bununla beraber Deysânîlere göre Nûr, Zulmete karışan, onunla imtizaç edendir. Oysaki Zulmet'in kendisi, Maniheistlerin çoğunluğuna göre Nûr ile imtizaç etmek maksadıyla gayret göstermiştir.

SONUÇ

Çalışmamızın neticesinde Senevîlerin uluhiyet anlayışı ve inançları konusunda gerek lügat kitapları ve mu'cemlerde gerekse ıstılah kitaplarında konunun titizlikle ele alınmadığı görülmüştür. Konuya açıklık getirmek amacıyla farklı kaynaklar odağında yaptığımız incelemelerde de benzer bir sonuç ortaya çıkmış hiç birinde konu hakkında açık ve net bir izahın yapılmadığı hatta aralarında birtakım ihtilafların bulunduğu görülmüştür.

Makdisî ve İbnü'l-Murtazâ gibi isimlere ait bazı kaynaklarda Senevîyye kavramı geniş bir şekilde ele alınmış olsa da çoğunluk meseleyi dar bir çerçevede incelemiştir. İslam kaynaklarının geneli iki zat anlayışından hareketle Senevîye kavramının içine birçok fırkayı dahil etmiştir. Müslüman yazarların büyük çoğunluğu Senevîyyeyi Maniheistler, Merkûnîler ve Deysânîlerle sınırlı tutmuş, bu kaynaklardan bir kısmı ise Mezdekiyye'yi de Senevî gruplar içerisine dahil etmişlerdir.

İslam kaynakları, Senevî fırkaların bir kısmı hakkında belli konularda anlaşmazlığa düşmüşlerdir. Bu anlaşmazlıklardan en önemlisi hangi fırkaların Senevîler arasında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği konusunda yaşanmıştır. Bu anlaşmazlığın bir başka sebebi Senevî fırkalar arasında sayılan az sayıdaki kaynaklardan bir kısmının yok olmasıdır. Kennâniyye (Keyneviyye) ve Sümeniyye gibi fırkalar bu konuda örnek gösterilebilir. Bazı kaynakların sadece Senevî oldukları hakkında şüphe bulunmayan fırkalara konuyu ayırmaları da etkili olmuştur. Ancak ikinci planda yer alan fırkalar hakkında kaynaklar, Senevî oldukları konusunda ittifak etmişlerdir. Mihrâkiyye/Mihriyye ve Maklâsiyye fırkaları buna örnek gösterilebilir. Çünkü bu fırkalar, Maniheistlere tabidir. Kaynakların onları Senevîler olarak nitelemelerinde haklarında yeterli bilgiye sahip olmadıkları için birbirlerine karıştırmaları da etkili olmuş görünmektedir. Benzer bir durum Mecûsîler hakkında da gözlemlenmiştir.

Yaptığımız araştırma sırasında kaynakların genelde Zerdüştilik ile Mecûsîliği birbirine karıştırdığı dikkat çekmiştir. Genelde onları birbirinin yerine kullanmışlardır. Bu kullanımlar sırasında aralarındaki ilişkiye veya bir fark olup olmadığına bakmaksızın meseleyi ele almışlardır. Bu durum iki fırkanın görüşlerinin birbirlerine karıştırılmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla Zerdüştilere ait olan görüş ve inanışlar, diğer Mecûsî akımların görüş ve inanışlarıymış gibi görülen aktarımları gösterebiliriz.

İslam kaynakları, farklı Mecûsîlerin akımların uluhiyet anlayışlarına dair bazı düşünce ve tasavvurlara da yer vermiştir. Bu tasavvurların odak noktası iki ilaha inanma tasavvuru üzerinde kurulmuştur. Bunlardan biri, Allah, Yezdân, Hürmüz, Urmezd veya Nûr diye adlandırılan “Kadîm” ilahtır. Ötekisi ise hâdis olan ilahtır. Hâdis olan, “Kadîm” olandan meydana gelmiştir. Buna da Ehrimen veya şeytan denmektedir. Mecûsîlerin, hâdis olanın “Kadîm” olandan meydana geldiğinin keyfiyeti veya nasıllığı hakkındaki tasavvurları (düşünceleri) de aslında birbirlerine yakındır. Gerçi Mes’ûdî ve İbn Hazm, söz konusu tasavvurların Mecûsîlere nispetini kabul etmemektedir. Bu iki müellife göre Mecûsîler, “Beş Kadîme” inanmaktadırlar. Tıpkı Harnâniyye Sâbiîlerin inanç düşüncesi gibidirler. Kaldı ki bazı kaynakların buna nispet ettikleri tasavvur, neredeyse tevhit inancına yakın bir tasavvurdur. Çünkü bu tasavvur, Mecûsî fırkalarından biri olan bazı Zürvânîlere nispet edilmektedir. Gerçi bazı kaynaklar da tevhide inanma tasavvurunun Zerdüş’t’e, asıl olan Zerdüş’tîlere ait olduğunu belirtmektedirler. Bazı kaynaklarda ise bunların iki ilah inancına sahip oldukları kaydedilmiştir. Kaynaklarda açıkça bir icma olmasa da üstü örtük bir şekilde Senevî fırkalar arasında yer aldığı hakkında ittifak etmişlerdir.

