

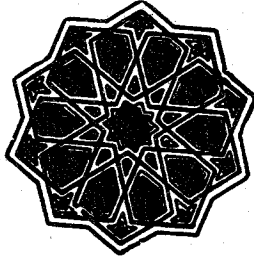


ANKARA ÜNİVERSİTESİ

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

CİLT : XXXVI



## HADİS'TE YENİ-EFLATUNCU VE GNOSTİK UNSURLAR<sup>1</sup>

Ignaz GOLDZİHER

Çev: Dr. Ömer ÖZSOY

Hadis olarak rivayet edilmiş bulunan zengin malzemenin içerisinde, Yeni-Eflatuncu ve gnostik öğelerin de pekala yer almış olabileceği, varsayımının imkanını peşinen teslim etmek için fazla ayrıntıya inmeye gerek yoktur. Tam aksine, İslam'ın tipik 'kendine maletme' tutkusu hesaba katıldığında, yayıldığı bölgelerde temsil edilen yukarıda anılan fikirlerin, İslam'ın dini metinlerinde yer almaması tuhaf olurdu. Zira bu metinleri Peygamber'in hadisi şeklinde formüle edenler, kendi çevrelerinin fikri zenginliklerinden pek çok şeyi iktibas etmişlerdir.

Yeni-Eflatuncu ve gnostik düşünceleri İslam'a ilk uyarlayan, genellikle tasavvuf olmuştur. Bu dini doktrinin dayandığı esasları meşrulaştırıcı mahiyetteki uydurma hadislerin çoğunun kaynağı, yine bu Sufi çevrelerdir. Nitekim, Sünni Hadis tenkitçileri, sufi eğilimli hadisler uydurmakla suçlanan pek çok kişiyi ismen zikrederler<sup>2</sup>. Onların hemen ardından, sufi çevrenin dışında yer alan İhvân-ı Safâ gibi din felsefecileri gelmektedir. Bunlar da felsefi-teolojik sorunlara ilişkin kendi görüşlerini yansıtan bir Peygamber sözü nakletmekten büyük zevk alırlar. Öte yandan, Yeni-Eflatuncular'ın fikirlerini toplumsal ve siyasal yaşama taşımış bulunan İsmaililer de, bu uğraşta seçkin bir yer işgal etmektedirler. İşte bütün bu çevrelerden Peygamber'i adeta Yeni-Eflatuncu ve sezgici fikirlerin mütercimi olarak takdim eden büyük bir hadis külliyatı neş'et etmiştir.

1. XV. Uluslararası Oryantalistler Kongresi'nde (Kopenhag) "İslam" Bölümünde tebliğ olarak sunulmuştur.

2. Örneğin, Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Huseyn es-Sulemi es-Sûfi en-Nisâbüri (330-412); tasavvufi yaklaşımla (*te'vilâtu'l-bâtuniyye*) bir tefsir telif etmiştir (*Haqâ'iqu't-Tefsîr*). Biyografi sahipleri ondan şöyle söz etmektedirler: *ve kâne yada'u li's-sûfiyyeti'l-ahâdis*; Zehebi, *Tezkiretu'l-Huffâz*, III. 249; Subkî, *Tabaqâtu's-Şâfi'iyye*, III. 60'in sonu.

Öyle anlaşılıyor ki, bu çevreler sözkonusu malzemenin tamamını sıfırdan uydurmamışlardı; bilakis, bunların bir kısmını hazır olarak bulmuş ve kendi hedefleri yönünde bunlardan yararlanmışlardı. Ancak, böyle açık bir tutum ve maksatlı bir eğilim olmadan da, yabancı unsurların Müslüman çevrelere sirayet ettiği oluyordu. Sözkonusu Müslüman çevreler de, bu malzemeyi biraz işledikten sonra, ona kendi sistemleri içerisinde -bu unsurların, geldikleri yerde bile ulaşamadıkları- seçkin bir yer veriyorlardı.

Bu tür hadislerden birisini, Yeni-Eflatuncular'ın 'sudur' nazariyesini yansıtan bir hadisi burada zikretmek istiyorum.

Daha önceki dönemlerde ahlak alanında Aristocu 'orta yol' öğretisinin Hadis biçiminde ortaya çıkması gibi<sup>3</sup>, Yeni-Eflatuncu 'sudur' nazariyesinin tipik bir ögesi de, bir Peygamber sözü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Cevherden ilk ve doğrudan doğruya sudur eden şeyin akıl (*Welintel-lect*) olduğu görüşü, şu sözlerde ifadesini buluyor: "Allah'ın yarattığı ilk şey akıldır. Allah ona: "Öne doğru yürü!" dedi, o da öne doğru yürüdü; "Geriye doğru yürü!" dedi, o da geriye doğru yürüdü. Bunun üzerine Allah şöyle dedi: "İzzetime ve Celalime yemin olsun ki, katımda senden daha değerli hiçbir şey yaratmadım. Seninle alır, seninle veririm (yani bütün hüküm sürüşüm seninle gerçekleşmektedir); seninle ödüllendirir, seninle cezalandırırım".

أول ما خلق الله العقل فقال له أقبِلْ فأقبِلَ ثم قال له أدبر فأدبر ثم قال الله عزَّ وجلَّ و  
عزَّتِي و جلالِي ما خلقتُ خلقاً أكرمَ عليَّ منك ، بك آخذ و بك أعطي و بك أتيب و  
بك أعاقب .

Kur'an'ın yaratılışla ilgili anlatımlarıyla bağdaşması mümkün olmayan bu anlayış, Peygamber sözü olarak kabul edilmekte ve örneğin Gazzali<sup>4</sup> tarafından, aklı övüp yücelten başka sözlerle bir arada hadis olarak zikredilmektedir. Bu bağlamda aşağıdaki hadisi de kayda değer görüyorum: Yahudi Abdullâh b. Selâm Peygamber'e Allah'ın tahtının (*el-'arş*) keyfiyetine dair sorular sorar. Onun sorusuna cevabi mahiyette söyledikleri içinde Peygamber şu sözlere de yer verir: "Melekler: "Ey Rabbımız! Senin arşından daha yüce bir şey yarattın mı?" diye sordular ve Allah'dan şu cevabı aldılar: "Evet, aklı yarattım".<sup>5</sup> Hiç şüphe yok ki, bu hadisler, aklın ilahi varlıktan ilk sudur eden cevher olduğu fikrinden etkilenmiştir. Bunlar, benzer mahiyetteki bir düzine hadisten sadece ikisi idi. Bunların bir kısmı, muhtemelen, Gazzali'nin alıntıda bulunduğu Basralı Davud b.

3. Krş. *Muhammedanische Studien*, II. 398.

4. *Ihyâ'* (1. Basım), I. 82, 20; ayrıca krş. Dussaud, *Hist. et relig. Nosairis*, s. 50.

5. a.g.e., I. 88, 12 aşağıya bak.

Muhabbir (ö. 206)<sup>6</sup>in eseri olan *Kitâbu'l-'Aql*'da yer almaktaydılar. Bugün elimizde hiç bir nüshası bulunmayan söz konusu eser, aklın faziletlerine dair haberlerden oluşan bir mecmuadır. Bu kitabın oldukça garip bir hikayesi vardır<sup>7</sup>.

Ayrıntılarıyla ele alındığında, hakim islami düşüncelerle uzlaştırılması imkansız olan mezkur hadis, Plotinci fikirleri İslam'a ithal eden, daha doğrusu, kendi 'İslam'larını Plotinci bir tarzda inşa eden hür fikirli Müslüman çevrelerde (İhvan-ı Safa, İsmaililer ve Sufiler gibi) çok kolay yayılıyordu. Ancak söz konusu hadis, bu çevrelerde ortaya çıkmış değildir. Buna rağmen, onlara çok ikrama geçmiş olmalı ki, kendi görüşlerine yaradığı ölçüde ora sarılmış ve ona istinad etmişlerdir. Sünniler ise, onu, bu çevrelerin uydurdukları bir mevzu hadis olarak reddetmişlerdir<sup>8</sup>. Buna Gazzali'nin de sahip çıkmış olması, onlar açısından pek de önemli değildir. Zira İslam'ın bu en büyük otoritesi, Hadis tenkidi bakımından, kendisine hayranlık duyanlarca dahi<sup>9</sup> pek iyi yadedilmez: "O, hiç bir mevsukiyeti olmayan haberleri, büyük bir serbestlikle kullanmaktadır"<sup>10</sup>.

