



**İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ**  
**İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalının düzenlemiş olduğu**  
**XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı**  
**&**  
**Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu**

**Sempozyum Onursal Başkanı**  
Prof. Dr. Cemil ÇELİK

**Sempozyum Başkanı**  
Prof. Dr. Saffet SANCAKLI

**Editörler**  
Doç. Dr. Hulusi ARSLAN  
Yrd. Doç. Dr. Mustafa BOZKURT

**Sempozyum Düzenleme Kurulu**

Prof. Dr. Saffet SANCAKLI  
Doç. Dr. Hulusi ARSLAN  
Doç. Dr. A.Faruk SİNANOĞLU  
Doç. Dr. Abdullah ÇOLAK  
Doç. Dr. Mehmet KUBAT

Yrd. Doç. Dr. Mustafa BOZKURT  
Yrd. Doç. Dr. İbrahim KAPLAN  
Yrd. Doç. Dr. Ramazan YILDIRIM  
Öğr. Gör. Mustafa BULUT  
Arş.Grv. İrem CEYHAN

**Bilim Kurulu**

Prof. Dr. M. Saim YEPREM  
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ  
Prof. Dr. Ş. Ali DÜZGÜN  
Prof. Dr. İlhami GÜLER  
Prof. Dr. Cafer KARADAŞ  
Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT

Prof. Dr. Hüseyin AYDIN  
Doç. Dr. Hulusi ARSLAN  
Doç. Dr. Mehmet KUBAT  
Yrd. Doç. Dr. Mustafa BOZKURT  
Yrd. Doç. Dr. İbrahim KAPLAN

**Cd den Metne Aktarma ve Son Okuma**  
Arş. Grv. İrem CEYHAN

**Dizgi -Mizanpaj**  
Yrd. Doç. Dr. Mustafa BOZKURT

**Kapak-Tasarım**  
Lütfü Karaağaç

Kasım 2012

**ISBN:978-975-8573-11-0**

**Baskı: İnönü Üniversitesi Matbaası**

İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalının düzenlemiş olduğu bu sempozyumun bildirilerinin, müzakerelerinin ve sempozyum esnasında yapılan genel müzakereler kapsamında ileri sürülen görüşlerin sorumluluğu tebliğ ve müzakerecilere aittir. Sempozyum kitapçığında yayınlanan görüşler İnönü Üniversitesi'ni ve İ.Ü. İlahiyat Fakültesi'ni temsil etmez. Tebliğ ve müzakereler, kaynak gösterilmek şartıyla sadece iktibas ve atıf şeklinde kullanılabilir.

**2012- MALATYA**

## **Gnostizmin Şia'nın İlk Oluşumuna Etkileri Meselesi**

**Doç. Dr. Yusuf BENLİ\***

### **A.GİRİŞ**

İlk Şîî nitelikli hareketlerde ortaya çıkan fikirlerin, dahilî yahut haricî tesirlerle mi ortaya çıktığı hususunda çok farklı görüşler ileri sürülmektedir. İslam'ın geleneksel inanç ve öğretilerine uygun olarak Müslümanlar tarafından belli kurallar dahilinde üretilmiş fikirler mi, yoksa haricî etkilerin eseri mi olduğu tartışmaları, özellikle Şîî çevreler ve muhalifleri arasında hâlen sürdürülmektedir. Esasında sözkonusu fikirlerin kaynaklarına ve köklerine inmek yoluyla, İslam düşüncesinin ve kültürünün ne denli dahilinde ve uzantısı veya yabancı olduğu tespit etmek, ileri sürülen fikirlerin hangi inanç ve kültürlerin tesirleri ve tezâhürleri ile oluştuğunu da ortaya koyacaktır.

Genellikle Şîî çevrelerde Şîîliğin ilk ortaya çıkışı, Hz. Peygamberin hayatında veya vefatı esnasında yahut sonrasında meydana gelen Hz. Ali'nin hilâfete tâyin veya vasiyetine dâir bazı olaylarla irtibatlandırılır. Bu ilgiyi kuranlar, Şîa'nın İslam kaynaklı bir hareket olduğu tezini de ifade etmektedirler ve ilk Şîî fikirlerin de İslam kaynaklı olduğunu dinî delillerle izah etmeye çalışmaktadırlar. Bu durumu Şîî müelliflere ait pek çok eserde görmek mümkündür. Buna karşılık bazı araştırmalar Şîîliğin menşeyini İslam dışı farklı kaynaklara dayandırmaya çalışmışlardır. Nitekim ilk Şîî nitelikli hareketlerde yer alan bazı kişilerin etnik ve dinî kökeni araştırıldığında bunların daha çok Zerdüş, Yahudi, Hristiyan, gnostik ve benzeri inançları benimseyen veya bunlardan etkilenen bir takım inanç kökenli kişiler oldukları ileri sürülmüştür. Bilhassa Kûfe ortamında gelişen ilk Şîî fikirlerin bahsedilen zümrelerle ilişkisi ve bu fikirlerin İslamî kaynaklara mı, yoksa İslam dışı kaynaklara mı bağlı olarak ortaya çıktığı meselesi bu tebliğ metninin sınırlarını aşan bir konudur. Ancak, Şîa'yı etkileyen muhtemel kaynaklar arasında gösterilen Gnostik kültür ve özellikle Şîa'nın

---

\* Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi DKAB Öğretim Üyesi

oluşum sürecinde bu kültürün tezâhürlerine dair ileri sürülen hususların bir kısmına, tebliğ metni çerçevesinde sınırlı olarak temas edilecektir.

### B. ŞİİLİĞİN ORTAYA ÇIKTIĞI BÖLGEDE KÜLTÜREL ORTAM

Şiîliği etkilediği ifade edilen Irak bölgesinin antik kültür mirasına sahip bir kültür havzası olduğu söylenebilir. Bazı araştırmalara göre, İslam öncesi dönemde Irak'ta dini kültürlerin dışında, Arap kültürü, Fars kültürü, Yunan kültürü ve Hint kültürü olmak üzere başlıca dört kültürün yaygın olduğunu görüyoruz.<sup>1</sup> Semâvî dinler, Senevî ve Farisî inançlar gibi öğeleri barındıran Kadîm Şark Medeniyetinin<sup>2</sup> Mezopotamya izleri, eskidenberi çok eski medeniyet ve kültürlerin tesiri altındaydı. Mezopotamya; milattan öncelere dayanan dönemlerden itibaren birbiri ardından kırıllıklar kuran Asurluların, Babillilerin, Perslerin, Nabatlıların Sümerlerin, Akadların, Amurrîlerin (Amoritler), Babilonyalıların, Elamların, Keldanilerin, Fars medeni milletlerinin ve Yunan felsefesiyle Hint düşüncesinin katıldığı köklü medeniyet kalıntılarını bünyesinde barındırıyordu.<sup>3</sup> Ayrıca, Hermetik kültür, Helenistik kültür, Hristiyan Gnostizmi ve Güney Sabîleri (Mandeanlar) ile Harran Sabîleri gibi unsurların kültürel kalıntıları bölgede görülmektedir.

İskenderiye kökenli eski miras diye nitelediğimiz olgunun büyük bölümünü oluşturan Yunan kültür unsurlarının, birtakım değişmelere ve gelişmelere mâruz kaldığı yabancı ve yeni muhiti Asya ve Önasya'da bölgenin kültür unsurlarıyla kaynaşması ve şarklılaşmasıyla Helenizm kültürü teşekkül etmişti. Büyük İskender ve onun kültür politikası ile başlayan ve bundan ortaya çıkan neticeye Helenizm ismi verilmektedir. Yunan felsefe ve ilmi, helenistik (Greko-Romen ) bir gelişmeyi takiben ana dil olarak Süryânî, Kopt, Ârâmî yahut Farsça konuşan toplumlara ve daha sonra İslam'ın Arapça konuşulan dünyasına intikal etmişti. Yunan ve Roma Medeniyeti özellikle ilim, fen ve günlük hayatla ilgili Helenizm sûretinde Fars ve Fars'ın eyaleti olan Mezopotamya'yı etkisi altına almış ve tesirini devam ettirmiştir. Helenizm, etkinliğini fütuhat dönemi

<sup>1</sup> Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm, I-III*, Beyrut trz. I, 163.

<sup>2</sup> Bedevî, Abdurrahman, *Min Tarihi'l-İlhâd fi'l-İslâm*, Beyrut 1980.13.

<sup>3</sup> Barthold, W., *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev. M. Fuad Köprülü, Ankara 1977, 129; Brockelmann, C., *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi*, çev. N. Çağatay, Ank. 1992, 5-6; Hooke, S. H., *Ortadoğu Mitolojisi*, çev. Alâaddin Şenel, Ankara 1993, 19-20; Salih, 78.

sonrasında azınlıklar haline gelmiş bulunan Hristiyan-Yahudi ve Zerdüştilerin elinde belli ölçülerde sürdürdü. Helenistik çağda ortaya çıkan düşünce akımları arasındaki çatışma ve gelişmeler, özellikle doğulu kalıbıyla ortaya çıkan Yeni Eflatunculuk ile Hermesçilik, Maniheizm, Stoacılık ve Gnostizm gibi birbirlerinden ayırt edilmesi gerçekten zor olan bütün bu ekoller de, muhtemelen İslam kültürüne değişik yollarla girmiş olmalıdır. Özgün İran düşüncesiyle birlikte Helenistik felsefe ve Hint düşüncelerinin Müslümanlara geçmesinde Farşlıların rolü olmuştur. Fars'ın Yunanlılar ve Hintlilerle münasebetlerinden dolayı Fars Helenizmi ve Farslılaştırılmış Hint düşüncesi de İslam kültürünü etkilemiştir.<sup>4</sup>

İslam öncesi dönemde Mısır'dan İran'a kadar uzanan bölgelerde yaygın medreseler, ilimlerin kaynakları olarak bilinir. Bu medreseler; Atina'nın düşünce hayatındaki yerini alan Helenistik kültürün, Süryani, Fars ve Hermetik kültürün temsilcileri idi. Bu kültürlerin ve eski mirasın yayılmasında İskenderiye, Antakya, Afamiye, Harran, Reha, Nusaybin, Babil, Mısır ve Yemen önemli kültür merkezleriydi.<sup>5</sup> Bu merkezlerdeki medreselerde genellikle Grek (Yunan) ilim, edebiyat, felsefe ve ilâhiyâtı tedris ediliyordu.<sup>6</sup> Cezire yöresinde Nasturîlerin elli kadar okullarında,<sup>7</sup> Harran ve Cundişapur akademilerinde bir kültür ve ilim birikimi mevcuttu.<sup>8</sup> Bölgede kimi fikirler; İran'dan, Hintten veya Fisagor düşüncesinden, Hermescilikten hatta Yeni Eflâtunculuk'tan gelen unsurları toplayan Cundişapur medresesinden yayılmaktaydı. Bölgedeki ilmî ve fikrî gelişmeleri hızlandıran Helenizmin, etkisi altında kalınan fikirlerin bölgeye

<sup>4</sup> Helenistik Kültür ve bölgede etkileri için bkz. M. E. Bosch, *Helenizm Tarihinin Anahtarları*, çev. Atf Erzen, İstanbul 1942, 1-2; O'lerary, De Lacy, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Yaşar Kutluay-HüseyinYurdaydın, Ankara 1969, 11-12, 34; Bedevî, *Min Tarihi'l-İlhâd*, 13, 18; Câbirî, Muhammed Abid, *Arap Aklının Oluşumu (Tekvinü'l-Akli'l-Arabi)*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul 1997, 199, 260; Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara 1988.75-79.

<sup>5</sup> İzmirli, İ. Hakkı, *İslam'da Felsefe Akımları*, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul 1995, 60; O'lerary, 12; Ahmet Emin, *Fecrü'l-İslam*, Beyrut 1975, 130; Kumeyr, *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, çev. Fahrettin Olguner, İstanbul 1976, 157-171; Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 242, 264, 267; Aydın, Mehmet, "Hristiyanlıkta Teslis Doktrini ve Hristiyan İ'tizalleri", AÜİFİED, V (1982) Ankara, 152.

<sup>6</sup> O'lerary, 12; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul 1987, 11.

<sup>7</sup> İzmirli, 61.

