İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

İTD 2026 16/2: 469-488

https://doi.org/10.26650/iuitd.2026.1970187

Submitted | Başvuru 13.06.2026
Revision Received | Revizyon Talebi 07.09.2026
Last Revision Received | Son Revizyon 08.09.2026
Accepted | Kabul 14.09.2026

İslam Tetkikleri Dergisi
Journal of Islamic Review

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Open Access

Sâsânî Ateşkedelerinin İslam Hâkimiyeti Altında Dönüşümü: Yıkım, Mescide Çevirme ve Kutsal Mekân Hafızasının Sürdürülmesi

The Transformation of Sāsānian Ātashkadahs under Islamic Rule: Destruction, Conversion into Masjids, and the Preservation of Sacred-Site Memory

Ali Hüseyin Toğay [1]

[1] Karadeniz Teknik Üniversitesi, Tarih Bölümü, Trabzon, Türkiye

Öz

Tarihsel kökenleri Akamenid/Persler dönemine uzanan ateşkedeler, Sâsânîler döneminde (224-651) dinî fonksiyonlarının ötesine geçerek devlet ideolojisinin, toplumsal düzenin ve siyasi hâkimiyetin başlıca temsil alanlarından biri hâline gelmiştir. Nitekim Sâsânî yönetiminin dinî otoriteyi devlet mekanizmasıyla bütünleştiren siyaseti, ateşkedelerin de siyasi, sosyal ve ekonomik açılardan güçlenmesine doğrudan katkı sağlamıştır. Bu çerçevede Sâsânîler döneminde sayısız ateşkede inşa edilmiştir. Ancak İslam ordularının Sâsânî topraklarını fethetmesiyle birlikte bazı ateşkedeler tahrip edilirken, bazıları da mescide çevrilmiştir. Bu makale, Müslüman ordularının Sâsânî şehinşahı III. Yazdegerd'in (632-651) tahta çıktığı yıldan itibaren İran üzerine yaptıkları seferler sonucunda bazı ateşkedelerin nasıl mescide dönüştürüldüğü meselesi üzerine odaklanmaktadır. Çalışma ayrıca bu dönüşüm olgusunun Emevî (661-750) ve Abbâsî (750-1258) dönemlerinde de nasıl devam ettiğini ortaya koymaktadır. Bu dönüşüm, Müslüman-Zerdüştî ilişkilerinde önemli bir kırılma noktası oluşturmuş ve bilhassa Pehlevî apokaliptik literatürde dinî ve kozmolojik bir felaket olarak tasvir edilmiştir. Çalışma, Pehlevi kaynaklar ile erken İslam tarih yazımı arasındaki anlatı farklılıklarına dikkat çekmekte ve dönüşüm sürecini şekillendiren otorite ilişkileri ile mekânsal dinamiklerine vurgu yapmaktadır. Bu çerçevede, ateşkedelerin mescidlere dönüştürülmesinin merkezî ve sistematik bir devlet politikası olarak uygulanmadığını; aksine bu sürecin, çoğu durumda yerel Müslüman yöneticiler ile askerî komutanların siyasi, askerî ve pragmatik tercihlerine bağlı olarak şekillendiğini ileri sürmektedir.

Abstract

Ātashkadahs, whose historical origins trace back to the Achaemenid/Persian period, transcended their purely religious function during the Sāsānian era (224-651) to become primary representations of state ideology, social order, and political authority. The Sāsānian administration's policy of integrating religious authority with the state mechanism directly contributed to the strengthening of fire temples in political, social, and economic terms, and countless such institutions were built throughout the empire. However, following the conquest of Sāsānian territories by Muslim armies, some ātashkadahs were destroyed while others were converted into masjids. This article focuses on the conversion of fire temples into masjids as a result of Muslim campaigns against Iran, beginning from the accession of the last Sāsānian Shāhanshāh, Yazdegerd III (632-651). The study further demonstrates how this process of transformation continued through the Umayyad (661-750) and Abbasid (750-1258) periods. This transformation constituted a significant turning point in Muslim-Zoroastrian relations and was depicted, particularly in Pahlavi apocalyptic literature, as a religious and cosmological catastrophe. The article draws attention to the narrative discrepancies between Pahlavi sources and early Islamic historiography, emphasising the authority relations and spatial dynamics that shaped the transformation process. It ar-

Atıf | Citation: Toğay, AH. "Sâsânî Ateşkedelerinin İslam Hâkimiyeti Altında Dönüşümü: Yıkım, Mescide Çevirme ve Kutsal Mekân Hafızasının Sürdürülmesi", İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review 16/2: 469-488, https://doi.org/10.26650/iuitd.2026.1970187

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

© 2026. Toğay, AH

Sorumlu Yazar | Corresponding Author: Ali Hüseyin Toğay alihuseyintogay@ktu.edu.tr

gues that the conversion of ātashkadahs into masjids was not implemented as a central or systematic state policy; rather, this process was shaped, in most cases, by the political, military, and pragmatic preferences of local Muslim rulers and military commanders.

Anahtar Kelimeler Sâsânîler, Zerdüştîler, Müslümanlar, Ateşkedeler, Mescidler

Keywords Sāsānian, Zoroastrians, Muslims, Ātashkadahs, Masjids

Extended Abstract

This study examines the transformation of the ātashkadahs (fire temples) that existed during the Sāsānian period (224-651) into masjids following the Islamic conquests. The main argument of the article is that this transformation was not the product of a central, systematic state policy; rather, it was largely shaped by the political, military, pragmatic, and economic preferences of local Muslim commanders and administrators. To substantiate this argument, the article first reveals the multifaceted roles of ātashkadahs within the Sāsānian world. These institutions were far more than mere places of worship; they functioned as centers of justice and judgment, venues for legal proceedings such as marriage and divorce, institutions managing significant economic endowments, and even sacred sites that Sāsānian Shāhanshāhs themselves visited during crises such as drought to seek divine intervention. Indeed, the inclusion of fire altar iconography on the coins of Ardashīr I, along with the efforts of religious figures like Kartīr in restoring ātashkadahs across the empire, demonstrates that these places served as instruments of both religious and political legitimacy. With the Muslim conquest of Iran, the Sāsānian political order collapsed, a collapse that precipitated significant changes in the status of ātashkadahs. In this context, the article reveals how some ātashkadahs were converted into masjids and how this process continued from the early Islamic period through the Umayyad (661-750) and Abbasid (750-1258) periods. In this regard, the fate of ātashkadahs during the Umayyad and Abbasid periods varied significantly from one region to another. According to the sources, certain commanders either demolished ātashkadahs or built masjids in their place. The activities of figures such as ʿUbaydullāh and Qutayba b. Muslim stand out as important examples of this process. However, the same sources also convey significant evidence that local Muslim communities sometimes advocated for the preservation of ātashkadahs. This situation demonstrates that the transformation process cannot be explained solely by religious motivations; rather, political, economic, and social factors were at least as decisive as religious motives.

Moreover, the article highlights that in some regions, such as Rayy, Qazvīn, and Azerbaijan, Zoroastrian communities secured the protection of their ātashkadahs through peace treaties concluded in exchange for regular payment of tribute. These agreements allowed the continued existence of fire temples under Muslim rule. Conversely, in other areas like Fars and Sistan, certain commanders attempted to plunder or destroy ātashkadahs, sometimes facing resistance from both local Zoroastrians and even Muslim populations who invoked Islamic law to defend the sanctity of these places. This diversity of outcomes further underscores the absence of a uniform state policy.

The article further points out that the three most sacred ātashkadahs of the Sāsānian Empire - Ādur Gushnasp, Ādur Farnbāg, and Ādur Burzēn Mihr- were not converted into masjids. This finding clearly reveals the character of post-conquest practices, which depended heavily on local conditions, administrative priorities, and the level of knowledge possessed by the conquering power. On the other hand, Pahlavi religious texts depict the destruction or conversion of ātashkadahs into masjids not as a mere historical event but as a cosmological catastrophe. As examined in detail in the article, works such as *Wahrām ī Warzāwand, Zand ī Wahman Yasn,* and *Bundahishn* interpret the Muslim conquests as the disruption of the Zoroastrian order and the extinguishing of the sacred fires. In these texts, the eschatological expectations that masjids will eventually be demolished and replaced with ātashkadahs stand out as a theological reflection of the trauma experienced by the Zoroastrian community. Consequently, the article demonstrates that the conversion of ātashkadahs into masjids was not merely a change in the function of religious spaces, but rather one of the most significant symbolic and material manifestations of the transition from Sāsānian Iran to Islamic Iran. This transformation should be understood as a multi-dimensional historical phenomenon in which processes of conquest, reconciliation, resistance, and reconstruction are inextricably intertwined.

Giriş

Sâsânî İmparatorluğu'nun İslam ile ilk teması, II. Hüsrev Pervîz döneminde (590-628) vuku bulmuştur. Hüsrev, selefleri gibi Sâsânîlerin kadim dini olan Zerdüştîliğin[1] sadık bir savunucusuydu. Bu dinî bağlılık, Sâsânî-İslam ilişkilerinin başlangıç evresinden itibaren çatışmacı bir nitelik kazanmasında belirleyici rol oynamıştır. III. Yezdigerd (632-651) döneminde ise Müslüman kuvvetler ile Sâsânî ordusu arasında çok sayıda yerel ve bölgesel çatışma patlak vermiştir. Bu muharebeler Sâsânî askerî teşkilatına ağır zayiat verdirmiş; merkezî otoritenin çöküşünü ve Sâsânî egemenliğinin İran coğrafyasındaki çözülüşünü hızlandırmıştır. Bununla birlikte, Sâsânî gücünün gerilemesinin III. Yezdigerd'in selefleri döneminde başladığı da vurgulanmalıdır. İmparatorluğun bu yapısal zayıflığından istifade eden Müslüman kuvvetler, sistematik ve tedrici bir ilerlemeyle İran topraklarının önemli bir kısmını fethetmiştir.[2]

Bu gelişmeler, Sâsânî İmparatorluğu'nun siyasi, iktisadi, toplumsal, dinî ve demografik katmanlarında çok boyutlu bir çöküşü tetiklemiş; bu süreç aynı zamanda kadim kurumlarda kapsamlı bir dönüşümü de beraberinde getirmiştir. Dönüşüm geçiren kadim kurumlardan biri de Sâsânî ateşkedeleridir. Sâsânî dönemine ait kitabeler ve sikkeler gibi çok sayıda maddi kaynağın yanı sıra *Bundahişn*,[3] *Şâyest Ne Şâyest*,[4] *Zand- ī Wahman Yasn*,[5] *Rivâyet-i Pahlavî*[6] ve *Andarz-ı Âdurbâd-ı Mahraspandân*[7] gibi önemli Pehlevice dinî metinler ateşkedelerin Zerdüştî dinî ve kültürel hayatındaki kritik konumunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Müslüman idare altında Sâsânî dönemine ait bazı ateşkedelerin mescit olarak kullanılmaya başlanması, Zerdüştî toplumunda derin bir sosyo-dinî travma meydana getirmiştir. Bu travma Zerdüştî toplulukların bir kısmını göçe zorlamış; geride kalan gruplar ise hem dinî kurumlarını hem de toplumsal sürekliliklerini koruyabilmek amacıyla Müslüman hâkimiyetine karşı farklı düzeylerde direniş göstermiştir. Ateşkedelerin mescidlere dönüştürülmesi bu şekilde uzun vadede Zerdüşt-Müslüman ilişkilerinin dinamiklerini şekillendiren bir dönüm noktası hâline gelmiştir.

Andrew D. Magnusson, "Zoroastrian Fire Temples and the Islamisation of Sacred Space in Early Islamic Iran" başlıklı çalışmasında, ateşkedelerin tahrip edildiği ve yerlerine mescitlerin inşa edildiğine ilişkin anlatıların İslamlaşmanın güvenilir göstergeleri olarak kullanılıp kullanılamayacağını eleştirel bir bakış açısıyla incelemektedir.[8] Bununla birlikte, söz konusu çalışma Zerdüştî Pehlevice kaynakları, arkeolojik veriler ve uzun dönemli tarihsel perspektifi birlikte değerlendirmemektedir. Bu çalışma ise söz konusu perspektifleri dikkate alarak ateşkedelerin İslam hâkimiyeti altındaki dönüşümünü yalnızca fiziksel veya siyasî bir değişim olarak değil, aynı zamanda Zerdüştî dinî hafıza bağlamında da ele almaktadır.

1 Sâsânîler döneminde Zerdüştîlik yerine "Mazdêsn" ibaresinin kullanıldığını vurgulamak gereklidir. Bu ibarenin Pehlevice transkripsiyonu "mzdsyn" şeklindedir. Bu hususu, I. Ardeşîr, I. Şâpur ve Narseh gibi Sâsânî şehinşahlarının diktirdiği kitabelerde de görmek mümkündür. bk. Michael Alram, Das *Antlitz des Fremden: die Münzprägung der Hunnen und Westtürken in Zentralasien und Indien* (Wien: Austrian Academy of Sciences Press, 2016), 26; Vladimir Lukonin, *Tamaddun-ı Îrân-ı Sâsânî*, çev. İnâyetullah Rızâ (Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1350/1971), 265; Sa'îd Uryân, *Râhnâme-i Ketîbehâ-yı Îrânî-i Miyâne* (Tahran: İntişârât-ı İlm, 1392/2013), 29-32; Helmut Humbach and O. Skjærvø, *The Sassanian Inscription of Paikuli* (Munich: Reichert Verlag, 1983), 5. Kitabeler dışında Sâsânî şehinşahlarına ait sikkeler üzerine yazılan ifadelerde de Mazdêsn ibaresine rastlamak mümkündür. bk. Michael Alram, "Early Sasanian Coinage", *The Sasanian Era the Idea of Iran,* ed. Vesta Sarkhosh and Curtis- Sarah Stewart (London: I.B. Tauris, 2008), 18; Muhammed Yücel, "A Unique Drachm Coin of Shapur I", *Iranian Studies* 50 (2017), 331-344. Bununla birlikte Mazdêsn kelimesine karşılık gelen Behdîn tabirini de belirtmek gereklidir. Ancak kaynaklarda bu tabirin pek yaygın olarak kullanılmadığı anlaşılmaktadır. Modern literatürde ise daha çok "Zoroastrianism" kelimesi göze çarpmaktadır. Bunun birkaç nedeni bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, bu din üzerine çalışan bazı Batılı araştırmacıların Yunan kaynaklarında geçen "Zôroastrês" ve "Zôrotristês" gibi ibarelerden hareketle Zoroastrianism tabirini ortaya koymalarıdır. bk. Rüdiger Schmitt, "Zoroaster i. the Name", *Encyclopædia Iranica*, Erişim 12 Ocak 2026. İkinci bir neden ise Avesta'da geçen "Zaraθuštra" ifadesiyle ilgilidir. bk. Celîl Dûsthâh, *Avestâ: Kohantarîn Sorûdhâ ve Metnhâ-yı Îrânî* (Tahran: Neşr-i Mervârîd, 1371/1992), 41-47. Ayrıca birçok Pehlevice kaynakta "Zardušt " ibaresi kullanılmıştır. bk.*Dâdestân-ı Dênîg,* çev. M. Ca'ferî Dehâkî. (Paris: Association pour l'Avancement des Etudes Iraniennes, Paris 1998), 1/8; *Zand- ī Wahman Yasn*, çev. Carlo Giovanni Cereti (Rome: Istituto Italiano Per Il Medio Ed Estremo Oriente, 1995), 1/49; *Vizîdegîhâ-ı Zâdspram,* çev. M. Takî Râşid Muhassıl (Tahran: Institute for Humanities and Cultural Studies,1366/1987), 4/3. Dolayısıyla bu çalışmamızda Türkçe literatüre uygun bir şekilde "Zerdüştî" ibaresini kullandık.

