

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI**

**JOSEF VAN ESS'E GÖRE
KELAM LİTERATÜRÜNDE HERETİK GELENEK**

Yüksek Lisans Tezi

Betül Öztürk

Tez Danışmanı: Doç. Dr. İbrahim Aslan

ANKARA 2021

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI**

Betül ÖZTÜRK

**JOSEF VAN ESS'E GÖRE
KELAM LİTERATÜRÜNDE HERETİK GELENEK**

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Doç. Dr. İbrahim Aslan

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

Doç. Dr. İbrahim Aslan

.....

Prof. Dr. Mahmut Ay

.....

Doç. Dr. Osman Demir

.....

Tez Savunması Tarihi: 01.07.2021

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Doç. Dr. İbrahim Aslan danışmanlığında hazırladığım “Josef van Ess’e göre Kelam Literatüründe Heretik Gelenek (Ankara 2021)” adlı yüksek lisans tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma kurallarına ve etik kurallara uygun davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 01.07.2021

Betül ÖZTÜRK

Ön söz

Yaygın olan kanaate aykırı bir söz söylemek hiçbir zaman kolay olmamıştır tıpkı bugün de kolay olmadığı gibi. Ne yazık ki, hem siyasi ve dinî otoriteler hem de toplum özgür düşünceyi teşvik etmek yerine onu ya fiilen yahut manen yakmayı; ortadan kaldırmayı ve lanetlemeyi tercih etmektedirler.

Bu çalışmada, heretiklerin agresif bir tavırla ötekileştirilmediği ve onlardan bir şey öğrenme konusunda bir cüzzamlıdan kaçır gibi kaçılmadığı İslam'ın ilkdönemi ele alınmıştır. Heretik kavramının İslam coğrafyasında karşılığı olan zındık kelimesi, zaman içerisinde suçlamak, yargılamak ve cezalandırmak anlamlarında kullanılmıştır. Bununla birlikte söz konusu dönemlerde otoritelerin, heretikleri ağırlıklı olarak düşüncelerinden ötürü değil, keyfi olarak cezalandırdığı bilgisine sahibiz.

Heretik gelenek, zaman içerisinde Kelam literatürü içinde daha çok eriyip yok olmuştur. Ciddi eleştiriler sunan heretik düşünürlerin fikirleri, ağırlıklı olarak kadim doğu dinlerine dayanmaktaydı. Müslümanlar arasında henüz Müslüman Kelamının ele almadığı bir takım sorulara cevap verebilen bu düşüncelerden etkilenenler olmuştur. Ancak mütekellimler arayı hızlıca kapatmıştır. Öyle ki fikri mücadelenin sonunda artık heretik gelenek bizzat değil, ancak konu edindiği meseleler hasebiyle kelam literatürünün bir parçası haline gelmiştir.

Mütekellimler bu insanları hakir görme imkanlarına sahipti. Nitekim bunların çoğu Arap dahi değildi. Ancak onları yok saymak yerine onlarla yüzleştirdiler ve kendilerini geliştirebildikleri, güçlendirebildikleri ve aynı zamanda kendilerini belirleyebildikleri bir platforma sahip oldular. Esasen inancına güvenen bir insanın da yapması gereken budur.

Çalışmamızın içeriği şu şekildedir: Öncelikle heretik ve zındık kavramlarını tahlil ettik. Birinci bölümde Josef vanEss'e göre heretizmin kaynaklarını ve entelektüellerini ele aldık. İkinci ve son bölümde ise Josef vanEss'e göre heretik iddialar ve kelimatı tahlilini yer verdik.

İlk olarak ilk dönem kelam âlimlerine şükranlarımı sunmak istiyorum. Onlar Kur'an nazil olduktan sonra Müslümanlar için ciddi hizmetler ettiler. Etraftan gelen eleştirilere karşı inançlarını savundular, ancak otorite tarafından hakikat ve inanç polisleri olarak görüldüler. Bu zor dönemde ellerindeki bilgileri geliştirip bir düşünce sistemi kuranlar ve ciddi niteliğe sahip teolojik tartışmaları sürdürenler ağırlıklı olarak Mu'tezilî âlimler olmuşlardır.

Zaman içerisinde Müslümanların bir kesimi Mu'tezile'yi tekfir etmeye ve hatta lanetlemeye cüret etmiştir. Bunu da Mu'tezilî âlimlerin saldırılara karşı yaptığı açıklamaları çarpıtarak, Mu'tezile'yı tevhit ve adaleti merkezine alan bir İslam mezhebi olarak değil de Müslümanların baş düşmanı olarak ötekileştirerek yaptılar.

Bu tezin konusunu belirlediğimiz andan itibaren, özellikle kaynak temini ve detaylı geri dönüşleriyle hem maddi hem de manevi olarak beni destekleyen, aynı zamanda titiz çalışmasını kendime örnek aldığım kıymetli danışmanım Doç. Dr. İbrahim Aslan'a teşekkürü bir borç bilirim. Ankara İlahiyat Kelam Anabilim dalının tüm öğretim üyelerine tez yazım sürecimde desteklerini asla esirgemediklerinden ve kişilikleriyle bana örnek olup gelişmeye katkı sağladıklarından dolayı şükranlarımı sunuyorum.

Allah'ın bir lütfu olduğundan şüphe duymadığım bu yüksek lisans döneminde, her türlü maddi ve manevi desteğini gördüğüm kardeşim Fadumo Buluush'a da teşekkürlerimi bildiriyorum. Aynı şekilde ailemin bu kadar uzak mesafeye rağmen her zaman için beni desteklemelerinin derin mutluluğunu yaşıyorum ve onlara da sonsuz

teşekkürlerimi sunuyorum. Son olarak bu dönemde benimle birlikte, heyecanlanıp sevinen ve manevi destekçilerim olan dostlarıma ve yurt içi burs programı kapsamında destek aldığım TÜBİTAK'a da teşekkür ediyorum.

Ankara, Temmuz 2021

Betül ÖZTÜRK



Kısaltmalar

b.:	bin,ibn (oğlu)
bkz.:	bakınız
c.:	cilt
DİA:	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB:	Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.:	editör
EI:	Encyclopaedia of Islam
GAS:	Geschichte des arabischen Schrifttums
ö.:	ölüm tarihi
örn.:	örneğin
s.:	sayfa
S.:	sayı
thk.:	tahkik eden
trc.:	tercüme eden

İçindekiler

ONAY SAYFASI ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.

BEYAN SAYFASI ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.

İÇİNDEKİLER..... VIII

GİRİŞ..... 1

- I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, ÖNEMİ VE SINIRLANDIRMASI 1
- II. JOSEF VAN ESS'İN HAYATI VE ESERLERİ 4
- III. BİR ADLANDIRMA VE NİTELEME OLARAK HERETİK EĞİLİM 7
 - a. *Heretik Kavramı ve Kelam Literatüründeki Muhtevası*..... 7
 - b. *Zındık Kavramı ve Gelişimi* 10
 - c. *Heretik Kavramın Teolojik Niteliği* 16

1.BÖLÜM: JOSEF VAN ESS'E GÖRE HERETİK GELENEK VE TANIMLANMASI 19

- I. HERETİZMİN KAYNAKLARI..... 19
- II. HERETİK SUÇLAMAYA UĞRAYAN ENTELEKTÜELLER..... 27
 1. *Ma'bed el-Cühenî (h.80/m.702) ve Ebû Cemil Muslim b. Kurra el-Escâî (ö. ?)*..... 28
 2. *Ebû Abdurrahmân Muḥammed b. Sa'îd b. Ḥassân el-Urdunnî (h.153/m.770)*29
 3. *Abdullah b. el-Mukaffâ` (Ruzbih b. Dādōya/Dādaveyh) (h.142/ m.759)* 31
 4. *Abdülkerîm b. Ebû 'l-Avcâ (h.155/ m.772)*..... 39
 5. *Ebû Muâz Beşşâr b. Bürd el-Ukaylî (h.167/ m.783-784)* 40
 6. *Ebû 'l-Fazl Sâlih b. Abdülkuddûs b. Abdillâh b. Abdilkuddûs el-Basrî (h.167/ m.783)*..... 42
 7. *Ebû Şâkir ed-Daysânî (ö. ?. Hişâm b. el-Hakem'in çağdaşı)*..... 44

8. <i>Ebû Muhammed Hişâm b. el-Hakem el-Vâsıtî (h.179/ m.795)</i>	45
9. <i>Ebû Îsâ Muhammed b. Hârûn b. Muhammed el-Verrâk el-Bağdâdî (h.247/ m.861)</i>	46
10. <i>Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Yahyâ b. Muhammed b. İshâk er-Râvendî (h.301/m.913-14 [?])</i>	49
11. <i>Ebû Bekr Muhammed b. Zekerîyyâ er-Râzî (h.313/ m.925)</i>	60

2.BÖLÜM: JOSEF VAN ESS'E GÖRE HERETİK İDDİALAR VE KELAMÎ TAHLİLİ

I. ULÛHİYET	64
II. TEVHÎD PRENSİBİ	67
III. İLAHÎ ADALET MESELESİ	73
IV. ÂLEM'İN EZELÎLİĞİ	79
V. KUR'AN	85
VI. NÜBÜVVET	86

SONUÇ

EK

İBN EL-MUKAFFA'NIN KUR'AN MUARADASININ ARAPÇA, TÜRKÇE VE ALMANCA VERSİYONLARI	93
---	----

HİNŞICH BIESTERFELDT'İN "KLEINE SCHIRFTEN" ADLI ÇALIŞMASINDA OLUŞTURDUĞU JOSEF VAN ESS'İN BİBLİYOGRAFYASI	96
---	----

ÖZET

ABSTRACT

KAYNAKÇA

Giriş

I. Araştırmanın Konusu, Önemi ve Sınırlandırması

Heretik nitelendirmesi bir değer biçme ve yargı içerir. Bu temelde ötekileştirici, aşağılayıcı ve yargılayıcı işlevi gören birçok kavram mevcuttur. Mülhit, münafık ve zındık bunların sadece birkaçıdır. Heretik kavramının kelime anlamı bunlara nispeten daha nötrdür ve “*birtakım felsefi görüşlerin veya bir söylem çevresinin kendisini açıklaması*”¹ anlamını taşır(dı). Ancak fikir beyan etme, hizipleşmeye yol açtığından ve hizipleşme daha büyük ve dolayısıyla daha güçlü olandan ayrılma anlamına geldiğinden, bu tarz bir eylemin ötekileştirilmeyle sonuçlanması belki de kaçınılmaz olmuştur.

Hristiyan ve Müslümanların ortak özelliği, herkesin “kendisini” Ortodoks, ötekini ise yanlış ve heretik olarak görmesidir. Önemli farkları ise, Müslümanların bir merkezî otoritesinin veya konsilinin olmaması ve dolayısıyla resmî olarak bir ortodoksiden bahsedilmesinin mümkün olmamasıdır. Özellikle ilk dönem her Müslüman bireysel olarak görüşünü savunabiliyor, bir başkası bunu çürütüp kendi düşüncesini ortaya koyabiliyordu. Bu görüşlerinin çıkış noktası da Kur’an olduğu için meşrulukları denkti.²

Bu durum elbette düşüncenin gelişmesi için çok elverişli bir zemindir. Ancak Müslümanların siyasi düzlemde başına gelen, belki de bir kilisenin başına gelenlerden daha vahim olmuştur. Ortodoks olanı siyasetin belirlemesi heretik olanların da siyaset tarafından belirlenmesini beraberinde getirmiştir. Halife Me’mûn’un himayesinde Mu‘tezile, Mütevekkil dönemiyle birlikte ise Ehl-i Hadis bir nevi Ortodoksi konumuna

¹ W.R.F. Browning, “Heresy”, *Dictionary of the bible* (Oxford: Oxford University Press, 2003). S.928

² Alexander Knysh, “‘Orthodoxy’ and ‘Heresy’ in Medieval İslam” LXXXIII/1 (1993), 48-67.S. 52

gelmiştir.³ İlmin de bir yerde iltifata tabii olduğunu göz önünde bulundurursak, bu durum artık düşünceden çok halifenin subjektivitesinin belirleyici olduğu bir örüntüyü beraberinde getirmiştir.

Heretik kavramı, kilise tarafından ötekiye nitelemek için kullanılırken zındık kavramı, Müslüman fukaha tarafından yine ötekiye nitelemek için kullanılmıştır. Biz bu çalışmada zındıklık mücadelesini ağırlıklı olarak ele alındığı şekliyle yani siyasi yönüyle değil fikri yönüyle ele almayı hedefliyoruz. Bu şekilde düşüncenin oluşumunda farklı fikirlerin yaygın kanaate göre olduğu gibi fesada götürmediğini, bunun aksine, düşüncenin gelişmesini ve perspektif değeri kazanarak güçlenmesini sağladığını göstermeyi umuyoruz. Heretik olarak nitelenen bir takım düşünürlerin o kadar da heretik olmadıklarını, bazılarının ise tam aksine bugün için doğrudan küfür olarak nitelenebilecek düşüncelerinin kendi döneminde mevcut literatürün bir parçası haline geldiğini ve nihayetinde bugün fikrî olarak mahkûm edildiklerini ve itibarsızlaştırıldıklarını göstermek istiyoruz. Bu şekilde düşünce özgürlüğünün ve hoşgörünün değerinin nasıl bir tecrübe ortaya koyabildiğini de tespit etmeyi amaçlıyoruz.

Heretik söylem özellikle üst tabakayı yani hilafet bürokrasisini etkilemiştir. Zındıklara karşı fikri mücadeleyi ağırlıklı olarak o dönemin kurucu kelamcıları Mu'tezil îalimler yürütmüşlerdir. Bu söylemlerin etki alanını yitirmesi bir yandan Mu'tezile'nin ortaya koyduğu çabanın bir sonucudur ancak elbette kültürel ve siyasi etkenler bu dönüşümde önemli bir paya sahip olmuştur.⁴

³ Knysh, “‘Orthodoxy’ and ‘Heresy’ in Medieval İslam”.S. 55-56.

⁴ Eyyüp Tanrıverdi, “Abbâsilerin Kültürel Politikası Açısından Mehdi'nin Zındıklık Mücadelesi” 6/12 (2008), 105-126.S.106, 117.

Bu çalışmamızda Josef van Ess üzerinden ilerlememizin ve heretik geleneği konu olarak tercih etmemizin başlıca nedenleri şu şekildedir:

- Bu çalışma ile Türkiye’deki ilahiyat zeminine, dil engeli olmaksızın van Ess’in, kısmen İngilizce ve Fransızca, ancak ağırlıklı olarak Almanca telif ettiği eserlerinde kelam düşüncesinin teşekkül koşullarını etraflıca incelemiş olmasından hareketle konumuza temel sağlayan özenli, kapsamlı ve değerli incelemelerini taşımak,
- Van Ess’in özellikle Müslüman Kelamının teşekkül sürecinde diğer söylem çevreleriyle yaşanan karşılaşmalara ilişkin görüşlerini ortaya koymak,
- Özellikle fikirlerin henüz kurumsallaşmamış olduğu ilk dönemlerde yapılan kelama ilgi duyan van Ess’in, herhangi bir mezhebe meyletmeden, objektif bir şekilde günümüze ulaşan bilgileri derleyip, değerlendirmesi ve o dönemde olup bitenleri aydınlatmak çabası içerisinde olması,
- Kelam tarihi içerisinde heretik geleneğin kökenlerini ve kelamcılarla etkileşimlerini keşfetmek,⁵
- Heretik ve zındık kavramlarını siyasi ve fikhî bağlamdan çıkarıp, bir nevi “işin aslını” öğrenmek ve heretik entelektüellerin asi, lanetli yahut düşmandan fazlası olduklarını keşfetmek.

Bu hedeflerin hangi koşullarda ve nasıl gerçekleştiğini ise van Ess’in başyapıtı *Theologie und Gesellschaft* eseri temelinde ortaya koymak istiyoruz. Zira bu eser, muhteva olarak çok yönlü bir Kelam tarihi olduğu için genelde kelam düşüncesinin,

⁵ Nitekim heretik geleneğin kökenleri vanEss’in ikinci ve üçüncü hicri yüzyıllarda toplum ve teolojiiyi ele aldığı eserindeki son başlıktır.

özelde ise heretik eğilimlerin nerelerde ve kimler tarafından geliştirildiği konusunda önemli bir yere sahiptir.

Tezimizin sınırları gereği çalışma Josef van Ess'in incelemeleri doğrultusunda şekillenecektir. Biz burada ağırlıklı olarak ekoller üzerinden değil kişiler üzerinden ilerleyeceğiz ve en son İbn er-Ravendî'yi ele alacağız. Bu dönemde birçok düşünce henüz gelişmekte olduğu için temel alanlar henüz sistematikleşmiş ve doktrinleşmiş değildi. Ayrıca erken dönem ile ilgili elimize ulaşan bilgiler de oldukça sınırlıdır. Van Ess mevcut verileri bir araya getirip bize olabildiğince çok bilgi ve kaynak aktarmıştır, ancak günümüze ulaşan eserler doğrultusunda bazı boşluklar elbette kesin bir şekilde doldurulamamaktadır.

II. Josef van Ess'in Hayatı ve Eserleri

Josef van Ess, 1934 yılında Almanya'nın kuzeyinde bulunan Aachen şehrinde doğmuştur⁶ ve üniversiteye başlamadan ikinci dünya savaşına ve Almanya'nın mağlubiyetine şahit olmuştur. Van Ess savaştan sonra çocuklarda dahi –ki kendisi çocuk yaşlarındaydı- eşyaların ne kadar kalıcı görünse de yakın zamanda sonlanacağı duygusunun oluştuğunu söylemektedir. Bu bilgilerle birlikte kendisi, o dönem birçok şey gibi, doktoranın da hızlıca tamamlanmasının normal olduğunu söylemektedir.

1953 yılında İslam Araştırmaları alanında Üniversiteye başlamıştır. İlk üç dönemde İslam dersleri dışında Sami çalışmalarından da ders alarak Arapça, Farsça, Türkçe, İbranice, Aramice ve Etiyopyaca öğrenmiştir. Öğrenimi sırasında Bonn Üniversitesinden Frankfurt'a geçen van Ess, Hellmut Ritter'in öğrencisi olmuştur ve

⁶ Bilal Kır, *Mu'tezile'nin Beş Esası'nın Oluşum Süreci: Josef van Ess Bağlamında* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), s.13. Josef vanEss'in hayatı hakkında kapsamlı bir biyografiye yer vermiştir.

1958 yılında 24 yaşında “*Die Gedankenwelt des Haris Ibn Asad al-Muhasibi anhand von Übersetzungen aus seinen Schriften dargestellt und erläutert*”⁷ çalışmasıyla doktorasını tamamlamıştır.⁸ 1968 yılından itibaren 1999 yılında emekli olana kadar Tübingen Üniversitesinde İslam araştırmaları ve Semitik Diller alanında alan çalışmalarını sürdürmüştür.

Çalışmaları ve külliyat niteliğindeki eserleri için 2010 yılında aldığı WOCMES⁹ ödülü özgünlüğünü ve önemini fazlasıyla ifade etmektedir. Bu ödülle “*İslam teolojisinin öncüsü ve modern İslam’ın temeli olan klasik kelam alanında dünyanın en önemli bilim adamı olarak onurlandırıldı. Van Ess’in yayınları ağırlıklı olarak İslam dünyasının tarihi, İslam teolojisi ve felsefesinin özellikle sekizinci yüzyıldan onuncu yüzyıla kadar olan kuruluş dönemi, onüçüncü ve ondördüncü yüzyıllarda Moğol istilası ve İslam tasavvufu hakkındadır.*”¹⁰

Van Ess çok velut bir yazardır. Burada öncelikle başyapıtı olan “*Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*”¹¹ adlı eserini zikretmek istiyoruz. Kendisi bu çalışmaya 1968 yılında Rudi Paret tarafından teşvik edildiğini söylemektedir. Bu tarz bir çalışmayı, çalışma ekibiyle birlikte yapma teklifi alan vanEss, koordinasyon zorluklarından dolayı mevcut projeyi bireysel çabalarıyla yürütülmek zorunda kalmıştır. Böylece yirmi yılı aşkın bir süre boyunca büyük emekler

⁷ Başlığın Türkçesi: Haris İbnEset el-Muhasibi’nin düşünce dünyasının yazılarından yapılan çeviriler kullanılarak sunulduğu ve açıklanması.

⁸ Josef van Ess, “Die Doktorarbeit: Erinnerungen aus der Steinzeit der Orientalistik”, *Kleine Schriften by Josef van Ess*, ed. Hinrich Biesterfeldt (Leiden: Brill, 2018).C.3 S.2356-2357.

⁹ World CongressforMiddleEasternStudies

¹⁰ <https://idw-online.de/de/news380057> erişim: <04.06.2021>

¹¹ “Hicri İkinci ve Üçüncü Yüzyıllarda Teoloji ve Toplum”

verdiği çalışma süreci içine girmiştir.¹² Van Ess, eserinin ilk dört cildinde teolojinin ve toplumun ilk yüzyıllarının tasvirini ortaya koymakta, son iki cildi ise bu tasvirin üzerine bina ettiği alıntıların Almanca çevirisine ayırmaktadır.

Josef van Ess heresiografik eserler üzerinde de yoğun çalışmıştır. Önemli ve kapsamlı diğer bir eseri “*Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen Häresiographischen Texten*”¹³dir. Van Ess burada kendi ifadesiyle “*yabancı olana karşı merakla birlikte onu inatla reddetme, aynı zamanda kendine karşı çaresizlikle bir ‘ortodoksi’ emniyetiyle*”¹⁴ yazılmış olan eserleri, yani heresiografik eserleri bize sunmaktadır.

Bunun dışında van Ess’in Almanca, İngilizce ve Fransızca dillerinde çokça çalışması vardır. Hinrich Biesterfeldt, van Ess’in yaklaşık 150 makalesini “*Kleine Schriften*” başlığı altında üç ciltlik kapsamlı bir çalışmada derlemiş ve yayınlamıştır. Ön sözünde belirtildiği üzere Almanca yazmayı tercih eden Josef van Ess’in bir takım yazısı da bu derlemede ilk kez basılmıştır.¹⁵ Aynı zamanda Biesterfeldt, van Ess’in geniş bibliyografyasına da yer verilmektedir. Biz bunu tezin sonunda ek olarak okurun istifadesine sunmayı değerli bulmaktayız.

¹² Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra - Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1997), c.4, s. VII Önsöz

¹³ “Biri ve Diğeri: İslami Heresiyografik Metinler Üzerine Gözlemler.”

¹⁴ Josef van Ess, *Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten* (*Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients*; 23) (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2011).C.1 s.VIII Önsöz.

¹⁵ Josef van Ess, *Kleine Schriften = Collected short writings of Josef van Ess*, ed. Hinrich Biesterfeldt (Leiden: Brill, 2018).C.1 s. XIX.

III. Bir Adlandırma ve Niteleme Olarak Heretik Eğilim

a. Heretik Kavramı ve Kelam Literatüründeki Muhtevası

Heretik kavramını genel olarak şu şekilde tanımlayabiliriz: “*yaygın olarak kabul edilen fikre, söyleme muhalif olmak ve mezhepçiliğe meyl etmek*”. Kavramın bu anlamı bağlam olarak ancak kelimenin zıddı olan ortodoks ifadesiyle birlikte kristalize olabilmektedir.¹⁶ Bunlar bariz olarak Müslüman coğrafyanın kavramları olmaktan uzak ve doğrudan Hristiyanlıkla hatta Katolik kilisesiyle bağdaştırılır ki bu öncelikle Batı kaynaklarında heretik kavramının nasıl açıklandığını incelediğimizde belirginleşmektedir.

Bilindiği üzere “heresy” kelimesi Yunanca “hairesis”ten gelmekte ve seçmek anlamı taşımaktadır. “*Bir takım felsefi görüşlerin veya bir okulun kendisini açıklaması*” anlamına gelen nötr bir kelimeyken, zaman içerisinde Hristiyan teolojisinin etkisiyle, reddetme gibi negatif bir anlam ve delalet kazanmaktadır. Bu bağlamda kilise otoritesi tarafından yanlış kabul edilen ve reddedilen bir teolojik görüş ya da sistem heretiktir. Kendini kutsal vahyin hamisi olarak gören kilise, Kutsal Ruh’un verdiği meşruiyetiyle her şeye hükmeden bir konumdaydı. Böylece Kilise hakikati ve Ortodoks söylemi tekeline aldığı gibi heretik olanı tayin etme hakkını da elinde tutmaktaydı. Ancak bu hizipleşmeden farklı bir durumdur; heretik hatalarına rağmen kiliseye ait olabilmektedir.

¹⁶ Mohammad Ali Amir-Moezzi, “Encyclopaedia Of The Qur’an”, *Heresy*, ed. Jane Dammen McAuliffe (Leiden: Brill, 2001).C.4 s. 420

Heretik kavramının bu olumsuz ve dışlayıcı anlamı Yeni Ahit'te ortaya çıkmış¹⁷ ve süreç içerisinde eklektik konsiller, ortodoksinin belirlenmesi ve heretiğin yerilmesi işlemini gören bir prensip haline gelmiştir. Bu bakımdan çoğu heretik düşünce, kutsal metnin yorumu etrafında gelişmektedir.¹⁸

Encyclopaedia Of The Qur'an, kavrama Müslüman bakış açısıyla yaklaşmaktadır. Burada heretik, “yaygın olarak kabul edilen doktrine muhalif olmak ve mezhepçiliğe meyletmek” şeklinde açıklanmaktadır. Bu bizim de tercih ettiğimiz tanımdır. Kur'an'da geçen muadil bir kavram arayışında ise l-h-d önerilir ve “Tanrı'yı ve Hz. Muhammed'in mesajını inkar” şeklinde açıklanmaktadır. Ancak bu ansiklopedi maddesinin yazarı Mohammad Ali Amir-Moezzi de, Kur'an'ın bir kurucu metin olması ve vahyin devam ettiği dönemde heretikliğin söz konusu olması mümkün olmadığından, vahyin tamamlandığı dönemden sonrasının esas alınması gerektiğini belirtmektedir. Bu temelde kavramın entelektüel gelişimini ve literatürdeki ifadesinin evrimini reddiye literatüründen takip etmek mümkündür. Burada dinî doktrinler karşılıklı sergilenip, kalamî ortodoksinin heresiografik çalışmalarda sistematikleştirilmiştir.¹⁹

İslam literatüründe heretik kavramına ve kullanımına rastlamak pek mümkün olmadığından Josef van Ess, heretik kelimesinin yanında “Ketzer” (zındık) kelimesini de vermekte ve heretik yerine zındık veya zanadika²⁰ kavramını kullanmaktadır.

¹⁷ Bkz. Browning, “Heresy”.S.928: Paulus, “heresies” kelimesini Korint'te ayaklanan bir grup için kullanmıştır ve “aralarınızda heretikler olması gerekir ki kimin imanında sebat ettiği belli olsun” (1. Korintliler11:19) şeklinde geçmektedir. Diğer kullanımı ise toplumda bölücü bir eylem için kullanılır ve Galatyalılar5:19-20'de geçmektedir. Burada bedenın yaptıkları açıklanmaktadır ki bunlar büyük ölçüde Müslüman toplumda nefse yüklenen kötülüklerle örtüşüyor: “cinsel ahlaksızlık, pislik, sefahat, putperestlik, büyücülük, düşmanlık, çekişme, kıskançlık, öfke, bencil tutkular, ayrılıklar, bölünmeler...”

¹⁸ DavidsonKelly, “EncyclopædiaBritannica”, c.11 s.429.

¹⁹ Amir-Moezzi, “Encyclopaedia Of The Qur'an”, c.2 s.420.

²⁰ Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft*,c.1 s.416.

Nitekim *Encyclopaedia Of The Qur'an*'da da heretik için zaman içerisinde oluşmuş bir kavram olarak zındık kavramı kullanılmaktadır. Burada Zındık, Müslüman olanı, yani heteredoks, özgür düşünür, libertin, şair ve halifenin siyasi muhaliflerini kapsadığı gibi, aynı şekilde gayri müslim, özellikle gnostik olanları da kapsayacak şekilde açıklanmaktadır. Başka bir ifadeyle, zındık kapsamına giren herkes, Ortodoks Müslümanların karşısında bulunan grup ve kişileri nitelemektedir. Zaman içerisinde İslam Ortodoksisi olarak Ehl-i Sünnet zındıklığının içeriğini ve sınırlarını belirleyen bir otorite haline gelmiştir.²¹ *Encyclopedia of Islam*'da da zındığın ikincil ve çok yaygın kullanımı heretik kavramıyla eşleştirilmiştir.²²

Josef van Ess heretikler için zındık dışında pek tutulmayan bir kelimedenden daha bahsetmektedir: *ta'ammuq*. Ehl-i Sünnet'e ait olan kavram, muhaddislerin gelişen kelama duydukları güvensizliği ifade etmektedir. Buna göre kelime, kelamcılarının inanç alanında fazla derine inerek kutsala hürmetsizlik etmelerinin yanı sıra kibirli tutumlarını da ifade etmekteydi.²³

Diyanet İslam Ansiklopedisi ise heretik kavramı için sadece Ortaçağ'da Katolik kelimesinin karşılığı olarak kullanılan bir içeriğe karşılık geldiğini tespit etmektedir.²⁴ Buna karşı zındık kavramının daha kapsamlı bir muhtevaya sahip olduğu, bu nedenle Senevîliğin/ Düalizmin/ Maniheist teolojisini de içerecek şekilde kullanıldığı ifade edilmiştir. Zaman içerisinde bu bağlam, ahirete inanmayanları da içine alan bir kapsama kavuşmuştur. Modern dönem araştırmalarında kavram, münafık, inançsız ve küfrünü

²¹ Amir-Moezzi, "Encyclopaedia Of The Qur'an", s.2, s.422.

²² F.C. De Blois, "Encyclopaedia of Islam, Second Edition", *Zindik* (Leiden: Brill, 2002), c.11 s.510.

²³ van Ess, *Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen häresäographischen Texten* (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients: 23), c.2 s.1283

²⁴ Ömer Faruk Harman, "TDV İslâm Ansiklopedisi", *Katoliklik* (Ankara: TDV, ts.), c.25, s.55.

açıklamayan, İslam hakkında kayıtsız ve ölçüsüz tutumlarıyla bilinen kişileri de niteleyecek şekilde kullanılmıştır.²⁵

b. Zındık Kavramı ve Gelişimi

Zındık kavramında dikkat çeken husus, nadir olması ve her kaynakta kullanılmamış olmasıdır. Kur'an'da geçen bir kavram olmasa da dinî düşüncede önemli bir yere sahiptir. Bu temelde bir dönem kovuşturma, sorgulama ve itibarsızlaştırma gibi işlevleri olan daru'l-zanadika müessesesi kurulmuştur. Arapça kaynak sözlüklerden Mucemu el-Vasid *zendik* kelimesini “*cimriliğiyle şöhret bulmuş, âlemin ezeli olduğunu savunan, geçmişinde Zerdüştlükten olan, Mani ve Senevî inanca sahip olan*” olarak açıklamıştır.²⁶

Zındık kavramı, Farsça kökenli olup Arapçalaştırılmış bir kelimedir. Bunun dışında hangi kavramdan türediği ve daha önce hangi anlamda kullanıldığı hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Lisanu'l-Arab'ta kelimenin Farça kökeni için “*zeni kiray*”²⁷, Mu'cemu'l-Vasît'te ise “*zendekerd*”²⁸, EI'da ise “*zandîk*” olarak kaydedilmektedir. El-Mes'ûdî (h.345/m.956)'nin Mürûcû'z-zeheb adlı eserinde “*zandî*” kelimesinin Araplar tarafından zındık formuna çevrilmesiyle nihai halini aldığı kaydedilmektedir.²⁹ Buradan hareketle Arap müelliflerin kelimenin kökenini farklı okuma hatasına düşmüş olma olasılığının büyük olduğu sonucuna gidilebilmektedir.

Kelimenin kullanımı için ise iki farklı görüş mevcuttur ve esasen bu Zerdüş'tün kitaplarına verilen isim ihtilafıyla alakalıdır. İlk görüşe göre kelime, Zerdüş'tün kitabı

²⁵ Mustafa Öz, “TDV İslâm Ansiklopedisi”, *Zındık* (İstanbul: TDV, 2013), c.44, s.390-391.

²⁶ *El- Mu`cem el-Vasîd - Mecm`a el-luğati`l`Arabiyye* (Beyrut: Dar al-Kotob. al-ilmiyah, 2011),s.419.

²⁷ İbn Manzur, *Lisanu`l-Arab*. (İran: Neşr Edebi'l-Havza, 1984), c.10 s.147

²⁸ *El-Mu`cemü`l-Vasît* (Mısır: Mektebetü'l-Şurûğ ed-Devliyye, 2011), s.419

²⁹ Blois, “Encyclopaedia of Islam, Second Edition”, c.11 s.510

olan Zand/ Zend'e inananları nitelemektedir.³⁰ Diğer görüşe göre Zerdüşt'ün kitabı olan Avesta'ya, Mani tarafından yazılmış olan, sapmalar içeren ve *Zend* diye isimlendirilen tefsirlere inanan ve tevilleri yapanları niteleyen bir adlandırmadır. El-Hârizmî (h. 232/m.847)'ye göre Zand kitabının müellifi Mezdek'tir.³¹ El'da zandik kelimesi Zerdüşter tarafından açıkça Maniciler için kullanılmıştır ve bu kullanım kelimeyle birlikte Arapçaya aktarılmıştır.³²

Bu açıklamalardan da anlaşıldığı üzere kelimenin her türlü düalist Tanrı inancını içerdiğini ve daha sık karşılaştığımız şekliyle mevcut bir dinden, tamamıyla olmamakla birlikte sapmayı ifade ettiğini söyleyebiliriz. Van Ess'in kelimeyi açıklaması şu şekildedir: “*kelimenin köküdeki belirsizlik, kullanımına da aksetmiştir*”; köken olarak Orta İrancadan gelmektedir; “*zandîk*”, Avesta'nın ortodoksinin dışındaki bir yorumunu, yani Zand'ı benimseyendir. Burada mürtet kastedilebilse de daha yaygın görüş Maniheist şeklindedir. Esasen Araplar bu kullanımı devralmaktadır.³³

Ahmet Yaşar Ocak, zındık kavramı hakkında farklı bir görüş aktarmaktadır. J. Darmester³⁴, Ocak'ın ifadesiyle eski görüşlere karşı çıkmaktadır. Ona göre Arap müellifler zend ve zende kelimelerin imla benzerliğinden ötürü yanılmışlardır.

³⁰ Âsım Efendi, “El-Okyânûsü'l-Basît Fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi” c.4 s.4019 ; et-Tahanevi, *Keşşaf İstilahat al-Funun*, c.2 s.303.

³¹ Bekir Topaloğlu, “İslam Ansiklopedisi - İslam Alemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve BibliografyaLugati”, *Zındık*, ed. T. Yazıcı - B. Kütükoğlu (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986), c.13 s.558; EbûAbdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Kâtib el-Hârizmî, *Mefâtîhu'l-'Ulûm*, ed. İdâretu'd-Dabâ`at el-Munîriyye (Mısır: İdâretu'd-Dabâ`at el-Munîriyye, 1923), s.25-26.

³² Blois, “Encyclopaedia of Islam, Second Edition”, c.11 s.510.

³³ van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra - Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen İslam*, 1991, c.1 s.417.

³⁴ Fransız Oryantalist ö. 1894. Yahudilik, Zerdüştlük ve Avesta alanlarında uzmanlaşmış Fransız dilbilimcisi.

Darmester'e göre erken Farsçada *zend* “yorum”, *zende* ise “sihir, sapık inanç, kötü mezhep” anlamlarına gelmektedir. Ocak, Darmester'den aktarmaya devam eder ve Avesta'nın tefsiri olan *Zend*'den önce de *zende* kelimesinin kullanıldığını söylemektedir. Böylece *zende* olarak kullanılan *zendîk*, Arapçalaşmış ve *zindîk* olmuştur.³⁵ Anladığımız kadarıyla bu görüş daha çok Fransız kaynaklarda yaygındır. Kavramın kökeni hakkında bilgiler farklılık gösterse de, Farsça asıllı ve bir şekilde düalist İranî dinlerle alakalı oldukları konusunda ittifak etmektedirler.

Zındık kelimesi ilk kez Kûfe veya Vasıt'ta, Ca'd b. Dirhem'in idamı için kullanıldığı aktarılmaktadır. Burada Seneviyeliği benimsemek ve Maniheist anlamında kullanılmıştır.³⁶ Bununla birlikte siyasi etkeni göz ardı etmemiz doğru olmaz. Masignon ve benzer düşünürler, Araplarda mezkur kelimenin bu olayla birlikte ortaya çıktığını düşünmektedirler.³⁷ Ancak Ahmed b. Hanbel (h.241/m.855) *Müsned*'inde Abdullah b. Ömer'in kaderi inkâr edenleri zındıklıkla itham ettiğini rivayet eder³⁸. Yalnız Abdullah b. Ömer'in zındık kavramını kullandığı konusuna şüpheyile yaklaşılmalıdır. Nitekim mürtet, mülhit, zındık ve hatta münafık kavramlarını ihtiyaten birbirinden ayırmaya özen gösterildiği söylenemez. Bu bilgilerden yola çıkarak bir ihtimal hicrî 73 yılından önce hicaz bölgesinde ama kuvvetle muhtemel hicrî 124 yılında Irak'ta bu kavram kullanılmaya başlanmıştır.

³⁵ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler Yahut Dairenin Dışında Çıkanlar (15.-17. Yüzyıllar)* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2020), s.41,

³⁶ “İslam Ansiklopedisi - İslam Alemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biblografya Lugatı” C.13 S.558; M. Th. Houtsma, “Enzyklopædie des İslam” (Leiden: Brill, 1934) c.4 S.1329; Öz, “Zındık” c.44 S.391.

³⁷ Chokr, Meltem, *İslâm'ın hicrî ikinci asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Meral, Ayşe (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), s.261.

³⁸ Biz ne matbuu eserlerde ne de Şâmile programında, *Müsned* eseri içerisinde, zındık kavramına ve varyasyonlarına ulaştık ne de Abdullah b. Ömer ve zındık kelimesi ile ilgili herhangi bir bağlam ile de karşılaştık.

Bu tarihten sonra kavram ciddi anlamda yaygınlaşmaya başlamıştır. Bizi burada ilgilendiren kavramın tarihi teşekkülüdür. Abbasi halifesi tarafından sistemli bir şekilde siyasi takibat başlatılmadan önce gündeme gelen ve zındıkların en meşhurları arasına giren İbnü'l-Mukaffa'dır (h.142/m.759). Kendisi Kur'an'ın benzerini yazmaya çalışmakla tanınan edip, kâtip ve mütercimdir. Onun ölümünden üç sene sonra Uygurlar m.762'de Maniheizm'i devlet dini olarak kabul etmişlerdir. Bunun üzerine Abbasi halifeleri Mehdi ve Hâdi h.163-170/ m.779-786 tarihlerinde Maniheist zındıklara karşı sistemli baskı başlatmışlardır. Halife el-Mehdî, bu amaçla Divanü'z-Zenadika'yı kurup Sahibu'z-Zenadika unvanına sahip bir görevli tayin etmiştir. Burada suçlanan kişilere duruma göre hapis veya idam cezası verilmiştir. Hicrî 167 yılında şair olarak tanınan Beşşâr b. Bürd (h.167/m.783-84) ve Sâlih b. Abdilkuddûs (h.167/m.783), bu kapsamda zındıklıkla itham edilip idam edilenler arasında yer almışlardır.³⁹ Harun er-Reşîd döneminde bu kapsama girenlere özel hapishanelerin var olduğu görülmektedir.⁴⁰

Bu tarihten sonra klasikleşmiş bir kavramdan bahsedilmektedir, hatta literatürde "İslam'ın üç zındıkları" olarak İbn er-Ravendî (h.301/m.913-14 [?]), et-Tevhîdî (h.414/m.1023) ve el-Maarrî (h.449/m.1057) kaydedilmektedir.⁴¹ Melhem Chokr zındıkların "defterlerinin hicri ikinci yüzyılda kapandığını" söylemektedir⁴² ancak bunu siyasi anlamda söylemiş olma ihtimali büyüktür. Nitekim kendisi ikinci asrın sonlarında Manicilere baskının azaldığını belirtmektedir. Ona göre Müslümanların kelimadaki başarıları, diğer din ve görüşlerin marjinal kalmasına yol açmıştır. Ancak üçüncü asırda

³⁹ Öz, "Zındık".c.44 s.390-391.

⁴⁰ Chokr, Meltem, *Zındıklık ve Zındıklar*, s.70.

⁴¹ Houtsma, "Enzyklopædie des İslam".c.4 s.1329.

⁴² Chokr, Meltem, *Zındıklık ve Zındıklar*, s.39

Halife el-Me'mun döneminde zındıkların tekrar gündeme geldiğini ve hilafet ortamında bu meydana itikâdî tartışmaların yapıldığını ifade etmektedir.⁴³

Kelamcılar arasında karşıt görüşlere reddiye yazma geleneği zaten mevcut idi, başta maniheizt ve düalistler olmak üzere İslam dışı din ve görüşlere karşı reddiyeleriyle Mu'tezile zaten tanınmaktaydı. Sonraki süreçte de bu durum elbette gelişti. Zındık özelinde erken döneme ait en meşhur eserlerden bir tanesi Ahmed b. Hanbel'in "*er-Redduale'z-Zenadikave'l-Cehmiyye*"sidir. Hicrî altıncı yüzyılda bu tarz eserler apolojik özelliklerini zamanla kaybetmiş, mezhep ve fırkaları kategorize eden akademik bir bilim haline gelmiştir. Bu aşamada apolojik ve polemik literatürün, Sünni ve Şii ihtilaflarıyla sınırlı kaldığı da kaydedilmektedir.⁴⁴

Lisanu'l-Arab'ta dini boyutu dışında Ahmet b. Yahya'dan Arapların *zındık* bir kişiden bahsedince onun çok cimri olduğunu kastettiklerini, ulûhiyet ve ahiret konularındaki inançsızlıklar için *mülhit* yahut *dehri* nitelemeler tercih ettiklerini aktarılmaktadır.⁴⁵ Ahmet b. Yahya kuvvetle muhtemel h.291/m.904 yılında vefat eden dilci Ş`aleb'tir. Zındık kavramının zaman içerisinde gelişiminde de takip edebileceğimiz üzere, zındık kavramı Arap coğrafyasında heretik anlamda kullanılmaya başlanmıştır. Ayrıca ölümünden yaklaşık yüz sene öncesinde Divanü'z-Zenadika kurulmuş, Sahibu'z-Zenadika adı altında görevler verilmiştir. Hicrî 241 yılında vefat eden Ahmed b. Hanbel'in eserinde de açıkça zındık kavramı geçmektedir.

Kavramın cimri anlamı *Mucemu'l-Vasit*'te de geçmektedir. Bu bilgilerden yola çıkarak Ş`aleb'in dildiler yahut - daha muhtemel olan - halk arasındaki kullanımını tercih ettiği sonucuna varabiliriz. Hatta daha cesaretli davranıp, kavramın kökeninin de

⁴³ Chokr, Meltem, *Zındıklık ve Zındıklar*, s.79-80.

⁴⁴ Amir-Moezzi, "Encyclopaedia Of The Qur'an", c.2, s.421.

⁴⁵ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, c.10 s.147,

inançla alakalı olduğunu göz önünde bulundurarak, zaman içerisinde zındık kelimesinin cimriler için bir hakaret olarak kullanıldığı sonucuna varmamız da mümkün görünmektedir. Nitekim dinî kimliklerin, hakaret olarak kullanılması halk arasında karşılaşılan bir durumdur.