Gnostik çevrelerde dolaşan yine oldukça yaygın bir diğer hadis ise, o kadar itirazla karşılaşmamıştır. Rivayete göre Peygamber şöyle demiş: "Allah'ın ilk yarattığı şey kalemdir. Onun emriyle, kalem (Henüz diğer mahlukat yaratılmamışken), gelecekte vuku bulacak herşeyi yazmıştır"

6. Murtazâ, *İthâfu's-Sâde* (1293 Kahire neşri), X: 31.

7. bkz. EK I.

8. İbn Teymiyye, *Tefsîr Süreti'l-İhlâs* (Na'asânî neşri, Kahire 1323), s. 58; Yeni-Eflatuncular'ın ezeli rûhî cevherle ilgili görüşlerini izah ettikten sonra şöyle der:

و الملاحدة الذين دخلوا معهم من أتباع بني عبيد كأصحاب رسائل إخوان الصفا وغيرهم كملاحدة المتصوفة مثل ابن عربي و ابن سبعين وغيرهما يحتجون لمثل ذلك بالحديث الموضوع "أول ما خلق الله العقل".

9. Subkî, *Tabaqâtu's-Şâfi'iyye*, IV. 127:

فالغزالي معروف بأنه لم تكن له في الحديث يد باسطر و عامة ما في الأحياء من الأخبار و الآثار مبدد في كتب من سبقه من الصوفية و الفقهاء و لم يسند الرجل لحديث واحد.

Abdurrahmân el-'Irâqî (ö. 806) de *Tahrîc Ahâdis İhyâ'i'l-'Ulûm*'unda sık sık yerici, eleştirici açıklamalar getirmektedir.

10. Bu husus, karşıt görüşlü kelamcılar (Hanbeliler) tarafından da sık sık vurgulanır. Ebû'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, sırf bu konuya tahsis ettiği bir risale yazmıştır. Onun torunu (Sibt İbni'l-Cevzî) da bu kanıyı paylaşmaktadır:

قال أبو الفرج ابن الجوزي قد جمعت أغلاط الكتاب و سميت إعلام الأحياء بأغلاط الإحياء أشرت إلى بعض ذلك في كتاب تلبيس إبليس ، و قال سبطه أبو المظفر وضعه على مذاهب الصوفية و ترك فيه قانون الفقه فأنكروا عليه ما فيه من الأحاديث التي لم تصح .

Âlûsî, *Celâ'u'l-'Ayneyn*, s. 74. Gazzâlî'nin hadis referanslarında gösterdiği ehliyetsizliğe ilişkin bkz. (İbn Hacer el-'Asqalânî ve 'Aynî'nin tartışmaları) Qastallânî, XI. 360 (*K. er-Riqâq*, No: 51). Gazzâlî, İbn Teymiyye tarafından son derece olumsuz bir şekilde tavsif edilmektedir; bkz. *Tefsîr Süreti'l-İhlâs*, s. 72'nin sonu:

Bu söz Taberi tarafından da bazı farklılıklarıyla birlikte zikredilir<sup>11</sup>; oysa aynı Taberi akıl hadislerinden ise hiç söz etmez. Katı geleneğe uygun yaratılış hikayelerinde -örneğin, Salebi'nin 'Arâ'is'inde<sup>12</sup> olduğu gibi- kalem hadislerine yer verilirken<sup>13</sup>, akıl hadislerinin tamamen sükut geçildiği görülmektedir. Birinci görüş, -belli ki, 'kalem'in Kur'an'da da geçiyor olmasından dolayı- diğer İslam anlayışlarıyla kolayca uzlaşabildi ve dolayısıyla, hadis mecmualarının müelliflerinin hoşgörülerine nail olabildi<sup>14</sup>. Akıl hadisi ise, böyle bir beklenti içerisinde olamazdı.

Ne var ki, böyle bir hadis vardı ve ne anlamı, ne de doğuracağı etki göz önünde bulundurularak, düşüncesizce tekrar edilip duruyordu. Ona bir isnad yakıştırmak hiç de zor değildi. Temkinli insanların yapmaları gereken tek şey, hiç olmazsa onun mahzurlu yönünü gidermekti. İşte bu iş, metinde ufak bir değişiklik yapmak suretiyle, çok erken bir dönemde halledildi. Metin şu şekle sokuluyordu: "Allah akılı yarattığında..." (*lemmâ halaqa'llâhu'l-'agl...*); yani, "Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır" değil... Akılın Allah tarafından yaratılmışlığı rahatlıkla kabul edilebilirdi. Bu daha az tehlikeli yeni ifade biçimiyle, aynı hadis 'merfu hadis' olarak geniş Sünni çevrelerde ciddi kabul gördü. Ahmed b. Hanbel'in oğlu, babasının *Kitâbu'z-Zuhd*'ü üzerine yaptığı *Zevâid*'de (*Zevâ'idu'z-Zuhd*) bu hadise yer vermiştir. Taberânî'de ise, aynı hadisin, zaten her isnadı götürebilen bir isim olan Ebû Hureyre'ye kadar ulaşan bir isnadı vardır. İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye gibileri ise hadisi, Sünniliğe uyarlanmış bu metniyle de kabul etmemişlerdir: "*lâ yashhhu fi'l-aqli hadîsun*: Akılla ilgili hiç bir sahih hadis yoktur"<sup>15</sup>. Öte yandan, daha müsamahakar olanlar, ihtilaf konusu olan her hadise hemen 'mevzu' damgasını vurmanın pek uygun olmadığını düşünüyorlardı<sup>16</sup>. Aslı metne verilen yeni formun, zamanla birbirini izleyen yeni ilavelerle süslendiğini görüyoruz: Allah yarattığı akılı sadece öne ve geriye yürütmekle kalmıyor; ona oturmasını, konuşmasını ve susmasını da emrediyordu. Bununla da kalmayıp, akla izafe edilen faziletlere de yenileri eklendi: "Senin sayende bilinirim, senin sayende bana hamdedilir ve senin sayende bana ibadet edilir"<sup>17</sup>. Ancak bütün bu ilave vasıfların, *evvel mâ halaqa...* diye başlayan başka bir varyanta ait olmaları da pekala mümkündür.

فانه لم يكن يعرف ما قاله أحمد و لا ما قاله غيره من السلف في هذا الباب و لا ما جاء به القرآن والحديث

11. Anales, I. 29-38.

12. Halebî neşri, Kahire 1312, s. 10, 22.

13. Bu tür haberlerle ilgili olarak, krş. ZDMG LVII, s. 396 (6 nolu hot)

14. İbn Ebî Şeybe ve Dâraqutnî'nin Müsnedlerinde yer alan muhtelif versiyonlar için bkz. *Kenzu'l-'Ummâl*, No: 3306, 3314 vd.

15. bkz. Suyûtî, *ed-Dureru'l-Muntessire (Fetâvî Hadîsiyye*'nin hamisinde, Kahire 1307), s. 197.

16. bkz. Kavukcu, *Kitâbu'l-Lu'lu'i'l-Mersû'fi-mâ lâ asle lehû ev bi-aslihî mevdu'* (bir mevzu hadis mecmuasıdır), Kahire, Baruniyye Matbaası, ty., s. 64; ve *haysu'thulife fihi lâ yahsunu'l-hukmu 'aleyhi bi'l-vad'i*.

17. *Kenzu'l-'Ummâl*, No: 1928.

Aynı akıl hadisi, Kudüs Tarihi'nin giriş bölümünde Mucîruddîn'in naklettiği versiyonda, daha köklü bir değişikliğe uğramıştır. Bu haberde akıl, Levh-i Mahfûz ve kalemin yaratılmasıyla başlayan yaratma sürecinin başlangıcını değil, sonunu teşkil etmektedir: Allah, bütün harikuladeliğiyle evreni yarattıktan sonra son olarak akli varoluşa çağırır. Hadisin bu versiyonunda da akla yönelik hitap, yukarıda zikredilenle aynıdır<sup>18</sup>. Burada da meşhur akıl hadisini herhangi bir şekilde anlaşılabilir kılmaya çalışan başka bir çabayı gözlemliyoruz.