2 Parvaneh Pourshariati, *Decline and fall of the Sasanian Empire: The Sasanian–Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran* (London: I.B. Tauris, 2008), 183-219; Touraj Daryaee, Sasanian Persia the Rise and Fall of an Empire (London: I. B. Tauris, 2009), 35-38.

3 *Bundahişn*, çev. Mehrdâd Bâhar (Tahran: İntişârât-ı Tûs, 1392/2013).

4 *Şâyest Ne Şâyest,* çev. Ketâyûn Mezdâpûr.(Tahran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 1369/1990).

5 *Zand- ī Wahman Yasn*, çev. Carlo Giovanni Cereti (Rome: Istituto Italiano Per Il Medio Ed Estremo Oriente, 1995).

6 *Rivâyet-i Pahlavî,* çev. Mahşîd Mîrfahrâî (Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1367/1998).

7 *Andarz-ı Âdurbâd-ı Mahraspandân*, çev. Mahiyar Nevvabi (Tahran: Dâneshkâde-i Edebiyât-ı Tebrîz, 1385/2006).

8 Andrew D. Magnusson, "Zoroastrian Fire Temples and the Islamisation of Sacred Space in Early Islamic Iran", *Comparative Perspectives from History*, ed. A. C. S. Peacock, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017), 112-117.

Türkçe literatürde ise Sâsânî ve İslam bağlamında yapılan çalışmaların önemli bir bölümünün, askerî mücadeleler ve Sâsânî İmparatorluğu'nun siyasî çözülüşü gibi konulara odaklandığı görülmektedir.[9] Müslümanların Sâsânî kurumlarından yararlanma biçimleri genellikle ikincil bir tema olarak ele alınmaktadır. Dinî mekânların fiziksel ve simgesel dönüşümü müstakil ve sistematik bir inceleme konusu olmamıştır. Bu makale, askerî tarihin ötesine geçerek, ilerleyen İslam orduları karşısında Sâsânî otoritesinin kademeli olarak aşınmasını ateşkedelerin mescidlere dönüştürülme süreci üzerinden okumaktadır. Bu çerçevede, yalnızca Geç Antik Çağ İran coğrafyasının ve erken İslam döneminin tarihsel dinamiklerini ortaya koymakla kalmayıp aynı zamanda iki büyük medeniyet arasındaki karşılıklı algıların, toplumsal aidiyet biçimlerinin ve dinî meşruiyet stratejilerinin oluşumunun izini sürmektedir. Kutsal mekânların dönüşümünü, yalnızca bir ibadet alanının işlev değiştirmesi olarak almayıp, bir egemenlik devrinin sona erdiğinin, yeni bir siyasi ve dinî otoritenin teşekkül ettiğinin dolaysız bir tezahürü olarak okumaktadır.

Makalede öncelikle ateşkedelerin Sâsânî İmparatorluğu içindeki önemi, onların dinî, siyasi ve ekonomik rolleri imparatorluk ideolojisinin daha geniş bağlamı içinde konumlandırarak incelenecektir. Akabinde, Müslümanların İran seferleri ele alınacak ve ateşkedelerin yıkılmasına ya da mescid olarak yeniden işlevlendirilmesine odaklanılacaktır. Son olarak, Pehlevice kaynakların ateşkedelerin yıkımını nasıl tasvir ettiğini analiz edilecek ve bu metinlerde kullanılan apokaliptik ve eskatolojik dile dikkat çekilecektir. Sonuç bölümünde ise ateşkedelerin dönüşüm sürecinden çıkarılan temel bulgular özetlenecektir. Makale, ateşkedelerin mescide dönüşümü sürecinin sistematik bir devlet siyasetinin neticesi olmadığını bilakis Sâsânî medeniyeti ile erken İslam devleti arasındaki karmaşık ilişkinin bir yansıması olarak çok boyutlu incelenmesi gerektiğini ileri sürmektedir.

1. Ateşkedeler ve Sâsânî İmparatorluğu'ndaki Çok Katmanlı Rolleri

Farsçadaki "ateşkede" teriminin Pehlevice karşılığı âtaş-kadag'dır. Pehlevi yazımında rastlanan mân-ı âtaş ile dâr-ı âteşân gibi tamlamalar da aynı kavramı karşılamaktadır.[10] Zerdüştî terminolojide ateşkede ile ilişkili olarak Dar-ı Mehr[11] tabirine de rastlanmaktadır. [12] Zamanla, Zerdüştîler arasında ateşkedenin karşılığı olarak Guceratça âgîârî kelimesi de yaygınlık kazanmıştır.[13] Ateşkede kutsal bir mekân olmasına rağmen Avesta'da yer almamaktadır. Bu kavramın, Zerdüştî dinî yapısının kurumsallaşmasına paralel biçimde, özellikle Sâsânî döneminde belirginlik kazandığı anlaşılmaktadır.

Sâsânî devrinde inşa edilen ateşkedeler, siyasi, dinî, ekonomik ve toplumsal boyutları kapsayan çok işlevli bir rol üstlenmiştir. Sâsânî hanedanının kurucusu ve sadık bir Zerdüşt olan Sâsân ile halefi Bâbek'in, İstahr[14] bölgesinde Ateşkede-yi Anâhid olarak bilinen mabedin denetiminden sorumlu tutulması, bu çok işlevliliğe somut bir örnek teşkil etmektedir.[15] Ateşkedelerin kurumsal ağırlığı, I. Ardeşîr döneminde (224-242) belirgin bir ivme kazanmıştır. Sâsânî şehinşahının, İran'ın farklı bölgelerinde bu kutsal mekânları tesis etmesi ve tedavüle soktuğu sikkeler üzerinde ateşdân (ateş sunağı) ikonografisini kullanması, ateşkedelerin dinî ve siyasi fonksiyonunu daha da pekiştiren bir meşruiyet stratejisi olarak okunabilir. I. Ardeşîr'in ateşkedeleri ihya etme ve yeniden inşa etme faaliyetleri, dönemin yazılı kaynaklarında dikkat çekici biçimde öne çıkarılmaktadır.[16] Ateşkedelerin taşıdığı stratejik önem, Sâsânî dönemi epigrafik belgelerinde de açık

9 Ulaş Töre Sivrioğlu, "İlk İslâm Fetihleri ve Sâsâni Devleti'nin Çöküşü", *Turkish Studies*, 9/10 (2015), 389-428.

10 Mary Boyce, "Âtaškada", *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater (London: Routledge and Kegan Pau, 2011), 3/9-10; Jamsheed Choksy, "Altars, Precincts, and Temples: Medieval and Modern Zoroastrian Praxis". Journal Iranian Studies 44 (2004), 327-346.

11 Mary Boyce, "Dar-e Mehr", *Encyclopædia Iranica*. ed. Ehsan Yarshater (London/New York: Routledge and Kegan Pau, 1983), 669-670. J. J. Modi'ye göre "Dar-ı Mehr" terimi, kelime anlamıyla "Mihr'in Kapısı"nı ifade etmekte olup Zerdüştî geleneğinde kutsal ateşin muhafaza edildiği mekânı belirtmektedir. Modi ayrıca her ateşkedede zorunlu olarak bir Dar-ı Mehr bulunmadığını vurgulamaktadır. Nitekim Naosari'deki Büyük Ateşkede (Atash Behram) örneğinde, ana yapı içerisinde bir Dar-ı Mehr yer almamakta; söz konusu bölüm ayrı ve müstakil bir yapıda konumlanmaktadır (Jivanji Jamshedji Modi, *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees* (Bombay: British India Press, 1937), 208.

12 *Andarz ī Adurbād ī Mahraspandân*, 25; *The Wisdom of the Sasanian Sages (Dēnkard VI)*, çev. Shaul Shaked (Boulder: Westview Press,1979), 128; *Şâyest Ne Şâyest*, 9/112; Boyce, "Âtaškada", 9-10. Alan Williams'a göre, bazı Zerdüştîler Arapların İran'ı fethinden sonra ülkelerinden kaçarlar. Önce Kuhestan'da yüz yıl ardından Hormuz'da on beş yıl ve Diu adasında on dokuz yıl kalarak toplam yüz otuz dört yıl sonra Hindistan'a ulaşırlar. Metnin kendi anlatısına göre göçün kesin tarihi verilmez, sadece bu süreler belirtilir. Alan Williams, *The Zoroastrian Myth of Migration from Iran and Settlement in the Indian Diaspora* (Leiden: Brill, 2009), 31, 33, 167-170, 174.

13 Daniel Potts, "Foundation Houses, Fire altars and the Frataraka: Interpreting the Iconography of Some post-Achaemenid Persian Coins", *Iranica Antiqua*, 42 (2007), 282-283.

14 Günümüzde Fars bölgesinde tarihî bir sit alanı.

15 Ebû Alî Bel'amî, *Târîh-i Bel'amî* nşr. Muhammed Takî Bahâr ve Muhammed Pervîn Gonâbâdî (Tahran: İntişârât-ı Zevvâr, 1389/2010), 611; Mary Boyce, *Zoroastrians Their Religious Beliefs and Practices* (London: Routledge, 1979), 106; Daryaee, *Sasanian Persia the Rise and Fall of an Empire*, 3.

16 *Tenser'in Guşnasp'a Mektubu*, çev. Ali Hüseyin Toğay (İstanbul: Selenge Yayınları, 2026), 45-99; Mary Boyce, *The Letter of Tansar* (Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1968; 26-70; *Name-ye Tansar be Goshnasb*, ed. Mûctebi Minovi,Tehran:

biçimde yansıtılmıştır. Sâsânî Şehinşahı I. Şâpûr (241–270), Ka'be-yi Zerdüşt (ŠKZ) yazıtında, düşmanlarına karşı kazandığı askerî zaferlerin ardından Yezdân'a (tanrı) duyduğu şükranı ifade etmek amacıyla çok sayıda ateşkede inşa ettirdiğini belirtmektedir.[17] Bu ifade, I. Şâpûr'un Zerdüştî inancını himaye etme politikası ile kutsal ateşkedeleri hem dindarlığın hem de siyasi meşruiyetin bir aracı olarak kullanma yönündeki çok katmanlı stratejisini gözler önüne sermektedir. Sâsânî İmparatorluğu'nun dinî-siyasi paradigmasında önemli bir aktör olan dinî lider Ohrmazd Mobed Kertîr de Ka'be-yi Zerdüşt (KKZ) yazıtında, Tarisasit (Tarsus), Kilkyâ (Kilikya), Kesaryâ (Kayseri), Kaputkyâ (Kapadokya) ve Arman (Ermeni) gibi coğrafyalarda ateşkedelerin onarım faaliyetlerine işaret etmektedir.[18] Bu bilgi, Kertîr'in görev süresi boyunca Zerdüştî dinî kurumlarını yeniden inşa etme ve bu yapıları ayakta tutma misyonunu kanıtlar niteliktedir. Onun faaliyetleri, imparatorluk genelinde ortodoks Zerdüştî anlayışını mekânlar aracılığıyla yeniden üretme girişimi olarak yorumlanabilir. Benzer şekilde, Sâsânî tarihinin önde gelen devlet adamı ve kumandanlarından Mehr-Narseh'in dört ateşkedenin inşasıyla ilişkilendirildiği bilinmektedir.[19] Kaynaklar, onun aynı zamanda yüksek dereceli bir dinî-teolojik makam olan bendeğî-i âteş unvanıyla bu kutsal kurumlarda görev yaptığını göstermektedir.[20] Bu unvan, Sâsânî siyaset-idare sisteminde dinî otorite ile politik iktidar arasındaki sosyolojik ve teolojik bağı somutlaştıran bir konum olarak öne çıkmaktadır. Ancak kendisi, Şehinşah Behrâm'ın oğlu Yezdigerd'in emriyle, işlediği bir suç nedeniyle yeniden kraliyet merkezine gönderildiği ve burada uzun yıllar kaldığı aktarılmaktadır. Ardından Şehinşah Pîrûz'un, başmobed Mardbûd ve diğer ileri gelenlerle gerçekleştirdiği istişareler sonucunda onu yeniden görevlendirdiği, ancak önceki ateşkedelerde değil, Ohrmazd-Pîrûz Ateşkede'sinde hizmet etmek üzere tayin ettiği belirtilmektedir.[21] Mehr-Narseh'in kariyerindeki bu görev değişiklikleri, Sâsânî İmparatorluğu'nda din ile devlet arasındaki ilişkinin ne derece girift bir biçimde iç içe geçtiğini açıkça ortaya koymaktadır. Bu bağlamda ateşkedeler, yalnızca dinî hayatın merkezleri olmayıp, aynı zamanda devletin idari ve siyasi yapısında da kilit kurumlar olarak işlev görmüştür.

Sâsânî şehinşahları, ateşkedelerin dinî, idari ve siyasi işlevlerinin yanı sıra, kriz dönemlerinde meşruiyet ve ilahi destek arayışı çerçevesinde bu mekânları bizzat ziyaret etmişlerdir. Nitekim Şehinşah Pîrûz (459–484) döneminde Sâsânî İmparatorluğu yaklaşık yedi yıl süren şiddetli bir kuraklıkla karşı karşıya kalmış; bu süreçte Pîrûz'un yağmur duası amacıyla bir ateşkedeye yönelmesi, söz konusu kutsal mekânların olağanüstü kriz anlarında ilahi yardıma başvurulan dinî merkezler olarak işlev gördüğünü göstermektedir.[22] Aynı şekilde, Sâsânî şehinşahı I. Hüsrev Enûşirvan (531-579), Bizans'a karşı yürüttüğü sefer sırasında zafer dilemek üzere Atropatene (Azerbaycan) bölgesinde ateşkede ziyaretinde bulunmuştur.[23] Bu ritüel davranış, yöneticilerin askerî başarı için ilahi lütfu hedefledikleri merkezler olarak ateşkedelerin taşıdığı stratejik önemi gözler önüne sermektedir. Keza Pehlevi kaynaklarına yansıdığı üzere bireylerin ateşkede ziyaret edip günde üç kez dua etmesi neredeyse zorunlu bir yükümlülük olarak kabul edilmekteydi.[24] Bu ise bu kutsal mekânların Sâsânî toplumunun hem dinî ritüel hem de gündelik yaşam pratikleri içindeki ayrılmaz yerini güçlü biçimde vurgulamaktadır. Bu çerçevede ateşkedelerin konumlandırıldığı alanlar, en bereketli ya da en güzel mekânlar arasında sayılmaktaydı.[25] Bu kurumların maddî temelleri de oldukça güçlüydü. Nitekim Sâsânî şehinşahı Ardeşîr'in askerî zaferlerinin ardından ateşkedelere değerli hediyeler sunduğu kaydedilmektedir.[26] Ateşkedelerin bu tür bağışların yanı sıra kendilerine tahsis edilen mülklerden elde edilen gelirlerle de desteklenmesi, onların Sâsânî İmparatorluğu içerisindeki ekonomik ağırlığını ortaya koymaktadır.[27] Bu nedenle, ateşkedelere bağışlanan mülklerin satılmaması veya devredilmemesi açıkça hükme bağlanmış;

İntişârat-ı Donya), 1392/2013, 45-98.