Genel olarak zındıklarla olan mücadeleyi tamamen dinî yahut etnik bir mücadele olarak görmek yanlış olur. Bu suçlamalara uğrayan Araplar ve siyasi kararlar uğruna suçlanan ve yargılanan kişiler de olmuştur.⁴⁶ Ancak biz elbette çalışmamız doğrultusunda düşünce boyutuna yoğunlaşacağız.

Topaloğlu genel bir ifadeyle zındık kavramının ilk asırlarda düalist inanca sahip olanlar için kullanıldığını ve sert tepkiler gördüklerini, zaman içerisinde anlamın genişlediğini ve Hz. Muhammed'in nübüvveti başta olmak üzere tüm peygamberleri inkâr edenleri de içerdiğini söylemektedir. Son olarak, bizim de vardığımız kanaat olan, muhalif olan grupların birbirlerini itham ederken zındık kelimesini kullandığını ifade etmektedir.⁴⁷ Goldziher benzer bir sonuca vararak, zındık adlandırmasının ortak bir tanımı kaldırmadığını, daha çok aykırı davranan herkesi içine alan bir niteleme olduğunu tespit etmektedir.⁴⁸

⁴⁶ Mahmood İbrahim, "Religious İnquisition as Social Policy: The Persecution of the 'Zanadiqa' in the early Abbasid Caliphate" 16/2 (1994), 53-72.S.68.

⁴⁷ Topaloğlu, Bekir, "İslam Ansiklopedisi - İslam Alemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Bibliografya Lugatı".s.558.

⁴⁸ İgnaz Goldziher, "Salih b. Abdu-al-Kuddus und das während der Regierung des Chalifen al-Mahdi", *Transactions of the Ninth International Congress of Orientalists*, ed. E.D. Morgan (London, 11892), 104-12, s.105.

c. Heretik Kavramın Teolojik Niteliği

Zındıklık tanımlamasının düşünsel arka planı hakkında bize Abū ‘Āşim Haşîş (Haşîş b. Aşram) (h.253/m.867) tarafından, el-Malatî (h.377/m.987)’den nakledilen tasnif fikir verecektir. Ona göre 5 gruba ayrılan zanadika; Muattıla, Maneviye, Mazdekiye, Abdakiya ve Ruhaniye yahut Fikriya’dır. Burada bizim için önemli fırkaların isimlendirmesinden çok zındıklık suçlamasının sebepleridir.

Bunlar sırasıyla:

- Tanrının varlığını kabul etmemek;
- İki Tanrı benimsemek;
- Servet eşitliğini, kadın ve evlat ortaklığını savunmak;
- Adil imam bulunmadığında dünyadaki her şeyin haram olduğunu ve dünyada sadece hayati olanlardan yararlanmasının meşru olduğunu kabul etmektir.

El-Malatî, müteşâbih ayetleri tevil edenleri de buna eklemektedir.⁴⁹ Harizimî, Zanadikayı Maneviye’ye eşit görürdü ancak gerekçesi Abū ‘Āşim Haşîş’ten farklı olarak, zamanın ve maddenin sonsuzluğuna yani dehriye tarzı bir inançları olmasıdır.⁵⁰

Devlet adamları tarafından zındıklık ithamına maruz kalan kişiler, dini inançtan sıyrılan ve yabancı dinlere hasret duyan şair ve edipler olmuştur. Mâtürîdî

⁴⁹ Ebû’l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdîrahmân el-Malatî et-Tarâifî el-Askalânî, *Kitâb Et-Tenbîh ve’r-Red `ala Ehli’l-Ehvâ’ ve’l-Bid’a*, ed. S. Dederling (Beyrut, 2009), s.71-75. Topaloğlu’nun “Abū ‘Āşim Haşîş” okuyuşundan küçük farklılıklarla Malatî’nin eserinde isim “Abū ‘Āşim Haşîş b. Aşram” şeklinde geçmektedir.

⁵⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Kâtib el-Hârizmî, *Mefâtîhu’l-‘Ulûm*, ed. İdâretu’d-Dabâ`at el-Munîriyye (Mısır: İdâretu’d-Dabâ`at el-Munîriyye, 1923), s.25-26.

(h.333/m.944) Zanadika'yı Mecusî, Maneviye ve Senevîye gibi düalistler olarak belirtmektedir ancak Mu'tezile için de zındık kavramını kullanmıştır. Gazzâlî (h.505/m.1111) zındıkların ilk derecesi cismani haşri inkâr eden İslam filozofları olarak ifade etmektedir ancak bu ifade daha çok zındık kavramının kendinden farklı inanca sahip olan, bir tür Ortodoks, yaygın olarak kabul edilenden farklı olan şeklinde kullanımına işaret etmektedir.⁵¹

Tehânevî (h.1158/m.1745) kavramın düşünsel içeriğini isabetli bir şekilde özetlemiştir. O zındıkları senevîye olarak yani aydınlığın ve karanlığın yahut hayrın ve şerrin yaratıcılarına inananlar olarak belirler. Onun ifadelerinde Allah'a ve ahirete inanmayan zındıktır. Buna ilave olarak Hz. Muhammed'in nübüvvetini kabul etmekle birlikte üzerinde ittifak edilen itikatları inkâr eden bir zındığın kâfir olduğunu söylemektedir. İsimlendirirken onların Müşebbihe ve Mubettile'den olduklarını ve meczuplarla ilişkileri olduğunu da söylemektedir.⁵² Lisanu'l-Arab sahibi İbn Manzur benzer şekilde zındıkların dehrin bekasını savunduklarını, tek tanrı ve ahirete inanmadıklarını ifade etmektedir.⁵³

Zındık kavramı zaman içerisinde anlam kaymalarına uğrasa da, kökeninden tamamen kopmamıştır. İlk olarak Maniciler ve diğer düalist inanca sahip olanlar için kullanılmıştır. Bu anlam tamamen kaybolmamıştır ancak geri planda kalmaktadır. Düalist tanrı inancı konularına ek olarak nübüvvet meselesi ve ahiret inancı da söz

⁵¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, ed. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (İstanbul, Beirut: İrşad; Dar Sader, 2001), s.91;121; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *Fayşalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeke*, ed. Mahmud Bîcû (Damascus, 1993), s.57; Topaloğlu, "İslam Ansiklopedisi - İslam Alemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Bibliografya Lugatı", c.XIII s.558-559.

⁵² et-Tahanevi, *Keşşaf İstilahat al-Funun*, c.2 s.303.

⁵³ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, c.10 s.147.

konusu olmuştur. Zaman içerisinde her türlü kendi inancından –dinî yahut siyasi- farklı bir inanca sahip olan herkes için kullanılmaya başlanmıştır ve bu kullanım nadir olmayarak hakaret niyeti de taşımıştır.



1.Bölüm: Josef van Ess’e Göre Heretik Gelenek ve Tanımlanması

I. Heretizmin Kaynakları

Müslüman tarihin başlangıcında heretizme kaynaklık eden elbette farklı dinler olmuştur. Müslümanların, diğer din mensuplarına karşı inandıklarını koruma, müdafaa etme hatta onlardan daha üstün bir dine sahip olduklarını ortaya koyma ihtiyacı hissetmeleri tabiidir. İslam’ın henüz yeni doğmuş ve diğer dinlerde olduğu gibi inancın sistemleştirilmemiş olması, bir nevi rotanın “diğerleri” tarafından belirlenmesine sebebiyet vermiştir. Ancak heretik, aynı zamanda bir inanç dairesi içerisinde de farklılıklar ihtiva ettiğinden, diğer bir kaynağı Kur’an ve insan olmuştur.

Kur’an, diğer inanç kitapları gibi yoruma kapalı bir kitap değildir. Esasen metafizikten, yani gaipten bahseden bir kitabın böyle bir gayesi ve imkânı olabilir mi? sorusu daha isabetli görünmektedir. Hatta Celaleddîn Rûmî’ye atfedilen meşhur sözden biraz farklı olarak şunu söyleyebiliriz: “*anlatılan ne olursa olsun, insan anlayabildiğini anlar*” yani zaman ve mekân gibi birçok faktöre bağlı olan bir hazır bulunuşluktan söz edebiliriz. .

Müslüman olmayanlara karşı yazılan reddiyeler ve belirlenen tutumlar, Müslüman Kelamının gelişmesini hızlandırdığı gibi seyrinin ve genel konuların da belirginleşmesini sağlamıştır. Bizi daha çok ilgilendiren ise ikinci kısımdır; yani Kur’an’ı temel alan ve kısmen İslamî kaygılar taşıyan insanlar arasındaki ihtilaflar ve bunların heretik algılanmasıdır. Bunun için hâlihazırda bir grup, en azından bulundukları ortamda, yaygın olarak kabul görmüş olmalıdır. Hristiyanlardaki kilise gibi, ortak ve baskın bir otorite Müslümanlarda olmadığından, Müslümanlar toplumsal şartların gelişim koşullarına bağlı olarak değişiklik göstermeye bir nevi mahkûm kalmaktadırlar.

Burada kilise kadar ortak ve baskın olmasa da benzer bir otoritenin Müslüman topraklarında da mevcut olduğuna değinmemiz gerekecek: Hilafet. Ancak özellikle bugün sahip olduğumuz zamansal mesafeyle daha net görebildiğimiz üzere, halifelerin Müslüman Kelamı için olumlu katkıları en fazla maddi açıdan desteklemeleri ve sarayda kelimî tartışmalara yer vermeleriyle sınırlıdır. Baskıcı bir rejimin bu destekleriyle, düşüncenin geliştiğini değil, halifenin yani otoritenin hangi grup için karar kılsa, o grubun basit bir şekilde diğerlerinden daha şanslı olduklarını görmekteyiz. Bunun en trajik halini halku'l-Kur'an meselesi etrafında oluşan siyasi kararlar ve baskılar örneğinde görebiliriz. Otoritenin bu gibi konulardaki olumsuz ve bir nevi gereksiz baskı ve müdahalesine,heretiksuçlamaya uğrayan entelektüeller başlığı altında değinmiş olacağız.

Bu meseleye daha sonra değinecek olsak da, burada şunu ifade etmek isteriz ki zındıklık suçlamasıyla yargılanan ve idam edilen kişilerin infaz sebebi ya siyasidir yahut siyasi olma şüphesini taşımaktadır. Gerçek anlamda heretik düşünür olarak adlandırabileceğimiz kişiler yahut bu düşüncelere sahip olan ve infaz edilenler, düşüncelerinden ötürü yargılanmamışlardır.

Josef van Ess'in, zındıklığı sosyal ve dini bir fenomen olarak ele aldığı kısma değinecek olursak, gördüğümüz sahne güçlü bir dinin henüz olgunluğa erişmemiş bir düşünceye sahip olmasının doğal sonucudur. Van Ess'e göre bu fenomen, Maniheizm'in bir misyonu değildir. Özellikle entelektüel Müslümanların,Maniheist düşüncede İslam'ın kendilerine o zaman sunamadığı şeyleri keşfedebilmeleriyle açıklanmaktadır.⁵⁴ Ayrıca h.124/ m.742 yılında Yusuf b. Ömer et-Takaffi'nin emriyle, o döneme kadar çoğunlukla Zerdüş't olan Irak'taki kâtiplerin, işlerini kaybetmek istemiyorlarsa ihtida etmeleri gerekmiştir. Van Ess, bu durumun Maniheistleri de

⁵⁴ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.1 s.423.

kapsadığını varsaymaktadır ve bu şekilde bu kişilerin İslam'ı kabul etmeleriyle birlikte zındık olduklarını ifade etmektedir.⁵⁵

Van Ess'e göre asıl mesele doksografik eserlerden de takip edilebilen, yani Maniheizm'in kozmogonik⁵⁶ sistem olarak anlaşılmasıdır. Hatta Irak'ta neredeyse bilimsel bir iddia ile gündeme gelmişlerdir. Dünyanın iki prensibin karışımıyla meydana gelmesi, o dönemin mantıksal açıklamalarından daha ileri bir model idi. Mani'nin yazıları bilimin dogmayla içkin olmasını sağlamıştır. Onlar karışmaya odaklandı ve bu şekilde dünyanın oluşumunu açıklıyorlardı. Ayrıca simyacılık yapabiliyor ve humoral patolojik teoriye⁵⁷ karşı çıkabiliyorlardı.⁵⁸

Van Ess'e göre Maniheistlerin İslam'a bazı düşünceleri katmak istediklerine dair elimizde herhangi bir delil yoktur. Zaten *Zanadika* olarak bilinen kesimin düşünceleri, Maniheizm'in çok ötesinde, entelektüel bir altyapıdan oluşuyordu. Van Ess onların Kur'an'a aykırı oldukları hissine de sahip olmadıklarını ifade etmektedir. Dualizim'deki iki prensibin tanrı'dan sonra, ikincil olarak geldiği müddetçe bu durumun Kur'an'a uygun olacağını düşünmüş olmaları gerekmektedir. Sonuçta En'am Suresinin ilk ayetinde Allah aydınlığı ve karanlığı yarattığını ifade etmektedir. Daha ileriye gidenler ise Nur Suresinin 35. Ayetine dayanarak Allah'ın nur, yani ışık olduğunu, zulmetin ise ikincil olarak da olsa, diğer unsuru oluşturduğunu iddia etmiştir.⁵⁹

⁵⁵ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.1 s.424; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdûs b. Abdillâh el-Cehşiyârî, *Kitâbü 'l-Vüzerâ' ve 'l-Küttâb*, ed. Mustafa es-Sekkâ vd. (Kahire, 1938), s.67.

⁵⁶ Kozmogoni = Evrenin kökeniyle ilgili araştırmalar veya teoriler.

⁵⁷ Humoral patolojik teori: Ahlât-ı Erbaa olarak da bilinen, insanın vücudunda dört sıvının bulunduğunu savunulduğu ve bunların karışımına ve oranına göre belli başlı hastalıkların da açıklandığı teori.

⁵⁸ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.1 s.424

⁵⁹ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.1 s. 425. Burada Geo Widengren *Die Rligionen Irans* kitabına atıfta bulunur.

Bu durum karşısında van Ess, muhtemelen Halife el-Mehdî döneminde Müslüman kelimcilerin bir tür hakikat ve inanç polisleri olarak görevlendirildiğini söylemektedir. Onlar cedeli iyi becerdikleri düşünülen zındıklara karşı etkin şekilde desteklenmişlerdir. Nitekim kelama karşı olan Hanbelîler dahi bunun bir parçası olmuştur; Halife el-Mu'tasım, Ahmed b. Hanbel'i farklı inançları zapt etmek üzere sarayında istemiştir.⁶⁰ Van Ess, kelimcilerin bu bağlamda kendilerini gösterdikleri, metotlarını geliştirdikleri ve içeriklerini belirledikleri yerin, gayrimüslimlerle tartışmaları olduğunu iddia etmektedir. Bu şekilde Müslümanlar arasında da fikir alışverişine girildiğini eklemektedir.⁶¹

Burada Chokr'in eserindeki bir anekdota yer vermek istiyoruz: Anlatılana göre Sümeniyye, cedele karşı olan Halife Harun er-Reşîd'den, İslam hakkında bilgi verecek birini göndermesini talep etmektedir. Halife bu talebi olumlu karşılar ve onlara bir muhaddis gönderir ancak bu muhaddis, ona kudreti mutlak olduğuna inandığı Rabbinin, kendisine benzeyen bir Rab yaratabilir mi şeklinde yöneltilen bir soruya cevap verememektedir. Bunun üzerine halife Mu'tezilî bir âlimi gönderir.⁶²

Şiiler, coğrafya olarak zandıkaya daha yakındı. Mezopotamya'nın kültürel mirası onları birçok açıdan geliştirmiştir. Van Ess, özellikle ilk dönemlerde onların "büyüleyici" etkileri altında kaldıklarını ifade etmektedir.⁶³ Zındıkların Şiiliğe olan yakınlığını bu ortak coğrafyanın sonucu olarak değerlendirebiliriz.

⁶⁰ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.1 s.52; Ebü'l-Ferecİbnü'l-Cevzî, *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, ed. Sa'id Kerîm El-Fegâ (Mısır: Dâr İbnHaldûn, t.y.), 319.

⁶¹ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.1. s.52-53. Van Ess Müslümanların bunun farkında olduklarına Theodor Abû Kurrâ (h.214/ m.830)'nın da şahit olduğunu ifade eder.

⁶² Chokr, Meltem, *Zındıklık ve Zındıklar*, s.161.

⁶³ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.1 s.452.

Josef van Ess Basra'daki zındıkların çevrelerinden bahsederken Ashabu't-Tabaî olarak nitelendirilen çevreye dikkat çekmektedir. Hicri ikinci yüzyılın ikinci yarısında da henüz tabulaşmayan zındıkların düşünce dünyalarının cazibesini kaybetmediğini ifade etmektedir. Birçok Basralı kelamcı- ki van Ess bunların çoğunun bir şekilde Mu'tezile'ye yakın olduklarını söylemektedir - bir doktor olan Ma'mar Abû'l-Aşat'tan ders almaktadırlar. Câhız (h.255/m.869)'ın onun için "kelamcılar arasındaki filozof" dediği aktarılmaktadır. Van Ess'in aktardığı üzere içerikler esasen günümüz için anlamlı sayılacak şeyler değildir. Örneğin yarasaların ikizlerini nasıl taşıyacağı, hayızlı kadının süt bulunan bir kaba yaklaşmaması gerektiği ve fasulyenin yenmemesi gerektiği hususlarda fikirleri aktarılmaktadır. Daha ilginç olan ise retorik hakkındaki merakıdır.⁶⁴

Bunun dışında van Ess, dünyanın 4+1 prensipten oluştuğunu, yani Aristo (m.ö. 322)'da bulunan soğukluk, sıcaklık, nem ve kuruluk ile birlikte ruh konusu hakkında da tartıştıklarını ifade etmektedir. Son element ile ilgili olarak tartışmalarda bulunmuşlardır. Hareket hakkında da düşünceleri mevcuttur. Düalistlerin kozmolojisine yakın olan bu görüşlere Hişâm b. el-Hakem (h.179/m.795), Muammer (h.215/m.830) ve Nazzâm (h.231/m.845)'ın katıldığı olmuştur. Muhtemelen reddiye yazarken düalistlerin bu görüşlerinden haberdar olup, etkilenmiş olmalılar. Bu dört prensip Aristo'dakinden farklı olarak kendi içerisinde birbirinden bağımsızdır. Van Ess'e göre düalistler için önemli olanın, doğa prensiplerinin bireysel ve bağımsız olarak birbirleriyle rekabet içinde olmalarıdır. Muhtemelen simyacı düşüncelerde bunlarla oynuyorlardı; mineral ve

⁶⁴ Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.2 s.37-38; Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, ed. Abdu's-Selâm Hârûn (Mektebetu'l-Hâncî, 1998), c.1 s.92; Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân* (Mısır: Mustafâelbânî el-Halebî ve Evlâduhu, 1960), c.3 s.530.

hatta insancık yaratabileceklerini düşünmüşlerdir.⁶⁵ Chokr özellikle Daysanî'lerin Hişâm b. el-Hakem ve Nazzâm üzerinde etki bıraktığını iddia etmektedir.⁶⁶

Van Ess bu kişilerin düşüncelerinin dehrilik olarak nitelendirildiğinden bahsetmektedir. Dolayısıyla bu durum Tanrı'nın yaratıcı olarak inkârı ve âlemin ebedî olduğu anlamına gelmektedir. Bu düşüncenin devamı olarak bir dehri ve bir zındıktan ortak beklenti, sadece duyu tecrübelerine güvenmeleridir. Böylece peygamberlerin de gereksiz olduğu düşüncesi ortaya çıkacaktır.⁶⁷

İslam vahyine yapılan eleştiriler konusunda reddiyeler yazılmıştır. Van Ess bu bağlamda Basralı gramerci Kutrub (h.210/m.825 [?])'tan bahsetmektedir. Bu kişi muhtemelen Nazzâm'ın öğrencisidir ve *Reddale'l-mulhidin* adlı eseri yazmıştır. Eserde Kur'an'ın kendi içerisindeki tutarlılığına karşı şüpheler, başka bir ifadeyle müteşabih ayetler ele alınmaktaydı. Van Ess'e göre bu tarz eleştirel düşüncelerin, İbn er-Ravendî'ye kadar takip edilmesi mümkündür. Özellikle *Kitâbü'd-Dâmiğ* adlı eserinde İbn er-Ravendî işte tam olarak uzun süredir tartışılan bu konuyu ele almaktadır.⁶⁸

Van Ess özellikle İbn er-Ravendî'nin Bağdat'ta çok tepki çeken heretik geleneğinin kaynağının Doğu olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca bu konu, yani “heretik geleneğin kökeni”, “hicri ikinci ve üçüncü asırda teoloji ve toplum” adlı eserinin son başlığıdır. Burada iki mesele üzerinde durur: Keramiyye ve Yahudi teolog Hiwi al-Balhi. İbn Karram'ın (255/869) *Kitab es-Sırr*'ında çok soru sorduğunun aktarıldığını

⁶⁵ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.2 s.39-40; Ebü'l-Hasan El-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s.436-439, 466-467.

⁶⁶ Chokr, Meltem, *Zındıklık ve Zındıklar*, s.83; Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr: Mutezile Savunusu*, çev. Metin Yıldız (Ankara: Ankara Okulu, 2018), s. 101-102.

⁶⁷ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.2 s.40; el-Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, c.6 s.269.

⁶⁸ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.2 s.41.

söylemektedir ve benzerleri çağdaşları Ebû İsa al-Varrak'ın *Kitab el-Meşriki*'de ve İbn er-Ravendî'nin *Kitabu'l-'Abes 'il-Hikme* bulunmaktadır.

Van Ess bu meyanda bir takım örnekler vermektedir: Tanrı neden vahşi hayvanları yaratmıştır? Otçul olsalardı birçok kan akıtılmazdı. Neden bize zarar vermeyen hayvanları kesebiliyoruz? Neden hadiste yılanların ve farelerin öldürülmesi gerektiği yazılıyor, halbuki onlar da diğer tüm hayvanlar gibi Tanrı tarafından yaratılmıştır? Tanrının yasası neden bu kadar çelişki barındırıyor? Tanrı'nın insan yerine elçi olarak melek göndermesi daha iyi olmaz mıydı? Öyle yapsaydı iddiaya göre herkes inanırdı ve Hz. Muhammed'de olduğu gibi birtakım insani fiilleri insanların akıllarında soru işaretine neden olmazdı.

Van Ess, bu soruların hangi bağlamda ve ne ölçüde İbn Kerram'a ait olup olmadıklarının bir muamma olduğunu değerlendirmesinde ifade etmektedir. İbn Kerram aslah teorisine karşıydı ve peygamberlerin ismet sıfatını da makul bulmamaktaydı. Çünkü ona göre yukarıda gündeme taşınan türden açıklanamayan durumlara Tanrı'nın iradesinin sırrı olarak bakılmaktaydı.⁶⁹

Van Ess'e göre İbn er-Ravendî'nin, İbn Kerrâm (h.255/m.869)'ın kitabına ulaşmış olmasından daha muhtemel olan, sufiler arasında bu düşüncelerin o zamanlarda yaygın olmasıdır. Görünüş o ki bu dönemle birlikte Mu'tezile tarafından şekillendirilmiş olan teodiseye olan güven sonsuza dek yok olmuştur. İsmet düşüncesi yok olmamıştır ve henüz tam anlamıyla da yer bulmamıştır. Böylece bu ve benzer

⁶⁹ Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.4 s.346; İbnKerrâm'ın Aslah teorisi konusunda Mutezile'den ayrılması için bkz.: Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *El-Milel ve'n-Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), s.144-145.

şüphencilik eğiliminin eşzamanlı olarak İslamî olmayan çevrelerde de söz konusu olduğu anlaşılmaktadır.

Belhli Yahudi Hivî (Haiyawaih/ Haiyoya) (m.s. altıncı asrın ikinci yarısı)⁷⁰'nin görüşlerine Yahudi entelektüel Saadya yazıları sayesinde ulaşabilmektedir. Van Ess, Hiwi'nin de –İbn Karram gibi -eleştirilerini sorularda gizlediğini yani soru formatında izhar ettiğini ifade etmektedir. Nitekim eserinin adı “*Kutsal Kitaba 200 soru*” şeklindedir. Eserin yarısı elimize ulaşmamıştır ancak van Ess önemli olanın bu eserin Arapça yazılmış olması, yani Müslümanların doğrudan ulaşabilecekleri bilgiler içermesi olduğunu vurgulamıştır. Hiwi'nin eserinde soru formatını kullanmasına bir örnek de önemsedığı konulardan olan kurban, hakkında sorular sorarak eleştirmesiydi ve aynı zamanda Tanrı'nın adaletsizliğini vurgulayıp, âlim oluşunu kitapta Tanrı'nın yeni bir şey idrak ettiği anlaşılan yerlere izafe ederek tartışmaya açmasıydı. Bunun dışında Tanrı'nın fikrini değiştirdiğini söyleyip, bunu İncil'deki tezatlarla göstermesiydi. Yoktan yaratmayı inkâr etmekle birlikte, İncil'deki mucizelerin, tabii sebepleri olduğunu ortaya koymaktaydı.

Bunların bir kısmı Eski Ahit için daha önce Makrionistler tarafından söylenmiştir, Zerdüşter tarafından da polemiklerine dahil edilmiştir.⁷¹ Van Ess'e göre Hiwi'nin döneminde Doğuda hala Makrionistler olsa da, Hiwi'yi onlara bağlamak fazla basite kaçan bir tutumdur. Bundan yola çıkarak van Ess, efsanede İbn er-Ravendî'nin neden Irak'ta bir Yahudi'nin himayesine sığındığının anlaşılabileceğini ifade etmektedir.

⁷⁰ Muhammed Ali Bağır, “Ortaçağda Bir Yahudi Heretik: Hivî El-Belhî Ve Tanah Eleştirisi” 1 (2017), 9-24, s.11.

⁷¹ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.4 s.347-348. Van Ess, Eski Ahit'teki hatalara Kilise babaların da işaret ettiklerini ekler dipnotta.

Van Ess'e göre bütün bunlar, İslam teolojisini kapsayan ve onu da aşan bir anlam krizine işaret etmektedir. Ona göre İbn er-Ravendî sergilendiği gibi zındık ya da akılcı değildi. Bilakis o, diyalektiğin sınırlarını ortaya koyan bir düşünürdü. Van Ess bu durumu bu şekilde ele almaktadır: *“kim fazlasıyla mantığına güvenir ya da her yerde Tanrının iradesini görebileceğine inanırsa, sonunda yaratıcıyla sorun yaşar”*. Bu sorun Helmut Ritter'in gösterdiği üzere tasavvufta yaygındı. Bu şekilde halk sosyal protestler için yer ediniyordu. Kelam'da bunun karşılığını Eş'arîlerin, Mu'tezile'ye karşı en büyük eleştirilerinden biri olan Tanrısal adaletin, dünyevi ölçülerle, yani mantıklı bir ödül etiği şeklinde anlaşılmaması gerektiğine dair savunmalarında görmekteyiz. Eş'arî, çoğunluk gibi, İbn er-Ravendî'yi zındık ilan edenlerin arasına girmemiştir.⁷²

Van Ess inanç aktarımında edebî yöntemler altında, dini görüşlerini yayıp meşrulaştırmak için en iyi yöntemin münazara olduğunu söylemektedir.⁷³ Kelam ilminin oluşumunda böyle bir zemin bulunduğunu da göz önünde bulundurursak, Kelam'ın temelinde muhalif görüşlerin bulunduğunu ve bu sebeple heretik geleneğin oluşmasının bir yerde kaçınılmaz olduğunu söyleyebiliriz.

II. Heretik Suçlamaya Uğrayan Entelektüeller

Josef van Ess, Emevi döneminde zındıklık kelimesinin İran düşünce modeline yakınlık ifade etmek için kullanıldığını ve esasen kavramın şahıslarla ilişkilendirilmesinin Abbasi döneminde var olan bir fenomen olduğunu ifade etmektedir.⁷⁴ Biz bu başlık altında van Ess'in heretik olarak adlandırdığı şahısları ele alacağız.

⁷² van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.4 s.348.

⁷³ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.1 s.48.

⁷⁴ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.1 s.456

1. *Ma'bed el-Cühenî (h.80/m.702) ve Ebû Cemil Muslim b. Kurra el-Escaî*

(ö. ?)

Bu iki ismi burada anmamızın sebebi zındıklıkla suçlanmaları değil, van Ess'in onları heretik olarak nitelendirmesidir. Kendisi, Evzâî (h.157/m.774)'ye göre Ma'bed el-Cühenî'nin tüm kötülüklerin başlangıcı olduğunu ve Hristiyan bir muhtedi olan Sausan⁷⁵ tarafından baştan çıkarıldığını aktarmaktadır. Saîd b. Abdilazîz et-Tenûhî (h.167/ m.783)'den, Abdulmelik zamanında Şam'da vaiz, belki kadı olan Ebû İdris el-Havlanî (h.80/ m.700)'nin, Ebû Cemil ve arkadaşlarından uzak durulması gerektiğini, zira Tanrı'nın kaderi belirlemiş olduğu fikrine inanmadıklarını, aktarmaktadır. Van Ess emin olmamakla birlikte kast edilen bir sahabeden aktaranın, tabii Ebû Cehm Muslim b. Kurra el-Escaî (ö.?) olduğunu varsaymaktadır.⁷⁶

Bu iki şahsı burada zikretmemizin bir diğer sebebi, kendilerinden neredeyse bir asır sonra gündeme gelip farklı bir şekilde resmedilerek kötülendiklerine dair örnek teşkil etmeleridir. Van Ess, Ma'bed el-Cühenî'nin İbn el-Esad ayaklanmasına katılmaktan ötürü h.83/ m.702 yılında idam edildiğini, o zamana kadar ise saygın bir şahıs olarak tanındığını söylemektedir: Abdulmelik onu oğlunun eğitimiyle ilgilenmek üzere görevlendirmiştir, fetvalarda ona başvurulmuş ve hadis konusunda da güvenilmiştir.

Başka bir ifadeyle, kalamî görüşlerinden ötürü itibarını yitirmiş olması, van Ess'e göre ihtimal dışıdır. Zaten genel itibariyle Kaderîler o dönem henüz meşruluğunu

⁷⁵ İsim van Ess'in eserinde bu şekilde geçmektedir ve kişi hakkında başka bilgi verilmemiştir

⁷⁶ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.1. s.72. Mezkur iki şahs hakkındaki bilgilere ağırlıklı olarak kendi yazısını referans vermektedir. "Festschrift Meier 61" şeklinde bilgi vermiştir, ancak esere ulaşamadık.

kaybetmemiştir.⁷⁷ Bu iki kişiden sonra da yaşamış birçok kaderî, zındıklıkla itham edilmemeleri bir yana, iyi mevkilerde ve fetva veren makamlarda bulunmuştur. Hasan el-Basrî (h.110/m.728), düşünce bakımından kaderî olarak tanımlanması mümkün olsa da, o dönem devrime katılmamasından dolayı net bir şekilde kaderî kategorisinden sayılmamaktadır. Van Ess onun ilk nesil öğrencilerinden birçoğunun kaderî olduğunu, aynı zamanda gelenek ilimleri için vazgeçilmez isimler olduklarını söylemektedir. Ona göre hicri üçüncü yüzyıla kadar eleştirilerden korkmaları da gerekmemiştir. Çünkü İbn Hanbel'den aktardığı üzere hadisçilerin üçte biri kaderîdir ve İbn Hanbel de onları ötekileştir(e)memiştir. Ancak bu durum van Ess'e göre Basra'ya hastır, başka şehirlerde Ortodoks meslektaşlarına tercih edilmemişlerdir.

Van Ess Basra'daki Kaderiye, Kufe'deki Mürcie gibi esasen bir fırka olmadıklarını iddia etmektedir ve Eş'arî (h.324/m.935-36), Bağdâdî (h.429/m.1037-38) ve Şehristânî (h.548/m.1153)'nin heresiografik eserlerinde bir sınıflandırma kriteri olmadığına dikkat çekmektedir.⁷⁸

2. Ebû Abdurrahmân Muhammed b. Sa'îd b. Hâssân el-Urdunnî⁷⁹ **(h.153/m.770)**

Van Ess mezkûr kişinin kaynaklarda zındıklıktan ötürü idam edilip akabinde çarmıha gerildiğini ifade etmektedir. Zındıklığını açıklamak için hadis uydurduğu da eklenir. Bu iki açıklama birbiriyle pek uyuşmadığından dolayı, van Ess daha sonra Irak'taki anlamıyla zındıklığın Suriye'de henüz bilinmediği sonucuna varmaktadır. Yine van Ess, Süfyân b. Sa'îd b. Mesrûk es-Sevrî (h.161/m.778) ve Ebû Muâviye (h.173/789) gibi muteber Iraklı ve dindarlık konusunda katı olan kişilerin ondan rivayet aktardığını bize

⁷⁷ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.1. s.73.

⁷⁸ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.2. s.50.

⁷⁹ Transiterasyon van Ess'den devralınmıştır

iletmektedir. Bu bilgiden yola çıkarak van Ess zındık tanımının ona sonradan atfedildiği sonucuna varmaktadır.

Ayrıca el Urdunnî'ye, iyi bir şeye nispet etmenin ve bunun için isnat uydurmanın sakıncalı olmayacağı görüşü söylenmiştir. Van Ess asıl “kabahatini” ararken böyle bir sonuca varmaktadır: el-Hâkim en-Nîsâbûrî (h.405/m.1014) ve Ebû'l-Ferec, İbnü'l-Cevzî'nin (h.597/m.1201) tek bir rivayetine odaklanırlar “*ben peygamberlerin sonuncusuyum, benden sonra peygamber gelmeyecek – ancak Allah isterse*”. Son ekleme el-Urdunnî'nin de sonu olmuş olmalıdır. Van Ess bu vakanın bizim için bu konunun tartışmaya kapalı olduğunu gösterdiğini söylemektedir.⁸⁰ El-Urdunnî belki idam edildiğinde zındıklık kavramı kullanılmamış olabilir ancak heretik ve ortodoksinin arasındaki gerilimin bir tezahürüne kurban olmuştur. Meşruluğu tesis olunan bir görüşe ters düşüldüğünde sonucu çarmıha gerilmek olmuştur.

Josef van Ess Kitabu'l-Eğânî'den Basra'da kelam tartışmalarına ilgili olan altı kişiden bahsetmektedir. Bunların ikisi daha sonra Mu'tezilî olmuşlardır: *Vâsıl b. Atâ* (h.131/m.748) ve *Amr b. Ubeyd*(h.144/m.761); ikisi tövbe etse dahi zındık olarak tarihe geçmişlerdir: *Abdulkerîm b. Ebû'l-Avcâ* (h.155/m.772) ve *Sâlih b. Abdilkuddûs*. Şair olarak tanınan ve zındık kontekstinde geçen bir kişi ise *Beşşâr b. Bürd* ve son olarak değişim göstermeyen altıncı kişi *Azdit (?)*'tir. Van Ess bu tarz bilgilere sorgulamadan inanılmaması gerektiğini ancak benzer aktarımların mevcudiyetini de göz önünde bulundurmanın önemli olduğunu belirtmektedir. Kendisi Basra'nın entelektüel çevrelerinde “ortodoksinin” pek revaçta olmadığını söylemektedir, bu tarz durumlarla başka yerlerde de karşılaşacağız.⁸¹

⁸⁰ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.1 s.136.

⁸¹ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.2 s.4-5.

Van Ess “*Theologie und Gesellschaft*” adlı eserinde Basra’daki zındıklar için müstakil bir bölüm kaleme alır. Ancak mezkûr kişilerin çoğu şairdir yahut siyaseten marjinal olanlardır. Biz burada kelim geleneğinde önemli fikirlere sahip olan şahısları ele alacağız. Van Ess *Beşşâr b. Bürd*, *Sâlih b. Abdilkuddûs* ve *İbnü’l-Mukaffa*’yı özellikle ele almaktadır. Bu çalışmanın devamında ölüm tarihlerinin kronolojisine göre bir sıralama tercih edilmiştir.

3. *Abdullah b. el-Mukaffa` (Ruzbih b. Dādōya/Dādaveyh⁸²) (h.142/ m.759)*

Abbasi döneminin başlarında Basra’da yaşadı ve İsa b. Ali’nin kâtibi olarak görevliydi.⁸³ Van Ess onun iyi Arapça bilgisine sahip olduğunu hatta Arap literatüründe önemli bir yere sahip olduğunu; günümüze ulaşan ilk Arapça diliyle yazılan nesrin müellifi olduğunu aktarmıştır. Van Ess, Farsça Şehnameleri çevirdiği kesin olarak bilinen İbnü’l-Mukaffa’nın, Aristo’nun mantık hakkındaki eserlerini de Arapçaya çevirdiğini tespit etmektedir.⁸⁴

Van Ess, İbnü’l-Mukaffa’nın hocaları hakkında bize ulaşan bilgilere güvenmekte zorlandığını ifade etmektedir. Hatta kaynaklarda kaydedilen isimlere bakıldığında söz

⁸² van Ess Dādōya şeklinde yazmıştır, Dia’da ise Dādaveyh. Arapçası için Kasım b. İbrahim’in reddiyesini esas aldık, orada داذويه şeklinde geçiyor. د ve ذ farkı fotokopilerin çoğalmasıyla oluşan noktalardan ötürü olma ihtimali göz önünde bulundurulmalı. Bkz. Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra - Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1992)c.2 s.23; İsmail Durmuş, “İBNÜ’L-MUKAFFA’ - TDV İslâm Ansiklopedisi”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 06 Haziran 2021); Ebû Muhammed el-Kâsım b. İbrâhîm b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Hasenî el-Alevî er-Ressî, *Mecmû’u Kutubi ve Rasâili li’l-İmâm el-Kâsım v. ibrahîm er-Raysî (h. 169-246)*, thk. Abdülkerim Ahmed Cedeân (San’a: Dâru’l-Hikme el-Yemâniyye li’t-Ticâreti ve’t-Tevkîlâtî’l-Âmme, 2001), c.1 s.328.

⁸³ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*,c.2 s.23.

⁸⁴ Josef van Ess, “Ketzer und Zweifler im Islam”, *Kleine Schriften by Josef van Ess*, ed. Hinrich Biesterfeldt (Leiden: Brill, 2018), 160-174.s.160.

konusu isimlerin bir husumet içerdiğinin düşünölebileceğini ifade etmektedir: Ebû'l-Cûl ve Ebû'l Câmûs.⁸⁵ Babası aslen Maniheist ve o dönem yaygın bir şekilde alenen ihtida eden⁸⁶ Dâdôya'dır, Haccac'ın emri altında bir vergi memuruydu ve yolsuzluk suçlamasından ötürü işkence görmüş, parmakları kesilmiştir. Bu sebepten Araplar ona el-Mukaffa' lakabını vermiştir.

Van Ess, İbnü'l-Mukaffa'nın belki de bu sebepten fazlaca dikkatli davrandığını, ancak her halükarda onun için iyi sonuçlanmadığını ifade etmektedir. Abdullah b. Ali – halifenin bir diğer amcası- bir ayaklanmanın sonucunda Halife el-Mansur'dan himaye istemiştir, İbnü'l-Mukaffa' da bunu yazıda tutması gerekirken, yazıda o kadar ince kurallar koymuştur ki, halife rencide olduğunu hissetmiştir. Sonuç olarak halifenin bir hareketiyle İbnü'l-Mukaffa' ortadan kaldırılmıştır.⁸⁷

İbnü'l-Mukaffa' kelam ile iştilal etmenin hatta İslam'a karşı çok sert bir üsluba sahip olmanın söz konusu dönemde zındıklık suçlamalarının ana etkeni olmadığına dair iyi bir örnektir. En meşhur zındıklardan olmasına rağmen günümüze ulaşan ya da aktarılan bazı efsanevî anlatılar dışında kendisi hakkında net bir bilgi bulunmamaktadır. Beşşâr b. Bürd'de benzer bir şekilde karşımıza çıkacağı gibi, İbnü'l-Mukaffa'nın bağlamındaki nakillerin anlatımı hikâyevâridir. Van Ess bize ölümü hakkındaki anlatımları korkunç fanteziler olarak nitelemektedir ki, bunlardan biri onun ocağa atılmasıdır. Bazı nakillere göre ise kendini öldürecek kadar vakti olduğu

⁸⁵ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.2 s.23; Ebû'l-Cûl için bkz. Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schriftums* (Leiden: Brill, 1967), c.2 s.341, ancak burada ibnu'l-Mukaffa ile irtibatlandırılmaz; Ebû'l Câmûs, İbnü'l-Mukaffa'nın hocası olarak anılması için bkz. Muhammed b. İshak en-Nedim, *el-Fihrist*, ed. Coşkun, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 146-147.

⁸⁶ van Ess, "Ketzer und Zweifler im İslam", s.160.

⁸⁷ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.2 s.23.

aktarılmaktadır. Ancak van Ess halife tarafından öldürüldüğünün muhtemel olduğunu belirtmektedir.⁸⁸ Birçok hikaye onu meşhur zındıklar İbn Ebi'l-Avcâ, Muṭî' b. İyâs (Beşşâr'la çağdaş), Valiba b. Hubab. vd. ile bir araya da getirmiştir.⁸⁹

Chokr, buna benzer ancak önemli noktalarda farklılıklar arz eden bir portre sunmaktadır. Öncelikle İbnü'l-Mukaffa'nın Mazdeen olarak doğduğunun herkesçe kabul edildiğini ifade etmektedir.⁹⁰ Bu temelde o, zındıklığa yüklenen her anlamla suçlanmıştır. Özellikle üçüncü asrın ikinci yarısında mezhep sapkını biyografilerinde söz konusu kriptoz Mazdeen, Manici, Daysanî, Marsiyoni ve Dehri denilmiştir.⁹¹ Ancak yaşadığı dönemde zındıklık yahut mezhep sapkını gibi suçlanmaları olmamış ve imanı sorgulanmamıştır. Chokr, idamının sebebinin açıklanmadığını ancak Basra valisi tarafından yargılandığını kaydetmektedir.⁹² Kendisi, Câhız'ın İbnü'l-Mukaffa'ya saygı duyduğunu ve ona göre kelama ilgisi olan, kötü bir mütekellim olduğunu aktarmaktadır. Bununla birlikte Chokr'a göre dini tartışmalara girdiğine dair bir veri yoktur ve İbnü'l-Mukaffa' politik yönü ağır basan bir mütekellimdir.⁹³ Halbuki van Ess, İbnü'l-Mukaffa'nın kelim alanına girecek birçok yönünün bulunduğunu ortaya koymaktadır.

Tekrar van Ess'in ilk büyük heretik hakkındaki bilgilerine dönecek olursak, bu bilgilerden anlayacağımız üzere İbnü'l-Mukaffa' kendi Kadîm kültürünün üstünlüğünü savunmaktan hiçbir zaman vazgeçmemiştir. Van Ess İbnü'l-Mukaffa'yı anlatırken onun

⁸⁸ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.2 s.24; Sa'd b. Abdullah el-Kummî, *Kitâbu'l-Maḳâlât ve'l-Fırâk*, ed. Muhammed Cevâd Meşkûr (Merkez İntişârât 'İlmî ve Ferhengî, ts.), s.67.

⁸⁹ vanEss, *Theologie und Gesellschaft*, c.2 s.28.

⁹⁰ Chokr, Meltem, *Zındıklık ve Zındıklar*, s.264. Bununla ilgili kaynak da göstermez.

⁹¹ Chokr, Meltem, *Zındıklık ve Zındıklar*, s. 273.

⁹² Chokr, Meltem, *Zındıklık ve Zındıklar*, s.265, 271.

⁹³ Chokr, Meltem, *İslâm'ın hicrî ikinci asrında Zındıklık ve Zındıklar*, s. 266-267; Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, c.2 s.211.