Ehl-i Sünnet'in en katı kelimcilerinden birisi bu metne gramatik bir yorum getirmek suretiyle metni Plotinci kullanımdan uzaklaştırmayı denemişti. Onun böyle bir zorunluluk hissetmesi, bu merdud metnin, Ehl-i Sünnet'in bütün karşı koymalarına ve ravilerin bütün te'villerine rağmen, üstelik orijinal formuyla İslam Kelamı'na ne denli nüfuz edebildiğini belirlemektedir. Bu yoruma göre, metnin anlamı "Allah'ın yarattığı ilk şey akıldır (*evvelu mâ halaqa'llâhu'l-'aql*)" değil, "Allah akli ilk yarattığında (*evvele mâ halaqa'llâhu'l-'aql...*)" şeklindedir (başlangıçta yarattı). Bu yorumda, Yeni-Eflatuncular'ın tam aksine<sup>19</sup>, diğer mahlukatın yaratılışı, aklın yaratılışına takaddüm etmiş olmaktadır. Bu ise Kur'an'a uygun düşmektedir. Bu zekice takdir tarzının mucidi İbn Teymiyye'nin, bununla, seleflerinin *evvelu mâ...* ifadesini *lemmâ*'ya çevirmek ve cümlelerin sözdiziminde değişiklik yapmakla hedefledikleri amaca ulaşmak istediğini görüyoruz.

## II

Her ne kadar Sünni nübüvvet sistemine mekanik olarak eklenmiş olsa da, Ehl-i Sünnet tarafından özümsemeye elverişli görünen<sup>20</sup> yabancı bir unsur olarak, Muhammed'in varlığının önceliği (*Præexistenz*) anlayışıyla karşılaşmaktayız. Bu anlayış, gnostik ve mistik ekollerin bir öğretisi olarak karşımıza çıkmamaktadır. Aksine, bu anlayış, son derece güvenilir ve sünni çevrelerde yaygın birtakım hadislerde tezahür etmektedir. Biz bu hadislerde, sözkonusu anlayışın bizzat Peygamber'in sahip olduğu bir kaanat olarak takdim edildiğini görüyoruz.

Örnek olarak, oldukça meşhur olan aşağıdaki hadise bakalım: "*kuntu nebiyyen ve âdemu beyne't-tîni ve'l-mâ'i*: Adem (henüz) çamur ile su arasında iken (yani Allah Adem'i bu maddelerden yoğunmadan önce) ben peygamberdim". Bir başka varyant ise şöyledir: "Daha ne Adem, ne de (Adem'in yaratıldığı) çamur ve su var iken ben peygamberdim". Katı hadis tenkitçiliği bu görüşün ifade edildiği yukarıdaki metinleri kesinlikle reddetse de<sup>21</sup>, kendi biçimsel ölçütleri gereği aynı görüşe yer veren başka

18. *El-İnsu'l-Celîl*, s. 12.

19. *el-Furqân beyne Evliyâ'j'llâhi ve Evliyâ'i'ş-Şeytân*, s. 54:

و عندهم ان جميع جواهر العالم العلوي و السفلي صدر عن ذلك العقل

20. krş. ZDMG LXII, s. 13, 26 vd.

21. İbn Teymiyye'nin, birtakım sokak vaizlerince sıkça kullanılan mevzu hadislerin değersizliklerini ortaya koyduğu risalesi *Fî'l-Kelâm 'alâ'l-Qussâs (Resâ'il*, II, 340). Aynı sözlere, Sahavî'ye istinaden Kavukçu (s. 31) da yer vermektedir.

metinlerin mevsukiyetini ister istemez kabul etmek zorunda kalmıştır. Örneğin, Tirmizî'nin, Hadis mecmuasında (II. 282) '*hadîsun hasenun sahîhun ğarîbun*' mülahazalarıyla birlikte yer verdiği bir hadiste bu fikri kabul etmişlerdir. Sözkonusu hadiste Ebû Hureyre'nin anlattığına göre, Peygamber, kendisine peygamberliğin ne zaman tevdi edildiğinin sorulması üzerine şu cevabı vermiş: "*ve âdemu beyne'r-rûhi ve'l-cesed: Adem henüz ruh ile beden arasında iken*". Hadis tenkitçiliğinin muvafakat ettiği bir diğer metin de<sup>22</sup>, İbn Sa'd'ın *Tabaqat*'ında (I. 1, 96, 2) sahabi İrbâd b. Sâriye maddesi altında da görmek mümkün olan şu hadistir: Peygamber dedi ki: "*innî 'abdullâh ve hâtemu'n-nebiyyîne ve âdemu le-muncedilun fi înetihî*"<sup>23</sup>: Adem henüz çamur halinde (insan biçimini almamış halde) debelenirken ben Allah'ın kulu ve peygamberlerin mühürü idim". İbn Sa'd kendi şeyhlerinden aldığı malumata dayanarak, bu fikrin muhtelif versiyonlarını özel bir bölümde toplamıştır (I. 95, 15 vd). Bütün bu hadislerde ifade edilenin, Muhammed'in varlığının önceliği telakkisinden başka bir şey olmadığını, Basralı Katâde (ö. 117)'ye isnad edilen şu haber açıkça ortaya koymaktadır (I. 96, 16): "Peygamber dedi ki: "Ben yaratılıştâ insanların ilkiyim (*evvelu'n-nâs fi'l-halq*), dirilişte ise sonuncusum"; yani, bütün diğer insanlardan önce ben yaratılmışım.

Benzer faraziyelere en uç yorumları veren, Şii nübüvvet anlayışının teşekkülü olmuştur. İmamlar olağanüstü bir doğaya sahip kılındığı ve bu kişilerin doğa-üstü aleminde bir yerlere yerleştirildiği Şii tasavvurlar gereği, tabii ki, Muhammed de imamların atası sıfatıyla, Şii'nin Ehl-i Beyt etrafında ördüğü mitolojiden payını aldı: Allah Adem'i yarattığında Muhammed, Ali, Fâtıma ve bunların oğulları Hasan ile Hüseyin'i nurani cevherler halinde Adem'in beline koydu<sup>24</sup>. Onların nurları üst-alemin ve alt-alemin bütün mekanlarını aydınlattı. Allah'ın meleklerden istediği ve sadece İblis'in karşı koyduğu Adem'in önündeki secdenin nedeni, işte onun bedenine konulmuş olan bu mücevherler idi. Daha sonra Allah Adem'e, bakışlarını arşın tepesine çevirmesini emretti; bunun üzerine

22. Sözkonusu İrbâd hadisi, reel önceden varoluş düşüncesini zayıflatma amacına yönelik gibi görünen bir tahrifatla nakledilmiş olsa gerek. Herevî (ö. 401) bu hadisi *Ġarîb*'inde nakleder. Ayrıca bkz. *Nihâye*, I. 149 (c-d-l fiili); *Lisânu'l-'Arab*. XIII. 109'un sonu:

أنا حاتم النبيين في أم الكتاب و ان آدم الخ

Bu versiyonda sözkonusu olan, Muhammed'in peygamberlik payesinin, daha Adem yaratılmadan ilahi iradece kararlaştırılmış olduğudur. Hiç şüphe yok ki, orijinal metin İbn Sa'd'ın verdiği metindir.

23. İbn Teymiye, 1. c.; İbn Qayyim el-Cevziyye, *Hidâyetu'l-Hayârâ*, Kahire 1323, s. 63:

انى عند الله لمكتوب حاتم النبيين الخ

24. Bu önceden varoluş teorisi, Ehl-i Beyt mensuplarının ruhlarının bedenlerinden 2000 yıl önce yaratıldığı şeklinde bir telakki ile daha da geliştirilmiştir. Quleynî, *el-Usûl mine'l-Câmi'i'l-Kâfi* (Bombay), s. 276'nın sonu:

و خلق الله أرواح شيعتنا قبل أبدانهم بألفي عام

Adem, Muhammed'in ve Ehl-i Beyt'in diğer fertlerinin nurani cisimlerinin, tıpkı insanın yüzünün temiz bir aynadaki aksi gibi arşa aksettığını gördü<sup>25</sup> (bkz. EK II).

Bu mesel, Şiiler tarafından İmam Hasan el-Askerî'ye maledilen tefsirde ayrıntılı olarak anlatılır ve buna Ehl-i Beyt mensuplarının isimlerine dair bir mülahaza eklenir: Allah Adem'e bu beş ismin, anlam bakımından Allah'ın isimlerine yakın olduğunu öğretti (*şaqqaqtu lehum ismen fi'smî*). Bu yüzden Allah'a en tesirli nida bu isimlerle yapılabilir.