<sup>8</sup> Bu akademiler hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm*, I, 255-260; Macit Fahri, 11-14; Kumeyr, 157-171.

girmesinde rolü olan Harran'daki Pagan Okulunun tesirini de zikretmek gerekir.<sup>9</sup>

Diğer taraftan, bazı Müslüman Arapların çeşitli sebeplerle ihtiyaç duydukları yabancı kültür ve ilimleri tercüme yoluyla Arapçaya kazandırma faaliyeleri, yabancı kültürlerin İslâm toplumu içerisinde yayılmasında etkili olmuş, ilmî ve fikrî hayatı geliştirmişti.<sup>10</sup> Tercüme faaliyetleri, Emevîler döneminde Halid b. Yezid b. Mu'âviye (85/704.) ile başlayan bir süreçtir. Abbasîler döneminde, özellikle I. Abbasî asrında filizlenip meyve vermeye başladı ve Me'mun döneminde tercüme faaliyetleri için Beytül-Hikme'nin kurulmasıyla zirveye ulaştı.<sup>11</sup> Diğer milletlerin bilgi ve kültür mirasının etkisiyle felsefe ve pozitif bilimler ortaya çıktı.<sup>12</sup> İlmî ve tıbbî eserlere ilâveten Sokrates, Solon, Hermes, Pythagoras, Lokman gibi gerçek yahut hayâlî şahsiyetlere izâfe edilen hikemî mecmuaların<sup>13</sup> Yunanlılardan, İbranilerden, Süryânilerden, İranlılardan, Hindlilerden ve Keldânilerden çeşitli bilim, felsefe ve öğretilerin, Maniheistlere, Deysânîlere ve Merkunîlere ait eserlerin tercümelerinin yapıldığı kaydedilir.<sup>14</sup>

Meselâ, Hind'den birçok eser halife Mansur ve Harun Reşid zamanında kısmen doğrudan doğruya Sanskritçe aslından kısmen de Farsça (Pehlevî) nüshalarından Arapçaya çevrildi. Siyâset ve ahlaka ait görüşleri meseller halinde Hind hikâyeleri ve mitolojisinden nakledildi. İbn Mukaffa, Mansur zamanında *Pantshatantra Hikâyeleri* ve başkalarını Pehlevî dilinden tercüme etti. Bununla beraber, İslâm'da aklî ilimlerin ortaya çıkmasında birinci derecede müessir olan Hind matematiği ile sihir ve tıpla karışık şekilde bulunan Hind astrolojisi (il-

<sup>9</sup> O'lerary, 41; Macit Fahri, 12-13.

<sup>10</sup> Kumeyr, 155, 186; Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm*, I, 162.

<sup>11</sup> Bkz. Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr (255/869), *el-Beyân ve't-Tebyin*, I-IV, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Kahire1948, I, 328; Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Cabir (279/892), *Ensabü'l-Eşraf*, (nşr. Max Schloessinger), Jerusalem 1971, IV/B, 65; İbn Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak b. Ebî Ya'kub (385/995), *Fihrist*, tdk. Şeyh İbrahim Ramazan, Beyrut, 1994, 340, 381 vd; Günaltay, *İslâm Tarihinin Kaynakları*, 21-22. Yörükân, Yusuf Ziya, "İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler ve Ebû Mansur Mâturid", AÜİFD, II-III Ankara 1952, 127- 140, 134.

<sup>12</sup> Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, çev. Fatih Tatlıoğlu, İstanbul 1988, 82.

<sup>13</sup> Macit Fahri, 7.

<sup>14</sup> İzmirli, 53; O'lerary, 73; Maniheist eserlerin tercemesi için bkz. Harun Güngör, "Maniheizm", EÜİFD, 5, Kayseri 1988, 149-150.

mu'n-Nücûm) dir. Brahmagrupta'nın *Kitabu's-Sind-Hind'i*, Fezari tarafından Hindli alimlerin de yardımıyla Mansur zamanında tercüme edilmişti.<sup>15</sup>

Bölgedeki dinler ve kültürlerin birbirleriyle etkileşimini gösteren, farklı dönemlere ait benzer örnekler de verilebilir. Bölgenin zengin bir kültürel havza oluşu ve yoğun etkileşime açık olması, bölgeye gelen Müslümanlara da bir şekilde tesir etmiştir. Nitekim İslam'ın doğuya ve batıya yayılmaya başlamasıyla, İslam toplumuna Akdeniz havzasından Fars ve Hint coğrafyasına kadar pek çok yerel kültür, kadim felsefe ve inanç mirası karşılıklı etkileşim halinde intikal etmiştir.<sup>16</sup> İslâm hâkimiyeti öncesinde, Maniheizm, Mazdekizm, Markiyâniler ve Deysâniyye gibi senevî inançlar,<sup>17</sup> Hristiyanlık, Yahudilik ve bazı mahallî dinler, Kûfe'ye gelen Farslı unsurlarla daha önceleri de etkilediği bölgeye taşınmıştı. Arap unsuru ile özellikle Fars unsurlar arasında meydana gelen coğrafi yakınlık, birbirleriyle karışmış bir halde yaşamaları ve Farslıların kendi kültürlerinin yayılmasını teşvik etmeleri gibi sebeplerle, İslam'ın ilk dönemlerinde Müslümanlar arasında Fars kültürünün diğer kültürlere oranla daha fazla yayıldığı görülür.<sup>18</sup>

#### Bölgede Gnostisizm

Eski Yunancada Gnos ya da gnosisden gelen bir kelime olan Gnose, "marifet" anlamına gelmektedir. Keşif, ilham, gayb bilgisi, kehânet, münecimlik, yüksek ve esrarlı bilgi veya ilmî bilgidan ayrı ilimdir. Bu bilgi; bâtinî "mârifet", ilahî esrarı bilme, "dinî sırların yüce bilgisi", irfan ve hakikat veya gizli ve şahsî bilgidir.<sup>19</sup> "Gnos", ebedi bir kurtuluş, sürekli yenilenen bir vahiy ve durmadan mele-i âlâdan gelen bir feyizdir. Daha sonraları bu kelime ıstılahi bir anlam kazanmış ve metafizik bilgiye, bir nevi akli delillere başvurmadan, metafizik bilgiye bir nevi keşif yoluyla ulaşmak anlamında kullanılmıştır. Bu irfânî bilgi

<sup>15</sup> Bkz. De Boer, T. J., *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Ankara 1960, 10.

<sup>16</sup> Vloten, Gerlof Van, *Emevî Devrinde Arap Hâkimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*, çev. Mehmed S. Hatiboğlu, Ankara 1986, 58; Toshihiko İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahaddin Ayaz, İstanbul 1984, 75.

<sup>17</sup> Seneviye genellikle Deysâniyye, Mâniheizm, Mazdekiyye Merkûyîniyye gibi inançlar için kullanılmaktadır. Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerim (548/1152), *el-Müel ve'n Nihal*, thk. M. Seyyid Keylânî, I-II, Beyrut trz., I, 244-253; Strothmann, "Seneviye", İA, 496.

<sup>18</sup> Kumeyr, 63; Cabiri, *Arap Aklının Oluşumu*, 206.

<sup>19</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Terimler Sözlüğü*, Ankara 1990, 103-104; Câbirî, *Bünyetü'l-Akli'l-Arabî*, Beyrut 1990, 253-254.

namına ileri sürülen muhtelif dinî ve felsefî akidelerin hepsine birden gnostisizm denilmektedir. Gnostik düşüncenin vatanının neresi olduğu, bu düşüncenin Fars'tan mı, Hint'ten mi geldiğinin kesin olarak bilinmediği ifade edilir.<sup>20</sup> Diğer taraftan, aslında Fars düşüncesi üzerinde etkili olan gnostisizmin Mısır ve Suriye kökenli olması muhtemeldir. Bir araştırmaya göre Gnostisizm; Kilise içinde kendine yer talep eden bir halk mezhebi olarak ilk II. Yüzyılda ve yaklaşık olarak aynı zamanlarda Mısır ve Suriye'de ortaya çıkmış, Hristiyan Kilisesi tarafından mezhebe sapkınlık gözüyle bakılınca İpek Yolu üzerinde kendine yer edinmiş ve gelişme göstermiştir.<sup>21</sup>

Bir grup sihirbaz ve kahinin, yüksek ve "mukaddes sırlar"ın ve ilahi sırların anahtarlarını ellerinde tuttuklarını ilan ederek bu düşüncüyü nesilden nesile taşıdıkları ileri sürülmüştür. Kendilerinin, herkesçe malum olmayan yüksek ve esrarlı bir bilgiye vakıf olduklarına inanan bu gnostikler arasında umumî müşterek bir takım esaslar bulunmakla beraber, hakikatte, muhtelif menşe'lerden gelme, akideleri bakımından birbirinden farklı gnostisizmlerin mevcut olduğu belirtilir. Bu isim altında Paganizm'den, Musevilikten, Hristiyanlık'tan çıkmış muhtelif akideler karışıktır ve Eski Mezopotamya, Fars, Fenike, Mısır dinlerinden birçok çok eski köklerden bakıyeleri gnostik öğretilerde bulmak kaabildir.<sup>22</sup>

Gnostik felsefe varlık konusunda genel çerçevede bir plan ortaya koymaya çalıştı. Bunun tepesinde maddeden ayrı, akledilebilen fakat kesinlikle idrak edilemeyen vücut anlamında Allah'ı yerleştirdi.<sup>23</sup> O, ruhu, cismanî alem tarafından, yâni şeytanlar ve yıldızlar tarafından icra edilen tazyiklerden kurtararak serbestçe uluhiyete ulaştırmağa çalışır.<sup>24</sup>

#### **Yahudî ve Hristiyan Gnostizmi**

Gnostisizmin Yahudiliğe sızması, Yahudilerin Babil'de sürgünde iken Farslarla komşu olmalarına rastlar. Gnostisizm daha sonraları İskenderiyeli

<sup>20</sup> Barthold, 81-82; Neşşar, Ali Sami, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I, çev. Osman Tunç, İstanbul 1999, 255.

<sup>21</sup> Lai, Whalen, "Gnosticism", Encyclopedia of Asian Philosophy, ed. Oliver Leaman, Routledge Press, London 2001, 221'den naklen Fatih Topaloğlu, *Şia'nın Oluşumunda Fars Kültürü'nün Etkisi*, (Basılmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İzmir 2010, 31.

<sup>22</sup> Barthold, 81-82.

<sup>23</sup> Neşşar, I, 255.

<sup>24</sup> Barthold, 81-82.

Yahudilere ve peşinden de Filistinli Yahudilere sirayet etmiştir. Yahudilikte üç büyük Hristiyan gnostik şahsiyet ortaya çıktı. Bunlar Basilide, Valentin ve Marcion (Markiyon) idi. Yunan felsefesinin te'siri altında nazarı bir din felsefesi sistemi vücuda getirmişlerdir. Bunlara göre, iki ilah vardır; biri ahd-ı kadim ilahıdır, bu, acımasız, cebbar ve muntakim bir ilahdır. Diğeri ise ahd-ı cedid ilahıdır. Bu da hayır, iyilik ve güzellik ilahıdır.<sup>25</sup>