Abdullah ismini taşısa da “tıhamlı adamın” kitabına karşı, Kadîm kültürün muhafızı olarak yüksekten baktığını aktarmaktadır. Tercüme ettiği birçok Farsça eserin yanında - aralarında meşhur *Kelîle ve Dimne* de bulunmaktadır- ince bir polemikle yazdığı Kur’an’a reddiyesi vardır. Van Ess’egöre İbnü’l-Mukaffa’nın yeni hükümdarların kutsal kitabına keskin bir dil ile yazdığı şüpheler nefretinin bir göstergesidir. Böyle bir kitabı ne zaman yazdığı bilinmese de, van Ess’e göre ölümüne sebebiyet vermemiştir, zira Müslümanlar böyle bir saldırıya hazır değillerdi, böyle düşüncelere aynı seviyede karşılık verebilecek ve mantık ile imana çağırabilecek olanaklardan mahrum durumdalar⁹⁴.

Kelam, van Ess’e göre bu ve benzer durumlardan ötürü oluşmuştur ve vakıada da kelamın karşımıza ilk olarak, zındıkların ve şüphecilerin en yaygın olduğu yerde yani Hicaz ve Suriye değil, Mezopotamya’da karşımıza çıktığını söylemektedir.

Elbette van Ess Hristiyan, Yahudi, Maniheist, Zerdüşt ve Müslümanların birlikte yaşamaları gerektiğini ve kimsenin hiçbir şekilde dininden vazgeçmek istemeyeceğini ifade ettiği noktada haklıdır. Ayrıca İbnü’l-Mukaffa’nın ihtida etmesinden önce Maniheist olduğunu ve sonrasında da kalbinde bu düşüncenin var olmaya devam ettiği yönündeki ifadesi doğru olabilir. Müslümanların ilk günden itibaren benzer durumlarla karşılaştığını da biliyoruz. Münafıklık ve inanç çatışmaları vakidir. Bu çerçevede van Ess, vahiy döneminde Hz. Muhammed’in Medine’ye hicret ettiğini ve oradaki Yahudilere yine vahyin cevap verdiğini vurgulamaktadır.⁹⁵

Van Ess, İbnü’l-Mukaffa’nın reddiyesi hakkındaki bilgileri, M. Guidi’nin “*Lottatra L’İslam e il Manicheismo*” isimli eserinden aktarmaktadır, Guidi’nin kaynağı

⁹⁴ van Ess, “Ketzer und Zweifler im İslam”,s.161. Ulaşamadığımız Guidi’nin eser ve Gabrieli’nin adını vermediği (“Gabrieli in: rso 13/1932/236ff”) bir çalışmasını kaynak olarak gösterir.

⁹⁵ van Ess, “Ketzer und Zweifler im İslam”,s.162

ise Zeydî imam Kâsım b. İbrâhîm'in reddiyesinden çıkarılmış parçalardır.⁹⁶ Van Ess elimizdeki bilgilerin yeterince iyi yorumlanmadığı ve bu kısımların da bir Maniheist tarafından yazıldığı net olmadığı kanaatindedir.⁹⁷ İlgili yazı şu şekildedir:

“Rahman ve Rahim olan Işığın adıyla!

(Sonrasına gelince:) Yücedir Işık, azametli kral.

Dostları onu azameti, hikmeti ve nuruyla tanır,

Ve azametinden ötürü onu tanımayan ve ona karşı kör olan düşmanları ona tazim etmek zorunda kalırlar.

Gün ışığından nasibini almayan bir âmâ dahi onu aydın Nur olarak isimlendirmekten kaçınamaz

Tesbih edilen ve mukaddes kılınan Nur

Nur'u bilmeyen, başka bir şey de bilemez

Ondan şüphe duyan, ondan başka hiçbir şeyden emin olamaz.”⁹⁸

Genel olarak van Ess, eseri şu şekilde değerlendirmektedir: Kayda değer deliller yok gibidir ancak giriş kısmında besmeleye parodi var, akabinde ışığa bir methiye gelmektedir; eser zaten doğrudan İbnü'l-Mukaffa'ya değil, genel olarak Maniheistlere atfedilmektedir. Ancak van Ess'e göre İbnü'l-Mukaffa'yı Maniheist yapmak, Kasım'ın yönteminin bir parçasıdır. Kesin olan, içeriğin bir Müslüman tarafından yazılmış

⁹⁶ van Ess, “Ketzer und Zweifler im İslam”, s.163.

⁹⁷ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.2 s.29.

⁹⁸ Ebû Muhammed el-Kâsım b. İbrâhîm b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Hasenî el-Alevî er-Ressî, *Mecmû'u Kutubi ve Rasâilili'l-İmâm el-Kâsım v. ibrâhîm er-Raysî* (h. 169-246). c.1 s.331-334. Muaradanın Arapçası ve vanEss'in verdiği tercümeler ek'te bulunmaktadır.

olmadığıdır. Çünkü İslam hakkında çok aşağılayıcı nitelikler barındırmaktadır.⁹⁹ Van Ess'in aksine Chokr'a göre Kāsım b. İbrâhîm kuşkusuz olarak bu muaradayı İbnü'l-Mukaffa'ya atfetmektedir. Öyle ki Chokr kitabın üstünde yazar olarak İbnü'l-Mukaffa' adının geçtiği tahminini yürütmektedir. Ancak Kāsım b. İbrâhîm (h.246/m.860) dışında herhangi bir kaynağımızın olmadığı konusunda van Ess ve Chokr hemfikirdirler.¹⁰⁰

Van Ess'in değerlendirmesine göre İbnü'l-Mukaffa' eserin müellifi olabilir, nitekim eserde yazar, bir İranlı olarak, yaygınlaşan Arap dogmasına karşı protestifadelere yer vermektedir ki bu eserin İbnü'l-Mukaffa'ya ait olduğu iddiasına bir sebep olarak görülebilmektedir. Ayrıca bu durum muaradanın nasıl anlaşılacağına dair de bir görüş sunmaktadır: Van Ess'e göre bu muaradada uydurulmuş sözler ya da ayet kesitleri ve kafiye kullanılarak Mekki surelerin etkisi yaratılmak istenmiştir. İddiaya göre ayet olanlar ve olmayanlar aynı sıklıkla tekrarlandığında, oluşan alışkanlıktan ötürü aynı hoş etkiyi yaratacaktır.¹⁰¹ Bu etkiyi en çok alıştığımız yemekleri, en sevdiğimiz yemekler ile kıyaslar ve neticesinde İbnü'l-Mukaffa', Kur'an'ın benzersiz olduğunu kabul etmez, benzersizliğin bir alışkanlık olduğunu savunmaktadır.¹⁰²

İbnü'l-Mukaffa'nın bu tarz bir iddiası daha önce belirttiğimiz Arapça dilindeki maharetiyle desteklenmektedir. Van Ess onun Arapçasının özellikle nesirde çok iyi olduğunu ve birkaç örnekle Kuran'ın tarzının gayet taklit edilebilir olduğunu

⁹⁹ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.2 s.30.

¹⁰⁰ Chokr, Meltem, *Zındıklık ve Zındıklar*, s.282-283.

¹⁰¹ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.2, s.35.-36. Referans olarak "Festschrift 'Abbâs 159 f." verilmiştir. Festschrift, bir şahsın anısına yayınlanan eserdir, bu tarz eserlerin beraberinde getirdiği dezavantaj ulaşım açısından sıkıntılı olması ve içeriği hakkında bir bilginizin olmaması durumunda bu eserlere pek başvurulmamasıdır.

¹⁰² Josef van Ess, "Ketzer und Zweifler in den ersten Jahrhunderten des İslam", *Kleine Schriften by Josef van Ess*, ed. Hinrich Biesterfeldt (Leiden: Brill, 2018), 2427-2448.S.2428.

gösterdiğini söylemektedir. Ayrıca van Ess bu durumun Arapların hoşuna gitmese de o dönem Kur'an'ın taklit edilemez olduğunun henüz doktrinleşmediğini ve bir Müslüman Kelamının da henüz mevcut olmadığını iddia etmektedir.¹⁰³

Van Ess burada İbnü'l-Mukaffa'nın çekinmemesinden çok, çekinmesine ihtiyaç olmadığına dikkat çekmektedir. Eserin muhtevası hakkında bilebildiklerimize göre, İbnü'l-Mukaffa' kendisine göre etik olan münzevi hayatı, İslam'ın dünya bakışıyla karşılaştırmakta ve Hz. Muhammed'in sadece dünyayı istediğini iddia etmektedir.¹⁰⁴

Teodise meselesini de ele almaktadır. Bu van Ess'e göre Maniheizm ve genel olarak düalist taraftan gelebilecek bir saldırdır. Zira van Ess'in ifadesiyle “*düalizm başlı başına teodiseden kaçmaktır*”.¹⁰⁵ Bir diğer eleştirisi Müslümanların Tanrı tasavvuruyla ilgilidir. İbnü'l-Mukaffa' Müslümanların Tanrısının dünyevi ve antropomorfistik ve dolayısıyla kutsallığı kalmamış gibi olduğunu düşünür. Bu saldırı peygamberi de es geçmemiştir: Hz. Muhammed soru sormayı yasaklayarak insanları bilinçli olarak cehalette tutmuştur.¹⁰⁶ Ayrıca savaşmış olması iyi bir izlenim bırakmamıştır. Getirdiği din de düzeysiz olup, fedakârlık, teslimiyet ve sorgulama olmadan inanmaya dayanmaktaydı.¹⁰⁷ Burada önemli olan bir husus da, monoteist dinlerin bu tarz eleştirilere düalist ortamlarda daha önceleri de maruz kalmış olmalarıdır.¹⁰⁸

Van Ess'e göre Müslümanların öncelikle mantıklı cevap verebilmek için hazırlanmaları gerekiyordu ve böylesi hazırlıklar Maniheizm saldırıları tarafından çokça

¹⁰³ van Ess, “Ketzer und Zweifler in den ersten Jahrhunderten des İslam”,S.2428.

¹⁰⁴ van Ess, “Ketzer und Zweifler im İslam”,s.163. (Makalede referanslar az sayıda mevcut)

¹⁰⁵ van Ess, “Ketzer und Zweifler im İslam”,s.164

¹⁰⁶ van Ess, “Ketzer und Zweifler im İslam”,s.165

¹⁰⁷ van Ess, “Ketzer und Zweifler in den erstenJahrhunderten des İslam”,s.2429

¹⁰⁸ van Ess, “Ketzer und Zweifler in den erstenJahrhunderten des İslam”,s.2430.

yönlendirilmişlerdi. Örneğin Mutezilî düşünce; antropomorfizmi tanımamakta, Tanrı'nın üzüntüsü ve öfkesi gibi tasvirleri, inananların idrak-tahayyül sınırlarına bağlı olarak gelişen Tanrı anlayışının bir sonucu olarak değerlendirmektedir. Ayrıca Peygamberin mucizeleri uzun süre konu edilmemiştir. Van Ess'e göre Müslümanlar eski Hristiyan argümanları da benimseyerek düalizme karşı kozmolojik delili oluşturmuşlardır.¹⁰⁹ Dualistlerin özellikle kozmoloji alanında iddialı olduğunu tekrar hatırlarsak bu durum daha da manidar olmaktadır.

Van Ess, İbnü'l-Mukaffa'yı bir kuşkucudan çok bir misyoner olarak değerlendirmektedir. Ona göre İbnü'l-Mukaffa' bir şey ortaya attığında bu, başka bir şeye yer açmak içindir. Başarısız olmasının ana etkenleri ise kritiklerinin Müslüman kelimacılar tarafından zayıflatılması, Maniheizt söylemin İslami mefkûrede tutunabilmekten uzak olması ve daha önemlisi Müslüman bilincin siyasi-dinî açıdan yeni mesajı yayma dinamiklerinin fevkalade güçlü olmasıdır.¹¹⁰ Zındıkların siyasi takibata uğraması, İbnü'l-Mukaffa'dan yaklaşık yarım asır sonra gerçekleşmiştir. Van Ess'e göre zındıklık koğuşturması özellikle hilafet bürokrasisinde ve entelektüel çevrelerde etkin olan İranî eğilimlere yönelik olmuştur.¹¹¹

Van Ess İbnü'l-Mukaffa'ya atfedilen eserlerin çoğunun tercüme, azının ise telif hüviyetinde olduğunu tespit etmektedir.¹¹² Tercüme çabası süreç içerisinde İbnü'l-Mukaffa'nın zındıklıkla suçlanmasıyla sonuçlanmıştır. El-Ya'kübî (h.292/ m.905) *Müşâkeletü'n-nâs li-zemânihim*'de İbnü'l-Mukaffa'nın düalist Mani ve İbn Daysan'ın kitaplarını tercüme ettiği bilgisine yer vermektedir. Hatta Halife el-Mehdî'den eline

¹⁰⁹ van Ess, "Ketzer und Zweifler im İslam",s.165

¹¹⁰ van Ess, "Ketzer und Zweifler im İslam",s.166

¹¹¹ van Ess, "Ketzer und Zweifler im İslam",s.167.

¹¹² van Ess, Theologie und Gesellschaft,c.2,s.25. Yukarıda anılan Gabrieli ve Colpe'nin *Manichäismus* çalışmalarında benzer sonuçlar referans gösterilir.

geçen tüm zındık kitapların İbnü'l-Mukaffa' tarafından yazılmış olduğu kaydedilmektedir.¹¹³ Böyle bir suçlama olsa da, van Ess'e göre o dönem bu tür eserlerden zındıklığa düşmeden bir şeyler öğrenilebileceği kanaati hâkimdi.¹¹⁴

4. *Abdülkerîm b. Ebû'l-Avcâ (h.155/ m.772)*

Josef van Ess, İbn Ebi'l-Avcâ hakkında fazla bilgi vermemektedir. Ancak biz burada onun hakkında kısa da olsa bilgi vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

İbn Ebi'l-Avcâ bağımsız bir mütekellim grubu içerisinde olup kendisinin hiçbir eseri bize ulaşmamıştır. İbn Ebi'l-Avcâ'nın zındıklıkla zikredilen bir kişi olduğu bilgisine sahibiz.¹¹⁵ Kûfe valisi tarafından yargılanmadan öldürülmüştür. Bir başka bilgiyi aktaran Chokr onun Arap olmasından kaynaklandığını varsayarak bu şekilde cezalandırılmasının tepkiye yol açtığını ve halifenin bu duruma öfkelenildiğini aktarmaktadır. Kûfe valisi Muhammed b. Süleyman'ın koruyucusu bunun üzerine İbn Ebi'l-Avcâ'nın bir zındık olduğunu ve dört bin hadis uydurduğunu itiraf ettiği için öldürüldüğü şeklinde bir açıklama getirmiştir.¹¹⁶ Görünüşe göre, Chokr'un da tahminine katılarak, zındıklık suçlamasının, bu cinayete meşruiyet zemini kazandırmak amacıyla kullanıldığı ifade edilebilir.¹¹⁷

Ahmet Yaşar Ocak, İbn Ebi'l-Avcâ'ya kalamî zındıklar grubu içerisinde yer verir ve görüşleri hakkında bize Müslüman kisvesi altında bir Manici olduğunu, tenasühe inandığını, imamet konusunda Rafiziler'in görüşlerine katıldığını ve

¹¹³van Ess, *Theologie und Gesellschaft*,c.2,s.26.

¹¹⁴van Ess, *Theologie und Gesellschaft*,c.2,s.27.

¹¹⁵Chokr, Meltem, *Zındıklık ve Zındıklar*,s.293.

¹¹⁶Chokr, Meltem, *Zındıklık ve Zındıklar*,s.294.

¹¹⁷Chokr, Meltem, *Zındıklık ve Zındıklar*,s.295.

Kaderiyye mezhebine mensup olduğunu bilgilerini vermekte, bu görüşlerinden dolayı zındık olarak görüldüğünü aktarmaktadır.¹¹⁸

Bu kadar meşhur bir zındık hakkındaki bilgilerimizin sınırlı oluşu bizi, siyasi infazlar bağlamında zındıklık suçlamalarının pek inandırıcı olmadığı sonucuna getirmektedir.

5. ***Ebû Muâz Beşşâr b. Bürd el-Ukaylî (h.167/ m.783-784)***

Şahid, yani şiirleri örnek olarak kullanılan son Arap şairi olarak bilinmektedir. Josef van Ess, Beşşâr b. Bürd'ün ne derecede zındık olduğunun net bir şekilde söylenmediği kanaatindedir. Onun Mu'tezile ile tartışmaları hayatının sadece bir dönemine tekabül etmiştir.¹¹⁹ Arap gibi giyinip konuşsa da kendisini "Farisilerin Kureyşlisi" olarak tanıttı. Halife el-Mehdî ile aralarının iyi olduğu söylenirdi ancak Vezir Yakup b. Davud onun tarafından hakarete uğramış hissettiğinde, halife onu ölümüne kırbaçlattırdı ve bataklığa attırdı. Bunun gerçek nedeninin, zındıklığa ve İran düşüncelerine temayülü olduğu düşünülmüştür.¹²⁰ Van Ess'e göre zındıklık suçlaması nihai anlamda sadece zâhirde meşruiyet aracıydı. Ona göre Sahibu'z-Zenadika tarafından yargılanmak kişiyi zındık yapmıyor. Zındık olarak infaz edilen İbn Ebi'l-Avcâ, Beşşâr'a göre bir zındıktır ve Beşşâr onu namaz kılmayıp oruç tutmamakla suçlamıştır.¹²¹ Chokr'a göre ibahi olan

¹¹⁸ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Farq Beyne'l-Fırak ve Beyânü'l-Fırakati'n-Nâciye Minhüm*, ed. Muhammed Osmân el-Haşin (Kahire: Mektebetu İbn Sînâ, ts.), s.237; Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s.72.

¹¹⁹ Beşşâr b. Bürd hakkında genel bilgiler için bkz.Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schriftums*, c.2 s.455-457; van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.2 s.5.

¹²⁰ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.2. s.6.

¹²¹ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.2. s.7.

Beşşâr b. Bürd hiciv şiirlerinden dolayı idam edilmiştir.¹²² El-Eğânî’de Halife Mansur’un, Beşşâr’ı idam ettikten sonra pişman olduğu ifade edilmektedir.¹²³

Van Ess daha çok şiirde tanınan Beşşâr’ın kelamî görüşlerinden bahsetmektedir ve onun etrafından farklı görüşlerin olduğunu aktarmaktadır. Câhız, onun tenasühe ve tüm ümmetin kâfir olduğuna inandığını söylemektedir nitekim Beşşâr’a göre Ebû Bekr’in ve Ali’nin de takipçileri yoldan çıkmıştır. Beşşâr, Kamiliye düşüncesine yakındır; ona atfedilen görüşe göre ise Ali’nin imamlık hakkını alması gerekmektedir.¹²⁴ Câhız’ın *el-Beyan* adlı eserindeki bir alıntıya binaen, Ebû Bekr ve Ömer yanlış yolda sebat etmiş, Ali sonradan hiç olmazsa doğruyu seçmiştir.¹²⁵

Kozmoloji ve elementler hakkındaki görüşleri de konu edilmiştir: Beşşâr ateşi en değerli element olarak görmektedir. Safvan el-Ensârî (h. 2-3yy.) bu düşünceye karşı çıkmaktadır. Bu konunun Âdem-Şeytan üstünlük tartışması olarak ele alındığı olmuştur. Beşşâr bu şekilde zındıkların düalistlerden öğrendiği şekildeki elementler tartışmasına girmiş olmaktadır. Ateşi yüceltmesiyle Maniheist bir fırka olan “*Kantäer*” (Kantawiya, Şehristani’de Keyneviye olarak geçmektedir, ancak van Ess doğrusunun bu şekilde olduğunu söylemektedir) gibi algılanmıştır.¹²⁶ Ancak et yediği için Müslümanlar onun Maniheist olmadığını anlamışlardır.¹²⁷ Beşşâr ateş öğretisinde imametin ve

¹²² Chokr, Meltem, *Zındıklık ve Zındıklar*, s.394, 396.

¹²³ Ebû’l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-İsfahânî, *Kitâbu’l-Eğânî* (Beyrut: Dâru’s-Segafet, 1955), c.3 s.244-245.

¹²⁴ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.2 s.10.

¹²⁵ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, c.1 s.16, van Ess alıntısı almanca verir, arapçası şu şekildedir: وما شر الثلاثة أم عمرو , بصاحب الذي لا تصبحينا; van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.2 s.11.

¹²⁶ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.2 s.12

¹²⁷ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.2 s.13.

peygamberliğin bir nur olduğunu ve bir kişiden diğer kişiye geçtiğini söylemektedir. Safvan bunu tenasüh olarak algılamıştır. Beşşâr'a göre insanın mükellefiyeti, aklıyla mantıklı bir Tanrı tasavvuruna ulaşmak ve tabîî ahlak anlayışına uymaktır. Kelamcılar arasında bu “sadece gördüğüne inanır” şeklinde anlaşılıp sensualizm olarak algılanmıştır. Bundan ötürü hakkındaki tartışmalar kaçınılmaz olmuştur, ancak bu tartışmalar onun tam anlamıyla zındık olarak suçlanmasına yetmemiştir.¹²⁸

**6. Ebû'l-Fazl Sâlih b. Abdülkuddûs b. Abdillâh b. Abdilkuddûs el-Basrî
(h.167/ m.783)**

Zındıklığı ile tanınan Arap şairi Sâlih b. Abdilkuddûs'un, Mutezilîlerin iddiasına göre Ebû'l-Huzeyl el-Allâf (h.235/m.849-50 [?]) ile tartışıp mağlup olduğu anlatılmaktadır. Bununla birlikte onun zındık olarak infaz edildiği de hakkında anlatılanlar arasındadır. Ancak Josef van Ess'e göre infazından emin olmak pek mümkün görünmemektedir. Özellikle yazdığı mısralarda prensipli ve ahlaklı olması hakkındaki zındıklık suçlamaları konusunda şüphe uyandırmaktadır. Goldziher aynı şekilde Sâlih'in şiirlerinde zındıklık altında anlaşılacak ifadeler bulamamaktadır.¹²⁹ Halife el-Mehdî ismi daha sık zikredilse de, İbn Abdilkuddûs'un onun tarafından mı yoksa Halife Harun er-Reşîd tarafından mı sorgulandığı konusu da net değildir. Van Ess Harun er-Reşîd tarafından sorguya çekilme ihtimalinin daha doğru olabileceği kanaatindedir.¹³⁰ Yine van Ess'e göre Sâlih b. Abdilkuddûs zındık olarak gösterilmeye çalışılmıştır ve bu

¹²⁸ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.2 s.14; Câhiz'ın Safvan'dan aktardığı mısraların almanca tercümesi için bkz. c.5 s.186-189; Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, c.1 s.27-28.

¹²⁹ Goldziher, “Salih b. Abdu-al-Kuddus und das während der Regierung des Chalifen al-Mahdi”.S.109.

¹³⁰ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*,c.2. s.15.

yapılırken de onun bir düalist olarak mı yoksa bir şüpheci olarak mı gösterilmesi konusunda kararsız kalınmıştır.¹³¹

Chokr, Sâlih b. Abdülkuddûs'un ölümü hakkında bir takım zındıklık olaylarına karışmasının sonucunda Halife el-Mehdî döneminde idam edildiğini ve hakkındaki rivayetlerin bir kısmında Sünni bir vaiz olarak, Mutezilî kaynaklarda ise düalist ya da septik dehri bir ilahiyatçı olarak resmedildiğini ifade etmektedir.¹³² Örneğin Sâlih b. Abdülkuddûs'un Ebû'l-Huzeyl'e karşı düalizmi ve radikal septizmi savunduğu ve bu tarz anlatımlarda bekleneceği gibi yenildiği aktarılmaktadır.¹³³ İbn Nedîm'in *el-Fihrist*'inde düalist mütekellimler arasında yer bulan Sâlih b. Abdülkuddûs¹³⁴, Chokr'un ifadesiyle gelenekçilerin çoğunluğuna göre masum bulunmuştur.¹³⁵

Sâlih b. Abdülkuddûs'un kişiliği ve düşünceleri hakkında van Ess öncelikle mısralarından yola çıkarak bazen fazla dindar olabileceğinin düşünüldüğünü aktarmaktadır. O, özgür iradeyi tam anlamıyla savunmuş; sorumlu olabilmemiz için Tanrının ne fiillerimizi yönettiğini ne de fiillerimize herhangi bir şekilde dâhil olduğunu iddia etmiştir. Van Ess'e göre bu toplum eleştirisine bağlıdır: Din zenginlikten yeğdir, mal ve varlıklar adil bölüştürülmüş değillerdir. Bu görüşlerden hâliyle herkes hoşlanmıyordu.¹³⁶ Chokr'e göre İslami tarzda vaaz veriyordu ve otorite sahibi olmasa

¹³¹ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.2 s.16.

¹³² Chokr, Meltem, *Zındıklık ve Zındıklar*, s.308.

¹³³ Chokr, Meltem, *Zındıklık ve Zındıklar*, s.162.

¹³⁴ Chokr, Meltem, *Zındıklık ve Zındıklar*, s.313.

¹³⁵ Chokr, Meltem, *Zındıklık ve Zındıklar*, Ch. Pellat'ın benzer sonuca vardığını ifade eder; Beşşâr'dan aktarılan şiir ve İbnü'l-Mu'tezz'in böyle bir şiir yazan bir kişinin zındık olmasının pek mümkün görünmediğine dair yorumu için bkz. Ebû'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tezz-Billâh b. Ca'fer el-Mütevekkil-Alellah el-Abbâsî İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtü's-Şu'arâ*, ed. Abdüsettâr Ahmed Ferrâc (Mısır: Dâru'l-Mu'ârif, ts.), s.92.

¹³⁶ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.2, s.18.

da hadisçiydi. Dördüncü asırda dahi hadisleri biliniyordu, ancak hadisçiliğine yapılan eleştiriler dışında zındıklık yahut sapkın anlamda eleştiriler yöneltilmiyordu.¹³⁷

Van Ess “*Sâlih b. Abdilkuddûs ile Çinli rahip kıssası*”nın onu şüpheli konuma sokmuş olabileceğini düşünmüştür. Kıssada Sâlih, rahip tarafından ders almaktadır, rahip tohum ve ottan beslenmekte olsa da çok İslamî bir dil kullanmaktadır, ayet okumasa da Müslüman bir zâhitten farkı yoktur. Van Ess’e göre Sâlih burada kendi düşüncesini rahibin ağzından izhâr etmiş olabilir. O dönem Müslümanlar arasında züht henüz gelenekleşmemiş olsa da, İsa gibi rahipler iyi bir nâma sahiptiler. Ancak Sâlih’in aforizmacı üslûbu ve moralize edişi, Irak’ta genel olarak İranî tezahür olarak algılanmaktaydı.¹³⁸

7. *Ebû Şâkir ed-Daysânî (ö. ?. Hişâm b. el-Hakem’in çağdaşı)*

Kâdî Abdülcebbâr Ebû Şâkir’in Deysaniyye’nin kurucusu olduğunu iddia etse de¹³⁹ van Ess, Mismaî’de düalist olarak anılmadığını aktarmaktadır. Van Ess açısından düalist olması ile çarmıha gerilerek ölmesi bir arada düşünülemez.¹⁴⁰ Chokr’e göre Ebû Şâkir

¹³⁷ Chokr, Meltem, *Zındıklık ve Zındıklar*, s.311-312.

¹³⁸ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.2 s.19. Van Ess قصة صالح بن عبدالقدوس مع راهب الصين adlı eseri referans olarak göstermektedir. İkinci kez basıldığını ifade etmiş olsa da, biz esere ulaşamadık.

¹³⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtu Delâili’n-Nübuvve: Mûcizelerle Hz. Peygamber’in Hayatı*, ed. Hüseyin Hansu, çev. M. Şerif Eroğlu - Ömer Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017).S.424.

¹⁴⁰ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.1 s.437; Ebû Şâkir hakkında net bilgi verildiği ve van Ess’e göre Mismaî’den devralınan bilgiler (kaynakta öyle bir ifade ile karşılaşmadık) için bkz. Ebü’l-Hasen Kâdî’l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-’Adl*, ed. Mahmûd Muhammed Kâsım (Yemen/ Mısır: Mektebetü’l-’Âmme/ Dâru’l-Kutub, 1958), c.5 s.20.

ed-Daysânî İslam'ı kabul etmemiştir ancak hem van Ess hem Chokr onun zındık olarak tanıdığı konusunda hemfikirdirler.

Ebû Şâkir, Hişâm b. El-Hakem ile birlikte zikredilir. Chokr, Ebû Şâkir'in ele aldığı konuları şu şekilde aktarmaktadır: yaratıcının varlığı, âlemin arizîliği ve hareket. Bilginin ancak algılanabilenini kabul eden Ebû Şâkir'in hareket hakkındaki görüşleri Abdulcebbar'ın *el-El-Muğnî*'sinden aktarılmaktadır. Kaydedilene göre Ebû Şâkir hareketin var olduğunu, “*hareketin, kendisi olmadan ve onun dışında ondan da şey olmadan, muharrikin bir özelliği olduğunu ileri sürmekteydi; hem hareketin eşya olmadığını hem de ve aynı zamanda değişim yoktur ve eşyadan sadece cisimler (ecsam) söz konusu olduğunda bahsedilir oysa hareket bir cisim değildir*” görüşünü ileri sürer.¹⁴¹ Van Ess hareket konusundaki bu görüşlerin aynısının Hişâm'da da söz konusu olduğunu tespit etmektedir.¹⁴² Kādî Abdülcebbar, Ebû Şâkir'le birlikte Hişâm b. el-Hakem'in yanında Ebû İsa el-Verrâk ve İbn er-Ravendî isimlerini de çokça zikretmektedir.¹⁴³

8. Ebû Muhammed Hişâm b. el-Hakem el-Vâsıtî (h.179/ m.795)

Josef van Ess'e göre Hişâm al-Hakem'in düşüncesi zındık Ebû Şâkir es-Daysanî'yle buluşmasından sonra özgünlük kazanmaktadır. Van Ess'in iddiaı bularak Kādî Abdülcebbar (h.415/m.1025)'dan aktardığına göre Hişâm, Halife el-Mehdî döneminde Ebû Şâkir'le birlikte hapse atılmıştır, Ebû Şâkir çarmıha mahkum edilmiştir, ancak Hişâm Şii olduğu düşünülerek tekrar serbest bırakılmıştır.¹⁴⁴ *Reddale'l-Zanadika* adlı

¹⁴¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c.5 s.20; Chokr, Meltem, *Zındıklık ve Zındıklar*, 304-305.

¹⁴² van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.1 s.437.

¹⁴³ Kādî Abdülcebbar, *Tesbîtu Delâili'n-Nübuvve: Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*. Bkz.:s.434, 682.

¹⁴⁴ Kādî Abdülcebbar, *Tesbîtu Delâili'n-Nübuvve*, s.434-435; vanEss, *Theologie und Gesellschaft*, c.1 s.354.

eserin sahibi olan Hişâm'ın, Şii kaynaklarda zikredildiğine göre, Ebû Şâkir'le görüşmesinin tek sebebi onunla tartışmasıdır. Ancak van Ess, Hişâm b. el-Hakem'in Tanrı'nın cisim olduğu öğretisini muhtemelen Ebû Şâkir'den aldığını düşünmektedir.¹⁴⁵

9. Ebû Îsâ Muhammed b. Hârûn b. Muhammed el-Verrâk el-Bağdâdî (h.247/ m.861)

Van Ess, İbn er-Ravendî'den önce Ebû İsa el-Verrâk'tan bahsetmektedir. İkisini de “İslâmî düşüncenin birleşmesi ve kelamın altın döneminde “diyalektik metodun kendini imha krizi” bağlamında ele almaktadır. Ebû İsa el-Verrâk hakkında söz etmeden yine zındıklıkla en çok itham edilen bu iki kişinin yani el-Verrâk ve İbn er-Ravendî'nin kişilikleri hakkındaki bilgilerimizin net olmadığını ifade etmemiz faydalı olacaktır. Van Ess, el-Verrâk'ın, yaşadığı dönem dahil kişiliği hakkında çok spekülasyonların olduğunu ve modern araştırmanın bu konuda bir değişiklik getirmediğini ifade etmektedir. Van Ess, doksografik eserlerde geçtiği hâliyle Ebû İsa el-Verrâk'ı ele almaktadır, nitekim ona göre zaten bu şekilde kendinden sonrakileri de etkilemiştir.¹⁴⁶

Van Ess, Ebû İsa el-Verrâk'ın “zekî, Bağdatlı bilimci, el yazmaları çoğaltan ve bir nevi yayıncı birisi” olduğunu söylemektedir. Yine van Ess'e göre İslam literatüründeki Hristiyanlığa cevaben yazılan en müstesna reddiye de el-Verrâk'a aittir ve onun hatası aynı şekilde Maniheizm hakkında da yazmasıdır. O kadar objektif bir dil kullanmıştır ki, Maniheist olmakla suçlanmıştır.¹⁴⁷Bu bilgilerin yanı sıra bazı kaynaklara göre el-Verrâk, *Kitabu'l-İmame*'yi yazmıştır.¹⁴⁸ Aynı zamanda akılcı olan

¹⁴⁵ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.1. s.355.

¹⁴⁶ van Ess, *Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen häresäographischen Texten (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients: 23)*, c.1. s.169

¹⁴⁷ van Ess, “Ketzer und Zweifler in den erstenJahrhundertendes İslam”, s.2434.

¹⁴⁸ Muhammed b. İshak en-Nedim, *el-Fihrist*, s.570-571; vanEss, *Theologie und Gesellschaft*, c.4 s.293.

Ebû İsa el-Verrâk, Şii imamların hayatta olduğu dönemde yaşamıştır. Van Ess onun, imamların söylediklerinin de arkasında olduğunu ve Şia'nın tarihî haklarından ötürü doğru yolda olduğunu savunduğunu aktarmaktadır.¹⁴⁹ Kendisi Bağdatlı Mu'tezilîler arasında muhtemelen "sufiyat el- Mutezile"ye yakındır.¹⁵⁰ Ocak, Vajda'nın değerlendirmelerine şüpheyle yaklaşırsa da el-Verrâk'ın Mu'tezilî olmasına rağmen ateist fikirleri savunup, Maniheizm'e sempati duymasından ötürü, Mu'tezile'den dışlandığını aktarmaktadır.¹⁵¹

Van Ess el-Verrâk'ı İbn er-Ravendî'nin hocası olarak tanıtmanın yanlış olmayacağını; ondan çok şey öğrendiğini ve onunla çok tartışmalarda bulunduğunu ifade etmektedir. Van Ess, el Varrak'ın yaşadığı dönem için Müslümanların artık özgüven sahibi olduklarını ve İslam'ın ne olup ne olmadığı konusunda fikir sahibi olduklarını ifade etmeyi önemli görür. Sonuç olarak bu, ötekinin görüşünün eskisi kadar önemsememesine yol açmıştır.¹⁵²

Başlıca tartışılan konular peygamber tasavvuru, icaz öğretisi ve kurbandır. Ebû İsa akılcı ve mucizelere de eleştirel yaklaşan bir perspektife sahipti. Ayrıca Mu'tezile'nin Tanrı tasavvurunu, teodise bağlamında eleştirmiştir: Eğer Tanrı iyi ise, o zaman niye insanları cezalandırmaktadır? Van Ess, Ebû İsa el-Verrâk'ın bu düşüncelerle oynadığını ancak onlarla özdeşleştiğini söylemenin doğru bir yaklaşım olmayacağını söylemektedir. Bir takım görüşlerini *Kitab 'ul-Ğarîb el-Meşrikî*'de, doğulu bir adam üzerinden yazmıştır.¹⁵³ Bu bilindiği üzere dönemin şartları içerisinde açık bir

¹⁴⁹ van Ess, *Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen häresäographischen Texten* (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients: 23), c.1 s.169.

¹⁵⁰ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.4 S.294

¹⁵¹ Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s.73.

¹⁵² van Ess, "Ketzer und Zweifler in den ersten Jahrhunderten des İslam", s.2434.

¹⁵³ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.4 s.289.

şekilde ifade edilmesinden çekinilen görüşleri serdetmek için kullanılan yaygın bir yöntemdi. Van Ess'e göre Ebû İsa esasen dikkatli davranmıştır; doğudan gelen adamın Hintli bir Brahman olarak düşünülmesi olasıdır, onlardan beklenen bir mantık dinine sahip olmaları ve nübüvveti gereksiz görmeleridir.

Ebû İsa, Irak'ta Maniheist olarak görülmüş iki ebedî prensibe inandığı ve Maniheistler için kitap yazdığı gerekçesiyle de Mu'tezile tarafından dışlamıştır. Bu yargılamayı daha sonra İbn er-Ravendî de kabul edecektir. Van Ess, el-Verrâk'ın bu suçlamalara *Makalat* adlı eserisebebiyle maruz kaldığını varsaymaktadır. Eser ayrıntılı olmasa da objektiftir; öyle ki modern araştırmacılar dahi onu Maniheistlerle irtibatlandırma ihtiyacı hissetmişlerdir. Ancak van Ess bu görüşlere katılmaz, ona göre Ebû İsa, Zerdüştlere saldırıda bulunmuştur ve *Makalat* adlı eserinde Senevîlik dışındaki konuları da içermekle birlikte yeri geldikçe polemikten kaçınmayan bir tutum sergilemektedir.¹⁵⁴ İbn er-Ravendî de zamanı geldiğinde yaptığı gibi hudûs delilini sorgulamıştır.¹⁵⁵

Van Ess'e göre el-Verrâk'ın bir zındık olarak görülmesi doğru değildi; o zamanın ilerisinde olan bir bilimciydi. Van Ess olayı böyle anlatır: “*el Varrak, aslında Sünni bir teolog ile karşılaşınca, Bağdad'ın üst tabakası tarafından asıl zındık ve İslam'ın başzındığı ilan edilmiştir. Bu bağlamda bahsedilen Sünni teolog İbn er-Ravendî'dir*”.¹⁵⁶

¹⁵⁴ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c. 4 s.290-291.

¹⁵⁵ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c. 4 s.292.

¹⁵⁶ van Ess, “Ketzer und Zweifler in den ersten Jahrhunderten des İslam”, s.2435.

10. Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Yahyâ b. Muhammed b. İshâk er-Râvendî
(h.301/m.913-14 [?])

Van Ess İbn er-Ravendî'nin ölüm tarihini uzunca ele almaktadır ancak nihai bir sonuca varmamıştır.¹⁵⁷ Hayyât (h.300/m.913 [?])'a göre Bağdat'ta Mu'tezilî kardeşi ve amcası/dayısı yaşamaktadır. İbn Nedîm'in kaydettiğine göre o, yaşlılarına göre keskin zekâsı ve teolojideki hâkimiyetiyle çok öndedir. Daha çok olumsuz nitelemelerle tanınan İbn er-Ravendî; Mâtürîdî, Pezdevî (h.493/m.1100), Sâbûnî (h.580/m.1184) ve Salma al-Ansarî tarafından iyi bir anlatıma konu olmuştur. Bize 50 eseri aktarılmıştır, el-Mes'ûdî 114 eserden bahsetmektedir; bunların kırkı toplumun dışına çıkmadan yazılmıştır.¹⁵⁸ İbn er-Ravendî'nin toplumun ve bir nevi ortodoks sayılabilecek çevrenin dışına atılmasının Bağdat Mu'tezilesi ile yaşadığı anlaşmazlıkla başladığını söyleyebiliriz. Van Ess, İbn er-Ravendî'nin yabancı olarak “sonunda” mağlup taraf olduğunu ifade etmektedir. Ancak mezkûr kişinin etrafındaki polemikler nedeniyle sebepler net değildir.¹⁵⁹

Hayyât'ta göre İbn er-Ravendî o dönem “*Sufiyâtu'l-M'utezile*” diye adlandırılan münzevi çevrelere dâhil olmuştur. Böylece EbûHafs al-Haddâd (h.260/m.874) ve Ebû İsa el-Verrâk'ın talebesi olmuştur. Van Ess, İbn Nedîm'in bu rivayeti Hayyât'tan devraldığını, ancak bunu İsa b. Hatâim es-Sûfî ve el-Verrâk'tan öğrendiğini söylemektedir. Van Ess de bu rivayeti değerlendirmektedir; ona göre bu temelsiz bir iddia değildir. İbn er-Ravendî İslam dünyasındaki yolsuzluklardan rahatsızlık duyar dolayısıyla para karşılığında iş yapmanın yasaklanmasını savunurdu. Bununla birlikte

¹⁵⁷ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.4 s.295.

¹⁵⁸ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.4 s.297. Eserin son iki cildinde ilgili kesitlerin alıntıları mevcuttur.

¹⁵⁹ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.4 s. 299.

kendisini yine kendi ifadesi olan “günümüz Bağdatlı münzevileri” ile işaret ettiği münzevilerden saymadığı da aşikârdır.

Ayrıca van Ess el-Verrâk’ın İbn er-Ravendî ile olan ilişkisinin dostane olmadığını söylemektedir.¹⁶⁰ Hayyât’a göre Mu‘tezile’den dışlanması onun Şia’ya yönelmesine sebep olmuştur. Bu bir kırılma noktası olarak görülse de, van Ess buna şüpheyile yaklaşır: Şii tutumunun Horosan’dan gelmiş olma ihtimali vardır. Van Ess bize vakayı şu şekilde aktarmaktadır: Halife el-Mütevekkil döneminde Şiilik artık kerih görülen bir kimlik haline gelmiştir ve Câhız buna binaen *Kitabu’l-Faziletu’l-Mu‘tezile* eserinin içerisinde Gulat-ı Şia ve hassaten Hişâm b. al-Hakem hakkında polemiğe girmiştir. İbn er-Ravendî, Câhız’ın Şia hakkındaki genelleyici hükümlerine kızmıştır ve karşılığında *Kitabu’l-Fadihatu’l-Mu‘tezile*’yi yazmıştır,¹⁶¹ Câhız o dönem hayatta olmuş olsa da muhtemelen Basra’ya çekilmiştir ve bir karşılık vermemiştir. Ancak saldırıya uğramış olanlar İbn er-Ravendî’yi Rafizîliğe meyli olan münzevi bir hareketle bağlantılı göstermiştir. Van Ess’e göre onun en fazla yakınlık duyduğu grup da yüksek ihtimalle bu gruptur.¹⁶² Ocak ise, İbn er-Ravendî’nin Mu‘tezile’den dışlanma sebebinin, er-Ravendî’nin “fazla akılcı” ve aynı zamanda materyalist bir düşünceye sahip oluşu olduğunu söylemektedir.¹⁶³

Van Ess’e göre, İbn er-Ravendî hakkındaki bu kara efsaneye, ne İbn er-Ravendî’yi ne de Bağdat ortamını iyi tanıyan, Cubbâi (h303/m.916) sebep olmuştur. Buna göre hilafet erki Ebû İsa el-Verrâk ve İbn er-Ravendî için bir kovuşturma başlatmıştır. El-Verrâk yakalanmış ve hapiste ölmüştür. İbn er-Ravendî ise Yahudi Ben

¹⁶⁰ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.4 s. 299.

¹⁶¹ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.4 s. 300.

¹⁶² van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.4 s. 301.

¹⁶³ Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s.76

Levi'ye sığınmış ve onun için *Kitâbü'd-Dâmiğ*'i yazmıştır.¹⁶⁴ Van Ess bunun dışında yine onu karalayacak birçok rivayetten söz etmektedir. Bunların başında babasının ihtida eden bir Yahudi olduğu, para karşılığında *Kitâbü'l-Başîre*'yi yazdığı ve reddiyesini yazmamak için de tekrar para aldığı vb. gibi nakiller yer almaktadır. Özellikle son anlatımda İbn er-Ravendî'nin yetenekli bir düşünür olduğu aşikârdır, nitekim onu karalamak için uydurulan rivayetlerde dahi yetenekli bir figür olduğuna dikkat çekmektedir.