Bu seçilmiş şahsiyetlerin suretlerinin arşa aksetmesi tasavvuruna gelince; kanımca bu, Yahudi fikirlerden etkilenmiş bir telakkidir ve Şiiler'in İmamet anlayışının kaynaklarının, yalnızca İran bölgesinde aranmaması gerektiğini göstermektedir. Bir Egadi (*agadisch*) efsanesine göre de, semavi arşın üst kısmında bulunan insan sureti (Hezekiel 1, 26), Yakub'un arşa yansımış şeklidir. Göğün merdiveni üzerinde inip çıkan melekler, uyuyan yolcuların simalarındaki o ilk örneği tanırlar<sup>26</sup>. Yahudiler'deki, İsrailoğulları'nın ilk atasının suretinin arşa yansıdığı şeklindeki kadim gelenek, öyle görünüyor ki, imamların ilk atalarının suretinin de aynı yüce makama yansıdığı fikri için bir model görevi görmüştür.

Bu Şii efsanesi bize şu konuda kesin bir bilgi vermemektedir: Acaba Ehl-i Beyt mensuplarının suretleri -Yahudiler'in Yakub'un suretine ilişkin tasavvurlarında olduğu gibi- Allah'ın arşında ezelden beri parıldamakta ve ilelebet parıldayacak mıdır, yoksa bu görüntü yalnızca -Adem'in temaşa etmesi için takdir edilmiş- geçici bir parlamadan mı ibarettir? Bununla birlikte, burada incelenen efsane bize her halükarda, Muhammed'in varoluşunun önceliği inancına tahsis edilen ifade biçimleri hakkında bir fikir vermektedir.

Bununla yakından alakalı bir diğer konu da, nesilden nesile tevarüs olunan Peygamber'in nuraniyeti telakkisidir (Bu telakkinin, Peygamber'le çağdaş bazı şairlerin, onu, kainata ışık saçan<sup>27</sup>, kendisiyle aydınlatılan<sup>28</sup> bir ışık (*nûr*) olarak anmaları ile aynı anlama gelmediği açıktır).

25. *Tefsîru'l-'Askerî*, s. 88:

انظر يا آدم إلى ذروة العرش فنظر آدم و رفع نور اشباحنا من ظهر آدم إلى ذروة العرش فانطبع فيه صور أنوار اشباحنا التي في ظهره كما ينطبع وجه الانسان في المرأة الصافية فرأى اشباحنا فقال يارب ما هذه الاشباح ؟ قال الله يا آدم هذه اشباح أفضل خلقتي و براياي هذا محمد الخ .

26. *Babil Talmudu*, Hullin 91b:

"Çıkıyorlar ve semadaki arşın suretini temaşa ediyorlar"; *Rabah Tekvini* 68 (Jes. 49, 3b'ye istinaden):

אֵלֶּיָהּ הוּא שְׂאִי קוֹנֵי שְׁלַךְ הַקּוֹמָה לְמַעְלָה ("Suretini arşa (göğe) nakşedeceksin"); *Kudüs Targumu*, Tekvin 28, 12 (Aramca):

אֵיחֹן חֲמוֹן יַעֲקֹב חֲסִירָא דְאִיקוֹנֵי רִילִיָה קְבִיעַ בְּבוֹרְסֵי יִקְרָא  
Ayin şairlerinde de geçmektedir (Kaduşa, 2 *Yeniyl Musafî*, Başlangıç kısmı (בְּחַ רְנַל):  
חֲבִיבִית חֲסֵי יִפְן חֲקוֹמָה בְּכֶסֶם ("Mükemmel suretini arşa nakşetti");

Ofan, *Şabat Nahamu* (Beer, *Abodath Jisrael*, 776, 8): אַבִּיר חֲסֵי בְּכֶם נַחֲתֵם

("Mükemmel güç, arş-ı âlâ'ya mühürlendi").

27. Hassân b. Sâbit, *İbn Hişâm*, 1025, 2.

28. Ka'b b. Zuhayr, *Bânet Su'âd*, 51.



Burada üzerinde durmamız gereken asıl konu, Peygamberlik karakterinin yüceltilmesiyle ortaya çıkan, onda maddi anlamda nurani bir cevherin mündemiç olduğu inancıdır. Bu nuraniyet başlangıçta Adem'in alnında idi, daha sonra, nesiller boyu ilahi vahyin taşıyıcılarına intikal etti ve nihayet Peygamber'in neseben ataları tarafından taşınarak onun şahsında tecelli etti<sup>29</sup>. Şiilik zemininde bu telakki de aşırı ayrıntılarla şişirildi. Ancak bu telakkinin ilk unsurları, Sünni İslam anlayışında da kabul gördü ve Sünni çevrelerde de uzun uzun hikayelerin doğmasına yol açtı: "Allah ilk insana biçim vermek için meleklerle yeryüzünün dört bir tarafından toprak getirttikten sonra, Cebrail'e bir avuç parlak beyaz toprak getirmesini emretti; bununla Muhammed'e şekil verecekti. Cebrail hemen cennet melekleri Kerubiler'in başına geçip yeryüzüne indi ve Peygamber'in müstakbel kabrinin bulunduğu yerden bir avuç toprak aldı, beyaz ve parlak... Bu toprak cennetteki Tesnim pınarının suyuyla yoğruldu; adeta bir inci gibi parlıyordu; onu cennetin bütün ırmaklarına batırdılar. Allah bu parlayan inciye nazar eyledi ve bunun üzerine inciden Allah korkusuyla 124 bin damla döküldü. Bu damlaların herbirinden bir peygamber meydana geldi. Böylece bütün peygamberler Muhammed'in nuraniyetinden ortaya çıkmış oluyordu. Allah onu meleklerle gösterdi, daha sonra onu, Adem'in yaratılacağı oradaki toprakla birlikte yoğurdu. İşte Adem'in alnındaki, karanlık gecede ay gibi parlak 'Nur-ı Muhammedi' buradan gelmektedir. Sonuç olarak melekler de Muhammed'i Adem'den önce tanımış oluyordular<sup>30</sup>.

Bu telakkinin ifade edildiği Sünni metin ile Şii metin arasındaki temel fark, Şii metne göre, nesilden nesile intikal edegelen nuraniyeti Ali'nin de paylaşmasıdır. İlk insanın yaratılmasından 14 bin yıl önce Ali ile Muhammed'in nurları bitişik olarak Allah'ın huzurunda bulunmaktaydı<sup>31</sup>. İlk insanın yaratılmasından sonra da bu nur hiç bölünmeksizin "temiz ve aziz insanların sulbünde taşındı". Abdulmuttalib'e gelince bu ilahi nuraniyet bölündü ve bir parçası Muhammed'in babası Abdullâh'a, diğer parçası da Ali'nin babası Ebû Tâlib'e geçti.

Şii gelenek<sup>32</sup>, bu anlamda Muhammed'e Ali hakkında şunları söyletmektedir:

29. Kısasu'l-Enbiya'nın sistematik anlatışına göre Nûr-ı Muhammedî, Adem'in alnından ilk olarak Şit'e, sonra İdres'e, Ken'an'a vd. ve en sonunda İsmail kanalıyla Peygamber'in ecdadına geçmiştir. Krş. İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-Zuhûr fî Vaqâ'i'i'd-Duhûr* (Castelli neşri), Kahire 1296, s. 44 vd.

30. Sa'lebî, *Arâ'is* (Halebi neşri), Kahire 1312, s. 16'nın ortaları ve s. 17'nin sonu.

31. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfu'l-Yağîn fî Fadâ'ili Emîri'l-Mu'minin* (Olcayto Hudâbende'nin emriyle yazılmış olup, 1298'de Bombay'da aynı müellifin büyük eseri *Kütâbu'l-Elfeyni'l-Fâriq beyne's-Sıdîq ve'l-Meyn*'in ekinde neşredilmiştir. Bu kitapta, Ali'nin imametine dair 1000 delile ve karşıt görüşlülerin 1000 deliline yer verilmektedir; bkz. Brockelman, II. 164), s. 4: Selman, Peygamber'den naklediyor:

كنت أنا وعلى بين يدي الله قبل أن يخلق آدم باربعة عشر ألف سنة فلما خلق الله آدم سلك ذلك النور في صيئه إلح .

المتردد معى من الارحام الزاكيات و المنقلب معى فى الاصلاب الطاهرات و الراكض معى فى مسالك الفضل و الذى كسب ما كسبته من العلم و الحلم و العقل و شقيقى الذى انفصل منى عند الخروج إلى صلب عبد الله و صلب أبى طالب .

### III

Şurası muhakkak ki, Sünnilik, 'Nûr-ı Muhammedî' telakkisinden Şii İslam kadar katı sonuçlar çıkarmamıştır. Ancak, yine de, Sünniliğin de gelişimi süresince ve gerçek bir Nübüvvet kültü oluştururken Şii Nübüvvet teorisine yakınlaşmaktan fazla çekindiği söylenemez. Aşağıdaki örnek bunu göstermektedir.

