



Hişâm b. el-Ĥakem-Deyşâniyye İlişkilendirmesini Bardeysan Üzerinden Sorgulamak*

NURAN ÜÇÖK

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Ankara University, Faculty of Divinity, Türkiye
nucok@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-7048-8054>

Öz

Hişâm b. el-Ĥakem (ö. 179/795?) çoğu kaynakta İmâmiyye fırkasının temel öğretilerinin şekillenmesinde büyük pay sahibi olan, hatta bu fırkanın teorisini kabul edilen isimlerin başında gelmektedir. Onun İmâmiyye ile ilişkilendirilen görüşleri hem İmâmî literatürde hem de kelim ve makâlât eserlerinde çokça zikredilmektedir. Ancak onun İslam düşünce geleneğinde bilhassa kozmoloji kapsamında nitelendirilebilecek fikirlerinin aynı ölçüde üzerinde durulduğunu söylemek güçtür. Halbuki makâlât türü eserler bu bağlamda incelendiğinde Hişâm'ın cisim, müdâhale gibi konularda daha sonra İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm'ı (ö. 231/845) da etkileyecek görüşler ortaya koyduğu ya da en azından bu görüşleri ondan önce savunduğu öne sürülmektedir. Ancak bu kaynaklarda görüşleri ilk olarak savunan isim her zaman Hişâm b. el-Ĥakem değildir. Onu özellikle İslam dışı göstermek arzu edildiğinde, ismi sıklıkla Ebû Şâkir ed-Deyşânî (ö. 163-169/780-785 arası) ile birlikte anılmakta ve Hişâm'ın düşüncelerinin şekillenmesinde Ebû Şâkir'in büyük payı olduğu öne sürülmektedir. Söz konusu ilişkilendirme, Ebû Şâkir ed-Deyşânî'yi olduğu kadar Deyşâniyye'yi tanımaya yönelik bu çalışmanın çıkış noktası olmuştur. Deyşâniyye'yi tanıma çabası neticesinde onun kurucusu kabul edilen Bardeysan (MS. 222) ve onun kaynaklarda tespit edilebilen temel görüşleri ortaya konmaya çalışılmıştır. Son olarak İslam literatüründe düalist olarak nitelendirilen Deyşâniyye'ye atfedilen görüşlerin Bardeysan'ın fikirleri ile ne derece örtüştüğü ve Bardeysan'dan Hişâm b. el-Ĥakem'e uzanan fikrî bir intikalin imkanı ve izleri sorgulamaya açılmıştır. Çalışmada Hişâm b. el-Ĥakem ve en-Nazzâm'ın Deyşâniyye ile ilişkilendirilen görüşleri esas alınmış, İslam düşüncesinin erken dönemi olan hicrî ikinci ve üçüncü asırlarda yaşamış ve aynı zamanda İslam Mezhepleri Tarihi için önemli figürler olan bu iki ismin düşüncelerindeki muhtemel tesirlerin aydınlatılmasına yönelik bir katkıda bulunmak amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hişâm b. el-Ĥakem, en-Nazzâm, Ebû Şâkir ed-Deyşânî, Bardeysan, Deyşâniyye.

Questioning the Hishām b. al-Ḥakam-Daysāniyya Association Through Bardaisan Abstract

Hishām b. al-Ḥakam (d. 179/795?) is one of the leading figures in many sources who played a major role in shaping the main doctrines of the Imāmiyya and is even regarded as the theorist of this school. His views associated with the Imāmiyya are frequently mentioned both in Imāmī literature and in works of kalām and maqālāt. However, it is difficult to say that his ideas, especially those that can be categorized under cosmology, have received the same level of attention in the tradition of Islamic thought. Nevertheless, when maqālāt works are analyzed in this context, it is argued that Hishām presented views on issues such as the body and mudākhala which would later influence al-Nazzām (d. 231/845), or at least that he had defended such ideas before the latter. In these sources, though, the first proponent of these views is not always Hishām b. al-Ḥakam. Especially when there is an intention to portray him as non-Islamic, his name is frequently mentioned alongside that of Abū Shākir al-Daysānī (d. between 163–169/780–785), and it is suggested that Abū Shākir had a significant impact on the formation of Hishām's thought. This association constitutes the starting point of this study which aims to better understand both Abū Shākir al-Daysānī and the Daysāniyya. In the effort to explore the Daysāniyya, the study focuses on Bardaisan (CE. 222), who is considered its founder, and attempts to identify his main ideas as preserved in historical and contemporary sources. Finally, the study questions to what extent the doctrines attributed to the Daysāniyya — characterized as dualist in Islamic literature— correspond to Bardaisan's views, and whether it is possible to trace an intellectual transmission from Bardaisan to Hishām b. al-Ḥakam. The study takes the views of Hishām b. al-Ḥakam and al-Nazzām associated with the Daysāniyya as its foundation and aims to contribute to understanding the potential influences in the thoughts of these two important figures, both of whom lived during the second and third Islamic centuries, the early period of Islamic intellectual history, and hold a significant place in the history of Islamic sects.

Keywords: Hishām b. al-Ḥakam, al-Nazzām, Abū Shākir al-Daysānī, Bardaisan, Daysāniyya.

Giriş

İslam düşüncesi, tarihin çeşitli dönemlerinde farklı coğrafyalarda ve medeniyetlerde ortaya çıkan fikirlerle etkileşim içinde gelişmiştir. Bu bağlamda, Müslüman düşünür ve kelimcilerin başta Antik Yunan felsefesi olmak üzere İslam öncesi birikimi önce tanıyıp ardından geliştirerek ortaya koydukları özgün kavramlar, yalnızca İslam düşüncesine değil, dünya düşünce tarihinin zenginleşmesine de katkı sağlamıştır. Müslüman düşünce geleneği içinde özellikle Mu'tezile çeşitli kozmoloji konularına dair geliştirdiği görüşlerle daha sonraki yüzyıllarda pek çok şahıs ya da akıma öncülük etmiştir.

* Çalışmamı okuma nezaketini göstererek son halini alma sürecine katkı sağlayan Mehmet Kalaycı'ya, Yasin Meral'e, Tuğba Özoğlu'na ve Tuba Nur Umut başta olmak üzere *AÜİFD* Editörler Kuruluna teşekkür ederim.

Mu'tezile'nin daha sonra ayırıcı vasfına dönüşecek olan beş temel esasın şekillenme süreci, aynı zamanda İmâmiyye'yi diğer Şîî fırkalardan ayıracak olan görüşlerin tarih sahnesine çıkmaya başlama sürecidir. İmâmiyye fırkasının özellikle de temel öğretilerinin gelişim aşamasıyla ilgili olarak ismi sıkça anılan Hişâm b. el-Ḥakem (ö. 179/795?), Müslüman düşünce geleneğinin gelişim sürecinde Mu'tezilî âlimler kadar belirleyici bir role uygun görülmemiştir. Oysa özellikle makâlât türü eserlerde, Hişâm b. el-Ḥakem bazı görüşleri ilk ortaya atan isim olarak zikredilmektedir. Yine bu eserlerde Mu'tezile'nin meşhur âlimlerinden en-Nazzâm'ın (ö. 231/845), kimi görüşlerde Hişâm'dan, Hişâm'ın da Ebû Şâkir ed-Deyşânî'den (ö. 163-169/780-785 arası) etkilendiği kaydedilmektedir. Hakkında yeterince bilgi olmasa da İslam dışı, özellikle de düalist fırkalar arasında zikredilen Deyşâniyye'ye mensup olduğu öne sürülen Ebû Şâkir, söz konusu eserlerde Hişâm'ın İslam inancına uymayan görüşlerinin kaynağı olarak konumlandırılmıştır.

İslam düşüncesinde Hişâm b. el-Ḥakem ve zaman zaman onunla birlikte en-Nazzâm tarafından ortaya atıldığı kaydedilen görüşlerin kökenini ve aynı zamanda Hişâm'ın çoğu zaman karalayıcı bir şekilde Ebû Şâkir ed-Deyşânî ve Deyşâniyye ile ilişkilendirilmesinin gerçeği yansıtıp yansıtmadığının tespiti bu çalışmanın çıkış noktasını oluşturdu. Bu noktada öncelikle yapılması gereken husus, kaynakların sunduğu bilgiler ışığında, Deyşâniyye fırkasının tarihsel ve fikrî gerçekliğinin ortaya konulmasıydı. Bu yöndeki okumalarımız ise bizi Hişâm b. el-Ḥakem'den beş asır önce yaşamış bir kimse olan Bardeysan (MS. 222) ismine götürdü; zira bu isim Deyşâniyye söz konusu olduğunda öne çıkan ve ilgili fırkanın görüşlerinin kendisine raci kılındığı bir kimseydi. Bunun tespiti, aynı zamanda Hişâm b. el-Ḥakem'e veya en-Nazzâm'a atfedilen bazı görüşlerin, gerçekten Deyşâniyye ile ilişkili olup olmadıklarının sorgulanması noktasında anlamlı bir mukayese bağlamı oluşturdu. Bu çerçevede Bardeysan ile Hişâm b. el-Ḥakem'e nispet edilen görüşleri karşılaştırdık ve bunlar arasında herhangi fikrî bir bağ kurulup kurulamayacağını sorguladık. Hişâm b. el-Ḥakem'in fikir dünyasının arka planı ve buna tesir eden faktörlerin tespiti temel hareket noktamızı oluşturduğundan, retrospektif bir bakış açısı benimsedik ve Hişâm'dan Bardeysan'a uzanan bir iz takibinde bulunduk. Bu nedenle çalışmamızda önce Hişâm ve en-Nazzâm'ın Deyşâniyye ile ilişkilendirilen görüşlerine yer verdik; ardından Ebû Şâkir ed-Deyşânî ve Deyşâniyye ile ilgili İslam literatüründe yer alan bilgilere dair genel bir tablo sunduk. Son olarak da Deyşâniyye'nin adına atfedildiği Bardeysan ve onun görüşleri hakkında İslam öncesi kaynaklarda yer alan bazı bilgilere ana hatlarıyla dikkat çektik

ve Hişâm ya da en-Nazzâm ile Bardeysan arasında fikrî anlamda bir ilişkiden söz edilip edilemeyeceğinin imkanını tartışmaya açtık.

Bardeysan, tespit edebildiğimiz kadarıyla Türkiye’de müstakil bir çalışmanın konusu yapılmamış olmakla birlikte ilahiyat çalışmaları arasında ona çeşitli bağlamlarda değinen ve çoğunlukla Dinler Tarihi alanında yapılmış araştırmalar bulunmaktadır.¹ Diğer yandan kimi İslam Mezhepleri Tarihi çalışmalarında Deyşâniyye, Mu‘tezile ve Şiî fırkalar ile onların temsilcileri üzerinde tesir sahibi olması muhtemel oluşumlar arasında anılmıştır.² Ancak gördüğümüz kadarıyla çalışmamızda yapmaya çalıştığımız türden bir iz sürme faaliyeti daha önce gerçekleştirilmemiştir. Özellikle Hişâm b. el-Ḥakem’in düşünce dünyasındaki muhtemel etkilerin henüz tatmin edici düzeyde aydınlatılamadığı bir bağlamda, bu çabanın anlamlı olduğu söylenebilse de tek başına yeterli olmadığı ve başka disiplinler arası çalışmalarla desteklenmesi gerektiği de burada ifade edilmelidir.

1. Hişâm b. el-Ḥakem ve en-Nazzâm’ın Deyşâniyye ile İlişkilendirilen Görüşleri

Hişâm b. el-Ḥakem ile hem tanrı tasavvuru bahsinde hem de kozmoloji kapsamında değerlendirilebilecek bahislerde en fazla ilişkilendirilen görüşler, cisim kavramı etrafında şekillenmektedir. Özellikle makâlât türü eserlerde bu iki husus Hişâm’ın imâmet konusundaki görüşlerinden ayrı olarak sıkça işlenen hususlardır. Diğer yandan onun bilhassa kozmoloji konularındaki görüşlerinin en-Nazzâm’ı etkilediği iddia edilmektedir. El-Eş‘arî (ö. 324/935-36), Hişâm’ın cisim konusundaki görüşünü “Cisim sözümle, onun mevcûd, şey ve kendi zâtıyla kâim olduğunu kastediyorum.”³ şeklinde aktarmaktadır. Hişâm’a nispet edilen bu sözler, onun cisim kavramı eksenindeki diğer görüşleri ile tutarlılık arz ettiğinden, el-Eş‘arî’nin bu alıntısı hem güvenilir görünmekte hem de Hişâm’ın tecsîm dahil olmak üzere pek çok görüşünü anlaşılır hale getirmektedir. Zira onun arazları (a‘râd) reddettiği ve cisimlerin ikincil niteliklerini de cisim kabul ettiği görüşü, bu temel üzerine oturuyor görünmektedir. Bu nedenle el-Eş‘arî’nin ilgili nakli, Hişâm’la ilişkilendirilen ve nihayetinde tecsîme varan, çalışmamızda da zaman zaman atıfta bulunacağımız görüşlerin üzerine inşa edilmesi için kanaatimizce en uygun zemindir.

¹ Bkz. Şinasi Gündüz, “İkinci Yüzyıl Urfa Gnostisizminin Önemli Bir Temsilcisi: Quq ve Quqiler,” 1-13; Şinasi Gündüz, *Anadolu’da Paganizm: Antik Dönemde Harran ve Urfa*, 94-106; Şinasi Gündüz, “Erken Dönem Hristiyan Gnostisizmi,” 61-73; Mehmet Alıcı, *Işığın Elçisi Mani ve Gnostik Düşüncesi*, 180-184.

² Osman Aydın, “Süryani Bilginlerin Çeviri Faaliyeti ve Mu‘tezilî Düşünceye Etkisi,” 18-21; Ali Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 95 vd.; Yusuf Koçak, *Erken Dönem Şiilikte Gnostik Tezahürler*, 71-73, 106.

³ el-Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 432-433.

Maḳâlât türü eserlerin daḳıḳu'l-kelâm kapsamında yer verdiği bilgilere göre renk, tat, koku gibi niteliklerin cisim olduğu görüşü Hişâm b. el-Ḥakem ve Ebû Bekr el-Eşamm (ö. 200/816) tarafından benimsenmiş bir görüştür.⁴ İlgili kaynaklarda bu iki ismin bütün arazları reddettiği, en-Nazzâm'ın ise hareketin tek araz olduğunu savunduğu kaydedilmektedir.⁵ Hişâm arazları reddetmeye devam etmekle birlikte cisim olduğunu öne süremediği hareket için "cisimdir" ya da "değildir" şeklinde bir önermede bulunmanın muhaliğine vurgu yapmaktadır. Bu görüşleri çalışmamız için anlamlı kılan husus ise Ebû Şâkir ed-Deyşânî isminin burada devreye girmesidir. En-Nazzâm'ın da öğrencilerinden olan ve ez-Zurḳân lakabıyla tanınan Ebû Ya'lâ Muḥammed b. Şeddâd el-Misma'î'den (ö. 278/891) nakledildiği üzere Ebû Şâkir, hareketin müteharrik cismin bir niteliği olduğunu öne sürmüştür. Bu durumda hareket, bu müteharrik cismin ne aynıdır ne de ondan başka bir şeydir. Hareketin şey olduğunu da olmadığını da söylemeyi reddeden Ebû Şâkir, bunlardan birini söyleyebilmenin cisimler için geçerli olduğunu; ancak hareketin cisim olmadığını savunmuştur. Hişâm b. el-Ḥakem de onun bu görüşünü benimsemiştir.⁶ Ez-Zurḳân gibi Hişâm b. el-Ḥakem ile ilgili bilgilerde güvenilir kabul edilen bir kaynağa dayanan bu rivayet, Hişâm'ın hem cisim hem de hareket kavramlarına dair görüşlerinde Ebû Şâkir'in pay sahibi olduğunu kabul etmeye imkan tanımaktadır.