17 David Neil MacKenzie, "Kerdir's inscription: synoptic text in transliteration, transcription and commentary", *G. Hermann, The Sasanian rock reliefs at Naqsh-i-Rustam, Naqsh-i-Rustam 6* (Berlin: Iranische Felsrelief, 1989), 35-71.

18 Georgina Herrmann, *The Sasanian Reliefs at Naqsh-i Rustam, Naqsh-i Rustam 6, The Triumph of Shapur I* (Berlin: Reimer, 1989) 22; Herrman 1980: 55; Richard Nelson Frye, "The Middle Persian Inscription of Kartîr at Naqš-i Rajab", *Indo-Iranian Journal,* 18 (1965), 211-225,

19 Ernst Herzfeld, *Archaeological History of Iran* (Oxford: Oxford University Press,1935) 93; Touraj, Daryaee, "Mehr-Narseh", *Encyclopædia Iranica,* ed. E. Yarshater (Costa Mesa: Mazda Publishers, 2005), 367-368.

20 *Mâdayân-ı Hazâr-ı Dâdestân*, çev. Sa'îd Uryân (Tahran: İntişârât-ı İlm, 1401), 39; Nazanin Tamari, "Zoroastrian Fire Foundations: A Portrait of Slaves and Slaveholders," *Slavery & Abolition,* 44 (2023), 709.

21 Mâdayân-ı Hazâr-ı Dâdestân, 39;Tamari, "Zoroastrian Fire Foundations: A Portrait of Slaves and Slaveholders", 709.

22 Biruni, *The Chronology of Ancient Nations*, çev. Eduard Sachau (London: The Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1879), 215.

23 Ahmed Tefazzulî, "Cây-gâh-ı Şâh der Âteşkede", *Ferheng* , 17 (1380/2001), 151-158.

24 *Andarz-ı Âdurbâd-ı Mahraspandân,* 25; *Pahlavi Andarz-nâmak Containing Chîtak Andarz i Pōryōkaēshân*, çev. Tarapore J.C (Bombay: Trustees of the Parsee Punchayet Funds and Properties, 1933), 9/12.

25 *Mênôg-ı Hired*, çev.Ahmed Tefazzulî (Tahran: İntişârât-ı Tûs, 1344/1965), 7/18.

26 *Kârnâme-i Erdeşîr-i Bâbekân [Erdeşîr-i Bâbekân Destanı],* çev. Ali Hüseyin Toğay (İstanbul: Selenge Yayınları, 2021), 9.

27 Anahit Perikhanian, "Iranian Society and Law", *The Cambridge History of Iran*, ed. E. Yarshater (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 627-680.

bu varlıkların kutsallığı ve kalıcılığı özellikle vurgulanmıştır.[28] Bu bağlamda, ateşkede vakıfları da kritik bir rol üstlenmiştir. Söz konusu vakıfların kaydı, hayır kurumlarından sorumlu Divân-ı Kardegân tarafından yürütülmüştür. Mobed ve rad gibi dinî liderler, bu işlemler üzerinde hem yasal hem de ekonomik yetkiye sahip olmuş; mülklerin satışı, değişimi ve fiyatlandırılması gibi çeşitli işlemleri denetlemiş ve ateşkede vakıfları'na ait resmî kayıtların hazırlanmasında doğrudan rol almışlardır.[29] Bu çerçevede ateşkedeler, yalnızca ideolojik bir güç alanı oluşturmakla kalmamış, aynı zamanda belirgin bir ekonomik etki de geliştirmiştir.[30] Bu durum, ateşkedelerin Zerdüşt toplumunda üstlendiği güçlü kurumsal rolleri gözler önüne sermektedir.

Ateşkedelerin bir diğer kurumsal işlevi, bu kutsal mekânlarda toplumsal ve hukuki nitelikte bazı törenlerin icra edilmesidir. Söz konusu ritüeller arasında, genellikle Âdur (22 Kasım-21 Aralık) ayında gerçekleştirilen dinî törenlerde bulunmaktaydı. Zerdüşt geleneğinde bu ay hem sevilen hem de kutsal kabul edilen bir zaman dilimine tekabül etmektedir. Zira bu dönemde işlenen erdemli davranışların on kat manevî sevap kazandıracağına inanılmaktadır. Dolayısıyla vasiyetçilerin anma törenlerini işte bu özel kutsal günlere denk getirme tercihi, dönemin dinî ve kültürel paradigması içinde anlamlı bir yere sahiptir. [31] Ateşkedelerin bir başka kurumsal işlevi ise Zerdüşt din adamlarından birinin nezaretinde gerçekleştirilen evlilik merasimleridir.[32] Bu kutsal mekânlar, evlilik törenlerinin yanı sıra boşanma işlemlerinin de yürütüldüğü önemli hukuki merkezler olarak işlev görmüştür.[33]

Ateşkedelerin bir diğer önemli kurumsal rolü, adalet ve yargı merkezleri olarak hizmet vermeleridir. Pehlevi hukuk ve dinî literatürü ateşkedelerin bu veçhesini yansıtmaktadır.[34] Netice itibarıyla ateşkedeler, bireylerin anlaşmazlıklarının ve sorunlarının çözüme kavuşturulduğu hayatî kurumlar olarak faaliyet göstermekteydi. Bu kutsal mekânlara yönelik herhangi bir saygısızlık ise hem toplumdan hem de devletten güçlü tepkiler doğurmaktaydı. Bu durumun önemli bir örneği, Ermenilerin bir ateşkedeyi yağmalaması ve oradaki Zerdüşt din adamlarını öldürmesidir. Sâsânî Şehinşahı Kubad, Ermenileri cezalandırmak ve onları ateşe tapınıma geri döndürmek üzere bir marzban ve bir ordu göndermiştir. Ancak Ermeniler direnmiş, savaşa girişmiş ve neticede hem marzbanı hem de kuvvetlerini mağlup etmiştir.[35]

Sâsânî döneminde ateşkedelerin üstlendiği bu çok katmanlı roller, onları yalnızca dinî ibadet mekânları olmaktan çıkararak imparatorluk düzeninin toplumsal, hukuki, ekonomik ve siyasi boyutlarının kesiştiği kurumsal yapılara dönüştürmüştür. Bu nedenle Sâsânî siyasal düzeninin giderek çözülmesi ve İran coğrafyasının Müslüman hâkimiyetine girmesi, ateşkedelerin yalnızca dinî statüsünü değil, aynı zamanda bu kurumların toplum ve devlet içerisindeki konumlarını da etkilemiştir. Ancak bu dönüşümün niteliğini belirlemek, ateşkedelerin fetihler sonrasındaki durumunu tek ve yeknesak bir süreç olarak değerlendirmekten ziyade, Müslümanların İran'daki askerî ilerleyişi ve farklı bölgelerde kurulan yeni siyasi düzenler çerçevesinde ele almayı gerektirmektedir.

2. Erken İslam Fetihleri ve İlk Dönemde Ateşkedelerin Akıbeti

Sâsânîler ile Müslümanlar arasındaki en yoğun muharebeler, Hz. Ömer (634-644) döneminde vuku bulmuştur. Bu çatışmaların ilki, 636 yılında Kâdisiye bölgesinde meydana gelmiştir. Bu belirleyici savaş, Müslüman kuvvetlerin Sâsânî topraklarına nüfuz etmesinin önünü açmış ve neticede Sâsânî başkenti

28 *Mâdayân-ı Hazâr-ı Dâdestân*, 9/10.

29 Geniş bilgi için bk. Tamari, "Zoroastrian Fire Foundations: A Portrait of Slaves and Slaveholders," 697-719.

30 Şirin Beyani, *Eşkânîlerin (Partların) Düşüşü ve Sâsânilerin Yükselişi*, çev. Ali Hüseyin Toğay (İstanbul: Selenge Yayınları, 2020), 64.

31 Mary Boyce, "The Pious Foundations of the Zoroastrian," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 2/31 (1968), 270-289.

32 Geniş bilgi için bk. Irach J.S. Taraporewala, *The religion of Zarathushtra* (Jain Publishing Company, 2007).

33 *Mâdayân-ı Hazâr-ı Dâdestân*, 7.

34 *Mâdayân-ı Hazâr-ı Dâdestân*, 9/11; *The Wisdom of the Sasanian Sages (Dênkard VI)*, 6/113.

35 *The Chronicle of Joshua the Stylite*, çev. William Wright (Cambridge: Cambridge University Press, 1882), 19/21.

Ktesifon/Tîsfûn Müslümanların eline geçmiştir.[36] Bunu takip eden Celûlâ (637?)[37] ve ardından Nihâvend (642?)[38] muharebeleriyle birlikte İran şehirlerinin büyük bir kısmı Müslüman egemenliği altına girmiştir. Sâsânîlerin bu üç kritik savaşta uğradığı ağır yenilgiler, Müslümanların Sâsânî topraklarını hızla fethetmesine ve İran'ın siyasi, sosyal, ekonomik ve dinî açıdan derin bir kaosa sürüklenmesine yol açmıştır. İlk ateşkedelerin Nihâvend Muharebesi'nin ardından mescidlere dönüştürülmüş olması muhtemeldir. Ancak Kādisiye gibi daha erken zaferlerin hemen sonrasında da benzer dönüşümlerin gerçekleşmiş olabileceği ihtimali göz ardı edilmemelidir. Müslümanlar Nihâvend öncesinde birçok İran şehrini ele geçirmiş olsa da fetihlerin bu ilk safhasındaki temel hedef, ateşkedeleri mescide çevirmek değil, İran'ın tamamında Müslüman idaresini tesis etmek ve pekiştirmekti. Buna ek olarak, Sâsânî halkının bilhassa fetihlerin ilk dönemlerinde, kadim dinî pratiklerini ve ateşkedelerin kutsallığını muhafaza etme çabası,[39] bu dönüşümlerin gecikmesine neden olmuş olabilir. Nihâvend zaferiyle siyasi hâkimiyetlerini büyük ölçüde pekiştiren Müslümanların, fethedilen şehirlerdeki dinî mekânlara yönelik uygulamaları da bu süreç içerisinde şekillenmiştir. Bu bağlamda, önemli ateşkedelerin mescide dönüştürülmesinin büyük olasılıkla Hz. Ömer (634-644) döneminde gerçekleştiği ileri sürülebilir. Bu sürecin somut bir örneği, Fars bölgesinde yer alan ve Sâsânîlerin kuruluş yıllarında dinî ve ekonomik açıdan önemli bir merkez konumundaki İstahr'da gözlemlenmektedir. İstahr'daki ilk mescit, daha önce İstahr Ateşgedesi'nin bulunduğu alan üzerine inşa edilmiştir.[40] Hatta bu mescidin inşasında kullanılan devasa taşlar, Ahameniş dönemine özgü bir işçilik özelliği taşımakta olup, bunların doğrudan İstahr'daki Ahameniş yapılarından sökülerek yeniden kullanıldığı anlaşılmaktadır.[41] Bu mescidin Şerik b. A'ver el-Hârisî[42] yahut Ziyâd b. Ebîh[43] tarafından inşa ettirildiği meselesi tartışmalı olmakla birlikte, burada asıl vurgulanması gereken nokta, bir yöneticinin veya komutanın ateşkedenin bulunduğu mekânı bilinçli bir tercihle mescite çevirmiş olmasıdır.. Ancak bir ateşkedenin bulunduğu yere mescit inşa edilmesi, Zerdüştî topluluğun Müslümanların üstünlüğünü derhâl ve koşulsuz biçimde kabul ettiği anlamına gelmemektedir. Nitekim İstahr'da, Müslüman idaresine karşı sürekli isyanlar vuku bulmuş ve iki grup arasındaki mücadele zaman zaman İstahrlıların zaferiyle de sonuçlanmıştır.[44] Bu isyanların temelinde, sosyal ve iktidara ilişkin etkenler kadar dinî motivasyonların da bulunması kuvvetle muhtemeldir. Dönüşüm süreci tek bir nedene indirgenemeyecek kadar karmaşıktır.

Sâsânî İmparatorluğu'nun çöküşünün ardından Müslüman nüfusun İran'ın farklı bölgelerine tedricî biçimde yayılması,[45] yeni ibadet mekânlarına duyulan ihtiyacı önemli ölçüde artırmıştır. Bu ihtiyacın, sistematik olmasa da mevcut bazı ateşkedelerin mescidlere dönüştürülmesi yoluyla karşılanmış olması muhtemeldir. Nitekim İranlılar ile Müslümanlar arasındaki çatışma ortamının uzun süre devam ettiği dikkate alındığında, bu dönüşüm sürecinde lojistik ve pragmatik unsurların belirleyici rol oynadığı anlaşılmaktadır. Süregelen

36 *The Armenian History attributed to Sebeos*, 104; Movsēs Dasxuranci, *The History of the Caucasian Albanians*, çev. C. J. F. Dowset (Oxford: Oxford University Press, 19619: 110-111; Ebû Alî Bel'amî, *Târîh-i Bel'amî,* 1210; Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûb*, çev. Muhammed İbrâhîm (Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1382/2003), 216; Ebû Hanîfe Dîneverî, *Ahbâru't-Tıvâl*, çev. Mahmûd Damgânî (Tahran: Neşr-i Ney, 1992), 89-95; Ebû Mansûr es-Se'âlibî, *Guraru Ahbâri Mülûki'l-Furs ve Siyerihim,* çev. Muhammed Fezâilî (Tahran: İntişârât-ı Esâtîr, 1989), 473; Ebü'l-Kâsım Firdevsî, the *Shâhnâmeh*, c. 7, nşr. Celâl Hâleğî-Mutlak, Bibliotheca Persica, 1386/2007.420; *Mücmelü't-Tevârîh ve'l-Kısas*, nşr. Muhammed Takî Bahâr (Tahran, 1318/1939), 112; Gardîzî, *Zeynü'l-Ahbâr*, nşr. Abdülhay Habîbî (Tahran: İntişârât-ı Dünyâ, 1363/1984), 128; İbnü'l-Belhî, *Fârs-nâme*, nşr. G. Le Strange ve R.A. Nicholson (Cambridge: Cambridge University Press, 1921); 111-112; *A Short Chronicle on the End of the Sasanian Empire and Early Islam*, ed. and çev. Nāṣir al-Ka'bī (New Jersey: Gorgias Press, 2016), 78; Abd al-Ḥusayn Zarrînkûb, "The Arab Conquest of Iran and Its Aftermath," *The Cambridge History of Iran*, ed. R. N. Frye (Cambridge: Cambridge University Press, Cambridge), 10-25; Marquart, Josef. *Ērānšahr: nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i. Weidmannsche Buchhandlung* (Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1901), 292; Pourshariati, *Decline and Fall of the Sasanian Empire*, 224-235; Michael G. Morony, "Arab ii. Arab Conquest of Iran", *Encyclopædia Iranica*, ed. E. Yarshater (Costa Mesa: Mazda Publishers, 2012), 203-210; B. A. Litvinsky, "The Arab Conquest of Iran", *History of Civilizations of Central Asia*, ed. B. A. Litvinsky vd. (Paris: UNESCO Publishing,1996), 444-451; Robinson, C. F, "The Rise of Islam, 600-705," *The New Cambridge History of Islam,* ed. Chase F. Robinson (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 96; Khodadad Rezakhani, *Reorienting the Sasanians: East Iran in Late Antiquity* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017), 1-16; Hayrettin Yücesoy, "Kādisiye Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/136-137.