Sünni Kelam, Şii düşünüşün aksine, başlangıçta, Muhammed'in ecdadının masumiyeti fikrini kabul etmemiştir. Bazı erken dönem rivayetleri şöyle bir inancı temellendirirler: Peygamber'in annesi ve babası, oğulları peygamber olmadan önce, kafir olarak ölmüşlerdir; ancak, Peygamber'in duasıyla, sırf iman etmek üzere yeniden diriltilmişlerdir. Peygamber yalnızca bu anlamda mümin bir ebeveynin oğludur. Hatta bir Kur'an ayeti (28. Kasas/56), Peygamber'in babası Abdullâh'ın Cennet'e sokulmadığına delil gösterilmiştir<sup>33</sup>. Ali'nin babasının kafir olarak öldüğü ise, Sünni tarafca Şiiler'e karşı haydi haydi delillendirilir<sup>34</sup>. Bu görüş Sünni çevrelerde o kadar önemle öğretilir ki, Ebû Hanife'ye izafe edilen akaid kitabı *el-Fıḫḫu'l-Ekber*'e bile sokulmuştur<sup>35</sup> (Tabii ki, bu görüşün sözkonusu kitapta başlangıçta yer almakta olduğu ve sonradan oradan çıktığı kabul edilmek istenmezse). Peygamber'in nesebinin sahih ve şaibesiz olup olmadığı sorunu ise bundan bağımsız bir konudur. Onun nesebinin son fertleri kafir olsalar da, Peygamber'in genetik yapısını oluşturan bütün evlilikler, ilk nesillere kadar, islami açıdan mükemmel ve İslami yargılara uygun olmak durumundadırlar<sup>36</sup>. Sıradan bir Arap için yeterli bir hakaret sebebi olan herhangi bir nesebî lekeye, Peygamber'in nesebi için asla izin verilemezdi. Örneğin, onun nesebinde asla bir *nikah-ı makt*

32. *Tefsîru'l-'Askerî*, s. 73.

33. *Kâmil*, 788, 7 vd.

34. Nöldeke, *ZDMG* LII. 27; krş. *Uyûnu'l-Ahbâr*, s. 311, 10.

35. Örneğin Alî el-Kârî'nin şerhettiği metinde böyledir (Kahire 1323, s. 96-97);

و رسول الله صلعم مات على الايمان و أبو طالب عمه صلعم و أبو علي رضي الله عنه مات كافرا  
Yukarıdaki bu pasaj, cildin sonunda verilen *Metnu'l-Fıḫḫi'l-Ekber*'de yoktur. *El-Fıḫḫu'l-Ekber*'in bazı tenkitli basımlarına, peygamber'in ebeveyninin kafir oldukları görüşü bile sokulmuştur; bkz. Muhammed b. Şeneb, *Revue Africaine* 1906, s. 263.

36. Bu kanaati aşağıdaki hadisler yerleştirmiş olmalı (Fahredden er-Râzî, *Mefâḫih*, VI. 548, 26. Şuarâ/219'un tefsiri):

1. لم أزل أتقل من أصلاب الطاهرين إلى أرحام الطاهرات
2. ما زلت أخرج من نكاح كنيح الإسلام حتى خرجت من بين أبي وأمي
3. كلنا نكاح ليس فينا سفاح

Ulema, bu son cümleyle çelişir mahiyette zuhur eden bazı zorlukları (Peygamber'in soykütüğünde bazı sıfah ilişkilerinin sübut bulması gibi), Peygamber'in nesebinde yaptıkları bazı tarafgir düzeltmelerle kendi kanaatlerine uygun hale getirmişlerdir.

vuku bulmuş olamazdı. Bir rasyonalist olan Câhız bile, bunu kabul etmeyen ve Peygamber'in nesebinde herhangi bir bozukluk ihtimalini reddetmeyen kişiyi kafir ilan etmektedir<sup>37</sup>.

Zaman içerisinde, Sünni İslam'ın Nübüvvet anlayışının<sup>38</sup> gelişimi esnasında Sünni sistemde de Adem'in Muhammed'e kadar süregelen *Nûr-ı Nübüvvet* telakkisinden sürekli yeni sonuçlar çıkarıldı. Peygamber'in, bırakın ebeveynini, ecdadından herhangi birinin kafir olması ihtimalini dışlayan, işte böyle bir inanıştır. Kur'an'a göre müşrikler 'pislik' kabul edilmelidir (9. Tevbe/28); böyle birşey Peygamber'in pak ecdadı için nasıl geçerli olabilirdi ki? Tam aksine, Peygamber'in soyağacını teşkil edenler arasında Adem'den bu yana hiçbir müşrik yoktur. O zaman kelimacı Fahreddin er-Râzî, bu inancın militanlarındandı. Celâleddin es-Suyûtî de, tefsirinde<sup>39</sup> bu görüşü benimsediği için, kendisini Râzî'ye karşı fazlasıyla medyun-ı şükran hissetmektedir:

|                              |   |   |
|------------------------------|---|---|
| من آدم لأبيه عبد الله ما     | * | فيهم اخو شرك و لا يستنكف                |
| فالمشركون كما بسورة توبة     | * | نجس و كلهم بطهر يوصف                    |
| و بسورة الشعراء فيه تعلق     | * | في الساجدين 2 فكلهم متحنف               |
| هكذا كلام الشيخ فخر الدين في | * | اسراره هبطت عليه الزرّف                 |
| فجزاه ربّ العرش خير جزائه    | * | و حياه جنّات النعيم تزخرّف <sup>3</sup> |

Bu itibarla, Suyûtî açısından, en azından Muhammed'in ebeveyninin kafir olmaları imkansızdır. Peygamberlik nuru Abdullâh'ın alınında parlamış, eşi Amine de eşinden bu nuru almıştı (Bu, Peygamber'in ana rahmine düşmesi ve doğumu ile ilgili eski bazı haberlerin tasdik ettiği<sup>42</sup> ve halk inancında Mevlid efsanesine ebediyen konu olacak<sup>43</sup> bir tasavvurdur). İslami literatürde bu öğretinin en fanatik savunucusu Suyûtî'dir. Onun, bu görüşün müdafasına tahsis ettiği en az sekiz<sup>44</sup> risale vardır. bunlar 1316'da Haydarabad'da birarada basılmıştır<sup>45</sup>.

37. bkz. *Kitâbu'l-Asnâm*; aynı pasaj, Demîrî tarafından da iktibas edilmiştir, bkz. II. 292'nin sonları (*q-r-ş* fiili):

و من اعتقد غير هذا فقد كفر وشك في هذا الخير و الحمد لله الذي نزهه عن كل و صم و طهره

38. Peygamber kültürünün kesintisiz nüfuzu ile ilgili olarak bkz. *WZKM* XV. 33.

39. Sanırım burada kastedilen yer VI. 548'dir.

40. 26. Şuarâ/219.

41. Muhyiddin 'Attâr'ın *Bulûğu'l-Ereb fi Me'âsiri'l-'Arab* (Lübnan 1319)'da basılmış olan bir kasidede (*qasîde fi ebeveyi'r-rasûl*) geçmektedir, s. 79-80.

42. İbn Sa'd, I. 159; İbn Hişâm, 101, 7 vd.

43. Örneğin Ahmed b. 'Ammâr, *Nihletu'l-Lebîb bi Ahbâri'r-Rihle ilâ'l-Habîb*, Cezâir 1902, s. 37.

44. Brockelman, II 147, no: 43-48.

45. İbn Şeneb, *Revue Africaine* 1906, s. 263.

Bu ezeli nuraniyetin intikal ettiği inancı her ne kadar Sünni İslam'a da girmişse de, bu intikal sürecinin Muhammed'in zuhuruyla sona erdiği düşünülmüştür<sup>46</sup>. Şii inanış ise, Nûr-ı Muhammedî'nin intikalini imamlar silsilesi için de devam ettirmişlerdir. Vakıa, bu 'nur' teorisinin, yakın zamanlarda Şii bir bağlamın dışında, politik-teorik hokkabazlıklar için de kullanıldığı olmuştur. Söz konusu nazariye oldukça enteresan bir biçimde 1520'de Kaşgar ve Yarkent'te gündeme geldi. Martin Hartmann'ın anlatıklarından öğrendiğimiz 'Hoca Hareketi', bu bölgede Muhammed'in nurunun kesintisiz olarak Mahdûm'a kadar geldiği iddiasıyla ortaya çıkmıştı. Mahdûm'un oğulları arasındaki veraset kavgasının konusu, geçici olarak babalarında tecessüm eden nuraniyetin, bunların hangisine geçtiği sorunu idi<sup>47</sup>.