Hişâm b. el-Ḥakem'in kozmolojisini cisim kavramı üzerine inşa ettiğini anlamamıza imkan tanıyan bir diğer kavram "müdâhale"dir. Dhanani'nin "Şeylerin veya duyulur cisimlerin iç içe geçen maddi cisimlerin toplanmasıyla oluştuğunu savunan doktrin" olarak tanımladığı müdâhale görüşünü savunanlar arasında Hişâm b. el-Ḥakem, Ebû Bekr el-Eşamm ve en-Nazzâm yer almaktadır.⁷ El-Eş'arî'nin aktardığına göre en-Nazzâm, müdâhale kavramını her şeyin zıddı ve hilafıyla iç içe geçmesi olarak tanımlamakta ve insanın gördüğü şeyleri idrak etme sürecini de bu kavram ile açıklamaktadır.⁸ İlgili kavramın Deyşâniyye ile ilişkisine daha sonra ayrıca atıfta bulunulacaktır.

Özellikle Mu'tezilîler tarafından Hişâm b. el-Ḥakem'e isnat edilen ve bu suretle Hişâm'ın çokça eleştiri konusu olduğu hususların başında tecsîm

⁴ el-Eş'arî, *Makâlât*, 92-93, 478-479; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 70; Bulḡen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 132.

⁵ el-Eş'arî, *Makâlât*, 284-285.

⁶ Kâdî Abdülcebbar, *İslam Dışı Fırkalar: el-Fıraku Ğayru'l-İslâmiyye (Muġnî Külliyyatı)*, 38-39. Krş. Alnoor Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı*, 208-209.

⁷ el-Eş'arî, *Makâlât*, 114-115; Josef van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra: A History of Religious Thought in Early Islam*, 1:467-468; Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı*, 13; Van Ess, "Theology and Science: The Case of Abû Ishaq an-Nazzâm," 2:1167.

⁸ el-Eş'arî, *Makâlât*, 460-461, 532-533.

içerikli görüşler gelmektedir. Bu noktada Hişâm'ın görüşlerine dair çeşitli ve ihtilafli iddiaların bulunduğu altını çizmek yerinde olacaktır. Nitekim onun bu konuda birbirinden oldukça farklı görüşler öne sürdüğünü vurgulamak adına -muhtemelen oldukça mübalağalı bir şekilde- bir yılda beş farklı tanrı tasavvuru ile ortaya çıkabildiği söylenmiştir ki bu iddianın kaynağı da en-Nazzâm'ın kendisidir.⁹ Allah'ı bir cisim olarak tanımladığı görüşü, onun âlem anlayışı ile birlikte değerlendirildiğinde en azından kendi içinde tutarlı görünmektedir. Ancak onun ayrıca Allah'ı bir nur olarak nitelendirdiği yönünde de iddialar bulunmaktadır.¹⁰ İlginç olan, bu görüşü de genelde nur-zulmet temelli düalist anlayışla ilişkilendirmenin mümkün olmasıdır. Nitekim Hişâm b. el-Ĥakem, makâlât yazarlarına göre Allah'ın bir nur olduğunu öne sürdüğünde dahi O'nun aynı zamanda rengi, kokusu, tadı olduğunu savunmuştur ki bu niteliklerin Hişâm nazarında cisim olduklarına yukarıda yer verilmiştir. Bu durumda iki görüş arasındaki çelişkiyi açıklamak adına Hişâm'ın Allah'ın neliği hakkında zaman içinde fikir değişikliğine gittiği düşünülebilir. Ancak onun özellikle cisim temelli görüşleri bir araya getirildiğinde kendi içlerinde bir tutarlılık arz ederken nur iddiasının bunların yanında farklı bir noktada durması, bu ikinci isnadın gerçeği ne derece yansıttığına dair soru işaretleri uyandırmaktadır. Bu durumda Hişâm'ı itibarsızlaştırma adına ona savunmadığı birtakım görüşlerin isnat edilmesi seçeneği dikkate alınmayı hak etmektedir. Dahası onunla çağdaş Hişâm b. Sâlim'e (ö. 2./8. yüzyılın ikinci yarısı) Allah'ın parlak bir nur olduğu görüşünün daha fazla yakıştırıldığını da hatırd tutmak gerekirse¹¹ Hişâm b. el-Ĥakem'e atfedilen nur iddiasının güvenilirliği sorgulamaya daha da açık hale gelmektedir. Her halükarda Hişâm b. el-Ĥakem'in Allah tasavvurunun cisim temelli olduğu kanaati daha baskın gelmekte ve bunun kökeninde varlığın en temelde "cisim olmak" anlamına geldiği düşüncesinin yer aldığı açıklaması makul görünmektedir.

Mu'tezile içinde atomculuk meseleleri ele alınırken Ebû'l-Huzeyl el-'Allâf'ın (235/849-50?) "cuz' lâ yetecezzâ" görüşünün karşısına genellikle en-Nazzâm'ın sonsuz bölünebilirlik görüşü konumlandırılmaktadır. Halbuki makâlât yazarlarının verdiği bilgiye göre ilgili görüş, İslam düşüncesinde en-Nazzâm'dan önce Hişâm b. el-Ĥakem tarafından benimsenmiştir.¹² Atomculuk ve sonsuz bölünebilirlik bahislerinin ikisinin de kökenleri, bildiğimiz kadarıyla antik Yunan'a kadar uzanmaktadır. Dolayısıyla Hişâm, Ebû'l-Huzeyl ya da en-Nazzâm'ın bu bahisteki fikirlerinin köklerini

⁹ el-Ka'bi, *Kitābu'l-Makâlât ve me'ahu 'Uyūnu'l-Mesā'il ve'l-Cevābāt*, 241; el-Eş'arî, *Makâlât*, 78-79.

¹⁰ el-Eş'arî, *Makâlât*, 76-79; el-Bağdādî, *el-Farḡ Beyne'l-Firaḡ*, 65.

¹¹ el-Eş'arî, *Makâlât*, 80-81.

¹² el-Eş'arî, *Makâlât*, 112-113, 448-449; el-Bağdādî, *el-Farḡ Beyne'l-Firaḡ*, 67, 119.

Deysânîlerde aramanın sakıncaları ortadadır. Ancak bu görüşlerden özellikle Hişâm ve en-Nazzâm'ın savunularının genel düşünce sistemleri içinde tamamlayıcı birer unsur olarak değerlendirmek adına burada zikretmek yeterli olacaktır. Zira özellikle “cuz' lâ yetecezzâ” ya da kimi kelimcilerin kullanımıyla “el-cevheru'l-ferd” mefhumlarına yönelik rağbetin, âlemin ihata edilebilir ve sonradan oluşmuş (hâdis) olduğu vurgusuyla ilişkili olduğu düşünüldüğünde, sonsuz bölünebilirliği savunanlara yönelik itirazların bu hususlar üzerine yoğunlaştığı görülmektedir.¹³ İlgili itirazlar Hişâm b. el-Ḥakem ve öğrencisi Ebû Ca'fer Muhammed b. Ḥalil es-Sekkāk'a (ö. 3/9. yüzyıl?) isnat edilen Allah'ın ilminin hâdisliği düşüncesi ile birlikte değerlendirildiğinde daha da anlamlı hale gelmektedir. Çünkü Hişâm, özellikle Mu'tezililer tarafından bu görüşü nedeniyle yoğun eleştirilerin hedefi olmuştur.¹⁴

Tıpkı atomculuk ve sonsuz bölünebilirlik meselesinde olduğu gibi cisim temeli üzerine inşa edilmiş bir kozmoloji sisteminin yine antik Yunan'a uzanan kökleri olmalıdır. Nitekim evrenin cisimlerden oluştuğu görüşünün dayandırıldığı Stoacılığın bir şekilde Hişâm ve en-Nazzâm'a tesir etmiş olması mümkündür.¹⁵ Ancak bu etkinin Ebû Şâkir ed-Deysânî aracılığıyla gerçekleşmesi hâlâ imkan dahilindedir. Zira Ebû Şâkir, özellikle Mu'tezile ve İmâmiyye temsilcileri arasında yaşanan karşılıklı karalama ve birbirinin temsilcilerini İslam dışı gösterme çabalarında sıkça gündeme getirilen bir isimdir. Bu nedenle hem Ebû Şâkir'in hem de Deysâniyye'nin literatürde hangi bağlamlarda geçtiğini tespit etmek, etki ihtimali ve düzeyini anlamamızı bir nebze kolaylaştıracaktır.

2. İslam literatüründe Ebû Şâkir ed-Deysânî ve Deysâniyye

İslam literatüründe Deysânî ismi veya nisbesinin ya da nitelemesinin ağırlıklı olarak dört farklı bağlamda geçtiğini söylemek mümkündür. Bunlardan birincisi makâlât türü eserlerde İslam dışı düalist fırkalar arasında bahsi geçen Deysâniyye'dir. İkincisi İsmâ'ililik ve ilk İsmâ'ilî fikirlerin oluşması sürecinde ismi çokça gündeme getirilen 'Abdullâh b. Meymûn el-Ḥaddâh'ın (ö. 3./9. yüzyıl) babası Meymûn el-Ḥaddâh'ın (ö. 2./8. yüzyılın son çeyreği) dinî kimliği bağlamındadır. Kaynaklarda Meymûn b. Deysân ismi ile de geçen¹⁶ Meymûn el-Ḥaddâh'ın oğlu ile birlikte Deysânî

¹³ Mehmet Bulğen, “Kelam İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi,” 61 vd.

¹⁴ Ebû'l-Huseyn el-Hayyât, *Kitābu'l-İntişār ve'r-Redd 'alā İbnî'r-Rāvendî el-Mulhid*, 108 vd.

¹⁵ Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı*, 12-13, 17, 210. Krş. Alnoor Dhanani, *Kalam and Hellenistic Cosmology: Minimal Parts in Basrian Mutazili Atomism*, 70. Hişâm ve en-Nazzâm arasındaki ilişkiye dair iddialar ve bu iddialara yönelik değerlendirmeler için bkz. Nuran Üçok, “Erken Dönem Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimi (Başlangıçtan Şeyh Sadûk'un Ölümüne Kadar),” (doktora tezi), 120-130.

¹⁶ el-Bagdâdî, *el-Farḥ Beyne'l-Fıraḥ*, 247 vd.

olduğu bilgisi de zaman zaman karşımıza çıkmaktadır.¹⁷ Üçüncüsü, adına daha çok Şîî kaynaklarda rastladığımız ve sonradan Şîî olduğu öne sürülen ‘Abdullāh ed-Deysānī’dir.¹⁸ Dördüncüsü ise ismi en çok da Hişām b. el-Ḥakem ile birlikte anılan Ebū Şākīr ed-Deysānī’nin zikredildiği bağlamdır ki çalışmamızın esasında ana eksenini bu iki isim arasında sıkça vurgulanan ilişki oluşturmaktadır.

Kaynaklarda hayatı hakkında çok az bilgiye rastlanan Ebū Şākīr ed-Deysānī, Kāḍī ‘Abdulcebbār’ın (ö. 415/1025) verdiği bilgi doğru kabul edilirse Abbasi halifesi el-Mehdī’nin hilafeti zamanında (hs. 158-169/775-785) muhtemelen zındıklara yönelik kovuşturma kapsamında Hişām b. el-Ḥakem ile birlikte tutuklanmış ve bu sürecin nihayetinde muhtemelen Bağdat’ta idam edilmiştir. Kāḍī ‘Abdulcebbār’ın *Teşbitu Delā’ili’n-Nubuvve* adlı eserinde yer verdiği bu iddiaya göre onunla birlikte tutuklanan Hişām b. el-Ḥakem, bir şekilde Şîîliğini kullanarak el-Mehdī’nin adamlarından birinin yardımı sayesinde asılmaktan kurtulmuştur.¹⁹

Ebū Şākīr ed-Deysānī’nin hayatına dair fikir vermesi muhtemel bir rivayet de eş-Şa‘lebī’nin (ö. 427/1035) tefsirinde yer almaktadır. Bu rivayete göre Ebū Şākīr, Basra’ya geldiğinde Deysāniliğini bir anlamda ilan etmiş ve bir yandan da rafḍ ve kader görüşlerini benimsediğini duyurmuştur. Kendisine bu görüşleri neden benimsediği sorulduğunda, kader görüşünü kulların fiillerini Allah’ın kudretinden çıkarmak ve O’nun fiillerin yaratıcısı olmadığını söyleyebilmek için seçtiğini, rafḍ görüşünü de bu dinin nakledicilerine ta’n edebilme imkanı için seçtiğini dile getirmiştir.²⁰

Hem Kāḍī ‘Abdulcebbār’ın hem de eş-Şa‘lebī’nin en azından Ebū Şākīr ed-Deysānī’ye dair anlatılarının ne ölçüde gerçeği yansıttığı tartışmalıdır; zira her iki ismin de Ebū Şākīr’e dair algısının hayli menfi olduğu açıktır. Yine de Ebū Şākīr’in hayatına dair bilgi arayışımızda karşılaştığımız bu iki küçük anlatı, esasında İslam literatüründe onunla ilgili algıyı yansıtmaları bakımından oldukça değerlidir. Nitekim Kāḍī ‘Abdulcebbār’ın onun ismini zikrettiği ve çalışmamızda değineceğimiz diğer bağlamlar, bu kanaatimizi güçlendirecek niteliktedir. Bu çerçevede Ebū Şākīr ed-

¹⁷ Muhammed b. İshak en-Nedīm, *el-Fihrist*, 630-631. Deysāniyye’nin Karmatiliğin doğuşuna muhtemel etkileri için bkz. Ali Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 95 vd.

¹⁸ Şeyh Sadūk, *Tevhîd*, 166-169; Melhem Chokr, *İslâm’ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, 81.

¹⁹ Kāḍī Abdulcebbār, *Teşbitu Delā’ili’n-Nübüvve: Mucizelerle Hz. Peygamber’in Hayatı*, 435.

²⁰ eş-Şa‘lebī, *el-Keşf ve’l-Beyân ‘an Tefsiri’l-Kur’ân*, 9:173.

Deyşânî'ye ve Deyşâniyye'ye yönelik algıyı üç başlık altında ele almak mümkündür.

2.1. Ebû Şâkir ed-Deyşânî'nin Mu'tezile ve İmâmiyye Arasında Bir Karalama Aracı Olarak Kullanılması

Ebû'l-Ḥuseyn el-Ḥayyât (ö. 300/913?), İbnu'r-Râvendî'ye (ö. 298/911?)²¹ reddiye niteliğindeki *el-İntişâr* adlı eserinde, İbnu'r-Râvendî'nin *Fađîḥatu'l-Mu'tezile* adlı eserinde Mu'tezile'ye yönelik eleştirilerini de alıntılarla yoluyla bizi Mu'tezile ve İmâmiyye'nin öncü isimleri arasındaki temel tartışma konularından haberdar etmektedir.²² Bu eserde İbnu'r-Râvendî, Mu'tezile'den ayrılıp İmâmiyye'ye geçen bir isim olarak Mu'tezile'ye saldırdığında, muhtemelen daha önce başlamış olan ve Mu'tezile'nin Hişâm b. el-Ḥakem için kurduğu Deyşâniyye ilişkilendirmesinin açıkça farkındadır. O, mezkûr eserinde belki de ilk kez bu ilişkilendirmeyi Mu'tezililer için, ama en çok da en-Nazzâm için yapmaktadır.