Yaptığımız araştırma Senevîyye’yi sathi ve asli olarak ayırmak gerektiğini göstermiştir. Senevî olarak kabul edilen grupların inançları incelendiğinde bir kısmının iki ilaha inancı sathi veya yüzeysel olarak değerlendirildiği için bu yapı içerisinde anıldığı anlaşılmaktadır. Örneğin kaynakların olaya bakış açıları ve tahlilleri Mecûsîleri, zahiri olarak değerlendirildiklerinde sathî ya da basit anlamıyla Senevî bir grup olarak nitelendirdiklerini göstermiştir. Yüzeysel değerlendirmelerle Mecûsîlerin büyük bir çoğunluğunun iki ilaha inanandıkları varsayılmıştır. Ancak iki ilah anlayışları derinlemesine incelendiğinde Mecûsî gruplar içerisinde büyük çoğunluğun iki ilahtan birini Kadîm, diğerini ise hâdis olarak kabul ettikleri ortaya çıkmaktadır. Bu durum onları tam olarak Senevî veya düalist bir grup olarak ele alınıp alınamayacağı yönünde bir soru işareti oluşturmaktadır. Derin Senevî yapıya sahip olanlarda ise iki ilahtan her ikisinin de Kadîm olduğu inancı bulunmaktadır. Derin Senevî yapı taşıyan gruplar içerisinde Maniheizmler, Deysânîler, Merkûnîler ve kısmen de bazı Mecûsîleri dahil etmek mümkündür.

Genel olarak kaynaklar, mutlak bir anlatımla Hurremiyye ile Mezdekiyyenin arasının birleştirilmesi noktasından hareket etmişlerdir. Mezdekiyyenin Senevîliği bağlamında meselenin değerlendirilmesi halinde bu, Mecûsîlerin Senevîliğine binaen olmuştur. Çünkü kaynaklar Mezdekiyyenin, Mecûsî olabileceği meselesine odaklanmışlardır. Netice de o da

Senevî bir fırka kabul edilmiş ve inanç olarak da genelde onlar arasında gösterilmiştir. Ancak kaynaklar onların ulûhiyet anlayışları açısından taşıdıkları Senevî unsurlar hakkında detay vermemiştir.

Senevîlerin inandıkları iki ilahtan birinin hayır ilahı olduğu ve buna Nûr ismi verildiği inancı hakkında kaynakların tamamı Mecûsîler'in de bu inançta olduğu yönünde görüş bildirmişlerdir. Buna ek olarak cennetin kralı olan Nur'a ya da Mani'ye göre Ebû'l-Azamete inandıkları görüşüne de yer verilmiştir. Mecûsîler, ona Yezdân, Hürmüz veya Urmezd adını vermişlerdir. İkinci ilah ise Şer ilahı olarak kabul edilmiştir. Bu da kaynakların tamamında Zulmet olarak değerlendirilmiştir. Mecûsîler aynı zamanda buna Ehrimen veya şeytan adını vermişlerdir. Senevîler hayrın veya iyiliğin her çeşidini Nur'a ve şerrin de her türlüşünü Zulmet'e izafe etme inancında olmuşlardır. Bu tür bir niteleme de yaratma ve var etme esasına göre yapılmıştır. Doğal olarak burada muhayyerlik yoktur. Kaynakların verdiği bilgilere göre Senevî grupların çoğunluğu bu inancı benimsemiştir. Ebû İsa el-Verrâk'ın rivayetine göre Mezdekiyye inancında Nûr, hem bilerek ve kasten hem de isteğine göre eylemde bulunur. Şer ise eylemlerini doğal dolayısıyla da zorunlu olarak işlemektedir.

Nûr ile Zulmet'in Kadîm olduklarına inanan Senevîler, aralarında mutlak tezat olmasına rağmen Kadîmlik noktasından her ikisinin de eşit olduğuna inanmaktadır. Onlara göre tezatlık cins, cevher, fiil, mekân, sıfatlar ve suret bakımlarındandır. Maniheistler ise Nûr ile Zulmet'in her birinin beşer cinsten ibaret olduğu inancını benimsemişlerdir. Bunlara ek olarak Deysânîler ise her ikisinin bir tek cins olduğu görüşünü ileri sürmüşlerdir. Senevîler bakımından Nûr ve zulmet, işitme, görme, his(duyular), hayat, ilim ve güç (kuvvet) gibi özelliklere sahiptir. Senevîlerin görüş ve inanışları dikkate alındığında bu durum Nûr ile Zulmet'in boşlukta yer edinmesine, sonluluğuna, mekan sahibi olması anlayışına götürmektedir. Nitekim Mecûsîler de görüş olarak şeytanın hadis olduğuna inanmaktadırlar. Buna ek olarak kaynakların Nûr ile Zulmet'in cisim oldukları inancını onlara nispet ettiği görülmüştür.