İbn er-Ravendî'nin Yahudilere çalıştığına dair bir diğer rivayet Tanuhî'ye aittir. Ona göre Yahudilere nesih problemini İbn er-Ravendî öğretmiştir. Van Ess bu rivayetin hicri beşinci yüzyılda İbn er-Ravendî'yle özdeşleştiğini aktarmaktadır. Kaydedilen vaka şu şekildedir: Hz. Musa Tevrat'ın sonsuza kadar geçerli olacağını söylemiştir ve dolayısıyla aksi bir durumun gerçekleşmesi onun peygamberliğine hâlel getirecektir.¹⁶⁵ Van Ess'in izahlarına göre, Nazzâm'dan itibaren mevzubahis olanın Şabat yasağı olduğu biliniyordu Yahudilerin bu konuda İbn er-Ravendî'nin yardımına ihtiyaçları da yoktu. Müslümanlar Eski Ahit'i okuyup, onu alıntılama tenezzül etmiyordu ve diyalektik cevap vermekle iktifa etmekteydiler. Yani Tevrat'ta böyle bir şey yazıyorsa, Medine'de Hz. Muhammed'e karşı bu kullanılırdı düşüncesi hakimdi. Van Ess'e göre burada kanıtlanan tek şey, İbn er-Ravendî'nin Yahudilere neshi öğreten kişi olarak uydurulmuş olmasıdır.¹⁶⁶

İbn er-Ravendî'nin Irak'ta Mutezilî âlimler arasında da birçok fikir arkadaşı bulunmuştur; ancak bun rağmen o, Mu'tezile'nin tartışmalı mevzularını doğrudan hedef almaktadır. İbn er-Ravendî'nin *Kitabu'r-Redd ale'l-Mutazila fi'l-Vaid va'l-Manzila Beyne'l-Menzileteyn* adlı eseri bulunmaktadır. Ancak van Ess'e göre kitap pek tepki

¹⁶⁴ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.4 s. 301.

¹⁶⁵ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.4 s. 302.

¹⁶⁶ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.4 s. 303.

çekmemiştir ve söz konusu kırılmadan sonra yazıldığına dair bir kanıt da bulunmamaktadır.¹⁶⁷

Van Ess'e göre Eş'arî'nin, İbn er-Ravendî'yi zındık olarak görmemesinin ve Makalat'ında onu Mu'tezilî saldırılara karşı zaman zaman korumasının muhtemel sebebi, baştan itibaren Mu'tezile'yle ilişkisinde sınırlarının olmasıdır. Elbette bu Eş'arî'ye karşı da kullanılmıştır; “sadece iki kişi daha sonra zındık olmak için önce Mu'tezilî olmuştur: İbn er-Ravendî ve Eş'arî”.¹⁶⁸ İlginçtir ki Eş'arî belli bir dönem neredeyse ortodoksinin meşrû ve otoriter ismi haline gelmiş olmasına rağmen, İbn er-Ravendî için bunun herhangi olumlu bir etkisi olmamıştır ve zındıklığı bir nevi mahlası olarak kalmıştır.

Ocak, Eş'arî'nin İbn er-Ravendî'yi el-lâ'in sıfatıyla andığını iddia etmektedir.¹⁶⁹ Ancak kaynak gösterdiği eserde, yani Eş'arî'nin *Makalat*'ında biz öyle bir ibare göremedik. Kullandığı baskı elimizde olmadığından ötürü de tam bir kontrol sağlayamadık.¹⁷⁰ Stroumsa, Eş'arî'nin Makalat'ında İbn er-Ravendî'nin görüşlerinin, nötr ve hatta olumlu olarak geçtiğini, ancak ismine “lanetlenmiş” lakabını da taktığını söylemektedir.¹⁷¹

¹⁶⁷ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.4 s. 304.

¹⁶⁸ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.4 s. 305. Burada da olduğu gibi vanEss'in bir takım kaynaklarına ulaşmamız mümkün olmadı.

¹⁶⁹ Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s.77.

¹⁷⁰ Bizim kullandığımız baskı: Ebû'l-Hasan El-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019). Ocak, Helmuth Ritter'in neşrettiği 1980 Wiesbaden 3. Baskısını kullanmıştır. İlgili eserde sayfa 572 gösterilmiştir.

¹⁷¹ Sarah Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam: Ibn al-Râwandî, Abu Bakr al-Râzî, and Their Impact on Islamic Thought* (Leiden: Brill, 2016), s.67.

Genel olarak Stroumsa, van Ess'in İbn er-Ravendî'yi bir heretik olarak görmemesine katılmaz. Stroumsa, bu düşüncenin Mâtürîdî'ye ait görüşün çoğunluğun görüşüne tercih edilmesinin sonucu olduğunu ifade etmektedir. Stroumsa van Ess'in, Muayyad'ın, Abdulcebbar'ın, Hayyât'ın ve İbn el-Cevzi'nin önyargılı olduklarına ve yanlış bir porte sunduklarına inandığını söylemektedir.¹⁷² Bizim kanaatimize göre Stroumsa bu eserinde tutarlı bir kişilik portesi çizmiyor; İbn er-Ravendî onun eserinde dengesiz, tutarsız ve anlaşılır hareketlerde bulunmayan biri olarak karşımıza çıkıyor. Ayrıca van Ess'te gördüğümüz şekliyle, İbn er-Ravendî'yi tanımak için açıkça ona karşıt olan kişilerin sözünü esas almamak daha isabetli görünmektedir.¹⁷³

Van Ess, İbn er-Ravendî'nin kitaplarını "lanetlenmeyi hak eden kitaplar" başlığı altında ele almaktadır. Onun *Kitâbü'l-İmâme*'sinin kırılma noktasından önce yazıldığını ve pek tepki almadığını, sadece bir kısım Mu'tezile'yi olacağı hazırladığını söylemektedir. Kitap adından da anlaşılacağı üzere Şii bir perspektifle yazılmıştır.

Van Ess sonraki nesillerde de İbn er-Ravendî'nin kitaplarının gündemde olduğunu söylemektedir ve bunun sebebinin o güne kadarki en devrimci içeriğe sahip eserler olduğunu belirtmektedir. Hayyât, İbn er-Ravendî'nin dört eserini ele almaktadır: *Kitâbü't-Tâc*, evrenin ebedî olduğu düşüncüyü ve klasik hudûs delilinin reddini içerir; *Kitâbü't-Ta'dîl ve't-tecvîr*'de teodiseyi sorgular ve bu kitap başka yerlerde *Kitabu'l-'Abes'il-Hikme* olarak da geçmektedir; *Kitâbü'z-Zümürred* nübüvvete saldırı ve Kur'an içerisindeki tutarsızlıkları içerir.¹⁷⁴ Cubbai farklı olarak *Kitâbü't-Tâc*'ın Hristiyan ve

¹⁷² Stroumsa, *Freethinkers of Medieval İslam*, s.65.

¹⁷³ İbn er-Ravendî hakkında yapılan bu yüksek lisans çalışmasında, İbn er-Ravendî'ye yöneltilen zındıklık iddiaları ele alınmış ve ona karşı yapılan suçlamaların husumetle ilgili ve siyasi nitelikte olduğu neticesine varılmıştır. Bkz. Tuğba Öztürk, *İbn Ravendi ve Nübüvvet Teorisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2013).

¹⁷⁴ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.4 s.315.

Yahudiler için, Müslümanlara karşı yazıldığını ve Hz. Muhammed'in nübüvveti aleyhine delil getirildiğini aktarmaktadır. İbn Nedîm korpus haline gelen bu kitaplar dışında, Ortodoks sayılacak eserlerini de zikreder. İbn er-Ravendî kendi yazdığı üç kitaba karşı reddiye de yazmıştır: *Kitabu'z-Zumurrud*, *Kitâbü'l-Mercân fi'htilâfi ehli'l-İslâm* ve *Kitâbü'd-Dâmiğ*.¹⁷⁵

Bu durum bize mezkûr eserlere karşı tutumunun ne olduğunu ve gerçekten de müellifin kendisi olup olmadığını sorgulatır. Cubbai'ye göre o, sadece şüphe yaymak istemiştir. Meşhurluk ya da diyalektik yeteneğini yanlış kullandığına dair rivayetler de mevcuttur. Nihayetinde bir rivayete göre ölümünden önce tövbe etmiştir ve Bağdat'taki arkadaşların eziyetlerine ve ötekileştirmelerine öfkelenerek bunları yazdığını söylemiştir.

Ona atfedilen kitapların tamamının müellifinin o onun olup olmadığı tartışmalıdır. Aynı şekilde savunduğu görüşleri gerçekte savunup savunmadığı da tekrar gündeme getirilmelidir. Van Ess İbn er-Ravendî'nin rolünü bize farklı kaynaklardan aktarmaktadır; *Kitabu't-Tevhîd* ve *Kitabu't-Tesbit Dalâili'n-Nübüvve* eserlerinde İbn er-Ravendî'ye nispet edilen *Kitâbü'z-Zümürüd*'de “kötü” rolü Ebû İsa el-Verrâk üstlenir, İbn er-Ravendî ise iddiaları çürütür yani nübüvveti savunmuş olur.¹⁷⁶ Bu durumda *Kitâbü Nakzi Kitâbi'z-Zümürüd* eserinin nasıl bir anlam taşıyacağı da akıllarda bir soru işareti olarak belirmektedir.

Van Ess, İbn er-Ravendî'nin *Kitâbü't-Tâc* eserinden yola çıkarak suçlamaları şu şekilde ele almaktadır: Ebû'l-Huzeyl'in dört tez üzere kurduğu klasik Tanrı kanıtına karşı bir tutuma sahiptir. İbn er-Ravendî'ye göre arazların geçiciliğinden cisimlerin

¹⁷⁵ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.4 s.316.

¹⁷⁶ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.4 s.319.

geçiciliğine varmak mümkün değildir.¹⁷⁷ Hatta tecrübelerimizden tam tersi bir sonuca varabilmemiz de mümkündür. Bu görüş o dönemde de yeni değildir; benzer bir görüşle Câhız da itham edilmiştir ve İbn er-Ravendî kendisi bu görüşü Muammer ve Nazzâm'ın da savunduğunu iddia etmektedir. Van Ess burada İbn er-Ravendî'nin Mutezilî meslektaşlarına atıfta bulunmayı önemsedini söylemektedir. Mâdumun şey olmasından ebedî olduğu sonucuna varan İbn er-Ravendî, kendi pozisyonunun neticesinde de yoktan ancak yokluğun çıkacağına varmaktadır, başka bir ifadeyle, var olan hep var olmuş olmalıdır. Hayyât bundan yola çıkarak İbn er-Ravendî'nin âlemin ezeliliğini savunduğu sonucuna varmıştır. Ancak burada Mu'tezilî âlimlere dikkat etmeyerek karşı çıkar. *Kitâbü't-Tâc*'ta âlemin ezeliliği meselesi dışında, yaratıcısının olmadığı da geçmektedir. Ancak van Ess'e göre dehriliği anımsatan bu düşüncenin, şimdiye kadar tanıdığımız İbn er-Ravendî'ye ait olması mümkün gözüküyor.¹⁷⁸

Van Ess, İbn er-Ravendî'nin yazdığı eserler arkasındaki amacını irdeler ve bize böyle bir durum resmeder: Hayyât ve Cubbai gibi birçok kişinin yaptığı gibi, diyalektik becerisini göstermiştir; bu kitapların yazarı olarak gösterilmesinin sebebi muhtemelen eski arkadaşlarını *Kitabu'l-Fadihatu'l-Mu'tazile* ile kızdırmış olmasıdır¹⁷⁹. Ayrıca Ebû İsa gibi bir polemikçiydi ve kendinden emin olan kelamcılara ne kadar kaygan bir zemin üzerinde durduklarını göstermek istemişti ancak bu münasebetsizlik olarak anlaşılmış ve teolojiye eleştirisi, Tanrıya eleştiri olarak çevrilmiştir.

Hâlbuki van Ess'e göre İbn er-Ravendî rolleri net bir şekilde belirtmiştir bundan dolayı aslında onu yanlış anlamak mümkün değildir, ancak ikincil kaynaklardan alıntılarla işin rengi değişmiştir. Esasen zındıkçılık olarak görülen argümanlar, Ebû İsa

¹⁷⁷ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.4 s.335.

¹⁷⁸ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.4 s.336

¹⁷⁹ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.4 s.342.

el-Verrâk tarafından toplanmıştır, İbn er-Ravendî ise bunları alıntılamıştır.¹⁸⁰ Başka bir ifadeyle İbn er-Ravendî söz sahibi şahıslara muhalif düşmekten çekinmeden, konuları geniş çapta tartışarak önemli eserler telif etmiştir ancak bu tarz bir üslup ona çok düşman kazandırmıştır.

Van Ess İbn er-Ravendî'yi bir kelamcı olarak ele almaktadır ve onun mürcî olduğunu söylemektedir.¹⁸¹ Ancak başka bir yazısında daha detaylı bir şekilde İbn er-Ravendî'nin uzun süre mevcut kelamı takip ettiğini ve (İran'da¹⁸²) belli bir nama sahip olduğunu yazar¹⁸³. Van Ess genel olarak onun teolojisinin Bağdatlıların teolojisine benzediğini ancak farklı vurguların olduğunu, detayların bulanık ve olaylara bakış açısının İran ve Irak merkezli bir bakış açısı olduğunu söylemektedir.¹⁸⁴

Daha sonra İbn er-Ravendî Şia'ya geçmiştir ancak kendinden de öğrenildiği üzere bunu Şii öğretiyi öğrenip, Şiilere karşı kullanmak için yaptığını iddia etmektedir. Ayrıca van Ess'e göre bunu artık bir teolog olarak değil, özgür bir düşünür olarak, irrasyonel olanı keşfedip ortadan kaldırmak için, İbnü'l-Mukaffa' gibi dogmatik bir zeminde yapmamıştır. Örneğin İbn er-Ravendî, Hz. Muhammed'i değil, nübüvvet meselesinin kendisini tartışmıştır.¹⁸⁵ Çıkış noktaları farklı olsa da van Ess argümanların aynı olduğunu aktarmaktadır. Kendisi İbn er-Ravendî'nin teodiseyi ele aldığını, antropomorfizm ve cennet tasvirleriyle alay ettiğini, mucizelerin ironisinden, meleklerin yardımlarının kısıtlı ve mantıksız olduğundan, Hz. Muhammed'in ayinleri putperest Araplardan devraldığının, yalan üzere birçok kişinin birleşmesinin mümkün

¹⁸⁰ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.4, s.343

¹⁸¹ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.4, s. 305.

¹⁸² van Ess, "Ketzer und Zweifler in den ersten Jahrhunderten des İslam",s.2435.

¹⁸³ van Ess, "Ketzer und Zweifler im İslam",s.167.

¹⁸⁴ van Ess, "Ketzer und Zweifler in den erstenJahrhunderten des İslam",s.2435.

¹⁸⁵ van Ess, "Ketzer und Zweifler im İslam",s.168.

olduğundan ve Kur'an'ın icaz mucizesini Arap olmayanların anlayamadığından bu sebepten genel bir mucize olmadığından bahsettiğini ifade etmektedir.¹⁸⁶

İbn er-Ravendî'nin bu kadar geniş ele alınmasının birçok nedeni vardır. Öncelikle zındıklardan bahsedildiğinde İbn er-Ravendî'nin adı mutlaka geçmektedir, ayrıca van Ess heretik gelenekten İbn er-Ravendî özelinde bahsetmektedir. Ortodoksinin belirleyenin olmadığı bir ortamda heretiğin belirlenmesini van Ess de ele almaktadır. Hristiyanların yaptığı gibi aforoz etmek pek mümkün olmadığından sosyal anlamda dışlanma söz konusu olmuştur. İbn er-Ravendî tartışma konularına değinmiştir ancak esasen bir kısmı yeni değildir: bunların bir kısmı İbn el-Mukaffa'nın apokrif yazılarında yer verdiği, diğer bir kısmı ise Bağdatlıların kendi aralarında tartışıkları mevzulardır. Zaten böyle bir ortamda bir buçuk milyonluk bir başkentte kapalı bir uzlaşmanın olması beklenemezdi. Van Ess her âlimin kendi yaklaşımının olduğunu; büyük bir rekabetin ve pek az ortak noktanın var olduğunu ifade etmektedir. Onun yerine ilham verici fikir ve düşünce alışverişi vardır. Bunların bir kısmı devlete uygun, bir kısmı bugünün deyimiyle kapitalizm eleştirisi ve sûfiliktir. Van Ess'e göre böyle bir ortamda İbn er-Ravendî fikirleri birbirlerine karşı oynatma imkânını kullandı. Eleştirinin merkezinde şahadetin ana konuları vardır: tek Tanrı inancı ve Hz. Muhammed'in peygamberlik statüsü.¹⁸⁷

Van Ess'e göre bu dönemde Tanrı tasavvuru netleşmiştir ve düalistler çürütölüp, Maniheiztler de Bağdat'tan Semerkand'a çekilmeye başlamıştır ancak teodise çözülmemiştir. Kelamcılar başta Tanrı'nın "önceden bilmesi"ni inkar ederek çözüm aramışlardı; böylece cebir ortadan kalkıyordu ve Tanrı "sadece" var olanı biliyordu ancak bu durumda da Tanrı'nın ilmi ve adaleti sıkıntıya düşüyordu. Bu düşünceler

¹⁸⁶ van Ess, "Ketzer und Zweifler im İslam",s.169.

¹⁸⁷ van Ess, "Ketzer und Zweifler in den ersten Jahrhunderten des İslam",s.2436

kelam sıfat teorisi şeklinde gelişmiştir. Çoğunluğa göre Tanrı sıfatsız olamaz en azından yaratıcı olmalıdır; nitekim bir tasavvuru olmadan, planı olmadan yaratabildiği düşünülmemiştir. Bu noktada van Ess İbn er-Ravendî'nin tartışmaya dâhil olduğunu söylemektedir; Tanrı ezelden beri âlemi biliyordu, yoksa yaratamazdı, o zaman alemde ezelden beri var olmalıdır, nihayetinde Tanrı kudreti, bildiğini anında yaratmayı gerektirir.

Burada van Ess İbn er-Ravendî'nin düşüncelerine eş zamanlı olarak, sarayda Kindî ile İslam felsefesinin de geliştiğini hatırlatır. Kindî âlemin ezeliliğini savunmasa da, tartışmanın buraya gelmesinin artık an meselesi olduğunu anlıyoruz.¹⁸⁸ Van Ess İbn er-Ravendî'nin bu argümanlarla sadece oynamış olabileceğini düşünür, nitekim Kur'an'da da bu konuya dair net ifadeler yoktur, yeryüzünün ve gökyüzünün Tanrı tarafından yaratıldığı açıkça ifade edilmiş olsa da nasıl ve ne zaman yaratıldığına dair bir ifade yer almamaktadır.¹⁸⁹

Liman şehri olan Basra'da her türlü insana rastlanıyordu. Bunlar arasında Sümeniye diye bildiğimiz Budist rahipler de vardı. Yani peygambere ihtiyaç duymayan dinlerle yakın temas vuku buluyordu. Van Ess, bu arka plan bilgileri verdikten sonra, İbn er-Ravendî'nin nübüvvete olan eleştirilerini ele almaktadır: Hz. Muhammed Eski Ahit'teki peygamberler gibi değildir, yeni bir din kurmuştur ve bunu yasa kurucu olarak yapmıştır, bir nevi yeni bir toplumun ana yasası; Kuran Eski Ahit'e göre daha çok, bir yaşam düzenidir. Böylece kitap getiren diğer din kurucular da – Hz. Musa ve Hz. İsa başta olmak üzere - İslam peygamberi oluyordu. Onlara Tanrı tarafından gelen bu

¹⁸⁸ van Ess, “Ketzer und Zweifler in den ersten Jahrhunderten des İslam”,s.2437.

¹⁸⁹ van Ess, “Ketzer und Zweifler in den ersten Jahrhunderten des İslam”,s.2438.

kitapların tahrif olduğuna dair ayetlere binaen kendi dinlerini bırakıp İslam'ı kabul etmeleri gerekiyordu.¹⁹⁰

İncil içerisinde tutarsızlıklar tez zamanda tespit ediliyordu ancak Müslümanlar arasında da Kur'an içerisinde tutarsızlıkların olduğunu "itiraf" edenler oldu.¹⁹¹ Bunun dışında cennet, Kurban ve mucize eleştirilerine değinmiştir. Mucize bağlamında İbn er-Ravendî peygamberin bizzat kutsal bir melek olmasını teklif eder. Daha ileriye giderek Tanrı'nın insana akıl verdiğini, dolayısıyla akıl ile tespit edebiliyorsak vahyin gereksiz olduğunu, tenakuz içindeyse de irrasyonel olduğunu söylemektedir. Genel olarak da peygamberi bir şarlatandan ayırmanın pek mümkün olmadığını, dolayısıyla Kur'an'a inanmak için de bir sebebin bulunmadığını iddia etmektedir.¹⁹²

Van Ess bunların diyalektik denemeler olabileceğini ileri sürer. O dönem peygamberliğin nasıl anlaşıldığı tartışılıyordu, Van Ess'e göre İbn er-Ravendî esasen peygamberlerin üstüne gitmemiş, tam tersine onları kültür kahramanları olarak göstermiştir; Âdem dili öğretmiştir, diğer peygamberler insanların gelişmelerini sağlamıştır ve meşhur zehirli bitki örneğini zikretmiştir. Van Ess bunun devamında dil oluşumu hakkında uzun tartışmalar geliştiğini söylemektedir. Yani İbn er-Ravendî'nin "skandalös" kitapları sadece çürütülmemiştir, aynı zamanda bir düşüncenin başlangıcı olmuş ve kendisinden sonra da devam etmiştir. Van Ess'e göre İbn er-Ravendî'nin istemsizce zındık olması da mümkündür.¹⁹³

¹⁹⁰ Maide 5:13: "Sözlerini bozdukları için onlara lanet ettik, kalplerini katılaştırdık. Onlar sözleri yerlerinden değiştirirler. Kendilerine belletilenin bir kısmını unuttular. İçlerinden pek azından başkasının daima hainliklerini görürsün, onları affet ve geç. Allah iyilik yapanları şüphesiz sever."

¹⁹¹ van Ess, "Ketzer und Zweifler in den ersten Jahrhunderten des İslam", s.2438.

¹⁹² van Ess, "Ketzer und Zweifler in den ersten Jahrhunderten des İslam",s.2439.

¹⁹³ van Ess, "Ketzer und Zweifler in den ersten Jahrhunderten des İslam",s.2440.

İbn er-Ravendî'nin mezkûr kırılmadan önce de rahatsız edebilecek eserler telif ettiğini gördük. Genel olarak İbn er-Ravendî'nin özgür olduğunu, otoriteden ve yaygın olan görüşlerden bağımsız olarak yazmak istediğini; gerekli gördüklerini yazan, yetenekli bir düşünür olduğunu söyleyebiliriz.

11. Ebû Bekr Muhammed b. Zekerıyyâ er-Râzî (h.313/ m.925)

Heretikler arasında van Ess'in ele aldığı son kişi Ebû Bekr er-Râzî'dir. Yaygın olarak doktor ve filozof olarak bilinen er-Râzî'nin burada neden yer aldığı onu tanıttığımız cümlelerle anlaşılabacaktır.

Ebû Bekr er-Râzî, van Ess'e göre bir heretik olmanın ötesinde bir aydınlanmacıydı. İbn Nedîm, er-Râzî'nin “zamanın yegânesi ve devrin eşsiz kişisi” olduğunu söylemektedir. İbn Nedîm, onun kişiliğini bize tutkulu diye nitelendirebileceğimiz bir öğretmen; faziletli, iyiliği seven, fakir ve hasta kişilere merhamet eden biri olarak tanıtır.¹⁹⁴

Daha çok tıp alanındaki otoritesiyle bilinen er-Râzî, din konusunda da yazmıştır. Van Ess o dönem doktorların entelektüel elitler olduğunu ve kelamcılarının yorumlarına karşı söz söyleyebilecek tek kişi olduklarını ifade etmektedir. Van Ess doktorların, simyacılar ve astrologlarla birlikte bugünkü doğa bilimcilerin öncüleri olduğunu da iddia etmektedir. Ona göre onlar Helenistik düşünceyi koruyorlardı ve septik düşünceyle bağdaşıyorlardı. Çoğunlukla Müslüman da değillerdi ancak üst tabakada olanlar ihtiyaçlarına binaen onları himayeleri altına alıyorlardı.

¹⁹⁴ Muhammed b. İshak en-Nedim, *el-Fihrist*, ed. Coşkun, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), s.942.

Van Ess, er-Râzî'nin bir ateist olmadığını ancak Tanrı'ya yapılacak pek bir şey bırakmadığını aktarmaktadır. Bunun dışında ona atfedilen görüşler başlıca şu şekildedir:

- 5 ezeli prensipten ve bir nevi dünya ruhu tarafından oluşturulan âlemden bahsetmektedir;
- Tanrı sadece bunun hatalarını düzeltir;
- Kutsal metinlere iltifat edilmez,
- Ahlak için Kur'an'a dayanılmaz;
- Peygamberler kötülüğün kaynağıdır ve mucize diye adlandırılan hileleriyle insanları kandırırlar;

Ebû Bekr Er-Râzî bütün bu eleştirilerin yanında bir de aklı din alanında mutlak otorite ve referans olarak gören bir bakış açısını savunmaktaydı.¹⁹⁵

Van Ess, Ebû Bekr er-Râzî'nin İbn er-Ravendî'yle hiçbir şekilde karşılaşmadığını söylemekle birlikte İbn er-Ravendî'nin oynadığı argümanların Ebû Bekr er-Râzî ile ciddi bir entelektüel zemine kavuştuğunu düşünmektedir.¹⁹⁶

¹⁹⁵ van Ess, "Ketzer und Zweifler in den ersten Jahrhunderten des İslam", s.2441.

¹⁹⁶ van Ess, "Ketzer und Zweifler in den ersten Jahrhunderten des İslam", s.2442.

2.Bölüm: Josef van Ess'e Göre Heretik İddialar ve Kelamî Tahlili

Van Ess her türlü serbest ve özgür düşüncenin zındıklıkla tanımlanabileceğini söylemektedir. Ona göre, başlıca düalist dünya anlayışı ile tevhid düşüncesine aykırı olarak gelişen her türlü söylem, entelektüel ve etik açıdan özgürlükçü düşünce olarak tezahür etmektedir.¹⁹⁷

Van Ess, sosyolojik açıdan zındık olarak nitelendirilen kişilerin, toplumsal statüleri bakımından daha çok zengin ve seçkin kişiler olduklarını tespit etmektedir. Sûlî'nin naklettiğine göre zındıklar, yaşam biçimleri açısından kendilerini sınırlamayan, yani züht hayatından uzak dünyevileşmiş bir tecrübeye sahipti.¹⁹⁸ Ayrıca van Ess, zındıkların hadislerle ilgilenmemeleri ve alaycı bir tutum takınmaları sebebiyle Ashabu'l-Hadis tarafından art niyetli tahrif ehli olarak eleştirildiklerine dikkat çekmiştir. Bunlar ağırlıklı olarak derinlikli düşünceden ziyade popülist felsefî iddialarıyla gündeme gelmişlerdir. Öte yandan özellikle istenmedik antropomorfizm ima eden rivayetler bu isimlere izafe edilmişlerdir. Öyle ki zındık kavramı, sonradan antropomorfist iddiaları da içerecek şekilde genişlemeye uğramıştır.¹⁹⁹

Zındıkların hadis tahrif ettikleri çokça iddia edilmiştir. Özellikle İbn Ebi'l-Avca, İbnü'l-Mukaffa' ve Sâlih b. Abdilkuddûs bu suçlamalara maruz kalmışlardır.²⁰⁰ Bu durumun hem istenmedik simaları ortadan kaldırmak için meşru bir suçlama zemini hem de tedavülde olan bazı rivayetleri reddetmek için bir fırsat olarak görüldüğünü düşünmek de yanlış olmayacaktır. Bu durum bize, henüz İslam'ın teşekkül sürecindeki

¹⁹⁷ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.1. s.416.

¹⁹⁸ Şerîf el-Murtazâ Suli'den aktarır bkz. Şerîf el-Murtazâ, *Kitâbü'l-Emâlî*, ed. 'Îsâ el-Bâbî el-Halebî, ts, c.1 s.143.

¹⁹⁹ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.1 s.450.

²⁰⁰ Chokr, Meltem, *Zındıklık ve Zındıklar*, s.183.

hadis rivayetlerine ilişkin şu fikirleri verir: Bir fikir Hz. Muhammed'e nispet ediliyorsa bu, onun önemli olduğunu gösterir ki bu aynı zamanda söz konusu fikrin meşruiyetini de sağlar. Ancak bu eğilimin çok iyi kontrol edilebildiği söylenemez. Daha önce ifade ettiğimiz üzere İbn Ebi'l-Avca'ya dört bin hadis uydurduğu itiraf ettirilmiştir. Ancak bu itirafla birlikte yahut öncesinde bu dört bin uyduma rivayetin tespit edildiği ile ilgili bir bilgi verilmemektedir.

Van Ess, en-Nevbahtî (h.311/m.924)'den nakille zındıkların ilgi alanlarını ortaya koyan konuların ana başlıklarını aktarmaktadır. Aşağıda elimize ulaşan konulara değinmeden önce burada ana başlıklarını sıralamak istedik: mekân ve hava, arazlar, sonuç çıkarmaların geçerliliği ve gereksizliği, ceza ve kıyastan feragat edilmesi, tıbbi müdahaleler ve imamin belirlenmesi. Van Ess'e göre bunlar kelamcılarının düşüncelerine daha kolay dâhil olmuş konular olmalıdır. Kādî Abdülcebbâr, bu konular sadece düalistlere özgü olmadığı için fazla ayrıntıya girmemiştir.²⁰¹

Daha önce de vurguladığımız gibi heretik geleneğin mevcudiyeti, Kelam ilminin şekillenmesinde küçümsenemeyecek bir rol oynamıştır. Elbette burada karşılıklı bir etkileşim vardır. Bu etkileşimin en büyük delili genel olarak ret literatürüdür. Van Ess'in andığı Şiiilerin “İlelu’ş-Şeraî” literatürü, zaman zaman popülist felsefe olarak nitelendirebileceğimiz düşüncelere, detaylıca karşılık vermiştir. Van Ess, Bâbaveyh el-Kummî (h.329/ m.981)'nin eserini zikreder.²⁰² GAS'a baktığımız zaman eserin tam adı “İlelu’ş-Şeraî ve'l-Ahkam ve'l-Ashab” şeklindedir. Fuat Sezgin, içeriği hakkında bize bu bilgileri verir: “Birçok sayılmamış bölüm altında, şunun ya da bunun neden öyle ya da böyle yaratıldığının, neden öyle vukuu bulduğunun vs. sebebini ele almaktadır. Aynı

²⁰¹ Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, c.5 s.18-21, Nevbahtî olarak değil, Hasan b. Musa şekliyle aktarılmaktadır; van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.1 s.436-437.

²⁰² van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.1 s.451.

*zamanda hayatın, doğanın, tarihin ve bilginliğin birçok alanına temas etmiştir. Görünüşe göre sıralamanın belirli bir sistemi yoktur.”*²⁰³

Bu başlık altında ağırlıklı olarak Ulûhiyet ve Âlemin ezeliliği konuları üzerinde duracağız. Nitekim zındıklıkla bağdaştırılan ana özellikler düalist Tanrı inancı ve âlemin ezeli oluşudur. Kur'an'a ve nübüvvete yapılan eleştiriler bunların yanında ikincil seviyede kalmaktadır. Bunlar daha çok İslam'da tevhide yöneltilen eleştirilerin zorunlu neticesi ve devamı niteliğindedir. Chokr da bu tartışmaların Allah'ın varlığı ve âlemin arıziliği meseleleri etrafında şekillendiğini ve kısmen de nübüvvet ve vahiy ekseninde ele alındığını ifade etmektedir.²⁰⁴

I. Ulûhiyet

Zındıklık genel itibariyle düalistlerle birlikte gündeme gelen bir düşünce olduğu, burada ana söylem ve görüş Tanrı'nın tekliğine muhalefet olarak ortaya çıkmaktadır. Temel ilgi Tanrı'nın kudret ve adalet niteliklerinin kritiğidir. Düalizmin diyalektik açıdan bariz avantajı gibi görünen teodise sorunu gündeme getirilmektedir. Son olarak Tanrı'nın yokluğunun dahi gündeme getirildiği kaydedilmektedir.

Burada dikkat çekmek istediğimiz bir durum vardır: Daha önce şahıslar bağlamında da dile getirildiği üzere bu görüşlerin sahipleri net değildir. Van Ess bu şahısların çoğu için “*içi boşaltılmış kalıplar*” şeklinde bir tanımlama yapmaktadır. Ancak bu görüşlerin tezi ilgilendiren yanıyla değeri bu durumdan bağımsızdır. Nitekim ulûhiyet etrafında ileri sürülen iddialar bu bağlamda aktüel bir muhtevaya sahip olmuştur.

²⁰³ Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schriftums*.c.1 s.547.

²⁰⁴ Chokr, Meltem, *Zındıklık ve Zındıklar*, s.163.

Chokr İbn Ebi'l-Avca'nın Tanrı'nın varlığını tamamen inkâr ettiğini iddia etmektedir. Tanrı inanmamızı isteseydi, mesajını kendisi getirmeliydi, böylece inanmak daha kolay olurdu. Aynı şekilde ibadete kendisini izhar ederek çağırmadığı için de derin çelişkiler ve ihtilaflar ortaya çıkmaktadır.²⁰⁵ Sümeniyye ve Ebû Şâkir beş duyunun Tanrı'yı idrak edememesi temelinde onun var olmadığı sonucuna gitmiştir. Zira insanlar nasıl olur da Allah'ın elçisini öldürebilirler?²⁰⁶

Kelam literatüründe daha çok marifetullah olarak karşımıza çıkan bu mesele, doğal olarak Allah'ın var olmasını da ihtiva eder. Van Ess, Harun er-Reşîd zamanında Beytu'l-Hikme'nin direktörü olan Sehl b. Hârûn (h.215/m.830) "*Kitab. en-Namir ve't-Talab*" adlı eserini "*insanı, o'nu kendiliğinden idrak edebilecek şekilde yaratan Allah'a şükürler olsun*" cümlesiyle başladığını aktarılmaktadır. Van Ess'e göre Şii kelimasında "lutfedilmiş Tanrı bilgisi" öğretisi Muhammed el-Bâkır /h.114/m.733 [?]) ve Ca'fer es-Sâdık (h.148/m.765)'a atfedilmiştir ve uzun süre de tutunabilmiştir.

Van Ess, Abbasi döneminin başlarında marifetullah'ın doğal olarak bilinmesinin, Tanrı tasavvurunu tüm boyutlarıyla kapsamayacağının anlaşıldığını söylemektedir. Bu bağlamda ateizmin o dönem şartlarında söz konusu olmadığını belirtmekte ve düalistlerle Tanrı'nın varlığı değil, tekliği hakkında tartışıldığını ifade etmektedir.²⁰⁷

Bu durumdan yola çıkarak Tanrı'nın varlığını inkar edenler meselesine daha derin değinmemiz gerekecektir. Öncelikle Chokr, İbn Ebi'l-Avcâ için Tanrı'nın varlığını tamamen inkar ettiğini söylemektedir. Kaynakları ise Kuleynî (h.329/m.941)'nin *Kâfî* adlı eseri ve İbn Bâbaveyh (h.381/m.991) 'in *Tevhid* eseridir.

²⁰⁵ Chokr, Meltem, *Zındıklık ve Zındıklar*, s.163.

²⁰⁶ Chokr, Meltem, *Zındıklık ve Zındıklar*, s.164.

²⁰⁷ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.4 s.361.

Kuleynî'nin eseri öncelikle bir hadis kitabıdır. Esas alınan rivayette İbn Ebi'l-Avca, İbnü'l-Mukaffa' ve Ca'fer b. Muhammed arasında diyaloglar geçmektedir. Bizi ilgilendiren kısımda İbn Ebi'l-Avca, İbnül-Mukaffa'ya Ca'fer b. Muhammed'le arasında geçen diyalogu anlatır: İbn Ebi'l-Avca'nın inancı, tavaf eden insanların inancıyla kıyaslanır ve Ca'fer, şayet tavaf edenler haklıysa o halde onlar kazanır, İbn Ebi'l-Avcâ kaybeder, ancak İbn Ebi'l-Avcâ haklıysa iki tarafta aynı akıbeti yaşayacağını söylemektedir. İbn Ebi'l-Avcâ bunun üzerine aynı görüşte olduğunu söylemektedir. Ancak Ca'fer tavaf edenlerin kıyamet gününe, sevabın ve cezanın olduğuna ve gökte bir Tanrının olduğuna inandıklarını söylemektedir, İbn Ebi'l-Avca'nın ise gökte kimsenin bulunmadığına işaret etmektedir. Bunun üzerine İbn Ebi'l-Avcâ daha önce de aktardığımız şekilde, şayet onlar haklıysa, o vakit Tanrı'nın kendini göstererek ibadete davet etmesinin icab ettiğini ve öyle yapsa idi ihtilafların olmayacağını söylemektedir.²⁰⁸ Bu rivayete İbn Ebi'l-Avca'nın ibadetler hakkındaki tutumlarını eklersek, elbette İbn Ebi'l-Avca'nın İslam'ın Tanrısına ve hükümlerine iltifat etmediği ortadadır. Ancak tamamıyla Tanrı inancından yoksun olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.

İbn Bâbaveyh'in eserinde İbn Ebi'l-Avcâ adına kısa sorular zikredilmekte sonrasında da cevaplandırılmaktadır. İlgili soru Allah her yerde olması aynı zamanda gökte ve yerde olmasıyla çeliştiğini ifade etmektedir. Ancak Tanrı'nın yokluğunu ima eden bir ifadeye rastamamaktayız.²⁰⁹

Van Ess Tanrı'yı inkar edenlerin olmamasının, Tanrı kanıtının olmamasına yol açmadığını söylemektedir. Kur'an'da geçen kanıtları bilinçli olarak ilk defa Muhammed

²⁰⁸ Muhammed b. Yakub. el-Kuleynî, *Usul-u Kâfi*, çev. Abdullah Turan - S. Seccat Karakuş (İstanbul: Al-i Taha Yayıncılık, ts.). s.2018-219.

²⁰⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî İbn Bâbeveyh, *et-Tevhîd*, ed. Hâşim el-Hüseynî et-Tahrânî (Tahran: Mektebetü's-Sadûk, 1967), s.254.

b. el-Leys “*Kitab el-İhlilice*” adlı eserinde ele aldığını, ve hudus delilinin (e contingentia mundi) ilk Ebû'l-Huzeyl'de karşımıza çıktığını ifade etmektedir. Van Ess Ebû'l-Huzeyl'in apriori Tanrı bilgisiyle hudus delili arasında bir çelişki görmediğini vurgulamaktadır.²¹⁰ Bunun dışında van Ess'in tespitlerinden anlaşıldığı kadarıyla ontolojik delilin ilk kıvılcımları halihazırda mevcut idi. Sonuçta apriori Tanrı bilgisinden bahsedilmekteydi.²¹¹

II. Tevhîd Prensibi

Tevhit inancı hiç şüphesiz Kur'an'ın ana ilkesidir. Tevhit aynı zamanda birçok açıdan kelim literatüründe konu edilmiştir. Sayı olarak bir, varlık olarak bir ve birlik, benzersiz bir. Ancak biz burada heretik düşüncedeki düalist düşünceyi ele alacağız.

Zındık suçlamasına maruz kalanlar Kelam geleneğinde, Kur'an'ı bir referans üzerinden söz konusu iddialarını geliştirme eğilimi gösterdikleri dikkati çekmektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Enam Suresinin birinci ayetindeki içerikten hareketle “baş” Tanrı'ya ikincil olarak, iki Tanrının, yani onun yarattığı zulmet ve nur'a atıfta bulunulmuştur. Daha ileri gidenler ise Nur Suresinin 35. ayetinde Tanrı'nın bizzat nur olduğunu ifadesine dayanılmıştır. Bunu “islamileştirmek” için ise nur olan Tanrı zulmet olan Tanrı'ya öncelenmekteydi. Tam anlamıyla düalizm lehine argüman olarak kullanılan kanıt, Zuhur Suresinin 84. ayetine dayandırılmıştır: “*O, semada da (bir) ilahtır, yerde de (bir) ilahtır*”. Bu ayetin içeriği iki ayrı yerde bulunan iki ilahtan söz edilmekte olduğu çıkarımı yapılmıştır.

Van Ess bu temelde yaratma düşüncesinin öncelendiği bir düalizmin varlığının göz ardı edildiğini söylemektedir. Ona göre zındıkların tercih ettiği model de bu olsa gerektir. Van Ess eserinin başka yerlerinde zındıkların bir Tanrıya olan inançlarının

²¹⁰ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.4 s.362.

²¹¹ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.4 s.363.

varsayıldığını söylemekte, bu şekilde zındık olmayanlar bir nevi itirafta bulundukları ifade edilmiş olmaktadır. Ancak elbette bunun yanlış bir Tanrı tasavvuru olduğu belirtilmiştir. Duyularla algıladıklarından hareketle sınırlı kaldıkları için antroporformist bir söylem çevresi olarak görülmüşlerdir, Tanrı'nın her yerde olduğu düşüncesi absürtlük olarak mahkum edilmeye çalışılmaktaydı.²¹²

İsra Suresinin son ayetinde ve Furkan Suresinin ikinci ayetinde Allah'ın çocuk edinmediği, mülkte bir ortağının olmadığı ve yardımcıya da ihtiyaç duymadığı açıkça ifade edilir. Bunların dışında tevhidi vurgulayan çok fazla ayet vardır. Ancak van Ess bu iki ayetin daha çok hristiyanlara cevap niteliğinde, İsa'nın Tanrı'nın oğlu olmadığı şeklinde anlaşıldığını, özellikle de dualistlerin Tanrı anlayışının aksine burada sadece Tanrı tarafından yaratılmış yahut herhangi bir akrabalığı bulunan bir Tanrı elenmekte olduğunu söylemektedir. Van Ess'e göre özellikle İhlas Suresinde “*ne doğurucu ne de doğuran*” ayeti İznik credosundaki “*doğruldu, yaratılmadı*” cümle ve prensibine reddiye niteliğindedir.²¹³

Van Ess Mu'tezile kelamın merkezine tevhidin konulmasıyla birlikte düalistlerin tartışma muhatabı haline geldiklerini ifade etmektedir. Esasen Zerdüştlere ya da zındıklara karşı reddiyeler yazılmış olsa da, genel bir ifadeyle ashâbu'l-ismain ve Senevîye isimlendirmeleri kullanılmıştır.²¹⁴ Ona göre Mu'tezile'nin tevhide dair düşüncelerinden elimize ulaşanlar düalistlere reddiye niteliğinde olanlardır. Bunlar başlıca Ebû'l-Huzeyl ve Nazzâm'ın görüşleridir.²¹⁵

²¹² van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.1 s.452.

²¹³ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.4 s.365.

²¹⁴ van Ess, *Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen häresäographischen Texten* (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients: 23). c.1 s.167.

²¹⁵ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.4 s.371. van Ess'in bu iddiasını uzunca temellendirmesi için bkz. Aynı eser c.3 s.270ff ve 392ff.