İslam'ın Nübüvvet anlayışındaki bu mitolojik unsurlarla ve bunların uzantılarıyla yakından ilgilenmekteki tek amacımız, bunlarla ilgili en eski belgelere işaret etmektir.

İşte bu tür belgelerden birisini, Kumeyt'in şiirlerindeki bir beyitte bulduğumu sanıyorum. Hâşimiyât kasidelerinin birisinde (III. 39-40. beyitler), Peygamber'i övmek için o şunları söylüyor: "Senin nesebinden dem vurmak gerekirse, senin bereketli çiçeğin Havvâ'dan Âmine'ye kadar (mütemadiyen) yeşerdi<sup>48</sup>. Nesilden nesile seni birbirlerine aktardılar; senindir onda parıldayan gümüş ve altın"<sup>49</sup>.

قَرْنَا فَقَرْنَا تَنَاسُخُوكَ لَكَ \* الفضة منها بيضاء و الذهب

Bu beyitten çıkarabileceğimiz tek anlam şudur: Peygamber'in asil cevheri Havvâ'dan beri mevcuttu ve (burada, parlayan altın ve gümüşe benzetilen)<sup>50</sup> bu cevher, kesintisiz bir biçimde nesilden nesile aktarıldı.

46. el-Kettânî, *Selvetu'l-Enfâs*, Fas 1314, II. 190; burada Faslı teolog Seyyidî Muhammed b. el-Hâşimî (ö. 823)'ye *en-nûru'l-muhammedî* lakabının, karşılaştığı herkese "Hoşgeldin ey Nûr-ı Muhammedî!" demesinden dolayı verildiği anlatılmaktadır. Böyle bir selam ancak bir seyid veya şerif'e verildiği takdirde anlamlı olabilir.

و كان إذا رأى أحدا يقول أهلا بالنور المحمدي حتى لقب بذلك

47. M. Hartmann, *Der islamische Orient*, I. 335; yine aynı yazarın *Chinesich-Turkestan*'i, s. 17.

48. Horovitz şöyle anlam vermiştir: "Senin sürekli yeşeren soyağacın böylece kaplamıştır..."; yine de 'amme fiilinin VIII. babının anlamı ve delilleri için bkz. *Lisânu'l-'Arab*, XV. 320, 13 vd. Hadisten örneği, "ravdatun mu'temmetun: sürekli yeşil bitkili koridor", bkz. Qastallânî, X. 186 (*Kitâbu'l-Tefsîr*, no: 47).

49. *Hâşimiyât Qumeyt* (Horovitz neşri), s. 84, 39 vd. Bu nazariye, kendisine isnad edilen bir hutbede bizzat Ali'ye söylenilmektedir, bkz. *Nechu'l-Belâğa* (Abduh neşri), Beyrut 1307, s. 95, 10.

50. Bunun, Yeni-Eflatuncular'ın ve Gnostikler'in Tanrı'dan sudur eden cevherleri değerli madenlere ve incilere (*ez-zehebu'l-ibrîz*) benzetmeleriyle bağlantılı olması da ihtimal dışı değil, bkz. *Theol. Arist.* (ed. Dieterici), s. 52, 6 vd.; ayrıca Hristiyan gizemcilerinde incinin intikali (*Transmission*) tasavvuruyla da karşılaştırılabilir, bkz. Usener, *Theologische Abhandlungen* (C.V. Weizsaecker'e ithaf olunmuştur), s. 201 vd.; *Kebra nagast* (ed. Bezold), tercüme, s. 66-67.

Yani, Peygamber'in cevheri Adem'den beri mevcut bulunmaktaydı ve asil bir cevher olarak bir neslin taşıyıcılarından diğer neslin taşıyıcılarına geçmişti; ta ki, Muhammed'in şahsında açığa çıkıncaya kadar. Burada önemle kaydetmek istediğimiz husus, Kumeyt'in bu intikal için, tam anlamıyla 'ruhgöçü'<sup>51</sup> kavramının ifadesi olan *tenâsuh* kelimesini kullanmış olmasıdır. Bu kelime, daha sonraki literatürde de düzenli bir biçimde, ilahi ruhaniyetin bir imamdan bir diğerine intikali için kullanılacaktır<sup>52</sup>.

Bütün bunlardan, Ali taraftarı çevrelerde Peygamber'in ezeli asil cevherinin intikali anlayışının ne kadar erken dönemlerde yerleşmiş olduğunu anlıyoruz. Zira kabul etmeliyiz ki, burada şair, kendi çevresinde<sup>53</sup> yaygın olan bir nazariyeyi şiirsel olarak kullanmaktadır.

#### IV

Muhammed'in varoluşunun önceliği kanaati en geniş ifadesini, Muhammed'in, ilahi ruhaniyetin daha önceki bütün tecellileriyle özdeş olduğu öğretisinde buldu. Peygamberler sadece dış görünüşleri itibarıyla farklıdılar. Hakikatte ise bu, muhtelif zamanlarda muhtelif bedensel görünüşlerde Allah'ın iradesini haber vermek için yeryüzüne gönderilen Allah'ın aynı elçisidir.

Adem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Muhammed birbirinden ayrı değildir. Bunlar aynı ilahi şahsiyetin muhtelif bedensel görünüşlere girmiş şeklidir. Hepsinin özü aynı olup, sadece görünüşleri farklıdır.

51. Ruhgöçü için kullanılması adet olan bu terimin -ve aynı kökten gelen *el-munâsaha* kelimesi (Câhız; *Resâ'il*, Kahire 1324, s. 128, 1), aynı şekilde bkz. İbn Halliğân (Wüstenfeld neşri), IV. 136'nın sonu: *fe'dde 'â'r-rubûbiyyete min tariqi'l-munâsaha*- yanısıra aynı anlamda *taqnîs/taqmîs* kelimesi de kullanılmaktadır. Bu kelime, bir elbiseden (*qamîs*) diğerine geçmek anlamına gelir (krş. *el-Qâmûsu'l-Muhît*); ayrıca bkz. *Maşriq*, IX. 1020, 17. 18: *mezhebu ashâbi't-taqammus*. Cezayir Arapçasına çevrilmiş bir Siddur tercümesinde (Elisahu Chaj Gedesch, סדר תפלה כבל לשון

(Bütün dillerde dua düzeni"), Livorno 5643 A.M.) şöyle geçmektedir:

בין כגלגול זה בין כגלגול אחר סוף פי תקניץ האדה או ולה פי תקניץ אחר  
-Ruhgöçü ile irtibatlı bir kelime olan *qîmsân* için bkz. Dussaud, *Histoire et religion des Nosairis*, Paris 1900, s. 123 (Bakura Süleymaniyye'den, no: 2). *qamîs* kelimesinin, kişisel ruhun geçici olarak gizlendiği elbise anlamında kullanıldığına dair bkz. *Me'ânî'n-Nefs*, s. 46\* (56, 24 metin ve kısmi açıklama). Gazzâlî'ye isnad edilen bir şiirde (*Maşriq*, X. 606, 4. Beyit) ölümsüzlük servetine ulaşan ruh, sâbık bedeni için şunları söylemektedir: *kâne beynî ve qamîsi zemenen*- Muqaddesî, s. 450, 8'de ölüm meleğinden *qânîsu'l-ervâh* diye sözedilir; gerçi aynı iskelet rahatlıkla *qâbid* şeklinde de okunabilir.

52. bkz. Şehrestânî, s. 133, 3: *tenâsuhu'l-cuz'î'l-ilâhiyyi fi'l-e'immeti*; a.g.e., s. 113, 3 ve 114, 6: *nûrun-yetenâşahu min şahsın ilâ şahsın*.