İbnu'r-Râvendî, en-Nazzâm'ın kimi görüşlerinin Mu'tezile tarafından Deyşâniyye ile benzerlik göstermekle eleştirildiğini iddia etmektedir. İbnu'r-Râvendî'nin iddiasına göre en-Nazzâm, âlemin hafif ve ağır (niteliklerinin) birleşiminden meydana geldiğini savunmuştur. Buna göre hafif olan yükselme eğilimi göstermekte ağır ise düşmektedir. Ayrıca hafif kendisi hareket edebilmekte ağır ise hareket için başka bir varlığa ihtiyaç duymaktadır.²³ El-Ḥayyât ise İbnu'r-Râvendî'nin ilgili görüşleri çarpıttığını, hafif olan nesnelerin yükselme, ağır olanların alçalma eğilimi göstermesini, canlı olanın hareket etme, cansız olanın ise hareket için başka varlığa ihtiyaç duymasını herkesin savunabileceğini, kimsenin böyle bir görüşten dolayı Deyşâniyye ile ilişkilendirilemeyeceğini savunmaktadır.²⁴

El-Ḥayyât, İbnu'r-Râvendî'nin eleştirilerine karşılık verdiği ve çoğu zaman muhatabına daha şiddetli eleştiriler yönelttiği eserinde, İbnu'r-Râvendî'nin en-Nazzâm'ın kimi görüşlerini Deyşâniyye ile özdeşleştirmesine şiddetle karşı çıkmaktadır. Ona göre Deyşâniyye ile ilişkilendirilmesi gereken en-Nazzâm değil, Hişâm b. el-Ḥakem'dir. Zira onun Ebû Şâkir ed-Deyşânî ile ilişkisi bilinen bir husustur. El-Ḥayyât'ın iddiasına göre Allah'ın cisim olduğunu iddia eden Hişâm ve onunla birlikte "Râfızîler", bu görüşü İslâm'a kasteden Ebû Şâkir'den almıştır. Ebû Şâkir, Allah'ın kadim ve aynı zamanda cisim olduğunu öne sürmüştür. O aynı zamanda cisimlerin içinde

²¹ Ölüm tarihi ile ilgili diğer iddialar ve değerlendirmeleri için bkz. Tuğba Öztürk, "İbn Râvendî (914)," 240.

²² el-Ḥayyât'ın şahsı, eserleri, görüşleri ve Mu'tezilî düşüncedeki yeri hakkında geniş bilgi için bkz. Yunus İbrahimoglu, *Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât ve Mu'tezilî Düşüncenin Savunusu*.

²³ el-Ḥayyât, *el-İntişâr*, 39.

²⁴ el-Ḥayyât, *el-İntişâr*, 40.

kadim unsurlar bulunduğunu iddia ederek onları hâdiş olmaktan çıkarmış ve Allah'ın cisimliliğini ve kadımlığını bu suretle çelişki olmaktan çıkarmaya çalışmıştır. O aynı zamanda Hz. Peygamber'den sonra ümmetin dinden döndüğünü, onun getirdiği hükümleri değiştirdiğini ve halifesini görevden aldığını, Kur'an'ı tahrif ettiğini ve değiştirdiğini iddia etmiştir. Hişâm ve diğer "Râfiziler" de bu görüşleri benimsemişlerdir.²⁵

Tesbîtu Delâ'ili'n-Nubuvve'de Kâdî 'Abdulcebbâr; Ebû 'İsâ el-Varrâk (ö. 247/861?), İbnu'r-Râvendî, Ebû Hâfş el-Haddâd ve Ebû Sa'îd el-Huşrî es-Sûfî'yi Ebû Şâkir'in ashabı olarak takdim etmektedir. Ona göre bu isimler, Hz. Ebu Bekir'e ta'n ile başladıkları kötülüklerine daha sonra Hz. Peygamber'i yalanlamak ve insanları ona yönelik şüpheye düşürmekle devam etmişlerdir. Bu isimlerin ortak noktası, Hz. Peygamber'e ta'nın yanında, İmâmiyye'ye yardım etmek için ve Râfıza'nın tabakatı için kitaplar yazmış olmalarıdır.²⁶ Hatta Kâdî 'Abdulcebbâr'ın iddiasına göre kendisi de bir "Râfızî" olan Hâsan b. Mûsâ en-Nevbahtî bile *el-Ârâ' ve'd-Diyânât* adlı eserinde, Allah'ın bir cisim ve nur olduğunu, aynı zamanda hareket ettiğini savunan Deyşâniyye'yi eleştirmiştir.²⁷

Kaynaklarda şahsı hakkında çok az bilgi verilen Ebû Şâkir ed-Deyşânî'den, en çok yukarıda zikrettiğimiz bağlamda, adeta bir şahsın İslam dışılığını tespit amacına hizmet eder şekilde bahsedildiği görülmektedir. İlginç olan, bütün görüşleriyle Hişâm b. el-Hakem ve İbnu'r-Râvendî'yi de savunma konusunda hevesli olduklarını söyleyemeyeceğimiz İmâmî literatürde, özellikle de hadis literatüründe farklı bir Ebû Şâkir portresinin söz konusu olmasıdır.

2.2. İmâmî Rivayetlerde Ebû Şâkir ve Deyşâniyye

Ebû Şâkir ed-Deyşânî'nin zındıklığı İmâmî kaynaklarda da ön plana çıkarılan hususlardandır. İmâmî ricâl yazarları el-Berkî (ö. 274/887) ve el-Keşşî'nin (ö. 4./10. yüzyıl) eserlerinde Hişâm b. el-Hakem ile Ebû Şâkir ed-Deyşânî arasındaki ilişkiye açıkça değinilmektedir. Her iki eserde de Hişâm'ın, "zındık" Ebû Şâkir ed-Deyşânî'nin gılmânından olduğu öne sürülmektedir.²⁸

El-Kuleynî (ö. 329/941) ve Şeyh Şadûk (ö. 381/991) başta olmak üzere İmâmî hadis literatüründe de Hişâm b. el-Hakem çoğunlukla Ebû Şâkir'e dair

²⁵ el-Hayyât, *el-İntişâr*, 40-41.

²⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtu Delâ'ili'n-Nübüvve*, 681-683.

²⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtu Delâ'ili'n-Nübüvve*, 434-435.

²⁸ el-Berkî, *Kitâbu'r-Ricâl*, 35; el-Keşşî, *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl (Ricâlu'l-Keşşî)*, 278.

rivayetlerin ortak unsurudur.²⁹ Ancak Mu‘tezilî iddialardan farklı olarak bu kez Hişâm, ya Ebû Şâkir ile Ca‘fer eş-Şâdıḳ (ö. 148/765) arasındaki iletişimi sağlayan bir aracı olarak ya da ikisi arasında geçen diyalogun yalnızca bir aktarıcısı olarak konumlandırılmaktadır. Bu rivayetlerden birine göre Ebû Şâkir, Hişâm b. el-Ḥakem’e “Gökte ve yerde yegâne Tanrı O’dur.”³⁰ ayetinin kendi (düalist) görüşlerini desteklediğini iddia etmekte, Hişâm ise bu iddia karşısında verecek bir cevap bulamamakta ve Ca‘fer eş-Şâdıḳ’a başvurmaya karar vermektedir. Sorunun bir “zındık” tarafından yöneltildiğini anlayan Ca‘fer eş-Şâdıḳ, Hişâm’dan bir sonraki görüşmede Ebû Şâkir’e “Kufe’de adın nedir?” ve “Basra’da adın nedir?” şeklinde iki soru yöneltmesini istemiştir. Onun bu sorudaki gayesi Allah’ın gökte, yerde, denizlerde, ovalarda... ilah olduğunu, bunun bir kesret belirtisi olmadığını kanıtlamaktır. İmamının söylediklerini yerine getiren Hişâm’dan bu nakli işiten Ebû Şâkir ise cevabın Hicaz’dan geldiğini hemen anlamıştır.³¹

Bir başka rivayette Ebû Şâkir, Hişâm b. el-Ḥakem’e hiçbir şekilde soru yöneltmeden doğrudan Ca‘fer eş-Şâdıḳ’la irtibata geçebilmek için ondan yardım istemektedir. Hişâm’ın sağladığı görüşme ortamında ise Ca‘fer eş-Şâdıḳ’a “Senin yaratılmış olduğunun delili nedir?” sorusunu yöneltmektedir. Burada Ca‘fer eş-Şâdıḳ bir tür akıl yürütme ile yaratılmış olduğunu temellendirmektedir. Buna göre kendisini kendisinin yaratması mümkün olmamalıdır. Zira bunun olması için ya ezelden var olup kendisini yaratacağı -ki bu muhaldir- ya da önceden var olmayan bir varlık olarak bunu yapacaktır -ki bu da muhaldir-. Bu durumda tek makul seçenek kendisinin sonradan yaratılmış olmasıdır, yaratıcısı da âlemlerin Rabbi Allah’tır. Bu cevap karşısında şaşkınlığa uğrayan Ebû Şâkir bir şey söyleyemeden ortamı terk etmiştir.³²

Hişâm’ın Ebû Şâkir ile Ca‘fer eş-Şâdıḳ arasında geçen bir görüşmenin yalnızca aktarıcısı konumunda olduğu bir başka rivayete göre Ebû Şâkir, Ca‘fer eş-Şâdıḳ ve atalarına yönelik uzun denebilecek bir övgü faslının ardından ondan âlemin sonradan yaratılmışlığını delillendirmesini istemektedir. Ca‘fer eş-Şâdıḳ da muhatabının önüne bir yumurta getirterek bununla görüşünü temellendirmektedir. Tıpkı bu yumurtanın başlangıçta içinde yalnızca altın ve gümüş renginde sıvılar bulunması, daha sonra ise içinden bir tavus kuşu çıkabilmesi ve bu esnada dışarıdan bir müdahalenin

²⁹ İmâmî literatürde Hişâm b. el-Ḥakem dışında Ebû Şâkir ile diyaloga giren nadir isimlerden biri Ebû Ca‘fer el-Aḥvel’dir (160/777?). Bkz. Feyḍu’l-Kâşânî, *Tefsiru’s-Şâfi*, 5:385. Krş. Metin Bozan, *İmâmiyye’nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, 84.

³⁰ 43/ez-Zuḥruf:84. Bu ayetin çevirisinde Abdülkadir Şener, Cemal Sofuoğlu ve Mustafa Yıldırım’ın *Yüce Kur’an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli* esas alınmıştır.

³¹ el-Kuleynî, *el-Kâfi*, 1:75; Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 84-185.

³² Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 498-499.

gerçekleşmemesi gibi âlem de sonradan yaratılmıştır. Bu cevap karşısında Ebû Şâkir, muhatabını takdir etmekte ve kendisine duyularına hitap eden nitelikte bir açıklama yapmasının da son derece isabetli olduğunu vurgulamaktadır. Ca'fer eş-Şâdık ise duyuların delilsiz bir fayda sağlamayacağını eklemektedir.³³

Bu rivayetlerden özellikle sonuncusundaki Ebû Şâkir'in duyularla algılanabilir olan gerçekliğin dışındaki konulara mesafeli durduğu yönünde bir ima da göze çarpmaktadır. Ancak her üçünün de ortak niteliği, Hişâm b. el-Hakem'in hayli edilgin konumu ile Ebû Şâkir'in Ca'fer eş-Şâdık ve argümanları karşısındaki çaresizliğidir. Rivayetlerin içeriğindeki konulara imamı Ca'fer eş-Şâdık'tan her zaman daha ilgili görünen, dahası bu özelliği ve görüşlerinden dolayı Ca'fer eş-Şâdık ve Mūsâ el-Kâzım'dan eleştiriler almış³⁴ olan Hişâm'ın, olan biten karşısında adeta seyirci kaldığı bu rivayetler, nihayetinde imamın "engin" birikimini bir kez daha ortaya koymak uğruna belki uydurulmuş belki de akışına müdahale edilmiş hikayeler izlenimi uyandırmaktadır.

2.3. Diğer Kaynaklarda Deyşâniyye

Kaynaklarda Deyşâniyye ve onların görüşleri hakkında kimi genel ifadeler bulunsa da Bardeysan'ın kendisi hakkında ayrıntılı bilgi veren müellif sayısı gördüğümüz kadarıyla oldukça sınırlıdır ki bu az sayıdaki isimden biri de el-Mes'ûdî'dir (ö. 345/956). O, Süryanice "nehrin oğlu" anlamına gelen Bardeysan isminin kendisine bugünkü Şanlıurfa'daki Deysan Irmağı (Karakoyun Deresi) kıyısında bulunmasından dolayı verildiğini rivayet etmektedir.³⁵ En-Nedîm (ö. 385/995?) ise benzer bilgilere ek olarak Bardeysan'a *Kitâbu'n-Nûr ve'z-Zulme*, *Kitâbu Rûhâniyyeti'l-Hakk*, *Kitâbu'l-Muteharrik ve'l-Cemâd* isimli eserleri isnat etmektedir.³⁶

Ebû Şâkir ed-Deyşânî'ye ve onun Hişâm b. el-Hakem ile ilişkisine en fazla vurgu yapan Mu'tezilîler el-Hayyât ve Kâdî 'Abdulcebbâr olmalıdır. Ama onlardan önce el-Câhiz (ö. 255/869) en-Nazzâm'dan Deyşâniyye hakkında bir bilgi aktarmaktadır. İslam literatüründe Deyşâniyye'ye dair bilgi veren en eski kaynaklardan biri olan el-Câhiz'in aktarımıyla en-Nazzâm'a göre Deyşâniyye, âlemin aslının ışıık ve karanlıktan olduğunu ve sıcaklık ve soğukluğun, renk, tat, ses ve kokunun bu ikisinin karışımının neticesi olduğunu iddia etmektedir.³⁷

Maḳālât türü eserlerde Deyşâniyye ile ilişkilendirilen görüşlere

³³ Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 502-503.

³⁴ el-Keşşî, *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl*, 269-270, Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 120-133.

³⁵ Mes'ûdî, *Kitâbü't-Tenbih ve'l-İşraf (Coğrafya ve Tarih)*, 101. Krş. en-Nedîm, *el-Fihrist*, 1054-1055.

³⁶ en-Nedîm, *el-Fihrist*, 1054-1055.

³⁷ el-Câhiz, *Kitâbu'l-Hayevân*, 5:46.

bakıldığında ilk göze çarpan husus düalizm vurgusudur. Deyşâniyye bu kaynaklarda Marcionizm, Maniheizm, Mazdeizm gibi gruplarla birlikte düalist (Şeneviyye, Ehlu't-Teşniye) akımlar kapsamında değerlendirilmektedir.³⁸ Varlıkların iki asıldan meydana geldiği, bu iki aslın da nur ve zulmet olduğu temeline dayalı bu düalizmin ayrıntılarda özellikle Maniheizm ile ayrıldığı noktalar ise dikkat çekilen hususlardan bir diğeridir. Buna göre Deyşâniyye için nur canlı, güçlü, bilen, idrak eden, hisseden iken; Maniheistlerin iddialarından farklı olarak zulmet cansız, aciz, cahil ve hareketsizdir.³⁹ Nur beyaz iken zulmet siyahtır.⁴⁰ Nurun görmesi ile duyması, koklaması... arasında bir fark yoktur, bunlar yalnızca terkip gereği ayrı ayrı zikredilmektedir.⁴¹ Ayrıca onlara göre renk tattır; tat koku, koku da sestir. Yani bunlar esasında aynı şeylerdir.⁴² Nur ve zulmet ikilisinden nuru yukarıda zulmeti aşağıda bir yerde konumlandıran Deyşânîlere göre ikisinin karışması nurun en alt safhaya inmesi ve zulmetin en üst safhaya yükselmesi ile mümkündür. Kimi kaynakların "imtizâc" kavramı ile ifade ettikleri⁴³ bu karışma süreci, özellikle İbn Ḥazm'da (ö. 456/1064) farklı bir şekilde tarif edilmektedir. İbn Ḥazm, Deyşânîlerin Marcionistler ve Maniheistlerle birlikte âlemin dört ezeli tabiatın karışmasından meydana geldiğini savunduklarını ifade etmektedir.⁴⁴ El-Eş'arî ise doğrudan Deyşâniyye ifadesini kullanmamakla birlikte düalistlerin, kendilerinin nur ve zulmet arasındaki imtizâcına yönelik görüşlerinin en-Nazzâm'ın ortaya koyduğu müdâhale görüşüne göre olduğunu savunduklarını nakletmek suretiyle bu iki mefhum arasındaki ilişkiye açıkça işaret etmektedir.⁴⁵

İslam literatüründe pek çok kaynakta birlikte zikredilseler de Bardeysan ile Manî'yi (MS. 277?) ayırma hassasiyeti gösterenler de söz konusudur.