Van Ess Ebû'l-Huzeyl'in görüşleri hakkında Kādî Abdülcebbar'ın *el-Muğnî*'sinde, Farrazadi'nin "*Ta'liku Şerhi'l-Usuli'l-Hamse*"den aktarılan Ebû Reşîd'in *fi't-Tevhit*'inden ve Melâhimî'nin *el-Mu'temed*'inden bilgi aktarmaktadır. Kendisi ilgili kısımların metinlerini *Theologie und Gesellschaft* adlı eserinin beşinci cildinde yer vermektedir. Daha sonra Ebû Alî el-Cubbaî'de de göreceğimiz bir delili Kādî aktarmıştır: şayet iki Tanrı var olduğunu söylersek, o halde ya farklı zamanlar ya farklı mekanlar yahut herhangi bir farklılığa sahip olmaları gerekir. Bunun imkansız olduğunu varsayarak iki varlık olarak görülmelerinin de mümkün olmadığı, dolayısıyla sonsuz olanın tek olduğu sonucuna varılır.²¹⁶

Van Ess'e göre bu "petitio principii" (döngüsel nedensellikten doğan safsata) niteliğinde bir argümandır, nitekim düalistler tam olarak Ebû'l-Huzeyl'in imkansız olduğunu söylediği durumun vukuu bulunduğunu söylemektedirler. Van Ess bu argümanın bize daha çok Ebû'l-Huzeyl'in Tanrı tasavvuru hakkında bilgi verdiğini söylemektedir. Van Ess Ebû'l-Huzeyl'in bunu "Tanrı'nın hükümlerinin her yerde var olduğu" şeklinde²¹⁷ anladığını aktarılmaktadır. Bu düşünceye göre iki Tanrı, evrenin birliğinin yıkımıdır. Van Ess, Ebû'l-Huzeyl'in argümanının temannu delilinin geliştirilmiş hali olduğu görüşünde olduğunu ifade etmektedir.²¹⁸

Farrazadi *Ta'liku Şerh-i Usuli'l-Hamse* eserinde Ebû'l-Huzeyl, düalistleri karanlığın ve aydınlığın kötü ve iyi oluşunun göreceli olduğunu göstererek alt ettiğini

²¹⁶ van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra - Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen İslam*, 1993, c.5 s.390; Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c.4 s.319; diğer iki esere ulaşamadık, van Ess'in tercümelerini kullandık.

²¹⁷ Bkz. Ebû'l-Hasan El-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. s.238-139: Allah'ın her yerde olması, her yeri düzenlediği ve "tedbirinin" her yerde olması şeklindeki görüş Mu'tezile'nin çoğunun görüşüdür.

²¹⁸ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.3 s.271.

aktarmaktadır. Ebû'l-Huzeyl burada gece cüzdanını kaybeden bir adamla, yine gece düşmandan gizlenen bir adamı örnek verir. İlk kişi için karanlık kötüdür ve aydınlıkla birlikte cüzdanını bulabilmesi onun için iyidir. Ancak ikinci kişi gecenin karanlığında düşmanından korunur, aydınlık onun için ifşadır ve durumu için kötüdür. Bu rivayetin sonunda Ebû'l-Huzeyl'in tartıştığı düalist İslam'a geçtiği söylenir.²¹⁹ Van Ess bu duruma şüpheyile yaklaşmaktadır; nur ve zulmet kozmik prensipler olduğundan ötürü “*karanlık gecedeki ay ışığına*” indirgenmesinin ikna edici bir argüman olması pek mümkün görünmemektedir.²²⁰

Melâhimî (h.536/m.1141) kendisi Ebû'l-Huzeyl'den onun Milas adındaki bir zerdüştle zındıklarla dolu bir kilisenin yanından geçerken yapılan tartışmasını aktarmaktadır. Tartışmanın ilgili kısmı Ebû'l-Huzeyl'in ağzından ana hatlarıyla şu şekildedir:

Allaf Sizlerden kim bizim sorularımıza cevap verecek cesarettedir?

Bana gösterilen kişiye şu soruyu yönelttim:

Allaf Bana bu insandan haber et, o nedir?

Milas O birbiriyle karışmış iki ebedî prensipten oluşmuştur. İnsan onlardan oluşmuştur, ancak onlar nur ve zulmettir.

Allaf Nur ve zulmet neyden ötürü bir araya gelmiştir? Güvendiği, sevdiği ve kendi gibi olan bir şey tarafından mı yoksa ona zıt ve düşman olan bir şeyden mi?

Milas Onunla bir araya gelişinin sebebi ancak onu eğitmektir

²¹⁹ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.5 s.391.

²²⁰ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.3 s.271.

Allaf Bundan kasıt zulmetin doğasının değişebileceği şekilde
eğitilebilir olması mı?

Milas Hayır

Allaf O zaman ateşe soğuk olmasını söylemek gibidir

Bunun üzerine etraftaki insanlar tartışmaya müdahale etti ve şöyle dediler:

Diğer Zerdüştler Normalde biz böyle cevap vermeyiz. Daha çok zulmetin
nur üzerine çuvallanıp onu hapsedmesidir

Allaf Hapsolmak ancak bir tarafın daha güçlü olmasıyla ortaya çıkmaz
mı? Şimdi nur hapsoluyorsa o vakit zayıf olduğundandır. Öyleyse
zulmet daha güçlüdür ve bu iyi bir şeydir. Işık ise zayıftır ve bu
kötü bir şeydir. Böylece kötüde (zulmet) iyi bir şey var, iyi olanın
(nur) içinde de kötü bir şey vardır.

Bunun üzerine onlar hiçbir cevap veremediler.”²²¹

Hayyât’ın *El-İntisâr* adlı eserinde Nazzâm adına geçen bir argumanı aktarmaktadır. Van Ess aynı argumantasyonun Nazzâm yerine Halife el-Memun adıyla bilindiğini aktarmakta ve bu argümanın yalan söyleyen bir zındık sofisması üzere kurulu olduğunu söylemektedir. Argüman özetle şu şekildedir: biri yalan söylediğini itiraf ederse, onun içinden ışık konuşmuş olur, ancak ışık iyilik prensibi olduğu için yalan söylediğini söyleyemez. Van Ess buradaki asıl mesele iyi ve kötünün tam

²²¹ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.5 s. 391-392.

anlamıyla ayrılmamasın olduğunu ve bu şekilde insanın kişiliğinin parçalandığını vurgulamaktadır.²²²

Zındıkların bu bağlamda bir diğer eleştirisi Tanrı'nın kudreti hakkındadır: “Tanrı tüm dünyayı, dünyayı küçültmeden ve yumurtayı büyütmeden, bir yumurtaya sığdırabilir mi?” sorusu Ebû Şâkir ed-Daysanî için aktarılmaktadır.²²³ Melhelm Chokr bu meyanda zındıkların “kadîr-i mutlak” olarak nitelenen Tanrı'nın silahsız düşmanı yenemediği, kaprisli ve şiddetli olduğu eleştirisini bize aktarmaktadır.²²⁴

Bu tarz soruları “*omnipotence paradox*” olarak biliriz ve soru kendi içerisinde çelişki barındırdığından safsatadan öte bir şey değildir. Van Ess bu soruyla Sünni kaynaklarda karşılaşıldığını, ancak muhal denilmesiyle yetinildiğini, Şii Kaynaklarda ise Ca'fer es-Sâdık'ın bu soruya cevap verdiğini kaydetmektedir.²²⁵

İbn Bâbaveyh'in *Tevhid* adlı eserinde aktarıldığı üzere Ca'fer es-Sâdık'ın açıklamaları teolojik olmaktan çok demagojik niteliktedir. Rivayette Abdullah ed-Daysanî malum soruyu Hişâm b. el-Hakem'e yöneltir, o ise hemen cevap veremediği için mühlet isteyip Ca'fer es-Sâdık'a başvurur. Ca'fer es-Sâdık soru-cevap şeklinde nihayetinde en küçük duyu olan görmenin çapının bir mercimek kadar bir boyda olup bununla birlikte “*göğü, yeri, evleri, sarayları, toprak, dağ ve nehirleri*” görebildiğini, yani bunların bir mercimekten belki de daha küçük bir şeyin içine girmesine Allah'ın güç yetirdiğini, dolayısıyla dünyayı küçültmeden ve yumurtayı büyütmeden, dünyayı

²²² Ebû'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'ale'bni'r-Râvendî el-mülhid*, ed. Henrik Samuel Nyberg (Beyrut: Dâru'l-'Arabiyye li'l-Kitâb, 1993), 30-31; van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.3 s.393; c.6 s.125-126.

²²³ el-Kuleyni, *Usul-u Kâfi*, 229-230; van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.1 s.438.

²²⁴ Chokr, Meltem, *Zındıklık ve Zındıklar*, s.165.

²²⁵ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.1 s.438.

yumurtaya sokabileceğini söylemektedir ve bu tarz anlatımların sonuç klişesine uygun şekilde ed-Daysanî, es-Sadık'ın imameti dahil olmak üzere İslam'a ihtida eder.²²⁶

III. İlâhi Adalet Meselesi

İlahî adaleti eleştirenler, Kur'an'ın cehennemde insan bedeninin tekrar tekrar yaratılacağı vurgusunu bir paradoks olarak nitelendirmişlerdir, ancak günahın insan bedeninin suçu olmadığını ileri sürmüşlerdir. Van Ess bu meyanda Manicilerin, anlamsız olduğu gerekçesiyle cehennem azabını tamamıyla reddettiklerini tespit etmektedir. Onlara göre cehennem azabı ne Tanrı'nın öfkesinin dinmesini ne de azaba uğrayanların iyi olmasını temin etmektedir.²²⁷

Bu eleştirel yaklaşıma göre Tanrı'nın kurduğu düzen ideal olmaktan uzaktır. Zenginlerin neden zengin, fakirlerin neden fakir olduğunu açıklamamaktadır; çocukların çektiği acıları, böcek ve haşerat gibi zararlı varlıkların var olma nedenini izah etmemektedir.²²⁸ Âlemin yönetimine yöneltilen hasatlıklar, insanların lâl ve kör kalması vb. tecrübî eleştiriler tipik teodise örnekleridir. Genel bir ifadeyle Tevhide dayalı ulûhiyet fikrinin mahlukatla olan ilişkisi esas alınmış ve paradoksal yönlerine dikkat çekilmiştir.²²⁹

Daha önce van Ess'den aktardığımız gibi düalizmin monoteizme kıyasen daha rahat bir açıklama yapabildiği teodise meselesi, Chokr'da sıkça anılan Hintli hekim örneğinde de kendini göstermektedir: Hekim, Tanrı'nın varlığını kabul etmekle birlikte,

²²⁶ Şeyh Saduk Muhammed b. Ali b. Babaveyh, *Tevhid*, çev. Zafer Aydaş (İstanbul: el-Mustafa, ts.), s.169.

²²⁷van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.1 s.452.

²²⁸van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.1. s.451.

²²⁹Chokr, Meltem, *Zındıklık ve Zındıklar*, s.165.

onun zararlı bir şey yaratmayacağını yani zehirleri yaratmadığını söylemektedir.²³⁰ Dolayısıyla öldürücü zehirleri yaratan başka bir şey olmalıdır.

Tanrı'nın yarattıklarıyla ilişkisi etrafında birçok teorinin geliştiği bilinmektedir. Bunların başında aslah teorisi ve fiillerin yaratılması meselesi vardır. Tanrı'nın kurduğu düzenin ideal olmadığına dair eleştiriler, sosyal düzene karşı bir nevi protesto amacı taşımaktadır. Van Ess özellikle Nazzâm'ın, düalistlerin baskılarıyla Tanrısal adaleti ele aldığını söylemektedir.²³¹ Van Ess, bu konu ile ilgili bilgileri Hayyât'ın *El-İntisâr* adlı eserinde İbn er-Ravendî'ye verdiği cevaplar üzerinden aktarmaktadır. Burada Ebû'l-Huzeyl, Nazzâm'a göre adaletsizliğin ancak bir kusur yahut ihtiyaçtan ötürü yapıldığını ve bu sebeple de ancak hâdis olanın yapacağını söylemektedir. Tanrı adaletli olmayı murat eder kusuru yahut menfaati söz konusu olmayacağından zulüm ve yalan söylemesi onun için düşünülemez.²³²

Van Ess burada Nazzâm için kudrete sahip olmanın daima iyi bir şey olmadığını ve bunun Origenes (m.253/254) 'in *Contra Celsum*'daki görüşüyle örtüştüğünü söylemektedir; Origenes'in “*Biz Tanrı'nın kötüyü yapamadığını söyleriz, aksi takdirde Tanrı, Tanrı olmama kudretine sahip olur. Çünkü Tanrı kötü bir şey yaparsa Tanrı değildir*”²³³ iddiası; Nazzâm, Alî el-Esvârî (h.240/m.854), Câhız ve diğer âlimlerin Allah'ın aslah olanı terk edip zulüm, yalan ve iyi olmayı, örneğin çocuklara azap etmeyi ve onları cehenneme atmayı kudretiyle vasıflandırmasının muhal olması, ancak

²³⁰ Chokr, Meltem, *Zındıklık ve Zındıklar*, s.166.

²³¹ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.3 s.404.

²³² el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, s.48-49; van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.6 s.146.

²³³ Origen: *Contra Celsum*, çev. Henry Chadwick (London: Cambridge University Press, 2003).S.281; van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.3 s.405.

sonsuz benzer aslahlar arasında bir diğer seçeneğin terkinin caiz olduğu görüşleriyle benzerlik göstermektedir.²³⁴

Tanrı'nın adaletine yönelik bir diğer eleştiri de cehennemdeki ebedî ceza üzerinden yapılmaktadır. Bu eleştiriler el-Verrâk²³⁵ ve İbn er-Ravendî'ye atfedilmektedir.²³⁶ Van Ess bu fikirlerle oynayan ilk kişinin Ebû İsa el-Verrâk olduğunu ancak bu fikirleri benimsediği konusunda şüpheli davranılması gerektiğini söylemektedir.²³⁷ Eleştiri önceki bölümde ifade ettiğimiz şekilde ebedî cehennem azabının orantısız ve iki taraf için de faydasız ve dolayısıyla mantıksız olduğu şeklindedir. Nitekim ebedî cehennem azabı yaşayan kişi bundan bir ders alamayacağı gibi Tanrı için de herhangi bir fayda söz konusu değildir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, Kelam literatüründe cehennem azabının ebediliği ve daima orada kalınması konusunda bir fikir birliği söz konusu değildir. Eş'arî, Cehm b. Safvan'ın cehennem ve cennetin son bulacağı konusunda şaz kaldığını söylese de, bu konu orada kapanmamıştır. Yine Eş'arî'den bize Mürcie'nin ve Ehl-i Kible'nin günahkarlarının dahi ebedî cehennemde kalıp kalmayacağı konusunda da fikir ayrılığı olduğu aktarılmaktadır.²³⁸ Bu ve benzer bilgiler ki buna çağdaş çalışmalar da dâhildir, bu konunun tartışmalı olduğunu göstermektedir. Böylece eleştirinin muhatabı doğrudan Kur'an olmaktan çok, bu düşünceyi savunan kişiler olur. Dolayısıyla cezalandırmanın orantısız olduğu meselesi de objektif olmaktan uzaktır. Cezaların ya cezalıya ya da infaz edene fayda sağlaması gerektiği ise bir bakış açısıdır. Adalet bizzat bir değer olarak

²³⁴ Ebû'l-Hasan El-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*.S.764,765; van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.6 s.151.

²³⁵ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.6 s.432.

²³⁶ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.6 s.482-483.

²³⁷ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*,c.4 s.289.

²³⁸ Ebû'l-Hasan El-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, s.224/225-226/227.

görüldüğü takdirde, ki kelimciler adaleti Allah'ın isimleri/sıfatları arasında görürler, onun tesisi kaçınılmaz ve menfaatten daha üstün bir amaca hizmet etmiş olur.

Bu bağlamda Nisa Suresi 56. ayette, derinin yanıp döküldükten sonra tekrar yaratılacağı hususu eleştirilir. Ancak bu eleştiri kayda değer olmaktan uzaktır. Nitekim uzuvlar günahları yapmak istediği için yapmaz, ayrıca uzuvlara –buna deri de dâhildir- kişiden ayrı bir anlam yüklemek ne kadar mantıklıdır? Nihayetinde o uzuvlar bizzat günahı işlemezler, acıyı çeken ise insandır.

Tanrı'nın âlemde tesis ettiği düzene yöneltilen bir diğer eleştiri ise böcek, haşerat ve bazı tehlikeli hayvanların mevcudiyetidir. Van Ess bu eleştiriye özellikle Zerdüştlük düşüncesinin katkısı olduğunu söylemektedir. Nitekim İranî düşüncede kurtlar, yaban arıları, yılanlar ve akrepler kötünün dünyasına aittir. Müslümanların bakış açısında bütün bu hayvanlar diğer hayvanlar gibi aynı Tanrı tarafından yaratılmıştır. Bununla birlikte van Ess özellikle düalistlerle irtibatta olunan Irak'ta ilk dönem Müslümanlarının da zararlı hayvanları kötü olarak algıladığını söylemektedir ve bu konunun Mu'tezile içerisinde de farklı görüşlerle gündeme geldiğini ifade etmektedir.²³⁹ Kendisi Câhız'ın *Kitabu'l-Hayavan*'ından bize bu fikirleri aktarmaktadır: Nazzâm acı hisseden her hayvanın bedenlen olmasa da ruhen cennete gireceğini ve orada her türlü dünyevî kısıtlamalardan bağımsız olarak Tanrı'nın istediği surete gireceğini söylemektedir.²⁴⁰ Nazzâm bu şekilde ilgili hayvanların olumsuz yönlerini ayrı tutmuş olmaktadır.

Cahız; Ebû Kalade (ö.?), Muammer (h.215/ m.830), Ebû'l-Huzeyl ve Sahsah (ö.?)'ın bu düşünceden hoşlanmadıklarını ve bir köpeğin ruhunun yahut bizzat

²³⁹ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.4 s.506.

²⁴⁰ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, c.3 s.394-395; van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.6 s.155.

kendilerinin cennete girmesi arasında bir fark olmadığını söylediklerini aktarmaktadır. Onlar, Tanrı'nın yarattığı hayvanların ya çirkin ve göze hakaret olduklarını yahut onlara bakmanın insana zevk verdiğini savunmaktadırlar. Böylece Tanrı'nın dostları cennette atları, ceylanları ve tavus kuşlarını temaşa ederek zevk almakta, dünyada çirkin işler yapanlar ise ahirette Tanrı düşmanlarının cehennemdeki cezalarına dâhil olmaktadır. Bu görüşü savunanlara göre rivayette “*sinek ve diğer yaratıklar cehennemdedir*” deniliyorsa, bu öyle kastedilmiştir.²⁴¹ Van Ess bu düşüncenin çıkmaza girdiğinin fark edildiğini ve nihayetinde Câhız'ın da akreplerin varlığının bile anlamlı olduğunu, zira Tanrı'nın zararlı bir şey yaratmakla kötü bir şey yapmış olacağını söylediğini aktarmaktadır.²⁴²

Burada konu teodisenin asıl can alıcı noktasına gelmektedir: Dünyadaki acı ve ızdırıp. Bu konunun iki boyutu vardır; biri günahlarla oluşan kötülük ve bir açıdan sorumluluğu tamamen insana yönlendirebileceğimiz boyutu, diğeri ise suçsuz yere kişinin başına gelen kötülükler boyutu; İnsanların lâl ve kötürüm olmaları ve başta çocuklar olmak üzere insanların doğrudan sorumlu olmadıkları acı ve ıstıraplar.

İlkinin cevabı nispeten daha kolay görünür. Van Ess Câhız'ın bunu özgür iradeyle açıkladığını söylemektedir ve hakikaten de sorumluluğun büyük kısmı insana kalır.²⁴³ Ancak ikinci kısım daha kritiktir ve esasen bu özelliği asırlar önce olduğu gibi günümüzde de aktüelliğini korur. Van Ess Kur'an'da teodisenin güçlü şekilde reddedildiğini ve Tanrı'nın sorgulanamayan bir varlık olduğunu söylemektedir. Bu düşünceyi “*Musa ile Hızır*” yolculuğuyla (15:60-82) delillendirir. Hatta ona göre burada Tanrı'nın adil oluşu sadece davranışıyla bellidir ve o genel olarak âdil'in Tanrı sıfatı olmadığını söylemektedir. Aynı şekilde ilahi isimlerden biri olan “*adl*” de Tanrı'nın

²⁴¹ el-Câhiz, *Hayevân*, c.3 s.395-396; van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.5 s. 271-272.

²⁴² el-Câhiz, *Hayevân*, c.3 s.300; van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.4 s.506.

²⁴³ el-Câhiz, *Hayevân*, c.3 s.301.

vasıfları bağlamında neredeyse hiç geçmez. Kendisi ‘’adl’’in dolaylı olarak sadece 6:115’de “*Rabbi’nin kelimesi doğruluk ve adalet açısından tamdır*” şeklinde geçtiğini ve daha çok Tanrı’nın zalim olmadığını, yani bir nevi negatif teoloji şeklinde belirtildiğini söylemektedir. Ona göre esmâ’l-hüsna’da da merkezi bir konumu yoktur ve *âdil* yerine ya *muksit* ya da *adl’in* kullanıldığını ve bunların dahi bütün listelerde bulunmadığını söylemektedir. Bu düşüncenin devamında van Ess Mu‘tezile’nin adl kelimesini merkeze almalarının şaşırtıcı olduğu sonucuna varmaktadır.²⁴⁴

Van Ess tartışmanın burada daha çok, Tanrı’nın ne kadar özgür olduğu ve aslah olmayan bir şey yapıp yapamayacağına kaydığını söylemektedir. Bu sorular da Tanrı’yı işlediğimiz günahlar için sorumlu tutup tutamayacağımız meselesine varmıştır. Van Ess, Eş‘arî’nin atıfta bulunduğu “ihve-i selâse” yani üç kardeş tartışmasına benzer başka düşünce deneylerinin de halledilmediğini söylemektedir.²⁴⁵

Özellikle Bişr b. el-Mutemir’de bu tartışmaların vardığı noktayı görmekteyiz. Tanrı’nın masum çocukları cezalandırabilmesi konusunda Hayyât, el-İntisârî’nda İbn er-Ravendî’ye karşı Bişr b. el-Mutemir’i korur ve bize görüşünü aktarmış olur: *Tanrı reşit olmayan bir çocuğu cezalandırabilir, cezalandırıyorsa bu çocuk reşittir; böylece Tanrı adaletsizce davrandığında esasen adaletli davranmış olur.*²⁴⁶ Bu tarz bir açıklama aslında Tanrı’nın kötülük yapamayacağının üstü kapalı bir şekilde ifade edilmesidir.

Van Ess, Ebû Mûsâ el-Murdâr (h.226/ m.841) üzerinden Tanrı’nın genel olarak insanlara adaletsizce davranması ve zulüm etmesi meselesini takip etmektedir. Yine Hayyât onu İbn er-Ravendî’ye karşı korur: Tanrı irade sahibi olduğu için âdil olabileceği gibi zıttı da mümkündür. Ancak Tanrı adaletsizlik yapabilir mi sorusu

²⁴⁴ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.4 s.506-507.

²⁴⁵ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.4 s.510-511.

²⁴⁶ el-Hayyât, *Kitâbü’l-İntisâr*, s.65; van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.5 s.317.

terbiyesizlik olarak addedilir. Bu soruyu Murdar, Hasan el-Basrî'ye; *Makalat*'ta Ebû Bekr ve Ali'nin yalancı olmaları yahut küfre düşmeleri konusunda soru sormaya benzetmekte ve bu durumların mümkün olmaları bir yana, böyle bir sorunun sorulmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Eş'arî'de ek olarak Murdar, son olarak Tanrı'nın adaletsizce davranmadığına dair yeterince delilin olmasıyla birlikte, şayet adaletsiz davranırsa o vakit adaletsiz Kadîr-i Mutlak bir Tanrı olmuş olacağını söylemektedir. Kādî Abdülcebâr da Murdar'ın böyle bir şeyi mümkün gördüğünü nakledilmektedir.²⁴⁷

Van Ess, Cübbâî ve Ebû Haşim'in doğrudan bu sorulara cevap vermekten kaçındıklarını söylemektedir. Esasen burada adı geçen kişilerin de pek cevap verdikleri sayılmaz. Van Ess bu teodise tartışmasını "fıyasko" olarak nitelemektedir.²⁴⁸

IV. Âlem'in Ezeliliği

Âlemin zaman içerisinde yaratılmamış olduğu fikri dehrî bir bakış açısı olarak bilinir. Bu yaklaşım, temelde, şu iki fikri doğrudan reddeder: Creatio ex nihilo, yani yoktan yaratma ve sadece Tanrı'nın ezelî olması.

Van Ess zındıklık tartışmasının yaşandığı tarihsel tecrübede düalistlerin dehrî olarak görüldüklerine dikkat çekmektedir. Buna göre dünya ezelî olduğu gibi aynı zamanda ebedîdir. Âlemin bir başlangıcının olmadığı tavuk-yumurta önermesi üzerinden başka bir ifadeyle teselsül sorunu olarak da bildiğimiz "Tanrı dünyayı yarattıysa, o zaman Tanrı'yı kim yaratmıştır?" sorusu üzerinden temellendirilmekteydi.

²⁴⁷ el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntişâr*, s.66; van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.5 s.336-338.

²⁴⁸ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.4 s.511.

Van Ess, buradan hareketle bu bakış açısından Tanrı'yı tümüyle reddetme sorununun ortaya çıktığını belirtmektedir.²⁴⁹

İbn Ebi'l-Avca'ya göre zındık düşüncesine uygun olarak âlem ezelden beri vardır, yaratılmamıştır ve ebedî olarak var olmaya devam edecektir. Nitekim “kevn” ancak var olana atfedilebilmektedir. Kendiliğinden var olan nesiller gibi, eşya da herhangi bir dış etken olmadan var olmuştur. Kevn ancak var olana nispetle kullanılabilen bir niteliklidir.²⁵⁰ Van Ess, Makdisi'de İbn Ebi'l-Avca'nın görüşünün doğrudan Mani'ninkiyle aynı olduğunu tespit etmektedir. Buna göre âlem, nur ve zulmetin karışımından oluşmuştur ve bu iki prensip ezelden beri duyulara sahip canlılardır.²⁵¹

Van Ess eserinde ve tahlillerinde kozmoloji ve doğa felsefesi bağlamında Kûfeli zındıklara özel yer ayırmaktadır. Ona göre hareket prensibi ve meselesi, heretik geleneği net bir şekilde takip edebileceğimiz bir konudur. Ebû Şâkir ve Hişâm b. el-Hakem'e göre hareket vardır ve o, hareket eden ile ne aynı ne de gayrıdır. O, ne şeydir ne de değildir.²⁵² Bu fikir İbn Ebi'l-Avcâ ile devam etmiştir: Dünya, aydınlığın ve karanlığın karışmasıyla meydana gelmiştir ve bu iki prensip ezelden beri canlıdır ve duyulara sahiptir. İki prensip de birbirinden farklı beş duyuya ayrılır. Van Ess bu iddianın Maniheizm ve Daysanî öğretilerin bir karışımı olduğu görüşündedir.²⁵³ İshak b. Talut'ta iki prensibe altıncı duyu eklenir; bu, duyunun objelerini birbirinden ayırır. Bunun cevheri iki prensipten ayrı, “kiyân”dır (ince görünmez doğa gücü) ve varlığı

²⁴⁹ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.1 s.451.

²⁵⁰ Chokr, Meltem, *Zındıklık ve Zındıklar*, s.166.

²⁵¹ Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir (el-Mutahhar) el-Makdisî, *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh* (Bağdad, 1899), c.1 s.90; van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.1 s.440.

²⁵² van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.1 s.437.

²⁵³ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.1. s.440-441.

sadece planlı etkisinden (*tedbir*) anlaşılır. Bunun sayesinde renk ve tat ayırt edilebilmektir, yani bu ayırt edici güç vardır. Van Ess bunun, Aristo'nun "sensus communis" etkisini barındırdığını söylemektedir.

Bu düşünceler çıkışlarına göre geliştirilmiştir, örneğin Maniheiztler insanları beş duyuları ile özdeş görmüşlerdir. Van Ess, Nazzâm'ın İbn Talut'tan (ö.) bu *sensus communis*'i devralmış olabileceği görüşündedir.²⁵⁴ Bu düşünceyi Ğassan er-Ruhavi (ö.?) devam ettirmiştir. Ona göre hareketler ince cisimlerdir ve hareket eden cisimden ayrılırlar, kalıcıdırlar, yok olmazlar.²⁵⁵ Van Ess Numan'ın (ö.?) düalist düşüncedeki hareket anlayışını kabul etmediğini ifade eder. Ona göre cisimler sonsuzca parçalanmaz ve atom üçboyutlu bir cisimdir. Ya ışık cevherinden ya da karanlık cevherindendir. Van Ess, Numan'a göre muhtemelen atomculuğun kıyanı gereksiz hale getirdiğini varsaymaktadır. Karışma ise ışık ve karanlık atomlarının birleşmesiyle meydana gelmektedir, hareket muhtemelen araz olarak sonradan eklenir. Van Ess, Numan olarak tanıttığı kişinin Câhız'da Numan b. el-Munzir (ö.?) olarak geçmesine anlaşıldığı kadarıyla pek itimat etmemiştir.²⁵⁶ Ebû'l-Huzeyl'in Numan'la tartıştığı rivayet edilir. Van Ess atomculuğun Dırar'la birlikte Mu'tezile'de görülmeye başlandığını söylemektedir.²⁵⁷ Tanrı tasavvurunda da gördüğümüz üzere zındıklar duyumculuğu benimsemişlerdir. Van Ess, Nazzâm (h.231/ m.845) ve Ebû Bekr el-Esamm'ın (h.200/ m.816) zındıklar arasındaki birçok muhalifleri gibi duyumcu olduklarını ifade etmektedir.²⁵⁸

²⁵⁴ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.1 s.441-442.

²⁵⁵ van Ess, *Theologie und Gesellschaft* , c.1 s. 442.

²⁵⁶ van Ess, *Theologie und Gesellschaft* , c.1 s.442. burada geçen isimler hakkında bilgiler net değildir.

Farklı rivayetler geçmektedir. Ancak h. 146 ve h. 215 gibi tarihler belli ipuculardan çıkarılabiliyor.

²⁵⁷ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.3 s.67.

²⁵⁸ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.3. s.3.

İbn Ebi'l-Avcâ ve Ebû Şâkir'e âlemin ezeli olmadığı, yani sonradan ve yoktan yaratıldığını açıklayan kişinin Ca'fer b. Sadık olduğunu görmekteyiz. O, öncelikle yumurtadan tavus kuşunun çıkmasını delil olarak kullanır, İbn Ebi'l-Avca'ya yaratılmış olup olmadığını sorar; Ebi'l-Avca'nın yaratılmış olmadığını söylemesi üzerine ona bu kez yaratılmış olsa bunun nasıl olacağını sorar ve İbn Ebi'l-Avcâ cevap veremez.

Başka bir örnekte yine insanın sonradan var olduğu ile ilgili bir örnek verilir ve bir nevi “nesillerin kendiliğinden olduğu” delili bu sefer tersinden, yani daha önce yokken var oldukları şeklinde zındıklara karşı kullanılır. Başka bir zındığa, yerin altında ve gökte bir şeyin olup olmadığını bilmediği hâlde, âlemdeki nizamı tesis eden varlığı inkar etmenin hayret edici bir şey olduğunu söylemektedir. Zındık bu temelde göğün neden yerin üzerine düşmediği gibi ters sorular karşısında ikna olur ve ihtida eder.

Buraya kadar verilen cevaplar daha retoriktir. Ancak Ca'fer es-Sâdık'ın, cisimlerin hadis olmaları ile ilgili açıklaması daha analitiktir: Şeylere bir şeyin katılması onların değişmesine ve böylece zevale uğramaları anlamına gelmektedir. Cisim kadîm olsa değişime uğramazdı, ancak bu durumda var olması gibi iptali de caiz olmaktadır; Ezelilik ve yokluk, hadis ve kadîm nitelikler bir varlıkta aynı anda bulunmaz.²⁵⁹

Dehrielerin âlemin mekansal ve zamansal anlamda ezeli olduğu iddiasını reddeden bir kelamcı da Nazzâm'dır. İbn er-Ravendî üzerinden aktarılan eleştiride Nazzâm, dehriyelere delillerinde tutarsız olduklarını ispat edilmeye çalışır. Van Ess, Nazzâm'ın *Red ale'l-Dehriye* adlı eserinin içeriğini Hayyât'ın *El-İntisâr*'ından takip edebileceğimiz kanaatindedir. Nazzâm'ın âlemin ezeli olmadığına dair kanıtı şu şekildedir: Tüm hareketler ve tüm ölçülen mesafeler/rotalar sonludur; geçmişteki hareketler bunu örneklemektedir. Gök cisimlerinin hareketleri hep devam ediyor gibi

²⁵⁹ Babaveyh, *Tevhid*, s.502-513.

görünse de birbirinden farklıdır; onlar farklı yörüngelerdedir. Bu yörüngeler arasındaki mesafe ise sınırlıdır, dolayısıyla onlar da sınırlıdır/ sonludur.²⁶⁰

Esasen âlemin ezeliliği meselesi, Tanrı'nın varlığı ve kanıtıyla da yakından ilgilidir. Van Ess, Mu'tezile içerisinde Tanrı'nın varlığının nasıl ispat edileceğinin bilindiğini söylemektedir ve iki ispatın dayandığı iki delilden bahsetmektedir: Hudûs delili, yani bu dünyadaki her şeyin zamansal olduğu (contingent temporality) ve teleolojik delil yani "evrenin gizemli nizamı".

Van Ess, Ebû'l-Huzeyl'in ilkinin tercih ettiğini ifade etmektedir. Bütün bu mümkün (contingent) varlıklar, onları yaratan yüce varlığa özlem içerisinde. Şeylerin bir doğası yoktur, Tanrı bütün atom ve arazları bir araya getirerek onların devamlılığını sağlar. Bunu yapmadığı anda ise her şey parçalara bölünür ya da hiçe dönüşür. Van Ess, Ebû'l-Huzeyl'in Tanrı'yı kanıtladığı sırada karşısında ateistlerin değil, âlemin ezeliliğine inanan ve dehri olarak tanımlayabileceğimiz kişiler; düalistler ve zurvanistlerin olduğunu açıklar. Dolayısıyla Ebû'l-Huzeyl, Tanrı'ya farklı da olsa bir şekilde inanan kişilere kanıt sunuyordu. Onun böylece âlemin ezelî olmadığını ve yaratıcı bir Tanrı'nın varlığını kanıtlamayı hedeflediğini görüyoruz.

Van Ess, Ebû'l-Huzeyl için Tanrı'nın varlığına dair bir kanıtla sahip olmak ile bu kanıtın sonucunu kabul etmek arasında bir fark olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre Tanrı'yı bilmek ve aynı şekilde Tanrı'nın varlığına dair bir kanıtı bilmek zorunlu bilgidir, aprioridir. Temyiz yeteneği en geç gelişen kişi bile Tanrı kavramına ulaşabilecek yeterliliktedir.

İkinci delil yukarıda Ca'fer b. Sadık ile İbn Ebi'l-Avcâ arasında geçen konuşmayı da içerir. Burada Van Ess, Câhız'a atfedilen ancak ona göre muhtemelen Câhız'a ait olmayan *Kitabu'd-Dalail ve'l-İ'tibâr*'a atıfta bulunur. Burada yine Tanrı'nın

²⁶⁰ el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntişâr*, s.34-37; van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.3 s.394; c.6 s.106-109.

varlığından şüphe söz konusu değildir ve Tanrı'nın bilgisi ve nizamı sağlaması örneklendirilir.²⁶¹

Heretiklerin duyumculuğu benimsediklerini daha önce ifade etmiştik. Mâtürîdî âlemin kıdemini iddia edenlerin sorunlarından birinin de bu olduğunu ifade etmektedir. O açık bir şekilde duyularla bilinemeyecek bir şeyi duyularla bilmek istediklerini ve bunun da mantıksız bir talep olduğunu ifade etmektedir.²⁶²

Mâtürîdî'ye göre, Seneviyye'nin âlemin kıdemini iddia etmesi de mantıklı değildir. Nitekim âlem onlara göre nur ve zulmetin karışımıyla meydana gelmiştir. Bu durumda da tanrının yarattığı sonradan kadim oluyor, hâlbuki sonradan var olan kadim değildir.²⁶³

Aynı şekilde Mâtürîdî kıdemini muhtaç olmama anlamına geldiğini ve âlemde oluş ve bozuluş, eksilme ve çoğalma olduğu için âlemin muhtaç olduğunu ve en azından yok oluş ihtimali taşıdığını ifade etmektedir. Aynı şekilde sınırlı parçaların sonsuz olmasının da muhal olduğunu açıklamaktadır.

Âlemin yaratılmış olduğuna dair Mâtürîdî'nin sunduğu bir diğer açıklama şu şekildedir: Cisim ya hareket yahut sükûn halindedir. İki hâlde aynı anda olamaz. Mâtürîdî bunları iki yarı olarak görür ve yarım bir nitelemenin de zorunlu olarak sonu beraberinde getirdiğini söyler. Aynı anda bir yerde bulunamayan hareket ve sükûnun, yine aynı anda yaratılmış olamayacağını, dolayısıyla birinin diğerinden önce yaratıldığını iddia etmektedir. Mâtürîdî bundan yola çıkarak hareket ve sükûnun

²⁶¹ Josef van Ess, "Early Islamic Theologians on the Existence of God", *Kleine Schriften = Collected short writings of Josef van Ess*, ed. Hinrich Biesterfeldt (Leiden: Brill, ts.), 2356-2401.c.2 s.1432-1433.

²⁶² Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İsam Yayınları, 2016), s.83-84, 258.

²⁶³ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.85-86.

birbirinden ayrı kalmadan bulunduğu her cismin yaratılmış olduğu sonucuna varmaktadır.²⁶⁴

Zındıkların Tanrı'yı inkâr etmek ve âlemin ezeliğini ispatlamak için kullandıkları delil teselsül ile ilgilidir. Teselsülün iptali âlemin hudûsunu ve hâdis oluşunu, dolayısıyla aynı zamanda Allah'ın varlığını ispat eder ve böylece yukarıda ele aldığımız kısımda içerir. Bu konu kelamcılar tarafından genişçe ele alınır, ancak bizi ilgilendiren dönem ile ilgili olarak van Ess, Câhız'dan bu tarz soruların ehil olmayanlarca sorulduğu bilgisini aktarmaktadır.²⁶⁵

V. Kur'an

Josef van Ess, kaynaklara dayanarak Kâbe'de üslubu bozuk dört kişinin, her birinin Kur'an'ın bir çeyreğini "mahvetmek" istediğini kaydetmektedir. Ayrıntı vermeden bu nakille yetinen van Ess, İbn Ebi'l-Avca'nın Kur'an'da peygamberlerin kötü gösterildiğini söylediğini aktarmaktadır. Bu bağlamda kullanılan ayetler ise şunlardır: 12:70, 21:63, 37:89. İlk ayette Hz. Yusuf'un kardeşine iftira etmesinden söz edilirken, diğer ayetlerde ise Hz. İbrahim'in insanları aldatmasından bahsedilmektedir.²⁶⁶

Kur'an'ı eleştirmek isteyen zındık çevre ayetler arasındaki ihtilaflara dayanarak bir muarada ortaya koymuşlardır. Chokr, Manici bir yazarın Allah'ın mantığının kabul etmediği şeyleri söylediğini aktarmakta ancak bunların ne olduğu konusunda bir bilginin olmadığını söylemektedir.²⁶⁷ İbn Ebi'l-Avca'nın Hişâm ile olan tartışmasında ileri sürdüğü argüman şu şekilde aktarılmaktadır: Çok evlilik sadece adil olmak koşulu ile mümkünse (4:3) ve diğer ayette de (4:129) eşler arasında adaletin sağlanabilmesinin

²⁶⁴ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.58-59.

²⁶⁵ el-Câhiz, *Hayevân*, c.4 s.451; van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.1 s.451.

²⁶⁶ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.1 s.452.

²⁶⁷ Chokr, Meltem, *Zındıklık ve Zındıklar*, s.170.

mümkün olmayacağı ifade ediliyorsa, bu durumda ayetin ilk kısmı son kısmı ile çelişiyor demektir. Kur'an'a yönetilen eleştiriler müteşabih-muhkem ve amm-hass ayetler için de söz konusu edilmiştir. Çelişkinin var olduğu iddia edilen diğer bir mesele ise ölümlerin kabirde geçirdikleri sürelerin farklılık arz etmesidir (bkz. 30:55, 20:103, 20:104, 17:52).²⁶⁸

VI. Nübüvvet

Josef van Ess zındıkların nübüvvet eleştirisine pek değinmemektedir. Konuyu daha çok ulûhiyet ve vahiy bağlamında ele almaktadır. Nübüvvet eleştirisi daha ziyade Hz. Muhammed'in şahsına yönelik olmuştur. Bu eleştiriler temelde vahye ve nihayetinde Tanrı'ya yönelen bir sistematiğe sahiptir. Hz. Muhammed'in şahsına yöneltelen eleştiriler iki boyutludur: Bir açıdan onun yeteneklerinden övgüyle söz edilir, diğer açıdan ise eleştiriden çok hakarete varan bir dil kullanılır. Zındıklar tarafından yöneltelen eleştirilerde Hz. Muhammed büyücüye benzetilmiştir, cahil bir bedevi olarak "nitelenmiştir", akıllı ve becerikli olduğu ancak basit insanları cezp ettiği söylenmiştir, münecimler gibi geleceği bildiği iddiasıyla fark yarattığı ileri sürülmüştür. Mucizeler için büyü etkisine sahip olduğu savunulmuştur. Eski halklar hakkındaki bilgileri başkalarından öğrendiği iddia edilmiştir. Ayrıca iyi bir hatip olduğu için de Arap muhatapları Kur'an'ın meydan okumasına karşılık verememiştir. Çünkü Hz. Muhammed onlardan daha maharetli bir kişiliğe sahiptir.²⁶⁹ Chokr, zındıkların nübüvvetin inkârıyla, Hz. Muhammed'in ve dolayısıyla onun getirdiği dini kuralların hükümsüzlüğüne vardıklarını ve neticede yeniden yaratmanın inkârına yol açtıklarını ileri sürmektedir.²⁷⁰

²⁶⁸ Chokr, Meltem, *Zındıklık ve Zındıklar*, s.172.

²⁶⁹ Chokr, Meltem, *Zındıklık ve Zındıklar*, s.168-169.

²⁷⁰ Chokr, Meltem, *Zındıklık ve Zındıklar*, s.181.

Bu eleştirilerin günümüzde de etkin bir şekilde devam ettiğini ve bu meselelerin en çok sorulan ve tartışılan meseleler olduğunu unutmamalıyız. Kelam literatürü içerisinde bu türden eleştirilere etkin yanıtlar verildiği görülmektedir. Ancak bu tartışmanın ve iddiaların güncelliğini koruması sorunun henüz çözümlenemediği anlamına da gelmektedir.

Altını çizmek istediğimiz bir diğer husus ise bu görüşlerin radikal ve ileri düzeyde iddialar olmalarına rağmen mevcudiyetini koruyabilmiş ve tartışılmaya değer görülmüş olmalarıdır. İslam düşüncesinin teşekkül sürecinde farklılıklar tolere edilebilmektedir ve dolayısıyla bu süreçte daha esnek bir tutum sergilenmiştir. Van Ess bu durumu İbn er-Ravendî'nin *Fadihatu'l-Mu'tezile* eseri bağlamında vurgulamaktadır. Ona göre bu kitap zındıklık karakterine sahip değildir. Bu eserin bize asıl gösterdiği şey, henüz netleşmiş ve sabitleşmiş bir fikrî mutabakatın olmamasıdır. Hatta Van Ess, o döneme kadar Mu'tezile'nin henüz bir ekol olmadığını ve aynı şekilde karşısında duran birilerinin de olmadığını vurgulamaktadır. O dönem daha çok bireysel düşünürlerin egemen olduğu, etrafında öğrenci topladığı ve birbirlerine eleştiriler sundukları bir süreçtir. Çok boyutlu bir yapı olan Mu'tezile, İbn er-Ravendî'ye karşılık verirken tek hizaya girmiştir. Başka bir ifadeyle; düşman karşısında birlik olunmuş, kıvrımlar keskinlik kazanmıştır. Van Ess Mu'tezile adının daha önce sadece Câhız tarafından kullanıldığını vurgulamaktadır. Bu ifadeyi de ona göre İbn er-Ravendî vurgulayarak kullanmıştır. Dahası Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât (h.300/ m.913), Câhız'ı (h.255/ m.869) savunmamış, onun mevcut yaygın görüşe uymadığı noktaları belirtmiştir.²⁷¹

²⁷¹ van Ess, *Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen häresäographischen Texten* (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients: 23), c.1 s.194-195.