37 İbn A'sem el-Kûfî, *el-Fütûh*, çev. Muhammed b. Ahmed Mustevfî Herevî (Tahran, 1372/1993), 137-139; Dîneverî, *Ahbâru't-Tıvâl*, 161-163; Mustafa, Fayda, "Celula", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 7/272-273; Klier Klaus, "Jalulā", *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater (Costa Mesa: Mazda Publishers, 2012), 14/427-428.

38 Ṭabarî, *The History of al-Tabarî*, çev. C. E. Bosworth, vol. 5, The Sāsānids, the Byzantines, the Lakhmids, and Yemen (Albany: State University of New York, 1999), 179; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, çev. Ebü'l-Kāsım İmâmî (Tahran: İntişârât-ı Sürûş, 1380/2001), Ibn 98; Clifford Edmund Bosworth, "Nehāvand," *Encyclopædia Iranica*, ed. E. Yarshater (Costa Mesa: Mazda Publishers, 2013), 612-615.

39 *Târîh-i Sîstân*, nşr. Muhammed Takî Bahâr (Tahran: İntişârât-ı Esâtîr, 1389/2010), 110-111.

40 Ernst Herzfeld, *Iran in the Ancient East* (Oxford: Oxford University Press, 1941), 276.

41 Herzfeld, *Iran in the Ancient East*, 276.

42 Ṭabarî, *The History of al-Tabarî*, V, 2156; Michelina, Cesare and Ebanista, Laura.'The Site of the Mosque at Istakhr, in Istakhr (Iran), 2011– 2016", *Quaderni Di Vicino Oriente* 13 (2018), 251-331.

43 Whitcomb, "The City of Istakhr and the Marvdasht Plain", 364.

44 İbn Esir El-*Kamil Fi't-Tarih Tercümesi*, çev. Ahmet Ağırakça (İstanbul: Bahar Yayınları, 1991) 46-47.

45 Ali Hüseyin Toğay, *Sasaniler ve İslam* (İstanbul: Selenge Yayınları, 2025), 85.

askerî mücadeleler, mevcut kaynakların öncelikli olarak savaş ve güvenlik ihtiyaçlarına yönlendirilmesine neden olmuş; bu durum, yeni ibadethanelerin inşası yerine hâlihazırda mevcut dinî yapıların dönüştürülmesini zaman ve ekonomik kaynaklar açısından daha işlevsel ve pratik bir çözüm hâline getirmiştir. Dolayısıyla bu dönüşümlerin mahiyetini anlamak için, dönemin geniş bağlamsal yapısını ve bu yapıyı şekillendiren özgül tarihsel koşulları da hesaba katmak elzemdir. Dönüşüm sürecinin ters istikametinde gelişen bir eğilim de dikkat çekmektedir. Bazı Zerdüşt toplulukları, ateşkedelerini korumak ve bunların mescide dönüştürülmesini engellemek amacıyla çeşitli tedbirler alma yoluna gitmiştir. Bu tedbirlerin en etkili araçlarından biri ise barış anlaşmaları olmuştur. Nitekim Müslüman kuvvetlerin Rey şehrini ele geçirmesinin ardından, yerel halk ile ateşkedelerin korunmasını güvence altına alan bir anlaşma imzalanmıştır.[46] Benzer hükümler, Kazvin halkı ile Müslümanlar arasında akdedilen anlaşmaya da dâhil edilmiş ve bu kutsal mekânların muhafazası temin edilmiştir.[47] Azerbaycan örneği ise bu modelin daha ayrıntılı bir versiyonunu ortaya koymaktadır. Zira Hz. Ömer döneminde (22/642) fethedilen bu bölgede[48] Vali Huzeyfe b. Yemân ile Azerbaycan marzbanı arasında yapılan anlaşmaya göre, yıllık 800.000 dirhem haraç ödenmesi kararlaştırılmış; buna karşılık halkın öldürülmemesi, esir edilmemesi ve ateşkedelerin tahrip edilmemesi güvence altına alınmıştır.[49] Bu örneklerin ortak özelliği, düzenli mali yükümlülükler karşılığında dinî mekânların dokunulmazlığının tanınmasıdır. Söz konusu mekanizma, fetheden güç açısından askerî maliyetlerin azaltılmasına ve idari istikrarın korunmasına katkı sağlamış görünmektedir. Fethedilen topluluklar açısından ise ibadet sürekliliğinin sürdürülmesine ve dinî kurumların varlıklarını muhafaza etmesine imkân tanımıştır. Bu durum, erken fetih döneminde dinî mekânların akıbetinin yalnızca ideolojik saiklerle değil, aynı zamanda siyasi uzlaşma, mali yükümlülükler ve idari koşullar gibi çeşitli etkenlerle de ilişkili olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte, arkeolojik veriler de bazı ateşkedelerin mescide dönüştürülmeden varlıklarını sürdürdüğünü ortaya koymaktadır. Nitekim Gach Dawar/Qaleh Dawar Ateşkede'sinde gerçekleştirilen kazılar, yapının aslen Sâsânî döneminde inşa edildiğini ve dört farklı inşa evresinden geçtiğini göstermektedir. Kazı alanında ele geçirilen İslamî döneme ait buluntular ise yapının fetih sonrasında da kullanımını sürdürdüğüne işaret etmektedir.[50] Bu veriler, özellikle Sâsânî döneminde var olduğu bilinen çok sayıdaki ateşkede dikkate alındığında, daha kapsamlı arkeolojik araştırmalara duyulan ihtiyacı açık biçimde göstermektedir. Bununla birlikte, ateşkedelerle ilgili olarak Rey, Kazvin ve Azerbaycan gibi bölgelerde görülen söz konusu korunma ve süreklilik örnekleri, imparatorluğun geneline teşmil edilebilecek bir uygulamayı temsil ettiği şeklinde yorumlanmamalıdır. Bu durum, Sâsânî sonrası dönemde dinî yapıların akıbetini değerlendirirken bölgesel, siyasi ve idari farklılıkların dikkate alınması gerektiğini göstermektedir.

Târîh-i Kirmân'a göre, Kerman'ın fethinin ardından şehir valisi Mansûrüddin Cordin, Müslüman komutan Abdullah b. Âmir ile temas kurarak mevcut bir ateşkedenin yerine bir mescid inşa edilmesini teklif etmiş ve bu amaçla kendisine altın sunmuştur. Âmir bu teklifi kabul etmiş ve söz konusu mescid inşa edilmiştir. Ne var ki bu komutan tarafından inşa ettirilen mescid, günümüze kadar ulaşamamıştır.[51] *Târîh-i Kirmân*'da verilen bilgilere dayanarak, ateşkedelerin İslam'ı benimsemiş bazı nüfuzlu Sâsânî yöneticilerinin talebi doğrultusunda mescidlere dönüştürüldüğü anlaşılmaktadır. Bununla birlikte kaydedilen bu hadise, erken İslam fetihleri sırasında dinî ve mekânsal dönüşüm süreçlerinin mahiyetine ilişkin önemli soruları gündeme getirmektedir. Özellikle Kerman örneğinde dönüşümün, yerel Zerdüştî toplum ile yeni idari otorite arasındaki dengeyi korumaya mı yoksa yeni siyasal yapıya uyumu kolaylaştırmaya mı yönelik olduğu kesin olarak belirlenememektedir. Abdullah b. Âmir'in bu teklifi kabul etmesi, dönemin siyasi ve ekonomik ilişkileri çerçevesinde değerlendirilebilir. Kaynakta bu dönüşüme yönelik açık bir toplumsal muhalefetten bahsedilmemesi, sürecin en azından belirli yerel elitlerin katılımı veya onayıyla gerçekleşmiş olabileceğini düşündürmektedir. Erken İslam fetihleri bağlamında ganimet ve cizye uygulamalarının önemli ekonomik mekanizmalar teşkil ettiği dikkate alındığında, vali tarafından sunulan altının, bölgesel aktörler ile yeni idari otorite arasında şekillenen pragmatik müzakere süreçlerinin bir parçası olarak değerlendirilmesi mümkündür. Ancak Sâsânîler açısından büyük önem atfedilen ve Pehlevice kaynaklarda özellikle vurgulanan üç ateşkedenin -Âdur Guşnasp, Âdur Farnbâg ve Âdur Burzên Mihr- mescide dönüştürülmemiş olması dikkat çekicidir.[52] Zira Sâsânî

46 Baladhuri, History of the Arab Invasions: The Conquest of the Lands: A New Translation of al-Baladhuri's Futuh al-Buldan, 322; Hüseyin Kerîmân, *Rey-i Bâstân* (Tahran: Dânişgâh-ı Şehîd Beheştî, 1971), 42-43.

47 Baladhuri, *History of the Arab Invasions: The Conquest of the Lands: A New Translation of al-Baladhuri's Futuh al-Buldan*, 326; Kerîmân, *Rey-i Bâstân*, 44.

48 Ziya Musa Buniyatov, "Azerbaycan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/322-324.

49 Baladhuri, *History of the Arab Invasions: The Conquest of the Lands: A New Translation of al-Baladhuri's Futuh al-Buldan,* 329.

50 Yousef Moradi - Edward J. Keall, "The Sasanian Fire Temple of Gach Dawar in Western Iran: New Evidence," *Journal of the British Institute of Persian Studies*, 58 (2020), 27-40.

51 Ahmed Alî Han Vezîr-i Kirmânî, *Târîh-i Kirmân*, nşr. Muhammed İbrâhîm Bâstânî Pârîzî (Tahran: İntişârât-ı İlm, 1352/1973), 219.

52 Bahsedilen bu üç ateşkede hakkında geniş bilgi için bk. *The Book of Arda Viraf: The Pahlavi Text prepared by Destur Hoshangji Jamaspji Asa,* 1/146; *Bundahišn*, 10/95; *Zand- ī Wahman Yasn,* 2/50; *Vizîdegîhâ-ı Zâdspram,* 3/24; *Mênôg-ı Hired*, 35/9; *Şâyest Ne Şâyest*, 2/31; *The Middle Persian Text Sūr ī Saxwan and the Late Sasanian Court*, 6; Christensen, *Îrân Der Zamân-ı Sâsâniyân*, 115-122;

şehinşahları ve halkı, bu üç ateşkedeye diğer tüm ateşkedeler arasında son derece yüksek bir ihtiram ve kutsallık atfetmekteydi. Bu bağlamda fetheden gücün, fethin bir sembolü olarak bu ateşkedelerden en az birini mescide dönüştürmesi beklenebilirdi. Peki Sâsânî coğrafyasını ele geçiren Müslümanlar neden böyle bir sembolik dönüşüme teşebbüs etmemişlerdir? Muhtemelen bunun bir nedeni, Müslümanların fethettikleri her bir şehrin bizzat kendisini fethin bir sembolü olarak görmeleriyle ilgilidir. İkinci bir ihtimal ise Müslümanların Sâsânîler için bu denli büyük öneme sahip ateşkedeler hakkında yeterli bilgiye sahip olmamalarıdır. Her iki ihtimal birlikte değerlendirildiğinde, kesin bir nedensellikten ziyade fetih sürecinde sembolik tercihlerin yerel koşullar, Sâsânî dinî coğrafyasındaki ateşkedelerin hiyerarşik ve sembolik önemine ilişkin bilgi sınırlılığı ve idari öncelikler tarafından şekillendirildiği anlaşılmaktadır.

Hz. Osman (644-656) döneminde Sâsânî topraklarının fethine devam edilmiş ve bu süreç neticesinde bazı ateşkedeler mescidlere dönüştürülmüştür. Örneğin, Nîşâbur'da bulunan Kohandez Ateşkede'si de bu dönüşüme uğrayan yapılar arasında yer almaktadır.[53] Hz. Ali (656-661) döneminde ise İran'ın çeşitli bölgelerinde ortaya çıkan iç çatışmalar ve siyasi istikrarsızlık, dinî mekânların dönüşümüne ilişkin uygulamaların sürekliliğini kesintiye uğratmış görünmektedir.[54]

Erken İslam fetihleri ve ilk halifeler dönemine ilişkin bu örnekler birlikte değerlendirildiğinde, ateşkedelerin fetih sonrasındaki akıbetlerinin tek bir uygulama biçimine indirgenemeyeceği anlaşılmaktadır. Nitekim bazı ateşkedeler yıkılmış veya mescide dönüştürülmüş, bazıları ise yapılan anlaşmalar sayesinde korunarak dinî işlevini sürdürmüştür. Bu durum, söz konusu farklılıkların bölgesel ve yerel şartlardan kaynaklanabildiğini ve sonraki dönemlerde de görülecek olan bu çeşitliliğin erken fetihler döneminden itibaren mevcut olduğunu göstermektedir.

2.1. Emevîler Döneminde (661-750) Ateşkedelerin Tahribi ve Dönüştürülmesi

Ateşkedelerin mescidlere dönüştürülmesi, Emevîler (661-750) döneminde de devam etmiştir. Doğudaki Emevî valisi Ziyâd b. Ebîh, Ubeydullah b. Ebî Bekre'ye ateşleri söndürme, ateşkedeleri yıkma ve bu mabetlerde Tanrı'ya yaklaşmak amacıyla sunulan hediyeler ile bu yapılar için toplanan mallara el koyma görevini vermiştir. Bu talimat doğrultusunda Ubeydullah, bir dizi ateşkedeyi tahrip etmiştir. Belâzürî, Ubeydullah'ın Ziyâd'dan aldığı bu emri icra etmesi neticesinde 40 milyon dirhem gelir elde ettiğini nakletmektedir. Ancak Ubeydullah, kazandığı bu dirhemleri bir yıl dolmadan harcamış ve ardından başkalarından borç almak zorunda kalmıştır.[55] Bu bilgiler, söz konusu uygulamaların (ateşlerin söndürülmesi, ateşkedelerin yıkılması ve mallara el konulması) yalnızca dinî saiklerle açıklanamayacağını, ekonomik ve idari motivasyonların da önemli bir rol oynadığını düşündürmektedir. Öte yandan Belâzürî'nin bahsettiği 40 milyon dirhem rakamının bir abartı içerip içermediğini kesin olarak belirlemek güç olmakla birlikte, daha önceki bölümlerden Sâsânî şehinşahlarının ve din adamlarının ateşkedelere hatırı sayılır miktarda değerli eşyalar bağışladığına işaret edilmişti. Bu bağlamda, Emevî komutanının önemli bir servet elde ettiği -her ne kadar Belâzürî'nin verdiği rakam kadar yüksek olmasa da- anlaşılmaktadır.