³⁸ el-Eş'arî, *Makâlât*, 484-485; Mesûdî, *et-Tenbih ve'l-İşraf*, 81, 101; en-Nedîm, *el-Fihrist*, 630-631; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 296. Kelamcılarının bir düalist akım olarak değerlendirdikleri Deyşâniyye'ye yönelik eleştirilerine dair geniş bilgi için bkz. Yakup Hafızoğlu, *Kelâm Geleneğinde Düalist İnançların Tenkidi*, 129-139. el-Mâtürîdî, bu değerlendirmeyi bir adım ileri taşıyarak Deyşânîlerin nur ve zulmetten başka bir şey ortaya koyamadıklarını öne sürmüştür. Bkz. el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 252.

³⁹ el-Eş'arî, *Makâlât*, 472-473; el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 252; en-Nedîm, *el-Fihrist*, 1054-1055; Kâdî Abdülcebbar, *İslam Dışı Fırkalar*, 32-33; İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, 1:232-233; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 296-297.

⁴⁰ el-Eş'arî, *Makâlât*, 472-473, 484-485; el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 251-252; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 297.

⁴¹ el-Eş'arî, *Makâlât*, 472-473; Kâdî Abdülcebbar, *İslam Dışı Fırkalar*, 32-33; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 297.

⁴² el-Eş'arî, *Makâlât*, 486-487; Kâdî Abdülcebbar, *İslam Dışı Fırkalar*, 32-33; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 297.

⁴³ el-Eş'arî, *Makâlât*, 484-485; Kâdî Abdülcebbar, *İslam Dışı Fırkalar*, 32-33; İbn Hazm, *el-Fasl*, 1:232-233.

⁴⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1:232-233.

⁴⁵ el-Eş'arî, *Makâlât*, 460-461.

Örneğin İbn Hızam, Bardeysan'ın Mani'nin öğrencisi olduğunu iddia eden kelimacıları eleştirmektedir. Önce bu ifadedeki kronoloji hatasını düzelterek Bardeysan'ın Mani'den daha önce yaşamış olduğunu belirten İbn Hızam, buna ek olarak Mani'nin eserlerinde Bardeysan'a eleştiriler yöneltmiş olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁶ Bu iddianın teyidini ise en-Nedîm'in listelediği ve Mani'nin *Sırlar Kitabı*'nın içeriğinde yer alan bâb başlıkları üzerinden yapmak mümkündür. Buna göre en-Nedîm bu eserin içinde Deyşāniyye ile ilişkili üç bâb başlığı vermektedir. Bunların her üçünün de reddiye kabilinden olması muhtemel olmakla birlikte özellikle *Bābu'r-Redd 'ale'd-Deyşāniyyin fî Nefsi'l-Hayât* başlığı bu iddiayı desteklemek için yeterli görünmektedir.⁴⁷

El-Eş'arî'nin sunduğu bilgilere göre Deyşāniyye için insan ruhtur ve beş duyu onun cüzleridir. İnsan, idraki haricinde hiçbir yönüyle değişmeyen bir cinstir. İdraki ise ona karışanların (ahlâṭ ve imtizâc) değişmesinden dolayı değişmektedir.⁴⁸ Ayrıca kimi kaynaklara göre bu idrak ve duyu yetilerinden dolayı insan, nur ve zulmet arasında bir birleştirici konumundadır.⁴⁹

El-Birûnî (ö. 453/1061?) yukarıdaki nakillerden ayrı bir noktada durduğundan bahsedebileceğimiz bir isimdir. O *el-Âşâru'l-Bâkiye* adlı eserinde Bardeysan'ın Marcion (MS. 160)⁵⁰ ile birlikte Hz. İsa'nın davetine icabet edip Hıristiyan olanlar arasında bulunduğunu öne sürmektedir. O ayrıca Bardeysan'ın, Allah'ın nurunun kalbine hulul ettiği iddiasında bulunduğunu yazmaktadır.⁵¹ Bir başka eserinde el-Birûnî, Mani'nin Bardeysan taraftarlarına yönelik eleştirisine yer vermektedir. Buna göre Mani, Bardeysan'ın taraftarlarını ruhun ölü bedende yükseldiğini ve arındığını iddia ettikleri için eleştirmektedir. Çünkü bu iddia onların bedenini ruha düşman olduğunu ve onun yükselmesini engelleyen bir hapishane ve azap olduğunu bilmediklerini göstermektedir.⁵²

En-Nedîm, kendi çağı olan hicrî dördüncü asrın öncesinde Deyşānîlerin durumuna dair çizdiği tabloda, onların önceden Baṭā'ih⁵³ denilen yerde

⁴⁶ İbn Hızam, *el-Fasl*, 1:232-233.

⁴⁷ en-Nedîm, *el-Fihrist*, 1046-1047. İlgili bâblar ve Mani'nin Bardeysan'a yöneltmiş olabileceği eleştiriler için bkz. Mehmet Alıcı, *Işığın Elçisi Mani*, 180-185.

⁴⁸ el-Eş'arî, *Makâlât*, 466-467, 472-473.

⁴⁹ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 298. Krş. Kâdî Abdülcebbar, *İslam Dışı Fırkalar*, 32-35.

⁵⁰ Marcion ve gnostik fikirleri ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Nihat Durak, "Sinoplul bir Gnostik: Marcion," 1-18.

⁵¹ el-Birûnî, *el-Âşâru'l-Bâkiye mine'l-Kurûni'l-Hâliye*, 246.

⁵² el-Birûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind min Makûletin Makbûletin fî'l-'Akl ev Merzûle*, 42. Ramelli, bu ifadelerle aslında Mani'nin Bardeysan taraftarlarını yeterince düalist olmamakla eleştirdiğini düşünmektedir. Bkz. Ilaria Ramelli, *Bardaisan of Edessa: A Reassessment of the Evidence and a New Interpretation*, 53-54.

⁵³ Vasit'tan Basra'ya giden yol üzerinde yer alan bataklık alan için kullanılan isimdir. Birden fazla su yolunun burada birleşmesinden dolayı bu ismi almıştır. Bkz. el-Ya'kûbî, *el-Buldân*, 159.

yaşadıklarından, ilgili asırda ise Çin ve Horasan'da dağınık gruplar halinde bulunduklarından söz etmekte ve bir mabet ya da toplanma yerlerinin bulunmadığını eklemektedir.⁵⁴ Eş-Şehristânî (ö. 548/1153) ise Deyşânîler hakkında, nikahlanmak gibi beden ve ruhun menfaat sağlayacağı şeyleri haram saydıkları ve hayvanlara acı verdiği için onları boğazlamaktan kaçındıkları gibi bilgiler nakletmektedir.⁵⁵

3. Bardeysan

Deyşâniyye'nin isminin nispet edildiği ve Arapça kaynaklarda İbn Deysân, Batı literatüründe ise Bardaisan/Bardesan es olarak bilinen Bardeysan'ın görüşlerine ilişkin son dönemlerde önemli verilere ulaşılmış ve bu doğrultuda dikkate değer çalışmalar kaleme alınmıştır. Doğrudan Bardeysan'ın eserleri söz konusu olmasa da çeşitli kaynaklar üzerinden onun görüşleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bardeysan ve görüşleri müstakil bir çalışmaya konu olabilecek kıymette olmakla birlikte bizim burada amacımız bu görüşler ile Müslüman kelamı ve kozmolojisinin en erken döneminde ortaya atılan görüşlerle, özellikle de Hişâm b. el-Ḥakem ile ilişkilendirmenin imkanını sorgulamaya açmak, bu suretle Deyşânîlik ile birlikte diğer muhtemel etkilerin de netleşmesine yönelik çalışmalara bir katkıda bulunmaktır.

3.1. Bardeysan ile İlgili Kaynaklara Dair

Bardeysan'ın yazdığı eserlerin isimlerine dair bilgiler bulunmakla birlikte onun hiçbir eseri günümüze ulaşmamıştır.⁵⁶ Onun görüşlerine dair bilgilerimizin kaynakları kendisinden sonraki yüzyıllara yayılmış geniş bir süreçte kaleme alınmış farklı eserlerdir. Ancak yine de bunların arasında hem Bardeysan'a kronolojik ya da coğrafi yakınlığı hem de tutarlı bilgiler içermesi nedeniyle daha güvenilir olarak ön plana çıkan kimi eserler vardır. Bunların başında ise İngilizceye *The Book of the Laws of Countries (Ülkelerin Yasaları)* başlığı altında çevrilmiş olan Süryanice bir metin gelmektedir.⁵⁷ Bu metinde öğrencisi Philippus (MS. 220 civarı),⁵⁸ Bardeysan'ın, kendisi de dahil olmak üzere bir grup muhatabın sorularına karşılık olarak sarf ettiği sözleri yazıya döken konumundadır. Bu nedenle metin Philippus'un kaleminden

⁵⁴ en-Nedîm, *el-Fihrist*, 1054-1055. Ramelli bu iddialara beşinci yüzyıl Edessa'sında Bardeysan taraftarlarının toplandıkları bir yerin olduğu bilgisi ile itiraz etmektedir. Ramelli, *Bardaisan of Edessa*, 343.

⁵⁵ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 298-299.

⁵⁶ Bardeysan'a atfedilen ancak Drijvers'in buna ihtimal vermediği diğer eserler için bkz. H. J. W. Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, 234-237.

⁵⁷ İlgili metin daha önce François Nau (ö. 1931) tarafından da neşredilmiştir. Çalışmamızda esas aldığımız metin ise H. J. W. Drijvers tarafından Süryanice aslı ile bir arada yayımlanan İngilizce çeviridir. Bkz. H. J. W. Drijvers, "Introduction," *The Book of the Laws of Countries: Dialogue on Fate of Bardaisan of Edessa*, 3.

⁵⁸ Ramelli, *Bardaisan of Edessa*, 54-55.

çıkılmış olsa da -ifadeler doğru kabul edilirse- metinde Bardeysan'ın kendi ağzından görüşlerine ulaşmak mümkün hale gelmektedir.

Ülkelerin Yasaları'nda Bardeysan'ın öğrencisi Philippus'un yanı sıra muhatabı olan şahıslar Avida ve Bar Jamma'dır. Özellikle Avida'nın tek tanrı, kader, özgür irade gibi çeşitli konulardaki sorularına verdiği yanıtlar, Bardeysan'ın teolojisine dair önemli bilgiler sağlamaktadır. Bardeysan bu konulardaki sorulara verdiği cevaplar esnasında doğudan başlayarak çeşitli millet ve toplulukların kültürlerinden din ve kader anlayışlarına ve bu doğrultudaki uygulamalarına dair örnekler vermektedir. Onun Hintler, Persler, Araplar, Yunanlar, Germenler gibi halklara dair verdiği bu bilgiler, eserin ismini alma sebebidir.

Bardeysan'a dair bilgi veren en eski kaynaklardan biri olan⁵⁹ Sextus Julius Africanus⁶⁰ (MS. 240 sonrası), Bardeysan'a dair günümüze ulaşan diğer verilerin yazarları arasında onunla bizzat tanışan tek isimdir.⁶¹ Porphyrius⁶² (MS. 305 civarı) ve Eusebius⁶³ (MS. 339), Bardeysan'ın eserlerinden doğrudan alıntı yaptığı bilinen şahıslardır.⁶⁴ Efremler⁶⁵ (MS. 373) ise Bardeysan'a dair son derece olumsuz bir tavır sergilemekle ve onun görüşlerini sert bir şekilde eleştirmekle birlikte Bardeysan'ın görüşlerine dair günümüze ulaşan bir diğer değerli kaynaktır.⁶⁶ Bu zikrettiğimiz isimlerin dışında Bardeysan'dan söz eden ve ona çeşitli görüşler atfeden pek çok müellif bulunmakla birlikte bunların tamamına erişemediğimizi belirtmemiz gerekir. Diğer yandan anladığımız kadarıyla bu kaynakların bir kısmında tıpkı hayat hikayesinde olduğu gibi onunla doğrudan ilişkilendirmenin zor olacağı görüşlerin onun öğretilerine dahil edilmesi şeklinde özetlenebilecek bir süreç söz konusudur. Bunun muhtemel sebeplerine dair özellikle Bardeysan ile ilgili yapılmış kapsamlı çalışmalarda çeşitli çıkarımlar yapılmıştır ve yeri geldiğinde bu çalışma içerisinde söz

⁵⁹ Ramelli, *Bardaisan of Edessa*, 30-31.

⁶⁰ Hristiyan yazar. Roma İmparatoru Septimius Severus'un hizmetinde çalışmış ve Edessa'daki hanedan ailesi ile yakın ilişkileri olmuştur. Kaleme aldığı kronik Eusebius başta olmak üzere kilise tarihçilerine ilham olmuştur. Geniş bilgi için bkz. Michael P. McHugh, "Julius Africanus, Sextus (ca. 160-ca. 240)," *Encyclopedia of Early Christianity (Second Edition)*, 644; Josef Rist. "S. Julius Africanus," *Brill's New Pauly*, 13:372-373.

⁶¹ Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, 186.

⁶² Plotinus'un (MS. 270) öğrencisi Yeni Eflatuncu filozof. Geniş bilgi için bkz. Michael Bland Simmons, "Porphyry of Tyre," *Brill Encyclopedia of Early Christianity Online*.

⁶³ Caesarea piskoposluğu yapmış meşhur kilise tarihçisi, teolog. İlk büyük kilise tarihçisi olarak kabul edilir. Geniş bilgi için bkz. Aaron Johnson, "Eusebius of Caesarea (Palestine)," *Brill Encyclopedia of Early Christianity Online*.

⁶⁴ Ramelli, *Bardaisan of Edessa*, 91, 93.

⁶⁵ Çeşitli konularda yazdığı ilahileri ile tanınan Nusaybinli Süryani tefsirci, teolog. Geniş bilgi için bkz. Robert A. Kitchen, "Ephrem the Syrian," *Brill Encyclopedia of Early Christianity Online*.

⁶⁶ Ramelli, *Bardaisan of Edessa*, 156.

konusu ihtimallere atıfta bulunulacaktır.

3.2. Hayatı ve Dinî Kimliğine Dair

Bardeysan'ın 154 ve 222 yılları arasında⁶⁷ Edessa'da yaşadığı tahmin edilmektedir. O yıllarda batıda Roma İmparatorluğu, doğuda Part İmparatorluğu arasında yer alan ve başkenti Edessa olan Osroene bölgesinde Abgar hanedanlığı hüküm sürmekteydi. Bardeysan'ın 8. Abgar'ın sarayında yüksek mevkilerde bulunduğu anlaşılmaktadır.⁶⁸ Sextus Julius Africanus bu bilgiyi bize sunan kaynakların başında gelmektedir. Africanus dönemin Roma İmparatoru Septimius Severus ile birlikte 195 yılında Abgar'ın sarayını ziyaret edenler arasında yer almış ve burada Bardeysan'ın okuyla izleyenleri büyüleyecek bir performans ortaya koyduğunu gözlemleme imkanına sahip olmuştur.⁶⁹ Öyle ki Africanus, onun bir adamın portresini kalkanına oklarla çizilecek kadar yetenekli bir okçu olduğunu öne sürmektedir.⁷⁰

Bardeysan'ın kökenine dair ne yazık ki kaynaklardaki verilerden kesin bir sonuç çıkarmak mümkün görünmemektedir. Julius Africanus onun Partlı olduğunu öne sürmektedir.⁷¹ Ancak başka kaynaklarda onun kökenine dair farklı bilgilere de rastlamak mümkündür. Drijvers, Part iddiasının yanında Ermeni, Mezopotamyalı⁷² ya da Suriyeli olduğu yönündeki -kısmen iç içe geçmiş- iddialardan yola çıkarak kesin bir sonuca ulaşmanın mümkün olmadığını düşünmektedir.⁷³ Örneğin Porphyrius ve Eusebius onun Mezopotamya'dan Edessa'ya geldiğini düşünmektedir.⁷⁴ Özellikle günümüze ulaşmış en eski kaynaklar dikkate alındığında daha öne çıkan ihtimaller, onun Edessa'ya daha doğuda bir bölgeden göç ettiği ya da göç etmiş bir aileden geldiği ve döneminin Osroene sarayında itibar gördüğü rivayetleridir.⁷⁵ Hayatının büyük bölümünü Edessa'da geçirmiş olduğu

⁶⁷ Ilaria L. E. Ramelli, *Bardaisan of Edessa*, 1; H. J. W. Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, 210.