Valentinus, 130-160 yılları arasında İskenderiye'de hocalık yapan Basilides ile Roma'da ders vermek üzere Mısır'ı terkeden çağdaşı-kısa sürede öğrenci kitlesi kazanmışlar ve Hristiyanlığı seçen bir çok insanın ne yapacağını bilmez bir halde yollarını ve yerlerini kaybetmiş olduğunu göstermişlerdir. Mabud denilen bütünüyle kavranılması imkansız gerçek, "Tanrı" denilen daha düşük konumdaki varlığın da kaynağını oluşturmaktaydı. Valentinus'un açıkladığı gibi Mabud, kusursuz ve ezelidir...görünmez ve tarifi imkansız yüksekliklerde ikâmet eder: Bu başlangıcın öncesi ve derinliktir. O sınırlanamaz ve görünmez, ebedî ve ezelîdir. Sâkin ve sonsuza kadar "Yalnız"dır. Ayrıca, "Fazilet" ve "Sükûnet" olarak adlandırılan düşünce de onunla birliktedir. (Irenaeus'un (Heresies I.1.1) anlattığı öykü) İnsanoğlu bu Mutlak hakkında her zaman bir kurgu ortaya koymuştur. Ancak getirilen hiçbir açıklama tam değildir. Ne "iyi" ne "kötü" olan, hatta 'mevcûdiyet'inden bile bahsedilemeyen bir Mabud'u tanımlamak imkansızdır. Basilides başlangıçta Tanrı'nın değil yalnızca Mabud'un var olduğunu ileri sürmüştür; Bu kesin bir ifadeyle hiçbirşey'dir, çünkü o bizim anlayabileceğimiz hiç bir anlamda mevcut değildir. (Hippolytus, Heresies, 7.21.4.) Ama bu Hiçlik kendini bilinir kılmayı arzulamıştı, çünkü derinde ve sessizlikte yalnız kalmaktan memnun değildi. Onun anlaşılabilir derinliklerinde bir devrim yaşanmış, ve bu, eski pagan mitolojilerinde tarif edilenlere benzer bir dizi sudûr, fıskırmayla sonuçlanmıştı. Bunlardan ilki bildiğimiz, kendisine taptığımız 'Tanrı'ydı. Bununla birlikte, bu 'Tanrı' bile bizler için ulaşılamaz bir konumdaydı ve daha fazla bir açıklama gerektirmedeydi. Sonunda, Tanrı'dan, her biri kendisinin vasıflarını ortaya koyan çiftler halinde yeni varlıklar zuhûr etti. 'Tanrı'nın cinsiyeti yoktu ama ortaya çıkan her çift bir erkek ve dişiden oluşmaktaydı. Ortaya çıkan her çift, Tanrısal kaynağından daha bir uzaklaştığı

---

<sup>25</sup> Neşşâr, I, 257-258.



için giderek zayıflamış ve azalmıştır. Sonunda, bunun gibi otuz sudûr (ya da çağ) yaşandığında, süreç sona ermiş ve tanrısal âlem, tamamlanmıştır. Gnostikler de, hiç te o kadar korkunç bir kozmoloji önermiyorlardı. Çünkü herkes evrenin böylesi çağlar, ifritler ve tinsel güçlerle dolu olduğuna inanmaktaydı.<sup>26</sup>

Bir Hristiyan taifesi olan Markiyon gnostikleri; evrenin nur ve zulmet olan iki kadim aslı yanında, ilk iki unsurla karışmış ve onlarla imtizac etmiş “üçüncü bir varlığın”ın da bulunduğu görüşündedirler. Bu üçüncü varlık, ikisinin arasını bulan tadil edici ve birleştirici bir rol oynamıştır. Yani nuru zulmetle meczetmiştir. Birbirine zıt ve muarız olan iki şeyin birleşmesi ancak üçüncü bir arabulucu ile mümkündür. İşte bu imtizac ve birleşmeden evren veya hayat meydana gelmiştir. Nur, bu kaynaşmış aleme Mesihi bir ruh göndermiştir. Bu, ruhullah ve oğludur. O ne sırf nurdur ne de sırf zulmettir. Kim bu üçüncü varlığın resûlüne uyar, baba tarafından ve nurdan gelen ruhu'l-kudüs'e ittiba eder, kadınlara dokunmaz ve içkiye yaklaşmazsa o kimse kurtulmuş ve nur olarak geri dönmüştür. Kim ki buna muhalefet ederse helak olup zulmet olarak döner.<sup>27</sup> Markiyon'un doktrinlerinin İslâm'ın ilk zamanlarında doğuda Fars da dahil çeşitli bölgelerde yayılarak doğu Hristiyan aleminin belli mıntıklarında bir hayli önemli bir role sahip olmuştur.<sup>28</sup>

### Fars Gnostisizmi

Gnostisizm, son dönemlerdeki çok tanrılı Fars dininde de zuhur etti. Önceleri Gnostisizm dışında doğan Fars inançlarıyla ilgili mezhepler, daha sonra katı bir Gnostisizme büründüler. Müslümanlar, bütün bu mezhepleri Mecûsîlik adı altında toplamıştır. Aralarındaki farkı belirtmek için de Mecûsîliği “Ashabü'l-İsneyn” ve “el-Maneviyye” diye ayırdılar. Böylece bu iki mezhep arasındaki ince farkı tefrik ettiler. Senevî inancı tamamen ahlâki bir düşünceden ve evrende kötülüğün yorumlanması çabasından doğmuştur. Eski Acem (Fars) hükeması, bir arada bulunan iki düşüncenin, bir tek varlıktan sudurunu anlayamamışlardır. Evren; nur ve zulmet denilen iki kuvvet arasında çatışma ha-

<sup>26</sup> Bkz. Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, çev. Oktay Özel-Hamide Koyukan-Kudret Emiroğlu, Ankara 1998, 135 vd.

<sup>27</sup>Bkz. Şehristânî, I, 298;

<sup>28</sup> İlgili bilgi için bkz. Chokr, Melhem, *İslam'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral, İstanbul 2002, 47-48, 82-83.

lindedir. Bu kuvvetlerin adı Farsça'da "Yezdan" ve "Ehrimen" dir. Fars hükemesi bu iki ilkenin her birisinin kadim olup olmadığına ihtilafa düştüler. Bunlardan sadece "nur" kadim olup, zulmet (karanlık) muhdes midir? Yoksa ikisi birden kadim midir? Nurun zulmetle kaynaşıp birleşmesi nasıl olmuştur? Nur zulmetten kendini nasıl kurtaracaktır? Şehristânî, "bunlar imtizacı "mebde", kurtulmayı da "mead" olarak kabul ettiler" diye belirtmektedir.<sup>29</sup>

### **Maneviyye, Maneviler: Maniheizm**

Sasanîler döneminde baskı ve takibatlara maruz kalan Maniheistler, gizli hücreler halinde teşkilatlanarak varlığını devam ettirdiler. İslam'ın fütühatıyla birlikte hürriyetlerine kavuşan maniheistler özellikle Babil bölgesinde Abbasî iktidarının Zanadıkaya karşı mücadelesine kadar kendi öğretilerini yaydıkları yoğun bir dinî faaliyette buldukları dönem olmuştur. Mani talimatının kozmogonisi'nde ve eskotolojisinde gnostizm te'siri pek açıktır. Hristiyan fikirlerinden, Mecusilikten, Mazdeizm'den, İran, Süryani mühitinden etkilenmiştir. Her dini muhitte ona uygun bir mahiyet almıştır.<sup>30</sup> Gnostik sistemlere dayalı orijinal bir doktrin sunar. Maniheizm, Mani'nin kendisi ile sona eren peygamberler zinciri oluşturmuş ve İsa'ya da kozmik bir fonksiyon atfetmiştir.<sup>31</sup> Maniheistlerin ve akidelerinin İslâm gnostiklerinde ve İslam Gnose'u üzerinde tesiri olduğu belirtilmiştir.<sup>32</sup>

### **İbn Deysân, Deysâniyye**

Süryanicede Bar Daysan, (155-222) İslâmî kaynaklarda İbn Deysân, günümüz Batı dünyasında daha çok Bardesanes diye bilinen İbn Deysan, erken devir Süryânî gnostik sistemleri ve Mani'nin İranî gnostizmi üzerinde etkili olmuş bir düşünürdür. Akidesi, astrolojik, yani, yıldızların tesirini kabul eden bir akidedir.<sup>33</sup> Süryânî gnostizmi, İran kozmolojik nazariyeleri ve Yunan atomizminden derlenmiş önemli ölçüde gnostik özellikler taşıyan bir sistem.

<sup>29</sup> Şehristânî, I, 290 vd.

<sup>30</sup> Dineverî, Ahmed b. Davud Ebu Hanife (282/895), *el-Ahbârü't-Tıvâl*, thk. Ömer Faruk et-Tabbâî, Beyrut 1995, 45; Birunî, *Asâru'l-Bakiye*, 23, 207; Cabiri, *Arap Aklının Oluşumu* 207-209; Geniş bilgi için bkz. Harun Güngör, "Maniheizm", EÜİFD, 5 (1988), 145-166.

<sup>31</sup> Mircea Eliade-Ioan P. Couliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, çev. Ali Erbaş, istanbul 1997, 86-87.

<sup>32</sup> Barthold, 90.

<sup>33</sup> Birunî, Ebû Reyhan Muhammed b. Ahmed el-Harezmi, (440/1048), *Âsâru'l-Bâkiye ani'l-Kurûni'l-Hâliye*, Beyrut 1958, 207; İbn Nedim, 402; Hayyat, 38, 39; Barthold, 10, 82-83 ; Öz, "Deysaniye" DİA.

Deysâniyye'ye göre insanın kurtuluşu gnosis yahut bir kısım sırları ihtiva eden bilgidir. Kendisi Eski ve Yeni Ahid'i kutsal kitaplar olarak kabul etmesine rağmen taraftarları kutsal kitaplara çok ilaveler yapmışlardır.<sup>34</sup> İbn Deysân'ın çok sayıda olduğu rivayet edilen eserleri günümüze ulaşmamıştır. İslâmî kaynaklarda<sup>35</sup> ona atfedilen *Kitâbü'n-Nur ve'z-Zulme, Ruhâniyyetü'l-Hak ve Kitâbü'l-Müteharrik ve'l-Cemâd* adlı kitaplarından başka diğer bazı eserlerinin de mevcut olduğu kaydedilmektedir. Müzik eşliğinde icra edilen ilâhiler, Marcion ve Mani'ye karşı yazdığı reddiyeler gibi.<sup>36</sup>

İbn Deysân ölünce Deysâniyye, Marcion taraftarı papaz Râbbulâ'nın (m.435) Deysâniyye'nin mâbedlerini tahrip ederek yerlerine 400'den fazla Ortodoks kilisesi kurdurarak uyguladığı kıyım kadar Edessa'da hâkim fırka olarak varlığını sürdürmüştür. Deysâniyye bu dönemden itibaren Rabbulâ ile başa çıkabilecek bir güç gösteremediği için Sâsânî İmparatorluğu'nun çeşitli yerlerine, İbnü'n-Nedim'e göre<sup>37</sup> Irak'ta Batâih'e, Horasan ve Çin taraflarına dağılmıştır.<sup>38</sup>

### Hermetizm ve Gnostisizm

Hermetik Felsefe veya Hermetizm, Hermes adıyla anılan Hermes'e nisbetlidir. Hermes'ten dinler tarihi, felsefe ve bilim tarihlerinde bilim ve felsefenin kurucusu, değişik gelenek ve kültürlerde, farklı isimlerle anılan, mitolojik veya yarı mitolojik niteliklere sahip ya da bir Peygamberle özdeşleştirilen ortak bir kutsal şahsiyet olarak söz edilir.<sup>39</sup> Hermetik felsefeye nisbet edilen bir takım yazılı "*Hermetik külliyyât*" metinlerinin eski Mısır dininden, Tevrât'tan, Zerdüştlük'ten, ve Gnostisizmden gelen birçok motifleri taşıdığı görülür. Hermetik kültürün bir çok ilimleri içerdiği ve uzun bir geçmişinin olduğu ileri sürülür. Hermescilik, insanın isterse kozmosun sırlarını öğrenebileceğini, tabiatı hükmü

<sup>34</sup> Birunî, *Asâru'l-Bakiye*, 207.

<sup>35</sup> Bkz. İbnü'n-Nedim, 402)

<sup>36</sup> Mustafa Öz, "*Deysaniye*" DİA.

<sup>37</sup> el-Fihrist,402.)

<sup>38</sup> Mustafa Öz, "*Deysaniye*" DİA.