KAYNAKÇA

- Abdülkerîm Cîlî**, *el-İnsânü'l-kâmil fî ma'rifeti'l-evâhir ve'l-evâil*, Kahire: el-Matbaatü'l-behiyye, 1304.
- Abdüllatîf Âlü's-Şeyh**, *Misbâhu'z-zâlem fî'r-red alâ men kezebe's-şeyha'l-imâm ve nesebehû ilâ tekfîri ehli'l-îmân ve'l-İslâm*, nşr. Abdülazîz b. Abdullah el-Hamed, 1.bs., Riyad: Vizâretü'l-Evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1424/2003.
- Acemî**, Ahmed b. Ahmed, *Zeylû Lübbi'l-lübâb fî tehzîbi'l-Ensâb*, nşr. Şâdî Âlü Nu'mân, 1.bs., San'a: Merkezü'n-Nu'mân li'l-buhûs ve'd-dirâsâtî'l-İslâmiyye, 1432/2011.
- Ahmed Muhtâr Ömer**, *Mu'cemü'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muâsıra*, 1.bs., I-IV, Kahire: Âlemü'l-kütüb, 1429/2008.
- Ahmednagarî**, Abdünnebî b. Abdürresûl, *Düstûrû'l-ulemâ': Câmiu'l-ulûm fî istilâhâtî'l-fünûn*, trc. Hasan Hânî Fahs, 1.bs., I-IV, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1421/2000.
- Alasgarov**, Zaur, *Erken dönem Hristiyanlığında düalist bir fırka: Markionizm*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2002).
- Alıcı**, Mehmet, *Mecusi geleneğinde tektanrıcılık ve düalizm ilişkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, 2011).
- Ali el-Kârî**, *Şerhu's-Şifâ li'l-Kādî İyâz*, 1.bs., Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1421/2001.
- Âlûsî**, Şehâbeddin Mahmûd, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm*, nşr. Ali Abdülbârî Atıyye, 1.bs., Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1415.
- Âmidî**, Seyfeddin, *Gāyetü'l-merâm fî ilmi'l-keîlâm*, nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf, Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ li's-şuûni'l-İslâmiyye, 1391/1971.
- Âmilî**, Ali b. Yûnus, *es-Sirâtü'l-müstakîm ilâ müstahikî't-takdîm*, nşr. M. Bâkır el-Behbûdî, 1.bs., I-III, Tahran: el-Mektebetü'l-Murtazaviyye, 1384.
- Âmirî**, Ebü'l-Hasan, *el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm*, nşr. Ahmed Abdülhamîd Gurâb, Riyad: Dârü'l-asâle li's-sekâfe, 1408/1988.
- Arthur Christensen**, *Sasaniler zamanında İran*, Arapça'ya trc. Yahyâ el-Haşşâb, Beyrut: Dârü'n-nahza el-Arabiyye.
- Askerî**, Ebû Hilâl, *Cemheretü'l-emsâl*, Beyrut: Dârü'l-fikr, t.y.
- Aynî**, Bedreddin, *Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XXV, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, t.y..
- Bağdâdî**, Abdülkâhir, *el-Fark beyne'l-fırak*, 2.bs., Beyrut: Dârü'l-âfâkî'l-cedîde, 1977.

- Bâkıllânî**, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1407/1987.
- Beyhakî**, Ahmed b. Hüseyin, *Şuabü'l-îmân*, nşr. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid, 1.bs., Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1433/2003.
- Beyhakî**, Ali b. Zeyd, *Târîh-i Beyhak*, trc. ve nşr. Yûsuf el-Hâdî, 1.bs., Dîmâşk: Daru ikra', 1425/2004.
- Beyzâvî**, *Tuhfetü'l-ebrâr şerhu Mesâbihi's-sünne*, 2.bs., I-III, Küveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- Bikâî**, *Masrau't-tasavvuf: Tenbîhü'l-gabî*, nşr. Riyad: Riâsetü İdâreti'l-buhûsi'l-ilmiyye ve'l-iftâ', 1414/1994.
-, *Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-ây ve's-süver*, Kahire: Dârü'l-kitâbi'l-İslâmî, 1404/1984.
- Birmâvî**, Muhammed b. Abdüddâim, *el-Lâmiu's-sabih ale'l-Câmi's-sahîh*, 1.bs., I-XVII, Dîmâşk: Dârü'n-nevâdir, 1433/2012.
- Bîrûnî**, *el-Âsârü'l-bâkiye ani'l-kurûni'l-hâliye*, nşr. C. Eduard Sachau, Leipzig: Otto Harrassowitz, 1878.
-, *Fihrist-i Kitâbhâ-yi Râzî ve Nâme-hâ-yi Kitâbhâ-yi Bîrûnî*, nşr. Mehdî Muhakkık, Tahran: Dânişgâh-ı Tahran, 1366 hş.
-, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, 2.bs., Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1403/1983.
- Ca'ferî**, Ebü'l-Bekâ Sâlih b. Hüseyin, *Tahcîlü men harrefe't-Tevrât ve'l-İncil*, nşr. Mahmûd Abdurrahman Kadh, 1.bs., I-II, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1419/1998.
- Câhiz**, *Kitâbü'l-Hayevân*, 2.bs., Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiye, 1424.
- Cessâs**, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, nşr. M. Sadık el-Kamhâvî, I-V, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1405/1985.
-, *el-Fusûl fî'l-usûl*, nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî, 2.bs., I-IV, Küveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1414/1994.
- Cevherî**, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh*, nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr, I-VI, Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyin, 1407/1987.
- Cüveynî**, İmâmü'l-Haremeyn, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr v.dğr., İskenderiye: Münşetü'l-maârif, 1969.
- Dalkılıç**, Mehmet, *Kādî Abdülcebbâr'a Göre Seneviyye ve Ekolleri*, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2003.
- DİA**, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.