⁶⁸ Ramelli, *Bardaisan of Edessa*, 5-6.

⁶⁹ Jan Willem Drijvers, "Introduction to the Second Impression," *The Book of the Laws of Countries*, v; Ramelli, *Bardaisan of Edessa*, 38.

⁷⁰ Iulius Africanus, *Cesti: The Extant Fragments*, 103; Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, 186.

⁷¹ Iulius Africanus, *Cesti*, 101; Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, 186.

⁷² Muhtemelen daha doğu kastedilmektedir.

⁷³ Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, 243. Krş. E. R. Hayes, *Doğu-Batı Asur/Süryanilerin Kurduğu Urfa Akademisi*, 87-88.

⁷⁴ Eusebius, *The Church History*, 164; Ramelli, *Bardaisan of Edessa*, 92.

⁷⁵ Krş. Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, 186. Bardeysan'ın kökeni ile ilişkili sayılabilecek rivayetlerden biri oldukça ileri bir tarihte ortaya atılmıştır ve İslam literatüründe de karşımıza çıkan iddialarla paralellikler barındırmaktadır. Bu rivayetin sahibi Michael Syrus (MS. 1199), ilginç bir şekilde hayli ileri bir tarihte Bardeysan'ın anne ve babasının ismine kadar detaylı bilgiler vermiş ve onların Pers bölgesinden güvenlik nedeniyle kaçarak Edessa'ya geldiğini iddia etmiştir. Dönemin Pers kralına (ya da oğluna) yönelik bir komplo hadisesinden dolayı memleketlerini terk etmek zorunda kalan bu çiftin Deysan Irmağı kıyısında bir erkek çocukları dünyaya gelmiş ve bu nedenle ona Bar Deysan (Deysan'ın oğlu) adı verilmiştir. Bardeysan'ın Arapça literatürde İbn Deysân olarak anılması da çoğu kaynaktan benzer bir hikaye ile temellendirilmektedir. Bardeysan'ın hem anne-babası hem de oğullarının

tahmin edilen Bardeysan, muhtemelen son dönemlerinde (216 sonrasında) Ermenistan taraflarına gitmiştir. Onun Ermeni kökenli olduğu konusundaki iddiaların bu bilgiden kaynaklanmış olması mümkündür. Nerede öldüğü ise tam olarak bilinmemektedir.⁷⁶

Bardeysan muhtemelen hem Süryanice hem de Yunancaya hâkim biridir.⁷⁷ Bardeysan ile ilgili yine erken tarihli kaynaklardan biri olarak nitelendirilebilecek Eusebius, onun Süryanicede oldukça yetkin ve yetenekli olduğunu öne sürmektedir.⁷⁸ Bunun yanında onun felsefe, astroloji, etnoloji/etnografi gibi konularla da yakından ilgilendiğini söylemek yanlış olmayacaktır.⁷⁹ Eserlerini çoğunlukla Süryanicede yazmış, Eusebius'a göre öğrencileri daha sonra bunları Yunancaya çevirmiştir.⁸⁰

Bardeysan'ın hayatı ve görüşleri hakkındaki netlikten uzak tablo, onun dinî kimliği konusunda da karşımıza çıkmaktadır. Bu konuda kaynaklarda dikkat çekici ölçüde sık rastlanan iddia, onun başlangıçta bir Valentinyan⁸¹ olduğu savıdır. Örneğin Eusebius, onun önceden bir Valentinyan olduğunu, ancak sonra bu ekolü reddederek ortodoks bir çizgiye geçiş yaptığını, ancak yine de bu grubun kimi sapkın düşüncelerinden bütünüyle sıyrılmadığını iddia etmektedir.⁸² Yine Eusebius'a göre Bardeysan'ın aynı zamanda Marcionculara yönelik de eleştirileri bulunmaktadır. Antoninus'a⁸³ ithaf ettiği kader konusundaki eser meşhur bir metin olmalıdır.⁸⁴ Bardeysan ile ilgili bilgilerimizin önemli kaynaklarından biri olan Eusebius'un da dahil olduğu bu Valentinyan savı, onun öncesinde ve sonrasında olmak üzere

isimlerine kadar detaylı bilgi veren bu kaynak ve Deysan Irmağı ile ilgili benzer rivayetler Drijvers'a göre oldukça tartışmalıdır ve olsa olsa on ikinci yüzyıl gibi ileri bir tarihte bile Bardeysan ve onun takipçilerinin etkili ve gündemde olduğu sonucuna ulaştırmaktadır. Dahası tarih ilerledikçe Bardeysan hakkında spekülâtif ama detaylı hikâyelerin ortaya çıkması onun zamanla efsanevi bir figüre dönüşmeye başladığını düşündürmektedir. Drijvers'ın konu ile ilgili değerlendirmeleri için bkz. Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, 213, 244. İlgili rivayete kaynaklık eden ve Süryani tarihinin en önemli ve kapsamlı kroniklerinden birinin yazarı olan Süryani Ortodoks piskopos Michael Syrus hakkında daha fazla bilgi için bkz. Sebastian P. Brock, "M. Syrus," *Brill's New Pauly*, 8:853.

⁷⁶ Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, 244.

⁷⁷ Ramelli, *Bardaisan of Edessa*, 4; Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, 78, 198.

⁷⁸ Eusebius, *The Church History*, 164. Krş. Ramelli, *Bardaisan of Edessa*, 118; Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, 189.

⁷⁹ Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, 193, 245.

⁸⁰ Eusebius, *The Church History*, 164; Ramelli, *Bardaisan of Edessa*, 4.

⁸¹ Başlangıçta Hristiyan olup kilise babaları tarafından gnostik ve heretik ilan edilen Valentinus'un (MS. 160?) görüşlerini takip edenler için kullanılan ifade. Valentinus ve Valentinyanizm hakkında geniş bilgi için bkz. Emir Kuşçu, "Gnostik Hristiyan bir Akım Olarak Valentinyanizm," 95-126; Geoffrey S. Smith, "Valentinus the Gnostic," *Brill Encyclopedia of Early Christianity Online*.

⁸² Eusebius, *The Church History*, 164. Krş. Ramelli, *Bardaisan of Edessa*, 118; Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, 189.

⁸³ Ramelli, bahsedilenin Roma İmparatoru Marcus Aurelius (MS. 180) olma ihtimalini güçlü bulmaktadır. Bkz. Ramelli, *Bardaisan of Edessa*, 57.

⁸⁴ Eusebius, *The Church History*, 164.

başka pek çok eserde yinelenmektedir.⁸⁵ Ancak bu iddia, Bardeysan üzerine yapılan kapsamlı çalışmaların sahibi Drijvers ve Ramelli tarafından tutarsız ve gerçeklerden uzak bulunmuştur. Yazarların her ikisi de bu iddianın Bardeysan'ın yaşadığı doğu bölgesinin kaynaklarından ziyade Yunan yazarlar tarafından ortaya atıldığını düşünmektedir⁸⁶ ve iddianın geçersizliğine yönelik dayanaklarını ortaya koymaktadır.⁸⁷ Dahası Drijvers bu konuda kesin bir beyanda bulunmaya tereddütle yaklaşırsa da⁸⁸ Ramelli Bardeysan'ı Hristiyan olarak nitelendirmekte bir sakınca görmemekte ve bu kanaatini oluşturan gerekçeleri sıralamaktadır.⁸⁹

Bardeysan'ın dinî kimliğini çalışmamız açısından önemli hale getiren husus, onun özellikle sonraki yıllarda bir heretik ilan edilme sürecinin nispeten güvenilir kaynaklarda bir karşılığı olup olmadığını tespittir. Zira İslam literatüründeki Bardeysan, daha çok da Deyşâniyye algısı, muahhar kaynaklar üzerinden şekillenmiş izlenimi uyandırmaktadır ve bunun muhtemel sebeplerinin yalnızca İslam literatürü üzerinden tespiti mümkün görünmemektedir. Bu noktada iki muhtemel sebep, üzerinde durulmaya değer hale gelmektedir. Bunlardan ilki; bölgedeki ortodoks Hristiyan çizginin keskinleşme süreciyle Bardeysan'ın "heretikleşme", başka bir ifadeyle heretik olarak algılanma sürecinin bir paralellik barındırmasıdır. Bu durumda Bardeysan'ın sonraki Hristiyan kaynaklarda daha da olumsuz bir portre çizmesinin İslam literatürüne tesir etmesi de makul bir zemine oturmaktadır. Nitekim Drijvers, Bardeysan hakkında en olumsuz portreyi çizen kaynakların güvenilirlik konusunda en kuşku uyandıran ileri tarihli kaynaklar olduğuna dikkat çekmekte ve ortodoksinin bölgeye -geç- gelişi ile Bardeysan'ın heretik ilan edilme sürecini ilişkilendirmektedir.⁹⁰ Ramelli ise Bardeysan'ın Valentinianlarla ilişkilendirilmesinin Valentinus (MS. 160?) ve Valentinianların Hristiyan ortodoksisinin oluşum sürecinde bir tehdit olarak görüldüğü bir bağlamda okunması gerektiğini düşünmektedir. Keza Maniheizmin yeni bir heretik tehdit unsurunu teşkil ettiği dönem ve ortamda da Bardeysan'ın ve Bardeysancılarının -kimi zaman anakronik bir şekilde- ilişkilendirildiği grup Maniheizm olacaktır.⁹¹ Diğer muhtemel sebep ise İslam literatürüne Deyşâniyye olarak yansıyacak olan Bardeysancılığın özellikle Maniheizm gibi akımların da neşet bulmasıyla Bardeysan'dan sonraki

⁸⁵ Ramelli, *Bardaisan of Edessa*, 41.

⁸⁶ Ramelli, *Bardaisan of Edessa*, 47; Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, 204-205.

⁸⁷ Ramelli, *Bardaisan of Edessa*, 48, 121; Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, 204-205.

⁸⁸ Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, 251.

⁸⁹ Ramelli, *Bardaisan of Edessa*, 34, 40, 63, 97 vd.

⁹⁰ Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, 206-207.

⁹¹ Ramelli, *Bardaisan of Edessa*, 54.

yüzyıllarda dönüşüme uğramasıdır.⁹² Bu durumda çalışmamızın çıkış noktası olan Hişâm b. el-Ḥakem'in tanıştığı ve muhatap olduğu Deyşâniyye'nin Bardeysan'dan günümüze ulaşan görüşlerle ne derecede örtüştüğü sorusu gündeme gelmektedir ki bu soru daha sonra tekrar tartışılacaktır.

3.3. Bardeysan'ın Görüşleri

3.3.1. Tanrı Tasavvuru ve Kader Konusundaki Görüşleri

Ülkelerin Yasaları kitabında Bardeysan, Avida'nın soruları karşısında tek tanrıci bir düşünceyi savunan ve rasyonel temellendirmesini yapan konumundadır. Burada Bardeysan (Tanrı'ya) inanmayanları gerçek bilginin sağladığı hikmetten mahrum kimseler olarak nitelendirmektedir. Bu kişiler, inançsızlıklarında haklı olup olmadıklarından dahi emin değildirler. Ayrıca, onları diğer tüm korkulardan özgürleştirecek olan Tanrı korkusundan da yoksundurlar. Bardeysan'a göre, Tanrı korkusundan yoksun olmaları nedeniyle her türlü korkunun açık hedefi haline gelmektedirler.⁹³

Kainattaki tüm mahlukat tek bir yasanın hizmetkarları ve köleleridir; çünkü onlar Tanrı'nın kusursuz bilgeliğinin vasıtalarıdır. Bu durumda hiçbir şekilde hizmet etmeyen ancak hizmet edilen ve diğer tüm varlıklardan ayrılan, yaratılmamış tek bir varlık söz konusudur. Geri kalan ve hizmet etmek üzere yaratılmış her şey insanın gücüne bırakılmıştır. Çünkü insan, Tanrı'nın suretinden yaratılmıştır. Bardeysan bu şekilde diğer tüm varlıklardan ontolojik olarak ayrı tek bir Tanrı fikrini ortaya koymakta, insanı da geri kalan mahlukat içinde meleklerle birlikte en üst mertebeye yerleştirmektedir. Zira ona göre bu iki varlık özgür irade sahibi olmaları nedeniyle diğer yaratılmışlardan ayrılmaktadırlar.⁹⁴

İnsana yaşamını kendi özgür iradesine göre sürdürme, bir şeyi isterse yapma veya istemezse yapmama, kendini aklama ya da suçlu duruma düşürme yetisi bahşedilmiştir. Eğer o kötülük yapamayacak, dolayısıyla suçluluk duymayacak şekilde yaratılmış olsaydı yaptığı iyilik de kendisine ait olmayacak ve bununla kendisini aklayamayacaktı. Kendi özgür iradesiyle iyilik ya da kötülük yapmayan kişinin aklanması, onu yaratana bağlıdır. Bu nedenle Tanrı, diğer tüm varlıklardan daha fazla özgürlük vermekle insana çok büyük bir iyilik yapmıştır.⁹⁵

Bardeysan, kendisine yöneltilen "Tanrı bizi neden günah işlemeyecek ve suçlu olmayacak şekilde yaratmadı?" sorusuna cevaben; "Eğer insan böyle

⁹² Krs. Hayes, *Urfa Akademisi*, 113-114.

⁹³ *The Book of the Laws of Countries*, 9.

⁹⁴ *The Book of the Laws of Countries*, 11, 13; Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, 89.

⁹⁵ *The Book of the Laws of Countries*, 13.

yaratılmış olsaydı kendine ait bir kişiliği olmazdı; sadece onu harekete geçirenin elinde bir araç olurdu. İnsana bir dürtü verenin bunu iyi ya da kötü yönde yapacağı açıktır. Bu durumda insan nasıl bir başkası tarafından çalınan bir çalgıdan ya da bir başkası tarafından yönlendirilen bir taşıttan farklı olabilir?⁹⁶ yanıtını vererek özgür irade savunusunu desteklemektedir. Ona göre insanlara yapmaları emredilen şey, onların yapabileceklerinden başka bir şey değildir.⁹⁷ İnsan için doğal olan iyiliktir, bu yüzden doğru olanı yaptığında mutlu olur. Kötülük ise düşmanın işidir, bu nedenle insan kendine hâkim olmadığında ve gerçek doğası etkilendiğinde kötülük yapar.⁹⁸

Bardeysan yukarıdaki düşünceleriyle uyumlu bir şekilde kadere sınırsız bir alan açmaktan kaçınmayı tercih etmektedir. Ona göre kader Tanrı tarafından yıldız haritası üzerinden belirlenmiş bir tür rotadır; bu nedenle kaderin sınırsız bir güç sahibi olması söz konusu değildir. İnsanı yönlendiren şey, kendi özgür iradesidir.⁹⁹

Bardeysan'ın Hristiyan olduğu kanısında olan Ramelli, onun özellikle özgür irade vurgusunun kökeninde Yunan felsefesinden özellikle Orta Platonculuk ve Stoacılık izleri bulunduğunu düşünmektedir.¹⁰⁰ Dahası o, Bardeysan'ın düşünce ve felsefesinin Yunan felsefe geleneği ile Hristiyanlık arasındaki ilk sentezlerden birini teşkil ettiğini ifade etmektedir.¹⁰¹ Yunan düşüncesinden özellikle Stoacılık vurgusu Bardeysan'ın kozmoloji anlayışında da gündeme getirilmekte; hatta o, bu nedenle eleştirilerin hedefi olmaktadır.

3.3.2. Kozmoloji Anlayışı

Bardeysan'ın kozmoloji anlayışının izleri *Ülkelerin Yasaları*'ndan, Efrem'in ve diğer kaynakların anlatılarından sürülebilmektedir. Ona dair günümüze ulaşan en güvenilir kaynaklardan biri olarak kabul edilen Efrem,¹⁰² aynı zamanda onun kozmoloji konusundaki görüşleri hakkında en fazla bilgi veren kaynaklardan biridir.