<sup>39</sup> İbn Nedim, 329, 432-433; Nasr, *İslamda Düşünce ve Hayat*, 84; Geniş bilgi için bkz. Kılıç, Mahmut Erol, "*Hermes*", DİA, XVII, 228-233; Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 215, 243, 244.

altına alabileceğini, ruhun ilâhî sahaya ulaşacağı ve hatta ilahlaşabileceğini söylüyordu.<sup>40</sup>

Müslümanlar arasında Hermetik düşünce tarihini araştıranlar, bunun erken tarihlerde olduğunu tesbit etmişlerdir. Müslümanların Hermetik felsefeyle karşılaşmalarında Irak, İran ve Horasan dahil geniş bir bölgede uzun müddet etkisi olan dinlerinin Eski Babil dini, Yahudilik, Hristiyan Gnostizmi ve Zerdüştiliğin garip bir karışımı olduğu kabul edilen Güney Sabiîlerin (Mandeanlar) ve Harran Sabiîlerinin büyük rolü olmuştur. Müslümanlar arasında Hermetik düşünce tarihini araştıranlar, bunun erken tarihlerde olduğunu tesbit etmişlerdir.<sup>41</sup>

### **Sabiîler; 1 - Güney Sabiîleri (Mandeanlar)**

Yaklaşık olarak M.S. II. yüzyıldan itibaren Güney Mezopotamya'nın genellikle Basra yakınlarında Basra ve Vâsıt arasındaki bataklık olan yörelerinde, Kûsâ gibi yerleşim merkezlerinde yaşayan, Arap komşularınca Vâsitiyye, el-Muğtasıla veya Bataklık Sabiîleri, Mandeanler gibi isimler alan Güney Mezopotamya Sabiîleri, Keldanîler, Nibtîler ve Harrânîler diye bilinen, inanç ve ibadet sistemi açısından pagan olanlardan tamamıyla farklıydılar.<sup>42</sup> Pekçok değişik sahalarda yazılan çeşitli eserlerde Kur'an'da "kitap ehli" olarak zikredilen Sabiî'lerle, "yıldızlara, gezegenlere ve bunları sembolize eden putlara tapınmak" şeklinde inançları olan Harran paganlarıyla aynı kabul edilerek değerlendirilmiştir.<sup>43</sup> Sâbiîlerin inanç ve ibâdetleriyle ilgili olarak ilk dönem İslam âlimlerinden bazıları, Sabiîlerin tek bir Tanrı inancına sahip olduklarını ileri sürerken, diğer bir kısmı onların meleklerle tapındıklarını, Zebur okuduklarını ve Hristiyanlık, Yahudilik ve Mecusilik arasında bir dini yapıya sahip olduklarını vur-

<sup>40</sup> Kılıç, "Hermes", 229-230.

<sup>41</sup> Câbiri, *Arap Aklının Oluşumu*, 213, 215; Kılıç, 232.

<sup>42</sup> Birun□, *Âsârü'l-Bâkiye*, 205-6, 318, 331; Birun□, *Tahkiku Ma li'l-Hind*, Beyrut 1958, 28; İbn Nedim, 414; de Vaux, Carra de, "Sabiîler" İA, X, 9; Câbirî, *Bünyetül-Akli'l-Arabî*, 253-254. Geniş bilgi için bkz. Gündüz, Şinasi, *Sâbiîler*, Ankara 1995, 28-47; Gündüz, Şinasi, "Kur'an'daki Sabiîlerin Kimliği Üzerine Bir Tahlil ve Değerlendirme", Türkiye 1. Dinler Tarihi Araştırma Sempozyumu, Samsun 1992, 43-81; Gündüz, Ş. "Esoterik Bilgi ve Kurtuluş Toplumları: Sabiîler," Tezkire Dergisi, 7-8, Ankara 1994, 43-56.

<sup>43</sup> O'lerary, 80; Bkz. Gündüz, "Kur'an'daki Sabiîlerin kimliği üzerine Bir tahlil ve Değerlendirme", 43-81; Gündüz, "Esoterik Bilgi ve Kurtuluş Toplumları: Sabiîler", 43, 45, 46; Cabiri, *Arap Aklının Oluşumu*, 211.

guladılar.<sup>44</sup> Dinleri, eski Babil dini, Hristiyan Gnostizmi<sup>45</sup> ve Zerdüştiliğin garip bir karışımı olduğu ve daima dini inançlarını yabancılardan gizleme hususunda çok dikkatli<sup>46</sup> içe dönük gnostik bir toplum olan Sâbiîleri (Mandenler), yeterince anlayamayan bu değerlendirmelerde, meselâ ilâhi tarzında olan günlük ibâdetlerle ilgili olan dînî metinler, Zebur sanılmıştır.<sup>47</sup> Sâbiîlik Filistin bölgesinde Yahudi geleneği içerisinde filizlenmiş, daha sonra tarihsel süreç içerisinde yerleştiği bölgede eski İran ve Mezopotamya dînî sistemleri gibi çeşitli civar geleneklerle etkileşim içerisine girmek sūretiyle pek çok yabancı unsuru adapte ederek mevcut haline kavuşmuş olan bir dindir.<sup>48</sup> Filistin-Ürdün bölgesinde ortaya çıkan ve ayrılıkçı karakter taşıyan çeşitli Yahudî fırkalarıyla Sâbiîler arasındaki benzerlikler de oldukça dikkat çekicidir.<sup>49</sup> Birünî aynı zamanda Filistin civarındaki Yahudîlerden Yunan dininde olanların Baal ve Aştart (Zühre Yıldızı) adına yapılmış putlara taptıklarını da belirtir.<sup>50</sup> Kur'an'da<sup>51</sup> zikredilen bu Sâbiîlerin, bir Yahudi grubu ya da Yahya b. Zekeriyya'ya bağlı bulunan, Hristiyanlığın başlangıcında Mezopotamya'dan doğan ve talimatı yarımada içlerine sızan Hristiyanlar olabileceği de kabul edilir.<sup>52</sup> Hz. Yahya, Sâbiîlerce en üst değerde, ışık âlemine âit mitolojik bir figür şeklinde telâkkî edilir.<sup>53</sup>

Şehristânî'ye göre Sâbiîler İlâha yaklaşmak için cevher, fiil ve hal bakımından kutsanmış ve arınmış ruhanîleri kabul ederek nübüvvetin inkarına giderler.<sup>54</sup> Sâbiîlik, temel inanç esasları, kozmogoni ve antropogoni öğretileri ve kurtuluş doktriniyle, Gnostik inanç sisteminin tipik bir örneğini sergilemektedir. Sâbiîlikte inanç esasları, "Işık" ve "Karanlık" veya madde ve ruh arasındaki

<sup>44</sup> Birunî, *Asâru'l-Bâkiye*, 205-6, 318, 331; Gündüz, "Esoterik Bilgi ve Kurtuluş Toplumu: Sâbiîler," 44; de Vaux, X, 9.

<sup>45</sup> Maneviyye, Mendaiyye (Gnos manasında) Valentin, Cabirî, *Bünyetül-Akl*, 253-254.

<sup>46</sup> O'lerary, 80.

<sup>47</sup> Gündüz, "Esoterik Bilgi ve Kurtuluş Toplumu: Sâbiîler", 45.

<sup>48</sup> Birunî, *Asâru'l-Bâkiye*, 318; Suat Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hristiyanlık*, Ankara 1988, 44; Gündüz, "Esoterik Bilgi ve Kurtuluş Toplumu: Sâbiîler", 47,56; Gündüz, *Sâbiîler*, 47.

<sup>49</sup> Gündüz, *Sâbiîler*, 26-27.

<sup>50</sup> Birunî, *Tahkiku Ma li'l-Hind*, 28;

<sup>51</sup> Bakara, 2/62; Maide, 5/69; Hac, 22/17. Hadislerde de yer alır.

<sup>52</sup> Kumeyr, 42.

<sup>53</sup> Gündüz, *Sâbiîler*, 28.

<sup>54</sup> Şehristânî, 64-66.

mutlak Gnostik bir dualizm temeline dayalıdır.<sup>55</sup> Nur ve zulmet konusunda Maniheistlerle aynı inançtadırlar.<sup>56</sup>

Sabiîlerin en meşhurları ve bilginleri; Uranî, Agathadaimon, Hermes, Eflatun'un dedesi Solon.<sup>57</sup> Bîrunî, bazı Yunan filozoflarını da ekler.<sup>58</sup> Arapça kaynaklarda Agathadaimon'un Hz. İdris'le, Hermes'in Hz. Şit'le aynı kişiler olduğunu belirtirler. Sabiîlerin, Irak, İran ve Horasan dahil geniş bir bölgede uzun müddet etkisi olmuştur.<sup>59</sup> Sâbiîlerin inanç sistemi, Gnostik bir düalizm esasına dayalı olan teolojisi, demiurg inancı, ruh tasavvuru, kutsal gizli bilgi ve kurtarıcı doktriniyle tipik bir Gnostik geleneği sergiler.

Mezopotamya'da sihir ve astroloji ile ilgili bazı inanç ve uygulamalar, Sâbiîleri de etkileyerek çeşitli sihir ve büyü formülleri ve astrolojik hesaplamalarla ilgili fikirler üretilmişti. Ayrıca sonraki dönemde bu konuda bazı kitaplar ve sır metinleri oluşturuldu.<sup>60</sup> Sâbiî toplumu arasında gizli bilgi, gayb bilgisi, kehânet<sup>61</sup> ve sırlara sahip olan seçkinlere Nasurai tâbiri kullanılır. Bu gizli bilgi yada hikmetin kaynağı ışık âlemdir. Bu âlemden, yeryüzündeki tutsak ruhlara maddî âlemdeki şer güçlere karşı koyması ve tutsaklıktan kurtulması amacıyla gelen ilâhî bir bilgidir. Sabiîlikte, kutsal bilgiyi iletmesi ve öğretmesi için ışık âleminden bir kurtarıcı "Manda d Hiia" (Hayatın Bilgisi) vardır.<sup>62</sup> Muhtemelen Sabiîler'deki kutsal ruh tasavvuru, kutsal bilgi (gnosis) ve kurtarıcı (redeemer) doktrinlerinin Şîî-Gulât çevrelerde etkileri olmuştur.

## 2 - Harran Sabiileri:

Harran, Edesse (Ruha, Urfa) ve Suriye gibi gnostik öğretilerin bulunduğu merkezlere yakın bir merkezdi.<sup>63</sup> Harran ve civarında yaşayanlar; din ve düşünce hayatlarında, Yunan-İskenderiye ekolünün yeni Pisagorculuk ve Hermescilikle Babil ve Keldanîlerin astronomik ve astrolojik fikirleri ile birleştiril-

<sup>55</sup> Gündüz, "Esoterik Bilgi ve Kurtuluş Toplumu: Sabiiler", 50,56.

<sup>56</sup> Cabiri, Arap Aklının Oluşumu, 211.

<sup>57</sup> İbn Nedim, 318.

<sup>58</sup> Biruni, *Asâru'l-Bâkiye*, 205.

<sup>59</sup> Câbiri, *Arap Aklının Oluşumu*, 213, 215.

<sup>60</sup> Gündüz, *Sâbiiler*, 47, 61-63.

<sup>61</sup> Mes'udî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali (346/957), *Murûcu'z-Zehab ve Meâdinu'l Cevher*, I-IV, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Kahire 1964-1965, II, 172-173.

<sup>62</sup> Gündüz, "Esoterik Bilgi ve Kurtuluş Toplumu: Sabiiler," 53; Gündüz, *Sâbiiler*, 23, 103-110.

<sup>63</sup> Bkz. Chokr, M., *İslam'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. A. Meral, İstanbul 2002, 46-47.

miş bir inanca sahip Süryani dili konuşan bir topluluktur. İnançlarının bir sonucu olarak nücum, kehanet, tılsım gibi garip bilimler doğmuştu.<sup>64</sup> Harran bölgesindeki ve civarındaki paganizm, “Keldânî bilimleri”nin-yani astrolojinin ve gizli ilimlerin (occultism)-asıl mirasçısıydı.<sup>65</sup> Harran’da geometrik şekillerde heykeller yapmışlar, yıldızlardan sonra putlara tapmışlardı. Bunlar Azimun ve Hermes adlı iki Mısırlı peygamber tanyorlardı. Bütün anlayışlarını bu iki büyük peygamberden aktardıklarını iddia ediyor, ruhsal varlıklar hakkında çok fazla taassub gösteriyorlardı. Krallarına Nemrud denirdi.<sup>66</sup>

Bâbil’in son hükümdarı Nabû-naid (Nabonit) (saltanatı M.Ö. 555-539), İran’da Akamenişler sülâlesinin önemli hükümdarı Kurus (Keyhusrev) (saltanatı M.Ö. 559-529) tarafından Babil’in yıkılışını önlemek için başkentini, istilâ yolu üzerindeki Harran’a nakletmiş ve burada eskiden beri itibar görmekte olan ‘Ay kùltü’nü yayarak istilâyâ karşı halkı maneviyat bakımından birleştirmeye ve kuvvetlendirmeye çalışmıştı.<sup>67</sup>

Kaldanîler (Kaldeliler) ve Babillilerin ilm-i nücum’da Arapları etkiledikleri, İlm-i nücum ile birlikte kehânetin, Kaldanîler den Araplara geldiği nakledilir.<sup>68</sup> Bilhassa Arapların fethinden sonra tekrar yükselmeye başlayan Harran’da, kadîm Samî putperestliği, matematik ve astronomiye ait çalışmalar, Yeni Fisa-gorcu ve Yeni Eflatuncu spekülasyonlarla temasa geçti.<sup>69</sup> Temel kültleri M.Ö. 3000 yıllarından itibaren ay tanrısı Sîn’in başkanlığındaki gezegen ve yıldızlarla ilgili tanrılara tapınan ve Ortaçağda eski Babil ve Helenistik karışımı bir dini yapıya sahip olan Harran putperestlerine (Paganları, Harraniler)<sup>70</sup> göre, bu dünyayı yıldızlar yönetiyordu. Heykeller ruhsal varlıkların bedenleri hükmün-

<sup>64</sup> Bkz. Birunî, Ebû Reyhan Muhammed b. Ahmed el-Harezmi, (440/1048), *Âsâru’l-Bâkiye ani’l-Kurûni’l-Hâliye*, nşr. C. Eduard Sachau, Leibziğ 1923, 205-206, 318; İbn Nedim, 320-321; İzmirli, 51-52; Gündüz, “*Esoterik Bilgi ve Kurtuluş Toplumu: Sabiiler*,” 43. Kumeyr, 42; Nars, S.Hüseyin, *İslamda Düşünce ve Hayat*, İstanbul 1988, 81-82; Cabiri, *Arap Aklının Oluşumu*, 227.