- Dîneverî**, Ebû Hanîfe, *el-Ahbârü't-tivâl*, nşr. Abdulmün'im Âmir, 1.bs., Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye - Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1960.
- Durak**, Nihat, *Sinoplu Bir Gnostik: Marcion*, Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: I, sayı: 2, 2013.
- Ebû Hâtım er-Râzî**, *A'lâmü'n-nübüvve*, nşr. Salâh es-Sâvî - Gulâm Rızâ A'vânî, Tahran: Encümen-i Felsefe-i Îrân, 1397/1977.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî**, *el-Bahrü'l-muhît fî't-tefsîr*, nşr. Sıdkî M. Cemîl, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1420.
- Ebû Hayyan et-Tevhîdî**, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, nşr. Heysem Halîfe et-Tuaymî, 1.bs., Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1424/2004.
- Ebû Ubeyd el-Bekrî**, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1992.
- Ebû Ya'kûb es-Secistânî**, *İsbâtü'n-nübüvvet*, nşr. Ârif Tâmir, 2.bs., Beyrut: Dârü'l-meşrik, t.y.
- Ebü'l-Alâ el-Maarri**, *el-Lüzûmiyyât*, nşr. Emîn Abdülazîz Hancî, Kahire: el-Mektebetü'l-Hancî, t.y.
- Ebü'l-Bekâ el-Kefevî**, *el-Külliyât: Mu'cem fî'l-mustalahât ve'l-furukâ'l-lugaviyye*, nşr. Adnân Derviş - Muhammed el-Mısırî, 2.bs., Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1419/1998.
- Ebü'l-Ferec el-İsfahânî**, *el-Egânî*, 1.bs., I-XXIV, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1415.
- Ebü'l-Feth el-Abbâsî**, *et-Tahsîs fî şevâhidi't-Telhîs*, nşr. M. Muhiyiddin Abdülhamîd, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, t.y.
- Ebü'l-Fidâ**, *el-Muhtasar fî ahbârî'l-beşer*, 1.bs., Kahire: Matbaatü'l-Hüseyniyye el-Mısriyye, t.y.
- Ebü'l-Meâlî**, Muhammed b. Ubeydullah, *Beyânü'l-edyan*, trc. Yahyâ el-Haşşâb, Kahire: Câmiatü'l-Kahire, 1957.
- Ebü'ssuûd**, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, I-IX, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, t.y.
- Edward Geoffrey Parrinder**, *Religious beliefs of peoples*, Arapça'ya trc. İmam Abdül Fettah İmam, Kuveyt, silsiletü âlemil-marife, 1993.
- el-Kannevcî**, **Sıddîk Hasan Han**, *Fethu'l-beyân fî makâsidi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî, I-XV, Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1412/1992.
- el-Mu'cemü'l-vasît**, 4.bs., Kahire: Mektebetü's-şürûkî'd-devliyye, 1425/2004.
- Eş'arî**, Ebü'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, nşr. Hellmut Ritter, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1400/1980.

Fahredden er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb: et-Tefsîrû'l-kebîr*, 3.bs., Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420.

....., *İ'tikâdâtü fırakı'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1982.

Fettenî, *Mecmau bihâri'l-envâr fî garâibi't-tenzîl ve letâifi'l-ahbâr*, nşr. Habîbürrahman el-A'zamî, I-V, Haydarâbâd: Matbaatü Dâireti'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1967-73.

Feyyûmî, Saîd b. Yûsuf, *el-Emânât ve'l-i'tikâdât*, Leiden: Brill, 1880.

Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 8.bs., Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1426/2005.

Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Küveyt: Müessesetü Dâri'l-kütübi's-sekâfiyye, 1383/1964.

Gündüz, Şinasi, *Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1997, sayı: 9, s. 121-165.

Güngör, Harun, *Maniheizm*, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 5, 1988.

Hâdimî, Ebû Saîd, *Tarîkat-i Muhammediye Şerhi*, Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1348.

Hafâcî, Şehâbeddin, *Hâşiyetü 'ş-şihâb alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, I-VIII, Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.

Harâllî, Ebü'l-Hasan Ali el-Merrâküşi, *Türâsü Ebi'l-Hasan el-Harâllî el-Merrâküşi fî t-tefsîr*, nşr. Mihmâdî b. Abdüsselâm el-Hayyâtî, 1.bs., Rabat: Menşûrâtü'l-merkezi'l-câmiî li'l-bahsi'l-ilmî, 1418/1997.

Hârizmî, Muhammed b. Ahmed, *Mefâtîhu'l-ulûm*, nşr. İbrâhim el-Ebyârî, 2.bs., Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1409/1989.

Hayreddin Kızıl, *Mecûsî Dünya Görüşünde İnsan Konumu*, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (DÜSBED), cilt: VII, 2015.

Hayyât, Ebü'l-Hüseyn, *el-İntisâr ve'r-red alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid*, nşr. H. S. Nyberg, Kahire: Lecnetü't-te'lîf ve't-terceme ve'n-neşr, 1344/1925.

Hâzin, Ali b. Muhammed, *Lübâbü't-te'vîl fî meâni't-tenzîl : Tefsîrû'l-Hâzin*, 1.bs., Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1415.

Hillî, Ebü'l-Bekâ Hibetullah İbnü'l-Mutahhar, *el-Menâkıbü'l-mezîdiyye fî ahbâri'l-mülûki'l-esediyye*, nşr. M. Abdülkâdir Hureysât - Sâlih Mûsâ Derâdike, 1.bs., I-II, Amman: Mektebetü'r-risâleti'l-hadîse, 1404/1984.

....., *Tezkiretü'l-fukahâ'*, Tahran: el-Mektebetü'l-Murtazaviyye, t.y.

Himyerî, İbn Abdülmün'im, *er-Ravzû 'l-mi'târ fî haberi 'l-aktâr*, nşr. İhsan Abbas, 2.bs., Beyrut: Müessesetü Nâsır es-sekâfe, 1980.

İrâkî, Osman b. Abdullah, *el-Fıraku 'l-müfterika beyne ehli'z-zeyg ve 'z-zendeka*, nşr. Yaşar Kutluay, Ankara: Nûr Matbası, 1961.

İbn Âbidîn, M. Emîn, *Reddû 'l-muhtâr ale 'd-dürri 'l-muhtâr*, 2.bs., I-VIII, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1412/1992.

İbn Acîbe, *Bahrû 'l-medîd fî tefsîri 'l-Kur'âni 'l-mecîd*, nşr. Ahmed Abdullah el-Kureşî, I-VI, Kahire: Tubia alâ nefekati D. Hasan Abbas Zeki, 1419.