Benzer şekilde, Ubeydullah b. Ebî Bekre'nin Fars ve Sistan bölgelerinden geçerken üç Sâsânî ateşkedesini yağmalamaya teşebbüs ettiği kaydedilmektedir.[56] Ubeydullah'ın bu spesifik lokasyonları seçmesinin yalnızca bir tesadüften ibaret olması pek olası değildir; zira söz konusu bölgelerde çok sayıda önemli Sâsânî ateşkedesi bulunmaktaydı. Bu karar, büyük olasılıkla dinî ve iktisadi faktörlerin bir bileşiminden kaynaklanmıştır. Dinî açıdan bakıldığında, Ubeydullah bu kutsal mekânların tahribini Müslüman nüfuzunu pekiştirmenin bir yolu olarak görmüş olabilir. İktisadî açıdan ise bu bölgeler önemli servet birikimleriyle bilinmekteydi ve Ubeydullah'ın eylemleri, büyük olasılıkla bu yüksek değerli dinî merkezlerden önemli miktarda ganimet elde etme beklentisini yansıtmaktaydı. Nihayet, Ubeydullah b. Ebî Bekre'nin kutsal ateşi (ateşkede) yok etme niyetiyle Fars bölgesindeki Fîrûzâbâd şehrine gittiği nakledilmektedir.[57] Ateşkedeye ulaştığında kendisine şu ikazda bulunulmuştur: "Zerdüşt ateşkedeleri arasında bundan daha kıymetli

Pourshariati, *Decline and fall of the Sasanian Empire: The Sasanian–Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran*, 362-364; Hasan Enverî, *Âteşkede-i Âdur Guşnasp* (Tahran: Çâphâne-i Renkîn, 1341/1962), 5-14; Mary Boyce, "On the Zoroastrian Temple Cult of Fire". *Journal of the American Oriental Society* 95 (1979), 454-465; Mary Boyce, "Ādur Gušnasp", *Encyclopaedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater (London/New York: Routledge and Kegan Pau, 1993), 475-476. Kotwal, "Some Observations on the History of the Parsi Dari Mihrs", *BSOAS*, 37 (1974), 664-69; Mary Boyce. "Ādur Burzēn-Mihr". *Encyclopædia Iranica*. ed. Ehsan Yarshater (London/New York: Routledge and Kegan Pau, 2019), 472-473.

53 Nîşâbûrî, *Târîh-i Nîşâbûrî* (Tahran: Kitâbhâne-i İbn-i Sînâ, 1375/1996), 217.

54 Abdülhüseyin Zerrînkûb, *Târîh-i Îrân ba'de'l-İslâm* (Tahran: İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1395/2016), 350-350.

55 Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, çev. Mehmet Akbaş ve Musa K. Yılmaz (Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020), 576; Michael G. Morony, Iraq after the Muslim Conquest (Princeton: Princeton University Press, 1984), 257.

56 Magnusson, "Zoroastrian Fire Temples and the Islamisation of Sacred Space in Early Islamic Iran", 112-117.

57 *Târîh-i Sîstân*, nşr. Muhammed Takî Bahâr (Tahran: İntişârât-ı Esâtîr, 1389/2010), 110-111; Magnusson, "Zoroastrian Fire Temples", 104.

bir ateş yoktur. Eğer onu söndürecek olursan, sana karşı savaşmak üzere harekete geçeceklerdir".[58] Bu uyarı, Ubeydullah'ı eylemlerini gözden geçirmeye sevk etmiş ve nihayetinde ateşkedeyi tahrip etmekten vazgeçmiştir. Bu olay, bazı ateşkedelerin yalnızca dinî birer sembol olmanın ötesinde, aynı zamanda yerel Zerdüştî toplulukları için birer direniş odağı olarak da işlev gördüğünü açıkça ortaya koymaktadır. Söz konusu ateşkedenin, Sâsânî İmparatorluğu'nun en önemli üç kutsal ateşinden biri olan Âdur Farrbây olması muhtemeldir. Âdur Farnbâg 'ın Fîrûzâbâd[59] bölgesine olan coğrafî yakınlığı ve yerel Zerdüştî cemaatleri nezdindeki büyük dinî önemi, bu tezi desteklemektedir. Yerel Zerdüştîlerin bu mekâna yönelik güçlü bağlılıkları ve onu korumak adına Ubeydullah'a karşı direnmeye hazır oluşları, Âdur Farnbâg olma ihtimalini daha da kuvvetlendirmektedir. Tabii bu zamanda Zerdüştîlerin güçlü bir askerî ve siyasi teşkilatlanmadan yoksun olduklarını da dikkate almak gerekmektedir. Bu durum, kutsal mekânlarını muhafaza konusunda görünürdeki kararlılıklarına rağmen, Emevî komutanları üzerindeki caydırıcılıklarının boyutu sorgulanabilir niteliktedir. Ubeydullah b. Ebî Bekre'nin Sâsânî ateşkedelerini yok etme seferinin son durağı Sistan olmuştur.[60] Kaynaklar, bu komutanın Sistan'a yönelik seferi sırasında hedef alınan ateşkedeye dair kesin bir bilgi sunmamaktadır. Bununla birlikte, söz konusu ateşkedenin, Zerdüştîler nezdinde özel bir öneme sahip olan Karkûy Ateşkede'si olması muhtemeldir. Bu ihtimal, bazı Pehlevi dinî metinlerinde anılması[61] ve daha da önemlisi, Avesta'nın bazı nasklarının (bölümlerinin) burada muhafaza edilmiş olduğunu gösteren anlatımlarla desteklenmektedir.[62] Bu nedenle, Ubeydullah'ın bu sefer vasıtasıyla Zerdüştîler üzerinde dinî ve psikolojik bir baskı kurmayı amaçlamış olması mümkündür. *Târîh-i Sîstân* adlı kaynakta, Zerdüştîlerin Ubeydullah'ın niyetini öğrendiklerinde, bu durumu engellemek amacıyla kendisine karşı isyan edeceklerini söyleyerek tehditte bulundukları bilgisi yer almaktadır.[63] Ayrıca, Sistan'daki yerel Müslümanların, Ubeydullah'ın Zerdüşt ateşkedelerini yıkma girişimine karşı çıkarak Şam'daki Emevî yetkililerine bir mektup gönderdikleri de kaydedilmiştir. Mektupta, bu tür bir eylemin İslam hukukuna aykırı olduğu belirtilmiş; Hz. Peygamber'in Zerdüşt ibadetine müdahale etmediği vurgulanmış ve ateşkede'nin Zerdüştîler için, Yahudiler için sinagogun ve Hristiyanlar için kilisenin taşıdığı öneme benzer bir öneme sahip olduğu savunulmuştur.[64] Bu argüman, erken İslam hukukunda gayrimüslim ibadet yerlerinin kutsallığının tanınmasını yansıtmakta ve devam eden fetihler bağlamında bile bazı yerel Müslümanların, gayrimüslim komşularının dinî pratiklerini korumaya çalıştığını göstermektedir. Bu olay, Sistan'daki yerel Zerdüşt ve Müslüman toplulukları arasındaki nispeten uyumlu birlikteliği vurguladığı gibi, Ubeydullah'ın ganimet hırsıyla ateşkedeleri yağmalamasını engellemeye çalışan Emevî yetkililerinin önemli bir müdahalesine de işaret etmektedir. Emevî yetkililerinin müdahale kararı, bölgedeki hem Zerdüşt hem de Müslüman nüfusun olası tepkisine ilişkin endişelerin bir tezahürü olarak anlaşılabilir. Bu müdahale ayrıca, yetkililerin Ubeydullah'ın misyonunu daha önce durdurma gücüne sahip olduklarını, ancak böyle bir yağmanın olası sonuçlarının onları eylem planlarını yeniden gözden geçirmeye sevk ettiğini ortaya koymaktadır. Ne var ki, Sistan'daki yerel Müslüman ve Zerdüşt toplum arasında gözlemlenen bu dayanışmanın diğer bölgelerde benzer ölçüde ortaya çıkmamış olması dikkat çekicidir. Bu noktada, her bir ateşkedenin yıkılması veya mescide dönüştürülmesi, yalnızca yerel ve bölgesel dinamiklerden değil, aynı zamanda coğrafi bağlamdan ve çevredeki toplulukların sosyal yapısından da etkilenmiştir. Özellikle Sistan'ın farklı dinî ve etnik unsurları bünyesinde barındıran heterojen toplumsal yapısı, Müslüman ve Zerdüşt topluluklar arasında daha uzlaşmacı ilişkilerin gelişmesine zemin hazırlamış görünmektedir.[65] Bu bağlamda kayda değer bir diğer husus, Sâsânî hanedanından yöneticiler tarafından bu bölgede bağımsız ve özerk bir devletin kurulmuş olmasıdır. Bu devletin kurucusu, III. Yezdigerd'in oğlu Fîrûz'dur.[66] Dahası, Fîrûz'un saltanatı, Emevî hilafeti dönemiyle eşzamanlı olarak gerçekleşmiştir.

58 *Târîh-i Sîstân,* 110-111. Magnusson, "Zoroastrian Fire Temples", 104.

59 Âdur Farnbâg'ın tam konumu ile buna ilişkin yazılı ve arkeolojik buluntular hakkında bilgi için bk. Mortezaei, Mohammad - Alireza Zabanavar, "Bâznigârî-yi Mekânî-yi Niyâyeşgâh-ı Âzharfarbağ der Devre-i Sâsânî, ber Âsâs-ı Tatbîk-ı Menâbi'-i Mektûb-ı Sede-i Sevom tâ Heftom-ı Hicrî-Ḳamerî ve Şevâhid-i Bâstân-şinâḫtî", *Pazhûhişhâ-yi Bâstân-şinâsî-yi Îrân* 7 (2017), 75-94.

60 *Târîh-i Sîstân,* nşr. Muhammed Takî Bahâr (Tahran: İntişârât-ı Esâtîr, 1389/2010), 110-111.

61 *Šahrestānīhā ī Ērānšahr A Middle Persian Text on Late Antique Geography, Epic and History: With English and Persian Translations and Commentary* by Touraj Daryaee (Costa Mesa: Mazda Publishers, 2002); Carlo G. Cereti, "From the Zamyād Yašt to the Seventh Book of the Dēnkard, Some Notes on Sistan and Zoroastrian Eschatology", *Deciphering the illegible: Festschrift in honour of Dieter Weber*, ed. Macuch, Maria and Arash Zeini (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2024), 63.

62 *Segefti ve Bercestegî-i Sîstân,* çev. Touraj Daryaee, *Îrân-şinâsî 3* (1375/1996), 534-552.

63 *Târîh-i Sîstân*, 110-111.

64 *Târîh-i Sîstân*, 93.

65 Toğay, *Sasaniler ve İslam*, 117.

66 Touraj Daryaee,"Farân ve Nevâdegân-ı Yezdgerd-i Sevvom der Çîn", *Îrân-şinâsî* 3 (1382/2003), 540-548.

Ubeydullah b. Ebî Bekre'nin faaliyetlerine ek olarak, Horasan'ın Emevî valisi Kuteybe b. Müslim'in de birtakım ateşkedeleri yıktırıp yerlerine mescitler inşa ettirdiği kaydedilmektedir.[67] Nitekim son dönem arkeolojik bulgular, Razavi Horasan Eyaleti'ndeki Bândiyân tarihî alanında bir ateşkedenin varlığını ortaya koymuştur.[68] Bölgedeki ateşkedelerin söz konusu dönemde sıklıkla tahrip edildiği veya yeniden işlevlendirildiği dikkate alındığında, Bândiyân'daki ateşkedenin de benzer bir akıbete uğramış olması kuvvetle muhtemeldir. Kuteybe ayrıca İslami yönetimi teolojik ve siyasal açıdan tahkim etmeyi hedefleyen çok boyutlu politikalar da uygulamıştır. Yalnızca Kur'an'ın Farsça öğretilmesini teşvik etmekle kalmamış, aynı zamanda yerel İranlı nüfus üzerinde önemli bir baskı kurmuştur. İranlıların evlerini Müslümanlarla paylaşmalarını talep etmiş ve İslam'a geçişi teşvik etmek amacıyla Cuma namazına katılan herkese iki dirhem ödül teklif etmiştir.[69] Bu girişimler, Zerdüştî cemaatinin dinî ve psikolojik koşullarını etkilemiş; Müslüman idaresi altında karşılaştıkları hukuki, iktisadi ve toplumsal güçlükleri artırmıştır. Ayrıca ateşkedelere vergi getirilmesi ve tezyinat yasağı,[70] Zerdüştî toplumunda ritüel ve sembolik dönüşümlere neden olmuştur. Bu uygulamalar, ateşkedelerin dinî, kültürel ve sosyal işlevini zayıflatırken, Müslüman yönetimi altında Zerdüştîliğin statü kaybını somutlaştırmıştır. Sanatsal kısıtlamalar ve mali yükümlülükler, bir geçiş dönemi olarak Zerdüştî cemaatinin durumunu şekillendirmiş; dışlanma ve ritüel baskı olgularını ortaya çıkarmıştır.

Halife Abdülmelik b. Mervân (685-705) döneminde ise Irak valisi Haccâc b. Yûsuf, Kum şehrindeki ateşkedeleri yağmalayıp ele geçirmiştir.[71] Bu olay, Emevî yönetiminin Zerdüştîlik ile ilişkili dinî mekânlar üzerindeki kontrolünü pekiştirme çabalarını, ateşkedelerin statüsünü daha da düşürmeyi ve onların servetlerine el koymayı yansıtmaktadır. Haccâc, ele geçirdiği altını Mekke'ye göndermiş ve Kâbe'ye astırmıştır.[72] Bu olay da ateşkedelerin ekonomik kaynaklarının yeni idarî yapı tarafından ele geçirilebildiğini göstermektedir. Dolayısıyla bu dönemde de ateşkedelerin akıbetini yalnızca dinî saiklerle açıklamak yeterli değildir; siyasî hâkimiyet, ekonomik kaynaklar, askerî girişimler ve yerel toplumsal dengeler birlikte dikkate alınmalıdır.

2.2. Abbâsîler Döneminde (750-1258) Ateşkedelerin Akıbeti

Ateşkedelerin tahribi ve mescide dönüştürülmesine ilişkin uygulamalar Abbâsî döneminde de devam etmiştir. Kum örneği, bu dönemde ateşkedelerin akıbetinin şehirdeki siyasî ve askerî gelişmelerle yakından ilişkili olduğunu göstermektedir.