<sup>65</sup> Bkz. Chokr, 45.

<sup>66</sup> İzmirli, 52.

<sup>67</sup> Çağatay, Neşet, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara 1971, 7.

<sup>68</sup> Çağatay, 142, 144.

<sup>69</sup> Boer, T. J.de, *İslam’da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Ankara 1960, 13.

<sup>70</sup> Birunî, *Asâru’l-Bâkiye*, Beyrut 1958, 205-206; Gündüz, “*Esoterik Bilgi ve Kurtuluş Toplumu: Sabiiler*”, 43.

de idi. Tanrı, rabların Rabbi, heykeller rab ve baba idi. Sabiiler, gök cisimlerine ibadet ederlerdi.<sup>71</sup>

Harran Paganları (Harraniler), ancak "ehl-i kitap" dan olanlara müsama-ha edileceği sebebiyle bazıları Müslüman bir kısmı da Hristiyan veya Zerdüşti oldular.<sup>72</sup> Sabiî adını almış olan paganlar onu kullanmakta devam etmiş,<sup>73</sup> Hristiyan ve Zerdüşti olanlar, eski inançlarına dönmüşler ve onun bu yeni adını da benimsemişlerdir. Müslüman olanlar ise bu dinden dönen her hangi bir kimseye verilen ölüm cezasından kurtulmak için o dinde kalmaya mecburdular.<sup>74</sup> Fakat bazıları, ananevi inançlarını bırakmayı reddettiler,

### C. ŞİA VE GNOSTİZM

Bazı batılı araştırmacıların kullandıkları "İslâm gnostikleri" ve "İslam Gnose" kavramının şümulü, birtakım Şiî nitelikli hareketleri kapsamaktadır.<sup>75</sup>

Şia'nın etkilendiği muhtemel kaynaklar üzerine ileri sürülen bazı tezlerden biri de Gnostik öğreti<sup>76</sup> ve kültürle ilişkili Hermetik Felsefe veya Hermetizm etkisidir. Özellikle gnostik öğretilerin ve kültürün etki alanı kabul edilen Kûfe'nin, Şiîliğin önemli bir merkezi olmasından hareketle Şia ve Gnostizm ilişkisi kurulmaktadır.

Ali Sâmi Neşşar, Şiî Gulât unsurlarının varlığını Kûfe'de yaygın çeşitli inanç ve kültürlere ait gnostik düşünceye bağlarken,<sup>77</sup> Massignon ve onun görüşlerine katılan Câbirî'de Şia'nın menşeiini Gulât'a ve Şiî-Gulüv anlayışı da Hermetizme bağlamaktadır. Massignon, Şiî-Gulât çevrelerin, eski mirasın Hermescilik unsurundan azamî derecede istifâde etmiş olabileceğini belirtir. Tedvin asrı öncesinde Kûfe'nin Hermesciliğin merkezi olduğuna işaret etmektedir. Hermesciliğin, Sâbiîlerin merkezi Bâbil ve Vâsıt'tan mı, İskenderiye ile ilişkisinden mi geldiği bilinmemekle, Gulât-ı Şianın Kûfeli öncülerinin hermetik metinlere

<sup>71</sup> İzmirli, 51.

<sup>72</sup> O'lerary, 79.

<sup>73</sup> İbn Nedim, 320-321; Birunî, *Asâru'l-Bâkiye*, Beyrut 1958, 318.

<sup>74</sup> O'lerary, 80.

<sup>75</sup> Geniş bilgi için bkz. Heinz Halm, *el-Gnosiyeye fi'l İslam*, Almancadan Arapçaya çev. Râid Elbâş, *Menşûrâtü'l-Cemel*, 2003, 5-247.

<sup>76</sup> Barthold, Strothmann'ın Şiîlikte çeşitli unsurların gnostik neoplatonisien, Maniheen tesirini olduğunu nakleder. Barthold, 173.

<sup>77</sup> Geniş Bilgi için bkz. Neşşar, I, 255-300.



muttalî kimseler olduklarını belirtir.<sup>78</sup> Ona göre Hermescilik, Şîa ve Batınî fırkaların teorik arka planını oluşturmaktadır.<sup>79</sup> Massignon'un görüşlerine katılan Câbirî, Hermetik metinleri tamamen inceleyerek en yeni ve en kapsamlı araştırma yapan ve dört cilt halinde Fransızca'ya çeviren Fransız araştırmacı Festugiere'den naklen, o dönemde halk arasında ilah anlayışında tanrıları, bedenleri büyük insan görünümünde güçlü canlılar olarak telakkî eden, tecsim ve teşbihe dayanan yaklaşımların mevcut olduğunu ifâde eder. Bazı hermetik metinlerde "nefs", "Allah'ın çocuğu", bazı metinlerde bizâtihi unsurları arasında Tanrı'nın kendinden de bir şeylerin bulunduğu "karışım"dan ibâret olduğu şeklinde, bazı metinlerde ise, Tanrı'nın sadece ilâhî tabiatlı olan nefsi yarattığı, nefsin özü itibariyle insandaki Tanrı sûretini taşıdığı yer almaktadır. Bazı hadis metinlerinde yer alan "Allah insanı kendi sûretinde yaratmıştır." ifâdesinin arkasında yatan mantığın bu olduğunu belirtir. Hermetik düşüncenin Şîi-Gulât çevrelerde etkilerinin bâriz bir şekilde görüldüğünü, Şîa'nın hermesleşen bir akım olduğunu ve Hermesciliğin etkili ve sürekli bir kaynak olarak Şîa'yı etkilediğini, Şîa'da vâsî ve imam karşılığı olan "muallim" düşüncesinin, aynen mevcut olduğunu tespit eder.<sup>80</sup>

Bu yazarlara göre, Kûfe'ye yakın olan Medain ve Hîre gibi yerler de Hermetik merkezlerdi. Yarımada'nın kuzeyinde yaygın olan Hermetik rahiplerin ve başta Müseylime gibi yalancı peygamberlerin ortaya çıktığı ve o gibilerin sığınağı durumunda başka çeşitli Hermetik merkezler de vardı.<sup>81</sup> Kûfe'de Şîi hareket ve fikirlerin kaynağı durumundaki Yemenli kabileler, "Zulhalasa"<sup>82</sup>

<sup>78</sup> Massignon, *Inventory de la Litterature Hermetique Arabe, in Festugiere, C. 1, Appendice III, 387'den naklen Cabiri, Arap Aklının Oluşumu, 278.*

<sup>79</sup> Massignon, *Inventory de la litterature, 387'den naklen Cabiri, Arap Aklının Oluşumu, 270.*

<sup>80</sup> Cabiri, *Arap Aklının Oluşumu, 247-248, 315; Hermetizm, Allah'ın sıfatlandırılmaz bir ilah olduğunu, kainatı bilemediğini ve onu idare etmediğini düşünmekteydi. Öte yandan keşif, icad ve işleri çevirme gibi konularda müracaat edilmesi gereken araçlar bulunduğu inaniyor ve nübüvveti açıkça inkar ediyorlardı. Cabiri, Arap Aklının Oluşumu, 221.*

<sup>81</sup> Cahız, *Kitabu'l Hayavan, I-VII, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Beyrut 1969, IV, 369-370; Abdu'l-Al, Muhammed Cabir, Harekâtü'ş-Şîa el-Mutatarrifin, Kahire 1967, 26; Cabir, Siyasal Akıl, 545-546 Müseyleme'tü'l-Kezzab, Ubulle çarşısı Enbar çarşısı, Hire çarşısı gibi buralardaki çarşılarda dolaşır, hileleri, büyüleri, müneccim ve kâhinlerin haberlerini araştırıyordu.*

<sup>82</sup> Arap yarımadasının ortasında kervanların uğramadan edemeyecekleri şekilde ticarî yola hâkim, önemli bir ticarî ve iktisadî merkezi, genelde dinî ve kültürel akımların buluştuğu yer olan ticaret yollarının kavşak noktasındaydı. Beşyüzyılı aşkın bir süre Arap yarımadası tarihinde rolü bulunan Kinde devletinin başkenti olmuş, Sebe ve Zireydân hükümdarlarının defalarca işgal ettik-

gibi Hermetik pagan merkezlerden etkilenecek, Kûfe'ye onların i'tikâdî-siyâsî etkilerini getirdikleri de iddia edilebilir.<sup>83</sup> Câbirî, Yemen sâkinleri arasında eski çağlardan beri yaygın olan Hermetik Yahudîliğin etkisinde kalmış olan kabilelerin de, bu geleneği Kûfe'ye taşıdıkları ve Şîî-gulûv fikirleri oluşturduklarını belirtir.<sup>84</sup> Kûfe, Hermetik kökenli gizli büyü ilimleri, astroloji ve sihirle meşhur olmuştur.<sup>85</sup> Resulullah'a sihir yapan Yemenli Yahudi Lebid b. A'sam'ın kızkardeşi oğlu Tâlut'un, Kûfeli Şîî-Gulâtтан Beyan b. Sem'an'a etkisinden bahsedilir.<sup>86</sup> Hz. Osman'ın hilâfeti zamanında Kûfe'de, insanların sihirlerini görmek için toplandıkları bir Yahudi sihirbazın varlığı kaydedilir.<sup>87</sup> Zaten cahilî Araplarda arrafların, kâhinlerin önemi büyüktü.<sup>88</sup>

İlk dönemden itibaren Kûfe'de, genellikle Mevalînin gayretleri, başka din ve milletlere mensup ilim ve hikmet sahibi kişilerden faydalanılması ve Irak'ın zengin bir ülke ve ahalisinin bolluk içinde yaşamasının ilim ile iştiğal etmek üzere vakitlerini arttırabilmeleri gibi teşvik edici hususlar ilmî ve fikrî faaliyetleri geliştirmişti. Kufe, VIII. asırda kendisiyle rekâbet edecek bir şehrin olmadığı ilim merkezi,<sup>89</sup> fikir ve zühd hayatının temâyüz etmiş şahsiyetlerinin de mekânı olmuştur. Kıraat ve tefsir ekolünün mensupları olan "kurrâ" Kufe'de zaman zaman siyasi olaylara da karışan önemli bir kitle haline gelmiştir.<sup>90</sup> Kufe fıkıh ekolü,<sup>91</sup> hadis rivayet edenlerin çoğunun bulunduğu Hicaz'daki *Hadis ekolüne*<sup>92</sup>

---

leri işaret edilen "Karye" denilen bir vadideydi. Önemli sayıda su kuyusu, taşları yontulmuş bir kilise, geniş yapılı kalıntılar, bronz heykel, Kahtân ve Mezhuc hükümdarı Kahtânî ailesinden Muaviye b. Rebia'nın mezarı olan bir mevkideydi. Cabiri, *İslam'da Siyasal Akıl, (el-Aklu's-Siyâsiyyu'l-Arabî)* çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1997, 415-418.