İbn Âdil, *el-Lübâb fî ulûmi 'l-Kitâb*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr., 1.bs., Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1419/1998.

İbn Âşûr, M. Tâhir, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, Tunus: ed-Dârü't-Tûnisiyye li'n-neşr, 1984.

İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü 'l-vecîz fî tefsîri 'l-kitâbi 'l-azîz*, nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, 1.bs., Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1422.

İbn Batta, *el-İbâne an şerîati 'l-fırakı 'n-nâciye ve mücânebeti 'l-fırakı 'l-mezmûme*, nşr. Rızâ b. Na'sân Mu'tî, I-II, Riyad: Dârü'r-râye, 1409/1988.

İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhu Nehci 'l-belâga*, nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim, I-XX, Kahire-Beyrut: Dâru ihyâi 'l-kütübi'l-Arabiyye, 1385-87/1965-67.

İbn Ebül-İz, *Şerhu 'l-Akîdeti 't-Tahâviyye*, nşr. Şuayb el-Arnaût - Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, 10.bs., I-II, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1417/1997.

İbn Fazlullah el-Ömerî, *et-Ta'rîf bi 'l-mustalahi 'ş-şerîf*, nşr. M. Hüseyin Şemseddin, 1.bs., Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1408/1988.

İbn Ferhûn, Burhâneddin, *Tebsiratü 'l-hükkâm fî usûli 'l-akziye ve menâhici 'l-ahkâm*, Kahire: Mektebetü 'l-külliyâtî 'l-Ezheriyye, 1406/1986.

İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu 'l-bârî bi-şerhi Sahîhi 'l-Buhârî*, nşr. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz, I-XVII, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1379.

İbn Hazm, *el-Fasl fî 'l-milel ve 'l-ehvâ' ve 'n-nihal*, Kahire: el-Mektebetü 'l-Hancî, t.y.

....., *el-İhkâm fî usûli 'l-ahkâm*, nşr. Ahmet M. Şâkir, Beyrut: Dârü'l-âfâkı 'l-cedîde, t.y.

....., *el-Usûl ve 'l-fürû'*, nşr. Abdülhak et-Türkümânî, 1.bs., Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1432/2011.

İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Kasîdetü 'n-nûniyye*, 2.bs., Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1417.

-, *es-Savâiku'l-mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla*, nşr. Seyyid İbrâhim, 1.bs., Kahire: Dârül-hadîs, 1422/2001.
-, *Hidâyetü'l-hayara mine'l-Yehûd ve'n-Nasârâ*, nşr. M. Ahmed el-Hâc, 1.bs., Cidde: Dârü'l-kâlem, 1416/1996.
-, *İgâsetü'l-lehfân fî mesâyidi's-şeytân*, nşr. M. Hâmid el-Fıkî, Riyad: Mektebetü'l-ma'rife, 1392/1975.
- İbn Kuteybe**, *Uyûnü'l-ahbâr*, nşr. Yûsuf Ali Tavîl, 1.bs., Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1406/1986.
- İbn Manzûr**, *Lisânü'l-Arab*, 3.bs., I-XV, Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Meymûn**, *Delâletü'l-hâirîn*, nşr. Hüseyin Atay, Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, t.y.
- İbn Miskeveyh**, *Tecâribü'l-ümem ve teâkübü'l-himem*, nşr. Ebü'l-Kâsım İmâmî, 2.bs., I-VIII, Tahran: Sürûş, 1418-21/1997-2001.
- İbn Nüceym**, Zeynüddin, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, 2.bs., I-VIII, Kahire: Dârü'l-kitâbi'l-İslâmî, t.y.
- İbn Saîd el-Mağribî**, *Neşvetü't-tarab fî târihi Câhiliyyeti'l-Arab*, nşr. Nusret Abdurrahman, I-II, Amman: Mektebetü'l-aksa, 1982.
- İbn Teymiyye**, Takıyyüddin, *Beyânü't-telbîsi'l-Cemhiyye fî te'sîsi bidaihimî'l-keîlâmiyye*, 1.bs., Medine: Mecmaü'l-Melik Fehd li't-tibâati'l-Mushafi's-şerîf, 1426.
-, *Bugyetü'l-mürtâd fî'r-red ale'l-mütefelsife ve'l-Karâmita ve'l-Batîniyye*, nşr. Mûsâ ed-Dervîş, 3.bs., Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1415/1995.
-, *Câmiu'l-mesâil*, V-VI, nşr. M. Azîz Şems, 1.bs., Mekke: Dâru âlemi'l-fevâid, 1424.
-, *Der'u teârûzi'l-akl ve'n-nakl*, nşr. M. Reşâd Sâlim, 2.bs., Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmîyye, 1411/1991.
-, *el-Cevâbü's-sahîh li-men beddele dîne'l-Mesîh*, nşr. Ali b. Hasan b. Nâsır v.dğr., 2.bs., I-VII, Riyad: Dârü'l-âsime, 1419/1999.
-, *el-Kasîdetü't-tâiyye fî'l-kader*, nşr. Muhammed b. İbrâhim el-Hamed, Riyad: Dâru İbn Huzeyme, 1.bs., 1424/2003.
-, *et-Tedmüriyye*, nşr. Muhammed b. Avde es-Se'vî, 6.bs., Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1421/2000.
-, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed, Medine: Mecmaü'l-Melik Fehd li't-tibâati'l-Mushafi's-şerîf, 1436/2005.

-, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, nşr. M. Reşâd Sâlim, Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1406/1986.
- İbnü'd-Devâdârî**, *Kenzü'd-dürer ve câmiu'l-gurer*, nşr. Bernd Radtke v.dğr., I-, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1402/1982-.
- İbnü'l-Arabî**, Ebû Bekir, *el-Mesâlik fî şerhi Muvattai Mâlik*, nşr. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî - Âişe bint Hüseyin es-Süleymânî, 1.bs., I-VIII, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1428/2007.
- İbnü'l-Attâr**, Ebü'l-Hasan, *el-İtikâdü'l-hâlis mine's-şek ve'l-intikâd*, nşr. Sa'd b. Helîl ez-Züveyhirî, 1.bs., Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1432/2011.
- İbnü'l-Cevzî**, Ebü'l-Ferec, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, nşr. M. Abdülkâdir Ahmed Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ, I-XVIII, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1412/1992.
-, *Telbîsü İblîs*, 1.bs., Beyrut: Dârü'l-fikr, 1421/2001.
- İbnü'l-Esîr**, İzzeddin, *el-Kâmil fî't-târîh*, 1.bs., I-XI, nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1417/1997.
-, *el-Lübâb fî tehzîbi'l-Ensâb*, I-III, Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.
- İbnü'l-Esîr**, Mecdüddin, *Câmiu'l-usûl li-ehâdisi'r-Resûl*, I-XI, 1.bs., nşr. Abdülkâdir el-Arnaût, Dîmâşk: Mektebetü'l-Hulvânî, 1389-92/1969-72.
- İbnü'l-Hâc el-Kınâvî**, *Hazzü'l-galâsim fî ifhâmi'l-muhâsim inde cereyâni'n-nazar fî ahkâmi'l-kader*, nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî, 1.bs., Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1405/1985.
- İbnü'l-Heysem**, *Kitâbü'l-Menâzir*, nşr. Abdülhamîd Sabre, Safât: el-Meclisü'l-vatanî li's-sekâfe ve'l-fünûn ve'l-âdâb, 1404/1983.
- İbnü'l-İbnü'l-Melâhimî**, *el-Fâik fî usûli'd-dîn*, nşr. Faysâl Büdeyr Avn, Kahire: Dârü'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 1431/2010.
- İbnü'l-İbrî**, *Târîhu muhtasari'd-düvel*, nşr. Antûn Sâlihânî el-Yesûî, 3.bs., Beyrut: Dârü's-şark, 1992.
- İbnü'l-İflîlî**, *Şerhu şî'ri'l-Mütenebbî*, nşr. Mustafa Uleyyân, 2. bs., I-IV, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1418/1998.
- İbnü'l-Murtazâ**, *el-Kalâid fî tashîhi'l-akâid*, nşr. Albert Nasrî Nâdir, Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1985.
- İbnü'n-Nedîm**, *el-Fihrist*, nşr. İbrâhim Ramazan, 2.bs., Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1417/1997.

- İbnü's-Şihne**, Ebü'l-Velîd, *Ravzü'l-menâzir fî ilmi'l-evâil ve'l-evâhir*, nşr. Seyyid M. Mühennâ, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1417/1997.
- İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî**, *el-Burhân fî tertîbi süveri'l-Kur'ân*, nşr. M. Şa'bânî, Muhammediye: Vizâretü'l-Evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1410/1990.
- Îcî**, Adudüddin, *el-Mevâkîf*, nşr. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Dârü'l-cîl, 1417/1997.
- İmrânî**, Yahyâ b. Ebü'l-Hayr, *el-İntisâr fî'r-red ale'l-Mu'tezileti'l-Kaderiyyeti'l-eşrâr*, nşr. Suûd b. Abdülazîz el-Halef, 1.bs., Riyad: Mektebetü edvâü's-selef, 1419/1999.
- İsferayînî**, Şehfûr (Şâhfûr) b. Tâhir, *et-Tebîr fî'd-dîn ve'temyîzü'l-fırkati'n-nâciye ani'l-fırakî'l-hâlikîn*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1403/1983.
- Işık**, Hidayet, *İslâm Bilginlerinin "Seneviyye" Adı Altında Dualist Dinlere ve Mezheplere Yaklaşımları*, Dinî Araştırmalar, cilt: VI, sayı: 18, 2004.
- J. Patterson**, Stephen, *Early Christianity in Edessa and Eastern Syria*, Willamette University
- Jenny Rose**, *Zoroastrianism: an introduction*, London: I.B. Tauris, 2011.
- John C. Reeves**, *Prolegomena to a history of Islâmîcate Manichaeism*, Sheffield: Equinox Publishing, 2011.
- Kādî Abdülcebbâr**, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, nşr. Mahmûd M. Hudayrî, 1.bs., Kahire: eş-Şeriketü'l-Arabiyye li'l-tıbbâa, 1380.
-, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, nşr. Abdülkerîm Osman, 3.bs., Kahire: Mektebetü Vehbe, 1416/1996.
-, *Tesbîtü delâili'n-nübüvve*, Kahire: Dârü'l-Mustafâ, t.y.
- Kādî İyâz**, *eş-Şifâ' bi-ta'rîfi hukûkî'l-Mustafâ*, y.y.: Dârü'l-fikir, 1409/1988.
- Kalkaşendî**, *Subhu'l-a'şâ fî sinâati'l-inşâ*, nşr. M. Hüseyin Şemseddin v.dğr., I-XIV, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1407/1987.
- Karâfî**, Şehâbeddin, *ez-Zahîre*, nşr. M. Bû Hubze, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsımî**, Cemâleddin, *Mehâsinü't-te'vîl*, nşr. M. Bâsil Uyûnü's-Sûd, 1.bs., Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1418.
- Kâtib Çelebi**, *Süllemü'l-vüsûl*, nşr. Abdülkâdir el-Arnaût, İstanbul: İrcica yayınevi, 2010.
- Kirmânî**, Şemseddin, *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 1.bs., I-XXV, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1356/1937.
- Kirmânî**, Tâcülkurrâ, *Regâibü't-tefsîr ve acâibü't-te'vîl*, nşr. Şemrân el-Ucelî, Beyrut: Müessesetü ulûmi'l-Kur'ân, t.y.