Abbâsî Halifeliği'nde nüfuzlu bir figür olan Kum'un Türk emîri Bîrûn'un[73] da şehri mancınıklarla tahrip ettikten sonra Kum'daki ateşkedeye zarar verdiği kaydedilmiştir.[74] 804 ve 805 yıllarında Abbâsî devletinin uyguladığı yüksek vergi oranlarından duyulan memnuniyetsizlik ve bunu takip eden vergi isyanları, Kum'daki ateşkedenin yıkımına katkıda bulunmuş olabilir. Abbâsî hükûmeti, vergi tahsilatını sağlamak amacıyla, Kum'u beş kez ele geçirmek zorunda kalmıştır. Bîrûn'un seferlerinden birinde ateşkede yağmalanmıştır.[75] Bîrûn'un, Kum halkının ahlaki ve manevi dinamiklerini etkilemek ve Abbâsî yönetimine karşı direnişlerini kırmak amacıyla ateşkedeyi hedef almış olması muhtemeldir. Bu durum, bazı Zerdüştî grupların Müslümanların namaz kıldığı sırada onlara taş atmasına[76] zemin hazırlamış olabilir. Kum'da yaşanan bu olaylara ek olarak şehirdeki ateşkede bir mescide dönüştürülmüştür. Abdullah b. Sa'd el-Eş'arî, Kazvin'e gitmeden önce başlangıçta Kum'a yerleşmiştir. Ateşkedede namaz kılmaktan imtina eden kardeşi Ahvâz, ateşkedeyi yıktırmış ve yerine bir mescid inşa ettirmiştir. Bu mescid günümüzde Atîk Camii olarak tanınmıştır.[77] Sonuç olarak, erken İslam fetihlerinden Abbâsî dönemine kadar uzanan örnekler, ateşkedelerin akıbetinin farklı

67 Nersahî, *Târîh-i Buhârâ*, çev. Ebû Nasr Ahmed b. Nasr el-Kabâvî (Tahran: İntişârât-ı Senâî, 1363/1984), 57-58.

68 Detaylı bilgi için bk. Samra Azarnouche, "A Zoroastrian Cult Scene on Sasanian Stucco Reliefs at Bandiyān (Daregaz, Khorāsān-e Razavi)" , *Sasanian Studies*, vol. 1, ed. Farridnejad, Shervin and Touraj Daryaee (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2022), 1-2; Mehdi Rahbar, "The Discovery of a Sassanian Period Fire temple at Bandiyan, Dargaz", *In Current Research in Sasanian Archaeology, Art, and History,* ed. *D. Kennet and P. Luft* (Oxford: Archaeopress 2008), 15-41.

69 Nersahî, *Târîh-i Buhârâ*, 57-58; Parvaneh Pourshariati, "Local Histories of Khurāsān and the Pattern of Arab Settlement", *Studia Iranica,* 27 (1998), 59; Elton L. Daniel, "Conversion ii. of Iranians to Islam", *Encyclopædia Iranica*, ed. E. Yarshater (Costa Mesa: Mazda Publishers, 2011), 229-232.

70 Bertold Spuler. *Iran in the Early Islamic Period*, çev. Robert G. Hoyland, Gwendolin Goldbloom, and Berenike Walburg (Leiden: Brill, 2015), 181.

71 Hasan b. Muhammed Kumî, *Târîh-i Kum*, çev. Hasan b. Ali b. Abdülmelik Kumî (Tahran: İntişârât-ı Tûs, 1361/1982), 90.

72 Kumî, *Târîh-i Kum*, 90.

73 Bu ad diğer kaynaklarda Barun şeklinde telaffuz edilmiştir (İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, çev. Muhammed Rızâ Hakîmî (Tahran: Bünyâd-ı Ferheng-i Îrân, 1349/1970), 77.

74 Kumî, *Târîh-i Kum,* 90*;* İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, 77.

75 Magnusson, "Zoroastrian Fire Temples", 107.

76 Zühre Dehgânpû ve Alî Bayât, "Peyâmedhâ-yı İctimâ'î-yi Mühâceret-i Kabâyil-i 'Arab be Îrân", *Târîh ve Temeddün-ı İslâmî* 14 (1390/2011), 3-23.

77 Kumî, *Târîh-i Kum*, 37.

tarihsel dönemlerde ve farklı bölgelerde değişkenlik gösterdiğini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, fetihler sonrasında ateşkedelerin farklı akıbetlerinin ortaya konulması, bu sürecin Zerdüştî toplum açısından taşıdığı anlamın bütünüyle anlaşılması için tek başına yeterli değildir. Ateşkedelerin yıkılması, mescidlere dönüştürülmesi veya faaliyetlerini sürdürmesi şeklinde ortaya çıkan bu farklı sonuçların Zerdüştî dinî düşüncede nasıl yorumlandığını ve hangi anlam çerçevesine yerleştirildiğini de ortaya koymak gerekir. Bu husus ise söz konusu tarihsel gelişmelerin Pehlevi dinî metinlerindeki yansımalarının ayrıca incelenmesini gerekli kılmaktadır.

Şekil 1: Günümüz İran Sınırları İçinde Yer Alan Ateşkedelerin Coğrafi Konumu ve İslam Hâkimiyeti Altındaki Akıbetleri



Kaynak: Yazar tarafından hazırlanmıştır,

3. Pehlevi Dinî Metinlerinde Ateşkedelerin Yıkımı ve Mescidlere Dönüştürülmesine Dair Apokaliptik Anlatılar

Müslüman fetihleri sonrasında bazı ateşkedelerin yıkılması veya mescide dönüştürülmesi, Zerdüştî toplumun kolektif hafızasında yalnızca siyasi bir yenilgi olarak değil, aynı zamanda kozmolojik düzenin sarsılması şeklinde de algılanmıştır. Söz konusu travma, Pehlevi kaynaklarında çoğu zaman doğrudan anlatımlar yerine, yoğun apokaliptik söylemler ve sembolik tasvirler aracılığıyla yansıtılmıştır. Bu metinlerin ortak anlatısı, tarihsel olayları Zerdüştî kozmolojisinin ikili aşâ (düzen/doğruluk) ve druj (kaos/yalancılık) şemasına yerleştirerek, Müslüman egemenliğini geçici ve eskatolojik bir imtihan, ateşkedelerin tahribini ise Ehrimen'in[78] geçici zaferi olarak anlamlandırmaktır. Bu anlatının merkezinde, Müslümanları nitelemek için kullanılan agdenîh[79] (kötü din), ag-dên ve ânâstag-dên[80] gibi terimler yer almaktadır.[81] Bu kavramsal çerçeve, yalnızca bir ötekileştirme aracı olarak işlev görmekle kalmayıp, aynı zamanda fetihlerin Zerdüştî kutsal mekânları üzerindeki yıkıcı etkilerine verilen teolojik bir tepkiyi de yansıtmaktadır. Söz konusu metinlerde "kötü din" mensupları, ateşkedeleri tahrip eden ve bu mekânların yerine mescidler inşa eden olumsuz aktörler olarak betimlenmektedir. Tam bu noktada *Vahrâm-ı Varzâvend* metni, İslam fetihleri sonrasında meydana gelen değişimlerin eskatolojik bir simetri içinde tersine çevrileceği fikrini ortaya koymaktadır. Bu kısa metin, yalnızca gelecekte gerçekleşecek bir zaferi müjdelemekle kalmaz, aynı zamanda İslam fetihleri sonrasında ortaya çıkan mekânsal, ritüel ve teolojik dönüşümlerin bütünüyle ortadan kaldırılacağı yeni bir

78 Zerdüştî dininde Ehrimen, kötülüğün ve kaosun temsilcisi olarak kabul edilir.

79 *Dâdestân-ı Dênîg*, 1/11; *Şâyest Ne Şâyest*, 4/6. Sâsânî dönemine ait çok sayıda Pehlevi dinî metninde, Müslüman Arapları ifade etmek üzere Tâz, Tâzag ve Tâzîgân terimleri kullanılmaktadır. Bazı araştırmacılar Tâz teriminin Tay kabilesinden türediğini ileri sürerken, bazıları ise bunun İranlıların tarihsel olarak belirli yabancı gruplarını tanımlamak için kullandıkları Tâcik veya Tâzîk sözcüğünün Farsça kullanımından kaynaklandığını öne sürmektedir. Bu kelimenin Dari dilinde Tâz veya Tâzîşeklinde telaffuz edildiği de ayrıca belirtilmektedir. Alıcı ise taz/tazîg ifadesini, Hoşeng'in kardeşi Taz ve onun eşi Tazak ile ilişkilendirmektedir (*Bundahišn*, 18/141; *Zand- ī Wahman Yasn*, 6/141; John Perry, "Tajiik i. The Ethnonym: Origins and Application", Encyclopædia Iranica, ed. E. Yarshater (Costa Mesa: Mazda Publishers, 2009), 614-616; Muhammed Takî Bahâr, *Sebk-şinâsî* (Tahran: İntişârât-ı Zevvâr, 1349/1970), 50; Mehmet Alıcı, "Perception of Islam in Zoroastrian Zand- ī Literature", *Ilahiyat Studies*, 8 (2018), 189-232.

80 *Şâyest Ne Şâyest*, 4/6.

81 Bu terimlerin yalnızca Müslümanlarla sınırlı olmayıp Zerdüştlük dışındaki diğer din mensupları için de kullanıldığı hususu özellikle vurgulanmalıdır. Shaul Shaked, "Religion in the late Sasanian Period Eran, Aneran, and other Religious Designations," *The Idea of Iran*, ed. V.S. Curtis and Sarah Stewart (London: I.B. Tauris, London 2008), 103-117.

kozmolojik düzen tasavvurunu da yansıtmaktadır. Bu tasavvur, metinde şu şekilde ifadesini bulmaktadır:

Ne zaman Hindistan'dan bir haberci gelecek?
Kiyânîlerin soyundan Behram Şah'ın geliş haberini getirecek;
Binlerce fil ve fil binicisiyle,
Büyüklerin gelenek ve görenekleriyle süslenmiş sancakla!
Komutan, birlikleri ve ordunun önünde gitmeli;
(Yaşadığımız durumu anlatacak) akıllı bir tercüman göndermeli.
Gidip Hindulara söylemeli,
Arapların elinden çektiklerimizi!
Bir grupla yaydılar dinlerini,
Onlar yüzünden yok oldu imparatorluğumuz.
Vahşice dinleri, köpek gibi yemek yemeleri var;
Büyüklerden padişahlığı aldılar.
Erkekçe, savaşla değil belki alayla,
Zorbalıkla aldılar halktan.
İstekleriyle; kadın, bağ ve bostanı
Cizye diyerek aralarında paylaştılar.
Ağır vergiyi tatlı dille istediler.
Bak, dünyaya ne kadar kötülük ettiler!
Dünyanın başına bundan daha büyük bir kötülük gelemez.
Bizden sonra, Kiyânî soyundan efsanevi Behram gelecek
Ve intikam alacağız Araplardan
Tıpkı Rüstem'in Siyâvuş için aldığı yüz intikam gibi!
Camileri yıkıp yerine
Ateşkede yapacağız
Put tapınaklarını yerle bir edip
Dünyadan silip süpüreceğiz tüm izlerini!
Ta ki kötülük yok olsun,
Kötü yaratıklar bertaraf olsun bu dünyadan.[82]

Metnin kurgusu, tarihsel olarak yaşanmış ateşkedelerin yıkımını, gelecekte gerçekleşeceği varsayılan simetrik bir karşılık anlatısıyla dengeleyen eskatolojik bir adalet fikri üzerine inşa edilmiştir. Buna göre Zerdüştî kurtarıcı figür Varzâvend'in gelişiyle mescidler yıkılacak, yerlerine yeniden ateşkedeler inşa edilecek ve Müslümanların ibadet yerlerine dair izler ortadan kaldırılacaktır.[83] Bu söylem, ibadethane değişimini, Zerdüştî kozmolojisinin nihai arınma ve iyinin kötülüğü nihai olarak alt etmesi sahnesinin bir parçasına dönüştürmektedir.

82 Cehangir Tavadia, "A Rhymed Ballad in Pahlavi," *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2 (1995), 31-32.

83 Tavadia, "A Rhymed Ballad in Pahlavi", 31-32.

Benzer bir teolojik yorumlama stratejisi *Zand-ı Wahman Yasn*'da da gözlemlenmektedir. Bu metin, Müslümanlar (*tâzîgân*) ve diğer dış güçlerin (*hrômâyîgân*)[84] Erân[85] üzerindeki hâkimiyetini, toplumsal ve ahlaki çöküşün eşlik ettiği bir kaos dönemi olarak tasvir etmektedir. Metne göre bu egemenlik, son derece yıkıcı bir karakter arz etmekte; iyi insan ile sinek arasında dahi bir ayrımın kalmayacağı, İran'ın zenginliklerinin, topraklarının ve şehirlerinin *Anêrân*'ın[86] eline geçeceği belirtilmektedir. Ayrıca bu dönemde açgözlülük, mal gizleme ve ahlaki çözülme yaygınlaşacak; zamanın akışında dahi bir bozulma meydana gelecek, gece daha parlak hâle gelecek ve yıl, ay ile günün süresi üçte bir oranında kısalacaktır.[87] Metin, yaşanan hadiseleri yıkıcı afet metaforları aracılığıyla, kozmik düzenin bozulduğu bir "kaos dönemi" tasavvuru çerçevesinde yorumlamaktadır. Ateşkedelerin akıbeti bu anlatıda dolaylı olarak yer bulmaktadır. Zira İran'ın nihayetinde Müslüman egemenliğine gireceğine dair kehanetler içermesi sebebiyle, ateşkedelerin de nihai olarak İran'a hükmedenlerin otoritesi altına gireceği sonucu çıkarılabilir. Ateşkedelerin fiilî tahribine ilişkin en açık göndermelerden biri ise *Bundahişn* adlı eserde karşımıza çıkmaktadır. Bu kozmogoni metni, geçmişten Sâsânîlerin yıkılışına kadar uzanan kutsal ateşler silsilesinden söz ederken, söz konusu ateşlerin "Arapların egemenliği sırasında söndürüldüğünü" açık biçimde ifade etmektedir.[88] Buradaki "ateşin söndürülmesi" metaforu, ateşkedenin fiziksel yıkımıyla doğrudan ilişkilidir. Aynı metin, fethin ardından İran'da yeni dinin, yeni yasaların ve cenaze defin gibi farklı ritüellerin uygulanmaya başladığını ekleyerek,[89] mekânsal dönüşümün ötesinde tüm bir yaşam biçiminin değiştiğinin altını çizmektedir. Bu anlatı, Zerdüştî kozmolojik hafızada fetih sonrası dönemin dinî ve ritüel düzlemde köklü bir dönüşüm olarak algılandığını göstermektedir. Ancak pek çok Zerdüştî için bu dönüşüm bir ilerleme değil, kadim dinî, kültürel ve toplumsal düzenin sembolik sonu, ruhsal ve toplumsal bir çöküş olarak algılanmıştır. Bu süreçte Zerdüştî ateşkedeleri giderek mescidlerle ikame edilmiş, İslam'daki tevhidî merkezli Tanrı anlayışı Zerdüştî tanrısı Ahura Mazda'nın yerini almıştır. Benzer şekilde, Şeytan, başlıca saptırıcı güç olarak önceleri Ehrimen'e atfedilen teolojik rolü üstlenmiştir.[90] Zerdüştîliğin düalist kozmolojisi, İslam'ın tevhidî dünya görüşünün yayılmasıyla birlikte dönüşüme uğramıştır. Dört klasik element -ateş, su, toprak ve hava- kutsal statülerini kaybetmiştir. Ritüel uygulamalar buna bağlı olarak değişmiştir. Söz gelimi ölülerin leş yiyicilere maruz bırakılmak üzere Dahme'lere konulması yerine toprağa gömülmesi norm hâline gelmiş; su artık ritüel açıdan dokunulmaz olarak görülmeyip kişisel temizlik için kullanılabilir hâle gelmiştir. Kur'an, ilahi vahiy ve nihai dinî ile hukuki otoritenin kaynağı olarak kabul edilmiş ve buna hadis geleneği vasıtasıyla aktarılan Hz. Muhammed'in söz ve fiilleri de eklenmiştir. Zerdüştîlerin *Yazata/Ized* olarak adlandırdıkları çok sayıda ilahı, saygın statülerini kaybederken; Cebrail, Mikâil, İsrafil ve Azrail gibi İslam'ın baş melekleri öne çıkan figürler hâline gelmiştir. Güneş, ay ve yıldızlar gibi bir zamanlar dinî önem atfedilen gök cisimleri ise artık birer saygı nesnesi olmaktan çıkmıştır.[91]