<sup>83</sup> Cahuz, *Hilafet Ordusunun Menkabeleri ve Türklerin Faziletleri*, çev. Ramazan Şeşen, Ankara 1988, 42-3. Cabiri, *İslam'da Siyasal Akıl*, 418; Kûfe'deki Karâmuta'nın saflarında bazıları da Zenc isyanının saflarına geçen Buceyle ve Has'am kabilelerinden bazı gruplar, Zulhalasa'la veya Yemen Kâbesi'yle ilgili inançlardan miras alınan şeyleri taşıyan bu Yemenli kabilelerin halk muhayyilesinde canlı olarak kalmış olması garip değildir. Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, 554..

<sup>84</sup> Cabiri, *İslâm'da Siyasal Akıl*, 544-545.

<sup>85</sup> *Bakara*, 101; İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed (808/1406), *Mukaddime, I-III*, çev. Zâkir Kadîrî Ugan, İstanbul 1990, III,7; Abdu'l-Al, 25.

<sup>86</sup> Bedevi, Abdurrahman, *Mezâhibu'l-İslâmiyye*, I-II, Beyrut 1973, I, 110; Abdu'l-Al, 27-28.

<sup>87</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 267-269; Brokelman, 4.

<sup>88</sup> Barthold. 27, 143-144.

<sup>89</sup> Huleyf, Yusuf, *Hayâtu's-Şî'r-fi'l-Kûfe ilâ Nihâyeti'l-Karnî's-Sâni li'l-Hicre*, Kahire 1968, 246.

<sup>90</sup> Emeviler devrinde Kufe'de yaşamış meşhur fakihler, İbrahim en-Nehâî (95/713), öğrencisi Hammâd b. Ebu Süleyman (120/737-738) ve onun öğrencisi İmam-ı Azam Ebû Hanîfe (150/767) nin önderlik ettiği bir ekol. Bu medresenin ilmi teselsülünü araştırdığımız taktirde Ebû Hani-

mukabil re'y ve kıyasa önem verilen *Rey ekolü* olarak bilinmekteydi.<sup>93</sup> Genelde Kûfe merkezli Ehlu'r-rey, mutlak serbestliğe sahipti.<sup>94</sup> Teşri'e muhtaç bir çok fer'i meseleler bulunduran medenileşmiş bir ülke olan Irak'ta, medeniyetleri ile mütenâsip olarak bir çok hâdiselerle karşılaşılması, fer'i meseleleri dal budaklarına ayırmanın çokluğu, hayâli ve farazî şeylerin arkasından koşmaları, Iraklıların hadisi az rivâyet etmeleri ve hadisi incelemek üzere bir takım şartlar vâzetmeleri ve bu şartlara göre incelendiğinde az bir hadîsin doğru olduğuna hükmedilmesi, Irak'ta yayılan Süryânî mantığının tesiri gibi hususlar fikir ve rey'i işletmeğe yol açan sebeplerdi. Iraklıların bu şekilde hareket etmeleri fikhın büyümesine ve meselelerinin çoğalmasına sebep oldu. Bu, içtihadî ekollerin bölge kaynaklı olmasını da açıklar bir husustur. Bu durum, büyük bir ilim hareketini daima kuvvetlendirdi ve tekâmül ettirdi. İlimlerin tasnif, te'lif ve tedvin devri diye de bilinen bir dönemde Kufe'nin büyük bir yeri olmuştur.<sup>95</sup> Bu tedvin dönemi Cafer Sâdık (80-148/ 699-765) la başlayan ve Şîa'nın esas aldığı hadis, fıkıh ve tefsir ilimlerinin de tedvin dönemidir. Bu dönem Şîî düşüncenin ve temel teorik meselelerinin tesis edildiği bir dönemin başlangıcıdır.<sup>96</sup> Tedvin asrıyla birlikte İslâm öncesi mevcut kültür ve akide, felsefî ve ilmî bir miras da yeniden dirilmiştir. Kûfe'de o dönemde bulunan farklı kültürlerin ilişkisi, Müslümanlar arasında felsefî zihniyetin ve düşünce hareketlerinin gelişmesinde büyük rol oynamıştır. Buna bağlı olarak düşünce sistemleri derinlik, incelik, tahlil ve hayal gücü kazanmıştır. Eski mirasın birtakım unsurları fikir hareketlerini hızlandıran bilgisel malzeme olarak kullanılmıştır.<sup>97</sup> Çeşitli sebeplerle Arap nahvinin

fe'nin Hammad b. Süleyman'dan, onun İbrahim Nahaq'den, onun Alkame b. Kays Nehai(62/681), onunda Abdullah b. Mes'ud'dan ilim aldığı görürüz.

<sup>92</sup> İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî (276/889), *el-İhtilâfu fi'l-Lafz ve'r-Red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, thk. Muhammed Zâhid Kevserî, Kahire 1349/1930, 9; Emin Ahmet, *Fecrü'l-İslâm*, 244; Şa'bi ve Süfyan es-Sevrî gibi pek çok muhaddis yetişmesine rağmen, Kufe halkının hadis rivayeti ile az iştiğal etmelerinden, kıraat, tefsir ve fıkha nisbetle Kufelilerin hadisleri toplama ve tedvin yönü zayıf kalmıştır. Ahmet Emin, *Fecru'l İslâm*, 241-243; Ebû Zehv, Muhammed, *el-Hadîs ve'l-Muhaddisûn*, Beyrut 1985, 267.

<sup>93</sup> Muhammed Hudârî, *İslâm Hukuk Tarihi*, çev. Haydar Hatipoğlu, İstanbul 1974, 160-165.

<sup>94</sup> Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 140, 147.

<sup>95</sup> Zeydan, *el-Medhal li Diraseti's-Şeri'ati'l-İslâmiyye*, 141; Celâleddin Suyutî, *Tarihu'l-Hulefâ*, thk. M.Ebu'l-Fazl İbrâhim, Kahire 1976,416; Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 87-89.

<sup>96</sup> Geniş bilgi için bkz. Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 91-99.

<sup>97</sup> Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 186, 200.

vâzedilmesi ihtiyacı,<sup>98</sup> İslâm'dan önce Irak'ta oluşturulmuş Süryanice nahvinin etkisiyle Basra ve Kufe gramer ekollerince başarılmıştır. Tahlil ve semantik mantık metotlarında büyük bir gelişme yaşanırken, İslâm düşüncesinin gelişimine nüfuz etme imkanı veren birçok kavram bu gramer okullarında gelişme gösterdi.<sup>99</sup> Birbirinden tamamen farklı kaynaklardan beslenen, farklı bir ruhu canlandıran, farklı amaçlara hizmet eden iki ayrı Kufe ve Basra Arap edebiyatı ekolü vardı. Bu işin tarihî ve lenguistik yönünden ziyade felsefî yönüne ağırlık verilmişti. Yani bu işler yapılırken ilim adamlarının varlık, dil ve düşünce ilişkisi hakkındaki fikirleri açısından baktığımızda hakikaten birçok dil bilimci o devirde dile felsefî yönden yaklaşmışlar veya bir dil felsefesi yapmayı denemişlerdir.<sup>100</sup> Basra, Artistocu mantık ekolü etkisinde iken, Kûfe Hermesçi idi denilebilir. Bu tarz felsefeye meyledenler matematiksel sembolizme ve tılsımı konu alan bilimlere özel bir ilgi duymuş, tıpla, astroloji ve havas ilimleri arasında irtibat kurmuşlardır.<sup>101</sup> Arap diline bir takım Arapça olmayan sözler ve terkipler, Arap olmayan milletlerin hayâlî ve bir takım manâlar karıştı. Kufe ekolü, işi daha çok lenguistik açıdan ele almış ve çoğunluğu dilde ezoterik ve gnostik mânâyâ ağırlık vermişti. Bu ekolün mensupları genellikle Şiî âlimlerdi. Bu ekol, kısa zamanda Platon ve Yeni-Fisagorculuğun veya hatta Yahudi Kabbalizmi'nin etkisiyle birlikte dil felsefesi, Hurufilik, sembolizm ve cifrciliğe dönüşmüştür. Harfler ve kelimelerin arkasında gizli mânâlar aramaya başlamışlardır. Bu tutum gerçekten Câfer Sâdık'ta yoksa bile, bunu Câbir b. Hayyân'ın "Harflerin Mizanı" teorisinde ve Farsça yazılmış "*Ummu'l-Kitâb*" adlı eski bir eserde açıkça görmek mümkündür. Belki onları böyle bir tutuma iten sebeplerden biri de, Kur'an'daki "Hurûf-u Mukattâ"ların câzibeleri olabilir. Belki Kufe ekolü çevresinde gelişen dil anlayışı, mantikî olmaktan ziyâde, rûhî olan başka bir dil felsefesi olarak da ayrıca değerlendirilebilir.<sup>102</sup> Bu arada Câbir b. Hayyân'ın

<sup>98</sup> Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 109-117, 186.

<sup>99</sup> Gardet, 333.

<sup>100</sup> Bayraktar, 98.

<sup>101</sup> Kılıç, Mahmut Erol, "*Hermes*", *DİA*, XVII, 232.

<sup>102</sup> Bayraktar, 99.

“Huruf ilmi”nin öncülerinden biri olarak kabul edildiğini de belirtmek gerekir.<sup>103</sup>

#### D. ŞİA'DA GNOSTİK BİLGİNİN TEZAHÜRLERİ

Gnostik anlayışa atfedilen bilim ve fikirlerin, Şîî çevrelerde çeşitli ilmî ve edebî gelişmeleri ortaya çıkardığı bir gerçektir. Ehl-i Beyt'e nisbet edilen “gizli ilim” bir yönüyle Şîî nitelikli hareketlerde esoterizmin (gizemcilik) dayanağı olarak kullanıldığı gibi, yine muhtemelen bu anlayışın etkisiyle Şîî çevrelerde Hermetik edebiyat, astroloji, astronomi, kimya gibi ilimleri de geliştirmiştir.<sup>104</sup>

Şu hususu da belirtmek gerekir ki, genellikle Câfer Sâdık, Şîî Nitelikli hareketlerin spekülasyonunun odağı olmuştur. Bazı Şia geleneğinde yer alan sözlü ve yazılı metinler, Gaybî haberler, sihir ve simya alanlarında önemli sayıda eser ona atfedilmiştir.<sup>105</sup> Meselâ, “*el-İhtiyârât Eyyâm eş-Şehr*” isimli, ayın uğurlu veya uğursuz günlerini astrolojik hesaplama yöntemine dayalı olarak açıklamaya çalışan bir islâmî hemeroloji Câfer Sâdık'a atfedilir.<sup>106</sup> Câfer Sâdık'ın, gelecek olayları gizli bir şekilde önceden söylemiş olduğu iddiası sebebiyle, pek çok Şîî, diğer Batınî marifetlerle, özellikle simya biçiminde tezâhür eden kimya gibi, sihirbazlık, gözbağcılık, ilm-i nücüm gibi gizli ilimlerle ilgilenmiş,<sup>107</sup> Şîî çevrelerde, müstakil kehânet kitapları Ehl-i Beyt İmamlar namına yayılmıştır.<sup>108</sup>

Genellikle bütün Şîî geleneklerde, özellikle Muhammed Bâkır ve Câfer Sâdık'a isnat ettirilen rivâyetlere dayalı eserler ortaya çıkmıştır. Muhammed Bâkır'ın kozmosun sırlarını açıkladığı iddia edilen “*Umm el-Kitab*”,<sup>109</sup> Câfer

<sup>103</sup> Muhyiddîn İbn Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, Dâru Sâdır, Beyrut, trz, I, 169; II, 581'den naklen Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum, Tefsirde Batınlık ve Batınî Te'vil Geleneği*, Ankara 2003, 390.

<sup>104</sup> Şia'da bu ilimlerin gelişmesi ile ilgili bilgi için bkz. Nî'me, Abdullah, *Felâsîfetü'ş-Şîa*, Beyrut 1987, 67-91.

<sup>105</sup> Sezgin, F., *GAS.*,195-196'dan naklen Ebied, R. Y., and M. J. L. Young, “*A Treatise on Hemerology Ascribed To Ğa'fer Al-Sâdıq*”, *Arabica*, XXIII/3, Leiden 1976, 297.

<sup>106</sup> Geniş bilgi için bkz. Ebied, 296-299.