53. Herhalde, meziyetlerinin daha Adem'in sulbünde şekillenmiş olduğunu duymak Abbasiler'in de hoşuna giderdi; bkz. *Eğâni*, IX. 60, 6'nın aşağısında geçen *Me'mûn'a* yazılmış medhiye:

إن الذي قسم الفضائل حازها \* في صلب آدم للامام السابع

Bu anlayış, köken itibarıyla Hıristiyan Gnostisizmi'ne, Sahte-Klementinci Kitab-ı Mukaddes yorumlarında (*pseudo-clementinische Homilien*) dile getirilen fikirlere kadar gider (*Homilien*, 18; 13): "Tek gerçek peygamber, her dönem Allah tarafından yaratılıp Kutsal Ruh ile donatılan, dünya varolduğundan beri isimlerini ve görünümünü değiştire değiştire dünyanın bütün safahatını yaşamak suretiyle, kendisi için belirlenen sürenin sonunda, üzerine aldığı görev nedeniyle ilahi rahmetle kutsanmış olarak ebedi dinginliğe ulaşan insanın kendisidir"<sup>54</sup>. Bu nazariye, Müslüman fırkalar bünyesinde ve tasavvufi oluşumlara yol açan siyasi hareketlerde yeniden geçerlik kazanmıştır. Bu görüşün en eski temsilcilerinden biri, Abbasi devrinin ilk dönemlerinde *el-Muqanna'* (peçeli) adıyla şöhret bulan sahtekar provakatör<sup>55</sup> olsa gerektir. Şayet Bîrûnî<sup>56</sup>, Muhammed b. Hasan b. Sehl<sup>57</sup> ve Mes'ûdî<sup>58</sup>'nin 'Mübeyyıza Hareketi'ne (far. *سید جامکان*) ilişkin verdikleri bilgiler bize ulaşmış olsaydı, onun dini düşünceleri hakkında daha iyi bilgi sahibi olurduk. Bu hareketin dini vechesi hakkında özellikle Narşâhî (takriben 332'lerde yazmıştır)<sup>59</sup> ve İbn Hallîkân<sup>60</sup>'dan elde ettiğimiz bilgilere göre, Mukanna'nın tebliğinin özünü, Allah'ın periyodik olarak tekerrür eden tecessümü olma iddiası oluşturmaktadır. Buna göre o, Adem'den bu yana bütün peygamberler -hatta bir rivâyete göre, bütün alimler ve hakimler<sup>61</sup>-, sonunda Ebû Muslim ve nihayet kendisi aracılığıyla sürekli yeniden tezahür eden uluhiyetin görünebilir sürelerinden birisidir; yani Adem, Nuh, İbrahim vd.'den farklı değildir. İlahi tabiat, Mukanna suretindeki bu son tecellisinde kendisini daha önceki tezahürlerinden daha net izhar ettiği için, bu diğerlerinden daha üstündür. Daha önceki tecelliler hissi mahiyette idiler; bu ise, salt ruhani mahiyette bir tecellidir<sup>62</sup>. Onun yazdığı mektuplar da bu meyandadır. Bu yüzden sünni vakanüvis (başka bir ifadeyle; onun yazıla-

54. f. Chr. Baur, *Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte* (3. Basım), Tübingen 1863, s. 224.

55. İstanbul uleması ve dünya filozoflarına hitabında Bahâullah da onun ay mucizesine atıfta bulunur: "Sizler ay mucizesini gösterenden daha mı bilgesiniz? O ki, bir pınarın başında doğdu, sonra başka bir sarnıçta battı ve üç fersahlık mesafeyi aydınlattı. Allah onun izlerini sildi ve toprağa geri gönderdi. Onun haberini daha önce duymuşsunuzdur, veya (şayet duymadıysanız) şimdi (benden) duyuyorsunuz". *Resâ'ilü's-Şeyhi'l-Bâbi Bahâ'üllâh* (Rosen neşri), Petersburg 1908, s. 65, 20 vd.

56. bkz. *Chronologie* (ed. Schau), s. 211.

57. bkz. Mes'ûdî, *Murûc*, VIII. 140.

58. a.g.e., p. 33.

59. *Description topographique de Boukhara; texte persan publié par Charles Schefer*, Paris 1892, s. 64, 3:

من آنم که خودرا بصورت آدم بخلق نمودم و باز بصوت نوح و باز بصوت ابراهيم و باز بصوت

موسی و باز محمد و باز بصوت ابو مسلم و باز باین صوت کي مي بينيد

60. İbn Hallîqân, no: 431; karşı. E.G. Browne, *A Literary History of Persia*, I. 320.

61. İbn Hallîqân, I. c. IV. 136, 3 (Wüstenfeld):

62. Narşâhî, I. c. 65, 2: ایشان نفسانی بودند و من روحانی ام

rını Farsça hülâsa eden) Narşâhî'nin bu küfür ifadelerini sık sık  
 خاكش بدهان veya خ بر دهان parantezleriyle bölmesine  
 şaşmıyoruz<sup>63</sup>.

Aynı öğreti, sistematik tutarlılık içerisinde İsmaililik'te yeniden ortaya çıkmaktadır. Ancak, bu kez sözkonusu olan Allah'ın belli aralıklarla yeniden tecelli etmesi değil, Yeni-Eflatuncu sudur nazariyesine dayanan, aklın çevrimsel olarak 'nâtık'larda tecelli etmesidir. Bu ise, İslam daire-sinde en son ifadesini Bab'da bulan dünya görüşünün ta kendisidir. Bab kendisini şöyle anlatıyordu: "Ben Nuh devrinde Nuh, İbrahim devrinde İbrahim, Musa devrinde Musa idim; İsa, Muhammed ve Ali'nin zamanlarında da onlardım. Allah'ın gelecekte ızhar edeceği kişi de ben olacağım. Böylece, gelecekteki bütün tecellilerde de yine ben bulunacağım. (Geçmiş, gelecek) bütün tecellilerde Allah'ın aemlere delili benim"<sup>64</sup>.

Nebevi ruhun, Muhammed'den sonra da tecellilerine devam ettiği görüşünün Sünni İslam'a sokulması, 'hâtemu'l-enbiyâ' dogması nedeniyle gerçekten de imkansızdı, zira bu dogma bu tür rafiziliklerin önünü peşinen kesmiş bulunuyordu<sup>65</sup>. Bununla birlikte, öyle anlaşılıyor ki, aynı fikrin, Klementinci Kitab-ı Mukaddes yorumlarında yer alan daha ılımlı ifadesi, Sünni literatüre de serpiştirilebilmişti. Buna göre, Peygamber'in yeniden tezahür etmesi, dinginliğe ermeyle ( *ἀνάπαυσις* ) son bulmaktadır ve peygamberliğin Muhammed'le birlikte sona ermesi dogmasıyla uyum arz etmektedir. Örnek olarak, İbn Sa'd'ın naklettiği bir haberde Muhammed'in kendinden önceki peygamberlerle ayniyeti telakkisine rastlamaktayız. İbn Sa'd, Peygamber sözü olarak dolaşan şu sözü muhafaza etmiştir: "Ben, içinde yaşadığım bu dönemde gönderilmeden önce, her dönemde en iyi insanların nesillerinden (Allah tarafından) hep gönderiledurdum". Şayet doğru anluyorsam, bunun anlamı şudur: Bütün dönemlerde insanlar arasında zuhur eden, hep aynı Peygamber'dir; ta ki, nihayet Muhammed suretinde ortaya çıkmıştır. Bu öğretinin, "ve taqallu-

63. a.g.e., 64, 4.; 65, 9; 71,2; 72,2; bu formülasyonla ilgili olarak krş. ZDMG XLII. 589.

64. E.G. Browne, "Catalogue and Description of 27 Babi Manuscripts", JRAS (1892), s. 473. Bahailer'in bunu "identity of all the prophets" (bütün peygamberlerin aynı olduğu) şeklinde anladıklarına dair bkz. Browne, A Year amongst the Persians, Londra 1893, s. 399.

65. Daha önce de, Kufe valisi Yûsuf b. Ömer tarafından 120/738'de ölüm cezasına çarptırılan Ebû Mansûr el-İcî de, peygamberliğin zaman içerisinde, mesela Muhammed'le son bulmadığını ilan etmişti: "Peygamberler bitmez ve risalet sona ermez". Ebû Mansûr pek çok öğretilerde olduğu gibi, mecâzî-bâtınî tefsir ve gerçek imama inananlar için Şeriat'ın bağlayıcı olmadığı görüşlerinde de İsmaililer'e takaddüm etmektedir. Ayrıca o, İsa ve Ali'nin önceden varoluşları iddiasına da sahipti; krş. Şehrestâni, s. 136; el-İcî-Cürçânî (1239 İstanbul baskısı) s. 625.

*buke fi's-sâcidîn*: senin secde edenler arasında dolaşman<sup>65</sup> (26. Şuara/219) âyetinin yorumuna bile sokulmuş olmasından<sup>66</sup> anlıyoruz ki, bu, aynı öğretinin safça takdim edilmiş halidir. Yani, farklı dönemlerin müminlerine farklı bedensel tezahürlerle görünen öz, aynı Peygamber'dir<sup>67</sup>.