Bazı ayrıntılarda birbirinden ayrılan rivayetler bir araya getirildiğinde genel hatlarıyla ortaya çıkan tabloya göre Bardeysan'ın kozmoloji sistemine

⁹⁶ *The Book of the Laws of Countries*, 11.

⁹⁷ *The Book of the Laws of Countries*, 15.

⁹⁸ *The Book of the Laws of Countries*, 19.

⁹⁹ *The Book of the Laws of Countries*, 33; Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, 177. Hegedus'un Bardeysan'ın görüşlerinde cebr ve özgür irade unsurları hakkındaki değerlendirmeleri için bkz. Tim Hegedus, "Necessity and Free Will in the Thought of Bardaisan of Edessa," 333-344.

¹⁰⁰ Ramelli, *Bardaisan of Edessa*, 12.

¹⁰¹ Ramelli, *Bardaisan of Edessa*, 10. Diğer yandan Possekel, Bardeysan'ın, her ne kadar kendisini heretik ilan etseler de özgür irade başta olmak üzere çeşitli görüşleriyle özellikle Geç Antik Çağ Hristiyanlığında etki bıraktığını savunmaktadır. Bkz. Ute Possekel, "Bardaisan's Influence on Late Antique Christianity," 81-125.

¹⁰² Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, 184.

göre başlangıçta dört saf element vardır. Bardeysan'ın aynı düzlemde yer aldıklarını kabul ettiği bu elementler ışık, hava/rüzgar, ateş ve sudur. Bunlar rüzgarın dört yönüne göre konumlandırılmıştır. Üstlerinde Tanrı, altlarında ise karanlık vardır. Efrem'e göre Bardeysan toplamda bu altı varlığı altı yöne yerleştirmektedir. Ayrıca dört elementin her birinin ayrı bir rengi vardır. Işık beyaz, ateş kırmızı, rüzgar mavi, su yeşildir. Efrem ayrıca Bardeysan'ın bu yanlış düşünceyi Yunanlardan aldığını savunmakta ve diğer varlıkları Tanrı ile birlikte değerlendirmesinin yanlışlığına vurgu yapmaktadır.¹⁰³

Elementlerin ayrıca ağırlıklarına göre de bir sıralaması söz konusudur. En ağır olan karanlık, dört saf elementin altında yer almaktadır. Onu ağırlık sırasına göre su, ateş, rüzgar ve ışık takip etmektedir.¹⁰⁴ Efrem ayrıca yukarıdaki sistemde karanlığın diğer dört saf elementten ayrı olarak saflığın tam zıddını, yani saf olmamayı/kirli olmayı temsil ettiğini eklemektedir. Bu beş unsurun Tanrı'nın müdahalesiyle karışması sonucunda da ilk madde ve dolayısıyla dünya meydana gelmiştir.¹⁰⁵ Bardeysan ayrıca elementlerin her birinin kendi rengi olduğu gibi kendi kokusu, tadı, biçimi ve sesi olduğunu ve bunların insanın beş duyusuna karşılık geldiğini savunmuştur.¹⁰⁶

Efrem'in aktardığına göre Bardeysan, insanı beden (body), nefis (soul) ve ruh (spirit) olmak üzere üç unsurdan oluşan bir varlık olarak tasavvur etmektedir. Bunlardan beden, kötülüğün doğasından gelmektedir. Beden ölümden sonra toza dönüşmekte, nefis ise göğe yükselmektedir. Bu nedenle bedende kötülük ve iyilik karışmış bir vaziyette bulunmaktadır. Kötülük bedende potansiyel olarak bulunmakta, ancak harekete dökülmek için özgür iradeye ihtiyaç duymaktadır.¹⁰⁷ Bu noktada Bardeysan'ın insan bünyesinde bulunan kötülüğe yüklediği niteliğin onun kozmoloji anlayışındaki karanlık algısı ile bir tutarlılık arz ettiği görülmektedir. Her iki durumda da kötülüğün kendi başına tasarrufta bulunma yetisi ve kudreti yoktur.

Beden, nefis, ruh üçlüsü arasında ruhu en yüksek mertebeye koyan Bardeysan, nefsi ondan daha alçakta bir yerde, bedeni ise en aşağıda konumlandırmaktadır.¹⁰⁸ Bunlardan ruh, ilahî bir armağan olup bilgi ve özgür irade ona bağlıdır. En yüksekte olması aynı zamanda onun en hafif olmasıyla ilişkilidir. Nefis ise ruh ile kıyaslandığında daha cismani ve ağır,

¹⁰³ S. Ephraim's *Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan*, 1:cvi; Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, 147, 154.

¹⁰⁴ *Prose Refutations*, 2:cvi; Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, 153.

¹⁰⁵ *Prose Refutations*, 1:xc; Ramelli, *Bardaisan of Edessa*, 163, 167, 301, 323 vd.; Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, 153-154.

¹⁰⁶ *Prose Refutations*, 2:cvi; Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, 154.

¹⁰⁷ *Prose Refutations*, 1:cii, 2:lxvi, lxxviii; Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, 170-172. Krş. Ramelli, *Bardaisan of Edessa*, 220.

¹⁰⁸ *The Book of the Laws of Countries*, 33; Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, 133.

beden ile kıyaslandığında ise daha hafiftir.¹⁰⁹ Diğer yandan karışım olgusu, Bardeysan'ın öğretisinde yalnızca elementlerin iç içe geçmesi hususunda gündeme gelmemektedir. O ayrıca nefsin de yedi farklı bileşenin karışımından oluştuğunu savunmaktadır.¹¹⁰

Bardeysan'a göre çizgi ya da ses gibi mefhumlar da cisimdir.¹¹¹ Reş'aynalı Sergius¹¹² (MS. 536) Aristoteles'in kategorileri hakkında kaleme aldığı bir yazıda Bardeysan'ı cisimlerin niteliklerini cisimlerin kendileri olarak görmesinden dolayı Stoacı olarak adlandırmaktadır.¹¹³ Görüldüğü üzere Stoacılık vurgusu burada bir kez daha gündeme gelmektedir. Yalnızca Bardeysan üzerine son iki yüzyılda yapılmış çalışmalarda değil, Bardeysan'dan sonraki birkaç asır içinde de kendisi Yunan felsefesinden, bilhassa Stoacılıktan etkilenmekle eleştirilmektedir. Bu durum ise onun düşünce sisteminin gnostik olarak nitelenmesini de sorgulamayı gerektirmektedir.

3.3.3. Gnostisizm ve Düalizm İddialarına Dair

Bardeysan'ın gnostik ve düalist fikirlerle sık sık özdeşleştirilmesi, onunla ilgili literatürü ortaya çıkarmaya yönelik çalışmalarla birlikte ayrıca tartışılmış bir meseledir. O hem İslam öncesi kaynaklarda hem de İslam literatüründe sık sık Marcion, Mani gibi isimler ve onlara atfedilen akımlarla birlikte anılmış ve kimi zaman toptan bir gnostik ve düalist şemsiyesi altına toplanmıştır.

Bardeysan'ın görüşlerini daha ayrıntılı bir şekilde inceleme olanağı sunan literatürün ortaya çıkmasıyla birlikte onun gnostikliği iddiaları eleştiri konusu olmuştur. Öyle ki Drijvers, temel kabul ve doktrinlerin karşılaştırması üzerinden Bardeysan'ı gnostik olarak değerlendirmenin yanlışlığına dikkat çekmiştir.¹¹⁴ Diğer yandan onun fikirlerinin başta Efrem olmak üzere kimi muhalifler tarafından birlikte anıldığı isimlerden Marcion'un düşünceleri ile de önemli farkları bulunmaktadır.¹¹⁵ Bu noktada

¹⁰⁹ *Ülkelerin Yasaları*'nda bahsi geçen üçlü sistemde ruhun (spirit) konumuna karşılık gelen kelime Efrem tarafından akıl (reason) olarak aktarılmaktadır. *Prose Refutations*, 2:lxiii-lxxiv; Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, 174.

¹¹⁰ *Prose Refutations*, 1:xxxii.

¹¹¹ *Prose Refutations*, 2:ix; Ramelli, *Bardaisan of Edessa*, 19; Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, 182.

¹¹² Süryani âlim ve çevirmen. Galen'e ve Aristoteles'e atfedilen eserlerin Süryaniceye çevirilerini yapmıştır. Bkz. Sebastian P. Brock, "S. of Reš'aina," *Brill's New Pauly*, 13:316; Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür; Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, 32.

¹¹³ Ramelli, *Bardaisan of Edessa*, 19-20; Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, 183.

¹¹⁴ Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, 249-251. Hayes, Bardeysan'ın görüşlerinin benzeşebileceği gnostisizmin en fazla bir tür Hristiyan gnostisizmi olabileceğini savunmaktadır. Bkz. Hayes, *Urfa Akademisi*, 112. Gündüz ise Bardeysan'ın özellikle insan anlayışının gnostik unsurlar içerdiği ve dolayısıyla birtakım gnostik düşüncelerden etkilendiği görüşündedir. Bkz. Gündüz, "Bardaysan," *Felsefe Ansiklopedisi*, 111-112; Gündüz, "Erken Dönem Hristiyan Gnostisizmi," 72-73.

¹¹⁵ Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, 252.

belki farklı bir yerde konumlandırılması uygun olabilecek isim Mani'dir. Efrem'in sıkça vurguladığı gibi Bardeysan'ın Mani'nin hocası olması elbette tarihsel olarak neredeyse imkansız görünmektedir. Ancak Efrem'in de esasında kastettiği üzere Mani'nin Bardeysan'ın kimi fikirlerinden etkilenmiş olması ihtimal dahilindedir.¹¹⁶ Diğer yandan en-Nedîm tarafından Mani'ye isnat edilen eserler arasında Bardeysan'a yönelik reddiyelerin bulunması da burada hatırlanmaya değer bir bilgidir.¹¹⁷ Dahası yine en-Nedîm,¹¹⁸ İbn Hâzım,¹¹⁹ eş-Şehristânî¹²⁰ gibi Müslüman müelliflerin de vurguladığı ve yukarıda kısaca değindiğimiz gibi Bardeysan'ın öğretisinde Mani'deki kadar temel konumda bir nur-zulmet ayrımının bulunmaması, onun yerine içlerinde karanlığın da bulunduğu beş elementin bir araya gelerek madde ve dünyayı oluşturması,¹²¹ dolayısıyla Mani'deki tarzda bir düalizme Bardeysan'da rastlanamaması, Bardeysan'ın öğretisinde Mani'nin aksine karanlığın edilgin ve iradesiz olması gibi hususlar, iki ismi her hususta birlikte anmanın sakıncalarını göstermektedir.¹²²

Bardeysan'ı hemen her konuda gnostik ya da düalist başka şahıs ve gruplarla ilişkilendirme geleneğinin kökeninde, muhtemelen onları topluca sapkın ilan etme arzusu yatmaktadır. Bu çaba ve geleneğin öncülerinden biri de bu isim ve gruplara toptan savaş açmış Efrem olmalıdır.¹²³ Efrem'in kendi kabul ettiği haliyle Hristiyanlık adına girdiği bu toptan dışlama faaliyeti belki de zamanla Müslüman geleneğe tevarüs etmiş ve Bardeysan'ın fikirlerinin peşinden giden Deyşâniyye de İslam düşüncesine zarar veren Şenevî akımlar arasında gösterilmiştir. Elbette bir diğer ihtimal, ilgili çağlara kadar Deyşâniyye'nin Maniheizm ile fikren yakınlaşmasıdır.¹²⁴ Nihayetinde bu eğilim Yahudi literatürüne de sirayet etmiş ve bunun neticesinde Karaî Yahudisi Yehuda Hadassi (MS. 12. yüzyıl), belki Müslüman literatüründeki algıdan etkilenerek belki gerçekten Maniheizm ile yakınlaşmış bir

¹¹⁶ Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, 252.

¹¹⁷ en-Nedîm, *el-Fihrist*, 1046-1047.

¹¹⁸ en-Nedîm, *el-Fihrist*, 1054-1055.

¹¹⁹ İbn Hâzım, *el-Fasl*, 1:232-233.

¹²⁰ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 298.

¹²¹ Mani'nin "saf ışıık âlemi" ve "saf karanlık âlem" düalizmine dayalı kozmoloji sistemi hakkında bilgi için bkz. Alıcı, *Işığın Elçisi Mani*, 253-264.

¹²² Krş. Ramelli, *Bardaisan of Edessa*, 343; Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, 136-138, 154, 253. Bardeysan ve Marcion'un öğretileri arasındaki farklar için ayrıca bkz. Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, 252. Bardeysan'ı Marcion'un ardından Hristiyan düalizminin bir diğer temsilcisi olarak nitelendiren de Blois'nın değerlendirmeleri için bkz. François de Blois, "Dualism in Iranian and Christian Traditions," 2 vd.

¹²³ Ramelli, *Bardaisan of Edessa*, 161, 165.

¹²⁴ Ramelli, *Bardaisan of Edessa*, 341.

Deyşâniyye ile muhatap olduğu için Deyşânîlerin, ışık ve karanlığın Tanrı ile beraber yaratma sürecine ortak olduğuna inandıklarını öne sürmüştür.¹²⁵

Bardeysan'ın belki gnostisizm ile ilişkilendirilmeye en elverişli görüşü onun öldükten sonra bedensel dirilmeyi inkarıdır. Yine Efrem'in iddiasına göre Bardeysan'ın içinde beden ve ruhu birbirinden ayırarak bedenin dirilmesini reddettiği bir kitabı mevcuttur.¹²⁶ Ancak Ramelli bu iddiayı hemen kabul etmeyi sakıncalı bulmaktadır. Zira bedensel dirilişin reddi belki gnostik ve Maniheizt düşüncelerle örtüşmektedir; fakat Bardeysan'ın düşüncesinde, içine karışmış karanlıktan nihayet arınmış bir bedenın dirilişı pekala mümkündür.¹²⁷

Bardeysan'ın gerçekten bedensel dirilmeyi reddetmiş olabileceğini kabul etmek ne kadar mümkünse birtakım gnostik fikirlerin sonraki yüzyıllarda Bardeysan'ın öğretilerine eklemlendiğini düşünmek de aynı ölçüde mümkündür. Her iki durumda da bu veri tek başına Bardeysan'ın teoloji ve felsefesini bütünüyle gnostik ve düalist olarak nitelendirmek için yeterli görünmemektedir.¹²⁸

4. Deyşâniyye'nin Müslüman Düşünce ve Kültürüne İntikaline Dair

İslam felsefe ve kelimındaki İslam öncesi unsurların tamamını somut ve organik izler üzerinden takip etmek oldukça zor bir meseledir. İlgili döneme dair birincil kaynak sorunu bu izleri sürememenin en büyük nedenlerinden biridir. Diğer yandan özellikle Yunan felsefesinin Arapçaya çevrilmesi suretiyle İslam literatürüne kazandırılması meselesi çok sayıda çalışmada gündeme getirilmiştir. Bu nedenle bu süreci yeniden aktarmak gereksizdir. Burada odaklanmaya çalışacağımız nokta, çeviri faaliyetleriyle ve ilk felsefi/kozmolojik görüşlerle ilişkili bir Deyşâniyye dahlinin söz konusu olup olmadığıdır.

Müslüman atomculuğunun kökenlerini ya da İslam coğrafyasına ulaşma kanallarını bütünüyle tespit etmek henüz mümkün olmamışken onların karşısında konumlandırılan sonsuz bölünebilirlik görüşünün İslam öncesinden gelen uzantılarını takip etmek daha kolay olmamalıdır. Aristoteles'in atomculara cevap verdiği *Fizik* adlı eseri, muhtemelen Hârûn er-Reşîd zamanında (hs. 170-193/786-809) Sellâm el-Ebreş tarafından Arapçaya kazandırılmıştır.¹²⁹ Üstelik Hişâm'ın ilgili dönemde özellikle Bermekî ailesinin tertip ettiği münazara meclislerinde boy gösterdiği de kaynaklarda sıkça temas edilen bir bilgidir. Bu durumda ilgili esere ulaşmış

¹²⁵ Judah Hadassi, "Eshkol ha-kofer," 664.

¹²⁶ Ramelli, *Bardaisan of Edessa*, 224; Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, 170.