<sup>107</sup> Bkz. Hodgson, Marshall G. S., *İslâm'ın Serüveni*, çev. Komisyon, İstanbul 1995, I, 337, 386-387; Hatib, Muhammed Ahmed, *el-Harekâtü'l-Batınî yye fi'l-Âlemi'l-İslâmî*, Riyad 1986, 27; Câbirî, Arap *Aklının Oluşumu*, 279.

<sup>108</sup> Hodgson, I, 337.

<sup>109</sup> 1936'da İvanow tarafından yayınlanmıştır. İvanow'un *Ummü'l-Kitab* üzerinde bir diğer çalışması için bkz. W. İvanow, “*Notes sur Umm el-Kitab*” REL, Paris 1932.

Sâdık'ın rivâyetlerine dayandırılmaya çalışılan “*Kitab el-Heft'eş-Şerîf*”<sup>110</sup> bunlardan bazı örneklerdir.

### **Câbir el-Cûfi(128/746) Örneği**

Şîî kaynaklar bir şahsın rivâyetinin kabul edilebilir olması için zamanının imamının samimî taraftarı olmasını yeter sebep olarak kabul eder. Genellikle bütün Şîî gelenekler, özellikle Şîî hadis kaynakları Muhammed Bâkır ve Câfer Sâdık'a isnat edilen rivâyetlere dayandırılır. Bu imamların çevresinde yer alan ve bunlara dayalı rivâyetlerde bulunan Câbir el-Cûfi(128/746),<sup>111</sup> Kûfe ehlinde ve Tabiîn neslinden olan Câbir b. Yezid b. el-Hâris b. Abdi Yeğus el-Cu'fî, Ebu Muhammed ve Ebû Yezid künyeleriyle de anılır. Hakkında fazla bilgi yoktur. Hicrî 127, 129 ve 132'de öldüğü söylenmiştir. Muhammed el-Bakır ile oğlu Câfer Sâdık'ın imâmetini savunduğu ve Şîî anlayışı paylaştığı kaydedilir. Hadis rivâyetinde selefın bazıları onun rivâyetine güvenirken, bazı selef âlimleri ve Sünnî muhaddisler tarafından, hakkında, sahabe için kötü konuşan, yalancı, Hz. Ali'nin gaybet ve ric'atine inanarak teşeyyû'da gulve düşen biri olduğu ithamı yapılmıştır. Bu sebeplerle rivâyetlerinin çoğu zayıf ve yalan sayılarak kabul görmemiştir. Ebu't-Tufeyl, Şa'bi, Ikrime, Atâ ve Tâvus'tan rivayette bulunmuştur. Kendisinden de Süfyan es-Sevrî ve Şu'be b. Haccac gibiler hadis rivâyetinde bulunmuştur. Hatta ondan elli hadis rivayet eden Süfyan es-Sevri, Şu'be'ye, “eğer Cabir el-Cûfî'yi tenkide kalkışacak olursan ben de seni tenkit ederim.” demiştir. Ebu Davud ondan sadece bir hadîs rivayet ettiğini belirtmiş, böylece onun zayıf bir ravi olduğuna işaret etmek istemiştir. Tirmizi ve İbn Mâce de, râviler arasında onun da bulunduğu bazı hadisleri eserlerine almışlardır. Buhâri ve Müslim ise, eserlerinde Câbir'in rivâyetlerine yer vermemişler ve hakkındaki menfi kanaatları belirtmişlerdir. Ayrıca Câbir'in 30.000 veya 50.000 hadis bildiğini iddia ettiği bir yalan ifâdesine yer verilir. Cabir'den rivâyetlerde bulunan İmamiyye muhaddisleri de aşırılıkla suçlanmış ve son derecede zayıf raviler olarak görülmüşlerdir. Câbir'e atfedilen fakat bize ulaşmayan bazı eserlerinden, Taberi tefsiri ile tarihinde, Nasr b. Müzahim'in “Vak'atü

<sup>110</sup> 1960 senesinde Beyrut Katolikiyye Matbaası'ndan ilk baskısı yayınlanan “*Kitab el-Heft'eş-Şerîf*”ın 1969'da “*el-Heft ve'l-Ezille*” ünvanı altında ikinci baskısı yapıldı.

<sup>111</sup> İbn Kuteybe, *Maarif*, thk. Muhammed İsmâil Abdullah es-Sâvî, Beyrut 1970, 211; Sa'd b. Abdullah el-Kummî, *el-Makalât ve'l-Fırak*, thk. Muhammed Cevâd Meşkîr, Tahran, 1963, 183.

Şıffîn”de, özellikle Hz. Alinin hilafeti, Cemel, Şıffin ve Hz. Hüseyin’in şehadeti olaylarında Câbir’in rivayetlerine yer verilmiştir. İmamiye kaynakları, sağlam bir Ali taraftarı olan Câbir’in, İmâmiyyece kabul edilen bir muhaddis olduğunu kabul ederler.<sup>112</sup>

Muhammediye fırkasına mensup olduğu rivâyet edilen Câbir el-Cûfi (128)<sup>113</sup>, Gulât-ı Şia’dan Muğire b. Said el-İclî’nin kendisine vasiyette bulunduğunu iddia ederek<sup>114</sup> Muğire’nin ölümünden sonra hareketin reisliğine geçti.<sup>115</sup> İmamiye kaynakları, Câfer Sadık’ın bir rivayetine dayanarak onun, imamlar hakkında doğru görüşler ileri sürdüğünü, Muğire b. Said’in ise yalan beyanlarda bulunduğunu ve Câbir’in Muğiriyye’ye mensup olmasına ihtimal vermezler.<sup>116</sup> Onun, Hz. Ali’nin ric’atine inandığı rivâyet edilir.<sup>117</sup> Nevbahtî ve Kummî, Câbir b. Yezid el-Cûfî’nin kendisine isnad edilen tenasûh ve’l-Ezille ve’ d-devr gibi gulûv fikirden uzak olduğunu belirtirler.<sup>118</sup>

Câbir el-Cûfî(128/746) gibi râvilerin rivâyetlerine dayalı olarak telif edildiği kabul edilen “*Umm el-Kitab*” gibi eserlerle diğer Şia kaynaklarında, imamların olağanüstü şahsiyetler olarak vasedilmelerinde büyük etkisi olduğu düşünülen Şîi-Gulâta ait görüşlerin atmosferinde oluşmuş rivayetler görülür.<sup>119</sup>

Bu yüzyılın başlarında Hindikuş-Pamir bölgesi İsmailî toplumundaki İran elyazmaları arasında görülen *Umm’el-Kitab*, Rusya’nın Bombay konsolosu olacak olan ve İsmâilikle ilgilenen Türkistan’daki Rus görevlilerinden A. Po-

<sup>112</sup> Câbir’le ilgili bilgi için bkz: İbn Kuteybe, *Maarif*, 211, 267; İbn Kuteybe, *Te’vilu Muhtelefi’l-Hadis*, Beyrut trz, 10; Kummî, 183; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed el-Bustî (354/965), *Kitabu’l-Mecrîh min’el-Muhaddisîn ve’ d-Duafâi ve’l-Metrukîn*, thk. Mahmud İbrahim Zâyid, Beyrut 1992, I, 208-209; İmam Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cassas (370/980), *Ahkâmü’l-Kur’an*, thk. Muhammed Sadık *Kamahavi* Beyrut 1992, I, 18; Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebi, (748/1347), *Mizanü’l-İ’tidal fi Nakdi’r-Rical*, thk. A. Muhammed el Bacevi, I-IV, Kahire 1963, I, 379-383; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrut 1994, II, 43-46; Fiğlalı, “*Câbir el-Cu’fî*” *DİA*, VI(1992), 532.

<sup>113</sup> İbn Kuteybe onu şüpheci ve sihir yapan birisi olarak tanır. Bkz. *Maarif*, 211;

<sup>114</sup> Bağdadî, Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed (429/1037), *el-Fark Beyne’l-Frak*, thk. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, 1993, 242;

<sup>115</sup> Eş’ari, Ebu’l-Hasan Ali b. İsmail (324/936), *Makâlâtü’l-İslâmiyyin ve İhtilâfu’l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire 1969, I, 73.

<sup>116</sup> İbn Kesir, *el-Bidâye*, IX,340.

<sup>117</sup> İbn Kuteybe, *Maarif*, 211, 267; İbn Esir, *el-Kâmil*, III,392-393; *Tehzîbu’t-Tehzîb*: II,43-46; İbn Hibban, *Kitabu’l-Mecrîh*, I, 208-209; Zehebî, *Mizânü’l-İ’tidal*, I,382-383;

<sup>118</sup> Nevbahtî, 34-35; Kummî, 43.

<sup>119</sup> Jafri, S. Husain M., *Origins and Early Development of Shi’a Islam*, Beyrut 1976, 300.

lovtsev, Amu Derya (Ceylan) boylarında yaptığı bir gezide, Orta Asya İsmâîlîlerinin en gizli kutsal kitabı *Umm el-Kitab*'ın bir kopyasını ele geçirdi. Bu şaşkıncı kitabın Farsça bir başka kopyası da, bir başka Rus görevlisi olan J.Lutsch tarafından 1911'de Vahan bölgesinde bulundu. Her iki kopyadan fotoğraflarla elde edilen kopyalar Petersburg'a götürülerek, Rusya Emperyal Bilimler Akademisi'ne bağlı aslında bir müze değil de bir kütüphane olan "Asya Müzesi"ne teslim edildi. Bu müzenin müdürü olan İran dilleri uzmanı Carl Salemann, kitabın bir baskısını hazırlamaya başladı. Ancak bu görev, Carl Salemann'ın 1916'da ölümüyle, kendisinden ileride daha çok sözetmemiz gerekecek Vladimir Ivanov<sup>120</sup> tarafından yerine getirildi.<sup>121</sup>

Söz konusu eser, 1936'da İvanow tarafından yayınlanmıştır.<sup>122</sup> Madelung, "*Umm el-Kitab*"ın İsmâîlîlerin Asya merkezi Bedehşan'ın İsmâîlî toplumu tarafından nakledildiğini fakat açıkça İsmâîlî olmayan materyallerin geç bir adaptasyonu olduğunu belirtir.<sup>123</sup> Rainer, İvanow'un tespit ettiği şekilde bu eserin bir ismailî eser olmadığını, Nusayrî öğretisi ile ilgili analogileri(örnekler) ihtiva ettiğini belirtiyor. Eseri italyancaya terceme eden P.Filippini-Ronconi, eserde, Mani, Mazdek, Budizm, Kabbalizm etkisi olabileceğine ihtimalle, bu fikirlerin Kûfeli Şîî- Gulât tarafından islâmîleştirilmiş olduğunu belirttiğini nakleder. Rainer, eserin metninde bir homojenlik olmadığını, bilgilerin tam bir tarihinin belirlenmesini yapmanın zor olduğunu ifade etmektedir. Hollandalı Din Bilimcisi Tiedens'in bir kaynak ayrımı ve belli doğrultuda Yeni Eflatunculuk, Helenizm, Gnostik ve mitoloji gibi tasnifler yaptığı bu eserde Gulat geleneğinin ihmal edildiğini belirtmektedir. Rainer, dört bölüme ayrılan eserin muhtevasında Muhammed Bâkır'ın, öğrencisi geç devir Şîî-Gulâtın üstadlarından kabul edilen Câbir el-Cûfî'ye kozmosun sırlarını açıkladığını, imamı tanımayanlarla ilgili probleme yer verildiğini, Muammeriye ile ilgili Hattabiye geleneğine temas edildiğini, eserin muhtemelen daha geç dönem İsmâîlîlerce Farsçaya terceme

<sup>120</sup> *Ummu'l-Kitab*, ed. W. Ivanow, *Der İslam İçinde*, 23 (1936), 1-132.

<sup>121</sup> Ferhad Defterî (Farhad Deftary), *Muhalif İslam'ın 1400 Yılı İsmâîlîler Tarih ve Kuram*, çev. Ercüment Özkaya, Ankara 2001, 48-49.