Sonuç

Çalışmamızın sonucunda tam anlamıyla İbnü'l-Mukaffa‘’dan itibaren takip edebildiğimiz heretik gelenek, öteki din ve buna bağlı olarak kültürlerin üstünlük iddiasının etkileşimi temelinde başlamış görünmektedir. Bu etkileşimin sağladığı dinamiklerle Müslüman Kelamı kendisini güçlendirip geliştirmiştir ve heretik gelenek de İbn Ebi'l-Avca, Beşşâr b. Bürd, Sâlih b. Abdilkuddûs, Şâkir ed-Daysanî ve Hişâm b. el-Hakem silsilesi içerisinde gittikçe Müslüman kelimcilerin söylem alanı içerisine çekilmiştir.

Mevcut teolojik çevrelerle gerçekleşen etkileşimlerde ana dinamik, kurumsallaşmasını tamamlamış ve kimlik değerleri oluşmuş farklı ve karşıt inançlardır. Ancak el-Verrâk ve İbn er-Ravendî'yle birlikte bu denklem değişmiş; bu tarihsel vasatta Müslümanlar düşünsel açıdan özgüven kazanarak İslamî tefekkürün karakteristiğini ortaya koyabilme yeterliliği kazanmıştır. Çalışmamızda Ebû İsa el-Verrâk ve İbn er-Ravendî'nin birçok heretik düşünceyle oynadıkları bilgisine ulaşmış olsak da onların bu fikirlerle özdeşleşen bir noktaya geldiklerini ileri sürmenin pek doğru bir yaklaşım olmayacağı kanaatindeyiz. Zira eldeki veriler; bu ve benzeri isimlerin, yaşayan heretik ve ortodoks tüm entelektüel birikimi, hür ve bağımsız bir perspektifle ele aldıklarını göstermektedir.

Bu anlamda heretik gelenek İbn er-Ravendî'yle zirve yapmıştır. Öncesinde uzun süredir tartışılan meseleleri ve gündeme taşınan soruları diyalektik becerisiyle ele almış; teolojik alana vukufiyyetle yaklaşmıştır. Bu yetkinlik, onu karalamak için uydurulan rivayetlerde dahi dikkat çekmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla İbn er-Ravendî yaşadığı zamanın ötesinde bir perspektifi ve güçlü iddiaları temsil etmekteydi. Bu meyanda van Ess, İbn er-Ravendî'nin eserlerini o güne kadar üretilmiş en devrimci eserler olarak nitelemektedir. Bunu, eser ve görüşlerinin uzun süre gündem oluşturmamasından

kolaylıkla anlamak mümkündür. İbn er-Ravendî referans değeri yüksek entelektüel isimlere muhalif düşmekten çekinmemiş, sorunları etraflıca tartışmıştır. Ancak bu yöntem çok fazla düşman edinmesine neden olmuştur. Bu tutum ve iddialar, İbn er-Ravendî'nin tarihe belki de en meşhur zındık olarak geçmesine sebebiyet vermiştir.

Bu çalışma Josef van Ess'in dediği gibi, “*İbn er-Ravendî'nin iddia edildiği gibi bir zındık yahut akılcı [olmadığı], ama diyalektiğin sınırlarını göster[diği]*”²⁷² kanaatini doğrulayan bir sonuca ulaştırmıştır.

Heretik geleneğin İbn er-Ravendî'yle zirve yaşadığı dönem, Mu'tezile'nin otoritesinin sarsılmaya başladığı bir süreçle eşzamanlı ilerlemiştir. Bu nedenle Hayyât gibi Mutezilî âlimlerin artık kendi söylemlerini müdafaa etmeye geçtikleri bir aşamaya işaret etmektedir. Ancak yine bu dönemde Müslüman entelektüelite pek çok yeni fikrin tezahür ettiği bir ortam sunmaktaydı. İbn er-Ravendî'nin çağdaşları arasında el-Kindî (h.252/m.866 [?]), Eş'arî ve Mâtürîdî bulunmaktadır. Bu şahıslar geleneğe de sahip çıkarak, itikatta ve düşüncede yeni gelenekler başlatan önemli isimler olmuşlardır. Eş'arî ve Mâtürîdî'nin İbn er-Ravendî'ye ilişkin değerlendirmelerinin müspet olması dikkatlerden kaçmamalıdır.

Van Ess heretizmin tamamen doğu kaynaklı olduğu görüşündedir. Ele aldığı son şahıs Ebû Bekr er-Râzî olsa da onun bir heretikten öte aydınlanmacı olduğunu savunur. O daha önce İbn er-Ravendî'nin oynadığı argümanları ciddi bir zeminde sunmuştur. Heretik geleneğin varacağı son nokta bu olsa gerek; akılcı ve bağımsız.

Bu heretik gelenekle Müslüman Kelamının karşılaşmasının Müslüman entelektüeller lehine sonuçlandığı hususunda herhangi bir tartışma söz konusu değildir. Öncelikle Müslümanların üst tabakasını - ki dönemsel şartları göz önünde bulundurursak ciddi anlamda düşünmeye zamanı olan asıl kesim- cezbeden din ve

²⁷² van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c.4 s.348.

kültürler, İslam coğrafyasının bir parçası haline gelmişlerdir, dolayısıyla onların bu düşüncenin parçası olmaları kaçınılmazdı. Burada takip edebildiğimiz üzere başta Düalist dinler olmak üzere, ötekilerin kendilerini geliştirmeye ve kritik sorulara cevap bulmaya uzun zamanları vardı. Müslümanlar ilk dönemlerde bu durumlar karşısında yeterince hazırlıklı olmasalar da arayı çabuk kapattılar. Ayrıca heretik düşünürler zaman içerisinde İslami düşünceyle yakınlaşmışlardır. Aynı zamanda –dolaylı olsa da– Müslüman Kelamının bir sonraki seviyeye ulaşmasına vesile olduklarını söylemek yanlış olmaz.

Heretik düşüncenin başarısız olmasının ana etkeni Müslüman Kelamının çabalarıyla zayıflatılmasıdır, ancak elbette doğulu düşünceler Müslümanlarda tutunacak bir altyapı bulmakta zorlanmıştı ve Arapların siyasi ve dini açıdan yeni mesajı yayma bilinci de buna açık olmamıştır. Genel olarak Müslümanların kelimadaki başarıların, diğer din ve görüşlerin marjinal kalmasına yol açtığını söyleyebiliriz.

Çalışmamız süresince rejimlerin baskıyla, şantajla ve tehditlerle bir düşünceyi yok etmek yerine düşünceye düşünceyle karşılık vermenin ne kadar doğru ve verimli bir sonuç alabileceğini görmekteyiz. Elbette bu süreç heretik olarak adlandırılan kişiler için bu kadar huzurlu ve rahat olmamıştır ancak özellikle ölüm sebeplerini göz önünde bulundurduğumuzda kendi fikirlerini ortaya koyabildiklerini görüyoruz. Baskı ve totaliter ikilisinin ağır bastığı koşullarda izlenen yöntem, eleştirileri sorularda gizlemek ve tercihen doğulu meçhul bir kişinin yahut rahibin ağzından tartışma alanı açmak şeklinde olmuştur. Nitekim özellikle İbn Ebi'l-Avca'da takip etme imkânına sahip olduğumuz üzere zındıklık suçlamasıyla yargılanıp idam edildiği aktarılan kişilerin dahi zındıklık nitelendirmesine sonradan maruz kaldıklarını ve genelde heretik düşünürün fikirlerinden bağımsız olarak, hilafet erkinin baskı araçlarıyla infaz edildiklerini görmekteyiz.

Heretik iddialar Müslüman kelimacılar tarafından kritik edilmiştir ve elimizdeki veriler çok kapsamlı olmasa da bu iddialara etkin yanıtlar verilmiştir. Hatta van Ess'e göre bununla da kalmayıp o dönem bu tarz kitaplardan zındıklığa düşmeden bir şeyler öğrenilebileceği dahi düşünülmüştür. Burada hatırlatmakta fayda vardır: Bir takım fikirler günümüzde doğrudan tekfir edilecek ve muhtemelen cevap dahi verilmeyecek bir hüviyete sahiptir. Belki de zaman içerisinde Müslümanların hoşgörülerini azalıp ufukları da daralmaktadır.

Heretik düşünceyi doğrudan yargısız infaz “katl-i vaciptir” veya “böyle soru mu olur” şeklinde ele almayan mütekellimler bu bağlamda kendilerini gösterebildikleri, metotlarını geliştirebildikleri ve içeriklerini belirleyebildikleri bir alana sahip olmuşlardır. Müslümanların öncelikle mantıklı cevap verebilmek için hazırlanmaları gerekmektedir ve doğal olarak böylesi hazırlıklar heretik saldırılar tarafından yönlendirilmiştir. Aynı zamanda ötekiyi bu kadar bariz görmek, Müslümanların hamlelerinin daha hızlı ve belki de daha net belirginleşmesine sebebiyet vermiştir.

İlk dönemi ele almak bize Kelam ilminde ana meselelerin nasıl ortaya çıktığı ve/ veya geliştiği hakkında önemli ipuçları vermiştir. Çalışmamızda mütekellimlerin heretik düşünceden bir takım tartışmaları devraldıkları görülmektedir. Uzun vadede bu meseleler zaten kaçınılmaz gibi görünseler de Müslümanların gündemine nasıl geldiğini ve ilk dönemde nasıl geliştiğini bu çalışmada takip edebilmekteyiz. Bunlar başlıca Tevhit, teodise, Hz. Muhammed özelinde yapılan tartışmalar ve Kur'an'ın kendi içerisinde tutarlı olup olmadığı meselesidir.

Sonuç olarak biz bu çalışmada karşıt söylem çevrelerinin birbirlerini itham ederken kullandıkları heretik/ zındık niteleme ve suçlamasının düşünsel temeldeki tezahürlerini tespit etmeye çalıştık. Daha ziyade hukuki ve siyasi olarak ele alınan

heretik/ zındık meselesinin fikirlerin mücadelesi temelinde yaşanan entelektüel gerilimin bir sonucu olduğunu gördük.

Bizim bu çalışmamızda vardığımız bir başka sonuç ise düşüncenin özgür kaldığı takdirde muazzam bir gelişme gösterdiği şeklindedir. İslamı korumak kaygısıyla farklılıklardan kaçıp neredeyse düşünmeyi yasaklamak esasen inanca olan güvensizliğin bir sonucudur. Hâlbuki bu iddialar, hakikatin hakikat olmasını temin eden gerekçeler karşısında; delil, burhan ve bilgi zemininde kaybetmeye ve temelsiz kalmaya mahkumdur. Dolayısıyla özgürlük, bâtılın bâtıl olduğunu ve hakikatin hakikat olduğunu ortaya çıkarabilecek tek seçenektir. Bu imkân, Müslüman Kelamının da bir karakteristiği olmuştur.

Ek

İbn el-Mukaffa'nın Kur'an muaradasının Arapça, Türkçe ve Almanca versiyonları

Van Ess İbnü'l-Mukaffa'nın muaradasını Michelangelo Guidi'nin “*La lotta tra l'Islām e il Manicheismo. Un libro di İbnü'l-Mukaffa ‘‘ contro il Corano confutato da al-Qāsım b. İbrāhīm*” adlı eserinden tercüme etmiştir. Guidi'nin çalışmasına ulaşamadık, ancak van Ess *Theologie und Gesellschaft* adlı eserinde Guidi'nin kaynağı Kāsım b. İbrāhīm'in reddiyesi olduğunu belirtmektedir. Biz de bu kaynağa yöneldik ve Kāsım'ın reddiyesi arasında İbnü'l-Mukaffa'ya atfedilen Kur'an muaradasının parçalarını bir araya getirdik. Arapçası van Ess'in tercümelerine uygundur, Türkçe tercümesini ise biz ekledik. Van Ess'in tercümelerine müdahale etmedik, ancak ikinci satırda bulunan “أما بعد” ifadesinin asıl metinden olmadığı kanaatindeyiz. Yine de van Ess'in tercümelerine uyması açısından parantez içerisinde yazıya geçirdik.

Arapça

1. “بسم النور الرحمن الرحيم .
2. (أما بعد:) فتعالى النور الملك العظيم.
3. الذي بعظمته وحكمته ونوره عرفه أولياؤه.
4. والذي اضطرت عظمته أعدائه، الجاهلين له، والعامين عنه، إلى تعظيمه،
5. لا يجد الأعمى بداً مع قلة نصيبه من النهار أن يسميه نهراً مضيئاً .
6. ومسيح ومقدس النور .
7. النور الذي من جهله لم يعرف شيئاً غيره ,
8. ومن شك فيه لم يستيقن بشيء بعده²⁷³.”

²⁷³ Ebû Muhammed el-Kāsım b. İbrāhīm b. İsmâil b. İbrāhīm el-Hasenî el-Alevî er-Ressî, *Mecmû'u Kutubi ve Rasâili li'l-İmâm el-Kāsım v. ibrahîm er-Raysî* (h. 169-246), c.1 s.331-334.

Türkçe

1. *Rahman ve Rahim olan Işığın adıyla!*
2. *(Sonrasına gelince:) Yücedir Işık, azametli kral.*
3. *Dostları onu azameti, hikmeti ve nuruyla tanır,*
4. *Ve azametinden ötürü onu tanımayan ve ona karşı kör olan düşmanları ona tazim etmek zorunda kalırlar.*
5. *Gün ışığından nasibini almayan bir âmâ dahi onu aydın Nur olarak isimlendirmekten kaçınamaz*
6. *Tesbih edilen ve mukaddes kılınan Nur*
7. *Nur'u bilmeyen, başka bir şey de bilemez*
8. *Ondan şüphe duyan, ondan başka hiçbir şeyden emin olamaz.*

Almanca (van Ess'in küçük farklılıklar gösteren Guidi'den yaptığı tercümeler)

“Theologie und Gesellschaft” adlı eserinin beşinci cildinde topluca verdiği ilgili alıntıların tercümeleri içerisinde

1. *"Im Namen des Lichtes, des barmherzigen Erbarmers!*
2. *Nunmehr: Erhaben ist das Licht, der mächtige König,*
3. *den seine Freunde an seiner Größe, seiner Weisheit und seinem Licht erkennen,*
4. *und den groß zu nennen seine Feinde, die ihn nicht kennen und blind vor ihm bleiben, durch seine Größe gezwungen werden.*
5. *(Selbst) ein Blinder kommt, obwohl er am Tageslicht keinen Anteil hat, nicht umhin, es strahlendes Tageslicht zu nennen.*
6. *Gepriesen und geheiliger sei das Licht!*
7. *Wer es nicht kennt, wird auch nichts anderes erkennen;*

8. *wer an ihm zweifelt, wird danach über nichts Gewißheit erlangen.*"²⁷⁴

“Ketzer und Zweifler im İslam” adlı makalesinde mwtn içerisinde verdiği tercüme

1. *“Im Namen des Lichtes, des barmherzigen Erbarmers!*
2. *Erhaben ist das Licht, der mächtige König,*
3. *durch dessen Größe und Weisheit und Licht seine Freunde ihn erkennen,*
- 4.-5. *durch dessen Größe seine Widersacher, so ihn nicht kennen und erkennen, blind vor ihm bleiben, ihn groß zu nennen gezwungen werden.*
6. *Gepriesen und geheiligt sei das Licht!*
7. *Wer es nicht kennt, wird nie etwas anderes erkennen;*
8. *wer an ihm zweifelt, wird nie über etwas (anderes) Gewißheit erlangen.*”²⁷⁵

“Ketzer und Zweifler in den ersten Jahrhunderten des İslam” adlı makalesinde metin içerisinde son satırı eksik verdiği tercüme

1. *„Im Namen des Lichtes, des barmherzigen Erbarmers!*
2. *Erhaben ist das Licht, der mächtige König,*
3. *den seine Freunde an seiner Größe, seiner Weisheit und seinem Licht erkennen,*
- 4.-5. *und den groß zu nennen seine Feinde, die ihn nicht kennen und blind vor ihm bleiben, durch seine Größe gezwungen werden ...*
6. *Gepriesen und geheiligt sei das Licht.*
7. *Wer es nicht kennt, wird auch nicht anderes erkennen ...*“²⁷⁶

²⁷⁴ van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra - Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen İslam*, 1993. C.5 s.104

²⁷⁵ van Ess, “Ketzer und Zweifler im İslam”, C.1 s.163

²⁷⁶ van Ess, “Ketzer und Zweifler in den ersten Jahrhunderten des İslam”, C.3 s.2430.

*Hinrich Biesterfeldt'in "Kleine Schirften" adlı çalışmasında oluşturduğu Josef van Ess'in bibliyografyası*²⁷⁷:

a Monographs, Editions and Independent Essays

1. Die Gedankenwelt des Ḥārīt al-Muḥāsibī anhand von Übersetzungen aus seinen Schriften dargestellt und erläutert. Bonner Orientalistische Studien, Neue Serie, 12. Bonn: Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn 1961.
 2. Die Erkenntnislehre des 'Aḍudaddīn al-Īcī. Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawāqif. Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission, 22. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1966.
 3. Traditionistische Polemik gegen 'Amr b. 'Ubaid. Zu einem Text des 'Alī b. 'Umar ad-Dāraqūṭnī. Beirut Texts and Studies, 7. Beirut: In Kommission bei Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1967.
 4. Frühe mu'tazilitische Häresiographie. Zwei Werke des Nāṣi' al-Akbar (gest. 293 h.). Herausgegeben und eingeleitet von Josef van Ess. Beirut Texts and Studies, 11. Beirut: In Kommission bei Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1971. Edition of two texts erroneously attributed to the same author. For the first text, cf. Wilferd Madelung, "Frühe mu'tazilitische Häresiographie: das Kitāb. al-Uṣūl des Ḡa'far b. Ḥarb?" *Der Islam* 57 (1980), 220–236; J. van Ess, *Der Eine und das Andere* [a 20], 140–148; new edition under the title *Mezhepler tarihi yazmalarında aidiyet problemi: "Usulu'n-Nihal ve el-firaku'l-İslamiyye"* [...] by Seyit Bahcivan, Konya: Adal Ofset 2007.
- For the second text, cf. David Thomas, *Christian doctrines in Islamic theology*. Leiden: Brill 2008, 19–77.

²⁷⁷ van Ess, *Kleine Schirften* = *Collected short writings of Josef van Ess*. C.1 s.XXI-LXVI

5. Das Kitāb. an-Nakṭ des Naẓẓām und seine Rezeption im Kitāb. al-Futū des Ġāḥiẓ. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Kl., Dritte Folge, 79. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1972.
[For a continuation, see below, b. 116]
6. [al-Ṣafadī, K. al-Wāfi bi-l-wafayāt] Das biographische Lexikon des Ṣalāḥaddīn Ḥalīl Ibn Aibak aṣ-Ṣafadī. Teil 9: Asad Ibn Ibrāhīm bis Aydekīn al-Bunduqdār. Herausgegeben von Josef van Ess. Bibliotheca Islamica, 6i. Beirut: In Kommission bei Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1974.
7. Zwischen Ḥadīth und Theologie. Studien zum Entstehen prädestinationischer Überlieferung. Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients, Neue Folge, 7. Berlin: Walter de Gruyter 1975.
[Partial Arabic translation (pp. 1–55) by M. Jarrar:] Al-Abhath 47 (1999), 5–101.
8. Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiğra. Beiruter Texte und Studien, 14. Beirut: In Kommission bei Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1977.
9. Chiliastische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit. Der Kalif al-Ḥākim (385–411 h.). Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., Jahrgang 1977, 2. Heidelberg: Carl Winter 1977.
10. Theology and science: the case of Abū Ishāq an-Naẓẓām. The second annual United Arab. Emirates Lecture in Islamic Studies. Ann Arbor: University of Michigan, 1978.
[Arabic translation:] “Mulāḥazāt ḥawl al-aḥd bi-ba‘d afkār al-falsafa al-yūnāniyya fī ‘ilm al-kalām.” In A‘māl nadwat al-fikr al-‘arabī wa-l-ṭaqāfa al-yūnāniyya [...] 1980. Rabat, Casablanca: Maṭba‘at al-Nağāḥ al-ğadīda 1985, 249–260.
[Persian translation by Īrağ Ḥalīfa-Sulṭānī:] “Ta’ṭīr-i tafakkur-i falsafī-yi yūnān dar marāḥil-i naḥustīn-i ‘ilm-i kalām.” In Duvvumīn Yādnāma-yi ‘Allāma-yi Ṭabā-

ṭabā'ī. Teheran: Mu'assasa-yi muṭāla'āt va-taḥqīqāt-i farhangī 1363 š/1985, 329–351.

11. Der Ṭailasān des Ibn Ḥarb. „Mantelgedichte“ in arabischer Sprache. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., Jahrgang 1979, 4. Heidelberg: Carl Winter 1979.

Cf. Tilman Seidensticker, „Die Gattungszugehörigkeit der ‚Mantelgedichte‘ des Ḥamdawī.“ Asiatische Studien 48 (1994), 959–971; also Ewald Wagner, „‘Alā maḍhab. al-Ḥamdawī: Ibn ar-Rūmīs ṭailasān-Gedichte.“ Oriens 43 (2015), 54–75.

12. Ungenützte Texte zur Karrāmīya. Eine Materialsammlung. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., Jahrgang 1980, 6. Heidelberg: Carl Winter 1980.

[Persian translation by Aḥmad Šāfi'ihā:] “Mutūn dar bāra-yi Karrāmiyya (Maḡmū 'ayī az mavādd wa-manābi' dar bāra-yi Karrāmiyya ki az ānhā istifāda na-šuda ast).” Ma'ārif 25 (Farvardīn-Tīr 1371/1993), 34–118.

13. Der Wesir und seine Gelehrten. Zu Inhalt und Entstehungsgeschichte der theologischen Schriften des Rašīduddīn Faḡlullāh (gest. 718/1318). Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 45, 4. Wiesbaden: Kommissionsverlag Franz Steiner 1981.

14. Une lecture à rebours de l'histoire du Mu'tazilisme. Revue des Études Islamiques, Hors Serie 14. Paris 1984.

[Originally published in Revue des Études Islamiques 46 (1978) and 47 (1979); see section b. 39, 45.]

15. Hans Küng, Josef van Ess, Heinrich von Stietencron, Heinz Bechert: Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus. München, Zürich: Piper 1984. (For details, see b. 59.)

[Partial paperback edition of the German original:] Hans Küng, Josef van Ess:

Christentum und Weltreligionen: Islam. Serie Piper, 1908. München 1994.

[English translation by Peter Heinegg:] Christianity and the world religions. Paths of dialogue with Islam, Hinduism, and Buddhism. New York: Doubleday 1986, London: Collins 1987.

[French translation by Joseph Feisthauer:] Le christianisme et les religions du monde. Islam, Hindouisme, Bouddhisme. Paris: Seuil 1986.

[Italian translation by Giovanni Moretto:] Cristianesimo e religioni universali. Introduzione al dialogo con islamismo, induismo e buddhismo. Milano: Mondadori 1986.

[Dutch translation by Ger Groot:] Christendom en wereldgodsdiensten. Wegbereiding tot de dialog met de islam, het hindoeïsme en het boeddhisme. 1–3, Hilversum: Gooi en Sticht 1986.

[Spanish translation by J(osé) M(aria) Bravo Naválpotro, R. Godoy:] El cristianismo y las grandes religiones. Madrid: Ediciones Cristiandad 1987, Barcelona: Círculo de Lectores 1993.

xxiv bibliography

[Partial Croatian translation by Ladislav Z. Fiši:] Kršćanstvo i svjetske religije. Zagreb: Naprijed 1994. Kršćanstvo i svjetske religije – Islam. Livno 1995.

[Partial Czech translation by Jiří Hoblík and Luboš Kropáček:] Křesťanství a islám: na cestě k dialogu. Prague: Vyšehrad 1998.

16. The Youthful God: Anthropomorphism in early Islam. The University Lecture in Religion at Arizona State University, March 3, 1988. Tempe: Arizona State University 1989.

17. Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam. 6 vols. Berlin, New York: Walter de Gruyter 1991–1997.

[Arabic translation of vol. 1 by Sālīma Šālīḥ, discarded and discontinued, cf. the review by Georges Kattoura in *Al-Ḥayāt*, September 5, 2009 (no. 16955):] *ʿIlm alkalām wa-l-muḡtamaʿ fī l-qarnayn al-tānī wa-l-tālī li-l-Hiğra*. Beirut: Manšūrāt al-Ğamal 2008.

English translation of vols. 1–4: *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra* (Leiden: Brill). Vol. 1 tr. by John O’Kane, 2016; vols. 2 and 3 tr. by Gwendolin Goldbloom, 2017.

A complete Persian translation is in preparation. The book was awarded the International Book Prize Iran in 1999.

[A précis was published by] Claude Gilliot, „Une leçon magistrale d’orientalisme: L’Opus magnum de J. van Ess,” *Arabica* 40 (1993), 345–402; 47 (2000), 141–193.

18. *Der Fehltritt des Gelehrten. Die „Pest von Emmaus“ und ihre theologischen Nachspiele. Supplemente zu den Schriften der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., 13.* Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter 2001.

19. *Les prémices de la théologie musulmane* [Lectures given at the Institut du Monde Arabe]. Paris: Albin Michel 2002.

[Expanded Arabic translation by ʿAbdalmağīd al-Şağīr:] *Bidāyāt al-fikr al-islāmī. Al-Ansāq wa-l-abʿād*. Casablanca: al-Fanak 2000.

[English translation by Jane Marie Todd:] *The flowering of Islamic theology*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2006.

Partial Turkish translations, on the basis of the English version: a) pp. 79–115:

Muʿtazile Atomculuğu (by Mehmet Bulğen); in: *Kelam Araştırmaları* 10 (2012), pp. 255–274; b) pp. 117–151: *Kelâm ve İnsan Gerçekliği* (by Habib. Kartaloğlu); in: *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2011), nr. 23, pp. 261–279.

Partial (?) Serbo-Croatian translation, on the basis of the English version, forthcoming.

[Italian translation by Ida Zilio-Grandi:] *L'alba della teologia musulmana*. Torino: Einaudi 2008.

20. *Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*. 2 vols. *Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, Neue Folge, 23. Berlin, New York: Walter de Gruyter 2011.

International Book Prize Iran, 2015.

21. *Dschihad gestern und heute. Julius-Wellhausen-Vorlesung*, Heft 3. Berlin, Boston: Walter de Gruyter 2012.

22. *Die Träume der Schulweisheit. Leben und Werk des 'Alī b. Muḥammad al-Ġurġānī (gest. 816/1413)*. *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, 86.

Wiesbaden: Harrassowitz 2013.

Turkish translation in preparation.

23. *Im Halbschatten. Der Orientalist Hellmut Ritter (1892–1971)*. Wiesbaden: Harrassowitz 2013.

b. Articles, Forewords

[Preliminary remark: Lectures or papers that were not intended for publication have not been included in this list.]

1. „Ketzer und Zweifler im Islam.“ *Bustān* 5 (1964), 10–15.

xxvi bibliography

2. „Jüngere orientalistische Literatur zur neuplatonischen Überlieferung im Bereich des Islams.“ In *Parusia: Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus*. Festgabe für Johannes Hirschberger, ed. by Kurt Flasch. Frankfurt: Minerva 1965, 333–350.

3. „Über einige neue Fragmente des Alexander von Aphrodisias und des Proklos in arabischer Übersetzung.“ *Der Islam* 42 (1966), 148–168.

4. „Ğāhiz und die aṣḥāb. al-ma‘ārif.“ *Der Islam* 42 (1966), 169–178.
5. „İbn Kullāb. und die Miḥna.“ *Oriens* 18–19 (1965–1966) [appeared in 1967], 92–142.
[French translation by Claude Gilliot:] *Arabica* 37 (1990), 173–233.
6. „Dirār b. ‘Amr und die ,Cahmīya‘. Biographie einer vergessenen Schule.“ *Der Islam* 43 (1967), 241–279; 44 (1968), 1–70.
7. „Ein unbekanntes Fragment des Nazzām.“ In *Der Orient in der Forschung. Festschrift für Otto Spies zum 5. April 1966*, ed. by Wilhelm Hoenerbach. Wiesbaden: Harrassowitz 1967, 170–201.
8. „Neuere Literatur zu Ġazzālī.“ *Oriens* 20 (1967) [appeared in 1969], 299–308.
9. „Libanesische Miszellen 1: Eine Ehrenrettung des Satans und ihre Folgen.“ *Die Welt des Islams* 11 (1967–1968), 223–228.
10. „Skepticism in Islamic religious thought.“ *Al-Abhath* 21 (1968), 1–18.
[Reprinted in:] *God and man in contemporary Islamic thought. Proceedings of the Philosophy Symposium held at the American University of Beirut*, ed. with an introduction by Charles Malik. Beirut: American University of Beirut, Centennial Publications 1972, 83–98.
[Persian translation by Vaḥīd Šafarī:] „Šakkākiyyat dar andīša-yi islāmī.“ *Haft āsmān* 29 (Bahār 1385/2006), 65–84.
11. „Orientalistisches Hexaameron.“ *Attempo* 29–30 (1968), 102–103.
12. „Libanesische Miszellen 2: Metaphysische Leserbriefe. 3: Zerstrittene Drusenscheiche. 4: Neuere arabischsprachige Literatur über die Drusen.“ *Die Welt des Islams* 12 (1969), 97–125.
13. „The logical structure of Islamic theology.“ In *Logic in classical Islamic culture*, ed. by G.E. von Grunebaum. Wiesbaden: Harrassowitz 1970, 21–50.
[Reprinted in:] *Islamic philosophy and theology: critical concepts in Islamic*

- thought. Vol. 2: Revelation and reason, ed. by Ian Richard Netton. London, New York: Routledge 2007, 31–62.
- [Persian translation by Aḥmad Ārām:] „Sāḥt-i maṭiqī-yi ‘ilm-i kalām-i islāmī.“ *Tahqīqāt-i islāmī* 2–3 (Winter 1365 – Spring 1366/1988), 33–78.
14. „Les Qadarites et la Ġailānīya de Yazīd iii.“ *Studia Islamica* 31 (1970) (ex fasciculo memoriae J. Schacht dedicato), 269–286.
15. „Neue Verse des Ma‘dān aš-Šumaiṭī.“ *Der Islam* 47 (1971), 245–251.
16. „A new source of Muslim heresiography.“ In *Proceedings of the 27th International Congress of Orientalists*, Ann Arbor, Michigan, 13–19 August, 1967. Wiesbaden: Harrassowitz 1971, 269–270.
17. „‘Umar ii and his epistle against the Qadarīya.“ *Abr Nahrain* 12 (1971), 19–26.
18. „Christian Rempis zum Gedächtnis.“ *Attempo* 45–46 (1972–1973), 116–117.
19. „Libanesische Miszellen 5: Drusen und Black Muslims.“ *Die Welt des Islams* 14 (1973), 203–213.
20. [Supplement to:] Hans Joachim Krämer: „Aristoteles und die akademische Eidoslehre. Zur Geschichte des Universalienproblems im Platonismus.“ *Archiv für Geschichte der Philosophie* 55 (1973), 119–190 [under the title „Abhandlung des Alexander von Aphrodisias zur Widerlegung der Behauptung des Xenokrates, daß die Art vor der Gattung ist und ihr auf natürliche Weise vorgeordnet“, pp. 188–190].
21. „Das Kitāb. al-Irġā’ des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya.“ *Arabica* 21 (1974), 20–52.
- xxviii bibliography
- [Supplementary remarks in] *Arabica* 22 (1975), 48–51.
- Polish translation and introduction (without the Arabic text) by Janusz Danecki, „Al-Ḥasan Ībn Muḥammad Ībn al-Ḥanafīyya, Księga odłożenia sądu (Kitāb. al-

- Irğā`“, in *Studia arabistyczne i islamistyczne* 1 (1993), 63–75.
22. „Ma‘bad al-Ğuhanī.“ In *Islamwissenschaftliche Abhandlungen*: Fritz Meier zum 60. Geburtstag, ed. by Richard Gramlich. Wiesbaden: Franz Steiner 1974, 49–77.
[Arabic translation in:] *Mağallat Mağma‘ al-Luġa al-‘Arabiyya bi-Dimašq* 53 (1978), 279–312; 527–560.
23. „Das begrenzte Paradies.“ In *Mélanges d’Islamologie*. Volume dédié à la mémoire de Armand Abel par ses collègues, ses élèves et ses amis, ed. by Pierre Salmon. Leiden: E.J. Brill 1974, 108–127.
24. „Islam.“ In *Die fünf großen Weltreligionen*, ed. by E. Brunner-Traut. Freiburg: Herder 1974 (13th reprint 1985, new edition 1991), 67–87.
[Italian translation by A.N. Terrin in:] *Le cinque grandi religioni del mondo*. Brescia: Queriniana 1977, 67–87.
[Polish translation by Jan Doktor in:] *Pięć wielkich religii świata*. Warsaw: Pax 1986 (reprint 1996), 67–88 (reprint: 87–116).
[Dutch translation by Geertje Van Hoof in:] *De vijf grote wereldgodsdiensten*. Kapellen: dnb/Pelckmans 1992, 71–94.
25. „Libanesische Miszellen 6: Die Yašruṭīya.“ *Die Welt des Islams* 16 (1975), 1–103.
26. „Das Beispiel der Tübinger Orientalisten.“ In *Dialog mit der arabischen Welt*. Die Deutsch-Arabische Kulturwoche in Tübingen 1974, eine Dokumentation zusammengestellt von Oskar Splett. Tübingen, Basel: Hans Erdmann Verlag 1975, 116–118.
27. „The beginnings of Islamic theology.“ In *The cultural context of medieval learning*. Proceedings of the First International Colloquium on the Philosophy of Science and Theology in the Middle Ages, September 1973, ed. by John Emery Murdoch, Edith Dudley Sylla. Dordrecht: Springer 1975, 87–111.
[Turkish translation by Şaban Ali Düzgün:] „İslâm Kelâmının Başlangıcı.“ In

Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi 41 (2000), 399–423.

28. „Der Name Gottes im Islam.“ In *Der Name Gottes*, ed. by Heinrich von Stietencron, Peter Beyerhaus. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1975, 156–175.

29. „Göttliche Allmacht im Zerrbild menschlicher Sprache.“ *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 49 (1975–1976) (= *Mélanges offerts au R.P. Henri Fleisch*), 653–688.

30. „Untersuchungen zu einigen ibāḍitischen Handschriften.“ *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 126 (1976), 25–63.

[see also no. 35]

31. „Wissenschaftliche Beziehungen zwischen Iran und der Universität Tübingen.“ In *Beziehungen im Bereich von Bildung und Wissenschaften zwischen dem Lande Baden-Württemberg und dem Kaiserreich Iran. Ein Colloquium, veranstaltet vom Institut für Auslandsbeziehungen, Stuttgart, der Deutsch-Iranischen Gesellschaft e.V., Bonn, [...] am 27. Januar 1976 in Stuttgart. Materialien zum internationalen Kulturaustausch*, 3. Stuttgart: Institut für Auslandsbeziehungen 1976, 47–60.

32. „Disputationspraxis in der islamischen Theologie. Eine vorläufige Skizze.“ In *The International Colloquia of La Napoule. Islam and the West in the Middle Ages i: Medieval Education in Islam and the West. Revue des Études Islamiques* 44 (1976), 23–60.

33. „Introduction“ / *Muqaddama in Maḥdī Muḥaqqiq (Mohaghegh): Bīst guftār dar mabāḥiṭ-i ‘ilmī va-falsafī va-kalāmī va-firaq-i islāmī*. Teheran 2535 šāh./1976, 5–24.

34. „Şafadī-Splitter.“ *Der Islam* 53 (1976), 242–266; 54 (1977), 77–108.

35. „Nachträge zu meinem Aufsatz Untersuchungen zu einigen ibāḍitischen Handschriften.“ *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 127 (1977), *1*–*4*. [cf. above, no. 30] xxx bibliography

36. „Fatum Mahumetanum. Schicksal und Freiheit im Islam.“ In Schicksal? Grenzen der Machbarkeit. Ein Symposium mit einem Nachwort von Mohammed Rassem. München: dtv 1977, 26–50.
37. „Muwais b. ‘Imrān.“ In *Recherches d’Islamologie. Recueil d’articles offerts à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs collègues et amis*. Bibliothèque philosophique de Louvain, 26. Louvain: Peeters 1977, 337–358.
38. „Biobibliographische Notizen zur islamischen Theologie. 1: Zur Chronologie der Werke des Ḥamīdaddīn al-Kirmānī. 2: Das Todesdatum des Baiḍāwī. 3: Neue Materialien zur Biographie des ‘Aḍudaddīn al-Īǧī.“ *Die Welt des Orients* 9 (1978), 255–283.
39. „Une lecture à rebours de l’histoire du Mu‘tazilisme (i–iii).“ *Revue des Études Islamiques* 46 (1978), 163–240.[see also no. 45 and a 14]
40. „Ībn ar-Rēwandī, or the making of an image.“ *Al-Abhath* 27 (1978–1979), English section, 5–26.
[French version in a 14, pp. 2–29]
41. „Eine Predigt des Mu‘taziliten Murdār.“ *Bulletin d’Études Orientales* 30 (1978) (= *Mélanges Henri Laoust*), 307–318.
[French translation by Abdelmajid Saidi in:] *Arabica* 30 (1983), 111–124.
42. „Tribute to William Montgomery Watt“, in *Islam: Past influence and present challenge*, ed. by Alford T. Welch, Pierre Cachia. Edinburgh: University Press 1979, ix–xiii.
43. „Anekdoten um ‘Aḍudaddīn al-Īǧī.“ In *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag*, ed. by Ulrich Haarmann, Peter Bachmann. *Beiruter Texte und Studien*, 22. Beirut: In Kommission bei Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1979, 126–131.
44. „Biobibliographische Notizen zur islamischen Theologie. 4: Enttäuschte Hoffnungen.“ *Die Welt des Orients* 10 (1979), 54–60.

45. „Une lecture à rebours de l’histoire du Mu‘tazilisme (iv–v).“ *Revue des Études Islamiques* 47 (1979), 19–69.

[Cf. above, no. 39 and a 14]

46. „Religion und Gesellschaft, dargestellt am Beispiel des (sunnitischen) Islams.“ In *Kulturprobleme außereuropäischer Länder*, ed. by Jürgen H. Hohnholz, Hans W. Bähr. Stuttgart: Wiss. Verlagsgesellschaft 1980, 19–38.

47. „From Wellhausen to Becker. The emergence of Kulturgeschichte in Islamic Studies.“ In: *Islamic Studies. A tradition and its problems. Seventh Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference*, ed. by Malcolm H. Kerr. Malibu, ca: Undena Publications 1980, 27–51.

48. „Early Islamic theologians on the existence of God.“ In *Islam and the medieval West. Aspects of intercultural relations. Papers presented at the Ninth Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies*, State University of New York at Binghamton, ed. by Khalil J. Semaan. Albany: suny Press 1980, 64–81.

[Persian translation by Īrağ Ḥalīfa-Sultānī:] „Ma‘rifat Allāh, mas‘ala-yi dīnī dar tafakkur-i Mu‘tazila.“ In *Sayr-i ‘irfān va-falsafa dar ġahān-i Islām*. [Lecture given at the Third Congress of Culture 1363/1985] Teheran 1367/1989, 173–192.

[German translation:] „Gotteserkenntnis als theologisches Problem im Denken der Mu‘tazila.“ *Spektrum Iran* 8 (1995), 42–52, [abstract:] 106.

49. „Christian Friedrich Seybold, Professor der Orientalistik, 1859–1921.“ In *Lebensbilder aus Schwaben und Franken*, vol. 14. Stuttgart: Kohlhammer 1980, 416–432.

50. „Al-Fārābī and Ībn al-Rēwandī.“ *Hamdard Islamicus* 3 (1980), no. 4, 3–15.

[Persian translation by Muḥammad Sāviġī:] „Fārābī va Ībn-i Rāvandī.“ In *Maġmū‘a-yi maqālāt darāmadī bar čālīš-i ārmān va-vāqi‘iyyat dar falsafa-yi siyāsī-yi Fārābī*. Teheran: Intiṣārāt-i Kavīr 1381 š/2002.

- [Arabic translation by Miqdād Mansiyya:] „al-Fārābī wa-İbn al-Rāwandī.“ In al-Mağalla al-Tūnisiyya li-l-dirāsāt al-falsafiyya 8 (1989), 33–44. xxxii bibliography
51. „Biobibliographische Notizen zur islamischen Theologie. 5: ‘Izzaddīn al-Āmulī. 6: Zwei unbekannte Werke aus der mağribinischen Mystik. 7: Drei ḥanbalitische Texte theologischen Inhalts.“ Die Welt des Orients 11 (1980), 122–134.
52. „Biobibliographische Notizen zur islamischen Theologie. 8: Der Kreis des Dū n-Nūn.“ Die Welt des Orients 12 (1981), 99–106.
53. „Die Hinrichtung des Ṣāliḥ b. ‘Abdalquddūs.“ In Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients. Festschrift für Bertold Spuler zum siebzigsten GEBŭrtstag, ed. by Hans R. Roemer, Albrecht Noth. Leiden: Brill 1981, 53–66.
54. „Some fragments of the Mu‘āraḍat al-Qur’ān attributed to İbnü’l-Mukaffa‘.“ In Studia Arabica et Islamica. Festschrift for İhsān ‘Abbās, ed. by Wadād al-Qāḍī. Beirut: American University of Beirut 1981, 151–163.
55. „Sprache und religiöse Erkenntnis im Islam.“ In Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Akten des Sechsten Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie [...] 1977 in Bonn, ed. by Jan P. Beckmann [...], unter der Leitung von Wolfgang Kluxen. Miscellanea Mediaevalia, 13/1. Berlin, New York: de Gruyter 1981, 226–235.
56. „L’authorité de la tradition prophétique dans la théologie mu‘tazilite.“ In La notion d’authorité au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident. Colloques internationaux de La Napoule, Session de 23–26 octobre 1978, ed. by George Makdisi, Dominique Sourdel, Janine Sourdel-Thomine. Paris: p.u.f. 1982, 211–226.
57. „Early development of Kalam.“ In Studies on the first century of Islamic society, ed. by G.H.A. Juynboll. Papers on Islamic History. Carbondale, Edwardsville, il: Southern Illinois University Press 1982, 109–123.
- [Repr. in] Islamic philosophy and theology: critical concepts in Islamic thought.

Vol. 1: Legacies, translations and prototypes, ed. by Ian Richard Netton, London, New York: Routledge 2007, 175–194.

58. „Un manuscrit ibāḍīte de Jerba: Les Aqwāl Qatāda.“ In Actes du Colloque sur l’histoire de Jerba, avril 1982, ed. by the Institut national d’Archéologie et d’Art. Tunis: L’Institut 1986, 93–103.

[Arabic translation by al-‘Arabī b. ‘Alī b. Ṭā’ir (Larbi Ali ben Thaier):] „Aqwāl Qatāda, maḥṭūṭ Ibāḍī tamīn min kunūz ḡazīrat Ġarba.“ In al-Minhāḡ (Ghardaia, Algeria) 1 (2011), 52–75, [and in] Dirāsāt (United Emirates) 32 (2012), 45–65.

59. „Muhammad und der Koran: Prophetie und Offenbarung.“ „Sunniten und Schiiten: Staat, Recht und Kultus.“ „Gottesbild und islamische Mystik, Menschenbild und Gesellschaft.“ „Der Islam und die anderen Religionen. Jesus im Koran.“ In Hans Küng [et al.], Christentum und Weltreligionen [...], cf. a 15], 31–48, 73–90, 119–136, 157–172.