¹²⁷ Ramelli, *Bardaisan of Edessa*, 164.

¹²⁸ Krş. Ramelli, *Bardaisan of Edessa*, 53, 83-84, 307 vd.

¹²⁹ en-Nedîm, *el-Fihrist*, 792-793.

olması onun *Kitāb ‘alā Aristātālis fī’t-Tevhīd*¹³⁰ adlı eserini bu bağlamda değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır. Dahası tıpkı Hişām gibi Aristoteles’e reddiye yazdığı bilinen en-Nazzām da muhtemelen *Fizik* eserini hedef almıştır.¹³¹

Bu noktada çeviri faaliyetlerinin zamanlamasıyla ilgili olarak yorumlanabilecek bir rivayetin üzerinde durmak yerinde olacaktır. Doğru kabul ettiğimiz takdirde rivayete göre en-Nazzām, Ca’fer b. Yahyā el-Bermekī (ö. 187/803) ile Aristoteles üzerine bir konuşması esnasında ona Aristoteles’i -yazılı ya da sözlü olarak- eleştirdiğini anlatmaktadır. Ca’fer b. Yahyā ise en-Nazzām’ın bu söylediğinin mümkün olmadığını düşünmektedir, çünkü ona göre en-Nazzām, Aristoteles’i anadilinde okuyabilecek bilgiye sahip değildir. Bu eleştiri karşısında en-Nazzām doğrudan Aristoteles’in eserinin içeriğini aktarmaya başlamakta ve ardından bu içeriğe yönelik eleştirilerini dile getirmektedir.¹³² en-Nazzām ile ilgili bu rivayeti doğru kabul ettiğimiz takdirde onun İslam öncesi kaynaklara erişimi konusunda birtakım ihtimallerden söz etme imkanımız doğmaktadır. Zira Hārūn er-Reşīd zamanında halifenin en yakınındaki isimlerden olan ve çeviri faaliyetlerini doğrudan takip eden Bermekī ailesinin bir ferdi, bir eserin henüz Arapçaya çevrilmediğini ima etmektedir ve en-Nazzām buna rağmen bu eserin içeriğinden haberdardır.¹³³

Daha önce Bardeysan’a isnat edilen görüşler arasında belirtildiği üzere, onun cisimlerin niteliklerinin de cisim olduğu kanaatini taşıdığı rivayet edilmektedir ki bu görüş, Stoacı düşünceyle de ilişkilendirilmektedir. İlgili bilginin kaynağı olan Reş’aynalı Sergius, Gutas’ın aktardığına göre Aristoteles felsefesini yazmaya ve işe mantıktan başlamaya niyetlenmiştir. Muhtemelen Sergius’un yaşadığı altıncı yüzyıldan itibaren Aristoteles’in *Organon*’unun ilk birkaç kitabı Süryaniceye kazandırılmıştır.¹³⁴ Bu durumda kaynaklarda Yunanca da bildiğine işaret edilen Bardeysan’ın, örneğin Aristoteles’in ilgili eserlerini doğrudan Yunancadan okumuş olması ihtimali daha da güçlenmektedir. Dahası Arapçaya yapılan *Organon* çevirilerinin Süryanice üzerinden yapıldığı bilgisi burada bir kez daha hatırlandığında¹³⁵ Bardeysan’ın görüşlerinin Arap/Müslüman coğrafyaya, özellikle de Vasit-

¹³⁰ en-Nedīm, *el-Fihrist*, 600-601.

¹³¹ el-Cāhīz, *el-Hayevān*, 5:53; Ebū Rīde, *İbrāhīm b. Seyyār en-Nazzām ve Ārā’uhu’l- Kelāmīyyeti’l-Felsefiyye*, 75; Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 76.

¹³² Kādī ‘Abdulcebbar, “Faḍlu’l-İ’tizāl ve Ṭabakātu’l-Mu’tazile ve Mubāyenetihi li Sā’iri’l-Muḥālifin,” 242; İbnu’l-Murtaḍā, *Kitābu Ṭabakāti’l-Mu’tazile*, 50; Ebū Rīde, *en-Nazzām*, 2-3.

¹³³ Üçok, “Erken Dönem Mu’tazile-İmāmīyye Etkileşimi,” 125-126; krş. Van Ess, “Theology and Science,” 2:1151.

¹³⁴ Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 32.

¹³⁵ Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 145.

Basra-Kufe bölgelerine ulaşmış olabileceğini düşünmekte bir engel görünmemektedir. Zira ilgili bölgelerden ilk ikisinin arasında bulunan Bataih (Baṭā'ih) en-Nedîm'de Deysânîlerin bir zamanlar yaşadığı bölge olarak geçmektedir. Hişâm b. el-Ḥakem'in ise hem Vasıt doğumlu olması hem de Bağdat'a taşınmadan önce uzun süre Kufe'de yaşamış olması nedeniyle buradaki Deysânî fikirlerle karşılaşma vesilesinin Ebû Şâkir'den ibaret olmaması da muhtemeldir.¹³⁶

Çalışmamızın çıkış noktası olarak yer verdiğimiz Hişâm ve en-Nazzâm'ın görüşlerinde özellikle Ebû Şâkir ve Deysâniyye ile ilişkilendirilenler arasında zikrettiğimiz hareket konusundaki görüş, Qâdî 'Abdulcebbâr'a göre Hişâm'ın Ebû Şâkir'den, onun da Bardeysan'dan aldığı bir görüştür. Bu noktada en-Nedîm'in Bardeysan'a atfettiği *Kitâbu'l-Muteḥarrik ve'l-Cemâd* isimli eseri hatırlamak yerinde olacaktır. En-Nedîm'e bu isimle ulaşmış olan eserin en azından içerik olarak Hişâm'a Ebû Şâkir üzerinden ulaşmış olması, ihtimaller arasında değerlendirilmeyi hak etmektedir. Ancak burada Drijvers'in eserlerin Bardeysan'a aidiyeti konusundaki değerlendirmesine kısaca değinmek gerekmektedir. Drijvers, İslam öncesinde Bardeysan'a yapılmış atıflarda ve ona dair bilgilerde en-Nedîm'in verdiği eser isimlerinin yer almayışının, ilgili coğrafyada Bardeysan'ın bazı görüşlerini devam ettiren ve belki de farklı unsurlarla harmanlayıp dönüştüren bir kesimin varlığı ile açıklanabileceği önerisinde bulunmaktadır.¹³⁷ Bu durumda muahhar bir Deysânî'nin başta Maniheizm olmak üzere farklı öğretilerle harmanlanmış görüşlerini kaleme aldığı eserlerinin Bardeysan'a isnat edilmiş ve Müslüman coğrafyada bu şekilde kabul edilmiş olması ihtimali doğmaktadır. Diğer yandan Qâdî 'Abdulcebbâr'ın Ebû Şâkir'in hareket konusundaki görüşüne dair bilgisinin kaynağının ez-Zurkân olması burada üzerinde durmaya değer bir ayrıntıdır. Zira ez-Zurkân'ın Hişâm b. el-Ḥakem'e ve Şîa'ya dair görüşlerinin kaynağının bizzat Hişâm'ın bir eserinin olması ihtimali oldukça yüksektir.¹³⁸ Bu nedenle ez-Zurkân'ın en azından bu bahiste güvenilir bir kaynak olduğunu ve Hişâm'dan Bardeysan'a kurulan bu bağlantıyı dikkate almaya değer kıldığını söylemek mümkündür.

Bardeysan'a nispet edilen görüşler arasında cisimlerin niteliklerinin de cisim olduğu görüşü, Hişâm ve en-Nazzâm'a atfedilenlerle paralellikler içermektedir.¹³⁹ Diğer yandan el-Eş'arî'nin aktardığına göre düalistler, nur ile zulmet arasındaki imtizâcın en-Nazzâm'ın ortaya koyduğu müdâhale

¹³⁶ el-Keşşî, *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl*, 255.

¹³⁷ Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, 227-228.

¹³⁸ Wilferd Madelung, "İmâmiyye Fırak-Literatürüne Dair Mülâhazalar," 277-278; Van Ess, *Theology and Society*, 4:138.

¹³⁹ Ramelli, *Bardaisan of Edessa*, 19-20.

görüşüne göre olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁴⁰ Bu karışma ya da iç içe geçme görüşünün de kökenlerini antik döneme kadar uzatmak mümkündür. Ancak yine de el-Eş'arî'nin bu ifadelerinden, İslam düşüncesinde kozmolojiye dair bu erken görüşlerin, makâlâtlarda düalist olarak zikredilen gruplarla ilişkisinin bilinen bir husus olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç

Hişâm b. el-Hakem ve en-Nazzâm, İmâmiyye ve Mu'tezile fırkaları için olduğu kadar genel olarak İslam düşünce tarihinde önemli yeri olan isimlerdir. Bu çalışma onların fikirlerinin şekillenmesinde pay sahibi olması muhtemel kanallardan biri olan Deyşâniyye'nin izini sürme amacı neticesinde ortaya çıkmıştır. Bu kanal makâlât türü eserlerde ve muhaliflerinin eleştirilerinde sıkça vurgulanmış olsa da ne yazık ki bu eserlerin büyük bir kısmı Hişâm ve en-Nazzâm'a atfedilen birtakım fikir ve öğretilerin İslam öncesi ile görünür bağlarını ortaya koyabilmek için yeterli değildir.

Hişâm ve en-Nazzâm'ın özellikle de Deyşâniyye olarak isimlendirilen grup ile görünür bağları olup olmadığını, varsa bunların fikrî planda izlerini sürmenin imkanını sorgulamanın neticesinde Bardeysan'a ve onun görüşlerini tespit etmeye yönelik ikinci bir adım çalışmamızın üçüncü bölümünü şekillendirmiştir. Bu sürecin başlangıcında taşıdığımız Hişâm ve en-Nazzâm'ın fikirlerinin Ebû Şâkir köprüsü üzerinden Bardeysan'a ulaşmış olabileceği öngörüsünün neticesinde, aslında Bardeysan'ın da Yunan felsefesi ile önce Hristiyanlık sonra da dolaylı olarak Müslüman düşüncesi arasında bir başka köprü olabileceği senaryosunu daha makul bulduğumuzu burada belirtmemiz gerekir.

Hem el-Berkî'nin hem de el-Hayyât'ın eserlerindeki ifadelere baktığımızda erken denilebilecek tarihlerden itibaren Ebû Şâkir ed-Deyşânî ile Hişâm b. el-Hakem arasında bir ilişkilendirme yapıldığı açıkça görülmektedir. Ancak bu ilişkilendirmenin güvenilirliği de ne yazık ki Bardeysan ve Deyşâniyye ile ilgili bilgilerin güvenilirliğine dair soru işaretlerinin gölgesinde kalmaktadır. Zira İslam literatüründe Deyşânîlerin düalist akımlar arasında takdim edilmesi, birkaç yüzyıl önce kaleme alınmış eserlerde yer alan bilgilerle bütünüyle örtüşmüyor görünmektedir. İslam literatüründe Bardeysan, Mani ve Marcion ile birlikte, hatta bazen anakronik ifadelerle düalist görüşler benimseyenler arasında anılırken Bardeysan'ın görüşlerine dair hem en eski hem de en ayrıntılı bilgileri sunan kaynakların

¹⁴⁰ el-Eş'arî, *Makâlât*, 460-461. En-Nazzâm ve öncesindeki Mu'tezililerin Deyşâniyye'den etkilenmesine zemin hazırlaması muhtemel diğer ortamlar ve bunlara dair değerlendirmeler için bkz. Aydınlı, "Süryani Bilginlerin Çeviri Faaliyeti," 18-21.

başında gelen *Ülkelerin Yasaları*, onun tek tanrıcı görüşünü temellendirdiği argümanlar içermektedir. Yine hem İslam öncesi hem Müslüman kaynaklara göre Mani, Bardeysan'a eleştiriler getirmiş ve muhtemelen reddiyeler yazmıştır. Dahası Bardeysan için İslam literatüründe neredeyse bütünüyle düalist, nur-zulmet ikilisine dayalı bir öğreti iddia edilirken; İslam öncesi kaynaklarda nur ve zulmet ikilisi, en tepede Tanrı'nın ve en altta zulmetin bulunduğu altı unsurdan müteşekkil bir sistemin öğeleridir. Bu bağlamda Bardeysan'ın sistemine nispeten yakın bilgiyi İbn Hazm vermektedir, ancak o da paylaştığı bilgiyi hem Marcionistlere hem de Maniheistlere teşmil ederek genellemeci tavrın bir başka örneğini sergilemektedir. Bütünüyle güvenilir olduğunu belirtmekte yine tereddüt edeceğimiz el-Birûnî ise Bardeysan'ı Hristiyanlıkla ilişkilendiren karşılaştığımız tek kaynak olması yönüyle diğerlerinden ayrılmaktadır.

Bardeysan'ın ve Deysâniyye'nin görüşlerine dair İslam öncesi kaynaklar ve Müslüman yazarların eserleri arasındaki farkın, ikincisinin güvenilir olmayışı üzerinden yorumlamak da meseleye tek taraflı bakmak anlamına gelecektir. Zira Bardeysan'ın ölümü olan üçüncü yüzyılın ilk çeyreğinden el-Câhiz, İbnu'r-Râvendî gibi isimlerin eserlerini yazdıkları dokuzuncu yüzyıla kadar Bardeysan'ın öğretilerinin dönüşüme uğrayıp Maniheist öğretiye daha yakın düalist görüşlerle harmanlanması, hesaba katılması gereken bir diğer varsayımdır.

Bardeysan'ın genelde Yunan felsefesinden, özelde ise Stoacı görüşlerden etkilenmekle itham edilmesi onun hem bu geleneğe hâkim olduğunu kanıtlar niteliktedir hem de Müslüman dönem ve coğrafyaya ulaşan Yunan felsefesinin Orta Doğu kökenli farklı inanışlarla harmanlanmış bir nitelik arz ettiği kanaatini güçlendiren bir diğer unsurdur. Zira Hişâm'ın henüz Yunanca ve Süryaniceden Arapçaya çeviri faaliyetlerinin başında bazı metinlere ulaşmasının arkasında Ebû Şâkir'in ve Deysâni geleneğinin olabileceği ihtimali, Bardeysan'ın günümüze ulaşan görüşleri ile birlikte değerlendirildiğinde belki netlik değil, ama anlam kazanmaktadır. Hişâm'ın metinlere ulaşım kanalının Ebû Şâkir ve Deysâniyye'den ibaret olduğunu düşünmek elbette sağlıklı olmayacaktır; ancak en azından Deysâniyye, görünür bağlantılar arasında anılmayı hak etmektedir. Nitekim en-Nazzâm'ın da Ca'fer b. Yahyâ el-Bermekî ile diyalogu farklı dillerden felsefe eserlerinin henüz yeni kurulmuş denilebilecek Bağdat'ta halihazırda dolaşımda olduğunu düşündürmektedir.

En-Nazzâm, Hişâm, Ebû Şâkir ve Bardeysan isimlerinin her biri müstakil çalışmalar yapılmaya değer isimlerdir ve haklarında çeşitli çalışmalar da yapılmıştır. Ancak bu çalışmada onları bütün yönleriyle incelemek değil, İslam literatüründe -özellikle de karalayıcı bir dille- üzerinde çokça durulan

bir bağlantının ihtimal derecesini sorgulamak amaçlanmıştır. Bu nedenle Bardeysan ve Deyşāniyye'nin en-Nazzām ve özellikle de Hişām'a etki etmiş olabilecek yönleri dikkate alınmıştır. Hem bu şahısların düşünceleri bunlardan ibaret değildir hem de Hişām ve en-Nazzām'ın düşünce dünyasındaki muhtemel tesirler listesini uzatmak mümkündür. Ancak yine de Hişām'ı ve fikirlerini itibarsızlaştırmak adına sıkça başvurulmuş Deyşāniyye vurgusunun tamamen mesnetsiz olduğunu düşünmek sağlıklı bir yorum olmayacaktır. Diğer yandan Hişām söz konusu olduğunda yapılan bu vurgunun, İslam düşünce geleneğinin şekillenmesinde pay sahibi pek çok ismin fikirleri için geçerli olan İslam öncesi unsurlar söz konusu olduğunda aynı kararlılıkla yapılmaması dikkat çekicidir. Hişām'ın -imāmeti temellendirmedeki görüşlerini dışarıda tutarsak- kendi çevresi tarafından bile iştiaqla savunulmaması, onun önce Mu'tezile sonra Ehl-i Sünnet bakış açılarından belirlenen "makbul" çerçevesinin dışında kalmasını perçinlemiş olmalıdır.