- Kummî**, Sa'd b. Abdullah, *el-Makâlât ve'l-fırak*, nşr. M. Cevâd Meşkûr, Tahran: Merkez-i İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, 2.bs., 1361hş.
- Kurt**, Rudolph, *Maniheizm*, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, Mustafa Bıyık (çev.), cilt. I, Sayı: 1, (2002/1),
- Makdisî**, Mutahhar b. Tâhir, *el-Bed' ve't-târîh*, Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, t.y.
- Makrîzî**, Takıyyüddîn Ahmed b. Alî, *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hıtat ve'l-âsâr*, 1.bs., Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1418.
-, *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, nşr. Abdülkâdir Atâ, 1.bs., Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1418/1997.
-, *İttiâzü'l-hunefâ bi-ahbâri'l-eimmeti'l-Fâtımiyyîn el-hulefâ*, nşr. M. Hilmî M. Ahmed, 1.bs., Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ li's-şuûni'l-İslâmiyye, 1416/1996.
- Mar Mikhael es-Süryânî el-Kebîr**, *Târîhu Mikhael es-Süryânî*, trc. Mar Gregorios Seliba Şemon, Halep: Dârü'r-Ruhâ-Mardin, 1996.
- Mâtürîdî**, Muhammed b. Mahmud Ebu Mansur, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, İskenderiye: Dârü'l-câmiâtî'l-Mısriyye.
-, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, nşr. Mecdî Baslûm, 1.bs., Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1426/2005.
- Mâverdî**, *A'lâmü'n-nübüvve*, nşr. Saîd Muhammed el-Lahhâm, 1.bs., Beyrut: Dârü ve Mektebetü'l-hilâl, 1409/1989.
- Mervezî**, Şerefüzzaman Tâhir, *Tabâiu'l-hayevân*, el-Mektebetül Biritaniyye, Mahtutat Şerkiyye, Add MS 21102, Mektebetü Katar er-Rakamiyye, https://www.qdl.qa/archive/81055/vdc_100027134517.0x000001, [Mayıs ayında, 2017'de ona ulaşılmış]
- Mes'ûdî**, Ali b. Hüseyin, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, nşr. Abdullah İsmâil es-Sâvî, Kahire: Dârü's-Sâvî, 1357/1938.
-, *Mürûcü'z-zeheb*, nşr. Es'ad Dâgır, Kum: Dârü'l-hicre, 1409.
- Mircea Eliade**, *History of Religious Ideas*, Translated by Willard R. Trask, University Of Chicago, Press; New edition, 1976.
- Moll**, Sebastian, *At the Left Hand of Christ: The Arch-Heretic Marcion*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), The University of Edinburgh, 2009.

- Muâfâ en-Nehrevânî**, *el-Celisü's-sâlihu'l-kâfî ve'l-enîsü'n-nâsıhu's-şâfî: el-Celis ve'l-enîs*, nşr. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî, 1.bs., Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1426/2005.
- Muhammed Ebû Zehre**, *Zehretü't-tefâsîr*, I-X, Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, t.y.
- Müzhirî**, Hüseyin b. Mahmûd ez-Zeydânî, *el-Mefâtih fî şerhi'l- Mesâbih*, 1.bs., Küveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- Nâşî el-Ekber**, *Muktetafât mine'l-kitâbi'l-Evsât fî'l-makâlât*, nşr. Josef van Ess, Buyrut: Franz Steiner Verlag, 1971.
- Nesefî**, Ebü'l-Muîn, *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, nşr. Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993.
- Neşvân el-Himyerî**, *Hürü'l-în*, nşr. Kemâl Mustafa, Kahire: y.y., 1948.
-, *Şemsü'l-ulûm ve devâü kelâmi'l-Arab mine'l-külûm*, nşr. Hüseyin b. Abdullah el-Amrî v.dğr., I-XII, Dîmâşk: Dârü'l-fikr, 1420/1999.
- Nevbahî**, Hasan b. Mûsâ, *Fıraku's-Şîa*, Beyrut: Menşûrâtü'r-Rızâ, 1.bs., 1433/2012.
- Nevevî**, Muhammed b. Ömer, *el-Mecmû' : Şerhu'l-Mühezzeb*, Medine: Mektebetü's- selefiyye, t.y.
-, *Merâhu lebîd li-keşfi ma'ne'l-Kur'ânî'l-mecîd*, nşr. M. Emîn ed-Dannâvî, 1.bs., I-II, Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1417/1997.
- Nizâmeddin en-Nisâbûrî**, *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân*, nşr. Zekerîyyâ Umeyrât, 1.bs., I-VI, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1416/1996.
- Nizâmülmülk**, Ebû Alî Kivâmüddîn, *Siyâsetnâme*, trc. Yûsuf Hüseyin Bekkâr, 2.bs., Katar: Dârü's-sekâfe, 1407/1987.
- Nüveyrî**, Ahmed b. Abdülvehhâb, *Nihâyetü'l-ereb fî fûnûni'l-edeb*, 1.bs., Kahire: Dârü'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 1423.