60. „Die Herkunft des ‘Amr b. ‘Ubaid.“ Mélanges de l’Université Saint-Joseph 50 (In memoriam Michel Allard, s.j., Paul Nwyia, s.j.) (1984), 733–744.

61. The Histories of Nishapur. ‘Abdalḡāfir al-Fārisī, SiyāqTa’ rīḡ Naisābūr. Register der Personen- und Ortsnamen zusammengestellt von Habib. Jaouiche. Mit einem Vorwort von Josef van Ess. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert 1984, v–viii.

62. „Abū l-Hudhayl in contact. The genesis of an anecdote.“ In Islamic theology and philosophy. Studies in honor of George F. Hourani, ed. by Michael E. Marmura. Albany: suny 1984, 13–30, 280–287.

[Persian translation by Nāṣir Guḡaštīh:] „Zindigīnāma va-‘aqā’id-i Abū l-Huḡayl-i ‘Allāf.“ In Dar ḡīrad ḡāvidān (Ġašnnāma-yi Ustād Sayyid Ġalāluddīn Āštīyānī), bakūšīš-i ‘Alī Aṣḡar Muḡammadḡhānī va-ḡasan Sayyid ‘Arab. Teheran 1377, 555–566.

63. „Yazīd b. Unaisa und Abū ‘Īsā al-Iṣfahānī. Zur Konvergenz zweier sektiererischer Bewegungen.“ In Studi in onore di Francesco Gabrieli nel suo ottantesimo

compleanno, ed. by Renato Traini. 2 vols. Rome: Università di Roma „La Sapienza“ 1984–1985, i 301–313.

Cf. „Khariji sectarianism and a Jewish messianic movement in the late Umayyad period.“ In Proceedings of the Thirty-First International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa, Tokyo, Kyoto 1983, ed. by Yamamoto Tatsuro. 2 vols. Tokyo: Toho Gakkai 1984, i 302–303.

64. „Wrongdoing and divine omnipotence in the theology of Abū Ishāq an-Nazzām.“ In Divine omniscience and omnipotence in medieval philosophy, ed. by Tamar Rudavsky. Dordrecht, Boston: Reidel, Hingham ma 1985, 53–67.

65. „Rudi Paret.“ *Der Islam* 61 (1984), 1–7.

xxxiv bibliography

66. „Massignon vu à travers le regard d’un allemand.“ In Centenaire de Louis Massignon. Cairo: Cairo University 1984, 59–70.

67. „Félix María Pareja, s.j. (1890–1983).“ *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 135 (1985), 14–15.

68. „Biobibliographische Notizen zur islamischen Theologie. 9: Noch einmal zu Ibn Baṭṭa. 10: Zwei antiqadaritische Sendschreiben des ‘Abdal‘azīz b. ‘Abdallāh b. Abī Salama al-Māḡašūn (gest. 164/780).“ *Welt des Orients* 16 (1985), 128–135.

69. „Theorie und Anekdote. Zur Verarbeitung theologischer Argumente in biographischer Literatur.“ *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 135 (1985), 22–54.

70. „La liberté du juge dans le milieu basrien du viiie siècle (iie siècle de l’Hégire).“ In *La notion de liberté au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident*. Penn-Paris-Dumbarton Oaks Colloquia iv, ed. by George Makdisi, Dominique Sourdel, Janine Sourdel-Thomine. Paris: Société d’Édition „Les Belles Lettres“ 1985, 25–35.

- [Arabic translation:] „Kull muğtahid muṣṭib.“ In *Dirāsāt islāmiyya*, ed. by Fahmī Jad‘ān. Irbid 1403/1983, 123–141.
71. „Kritisches zum Fiqh akbar.“ *Revue des Études Islamiques* 54 (1986) (= *Mélanges offerts au Professeur Dominique Sourdel*), 327–338.
72. „Quelques remarques sur le Munqid min aḍ-ḍalāl.“ In Ghazālī. *La raison et le miracle*. Table ronde unesco 9–10 décembre 1985. Paris: Maisonneuve et Larose 1987, 57–68.
73. „Der Iranische Anteil am islamisch-religiösen Denken.“ *Spektrum Iran* 1 (1988), 3–21.
74. „Die Kāmiliya. Zur Genese einer häresiographischen Tradition.“ *Die Welt des Islams* 28 (1988) (= *Gegenwart als Geschichte. Islamwissenschaftliche Studien*. Fritz Steppat zum fünfundsechzigsten GEBÛrtstag, ed. by Axel Havemann, Baber Johansen), 141–153.
- [English translation by Gwendolyn Goldbloom:] „The Kāmiliya: On the genesis of a heresiographical tradition.“ In *Shī‘ism*, ed. by Etan Kohlberg. *The formation of the classical Islamic world*, 13. Aldershot: Ashgate 2003, 209–219.
75. „Enseignement et ‚Universités‘ dans l’Islam médiéval.“ *Diogenes* 150 (1990), 65–77.
76. „L’héritage aristotélécien dans le monde arabe et la théologie musulmane.“ In *Penser avec Aristote*, ed. by M.A. Sinaceur. Toulouse: Erès 1991, 853–855.
77. „‘Abd al-Malik and the Dome of the Rock. An analysis of some texts.“ In *Bayt al-Maqdis. ‘Abd al-Malik’s Jerusalem*, ed. by J. Raby, J. Johns. Oxford 1992, 89–102.
78. „Déu en l’Islam.“ In *El Déu de les religions, el Déu dels filòsofs*, ed. by Amador Vega Esquerra. Barcelona: Cruïlla 1992, 47–68.
- [German translation:] „Gott im Islam.“ In *Gott im Spiegel der Weltreligionen*, ed. by E. Klinger, Regensburg: F. Pustet 1997, 36–59.

79. „Al-Qānūn wa-l-dawla.“ In *al-Turāt al-ḥaḍārī wa-l-tanzīm al-siyāsī al-mustaqbālī fī l-‘ālam al-islāmī*, ed. by Bernd Manuel Weischer. Muḥammadiyya 1995, 61–70.
80. „Fundamentalismus im Islam.“ In *Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern* 25, Nr. 5–6 (1995), 14–15.
81. „Georges Chehata Anawati, o.p. (1905–1994).“ *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 146 (1996), 263–268.
82. „Die Mu‘tazilitenbiographien im Fihrist und die mu‘tazilitische biographische Tradition.“ In *Ībn an-Nadīm und die mittelalterliche arabische Literatur. Beiträge zum 1. Johann Wilhelm Fück Kolloquium Halle 1987*. Wiesbaden: Harrassowitz 1996, 1–6.
83. „Die *Tuḥfat ul-iḥwān* des ‘Abdurrazzāq-i Kāšānī, ein *Futūvatnāma* der Īlhānidenzeit.“ In *Ẓafar Nāme. Memorial Volume of Felix Tauer*, ed. by Rudolf Veselý, Eduard Gombár, Felix Tauer. Prague: Enigma Corp. 1996, 85–99.
84. „Le Mi‘rāğ et la vision de Dieu dans les premières spéculations théologiques en Islam.“ In *Le voyage initiatique en terre d’islam*, ed. by A. Amir-Moezzi. Louvain: Peeters, Paris 1996, 27–56.
- [English translation:] „Vision and ascension. Sūrat al-Najm and its relationship with Muḥammad’s mi‘rāj.“ *Journal of Qur’anic Studies* 1 (1999), 47–62.
- xxxvi bibliography
- [Reprinted in:] *The Koran: critical concepts in Islamic studies. Vol. 2: Themes and doctrines*, ed. by Colin Turner. London: RoutledgeCurzon 2004, 249–264.
- [German version:] „Die Himmelfahrt Muḥammads und die frühe islamische Theologie.“ *Islamische Grenzen und Grenzübergänge*, ed. by Benedikt Reinert, Johannes Thomann. *Schweizer Asiatische Studien/Études Asiatiques Suisses* 44 (2007), 9–34.

85. „Verbal inspiration? Language and revelation in classical Islamic theology.“
In *The Qur'ān as text*, ed. by Stefan Wild. Islamic Philosophy, Theology and Sciences: Texts and Studies 27. Leiden: Brill 1996, 177–194.
86. „Religion und Philosophie in der islamischen Welt.“ In *Religion als Gegenstand der Philosophie*, ed. by Georg Wieland. [...]. Paderborn, München, Wien, Zürich: F. Schöningh 1997, 49–70.
87. „Liberté et responsabilité.“ In *Être libre aujourd'hui. Rencontres Internationales de Carthage i [...]* 1996. Tunis: Ministère de la culture [...] 1998, 231–244.
88. „Fritz Meier.“ In *Jahrbuch der Heidelberger Akademie der Wissenschaften* 1998. Heidelberg 1999, 153–157.
89. „Sufism and its opponents. Reflections on topoi, tribulations, and transformations.“ In *Islamic mysticism contested. Thirteen centuries of controversies and polemics*, ed. by Frederick de Jong and Bernd Radtke. Islamic History and Civilization, 29. Leiden, Boston, Köln: Brill 1999, 22–44.
90. „La peste d'Emmaüs. Théologie et ‚histoire du salut‘ aux prémices de l'Islam.“ Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, *Comptes rendus des séances de l'année 2000*, 325–337.
91. „Political ideas in early Islamic religious thought.“ *British Journal of Middle Eastern Studies* 28 (2001), 151–164.
[Reprinted in:] *The Caliphate and Islamic Statehood. Vol. 1: ed. by Carool Kersten.* Berlin: Gerlach Press 2015, 20-33.
92. „Die Pest von Emmaus. Theologie und Geschichte in der Frühzeit des Islams.“ *Oriens* 36 (2001), 248–267.
93. „Muhammads Ankündigung der Endzeit und ihre Auswirkung auf die Gestaltung der Weltzeit.“ In *Religionen unterwegs (Wien)* 7 (2001), no. 4, 10–15, 8 (2002), no. 1, 16–21.

94. „60 years after: Shlomo Pines's Beiträge and half a century of research on atomism and Islamic theology.“ *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, vol. 8, 2. The Shlomo Pines Memorial Lectures. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities 2002, 19–41 [1–23].
95. „Schauen und Sehen als ontologisches Problem in der frühen islamischen Theologie.“ In *Autour du regard. Mélanges Gimaret*, ed. by É. Chaumont avec [...] D. Aigle, M.A. Amir Moezzi, P. Lory. Louvain: Peeters 2003, 1–13.
96. „Pluralisme et tolérance en Islam.“ In *Unité de l'homme, diversité de l'humain. Rencontres internationales de Carthage*, 7/2003. Tunis: Beït al-Hikma 2004, 371–382.
- [English translation:] „Tolerance and pluralism in Islam.“ In *Maghreb. Review* [= *Proceedings of the 20th International Annual Conference of the Maghreb. Review on „The Religions of the Other“ in honour of Mohammad Talbi, 6–8 July 2003*] 29 (2004), 33–39.
97. „A few casual remarks on the topic.“ In *Text and context in Islamic societies*, ed. by Irene A. Biermann. Reading, Ithaca Press 2004, [1]–[11].
98. „Texts and contexts: heroes of the plague.“ In *Text and context* [...], 13–22.
- [French version in b. 90, German version in b. 92.]
99. „Franz Rosenthal (1914–2003). Alte und Neue Welt im Leben eines Orientalisten.“ *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 155 (2005), 51–67.
100. „Goldziher as a contemporary of Islamic reform.“ In *Goldziher memorial conference* [...], ed. by Éva Apor, István Ormos. *Keleti Tanulmányok Oriental Studies*, 12. Budapest: Library of the Hungarian Academy of Sciences 2005, 37–50.
101. „Das Siegel der Propheten. Die Endzeit und das Prophetische im Islam.“

In Eranos n.f. 12 (2005) (= Propheten und Prophezeiungen, ed. by M. Riedl, T. Schabert), Würzburg: Königshausen und Neumann 2005, 53–76.

xxxviii bibliography

102. „Secularism and interreligious dialogue in the Middle East. A few personal recollections.“ In Islam and secularism. The Dialogue Series, 2. Antwerp: Universitair Centrum Sint-Ignatius 2005, 11–23.

103. „Lachen von oben und Lachen von unten. Das Lachen Gottes und der Witz des Menschen im Islam.“ In Religionen unterwegs 11 (2005), Nr. 3, 14–16; Nr. 4, 17–23.

104. „Arabischer Neuplatonismus und islamische Theologie – Eine Skizze.“ In Platonismus im Orient und Okzident. Neuplatonische Denkstrukturen im Judentum, Christentum und Islam, ed. by Raif Georges Khoury, Jens Halfwassen in Verbindung mit Frederek Musall. Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2005, 103–117.

105. „Encyclopaedic activities in the Islamic world: a few questions, and no answers.“ In Organizing knowledge: encyclopaedic activities in the pre-eighteenth century Islamic world, ed. by Gerhard Endress. Islamic Philosophy, Theology and Science, Texts and Studies, 61. Leiden, Boston: Brill 2006, 3–19.

106. „Islam and the axial age.“ In Islam in process – historical and civilizational perspectives, ed. by Johann P. Arnason, Armando Salvatore, Georg Stauth. Yearbook of the Sociology of Islam, 7. Bielefeld: Transcript 2006, 220–237.

107. „Schönheit und Macht. Verborgene Ansichten des islamischen Gottesbildes.“ In Schönheit und Mass. Beiträge der Eranos Tagungen 2005 und 2006, ed. by Erik Hornung, Andreas Schweizer. Basel: Schwabe 2007, 15–42.

[Shorter version as a private offprint:] Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 2009, 1–16.

108. „Von der Mitteilung zur Erkenntnis: Fritz Steppat (1923–2006).“ Zeitschrift

der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 159 (2009), 265–278.

109. „Al-Jāhīz and early Mu‘tazilī theology.“ In Al-Jāhīz. A Muslim humanist for our time, ed. by Arnim Heinemann, John L. Meloy, Tarif Khalidi, Manfred Kropp. Beirut: Ergon Verlag in Kommission, Würzburg 2009, 3–15.

110. „Ketzer und Zweifler in den ersten Jahrhunderten des Islam.“ Orden Pour le mérite für Wissenschaften und Künste. Reden und Gedenkworte 38 (2009–2010), 103–129.

111. „Die Doktorarbeit. Erinnerungen aus der Steinzeit der Orientalistik.“ Die Welt des Islams 51 (2011), 279–326.

112. „Ein Jubiläum zum Jahre 2011: Colmar Freiherr von der Goltz.“ In Orden Pour le mérite für Wissenschaften und Künste. Reden und Gedenkworte 40 (2011–2012), 239–270.

113. „Das GEBurtsjahr des Šahrastānī.“ Der Islam 89 (2012), 111–117.

114. „Constructing Islam in the ‚Classical Period‘. Maqalat literature and the Seventy-Two Sects.“ In The construction of belief. Reflections on the thought of Mohammed Arkoun, ed. by Abdou Filali-Ansary and Aziz Esmail. London: Saqi 2012, 63–74.

115. „The beginning of Ibadi studies.“ In: On Ibadism, ed. by Angeliki Ziaka. Studies on Ibadism and Oman, 3. Hildesheim, New York: Georg Olms Verlag 2013, 35–41.

116. „Theology and society.“ „Why kalām?“ „Islam and Enlightenment.“ Three lectures given at İslam Araştırmaları Merkezi (isam), Istanbul, ed. by Seyfi Kenan, in isam Konuşmaları / isam Papers. Istanbul 2013, 167–185, 187–205, 207–225.

[Turkish translation by Mehmet Bulğen in the same volume:] „Teoloji ve Toplum.“

„Niçin Kelâm.“ „İslam ve Aydınlanma.“, pp. 227–246, 247–266, 267–285; cf. also Esra Gözeler, „İlâhiyat Seminerleri. Erken Dönem 2 Prof. Dr. Josef van Ess,“ Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi 52 (2011), 383–387.

117. „Neue Fragmente aus dem K. an-Nakt̃ des Naẓẓām.“ Oriens 42 (2014), 20–91.

[Cf. a 5]

118. „Ibadi identity and imperial politics in early Islam.“ In: Ibadi theology.

Rereading sources and scholarly works, ed. by Ersilia Francesca. Hildesheim:

Georg Olms Verlag 2014, 31–39.

119. „The Quran and its audience. An external observer’s report.“ In: Le sacre

scritture e le loro interpretazioni: Orientalia Ambrosiana 4 (2015), 99–117.

xl bibliography

120. „Reconstructing early Islamic thought. The Ibāḍiyya in context.“ In: Today’s

Perspectives on Ibadi History, ed. by Reinhard Eisener. Hildesheim: Georg Olms

Verlag 2016, 61–67.

121. „Wer sind und was bedeutet al-māriqa?“ Asiatische Studien 70 (2016), 1389–

1431.

Nos. 121, 125, 132–136, „Unfertige Studien“, are, resp. will be, published in Asiatische

Studien 70 (2016) ff.; Foreword in 70 (2016), 1387–1388.

122. „Fakhr al-Dīn al-Rāzī et sa Shajara al-mubāraka.“ In: Pazhūhishhāy-i nuskhāshināsī/

Codicological Studies 1 (2017), 65–76.

123. „Das Paradies.“ Preface to Roads to Paradise. Eschatology and Concepts of

the Hereafter in Islam, ed. by Sebastian Günther and Todd Lawson, 1–2 Leiden,

Brill 2017. Vol. i, pp. xv–xxv.

124. „Light and vision before Ibn al-Haytham. The perspective of Islamic theology.“

In: Light Based Science. Technology and Sustainable Development. The

Legacy of Ibn al-Haytham, ed. by Azzedine Boudrioua, Roshdi Rashed, Vasudevan

Lakshminarayanan. crc Press 2017, 9–22.

125. „Bemerkungen zum Korankommentar des Aṣamm.“ Asiatische Studien 71 (2017), 131–150.

126. „Politik und Religion im vormodernen Islam. Einige vorläufige Gedanken über ein ungefüges Thema.“ Lecture Munich, Siemens-Stiftung, 2012. Published here for the first time. (ix 19)

127. „Bagdad: Vergangenheit ohne Zukunft? Oder: Hat eine Hauptstadt ‚Kultur‘?“ Lecture Berlin, 2013. Published here for the first time. (x 7)

128. „Das K. at-Taḥrīš des Ḍirār b. ‘Amr. Einige Bemerkungen zu Ort und Anlaß seiner Abfassung.“ Published here for the first time. (xii 2)

129. „Schicksal und selbstbestimmtes Handeln aus der Sicht von Ḍirār b. ‘Amr’s K. at-Taḥrīš.“ Published here for the first time. (xii 3)

130. „Das Bild der Ḥārīgīten im K. at-Taḥrīš des Ḍirār b. ‘Amr.“ Published here for the first time. (xii 4)

131. „Un nouveau texte des débuts du mouvement mu‘tazilite: Le K. al-Taḥrīsh de Ḍirār b. ‘Amr.“ To appear in Études en honneur de Dominique Sourdel (in Cahiers de Tunisie).

132. „Die Nihāyat al-marām des Ḍiyā’ addīn ar-Rāzī.“

133. „Skrupelhaftigkeit.“

134. „Angeberei und Sufikleidung.“

135. „Der Brudermord des Kain aus theologischer Sicht.“

136. „Der Tod Marwāns ii. und das Massaker von Mosul.“

137. „Spiel und Ernst in der islamischen Kultur der Vormoderne.“ Forthcoming in: Religionen unterwegs (2017).

138. „Changing Images. The Khawārij in public perception during the first centuries of Islam.“

c Reviews

Abbreviations of Journals:

bsoas Bulletin of the School of Oriental and African Studies

jaos Journal of the American Oriental Society

jas Journal of the Royal Asiatic Society

jss Journal of Semitic Studies

olz Orientalistische Literaturzeitung

wi Die Welt des Islams

wo Die Welt des Orients

zdmg Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

zgaw Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften

1. A.N. Nader, Le système philosophique des Mu‘tazila (Premiers penseurs de l’Islam). Beirut 1956. Oriens 11 (1958), 314–318.

2. E. Bannerth, Das Buch der vierzig Stufen von ‘Abd al Karīm al Ġīlī. [...]. Vienna 1956. olz 54 (1959), 606–609.

xlii bibliography

3. R.L. Mellema, Een interpretatie van de Islaam. Amsterdam ²1958. Zeitschrift für Ethnologie 84 (1959), 304–305.

4. E. Wagner, Die Überlieferung des Abū Nuwās-Dīwān und seine Handschriften. Wiesbaden 1957. Der Islam 35 (1960), 154–155.

5. Avicenna’s De anima (Arabic text), being the psychological part of Kitāb. al-Shifā’, ed. by F. Rahman. London, New York, Toronto 1959. Oriens 13–14 (1960–1961), 374–375.

6. Kitāb. ar-Radd ‘alā l-ġahmīya des Abū Sa‘īd ‘Uṭmān b. Sa‘īd ad-Dārimī [...], ed. by G. Vitestam. Lund, Leiden 1960. Oriens 13–14 (1960–1961), 380–387.

7. L. Gardet, *Connaître l'Islam*. Paris 1958. *Oriens* 13–14 (1960–1961), 425.
 8. *Studia Islamica*, fasc. 2–10, 1954–1959. *Oriens* 13–14 (1960–1961), 432–439.
 9. A.N. Nader, *Les principales sectes musulmanes*. Beirut n.d. [1960?]. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 44 (1962), 319–320.
 10. *Kitāb. al-Intiṣār [...]* par Abū al Ḥusayn b. 'Othmān al Khayyāṭ le mu'tazil, tr. by A.N. Nader. Beirut 1957. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 45 (1963), 79–83.
 11. Aḥmad b. Yaḥyā Ibn al-Murtaḍā, *Die Klassen der Mu'taziliten*, ed. by S. Diwald-Wilzer. Wiesbaden, Beirut 1961/1380. *Der Islam* 39 (1964), 276–279.
 12. *The world of Islam. Studies in honour of Philip K. Hitti*, ed. by J. Kritzeck, R. Bayly Winder. London, New York 1960. *Oriens* 17 (1964), 243–244.
 13. Ibn Rushd (Averroes), *Kitāb. Faṣl al-maqāl*. With its appendix (*Ḍamīma*) and an extract from *Kitāb. al-Kashf 'an manāḥij al-adilla*, ed. by G.F. Hourani. Leiden 1959. *Oriens* 17 (1964), 286–287.
 14. Alfarabi's Commentary on Aristotle's *περί ερμηνείας* (*De interpretatione*), ed. by W. Kutsch, S. Marrow. Beirut 1960. *zdmg* 113 (1964), 653–657.
 15. Al-Fārābī's *Philosophy of Aristotle* (*Falsafat Aristūṭālīs*), ed. by M. Mahdi. Beirut 1961. *zdmg* 113 (1964), 657–658.
 16. O. Yahya, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabī*. 2 vols. Damascus 1964. *Erasmus* 17 (1965), 77–82.
 17. N. Rescher, *The development of Arabic logic*. Pittsburgh 1964. *Erasmus* 17 (1965), 257–262.
 18. G. Lecomte, Ibn Qutayba. *L'homme, son oeuvre, ses idées*. Damascus 1965. [Id., tr.] *Le Traité des divergences du ḥadīṭ d'Ibn Qutayba* (*K. Ta'wīl muḥtalif al-ḥadīṭ*), Damascus 1962. *Erasmus* 17 (1965), 523–530.
- Cf. „Addenda et corrigenda à g.l., *Le traité [...]*, par G.H.A. Juynboll et G. Lecomte,

- avec la collaboration de J. van Ess, "Arabica 17 (1970), 187–199.
19. E. Wagner, *Abū Nuwās. Eine Studie zur arabischen Literatur der frühen 'Abbāsidenzeit*. Wiesbaden 1965. *Erasmus* 17 (1965), 609–615.
20. O. Chahine, *Ontologie et théologie chez Avicenne*. Paris 1962. *Der Islam* 41 (1965), 265–266.
21. E. Cerulli, *Scritti teologici etiopici dei secoli xvi–xvii. i: Tre opuscoli dei Mikaeliti*. Città del Vaticano 1958. *Oriens* 18–19 (1965–1966) [1967], 488–489.
22. H. Laoust, *La profession de foi d'Ībn Baṭṭa [...]*. Damascus 1958. *Oriens* 18–19 (1965–1966) [1967], 508–511.
23. M.S. Seale, *Muslim theology. A study of origins with reference to the Church Fathers*. London 1964. *Bibliotheca Orientalis* 23 (1966), 101–104.
24. A. Darrag, *L'Égypte sous le règne de Barsbay (825–841/1422–1438)*. Damascus 1961. *Erasmus* 18 (1966), 502–507.
25. G. Makdisi, *Ībn 'Aqīl et la résurgence de l'islam traditionaliste au xie siècle*. Damascus 1963. *Erasmus* 18 (1966), 566–573.
26. B.E. Perry, *Secundus the silent philosopher [...]*. Ithaca, n.y. 1964. *Gnomon* 38 (1966), 215–217.
27. N. Rescher, *Galen and the syllogism [...]*. Pittsburgh 1966. *Erasmus* 19 (1967), 517–520. xlv bibliography
28. Al-Tirmidī, *Kitāb. Ḥatm al-aulyā'*, ed. 'O.I. Yaḥyā. Beirut 1965. *Der Islam* 43 (1967), 159–164.
29. P. Nwyia, *Ībn 'Abbād de Ronda (1332–1390)*. Beirut 1961. *Der Islam* 43 (1967), 166–169.
30. A.H. Abdel-Kader, *The life, personality and writings of al-Junayd [...]*. London 1962. *Oriens* 20 (1967) [1969], 217–219.
31. S. de Laugier de Beaurecueil, *Khwādja 'Abdullāh Anṣārī [...]*, mystique ḥanbalite.

- Beirut 1965. *Oriens* 20 (1967) [1969], 313–314.
32. Al-Mizzī, Ġamāladdīn Abū l-Ḥaġġāġ Yūsuf: *Tuḥfat al-ašrāf bi-maʿrifat alaṭrāf. Maʿa an-Nukat az-ẓirāf ʿalā l-Aṭrāf, taʿlīqat [...]* Ibn Ḥaġar al-ʿAsqalānī. *Ġuzʾ* 1, ed. by [...] ʿA. Šarafuddīn. Bombay 1965. *Oriens* 20 (1967) [1969], 318–319.
Cf. the critical remarks of the editor in vol. 3, „Editor’s preface“, Dec. 1969.
33. R.M. Frank, *The Metaphysics of Created Being according to Abū l-Hudhayl al-ʿAllāf [...]*. Istanbul 1966. *Bibliotheca Orientalis* 25 (1968), 258–259.
34. M. Cruz Hernández, *La filosofía árabe*. Madrid 1963. *Erasmus* 20 (1968), 321–322.
35. A. Miquel, *La géographie humaine du monde musulman jusqu’au milieu du 11^e siècle [...]*, vol. 1. Paris, The Hague 1967. *Erasmus* 20 (1968), 378–382.
36. Manuel ii Paléologue, *Entretiens avec un musulman. 7^e controverse*, ed. and tr. by Th. Khoury. Paris 1966. *Erasmus* 20 (1968), 587–589.
37. N. Elisséeff, *La description de Damas d’İbn ʿAsākir*. Damascus 1959. *Erasmus* 20 (1968), 632–635.
38. M. Allard, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d’al-Ašʿarī et de ses premiers grands disciples*. Beirut 1965. *Der Islam* 44 (1968), 255–261.
39. F. Shehade, *Ghazali’s unique unknowable God*. Leiden 1964. *Muslim World* 58 (1968), 168–170.
40. Averroes’ *Commentary on Plato’s ,Republic‘*, ed. by E.I.J. Rosenthal. Cambridge 1966. *wi* 11 (1967–1968), 238–239.
41. M. Goriawala, *A descriptive catalogue of the Fyzee Collection of Ismaili manuscripts*. Bombay 1965. *zdmg* 118 (1968), 194–195.
42. N. Elisséeff, *Nūr ad-Dīn. Un grand prince musulman de Syrie au temps des Croisades*. 3 vols. Damascus 1967. *Erasmus* 21 (1969), 173–176.
43. W. Cantwell Smith, *Questions of religious truth*. London 1967. *wi* 12 (1969–1970), 245–246.

44. S.H. Nasr, The encounter of man and nature. The spiritual crisis of modern man. London 1968. wi 12 (1969–1970), 246.
 45. Miskawayh, Tahdhīb. al-akhlāq. The refinement of character, ed. by C.K. Zurayk. Beirut 1967. wi 12 (1969–1970), 246–247.
 46. K.E. Müller, Kulturhistorische Studien zur Genese pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien. Wiesbaden 1967. wo 5 (1969), 137–144.
 47. [Ībn al-‘Adīm, Buġyat al-ṭalab. fī ta’rīḥ Ḥalab] Histoire d’Alep par Kamāl ad-Dīn Ībn al-‘Adīm, vol. 3, ed. by Sami Dahan. Damascus 1968. Erasmus 22 (1970), 114–116.
 48. Galeni in Hippocratis De officina medici commentariorum versio Arabica [...], ed. by M. Lyons. Berlin 1963. Erasmus 22 (1970), 178–180.
 49. R.W. Davidson (ed.), Documents on contemporary dervish communities. A symposium. London 1966. Der Islam 46 (1970), 89.
 50. Ash-Shāfiya (The Healer), an Ismā‘īlī poem attributed to Shihāb. ad-Dīn Abū Firās, ed. and transl. [...] by S.N. Makarem. Beirut 1966. – Al-Qaṣīda al-ṣāfiya, ta’līf dā‘ī maġhūl [...], ed. [...] by A. Tamer. Beirut 1967. Der Islam 46 (1970), 92–95.
 51. Ummu’l-Kitāb, Introduzione, traduzione e note di P. Filippini-Ronconi. Naples 1966. Der Islam 46 (1970), 95–100.
- xlvi bibliography
52. ‘Alī b. Muḥammad al-Walīd [...], Tāġ al-‘aqā’id wa-ma‘dīn al-fawā’id, ed. by A. Tamer. Beirut 1967. Der Islam 46 (1970), 100–102.
 53. Aristū, Dustūr al-Aṭiniyyīn [...]. Aristote, Constitution d’Athènes. Traduction arabe [...] par A. Barbara. Beirut 1967. – Lūqiyānus as-Sumaysāṭī, Musāmarāt alamwāt wa-Stiftā’ mait [...]. Lucien, Dialogues des morts et Ménippe. Traduction arabe [...] par E.S. Ghali. Beirut 1967. zdmg 120 (1970), 211–212.

54. Molla Sadra Shier-Râzî [...], *Le Livre des Pénétrations métaphysiques* (Kitâb. al-Mashâ'ir). Texte arabe publié avec la version persane de Badi'ol-Molk Mirza 'Emadoddawleh, traduction française et annotations par H. Corbin. Teheran, Paris 1964. *zdmg* 119 (1970), 364–368.
By mistake printed again in the same journal, 121 (1971), 364–367.
55. F. Kholeif, *A study on Fakhr al-Dīn al-Rāzī and his Controversies in Transoxania* [...]. Beirut 1966. *zdmg* 120 (1970), 374–378.
56. D.P. Little, *An introduction to Mamlūk historiography* [...]. Wiesbaden 1970. *Erasmus* 23 (1971), 761–764.
57. H. Grotzfeld, *Das Bad im arabisch-islamischen Mittelalter. Eine kulturgeschichtliche Studie*. Wiesbaden 1970. *Erasmus* 23 (1971), 311–312.
58. H. Busse, *Chalif und Großkönig. Die Buyiden im Iraq (945–1055)*. Beirut 1969. *Erasmus* 23 (1971), 436–442.
59. Miskawayh, *Traité d'éthique*, tr. by M. Arkoun. Damascus 1969. *Erasmus* 23 (1971), 709–712.
60. Juwaynī, *Textes arabes traduits et annotés* par M. Allard. Beirut 1968. *jss* 16 (1971), 271–273.
61. M. Chemli, *La philosophie morale d'Ībn Bājjā (Avempace) à travers le Tadbīr al-Mutawahhīd* [...]. Tunis 1969. *wi* 13 (1971), 132.
62. Muḥjī 'd-Dīn Ībn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam. Das Buch der Siegelringsteine der Weisheitssprüche*, tr. by H. Kofler [...]. Graz 1970. *wo* 6 (1971), 267–268.
63. F.E. Peters, *Aristoteles arabus. The Oriental translations and commentaries on the Aristotelian corpus*. Leiden 1968. *zdmg* 121 (1971) [1972], 375–377.
64. E. Sivan, *L'Islam et la Croisade*. Paris 1968. *Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins* 87 (1971), 219–220.
65. H. Corbin, *Creative imagination in the Ṣūfism of Ībn 'Arabī*, tr. from the French

- by R. Manheim. Princeton 1969. *Der Islam* 48 (1972), 134–135.
66. J. Bowker, *Problems of suffering in religions of the world*. Cambridge 1970. *Der Islam* 48 (1972), 135–136.
67. M.A. Khan, *International Islamic Conference [... 1968 ...] at Rawalpindi. Vol. 1: English papers*. Islamabad 1970. *Erasmus* 24 (1972), 515–517.
68. N. Rescher, M.E. Marmura (ed., tr.), *The refutation by Alexander of Aphrodisias of Galen's treatise on the theory of motion*. Islamabad 1970. *Erasmus* 24 (1972), 580–583.
69. [Faḥr al-dīn al-] Rāzī's 'Ilm al-akhlāq. English tr. of his Kitāb. al-Nafs wa-lrūh wa-ṣarḥ quwāhumā, by M. Şağır Hasan Ma'sūmī. Islamabad 1969. *Erasmus* 24 (1972), 839–840.
70. *Theology and law in Islam*, ed. by G.E. von Grunebaum. Wiesbaden 1971. *Der Islam* 49 (1972), 302.
71. J. Jolivet, *L'intellect selon Kindī*. Leiden 1971. *Der Islam* 49 (1972), 311–312.
72. G.F. Hourani, *Islamic rationalism. The Ethics of 'Abd al-Jabbār*. Oxford 1971. *Der Islam* 49 (1972), 337–339.
73. M.M. Mazzaoui, *The origins of the Şafawids. Şī'ism, Şūfism, and the Ġulāt*. Wiesbaden 1972. *Erasmus* 25 (1973), 434–437.
74. K. al-'Uyūn wa-l-ḥadā'iq fī aḥbār al-ḥaqā'iq [...], vol. 4, 1, ed. by O. Saīdī. Damascus 1972. *Erasmus* 25 (1973), 437–439.
75. J. Hjärpe, *Analyse critique des traditions arabes sur les Sabéens Ḥarrāniens*. [Dissertation] Uppsala 1972. *Der Islam* 50 (1973), 171–174.
- xlviibibliography
76. P. Nwyia (ed. and tr.), *İbn 'Aṭā' Allāh et la naissance de la confrérie şāḍilite*. Beirut 1972. *Der Islam* 50 (1973), 175–176.
77. P. Dressendörfer, *Islam unter der Inquisition. Die Morisco-Prozesse in Toledo*

- 1575–1610. Wiesbaden 1971. *Der Islam* 50 (1973), 351–352.
78. *The Theologus autodidactus of Ibn al-Nafīs*, ed., tr. with an introduction [...] by M. Meyerhof, J. Schacht. Oxford 1968. *olz* 68 (1973), 487–489.
79. Ch. Ewert, *Islamische Funde in Balaguer und die Aljafería in Zaragoza*. Berlin 1971. *Philosophy and History* 6 (1973), 200–201; [the same text, with English title:] *Mundus* 9 (1973), 117–118.
80. R. Walzer, *Greek into Arabic. Essays on Islamic philosophy*. Oxford 1962. *wi* 14 (1973), 228–229.
81. A Ṣūfī martyr. *The Apologia of ‘Ain al-Qudāt al-Hamadhānī*, tr. by A.J. Arberry. London 1969. *wi* 14 (1973), 229–230.
82. H.M. Balyuzi, *Edward Granville Browne and the Bahá’í faith*. London 1970. *wi* 14 (1973), 230–231.
83. *Dastānbūy*, A diary of the Indian revolt of 1857 by Mīrzā Asadullāh Khān Ghālib. [...]. Delhi [etc.] 1970. *wi* 14 (1973), 243.
84. Qāḍī Nu‘mān b. Muḥammad, *Kitāb. Iḥtilāf uṣūl al-maḍāhib*. [...], ed. by S.T. Lokhandwalla. Simla 1972. *Der Islam* 51 (1974), 300–301.
85. *Islamic philosophy and the classical tradition. Essays presented to Richard Walzer on his seventieth birthday*. Oxford 1972. *Der Islam* 51 (1974), 302–303.s
86. A.-Th. Khoury, *Polémique byzantine contre l’Islam* [...]. London 21972. *Der Islam* 51 (1974), 303.
87. G. Vajda, *Deux commentaires karaites sur l’Ecclésiaste*. Leiden 1971. *olz* 69 (1974), 573–574.
88. *God and man in contemporary Islamic thought* [...], ed. by Charles Malik. American University of Beirut, Centennial Publications 1972. *wi* 15 (1974), 256–257.
89. Ibn Tufayl’s *Hayy Ibn Yaqzān*, a philosophical tale, tr. by L.E. Goodman. New York 1972. *wi* 15 (1974), 257.

90. K. al-‘Uyūn wa-l-ḥadā’iq fī aḥbār al-ḥaqā’iq, vol. 4, 2, ed. by O. Saïdi. Damascus 1973. Erasmus 27 (1975), 122.
91. Ibn al-Faqīh al-Hamaḍānī, Abrégé du Livre des pays, tr. by H. Massé. Damascus 1973. Erasmus 27 (1975), 124–126.
92. A. Raymond, Artisans et commerçants au Caire au xviii^e s., 2 vols. Damascus 1973. Erasmus 27 (1975), 377–382.
93. Y. Marquet, La philosophie des Ihwan al-Safa. De Dieu à l’homme. [...]. Lille 1973. Der Islam 52 (1975), 338–339.
94. K. Hussein, La Cité inique [...], tr. by R. Arnaldez [...]. Paris 1973. Der Islam 52 (1975), 342–343.
95. H. Räisänen, The idea of divine hardening. A comparative study of the notion of divine hardening, leading astray and inciting to evil in the Bible and the Qur’ān. Helsinki 1972. zdmg 125 (1975), 181.
96. W.M. Watt, The majesty that was Islam. The Islamic world 661–1100. London 1974. Bibliotheca Orientalis 33 (1976), 62.
97. R. Kontzi, Aljamiadotexte. 2 vols. Wiesbaden 1974. Erasmus 28 (1976), 226–229.
98. Ibn al-Ṣuqā’ī, Tālī K. Wafayāt al-a’yān, ed. and tr. by J. Sublet. Damascus 1974. Erasmus 28 (1976), 245–248.
99. Die Reise des ‘Abd al-Ġanī an-Nābulusī durch den Libanon, ed. by H. Busse. Beirut 1971. Erasmus 28 (1976), 700–702.
100. A.L. Ivry (tr.), Al-Kindī’s Metaphysics. A translation of Ya‘qūb. Ibn Ishāq al-Kindī’s treatise „On First Philosophy“ [...]. Albany 1974. Der Islam 53 (1976), 126–127.
101. Abū Ya‘lā Ibn al-Farrā’, Kitāb. al-Mu‘tamad fī uṣūl ad-dīn, ed. by W.Z. Haddad. Beirut 1974. Der Islam 53 (1976), 289–291. l bibliography

102. M.A. Sherif, Ghazali's theory of virtue. Albany 1975. – M. Holland (tr.), Al-Ghazali, On the duties of brotherhood. London 1975. *Der Islam* 53 (1976), 291–294.
103. G.F. Hourani (ed.), Essays on Islamic philosophy and science. Albany 1975. *Der Islam* 53 (1976), 298–300.
104. G. Monnot, Penseurs musulmans et religions Iranîennes. 'Abd al-Jabbār et ses devanciers. Paris, Cairo, Beirut 1974. *Der Islam* 53 (1976), 322–323.
105. N.R. Keddie (ed.), Scholars, saints and sufis. Muslim religious institutions in the Middle East since 1500. Berkeley, Los Angeles, London 1972. *jaos* 96 (1976), 293–294.
106. Kitāb. Bilawhar wa Būdāsf, ed. by D. Gimaret. Beirut 1972. *jaos* 96 (1976), 306.
107. J. Matuz, Das Kanzleiwesen Sultan Süleymāns des Prächtigen. Wiesbaden 1974. *Mundus* 12 (1976), 36.
108. Kanz al-mulūk fi kayfiyyat al-sulūk [...], ascribed to Sibṭ Ibn al-Djauzī, ed. [...] by G. Vitestam. Lund 1970. *olz* 71 (1976), 486–488.
109. G.Ch. Anawati, Études de philosophie musulmane. Paris 1974. *Bibliotheca Orientalis* 34 (1977), 230–231.
110. A. Miquel, La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e s., vol. 2. Paris, The Hague 1975. *Erasmus* 29 (1977), 122–125.
111. J.Ch. Bürgel, F. Allemann, Symbolik des Islam. Tafelband. Stuttgart 1975. *Der Islam* 54 (1977), 143–144.
112. P. Nwyia, Exégèse coranique et langage mystique [...]. Beirut 1970. *olz* 72 (1977), 288–291.
113. Gh. Finianos, Les grandes divisions de l'être „maujud“ selon Ibn Sīnā. Fribourg 1976. *wi* 17 (1976–1977), 260.
114. J. Wansbrough, Quranic studies. Sources and methods of scriptural interpretation.

- Oxford 1977. *Bibliotheca Orientalis* 35 (1978), 349–353.
115. A. Miquel (tr.), 'Ajīb. et Gharīb. Un conte des Mille et une nuits. Paris 1977. *Erasmus* 30 (1978), 226–228.
116. Ibn 'Abbād de Ronda, *Lettres de direction spirituelle*, ed. by P. Nwyia. Beirut 1974. *The Muslim World* 68 (1978), 63–64.
117. *Islamkundliche Abhandlungen [...]* Hans Joachim Kissling zum 60. GEBûrtstag gewidmet [...]. München 1974. *olz* 73 (1978), 467–468.
118. J. Burton, *The collection of the Qur'an*. Cambridge 1977. – P. Crone and M. Cook, *Hagarism. The making of the Islamic world*. Cambridge 1977. *The Times Literary Supplement*, September 8 (1978), 997–998.
119. A. Papadopoulo, *Islamische Kunst*. Freiburg, Basel, Vienna 1977. *Universitas* 33 (1978), 204–206.
120. *The Ilāhī-Nāma or Book of God of Farīd al-Dīn 'Aṭṭār*, tr. by J.A. Boyle. Manchester 1976. *wi* 18 (1977–1978), 226–227.
121. Asad b. Mūsā, *Kitāb. al-Zuhd*, ed. [...] by R.G. Khoury. Wiesbaden 1976. *wi* 18 (1977–1978), 231–233.
122. M. Rodinson, *Mohammed*, tr. into German by G. Meister. Luzern, Frankfurt a.M. 1975. *wi* 18 (1977–1978), 240.
123. D. Stuart, *The Mamelukes*. London 1968. *wi* 18 (1977–1978), 241.
124. F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Band 2: Poesie bis ca. 430 H. Leiden 1975. *wo* 9 (1978), 318–322.
125. H. Corbin, *En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques*. 4 vols. Paris 1971–1972. *wo* 9 (1978), 324–326.
126. *Islamwissenschaftliche Abhandlungen*. Fritz Meier zum 60. GEBûrtstag, ed. by R. Gramlich. Wiesbaden 1974. *olz* 74 (1979), 247–249.
127. A. Banani, S. Vryonis (edd.), *Individualism and conformity in classical Islam*,

Wiesbaden 1977. wi 19 (1979), 227–228.

lii bibliography

128. H.A. Wolfson, *Studies in the history of philosophy and religion*, ed. by I. Twersky and G.H. Williams. 2 vols. Cambridge ma 1973, 1977. wo 10 (1979), 147–149.