Anlaşılacağı üzere Pehlevi kaynakları, ateşkedelerin yıkımı ve mescide dönüştürülmesini apokaliptik bir imgelem üzerinden temsilleştirmektedir. Bu anlatı biçimi, olayları tarihsel bir süreçten ziyade eskatolojik bir kırılma olarak kavramsallaştırmakta ve böylece dönemin toplumsal tecrübesine eşlik eden travmatik algı olarak yansıtmaktadır. Buna karşılık erken İslam tarih yazımı, ateşkedelerin akıbetini tekil bir nedensel açıklamaya indirgenemeyen çok boyutlu bir tablo içinde ele almaktadır. Nitekim mezkûr anlatılarda da görüldüğü üzere, kaynaklarda ateşkedelerle ilgili olarak barış anlaşmaları, mali yükümlülükler, koruma hükümleri, tahrip, müsadere ve mescide dönüştürülme gibi farklı rivayetlerin bir arada yer alması, bu sürecin yalnızca dinî saiklerle açıklanamayacak kadar çok katmanlı bir karakter taşıdığını göstermektedir. Bu durum, fetih sürecinin farklı coğrafyalarda değişen yerel şartlar, idari öncelikler ve siyasi dengeler doğrultusunda farklı biçimlerde tecrübe edildiğini göstermektedir. Dolayısıyla, teolojik ve siyasi gündemlerin tarihsel olayların temsiline etkisi dikkate alındığında, her iki tarih yazımı geleneğinin de benzer bir metodolojik ihtiyatla değerlendirilmesi gerekmektedir.

84 Bizanslılar.

85 Sâsânîler döneminde İran ibaresi "Erân" şeklinde geçmekteydi. Bu hususu, Sâsânîler döneminden kalma bazı yazılı kaynaklar dışında kitabeler ve sikkeler gibi maddi kalıntılardan da anlamamız mümkündür (*Zand- ī Wahman Yasn,* 18/137; *Dâdestân-ı Dênîg,* 4/10; Herrmann vd.,*The Sasanian Reliefs at Naqsh-i Rustam, Naqsh-i Rustam 6, The Triumph of Shapur I*, 55.

86 Sâsânîler asrında İranlı olmayanları nitelemek için kullanılan bir kavramdı. Bu kavram, Sâsânîlerin yazılı kaynaklarında, kitabelerinde ve sikkelerinde de zikredilmiştir (bk. *Arda Viraf*, 1/46; *Zand- ī Wahman Yasn*, 4/6; Thomas, *Early Sassanian Inscriptions Seals and Coins*, 61; Robert Göbl, "Sasanian Coins", 322-34; Gherardo Gnoli, *The idea of Iran: an essay on its origin* (Roma: Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1989),129; Schindel, "Sasanian Coinage").

87 *Zand- ī Wahman Yasn*, 4/157; Carlo Giovanni Cereti, "Xiiaona and Xyon in Zoroastrian Texts," *M. Alram and D. Klimburg, Coins Art and Chronology II: The First Millennium CE in the Indo-Iranian Borderlands* (Wien: Verlag der Osterreich, 2010), 64; Carlo Giovanni Cereti, "The end of times in Zoroastrian tradition". *Studies in Iranian philology in honour of Mauro Maggi*. ed. Gerardo Barbera vd. (Wiesbaden: Ludwıg Reichert Verlag, 2024), 29-47.

88 *Bundahişn,* çev. Mehrdâd Bâhar, 18.

89 *Bundahişn,* çev. Mehrdâd Bâhar, 18.

90 Ehsan Yarshater, "Re-emergence of Iranian Identity after Conversion to Islam", *The Rise of Islam*, ed. Vesta Sarkhosh Curtis and Sarah Stewart (London: I.B.Tauris, London 2009), 16.

91 Yarshater, "Re-emergence of Iranian Identity after Conversion to Islam", 16.

Sonuç

Erken İran dinî geleneklerine dayanan ateşkedeler, Zerdüştîlik içerisinde merkezî bir konuma sahip olmuş; Ahura Mazda ve Anahita gibi ilahların kültüyle ilişkilendirilen kutsal mekânlar olarak işlev görmüştür. Bu kurumlar teolojik önemlerinin yanı sıra, Sâsânî İmparatorluğu'nda siyasi, toplumsal, iktisadi, hukuki ve kültürel merkezler olarak da kritik roller üstlenmiştir. Sâsânî şehinşahlarının himayesi, din adamlarının denetimi ve idari destek sayesinde farklı bölgelere yayılan ateşkedeler, kurumsal ağırlıklarını pekiştirerek Sâsânî yönetiminin ve gündelik hayatın dokusuna bütünüyle entegre olmuştur. Ancak İran'ın Müslümanlar tarafından fethiyle birlikte, ateşkedelerin sahip olduğu dinî ve kurumsal merkezîyet ciddi bir dönüşüm sürecine girmiştir. Dört yüz yılı aşkın bir süre hüküm süren ve Zerdüştîliği devlet dini ilan eden Sâsânî İmparatorluğu'nun yenilgisi, Zerdüştî topluluk üzerinde derin bir etki yaratmıştır. Sâsânî İmparatorluğu, varlığı boyunca Zerdüştî öğretilerinin yayılmasını desteklemiş ve teşvik etmiştir. Geniş topraklara sahip bu imparatorluğun çöküşü, Zerdüştîler için önemli bir dönüşüm döneminin başlangıcını işaret ettiği gibi, aynı zamanda Müslüman toplumunun İran'a girişiyle yeni bir değişim evresinin de kapılarını aralamıştır. Bu makale, ateşkedelerin mescidlere dönüştürülmesi sürecinin sistemli bir resmî politikaya dayanmadığını ortaya koymuştur. Başka bir ifadeyle, söz konusu dönüşümler hükümdarın açık emri veya dinî işlerden sorumlu üst düzey din adamlarının verdiği bağlayıcı bir fetva doğrultusunda gerçekleşmemiştir. Özellikle Emevîlerin siyasi egemenliğine rağmen, Zerdüştîler nezdinde kutsal sayılan ateşkedelerin tahribi, büyük ölçüde sistematik olmayan bir biçimde, bireysel komutanların ve askerlerin inisiyatifiyle gerçekleşmiştir. Bazı ateşkedelerin korunabilmiş olması, dinî dönüşümün tek tip ve kaçınılmaz bir süreç olmadığını, aksine yerel direnç ve siyasi pragmatizm gibi faktörlere bağlı olarak şekillendiğini ortaya koymaktadır. Nitekim bu çalışma, Sâsânîler tarafından özellikle kutsal kabul edilen üç büyük ateşkedenin (Âdur Guşnasp, Âdur Farnbâg ve Âdur Burzên Mihr) mescide dönüştürülmediğini göstermektedir.

Zerdüştîler, İran'ın Müslümanlar tarafından fethini ve sonrasındaki süreci kıyametvari bir kırılma olarak algılamış; bu durum, güçlü bir dinî ve varoluşsal sarsıntı üretmiştir. Bununla birlikte, bu eskatolojik algı zaman içinde toplumsal ve tarihsel gerçeklik içinde farklı biçimlerde dönüşmüştür. Bu dönüşümün önemli göstergelerinden biri, bazı Zerdüştî grupların Müslüman egemenliği altında zamanla İslam'ı benimsemesi ve buna bağlı olarak yeni toplumsal yapıya entegre olmasıdır. Ateşkedelerin mescidlere dönüştürülmesi veya tahrip edilmesi, bu geçiş sürecinin hem sembolik hem de maddi düzeydeki en görünür tezahürlerinden biri olarak değerlendirilebilir. Bu olgu, Sâsânî dünyasından İslami İran'a geçişte süreklilik ve değişim unsurlarının iç içe geçtiğini göstermekte; aynı zamanda kutsal mekânlar üzerinden şekillenen dinî ve toplumsal dönüşümün dinamiklerini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla ateşkedelerin akıbeti, yalnızca bir yıkım sürecini değil, fetih, dönüşüm ve yeniden yapılanma süreçleri aracılığıyla oluşan daha geniş tarihsel yeniden yapılanmayı da yansıtmaktadır. Tüm bu dönüşümlere rağmen, ateşkedelerin mirası, İslam öncesi ve İslami İran arasındaki tarihsel sürekliliklerin ve kırılmaların okunabileceği önemli bir sembolik alan olarak varlığını sürdürmektedir.

Peer Review Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support The author declared that this study has received no financial support.

Hakem Değerlendirmesi Dış bağımsız.
Çıkar Çatışması Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Author Details
Yazar Bilgileri

Ali Hüseyin Toğay[1] (Dr.)
[1] Karadeniz Teknik Üniversitesi, Tarih Bölümü, Trabzon, Türkiye
0000-0001-7504-8912 alihuseyintogay@ktu.edu.tr

Kaynakça/References

Andarz-ı Âdurbâd-ı Mahraspandân, çev. Mahiyar Nevvabi, Tahran: Dâneshkâde-i Edebiyât-ı, 1385/2006.

Ahmed Alî Han Vezîr-i Kirmânî, *Târîh-i Kirmân,* nşr. Muhammed İbrâhîm Bâstânî Pârîzî, Tahran: İntişârât-ı İlm, 1352/1973.

A Short Chronicle on the end of the Sasanian Empire and Early Islam. çev. Nasir al-Ka'bi. New Jersey: Gorgias Press, 2016.

Alram, Michael. *Das Antlitz des Fremden: die Münzprägung der Hunnen und Westtürken in Zentralasien und Indien.* Wien: Austrian Academy of Sciences Press, 2016.

Alram, Micheal. "Early Sasanian Coinage". *The Sasanian Era the Idea of Iran*, ed. Vesta Sarkhosh and Curtis-Sarah Stewart. 17-30. London: I.B. Tauris, 2008.

Azarnouche, Samra. "A Zoroastrian Cult Scene on Sasanian Stucco Reliefs at Bandiyān (Daregaz, Khorāsān-e Razavī)". *Sasanian Studies*, ed. Shervin Farridnejad and Touraj Daryaee.1-28. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2022.

Alıcı, Mehmet. "Perception of Islam in Zoroastrian Zand Literature". *Ilahiyat Studies*, 8/2 (2018), 189-232.

Bundahişn, çev. Mehrdâd Bâhar, Tahran: İntişârât-ı Tûs, 1392/2013

Baladhuri, *History of the Arab Invasions: The Conquest of the Lands: A New Translation of al-Baladhuri's Futuh al-Buldan by H. Kennedy*. London: I.B. Tauris, 2022.

Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf,* çev. Mehmet Akbaş and Musa K. Yılmaz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020.

Biruni, *The Chronology of Ancient Nations*. çev. Eduard Sachau. London: The Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1879), 215.

Beyani, Şirin. *Eşkânîlerin (Partların) Düşüşü ve Sâsânilerin Yükselişi*. çev. Ali Hüseyin Toğay. İstanbul: Selenge Yayınları, 2020.

Bahâr, Muhammed Takî, *Sebk-şinâsî*, Tahran: İntişârât-ı Zevvâr, 1349/1970.

Bosworth, Clifford Edmund. "Nehâvand". *Encyclopædia Iranica*. ed. Ehsan Yarshater. 612-615. Costa Mesa: Mazda Publishers, 2013.

Boyce, Mary, The *Letter of Tansar,* Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1968

Boyce, Mary, "On the Zoroastrian Temple Cult of Fire". *Journal of the American Oriental Society* 95 (1979), 454-465.

Boyce, Mary, *Zoroastrians Their Religious Beliefs and Practices*, Routledge, London 1979.

Boyce, Mary. "Ādur Burzēn-Mihr". Encyclopædia Iranica. ed. Ehsan Yarshater. 472-473. London/New York: Routledge and Kegan Pau, 2019.

Boyce, Mary. "Ādur Gušnasp". *Encyclopædia Iranica*. ed. Ehsan Yarshater. 475-476. London/New York: Routledge and Kegan Pau, 1993.

Boyce, Mary. "Ātaškada". *Encyclopædia Iranica*. ed. Ehsan Yarshater. 9-10. London/New York: Routledge and Kegan Pau, 2011.

Boyce, Mary. "Dar-e Mehr". *Encyclopædia Iranica*. ed. Ehsan Yarshater. 669-670. London/New York: Routledge and Kegan Pau, 1983.

Boyce, Mary. "The Pious Foundations of the Zoroastrian". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 31 (1968), 270-289.

Buniyatov, Ziya Musa. "Azerbaycan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/322-324. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Cereti, Carlo Giovanni. "From the Zamyād Yašt to the Seventh Book of the Dēnkard, Some Notes on Sistan and Zoroastrian Eschatology". *In Deciphering the illegible: Festschrift in honour of Dieter Weber*. ed. 51-68. Macuch, Maria and Arash Zeini. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2024.

Cereti, Carlo Giovanni. Xiiaona and Xyon in Zoroastrian Texts. *In M. Alram and D. Klimburg, Coins Art and Chronology II: The First Millennium CE in the Indo-Iranian Borderlands*. Wien: Österreichischen Akademie der Wissenschaften. 2010.

Cereti, Carlo Giovanni. "The end of times in Zoroastrian tradition". *Studies in Iranian philology in honour of Mauro Maggi*. ed. Gerardo Barbera vd. 29-47. Wiesbaden: Ludwıg Reichert Verlag, 2024.

Choksy, Jamsheed. "Altars, Precincts, and Temples: Medieval and Modern Zoroastrian Praxis". *Journal Iranian Studies* 44 (2004),327-346.

Christensen, Arthur. *Îrân der Zamân-ı Sâsâniyân*. çev. Rashid Yasemi. Tehran: Entešārāt-e Sedaye Moaser, 1385/2006.