Online Catholic Encyclopedia, <http://www.newadvent.org/cathen/>

Online Encyclopedia Britannica, <https://www.britannica.com/>

Origen, Pseudo, *The dialogues of adamantius against the Marcionites*, ch. II, Translated and Edited by Daniel Jon Mahar, Copyright Ó April 2000 by D.J.Mahar, <http://www.marcionite-scripture.info/dialogues.htm>

Oymak, İskender, *Zerdüştlük : (inanç, ibadet, adetler)*, (Elazığ), [y.y. : y.y.], 2003.

Pavlus Figâlî, *el-Markuniyye ve'l-Maniviyye*, 2009,
<http://www.boulosfeghali.org/boulos/index.php/site/index>

- Prods Oktor Skjaervo**, *The spirit of zoroastrianism*, Edited by Prods Oktor Skjaervo. -- New Haven: Yale University Press, 2011.
- Râgıb el-İsfahânî**, *Muhâdarâtü'l-üdebâ' ve muhâverâtü's-şuarâ' ve'l-bülegâ'*, 1.bs., Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebü'l-Erkam, 1420.
- Râzî**, Muhammed b. Ebû Bekir, *Muhtârü's-Sihâh*, nşr. Yûsuf Şeyh Muhammed, 5.bs., Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1420/1999.
- Reşîd Rızâ**, *Tefsîrü'l-Menâr*, I-XII, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1990.
- Safedî**, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, nşr. Ahmed el- Arnaût - Türkî Mustafa, I-XXIX, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420/2000.
- Sâid b. Bitrîk**, *et-Târîhu'l-mecmû' ale't-tahkîk ve't-tasdîk*, nşr. L. Cheikho v.dğr., Beyrut: Matbaatü'l-âbâi'l-mürselîne'l-Yesûiyyîn, 1905.
- Sâid el-Endelüsî**, *Tabakâtü'l-ümem*, nşr. L. Şeyho, Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye [Imprimerie Catholique], 1912.
- Scott Latourette**, Kenneth, *A History Of Christianity*, Vol. 1.
http://www.coptics.info/Books/Kenneth_Scott_Latourette_A_History_of_Christianity.pdf
- Sem'ânî**, Abdülkerîm b. Muhammed, *el-Ensâb*, nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el- Yemânî el-Muallimî, Haydarâbâd: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmâniyye.
- Sem'ânî**, Ebü'l-Muzaffer, *Kavâtu'l-edille fi'l-usûl*, nşr. M. Hasan İsmâil eş-Şâfiî, 1.bs., Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1418/1999.
- Semerkindî**, Ebü'l-Leys, *Tefsîru Ebi'l-Leys*, nşr. Ali M. Muavvaz v.dğr., 1.bs., Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1422.
- Şehrezûrî**, Muhammed b. Mahmûd, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*, nşr. Hüseyin Ziyâî, Tahran: Müessese-i Mütâlaât ve Tahkîkât, 1372hş./1993.
- Şehristânî**, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. M. Seyyid Kîlânî, 2.bs., I-II, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1395/1975.
- Şeriati**, Ali, *Dinler Tarihi*, çev. Erdoğan Vatansever. İstanbul: Seçkin Yayıncılık, t.y.
- Şevkânî**, Muhammed b. Ali, *el-Fethu'r-rabbânî*, nşr. M. Subhî b. Hasan Hallâk, I-XII, San'a: Mektebetü'l-cîl el-cedîd, 1423/2002.
-, *Katrü'l-velî alâ hadîsi'l-velî*, nşr. İbrâhim Hilâl İbrâhim, Kahire: Dârü'l-kütübi'l-hadîse, t.y.
- Taberî**, Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 2.bs., Beyrut: Dârü't-türâs, 1387.

- Teftâzânî**, Sâdeddin, *Şerhu'l-Makâsıd fî ilmi'l-keîâm*, 1.bs., Lahor: Dârü'l-maârifî'n-Nu'mâniyye, 1401/1981.
- Tehânevî**, *Keşşâfû ıstılâhâtı'l-fünûn ve'l-ulûm*, nşr. Ali Dahrûc - Abdullah Hâlidî, I-II, Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Tîbî**, *Şerhu't-Tîbî alâ Mişkâtı'l-Mesâbîh: el-Kâşif an hakâiki's-sünen*, nşr. Abdülhamîd Hindâvî, 1.bs., I-XIII, Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997.
- Tûrbüşî**, Fazlullah b. Hasan, *el-Müyesser fî şerhi Mesâbîhi's-sünne*, nşr. Abdülhamîd Hindâvî, 2.bs., I-IV, Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1429/2008.
- Ya'kûbî**, *Târîh*, nşr. Abdülemîr Ali Mühennâ, 1.bs., Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbûât, 1431/2010.
- Yâkût el-Hamevî**, *Mu'cemü'l-büldân*, 2.bs., I-V, Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.
- Zebîdî**, M. Murtazâ, *Tâcü'l-arûs*, nşr. Mustafa Hicâzî, 1.bs., Küveyt: el-Meclisü'l-vatanî li's-sekâfe ve'l-fünûn ve'l-edeb, 1422/2001.
- Zehebî**, *Târîhu'l İslâm*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, 1.bs., I-XVII, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1424/2003.
- Zerdüşî**, *Avesta: Zerdüştilerin kutsal metinleri*, trc. Fahriye Adsay, İbrahim Bingöl. -- İstanbul: Avesta Basın Yayın, 2012.
- Zerrûk**, Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed, *Şerh alâ metni'r-Risâle li'bn Ebî Zeyd el-Kayrevânî*, nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, 1.bs., Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1427/2006.