129. Ziaul Haque, *Landlord and peasant in early Islam. A study of the legal doctrine of Muzāra‘a or sharecropping*. Islamabad 1977. wo 10 (1979), 149.

130. M. Kh. Masud, *Islamic legal philosophy. A study of Abū Ishāq al-Shāṭibī’s life and thought*. Islamabad 1977. wo 10 (1979), 149–150.

131. Γρηγορίου D. Ziaka, Ὁ μυστικὸς ποιητὴς Maulānā Jalāladdīn Rūmī καὶ ἡ διδασκαλία αὐτοῦ. Saloniki 1973. Id., Προφητεία ἀποκάλυψις καὶ ἱστορία τῆς σωτηρίας κατὰ τὸ Κοράνιον. Saloniki 1976. zdmg 129 (1979), 413–414.

132. [Wissenschaftliche Nachricht:] „Islamsymposion des Center for Mediterranean and Arab. Studies, Athen.“ zdmg 129 (1979), *25*.

133. I. Goldziher, *TagEbûch*. Ed. by Alexander Scheiber. Leiden 1978. Bibliotheca Orientalis 37 (1980), 108–110.

134. J. Wansbrough, *The sectarian milieu: Content and composition of Islamic salvation history*. Oxford 1978. bsoas 43 (1980), 137–139.

135. R.M. Frank, *Beings and their attributes. The teaching of the Basrian school of the Mu‘tazila in the classical period*. Albany 1978. Der Islam 57 (1980), 140.

136. I. ‘Abbās, *Malāmiḥ yūnāniyya fī l-adab. al-‘arabī*. Beirut 1977. Der Islam 57 (1980), 144–146.

137. S.H.M. Jafri, *Origins and early development of Shi‘a Islam*. London 1979. jss 25 (1980), 294–295.

138. M.A. Palacios, *The mystical philosophy of Ibn Masarra and his followers*, tr. by E.H. Douglas, H.W. Yoder. Leiden 1978. wi 20 (1980), 109–110.

139. A. Roman, Une vision humaine des fins dernières. Le Kitāb. al-Tawahhum d'al-Muḥāsibī. Paris 1978. wi 20 (1980), 122–123.
140. A. Schimmel, Rumi. Ich bin der Wind und du bist Feuer. Düsseldorf, Köln 1978. wi 20 (1980), 123–124.
141. G. Vajda, avec la collaboration de Y. Sauvan, Bibliothèque Nationale, Département des manuscrits. Deuxième partie: Manuscrits musulmans. Tome ii, Catalogue des manuscrits arabes ii, no. 590–1120. Paris 1978. wi 20 (1980), 129–130.
142. Avicenna, La Métaphysique du Shifā', Livres i à v. Traduction française [...] par G. Ch. Anawati. Paris 1978. wo 11 (1980), 179.
143. „Vom Nutzen der Philologie, auch in der Metaphysik.“ [A review of H. Daiber, Das theologisch-philosophische System des Mu‘ammar Ībn ‘Abbād as-Sulamī (gest. 830 n. Chr.), Beirut 1975] Der Islam 58 (1981), 293–309.
144. J. N. Bell, Love theory in later Ḥanbalite Islam. Albany 1979. Der Islam 58 (1981), 329–330.
145. al-Māturīdī: K. at-Tawḥīd, ed. by F. Ḥulayf. Beirut 1970. Oriens 27/28 (1981), 556–565.
146. E. K. Rowson, S. A. Bonebakker, A computerized listing of biographical data from the Yatīmat al-dahr by al-Tha‘ālibī. Los Angeles 1980. Der Islam 59 (1982), 135–136.
147. U. Weisser, Das ‚Buch über das Geheimnis der Schöpfung‘ von Pseudo-Apollonios von Tyana. Berlin 1980. Mundus 18 (1982), 52–54.
148. Il mondo islamico tra inter-Râzîone e accultuer-Râzîone, ed. by A. Bausani, B. Scarcia Amoretti. Rome 1981. wo 13 (1982), 179–180.
149. W. Cantwell Smith, On understanding Islam. Selected studies. The Hague 1981. wo 13 (1982), 180–181.
150. I. Goldziher, Introduction to Islamic theology and law [Vorlesungen über den

- Islam], tr. by A. and R. Hamori, with an introduction [...] by B. Lewis. Princeton 1981. *Bibliotheca Orientalis* 40 (1983), 232–233.
151. M. Cook, *Early Muslim dogma. A source-critical study*. London 1981. *Der Islam* 60 (1983), 311–313.
152. Erika Glassen, *Der mittlere Weg. Studien zur Religionspolitik und Religiosität der späteren Abbasiden-Zeit*. Wiesbaden 1981. *Mundus* 19 (1983), 113–114.
- liv bibliography
153. J.-C. Vadet, *Le Traité d'amour mystique d'al-Daylamī*. Geneva 1980. *zdmg* 133 (1983), 207.
154. Ibn Al'Arabi, *The Bezels of Wisdom*, tr. by R.W.J. Austin [...]. New York 1980. *Der Islam* 61 (1984), 339–340.
155. *Islamic theology and philosophy: Studies in honor of G.F. Hourani*, ed. by M.E. Marmura. Albany 1984. *Der Islam* 61 (1984), 373–374.
156. A. Elamrani-Jamal, *Logique aristotélicienne et grammaire arabe (étude et documents)*. Paris 1983. *zgaiw* 1 (1984), 316–318.
157. A.M.H. Shboul, *Al-Mas'ūdī and his world. A Muslim humanist and his interest in non-Muslims*. London 1979. *zgaiw* 1 (1984), 325–326.
158. L. Massignon, *The passion of al-Hallāj. Mystic and martyr of Islam*. Translated from the French with a biographical foreword by H. Mason. 4 vols. Princeton 1982. *zgaiw* 1 (1984), 327–335.
159. V.E. Makari, *Ībn Taymiyyah's Ethics. The social factor*. Chico ca 1983. *Der Islam* 62 (1985), 135.
160. Ibn Abī ad-Dunyā, *Kitāb. al-Mawt [...]* and *Kitāb. al-Qubūr [...]*, reconstructed by L. Kinberg. Haifa 1983. *Der Islam* 62 (1985), 136.
161. G. Vajda, *La transmission du savoir en Islam (viie–xviie siècles)*, ed. by N. Cottart. London 1983. *Der Islam* 62 (1985), 149–150.

162. M.J. Kister, *Studies in Jāhiliyya and early Islam*. London 1980. *Der Islam* 62 (1985), 333.
163. H. Corbin, *Cyclical time and Ismaili gnosis*. London 1983. *Der Islam* 62 (1985), 337–338.
164. R. Büren, *Ein palästinensischer Teilstaat? Zur internen, regionalen und internationalen Dimension der Palästinafrage*. Baden-Baden 1982. *wo* 16 (1985), 219.
165. L. Pouzet (ed., tr.), *Une herméneutique de la tradition islamique: Le commentaire des Arbaʿūn al-Nawawīya de Muḥyī al-dīn Yaḥyā al-Nawawī [...]*. Beirut 1982. *zdmg* 135 (1985), 119–120.
166. M. Murányi, *Ein altes Fragment medinensischer Jurisprudenz [...]*. Stuttgart 1985. *wo* 17 (1986), 195–197.
167. M.A. Anees, A.N. Athar, *Guide to Sira and Hadith literature in Western languages*. London 1986. *Der Islam* 64 (1987), 293–294.
168. E. Sivan, *Interpretations of Islam past and present*. Princeton 1985. *Der Islam* 64 (1987), 316–317.
169. *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter [...]*, ed. by B. Mojsisch. Amsterdam 1986. *Der Islam* 64 (1987), 372–373.
170. R. Rieplhuber, *Die Stellung der Frau in den neutestamentlichen Schriften und im Koran*. Altenberge 1986. *Mundus* 23 (1987), 114–115.
171. C. Sirat, *A history of Jewish philosophy in the Middle Ages*. Cambridge 1985. *wi* 27 (1987), 174–177.
172. Robert Simon, *Ignác Goldziher. His life and scholarship as reflected in his works and correspondence*. Budapest, Leiden 1986. *Bibliotheca Orientalis* 45 (1988), 435–439.
173. J.L. Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam. Abū Sulaymān al-Sijistānī and his circle*. Leiden 1986. *jras* 1988, 174–175.

174. The commentary of the Qur'ān by Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī [...], vol. 1, tr. by J. Cooper. Oxford 1987. *Der Islam* 66 (1989), 145–146.
175. M. Bernand (ed.), *Le Muḡnī d'Al-Mutawallī* (m. 478/1085). Cairo 1986. *zdmg* 139 (1989), 242–243.
176. M. Bernand (ed.), *La profession de foi d'Abū Ishāq al-Šīrāzī*. Cairo 1987. *zdmg* 139 (1989), 435–436.
177. The Psalms of Islam. *Al-Šaḥīfat al-Kāmilat al-Sajjādiyya* [by] Imam Zayn al-ʿĀbidīn ʿAlī b. al-Ḥusayn. Tr. [...] by W.C. Chittick. [...] Oxford 1988. *Der Islam* 67 (1990), 184–187.
178. T. Nagel, *Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert*. München 1988. *Der Islam* 67 (1990), 366–374.
lvi bibliography
179. Roberto Giorgi, *Pour une histoire de la Zandaqa*. Florence 1989. *Bibliotheca Orientalis* 48 (1991), 298–299.
180. I.R. Netton, *Allāh Transcendent. Studies in the structure and semiotics of Islamic philosophy, theology and cosmology*. London 1989. *Bibliotheca Orientalis* 48 (1991), 931–933.
181. I. Lapidus, *A history of Islamic societies*. Cambridge 1988. *Jemen-Report* 21 (1990), Heft 2, 48.
182. B. Abrahamov (tr.), *Al-Ḳāsim b. Ibrāhīm on the proof of God's existence. Kitāb al-Dalīl al-kabīr*. Leiden 1990. *wo* 22 (1991), 217–219.
183. I.A. Bello, *The medieval Islamic controversy between philosophy and orthodoxy. Ijmā' and ta'wīl in the conflict between Al-Ghazālī and Ibn Rushd*. Leiden 1989. *Der Islam* 69 (1992), 139–141.
184. *Dā'irat ul-ma'ārif-i Buzurg-i Islāmī / The Great Islamic Encyclopedia*, vol. 1–2. Teheran 1989–1990. *Der Islam* 69 (1992), 371–374.

185. D. Gimaret, *La doctrine d'Al-Ash'arī*. Paris 1990. *Der Islam* 69 (1992), 374–376.
186. O. Leaman, *Moses Maimonides*. London 1990. *wi* 32 (1992), 145–147.
187. Nağmaddīn al-Ṭūfī al-Ḥanbalī, *‘Alam al-ğadal fī ‘ilm al-ğadal / Das Banner der Fröhlichkeit über die Wissenschaft vom Disput*, ed. by W. Heinrichs. Stuttgart 1987. *wi* 32 (1992), 294–295.
188. C. Gilliot, *Exégèse, langue et théologie en Islam. L'exégèse coranique de Ṭabarī*. Paris 1990. *Der Islam* 70 (1993), 319–320.
189. F.E. Peters, *Judaism, Christianity, and Islam. The classical texts and their interpretation*. 3 vols. Princeton 1990. *jss* 39 (1994), 344–346.
190. I. Shahīd, *Byzantium and the Arabs in the fifth century*. Washington 1989. *wo* 25 (1994), 181–184.
191. A.J. Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane [...]*. 8 vols. Leiden 1992. *Bibliotheca Orientalis* 52 (1995), 176–179.
192. D. Gimaret, *Une lecture mu'tazilite du Coran. Le Tafsīr d'Abū 'Alī al-Djubbā'ī (m. 303/915) partiellement reconstitué à partir de ses citateurs*. Paris 1994. *wo* 26 (1995), 222–223.
193. F. Daftary, *The Assassin legends. Myths of the Isma'ilis*. London, New York 1994. *wo* 26 (1995), 223–224.
194. A. Dhanani, *The physical theory of Kalām. Atoms, space, and void in Basrian Mu'tazilī cosmology*. Leiden 1994. *Isis* 87 (1996), 155–156.
195. P. Lettinck, *Aristotle's Physics and its reception in the Arabic world [...]*. Leiden 1994. *wo* 27 (1996), 213–216.
196. D. de Smet, *La quiétude de l'Intellect. Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'oeuvre de Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī*. Louvain 1995. *wo* 27 (1996), 216–219.
197. M. Lecker, *Muslims, Jews and Pagans. Studies on early Islamic Medina*.

Leiden 1995. wo 27 (1996), 219–220.

198. A. Kevin Reinhart, Before revelation. The boundaries of Muslim moral thought. Albany 1995. Orient 38 (1997), 361–362.

199. B. Abrahamov (ed., tr.), Anthropomorphism and interpretation of the Qur'ān in the theology of al-Qāsim Ībn Ibrāhīm. Kitāb. al-Mustarshid. Leiden 1996. wo 28 (1997), 223–226.

200. A. Cilardo, Diritto ereditario islamico delle scuole giuridiche ismailita e imamita. Rome, Naples 1993. – [Id.] Diritto ereditario islamico delle scuole giuridiche sunnite [...]. Rome, Naples 1994. wo 28 (1997), 226–227.

201. N. Kinberg, A Lexicon of al-Farrā's terminology in his Qur'ān commentary. Leiden 1996. wo 28 (1997), 227–229.

202. I. Shahîd, Byzantium and the Arabs in the sixth century, vol. 1, part 1–2. Washington 1995. wo 28 (1997), 229–232.

203. The ancient tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies [...] dedicated to J.J. Drossart Lulofs on his ninetieth birthday, ed. by G. Endress, R. Kruk. Leiden 1997. Der Islam 76 (1999), 348–349.

lviii bibliography

204. G. Troupeau, Études sur le christianisme arabe au Moyen Age. Aldershot 1995. Der Islam 77 (2000), 340–341.

205. H. Meškīnpūr, Az Uršālīm tā Uršālīm. [From Jerusalem to Jerusalem. A study on the history of the Jews.] Costa Mesa ca 1999. Judaica 56 (2000), 59–60.

206. Averroes and the Aristotelian tradition. Sources, constitution and reception of the philosophy of Ībn Rushd [...], ed. by G. Endress, J.A. Aertsen, with the assistance of K. Braun. Leiden 1999. Der Islam 78 (2001), 182–185.

207. Padyavand. Judeo-Iranian and Jewish Studies Series, ed. by Amnon Netzer,

- vol. 3. Costa Mesa ca 1999. *Judaica* 57 (2001), 267.
208. D.W. Brown, *Rethinking tradition in modern Islamic thought*. Cambridge 1996. *Orient* 42 (2001), 327–328.
209. P.E. Walker, *Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī: Ismaili thought in the age of al-Ḥākim*. London 1999. *wo* 31 (2000–2001), 255–258.
210. Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, *Contemplation and action: the spiritual autobiography of a Muslim scholar*, ed. by S.J. Badakhchani. London 1998. – Nāṣir Khusrow, *Knowledge and liberation. A treatise on philosophical theology*, ed. and tr. by F.M. Hunzai. London 1998. *wo* 31 (2000–2001), 255–258.
211. *Al-Muntaza‘ min al-Juz’ al-awwal min [...] at-Tājī fī akhbār ad-dawlat addaylimiyya* (sic) of Abū Ishāq Ibrāhīm bin al-Kātib. aṣ-Ṣābī, ed. and tr. by M.S. Khan. Karachi 1995. *wo* 31 (2000–2001), 258–260.
212. ‘Abd al-Karīm (sic!) Ṣahrastānī (m. 548/1153), *Majlis. Discours sur l’ordre et la creation*, tr. [...] by D. Steigerwald. [Presses de l’]Université Laval 1998. *Der Islam* 79 (2002), 170–172.
213. A.R. Lalani, *Early Shī‘ī thought. The teachings of Imam Muḥammad al-Bāqir*. London 2000. *wo* 32 (2002), 217–218.
214. A.C. Hunsberger, *Nasir Khusraw, the Ruby of Badakhshan [...]*. London 2000. *wo* 32 (2002), 219–220.
215. J.E. Lowry, *The legal-theoretical content of the Risāla of Muḥammad b. Idrīs al-Shāfi‘ī*. Ann Arbor 1999. *wo* 32 (2002), 220–222.
216. D.M. Varisco, G. Rex Smith (ed.), *The Manuscript of al-Malik al-Afdal al-‘Abbās b. ‘Alī b. Dā‘ūd b. Yūsuf b. ‘Umar b. ‘Alī Ibn Rasūl (d. 778/1377). A medieval Arabic anthology from the Yemen*. Warminster 1998. *wo* 32 (2002), 222–226.
217. W. Madelung, P.E. Walker (ed., tr.), *The advent of the Fatimids: a contemporary Shi‘i witness [...]*. Ibn al-Haytham’s *K. al-Munāẓarāt*. London, New York

2000. – D. Cortese, *Ismaili and other Arabic manuscripts: a descriptive catalogue of manuscripts in the Library of the Institute of Ismaili Studies*. London, New York
2000. – *Intellectual traditions (!) in Islam*, ed. by F. Daftary. London, New York
2000. wo 32 (2002), 226–229.
218. B. Abrahamov, *Islamic theology. Traditionalism and rationalism*. Edinburgh
1998. *Der Islam* 80 (2003), 337–338.
219. „Machen Sie doch unseren Islam nicht gar zu schlecht.“ *Der Briefwechsel der Islamwissenschaftler Ignaz Goldziher und Martin Hartmann 1894–1914*, ed. by L. Hanisch. Wiesbaden 2000. wi 43 (2003), 104–110.
220. J. Sobhani, *Doctrines of Shi‘i Islam. A compendium of Imami beliefs and practices*, tr. by R. Shah-Kazemi. London 2001. wo 33 (2003), 240–241.
221. J.W. Morris (ed., tr.), *The Master and the Disciple: an early Islamic spiritual dialogue [...]*, Ja‘far b. Manṣūr al-Yaman’s *Kitāb. al-‘Ālim wa-’l-ghulām*. London 2001. wo 33 (2003), 241–243.
222. W. Madelung, T. Mayer (ed., tr.), *Struggling with the Philosopher: a refutation of Avicenna’s Metaphysics [... al-Shahrastānī’s Kitāb. al-Muṣāra‘a]*. London, New York 2001. wo 33 (2003), 243–245.
223. V. Gonzalez, *Beauty and Islam. Aesthetics in Islamic art and architecture*. London, New York 2001. wo 33 (2003), 245–247.
224. F. Mitha, *Al-Ghazālī and the Ismailis. A debate on reason and authority in medieval Islam*. London 2001. wo 33 (2003), 247–248.
225. Y. Friedman, *Encounter between enemies. Captivity and ransom in the later Kingdom of Jerusalem*. Leiden 2002. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 120 (2003), 659–662.
226. P.E. Walker, *Exploring an Islamic empire. Fatimid history and its sources*. London 2002. wo 34 (2004), 236.

lx bibliography

227. N. Eboo Jamal, *Surviving the Mongols. Nizārī Quhistānī and the continuity of Ismaili tradition in Persia*. London 2002. wo 34 (2004), 236–237.
228. M. Arkoun, *The unthought in contemporary Islamic thought*. London 2002. wo 34 (2004), 237–241.
229. J.-P. Charnay, *La Charîa et l'Occident*. Paris 2001. wo 34 (2004), 241.
230. M. Swartz (ed., tr.), *A medieval critique of anthropomorphism. Ibn al-Jawzī's Kitāb. Akhbār aṣ-ṣifāt*. Leiden 2002. wo 35 (2005), 264–266.
231. *Modern Muslim intellectuals and the Qur'an*, ed. by S. Taji-Farouki. Oxford 2004. wo 35 (2005), 267.
232. S. Bashear, *Studies in early Islamic tradition*. Jerusalem 2004. jss 52 (2007), 170–171.
233. F. Daftary, *Ismaili literature: a bibliography of sources and studies*. London 2004. wo 37 (2007), 183–184.
234. H. Haji (tr.), *Founding the Fatimid state. The rise of an early Islamic empire [al-Qāḍī al-Nu'mān's Iftitāḥ al-da'wa]*. London 2006. wo 37 (2007), 195–196.
235. M. Lecker, *The „Constitution of Medina“. Muhammad's first legal document*. Princeton 2004. wo 37 (2007), 222–224.
236. Sh. Tamari, Y. Koch (ed.), *Abū Ja'far al-Kisā'ī, Kitāb. 'Ajā'ib. al-malakūt [...]*. Vol. 1, Wiesbaden 2005. wo 37 (2007), 234–236.
237. I. Shahîd, *Byzantium and the Arabs in the sixth century*, vol. 2, part 1: *Toponymy, monuments, historical geography and frontier studies*. Washington 2002. wo 37 (2007), 255–257.
238. [Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, *Rawḍa-yi taslīm*] *Paradise of submission. A medieval treatise on Ismaili thought*, ed. and tr. by S.J. Badakhchani. London 2005. wo 37 (2007), 259–261.

239. A. Wieczorek, M. Fansa, H. Meller (edd.), *Saladin und die Kreuzfahrer*. Mainz 2005. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 124 (2007), 499–503.
240. Averroès (Ībn Rušd), *Commentaire moyen à la Rhétorique d’Aristote*. Introduction générale, édition critique du texte arabe, traduction française, commentaire et tables par Maroun Aouad. 3 vols. Paris 2002. *zdmg* 158 (2008), 173–174.
241. J. Brown, The canonization of al-Bukhari and Muslim. The formation and function of the Sunni hadith canon. Leiden 2007. *Journal of Near Eastern Studies* 68 (2009), 72–75.
242. J.C. Wilkinson, *Ibādism. Origins and early development in Oman*. Oxford 2010. *bsoas* 74 (2011), 474–476.
243. G. Picken, *Spiritual purification in Islam. The life and works of al-Muhasibi*. Abingdon, New York 2011. *Ilahiyat Studies* 2 (2011), 126–132.
244. T. Lawson, *Gnostic apocalypse and Islam. Qur’an, exegesis, messianism, and the literary origins of the Babi religion*. London, New York 2012. *Ilahiyat Studies* 3 (2012), 282–284.
245. *The Prophet’s ascension. Cross-cultural encounters with the Islamic Mi‘rāj tales*, ed. by Ch. Gruber, F. Colby. Bloomington 2010. *Der Islam* 89 (2012), 210–214.
246. I. Shahîd, *Byzantium and the Arabs in the sixth century*. Vol. ii, part 2: *Economic, social, and cultural history*. Washington 2009 [2010]. *zdmg* 162 (2012), 230–233.
247. S.W. Anthony, *The caliph and the heretic. Ībn Saba’ and the origins of Shī‘ism*. Leiden 2012. *Journal of Near Eastern Studies* 72 (2013), 333–336.
248. J. Thiele, *Kausalität in der mu‘tazilitischen Kosmologie. Das Kitāb. al-Mu‘aththirāt*

wa-miftāḥ al-muškilāt des Zayditen al-Ḥasan ar-Raṣṣāṣ (st. 584/1188). Leiden

2011. olz 108 (2013), 308–311.

249. Hasan Ansari, Bar-rasīhā-yi tārikhī dar ḥawza-yi Islām va tashayyuʿ / Historical studies in the field of Islam and Shiism. Teheran 2012. Der Islam 91 (2014), 161–170.

250. St. Schreiner, Die jüdische Bibel in islamischer Auslegung. Tübingen 2012. Theologische Literaturzeitung 139 (2014), 318–319.

lxii bibliography

251. S.F. Starr, Lost Enlightenment. Central Asia's Golden Age from the Arab conquest to Tamerlane. Princeton 2013. Religionen unterwegs 21 (2015), no. 1, 29–31.

252. H.-P. Pökel, Der unmännliche Mann, Zur Figuration des Eunuchen im Werk von al-Ġāḥiẓ (gest. 869). Würzburg 2014. Der Islam 93 (2016), 304–312.

253. S. Schmidtke (ed.), The Oxford Handbook of Islamic Theology. Oxford 2016. bsoas 80 (2017), 138–139.

d Articles in Encyclopaedias

d 1 Dā'irat ul-ma'ārif-i buzurg-i islāmī / The Great Islamic Encyclopaedia, ed. by Kāẓim Mūsavī Buġnūrdī. Vol. 1ff., Teheran 1369ff./1989ff.

Jahmiyya 19 (1390/2011), 75–79

Ḥārīt-i Muḥāsibī 19 (1390/2011), 566–570

Ḥusayn Khayyāt

d 2 Encyclopaedia Iranica, ed. by Ehsan Yarshater. Vol. 1ff., London, Boston, Henley 1985ff.

Abad: i 51

Abū ‘Amr al-Māzoli: i 259
 Abū Eshāq al-Nazzām: i 275–280
 Abu’l-Hodayl al-‘Allāf: i 318–322
 Abu’l-Layṭ Samarqandī: i 332–333
 Abu’l-Ma‘ālī Moḥammad: i 334–335
 Abū Mūsā al-Mordār: i 347–349
 Abu’l-Qāsem al-Ka‘bī: i 359–362
 Abū Ya‘qūb. Jō rjānī: i 396
 Aḥmad Tūnī: i 662–663
 ‘Alā’-al-Dawla Semnānī: i 774–777
 Amal al-Āmel: i 917–918
 ‘Amr b. ‘Obayd: i 991–992
 al-Ārā’ wa’l-Dīānāt: ii 200–201
 ‘Atṭāš: iii 26
 Azal: iii 179
 ‘Azod-al-Dīn Ījī: iii 269–271
 Baḡdādī, ‘Abd-al-Qāher: iii 409–410
 Dāremī, Abū Sa‘īd ‘Oṭmān: vii 31–32
 Dīnavarī, Abū Moḥammad ‘Abd-Allāh b. Ḥamdān b. Wahb. b. Bešr: vii 417–418
 Dīnavarī, Abū Moḥammad ‘Abd-Allāh b. Mobārak: vii 418
 Ebn Rāvandī, Abū’l-Ḥosayn Aḥmad: viii 48–49
 Eskāfī, Abū Ja‘far Moḥammad: viii 601–602
 Fowaṭī, Hešām b. ‘Amr: x 119–120
 Jorjānī, Zayn-al-Dīn Abū’l-Ḥasan ‘Alī: xv 21–29
 Ritter, Hellmut: <http://www.Iranicaonline.org/articles/hellmut-ritter>

**d 3 The Encyclopaedia of Islam. New edition, ed. by H.A.R. Gibb. et al. Vol. 1–11
[and] Supplement, Leiden, London 1960–2004.**

Abū ‘Abd Allāh al-Baṣrī: xii 12–14

Abū ‘Ammār ‘Abd al-Kāfi: xii 15

al-Aṣamm: xii 88–90

Ḍirār b. ‘Amr: xii 225–227

al-Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafiyya: xii 357–358

Ḥaydar-i Āmulī: xii 363–365

İbn Kullāb: xii 391–392

al-İd̲jī: iii 1022

Ḳadariyya: iv 368–372

al-Ḳhayyāt, Abu ‘l-Ḥusayn: iv 1162–1164

Kumūn: v 384–385

Ma‘bad al-D̲juhanī: v 935–936

al-Manzila bayn al-manzilatayn: vi 457–458

al-Nazzām: vii 1057–1058

al-Nāshi’ al-Akbar: vii 975

Tashbīh wa-tanzīh: x 341–344

Thumāma b. Ashras: x 449–450

Wāṣil b. ‘Aṭā’: xi 164–165

d 4 Encyclopaedia of Islam Three, ed. by Kate Fleet et al., Leiden 2007ff.

Dārānī, Abū Sulaymān: 2013, 91–92

d 5 The Encyclopedia of Religion, ed. by Mircea Eliade. Vol. 1–16, New York 1987.

İjī: vii 88–89

Mu‘tazilah: x 220–229. Turkish translation by V. Kasar in: Haran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 13 (2008), nr. 20, 291–299 and 14 (2009), nr. 21, 169–179.
lxiv bibliography

d 6 The HarperCollins Dictionary of Religion, ed. by Jonathan Z. Smith. The American Academy of Religion, San Francisco 1995.

Kalam: 1995, 614–619

d 7 İslâm Ansiklopedisi. Vol. 1–13, İstanbul 1941–1986.

Muḥāsibī: viii, 507–510 (1959)

d 8 Lexikon des Mittelalters. Vol. 1–9, München, Zürich: Artemis 1980–1998.

Alexander d. Gr. x: Isl. Literatur, i 365

Antichrist a ii: Entsprechung im Islam, i 705

Beschneidung i 2: Islam, i 2058

Bibel d: Bibel im Islam, ii 74

Tod, Sterben ii 4: Islam, viii 827

d 9 Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage, ed. by Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, Eberhard Jüngel. Vol. 1–8 [and] Register, Tübingen: Mohr Siebeck 1998–2007.

[References to the English edition of rgg 4th ed.: Religion past & present:

Encyclopedia of theology and religion. Vol. 1–13 [and] Index, Leiden, Boston

2007–2013, are given in square brackets.]

Anthropomorphismus, iv. Islam: i 526 [Anthropomorphism: i 261]

Atomismus, ii. Islamische Theologie: i 908–909 [Atomism, ii. Islamic theology: i 489]

Disputation, iii. Islam: ii 876–877 [Disputation: iv 92]

Doketismus, ii. Islam: ii 927 [Docetism: iv 123]

Heiliger Krieg, ii. Islam: iii 1563–1564 [Holy War: vi 224]

Mutakallimūn: v 1625 [Mutakallimūn: viii 641]

Namen Gottes, iii. Islam: vi 43–44 [Names of God: viii 707–708]

Šahrastānī, Muḥammad Ibn ‘Abdalkarīm: vii 743–744 [Shahrastānī: xi 398]

Wunder, x. Islamische Theologie: viii 1732 [Miracles: viii 390–391]

d 10 Encyclopaedia Britannica. 15th edition.

Muḥāsibī: viii 400–401 (2007).

e (Co-)Editorships of Series and Collected Essays

Editor (together with Heinz Halm) of the Bibliothek des Morgenlandes (Zürich: Artemis) 1980–1984

Consulting editor of the Encyclopaedia Iranica

Member of the Executive Committee of the Encyclopaedia of Islam. New edition, since vol. 4 (1978)

Consulting editor („The Arab. world“) of Lexikon des Mittelalters

Consulting editor („Pre-Islamic religions, Islam, and Arab. Christianity“) of Religion in Geschichte und Gegenwart. Fourth edition.

Editor of: Rudi Paret, Schriften zum Islam: Volksroman – Frauenfrage – Bilderverbot. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1981.

f Lectures, Interviews, Varia

1. „Antrittsrede des Herrn Josef van Ess (Tübingen), 8. Mai 1976“, Jahrbuch der Heidelberger Akademie der Wissenschaften für das Jahr 1976, Heidelberg 1977, 47–49.
[Reprinted in] V. Sellin, S. Zwies (edd.), Die Heidelberger Akademie der Wissenschaften im Spiegel ihrer Antrittsreden 1944–2008. Heidelberg 2009, 443–446.
 2. [Address given at the conferment of the docteur honoris causa by the École Pratique des Hautes Études, following the Discours de présentation de M. Daniel Gimaret:] „Réponse de M. Josef van Ess.“ In *Annuaire ephe, Section des sciences religieuses* 104 (1995–1996), 37–39.
 3. Mohamed Sghir Janjar, „Quelques perspectives de l’islam contemporain. Entretien avec le professeur Joseph Van Ess.“ In *Prologues: Revue Maghrébine du Livre / Muqaddimāt* 11–12 (1997–1998), 6–10.
 4. [Two contributions to the Weimarer Gespräch (between President M. Khatami and President J. Rau) in:] Seyed Mohammad Khatami: *Religiosität und Moderne*. Heidelberg: *deux mondes* 2001, 22–23, 44–46.
- lxvi bibliography
5. Christian Meier, „The origins of Islam. A conversation with the German Islamic scholar Josef van Ess.“ Tr. by Charlotte Collins. *Fikrun wa-Fann. Art and Thought* 96 / 21 (2011), 65–69.
 6. Ḥaydar Qāsim Maṭar al-Tamīmī, ‘*Ilm al-kalām al-islāmī fī dirāsāt al-mustashriqīn, al-almānī Yūsuf van Ess un-mūdhajan*, Ph. Diss. Baghdad 1336/2015.____

Özet

Heretik ve bunun Müslüman coğrafyasındaki karşılığı olan *zındık*, ötekileştirici kavramlardır. Bu nitelemeler ağırlıklı olarak İslam hukukunda yargılamak, siyasette ise baskı uygulamak anlamlarında kullanılmıştır. Elinizdeki çalışmada ise heretik düşünceye, düşünceyle karşılık verilmesi ele alınmıştır.

Josef van Ess'in çalışmalarından yararlanarak ilk dönem mütekellimlerin çağdaşları ve muhatapları olan heretik entelektüelleri ele aldığımız bu çalışmada Tevhit, Kur'an ve Hz. Muhammed etrafında oluşan bir takım iddiaların kaynakları, nasıl ortaya çıktıkları ve gelişiminde nasıl bir etkileşimin söz konusu olduğu takip edilmiştir. Bu süreç başlıca Abdullah b. el-Mukaffa, Beşşâr b. Bürd, Sâlih b. Abdilkuddûs, Ebû Şâkir ed-Daysanî, Hişâm b. el-Hakem, Ebû İsa el-Verrâk ve İbn er-Ravendî üzerinden ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Josef van Ess, heretik, zındık, ulûhiyet, âlemin ezeliîliği.

Abstract

Heretic and its equivalent in the Muslim world, *zindīk*, are otherizing concepts. These characterizations have been mainly used to judge in Islamic law and to oppress in politics. In the present study, heretic ideas and their responses by muslim theologians will be discussed.

Based on the works of Josef van Ess, in this study, in which we deal with the heretic intellectuals against the first period mutakallims, the sources of some claims formed regarding tawhid, the Qur'an and the Prophet Muhammad, how they emerged and the interaction in their development were traced back. In this study, the development of the heretical tradition in kalam literature was followed through Abdullah b. el-Mukaffa, Beşşâr b. Bürd, Sâlih b. Abdilkuddûs, Ebû Şâkir ed-Daysanî, Hişâm b. el-Hakem, Ebû İsa el-Verrâk and İbn er-Ravendî.

Keywords: Josef van Ess, heretic, *zindīk*, divinity, the eternity of the world.

Kaynakça

- Amir-Moezzi, Mohammad Ali. “Encyclopaedia Of The Qur’an”. *Heresy*. ed. Jane Dammen McAuliffe. 2/420-422. Leiden: Brill, 2001.
- Âsım Edenfi, Mütercim. “el-Okyânûsu’l-Basît fî Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît Kâmûsu’l-Muhît Tercümesi”. *ez-Zindîk*. 4/4018. İstanbul, 2013.
- Bağır, Muhammed Ali. “Ortaçağda Bir Yahudi Heretik: Hîvî El-Belhî Ve Tanah Eleştirisi” 1 (2017), 9-24.
- Blois, F.C. De. “Encyclopaedia of Islam, Second Edition”. *Zindîk*. 11/510. Leiden: Brill, 2002.
- Browning, W.R.F. “Heresy”. *Dictionary of the bible*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Origen: Contra Celsus*. çev. Henry Chadwick. London: Cambridge University Press, 2003.
- Chokr, Meltem. *İslâm’ın hicrî ikinci asrında Zındıklık ve Zındıklar*. çev. Meral, Ayşe. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- Durmuş, İsmail. “İBNÜ’l-MUKAFFA’ - TDV İslâm Ansiklopedisi”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 06 Haziran 2021. /ibnul-mukaffa
- Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdûs b. Abdillâh el-Cehşiyârî. *Kitâbü’l-Vüzerâ’ ve’l-Küttâb*. ed. Mustafa es-Sekkâ vd. Kahire: Mustafâ elbânî el-Halebî ve Evlâduhu, 1938.

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Kâtib el-Hârizmî. *Mefâtîhu'l- 'Ulûm*.
ed. İdâretu'd-Dabâ`at el-Munîriyye. Mısır: İdâretu'd-Dabâ`at el-Munîriyye,
1923.

Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî.
Fayşalü't-tefriķa beyne'l-İslâm ve'z-zendeķa. ed. Mahmud Bîcû. Damascus,
1993.

Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî. *el-Farķ
Beyne'l-Fıraķ ve Beyânü'l-Fırķati'n-Nâciye Minhüm*. ed. Muhammed Osmân el-
Haşin. Kahire: Mektebetu İbn Sînâ, t.y.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî. *Kitâbü't-Tevhîd*. ed. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi.
İstanbul, Beirut: İrşad; Dar Sader, 2001.

Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara:
İsam Yayınları, 2016.

Ebû Muhammed el-Kâsım b. İbrâhîm b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Hasenî el-Alevî er-Ressî.
Mecmû`u Kutubi ve Rasâili li'l-İmâm el-Kâsım v. ibrâhîm er-Raysî (h. 169-246).
thk. Abdülkerîm Ahmed Cedebân. San`a: Dâru'l-Hikme el-Yemâniyye li't-
Ticâreti ve't-Tevkîlâtî'l-`Âmme, 2001.

Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz. *el-Beyân ve't-tebyîn*. ed. Abdu's-Selâm
Hârûn. Mektebetu'l-Hâncî, 1998.

Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz. *Kitâbü'l-Hayevân*. Mısır: Mustafâ elbânî
el-Halebî ve Evlâduhu, 1960.

Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-İsfahânî. *Kitâbu'l-
Eğânî*. Beyrut: Dâru's-Segafet, 1955.

Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. ed. Sa'id Kerîm El-Fegâ. Mısır: Dâr İbn Haldûn, t.y.

Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî. *El-Milel ve'n-Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Ebü'l-Hasan El-Eş'arî. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*. ed. Mahmûd Muhammed Kâsım. Yemen/Mısır: Mektebetü'l-'Âmme/ Dâru'l-Kutub, 1958.

Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât. *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Red 'alâ İbni'r-Ravendî el-Mülhid: Mutezile Savunusu*. çev. Metin Yıldız. Ankara: Ankara Okulu, 2018.

Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât. *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red 'ale'bni'r-Râvendî el-mülhid*. ed. Henrik Samuel Nyberg. Beyrut: Dâru'l-'Arabiyye li'l-Kitâb, 1993.

Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahmân el-Malatî et-Tarâifî el-Askalânî. *Kitâb Et-Tenbîh ve'r-Red 'ala Ehli'l-Ehvâ' ve'l-Bid'a*. ed. S. Dederling. Beyrut, 2009.

Ess, Josef van. *Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen häresäographischen Texten (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients: 23)*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2011.

- Ess, Josef van. "Die Doktorarbeit: Erinnerungen aus der Steinzeit der Orientalistik". *Kleine Schriften by Josef van Ess*. ed. Hinrich Biesterfeldt. Leiden: Brill, 2018.
- Ess, Josef van. "Early Islamic Theologians on the Existence of God". *Kleine Schriften = Collected short writings of Josef van Ess*. ed. Hinrich Biesterfeldt. 2/2356-2401. Leiden: Brill, ts.
- Ess, Josef van. "Ketzer und Zweifler im Islam". *Kleine Schriften by Josef van Ess*. ed. Hinrich Biesterfeldt. 1/160-174. Leiden: Brill, 2018.
- Ess, Josef van. "Ketzer und Zweifler in den ersten Jahrhunderten des Islam". *Kleine Schriften by Josef van Ess*. ed. Hinrich Biesterfeldt. 3/2427-2448. Leiden: Brill, 2018.
- Ess, Josef van. *Kleine Schriften = Collected short writings of Josef van Ess*. ed. Hinrich Biesterfeldt. 3 Cilt. Leiden: Brill, 2018.
- Ess, Josef van. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra - Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1991-1997, 6 Cilt.
- Goldziher, Ignaz. "Salih b. Abdu-al-Kuddus und das während der Regierung des Chalifen al-Mahdi". *Transactions of the Ninth International Congress of Orientalists*. ed. E.D. Morgan. 2/104-129. London, 11892.
- Harman, Ömer Faruk. "TDV İslâm Ansiklopedisi". *Katoliklik*. 25/55-58. Ankara: TDV, ts.
- Houtsma, M. Th. "Enzyklopædie des Islam". 4/1329. Leiden: Brill, 1934.

İbn Bâbeveyh, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî. *et-Tevhîd*. ed. Hâşim el-Hüseynî et-Tahrânî. Tahran: Mektebetü's-Sadûk, 1967.

İbn Manzur. *Lisanu'l-Arab*. İran: Neşr Edebi'l-Havza, 1984.

İbnü'l-Mu'tez, Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tezz-Billâh b. Ca'fer el-Mütevekkil-Alellah el-Abbâsî. *Tabakâtü's-Şu'arâ*. ed. Abdüsettâr Ahmed Ferrâc. Mısır: Dâru'l-Mu'ârif, t.y.

İbrahim, Mahmood. "Religious İnquisition as Social Policy: The Persecution of the 'Zanadiqa' in the early Abbasid Caliphate" 16/2 (1994), 53-72.

Kâdî Abdülcebbâr. *Tesbîtu Delâili'n-Nübuvve: Mûcizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*. ed. Hüseyin Hansu. çev. M. Şerif Eroğlu - Ömer Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

Kır, Bilal. *Mu'tezile'nin Beş Esası'nın Oluşum Süreci: Josef van Ess Bağlamında*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Knysh, Alexander. "'Ortthodoxy' and 'Heresy' in Medieval İslam" LXXXIII/1 (1993), 48-67.

Kuleyni, Muhammed b. Yakub el-. *Usul-u Kâfi*. çev. Abdullah Turan - S. Seccat Karakuş. İstanbul: Al-i Taha Yayıncılık, ts.
<https://www.caferilik.com/kutuphane/usul-u-kafi-cilt-1/>

Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir (el-Mutahhar) el-. *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*. Bağdad, 1899.

Muhammed b. Ali b. Babaveyh, Şeyh Saduk. *Tevhid*. çev. Zafer Aydaş. İstanbul: el-Mustafa, ts.

Muhammed b. İshak en-Nedim. *el-Fihrist*. ed. Coşkun. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler Yahut Dairenin Dışında Çıkanlar (15.-17. Yüzyıllar)*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2020.

Öz, Mustafa. “Zındık”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 44/390-391. İstanbul: TDV, 2013.

Öztürk, Tuğba. *İbn Ravendi ve Nübüvvet Teorisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2013.

Sa’d b. Abdullah el-Kummî. *Kitâbu’l-Mağâlât ve’l-Fırağ*. ed. Muhammed Cevâd Meşkûr. Merkez İnteşârât ’İlmî ve Ferhengî, 1982.

Sezgin, Fuat. *Geschichte des Arabischen Schriftums*. Leiden: Brill, 1967.

Stroumsa, Sarah. *Freethinkers of Medieval İslam: İbn al-Râwandî, Abu Bakr al-Râzî, and Their Impact on İslamic Thought*. Leiden: Brill, 2016.

Şerîf el-Murtazâ. *Kitâbü’l-Emâlî*. ed. ’Îsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.

Tahanevi, Muhammed Ali et-. *Keşşaf İstilahat al-Funun*. Beyrut: Dar al-Kotob al-İlmiyah, 2013.

Tanrıverdi, Eyyüp. “Abbâsîlerin Kültürel Politikası Açısından Mehdî’nin Zındıklık Mücadelesi” 6/12 (2008), 105-126.

Topaloğlu, Bekir. “İslam Ansiklopedisi - İslam Alemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Bibliografya Lugatı”. *Zındık*. ed. T. Yazıcı - B. Kütükoğlu. 13/558-561. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986.

El- Mu`cem el-Vasîd - Mecom`a el-luğati`l-`Arabiyye. Beyrut: Dar al-Kotob al-ilmiyah,
2011.

El-Mu`cemü`l-Vasît. Mısır: Mektebetü`l-Şurûğ ed-Devliyye, 2011.