Dâdestân-ı Dênîg, çev. M. Ca'ferî Dehâkî, Paris: Association pour l'Avancement des Études Iraniennes, 1998.

Daryaee, Touraj, "Farzandân ve Nevâdegân-ı Yezdgerd-i Sevvom der Çîn", *Îrân-şinâsî* 3 (1382/2003), 540-548.

Daryaee, Touraj, "Mehr-Narseh". *Encyclopædia Iranica*. ed. Ehsan Yarshater. 367-368. Costa Mesa: Mazda Publishers, 2005.

Daryaee, Touraj. *Sasanian Persia the Rise and Fall of an Empire*. London: I. B. Tauris, 2009.

Dûsthâh, Celîl, *Avestâ: Kohantərîn Sorûdhâ ve Metnhâ-yı Îrân*, Tahran: Neşr-i Mervârîd, 1371/1992.

Ebû Alî Bel'amî, *Târîh-i Bel'amî*. nşr. Muhammed Takî Bahâr ve Muhammed Pervîn Gonâbâdî. Tahran: İntişârât-ı Zevvâr, 1389/2010.

Ebû Hanîfe Dîneverî, *Ahbâru't-Tıvâl*, çev. M. Damgânî, Tahran: Neşr-i Ney, 1371/1992.

Ebû Mansûr es-Se'âlibî, *Guraru Ahbâri Mülûki'l-Furs ve Siyerihim*, çev. Muhammed Fezâilî, Tahran: İntişârât-ı Esâtîr, 1368/1989.

Ebü'l-Kâsım Firdevsî, *the Shâhnâmeh*, c. 7, nşr. Celâl Hâleğî-Mutlak, Bibliotheca Persica, 1386/2007.

Elton L. Daniel. "Conversion ii. of Iranians to Islam". *Encyclopædia Iranica*. ed. Ehsan Yarshater. 229-232. Costa Mesa: Mazda Publishers, 2011.

Enverî, Hasan, *Âteşkede-i Âdur Guşnasp*, Tahran: Çâphâne-i Renkîn, 1341/1962.

Fayda, Mustafa. "Celula". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/272-273. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Frye, Richard N. "The Middle Persian Inscription of Kartīr at Naqš-i Rajab", *Indo-Iranian Journal* 18 (1965), 211-225.

Gardîzî, *Zeynü'l-Ahbâr*, nşr. Abdülhay Habîbî, Tahran: İntişârât-ı Dünyâ, 1363/1984.

Göbl, Robert. "Sasanian Coins". *The Cambridge History of Iran*. ed. Ehsan Yarshater. 322-340. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Gnoli, Gherardo. *The idea of Iran: an essay on its origin*. Roma: Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1989.

Hasan b. Muhammed Kumî, *Târîh-i Kum*, çev. Hasan b. Ali b. Abdülmelik Kumî, Tahran: İntişârât-ı Tûs, 1361/1982.

Herrmann, Georgina. *The Sasanian Reliefs at Naqsh-i Rustam, Naqsh-i Rustam 6, The Triumph of Shapur I.* Reimer. Berlin: Reimer, 1989.

Herzfeld, Ernst. *Archaeological History of Iran*. Oxford: Oxford University Press, 1935.

Herzfeld, Ernst. *Iran in the Ancient East*. Oxford: Oxford University Press, 1941.

Humbach Helmut and O. Skjærvø. *The Sassanian Inscription of Paikuli.* Munich: Reichert Verlag, 1983.

İbn A'sem el-Kûfî, *el-Fütûh*, çev. Muhammed b. Ahmed Mustevfî Herevî, Tahran, 1372/1993

İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, çev. Ebü'l-Kâsım İmâmî, Tahran: İntişârât-ı Sürûş, 1380/2001.

İbn Esir *El-Kamil Fi't-Tarih Tercümesi*, çev. Ahmet Ağırakça, İstanbul: Bahar Yayınları, 1991.

İbnü'l-Belhî, *Fârs-nâme*, nşr. G. Le Strange ve R.A. Nicholson, Cambridge: Cambridge University Press, 1921.

İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, çev. Muhammed Rızâ Hakîmî, Tahran: Bünyâd-ı Ferheng-i Îrân, 1349/1970.

Kârnâme-i Erdeşîr-i Bâbekân [Erdeşîr-i Bâbekân Destanı], çev. Ali Hüseyin Toğay. İstanbul: Selenge Yayınları, 2021.

Kerîmân, Hüseyin, *Rey-i Bâstân*, Tahran: Dânişgâh-ı Şehîd Beheştî, 1971.

Klier, Klaus. "Jalulā". *Encyclopædia Iranica*. ed. Ehsan Yarshater. 427-428. Costa Mesa: Mazda Publishers, 2012.

Kotwal, Firoze, "Some Observations on the History of the Parsi Darı Mihrs". *BSOAS* (37), 1974, 664-69.

Litvinsky, B. A. "The Arab Conquest of Iran". *History of Civilizations of Central Asia,* ed. B. A. Litvinsky vd. 449-472. Paris: UNESCO Publishing, 1996.

Lukonin, Vladimir, *Tamaddun-ı Îrân-ı Sâsânî*, çev. İnâyetullah Rızâ, Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1350/1971.

Mackenzie, Daniel, N. Kerdir's inscription: synoptic text in transliteration, transcription and commentary, *G. Hermann, The Sasanian rock reliefs at Naqsh-i-Rustam, Naqsh-i-Rustam,* 6. Iranische Felsrelief. Berlin: 1989.

Mâdayân-ı Hazâr-ı Dâdestân, çev. Sa'îd Uryân, Tahran: İntişârât-ı İlm, 1401.

Magnusson, Adrew "Zoroastrian Fire Temples and the Islamisation of Sacred Space in Early Islamic Iran". *Comparative Perspectives from History*, ed. A. C. S. Peacock. 112-117. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.

Marquart, Josef. *Ērānšahr: nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i. Weidmannsche Buchhandlung.* Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1901

Mênôg-ı Hired, çev. Ahmed Tefazzulî, Tahran: İntişârât-ı Tûs, 1344/1965.

Michelina, Cesare and Ebanista, Laura.'The Site of the Mosque at Istakhr, in Istakhr (Iran), 2011– 2016". *Quaderni Di Vicino Oriente* 13 (2018), 251-331.

Modi, ivanji Jamshedji. *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees.* Bombay: British India Press, 1937.

Moradi, Yousef - Edward J. Keall, "The Sasanian Fire Temple of Gach Dawar in Western Iran: New Evidence". *Journal of the British Institute of Persian Studies* 58 (2020), 27-40.

Morony, Michael G, *Iraq after the Muslim Conquest*, Princeton University Press, Princeton 1984.

Morony, Michael G. "Arab ii. Arab Conquest of Iran". Encyclopædia Iranica. ed. Ehsan Yarshater. 203-210. Costa Mesa: Mazda Publishers, 2012.

Mortezaei, Mohammad - Alireza Zabanavar, "Bâznigârî-yi Mekânî-yi Niyâyeşgâh-ı Âzharfarbağ der Devre-i Sâsânî, ber Âsâs-ı Tatbîḳ-ı Menâbi'-i Mektûb-ı Sede-i Sevom tâ Heftom-ı Hicrî-Ḳamerî ve Şevâhid-i Bâstân-şinâḫtî", *Pazhûhişhâ-yi Bâstân-şinâsî-yi Îrân* 7 (2017), 75-94.

Movsēs Dasxuranci. *The History of the Caucasian Albanians.* çev. C. J. F. Dowset. Oxford: Oxford University Press, 1961.

Mücmelü't-Tevârîh ve'l-Kısas, nşr. Muhammed Takî Bahâr, Tahran, 1318/1939.

Nersahî, *Târîh-i Buhârâ*, çev. Ebû Nasr Ahmed b. Nasr el-Kabâvî, Tahran: İntişârât-ı Senâî, 1363/1984.

Name-yi Tenser be Guşnasp, ed. Müctebi Minovi, Tehran: İntişârat-ı Donya, 1392/2013.

Nîşâbûrî, *Târîh-i Nîşâbûrî*, Tahran: Kitâbhâne-i İbn-i Sînâ, 1375/1996.

Pahlavi Andarz-nāmak Containing Chītak Andarz i Pōryōkaēshān, çev. J.C. Tarapore, Bombay: Trustees of the Parsee Punchayet Funds and Properties, 1933.

Perikhanian, Anahit. "Iranian Society and Law", *The Cambridge History of Iran,* ed. Ehsan Yarshater. 627-680. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Perry, John. "Tajiik i. The Ethnonym: Origins and Application". *Encyclopædia Iranica*. ed. Ehsan Yarshater. 614-616. Costa Mesa: Mazda Publishers, 2009.

Potts, Daniel. "Foundation houses, fire altars and the frataraka: Interpreting the iconography of some post-Achaemenid Persian coin". *Iranica Antiqua* 42 (2007), 271-300.

Pourshariati, Parvaneh. "Local Histories of Khurāsān and the Pattern of Arab Settlement". *Studia Iranica* 27 (1998), 41-81. https://doi.org/10.1080/00210860008701979

Pourshariati, Parvaneh. *Decline and fall of the Sasanian Empire*: *The Sasanian–Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran*. London: I.B. Tauris, 2008.

Rahbar, Mehdi. "The Discovery of a Sassanian Period Fire temple at Bandiyan, Dargaz". *Current Research in Sasanian Archaeology, Art, and History*, ed. D. Kennet and P. Luft. 15-41. Oxford: 2008.

Rezakhani, Khodadad. *Reorienting the Sasanians: East Iran in Late Antiquity*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.

Rivâyet-î Pahlavî, çev. Mahşîd Mîrfahrâî, Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1367/1998.

Robinson, Chase. "The Rise of Islam, 600-705". *In The New Cambridge History of Islam,* ed. Chase F. Robinson. 171-225. Cambridge: Cambridge University Press, 2009

Schindel, Nikolaus. "*Sasanian Coinage*". *Encyclopædia Iranica*. ed. Ehsan Yarshater. 509-515. Costa Mesa: Mazda Publishers, 2005. https://iranicaonline.org/articles/sasanian-coinage

Schmitt, Rüdiger. "Zoroaster i. the Name". *Encyclopædia Iranica*, Erişim 12 Ocak 2026. https://www.iranicaonline.org/articles/zoroaster-i- the-name

Segefti ve Bercestegî-i Sîstân, çev. Touraj Daryaee, Îrân-şinâsî 3 (1375/1996), 534-552.

Shaked, Shaul, "Religion in the late Sasanian Period Eran, Aneran, and other Religious Designations". *The Sasanian Era the Idea of Iran*, ed. Vesta Sarkhosh Curtis and Sarah Stewart. 103-117. London: I.B. Tauris, 2008.

Sivrioğlu, Ulaş Töre, "İlk İslâm Fetihleri ve Sāsāni Devleti'nin Çöküşü". *Turkish Studies*. 9/10 (2015), 389-428.

Spuler, Berthold. *Iran in the Early Islamic Period*. çev. Robert G. Hoyland, Gwendolin Goldbloom, Berenike Walburg. Leiden: Brill, 2015.

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

Şâyest Ne Şâyest, çev. Ketâyûn Mezdâpûr, Tahran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 1369/1990.

Ṭabarī, *The History of al-Ṭabarī*, çev. C. E. Bosworth, c. 5: The Sāsānids, the Byzantines, the Lakhmids, and Yemen, Albany: State University of New York Press, 1999.

Ṭabarī, *The History of al-Ṭabarī*, çev. Gautier H. A. Juynboll, c. 13, Albany: State University of New York Press, 1994.

Tamari, Nazanin. "Zoroastrian Fire Foundations: A Portrait of Slaves and Slaveholders". *Slavery & Abolition* 44 (2023), 697-719.

Taraporewala, Irach. *The religion of Zarathushtra.* Jain Publishing Company, 2007.

Târîh-i Sîstân, nşr. Muhammed Takî Bahâr, Tahran: İntişârât-ı Esâtîr, 1389/2010.

Tavadia, Cehangir. "A Rhymed Ballad in Pahlavi". *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2 (1955), 31-32. https://doi.org/10.1017/S0035869X00106999

Tefazzulî, Ahmed, "Cây-gâh-ı Şâh der Âteşkede", *Ferheng* 17 (1380/2001), 151-158.

Tenser'in Gusnasp'a Mektubu. çev. Ali Hüseyin Toğay. İstanbul: Selenge Yayınları, 2025

The Armenian History attributed to Sebeos. çev. R.W. Thomson-Historical Commentary by James Howard-Johnston. Liverpool: Liverpool University Press, 1999.

The Book of Arda Viraf: *The Pahlavi Text prepared by Destur Hoshangji Jamaspji Asa.* çev. Martin Haug - Edward William West. Bombay/London, 1872.

The Chronicle of Joshua the Stylite. çev. William Wright. Cambridge: Cambridge University Press, 1882.

The Middle Persian Text Sūr ī Saxwan and the Late Sasanian Court. çev.Touraj Daryaee. *Res Orientales* 17 (2007), 65-72.

The Wisdom of the Sasanian Sages (Dēnkard VI). çev. Shaul Shaked. Boulder: Westview Press, 1979.

Uryân, Sa'îd, *Râhnâme-i Ketîbehâ-yı Îrânî-i Miyâne*, Tahran: İntişârât-ı İlm, 1392/2013.

Vizîdegîhâ-ı Zâdspram, çev. M. Takî Râşid Muhassıl, Tahran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 1366/1987.

Whitcomb, Donald, "The City of Istakhr and the Marvdasht Plain". *Akten des VII. Internationalen Kongresses für Iranische* 6 (1979), 363-370.

Williams, Alan, *The Zoroastrian Myth of Migration from Iran and Settlement in the Indian Diaspora,* Leiden: Brill, 2009.

Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûb*, çev. Muhammed İbrâhîm, Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1382/2003.

Yarshater, Ehsan. "Re-emergence of Iranian Identity after Conversion to Islam". *The Rise of Islam*, ed. V. S. Curtis and Sarah Stewart. 2-125. London: I. B. Tauris, 2009.

Yücel, Muhammed. "A Unique Drachm Coin of Shapur I". *Iranian Studies* 50 (2017), 331-344.

Yücesoy, Hayrettin. "Kādisiye Savaşı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/136-137. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Zand- ī Wahman Yasn. çev. Cereti, Carlo Giovanni. Rome:Istituto Italiano Per Il Medio Ed Estremo Oriente, 1995.

Zarrînkūb, Abd al-Ḥusayn. "The Arab Conquest of Iran and Its Aftermath". *The Cambridge History of Iran* ed. R. N. Frye. 1-26. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Zerrînkûb, Abdülhüseyin, *Târîh-i Îrân ba'de'l-İslâm*, Tahran: İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1395/2016.

Zühre Dehgânpû ve Alî Bayât, "Peyâmedhâ-yı İctimâ'î-yi Mühâceret-i Kabâyil-i 'Arab be Îrân", *Târîḫ ve Temeddün-ı İslâmî* 14 (1390/2011), 3-23.