Hişām'ın çerçeve dışında bırakılmasına benzer bir kaderi ondan beş asır önce benzer bir şekilde bu kez Hristiyanlık üzerinden Bardeysan da yaşamış görünmektedir. Bardeysan'ın Yunan felsefesinden ya da Valentinus'dan etkilendiği iddiaları üzerinden zamanla heretik ilan edilmesi senaryosu, daha sonra Hişām tarafından Deyşānī, yani zındık fikirlerden etkilendiği üzerinden yaşanacaktır. Buna ek olarak söz konusu iki isim, muhtemelen daha sonraki asırlarda fikirlerinin aşırılaştırılması ve söylemedikleri şeylerin kendilerine atfedilmesi kaderini de paylaşmışlardır.

Hişām b. el-Hakem ve en-Nazzām üzerine hem müstakil hem de çeşitli bağlamlar içerisinde çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalarda zaman zaman onların düşünce dünyalarının arka planını anlamaya yönelik teşebbüsler de olmuştur. Ancak gördüğümüz kadarıyla Bardeysan üzerine ülkemizde ve ilahiyat camiasında yapılacak daha kapsamlı çalışmalar, onun yalnızca bahsi geçen iki isim üzerinde değil, İslam düşüncesindeki başka şahıs ve unsurlar üzerindeki muhtemel tesirleri konusunda ufkumuzu genişletecek ve daha sağlıklı bir kanaate ulaştırmamıza yardımcı olacaktır.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support:

Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

YZ Kullanım Beyanı / Declaration of AI use:

Yazar, bu çalışmayı oluştururken yapay zeka destekli teknolojileri kullanmadığını beyan etmiştir. / The author declared that no AI-assisted technologies were used in the creation of this article.

KAYNAKÇA

- Africanus, Iulius. *Cesti: The Extant Fragments*. Çev. William Adler. Ed. Martin Wallraff ve diğerleri. Berlin-Boston: De Gruyter, 2012.
- Alıcı, Mehmet. *Işığın Elçisi Mani ve Gnostik Düşüncesi*. İstanbul: Divan Kitap, 2018.
- Avcu, Ali. *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Aydınlı, Osman. "Süryani Bilginlerin Çeviri Faaliyeti ve Mu'tezilî Düşünceye Etkisi." *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6:11 (2007/1): 7-33.
- el-Bağdādî, Abdulkāhir b. Tāhir b. Muḥammed. *el-Fark Beyne'l-Firak*. Tah. Muḥammed 'Uşmān el-Ḥušt. Kāhire: Mektebetu İbn Sīnā, 1988.
- el-Berkî, Ebū Ca'fer Muḥammed b. 'Abdillāh. *Kitābu'r-Ricāl*. Tahrān: İntişārāt-ı Dāneşgāh-i Tahrān, tsz.
- el-Bīrūnî, Ebū Reyhān. *el-Āşāru'l-Bākiye mine'l-Kurūni'l-Hāliye*. Kāhire: Mektebetu's-Şakāfeti'd-Dīniyye, 2008.
- el-Bīrūnî, Ebū Reyhān. *Tahkīku mā li'l-Hind min Maḳbūletin Maḳbūletin fi'l-'Aḳl ev Merzūle*. 2. baskı. Beyrūt: 'Aleml-Kutub, 1983.
- Blois, François de. "Dualism in Iranian and Christian Traditions." *Journal of the Royal Asiatic Society* 10:1 (2000): 1-19.
<https://doi.org/10.1017/S1356186300011913>
- Bozan, Metin. *İmāmîyye'nin İmāmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.
- Brock, Sebastian P. "M. Syrus." *Brill's New Pauly*. Leiden-Boston: Brill, 2006. 8:853.
- Brock, Sebastian P. "S. of Reš'aina." *Brill's New Pauly*. Leiden-Boston: Brill, 2008. 13:316.
- Bulğen, Mehmet. "Kelam İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi." *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39:2 (2010): 49-80.
- Bulğen, Mehmet. *Kelām Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. 2. baskı. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- el-Cāḥiz, Ebū 'Oşmān 'Amr b. Baḥr. *Kitābu'l-Ḥayevān*. Tah. 'Abdusselām Muḥammed Hārūn. 8 c. Kāhire: Matba'atu Muştafā el-Bābī el-Ḥalebī ve Evlāduhu, 1965.
- Chokr, Melhem. *İslām'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*. Çev. Ayşe Meral. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- Dhanani, Alnoor. *Kalam and Hellenistic Cosmology: Minimal Parts in Basrian Mutazili Atomism*. Cambridge: Harvard University, History of Science, 1991.
- Dhanani, Alnoor. *Kelāmın Fizik Kuramı: Basra Mu'tezilesi Kozmolojisinde Atomlar, Uzay ve Boşluk*. Çev. Mehmet Bulgen. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Drijvers, H. J. W. *Bardaisan of Edessa*. New Jersey: Gorgias Press, 2014.
- Durak, Nihat. "Sinoplu bir Gnostik: Marcion." *Dergiabant* 1:2 (2013): 1-18.
- Ebū Rīde, Muḥammed 'Abdilhādī. *İbrāhīm b. Seyyār en-Nazzām ve Ārā'uhu'l-Kelāmîyyeti'l-Felsefiyye*. Kāhire: Matba'atu'l-Lecneti't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1365/1946.
- el-Eş'arî, Ebū'l-Ḥasan. *Makālātu'l-İslāmîyyîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*. Çev. Ömer Aydın ve Mehmet Dalkılıç. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2019.

- Eusebius. *The Church History*. Çev. Paul L. Maier. Grand Rapids: Kregel Publications, 1999.
- Feydu'l-Kāşānī, Muḥammed b. Şāh Murtaḍā. *Tefsīru's-Şāfi*. Tah. Hüseyn A'lemī. 2. baskı. 5 c. Tahrân: Mektebetu's-Şadr, 1994.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür; Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*. Çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2020.
- Gündüz, Şinasi. *Anadolu'da Paganizm: Antik Dönemde Harran ve Urfa*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Gündüz, Şinasi. "Bardaysan." *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, içinde 2: 110-113. İstanbul: Etik Yayınları, 2004.
- Gündüz, Şinasi. "Erken Dönem Hristiyan Gnostisizmi." *XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu 25-27 Mayıs 2012*, ed. Hulusi Arslan ve Mustafa Bozkurt, içinde 61-73. Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası, 2012.
- Gündüz, Şinasi. "İkinci Yüzyıl Urfa Gnostisizminin Önemli Bir Temsilcisi: Quq ve Quqiler." *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2004): 1-13.
- Hadassi, Judah. "Eshkol ha-kofer." *Theological Encounters at a Crossroads: An Edition and Translation of Judah Hadassi's Eshkol ha-kofer, First Commandment, and Studies of the Book's Judaeo-Arabic and Byzantine Contexts*, ed. Daniel J. Lasker, Johannes Niehoff-Panagiotidis ve David Sklare, içinde 68-707. Leiden-Boston: Brill, 2019.
- Hafizoğlu, Yakup. *Kelâm Geleneğinde Düalist İnançların Tenkidi*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022.
- Hayes, E. R. *Doğu-Batı Asur/Süryanilerin Kurduğu Urfa Akademisi*. Çev. Yaşar Günenç. 2. baskı. İstanbul: Yaba Yayınları, 2005.
- el-Ḥayyât, Ebū'l-Hüseyn. *Kitābu'l-İntisār ve'r-Redd 'alā İbni'r-Rāvendī el-Mulḥid*. Tah. H. S. Nyberg. 2. baskı. Beyrüt: Dāru'l-'Arabiyyeti li'l-Kitāb, 1993.
- el-Ḥayyât, Ebū'l-Hüseyn. *Kitābü'l-İntisār: Mutezile Savunusu*. Çev. Metin Yıldız. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Hegedus, Tim. "Necessity and Free Will in the Thought of Bardaisan of Edessa." *Laval théologique et philosophique* 59:2 (2003): 333-344.
<https://doi.org/10.7202/007425ar>
- İbn Hāzım, Ebū Muḥammed 'Alī b. Aḥmed. *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*. Çev. Halil İbrahim Bulut. 3 c. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2017.
- İbrahimoğlu, Yunus. *Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât ve Mu'tezilî Düşüncenin Savunusu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023.
- Johnson, Aaron. "Eusebius of Caesarea (Palestine)." *Brill Encyclopedia of Early Christianity Online*. 14 Ocak 2025.
<https://referenceworks.brill.com/display/entries/EECO/SIM-00001178.xml?rskey=20eE4e&result=3>
- el-Ka'bī, Ebū'l-Kāşım 'Abdullāh b. Aḥmed el-Belhī. *Kitābu'l-Makālāt ve me'ahu 'Ūyūnu'l-Mesā'il ve'l-Cevābāt*. Tah. Hüseyin Hansu vd. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2018.

- Ḳāḍī ‘Abdulcebbār, Ebū’l-Ḥasan ‘Abdulcebbār b. Aḥmed el-Hemedānī. *İslam Dışı Fırkalar: el-Fıraku Ğayru’l-İslâmiyye (Muġnî Külliyyatı)*. Çev. Hulusi Arslan. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.
- Ḳāḍī ‘Abdulcebbār, Ebū’l-Ḥasan ‘Abdulcebbār b. Aḥmed el-Hemedānī. *Tesbîtu Delâ’ili’n-Nübüvve: Mucizelerle Hz. Peygamber’in Hayatı*. Çev. M. Şerif Eroğlu ve Ömer Aydın. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2017.
- Ḳāḍī ‘Abdulcebbār, Ebū’l-Ḥasan ‘Abdulcebbār b. Aḥmed el-Hemedānī. “Faḍlu’l-İ’tizāl ve Ṭabakātu’l-Mu’tezile ve Mubāyenetihi li Sā’iri’l-Muḥālifin.” *Faḍlu’l-İ’tizāl ve Ṭabakātu’l-Mu’tezile*. Tah. Fu’ād Seyyid-Eymen Fu’ād Seyyid, içinde 85-367. Beyrût: el-Ma’hadu’l-Almāniyyi li’l-Ebhāsi’ş-Şarkıyye, 2017.
- el-Keşşî, Ebū ‘Amr Muḥammed b. ‘Omer b. ‘Abdulazîz. *İḥtiyârü Ma’rifeti’r-Ricâl (Ricâlu’l-Keşşî)*. Tah. ‘Allāme Muştafavî. 4. baskı. Tahrân: Merkezu Neşri Âşâri el-‘Allāme el-Muştafavî, 2004.
- Kitchen, Robert A. “Ephrem the Syrian.” *Brill Encyclopedia of Early Christianity Online*. 14 Ocak 2025.
<https://referenceworks.brill.com/display/entries/EECO/SIM-00001084.xml?rskey=KxAYND&result=1>
- Koçak, Yusuf. *Erken Dönem Şîilikte Gnostik Tezahürler*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- el-Kuleynî, Muḥammed b. Ya’küb. *el-Kāfî*. 8 c. Beyrût: Menşûrātu’l-Fecr, 2007.
- Kuşçu, Emir. “Gnostik Hristiyan bir Akım Olarak Valentinyanizm.” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31:31 (2011): 95-126.
<https://doi.org/10.17120/omuifd.57364>.
- Madelung, Wilferd. “İmâmiyye Fırak-Literatürüne Dair Mülâhazalar.” Çev. Ali Dere. *Şîî Fırkalar*, Kummî/Nevbahtî, çev. Hasan Onat ve diğerleri, içinde 271-286. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- el-Mâtürîdî, Ebū Manşûr Muḥammed es-Semerḳandî. *Kitâbü’t-Tevhîd-Açıklamalı Tercüme-*. Çev. Bekir Topaloğlu. 6. baskı. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- McHugh, Michael P. “Julius Africanus, Sextus (ca. 160-ca. 240).” *Encyclopedia of Early Christianity (Second Edition)*, ed. Everett Ferguson vd. içinde 644. New York-London: Routledge, 1999.
- el-Mes‘ûdî, Ebū’l-Ḥasan ‘Alî b. el-Ḥuseyn. *Kitâbü’t-Tenbih ve’l-İşraf (Coğrafya ve Tarih)*. Çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Bilge Kültür-Sanat, 2018.
- el-Murtaḳâ, Aḥmed b. Yaḥyâ. *Kitābu Ṭabakâti’l-Mu’tezile*. Tah. Susanna Diwald Wilzer. Beyrût: el-Matba’atu’l-Kaşûlikiyye, 1961.
- en-Nedîm, Ebū’l-Ferec Muḥammed b. İshâk. *el-Fihrist*. Çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2019.
- Öztürk, Tuğba. “İbn Râvendî (914).” *İslam’ın Akılcıları: Mu’tezilî Öncüler*, ed. Mehmet Azimli ve Özden Kanter, içinde 238-242. İstanbul: Mana Yayınları, 2021.
- Possekel, Ute. “Bardaisan’s Influence on Late Antique Christianity.” *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 21:1 (2018): 81-125.
<https://doi.org/10.31826/hug-2019-210105>
- Ramelli, Ilaria L. E. *Bardaisan of Edessa: A Reassessment of the Evidence and a New Interpretation*. New Jersey: Gorgias Press, 2009.

- Rist, Josef. "S. Julius Africanus." *Brill's New Pauly*. Leiden-Boston: Brill, 2008. 13:372-373.
- S. Ephraim's *Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan*. Haz. ve çev. C. W. Mitchell vd. 2 c. London: Williams and Norgate, 1921.
- eş-Şa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsiri'l-Kur'ân*. Tah. Ebû Muhammed b. 'Âşûr. 10 c. Beyrût: Dâru İhyâ'î't-Turâşî'l-'Arabî, 2002.
- Simmons, Michael Bland. "Porphyry of Tyre." *Brill Encyclopedia of Early Christianity Online*. 14 Ocak 2025.
<https://referenceworks.brill.com/display/entries/EECO/SIM-00002369.xml?rskey=MrQM8k&result=1>
- Smith, Geoffrey S. "Valentinus the Gnostic." *Brill Encyclopedia of Early Christianity Online*. 6 Mart 2025.
<https://referenceworks.brill.com/display/entries/EECO/COM-051304.xml#top>
- eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. 'Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-Nihâl*. Tah. 'Abdu'l-Emîr 'Alî Mehnâ ve 'Alî Hasan Fâ'ur. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Şener, Abdülkadir, Cemal Sofuoğlu ve Mustafa Yıldırım. *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*. İzmir: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- eş-Şeyh eş-Şadûk, Muhammed b. 'Alî b. Bâbeveyh el-Ğummî. *Tevhîd*. Çev. Zafer Aydaş. İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2014.
- The Book of the Laws of Countries: Dialogue on Fate of Bardaisan of Edessa*. Haz. H. J. W. Drijvers. Piscataway: Gorgias Press, 2006.
- Üçok, Nuran. "Erken Dönem Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimi (Başlangıçtan Şeyh Sadûk'un Ölümüne Kadar)." Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2022.
- Van Ess, Josef. "Theology and Science: The Case of Abû Ishaq an-Nazzâm." *Kleine Schriften by Josef van Ess*, ed. Hinrich Biesterfeldt. içinde 2:1147-1169. Leiden-Boston: Brill, 2018.
- Van Ess, Josef. *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra: A History of Religious Thought in Early Islam*. Çev. John O'Kane ve Gwendolin Goldbloom. 5 c. Leiden-Boston: Brill, 2017-2020.
- el-Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb. *el-Buldân*. Tah. Muhammed Emîn Dânnâvî. Beyrût: Dâru'l-Kutubî'l-'İlmiyye, 2002.