Bütün bunlardan, en eski hadislerin bile gnostik fikirleri içine almaya ne kadar elverişli olduğunu görüyoruz.

## EKLER

### EK I (7. Dipnota Ek)

Zehebi, metruk ravilere dair kitabında Dârakutnî'ye dayanarak *Kitâbu'l-'Aql* ile ilgili şu malumatı vermektedir<sup>68</sup> (Ahmed b. Hanbel ve diğerlerinin kitabın müellifi hakkındaki olumsuz değerlendirmelerini sıradıktan sonra der ki): "Aslında bu kitabın müellifi (Evza'î'nin öğrencisi) Meysere b. Abd Rabbih'tir<sup>69</sup>. Sonradan Dâvûd b. el-Muhabbir bu kitabı ondan çalmış ve orada yer alan haberlerin önüne, Meysere'ninkilerden farklı olan kendi isnadlarını koymuştur<sup>70</sup>. Daha sonra aynı kitabı Abdülaziz b. Ebî Recâ çalmış ve en sonunda kitap aynı yolla Süleymân b. İsâ es-Senceri'ye (yazımı şöyledir: السحري) malolmuştur". Görüldüğü üzere, intihaller çorap söküğü gibi gidiyor. Yalnız, Doğu'nun edebi terminolojisinde *seraqa* kelimesi, bizim bu kelimenin Almanca'daki karşılığına yüklediğimiz adi anlamı (çalmak) taşımaz. Mesela, şiirde en seçkin isimlerin bu kelimeyle nitelenmesinde bir sakınca görülmez<sup>71</sup>. Kelimeye, 'almanbenzetme' anlamlarını da kuşatacak geniş bir kapsam verildiği, *Hamâsetu'l-Hâlidîyyeyn*'in (Brockelmann, I. 147) *sereqat* bölümünde

66. Taberî, tefsirinde (XIX. 69) bu izaha hiç temas etmez; Fahreddîn er-Râzî ise, kelime izahının yanı sıra şu kadarlık bir ifadeye yer veriyor:

ان الله تعالى نقل روحه من ساجد إلى ساجد

67. İbn Sa'd, I. 15,9 vd.

68. *Mizânu'l-İ'tidâl*, I. 288.

69. *fadâ'ilu'l-qur'ân* ile ilgili hadisleri uyduran kişidir, bkz. *Muhammedanische Studien*, II. 156, 11. Emsalsiz yemek düşkünlüğünden dolayı kendisine *el-ekkâl* lakabı verilmiştir.

70. Peygamber'in sözlerine kişisel uğraş sonucu ulaşılmış gibi görünmek az rastlanan bir tutum değildir. Bu iş, başkasının topladığı hadislere, bu hadislerin başına düzmece bir isnad koymak suretiyle, ya hadise olduğu gibi, ya da ufak bazı değişiklikler yaparak sahip çıkmak şeklinde cereyan etmektedir. İbrâhîm el-Masîsî: *kâne yesriqu'l-hadîs ve yusevvihi* (Hadis'i uyarladı); Alî b. Muhammed ez-Zuhrî:

كان كذابا سرقه (الحديث) من ابن أبي علاج و جعل له اسنادا آخر

bkz. Sıbğatullâh el-Medresî'nin İbn Hacer el-'Asqalânî'ye yazdığı zeyl *el-Qavlu'l-Musedded*, 79, 8; 92, 4.

71. ZDMG XL VI. 42 vd.



açıkça görülmektedir<sup>72</sup>. *Naqa'id*'in şarihi, bir şiirinde (65, 10) *izdehir* (kendini sakın) kelimesini kullanan Cerîr hakkında şöyle söylemektedir: “*sereqahâ min kelâmi'n-nabat*”<sup>73</sup>; O bu kelimeyi Nabat dilinden çalmıştır”. Bu da bize hemen hemen göstermektedir ki, sözkonusu kelime edebi bağlamda her zaman yüzkızartıcı bir anlam ifade etmemektedir. Süleymân es-Sencerî -aynı zamanda *kezzâbun musarrıhun* olarak nitelenmektedir-, aslında iki bölümden oluşan *Kitâb Tafdîli'l-'Aql* adlı bir eserin müellifi olarak anılır. Onun tarafından uydurulan hadislerden birisini özellikle zikretmek gerekir<sup>74</sup>: “Ümmetimin üzerinden 380 yıl<sup>75</sup> geçince onlara bekarlık ve uzlet hayatı helal olur”

إذا أتت على أمتي ثلثمائة وثمانون سنة حلت لهم العزبة و الترهيب على رؤس الجبال

Sufiler tarafından diğer haberlerin kerih addettiği hayat tarzları (*er-rabânîyye*) için hüccet olarak kullanılan bir hadis<sup>76</sup>.

## EK II (s. 117'ye Ek)

Şiiler bu efsaneleri, ılımlı şii otoritelerin reddettikleri bir sürtü abartılı unsurla bezemişlerdir. Şii literatürde genellikle *eş-Şeyhu'l-Mufîd* namıyla anılan Muhammed b. Muhammed en-Nu'mân (ö. 413; krş. Loth, *Catalogue India Office* 129 a), kendisine tevcih edilen bu tür efsanelerle ilgili bir soru üzerine şu cevabı verir:

72. Arapça aylık mecmua *el-Muqtebes*, III. 751'de genellikle *a-h-z* kelimesi kullanılmaktadır, ancak, s. 752, 10'un sonunda ise şu ifade geçmektedir: طرائف السرقات

73. *The Naqa'id* (Bevan neşri), s. 690, 11.

74. *Mizânu'l-'İtidâl*, I. 377.

75. Belli başlı birtakım olayların tam tarihiyle ifade edildiği, hadis formunda daha başka sözler de vardır; örneğin:

إذا كانت سنة خمس و ثلاثين و مائة خرجت شياطين جيسهم سليمان بن داود في جزائر البحر فذهب

منهم تسعة أعشارهم إلى العراق يجادلونهم بالقرآن و عُشر بالشام

(Bu söz tam o tarihte hüküm süren mezhep kavgalarından neşet etmiş olmalı). Bir diğer örnek:

لو ربى أحدكم بعد الستين و مائة جرو كلب خيز، من أن يرى ولدا

(Bu da (sözkonusu tarihte) toplumda beşerî münasebetlerin yozlaşmasını hesaba katan bir sözdür). Ancak aşağıdaki kehanetin hangi olayı ima ettiğini tahmin edemiyorum.

إذا كانت سنة خمسين و مائة فخير اولادكم البنات

En geç tarihi sanırım şu hadis içermektedir:

لا يولد بعد الستمئة مولود و لله فيه حاجة

Bütün bu sözleri krş. Kavukçu, *el-Lu'lu'u'l-Marsû'*, s. 20; 65; 102.

76. *Qûtu'l-Qulâb*'da zikredilen bu hadiste bu dönüşüm noktasının tarihi 200 olarak belirtilmektedir, bkz. *Revue de l'Histoire des Religions*, XXXVII. 314. Ayrıca krş. *Gazzâlî, İhyâ'*, II. 21:

خير الناس بعد المائتين الخفيف الحاذ الذي لا اهل له و لا ولد

(*İthâfu's-Sâde*, V. 291'de bu hadisin başka varyantları ve tenkidi yer almaktadır).

ان الاخبار بذكر الاشباح تختلف الفاظها و تتباين معانيها و قد نبت الغلاة عليها أباطيل كثيرة و صنفوا فيها كتابا لغوا فيها و هزعوا فيما اثبتوا منه في معانيها و اضافوا ( باجوبة ) الكتب إلى جماعة من شيوخ اهل الحق و تحرصوا الباطل باضافتها اليهم من حملتها الكتاب سمّوه كتاب الاشباح و الأظلة نسبه في تأليفه إلى محمد بن سنان ولسنا نعلم صحّة ما ذكروه في هذا الباب عنه و ان كان صحيحا فان ابن سنان قد طعن عليه وهو متهم بالغلوّ فان صدقوا في اضافة هذا الكتاب اليه فهو ضلال ضالّ و ان كذبوا فقد تحمّلوا اوزار ذلك .

Bundan sonra da kendisine mevsuk olan Eşbah hikayelerini söyler (Dildar Ali, *Mir'âtu'l-'Uqûl fî 'İlmi'l-'Usûl*, Lucknow 1319, II. 144) - Muhammed b. el-Hasan b. Sinân III. yy'ın ilk yarısında yaşamıştır; bkz. Tusi, *List of Shi'a books* no: 638: *ve-qad tu'ine 'aleyhi ve-du'ife*.