<sup>122</sup> Ivanow'un *Ummü'l-Kitab* üzerinde bir diğer çalışması için bkz. W. Ivanow, "*Notes sur Umm el-Kitab*" REI, (1932). Paris

<sup>123</sup> Madelung, Wilferd, "*Shiism*", ER, XIII(1987), New York, 248.



edildiğini belirtir.<sup>124</sup> Câbir el-Cûfî rivâyetiyle yazılmış *Ummü'l-Kitab*, Hattabiye-Muhammise doktrinleri konusunda yapılmış bir Hattabî geleneği yansıtan tuhaf bir çalışmadır.<sup>125</sup> Hattabî sonrası Şîî-Gulât gruplar tarafından rûhanî bir büyük kişi olarak saygı gören Câbir, bunlar tarafından kendilerinin habercisi olarak kabul edilir.<sup>126</sup> *Umm el-Kitab'ın*, Muhammed el-Bakır'ın, Cabir b. Abdullah el-Ensari ve Câbir el-Cufî'nin öğretilerini ihtiva ettiği söylenir.<sup>127</sup>

Câbir'in İsmailî doktrinleri kapsayan açıklamalarının yer aldığı yazma bir metin olduğu iddia edilen "*Risâlat el-Cu'fî*"<sup>128</sup> ve "*Umm el-Kitab*" görünüşe göre Muhammed Bâkır'ın düşüncelerini yansıtmaz. Muhtemelen Cabir'in kendi düşüncesinin ancak bir kısmını gösterir. Bu eserler, muhtemelen Câbir'den daha sonra ona atfen bazı rivâyetlerin yer aldığı telif eserlerdir.

Şîî-Gulâta ait görüşlerin etkisiyle oluşmuş rivâyetlerin görüldüğü eserler içinde önemli bir yer tutan "*el-Kâfî fi'l-İlm ed-Din*" adlı eserde, Muhammed İbn Yakub er-Razi el- Kuleynî (328/939-40), imamlardan herhangi birinin taraftarı olarak bilinenlerin nakliyle kendine gelenlerin bütününe toplamıştır. Böylece 16.000 hadisi içeren temel İlâhiyat kaynağı olan bu ilk Şîî rivâyetlerin koleksiyonu "*Kâfî*"de şîî-Gulât çevrelerden de rivâyetler yer almış olmalıdır. Özellikle Kûfe'de kısmî Şîî-Gulât çevreler tarafından ileri sürülen, imamlara harikulâde ve insan üstülük isnat eden birçok rivâyet Şîî literatüre girmiştir.<sup>129</sup> Bununla beraber "*Kâfî*"de, Muhammed Bakır ve Cafer Sâdık'a atfedilen, kendilerinin olağanüstü sahip oldukları güçlerini inkar ettikleri ve onlara atfedilen hârikaları reddettikleri sayısız rivâyetler vardır.<sup>130</sup> İmamların olağanüstü karakterlerini

<sup>124</sup> Freitag, 43-44.

<sup>125</sup> Madelung, "*Shiism*", 248; "*Muhammise*" Eİ, VII, 517.

<sup>126</sup> Jafri, 303.

<sup>127</sup> İvanow 1932.

<sup>128</sup>E. E. Salisbury tarafından "*Translation of unpublished Arabic Risala*", JAOS, 1853, 167-193'de yayınlanmıştır. Jafri, 302.

<sup>129</sup> Muhammed Bakır'dan bir rivâyette, " Biz Ehli-beyt, Allah'ın hüccetiyiz, biz Allah'ın kapılarıyız, biz Allah'ın diliyiz., biz O'nun yüzüyük, biz Allah'ın insanlar arasında gören gözleriyiz, biz insanlar arasında emir ve buyruklarını yaygınlaştıranlarız" ve Hz.Ali'nin diliyle bir rivâyette de "Ben Allah'ın gören gözüyüm, ben Allah'ın rahmet eliyim, ben Allah'a yakınım , ben Allah'ın kapısıyım. Allah'ı tanıma ve onun rızasını kazanmak için bana başvuru gerektir." şeklinde geçer. Bkz. Muhammed b. Yakub b. İshak Kuleynî er-Râzî (329/940), *Usûl'u Kâfî*, çev. Tacettin Uluç, İstanbul 1991, 230; Jafri, 303.

<sup>130</sup> Ara sıra Medine de imamları ziyaret ederek onların güvenlerine sahip olan Bakır'ın arkadaşları arasında Ebu Hamza es-Sumali, ve Muaz b. Ferra en-Nahvi, imamlar hakkında ortaya atılan bir-

vasfeden böyle geleneğin kısmî Gulât eğilimlerini gösteren çok sayıda rivâyet, Cabir el-Cû'fî gibi râvîler tarafından “*Kâfi*” gibi Şîî hadis kitaplarına girmiştir<sup>131</sup> Şîî hadis koleksiyonları içinde, Gulâtın üslûbunun bulunduğu bazı Gulât fikirler ihtiva eden rivâyetlerden çoğu Câbir'den rivayet edilir. Bu rivâyetlerin râvîsinin Câbir'in kendisi olması veya bunların daha sonraki Gulât ve İmâmî çevrelerde elden ele geçirilmekle onun ismine isnad edilmesi de mümkün gözükmektedir.<sup>132</sup> Öyle görünüyor ki Cabir ve arkadaşlarıyla ilgili anlatılan rivâyetlerin, Gulât tarafından özellikle Beyan b. Seman ve Muğire b. Said el-İcli tarafından yayılan bazı fikirlerden etkilenmiş olması muhtemeldir.<sup>133</sup>

*Umm el Kitab'* da Valentin Gnostizmi ve Manicilik gibi çeşitli İslami olmayan dinsel gelenek ve düşünce okurlarının etkileri görülmektedir. kitabın büyük bir ihtimalle Muhammise adındaki ilk Şii gruplarından birine ait olduğu sonucuna varılmıştır. Kummi, Muhammise'nin Câfer Sâdık tarafından yanından uzaklaştırıldığı bildirilen Kûfeli bir gali olan Beşşar el-Şairi çevresinde toplanan, Ulyaiyye yada Albaiyye denen değişik bir kolundan da söz eder.<sup>134</sup> Nusayrilere adını veran Muhammed b. Nusayr'ın (270/883) görüşleri de *Umm el-Kitab'* da bir biçimde yer bulmuştur. Ali ilk kavram yada gerçek anlam (ma'na),

---

çok aşırı eğilimli rivayete karşı İmamlar adına Kûfe de Gulatla sert ve şiddetli mücadele ettiler. Jafri, 250, 302; Şîî-Gulat tarafından Câbir b. Yezid et-Cûfî'ye isnad edilen “tenasüh ve'l-ezille ve'd-devr” inancıyla bütün farzların, şeriatların ve sünnetlerin reddedilmesi hilesi örneğinde olduğu gibi imamlar tarafından tanzim edilen belli bir öğretiyi, bu çeşit gulûv fikirlerle bozulma tehlikesiyle karşı karşıyaydı. Ebû Muhammed Hasan b. Musa en-Nevbahfî (300/912-13), *Fırâku's-Şia*, nşr. M. Sâdık Âl-i Bahri'1-Ulûm, Nefes 1936; 34-35; Kummi, 43.

<sup>131</sup> Jafri, 302. Medine'de ikâmet eden Ehl-i Beyt imamlarla, çoğunlukla Kûfe'de yaşayan taraftarları arasındaki ilişkiyi sağlayan, aralarında Cabir b. Yezid el-Cufî'nin de olduğu çok aktif bir grubdu. Bunlar Kûfe'de İmam Bakır ve İmam Cafer'in davasını da yürütüyordu. Jafri, 300.

<sup>132</sup> Nevbahfî, 34-35; Kummi, 43; Jafri, 303; Muhammed Bakır, Cafer es-Sadık ve Hüseyinî çizginin müteakip imamları, Gulatı ve öğretilerini mükerreren Beyan'ın, Ebu Mansur'un Muğire'nin ve Ebu'l-Hattab'ın durumlarında yaptıkları gibi şiddetle kınamışlardır. Cabir, kısmî Gulat eğilimlerine ve abartılarına rağmen güvenilir olsa da, sahte rivâyetlerde bulunsa da yine de hayatı boyunca İmam Bakır'a ve İmam Cafer'e sadık kaldı. Jafri, 303.

<sup>133</sup> Jafri, 302; Câbir'in, İmam Bakır'dan naklettiği şu rivayet bir örnektir. “Ey Cabir, Allah'ın ilk yarattığı, peygamber ve onun ailesidir. Kesin olarak rehberlik yapan onlar, Allah'dan önce ruhun hayaletleriydiler.” Câbir, hayaletler nedir? diye sorduğunda da İmam Bakır şöyle cevap verdi: “Onlar, nurun gölgeleridir. Ruhsuz parlaklık saçan bedenlerdir. Onlar Ruh'ul-Kuds tarafından güçlendirildiler. Allaha ibadetleri sayesinde Allah'ın kendilerini yanıltmadığı varlıklardır.” Kuleynî, 279; Allah'ın ruhunun Ali'de olduğu ile ilgili yukarıda gösterilen Gulat fikirlerini, Cabirin “nurun gölgeleri” ve “parlak bedenler” olarak imamları tanımlamasıyla ilgili Gulat fikirlerle karşılaştırsak ikisi arasındaki düşüncede ortak bir eğilim olduğu görülür. Jafri, 302.

<sup>134</sup> El-Kummi, 59-60 ve 63.

Muhammed de onun adı (ism) ise, Selman'da ism veya manaya açılan kapıdır (bab). Nusayrî düşüncesinde, bunu üçlü sembolik olarak, Ali Muhammed ve Selman'ın ilk harfleri olan 'ayn-mim-sin' ile gösterirler ve 'mana-ism-bab' anlamını verirler. Bu tür gnostik tanımlamalar ve alfabenin harflerinin mistik özelliklerinden yararlanma *Umm el-Kitab'*ın da önemli özelliklerindedir.

### Mufaddal b. Ömer el-Cûfi'(180/796) Örneği

Câfer Sâdık'a isnat edilen rivâyetlerin râvîleir arasında yer alan Kûfeli Mufaddal b. Ömer el-Cufi (takriben ö.180/796), Nusayrîlerce zaman zaman fırkanın kendisine nisbet edildiği ilk şahsiyetlerden biri kabul edilerek<sup>135</sup> fırka ehline yüce erdemli ve Câfer Sâdık'tan (80-148/ 699-765) rivâyet eden güvenilir bir râvî sayılmıştır. Tûsî, "*Rical*"inde onun Câfer Sâdık'ın ve kezâ Musa Kâzım (183/799) in ashâbından olduğunu belirtir.<sup>136</sup> Ancak bazı İmâmî kaynaklar, onun akidesi bozuk ve insanlardan maddî çıkar karşılığında Câfer Sâdık'a ait yalan haberler ve hadis uyduran bir kişi<sup>137</sup> olduğunu nakledeleler. Aynı zamanda, sarraf Mufaddal b. Ömer el-Cûfi, Câfer Sâdık zamanındaki meşhur Gulât'tan biri olarak fazla tanınmış olmamasına rağmen, Hattabiye'nin Mufaddaliye kolu olarak bilinen fırka onun adına nisbet edilir.<sup>138</sup> Mufaddal'ın, Hattabiye'nin diğer kolları gibi Câfer Sâdık'ın ilahlığını kabul ettiği,<sup>139</sup> Cafer'in onu kovduğu ve lânet ettiği rivayet edilirken,<sup>140</sup> bir başka rivâyette de, Hattabiye'nin diğer fırkalarından farklı olarak, Câfer Sâdık'ın Ebu'l- Hattab ve taraftarlarından uzak olduğunu ortaya koymasından dolayı, Mufaddaliye'nin de Ebu'l- Hattab'tan

<sup>135</sup>Mufaddal'dan rivâyette bulunan Mufaddal'ın öğrencilerinden Muhammed b. Sinan, (220/835) Nusayrî öğretinin kaynağı görülmektedir. Nusayrîliğin kaynağı olarak Mufaddal'a dayandırılması ile ilgili geniş bilgi için bkz. Heinz Halm: "*Das 'Buch der Tradition' Die Mufaddal Tradition der Gulat und die Ursprünge des Nusairiertums' I-II. Die Stoffe*, Der Islam, 55,(1978), 219-266 ve 58(1981), 5-86.

<sup>136</sup>Mansef b. Abdulcelil, "*Felsefetü't-Tenasuh inde'n-Nusayriyye min Hilali Kitab 'el-Heft'eş-Şerif' lil-mufaddali'l-Cûfi*," (IBLA, (1989/1) t.52, n 163, 107-127) 122.

<sup>137</sup> Kahbâî, *Mecmâu'r-Ricâl*, thk. es-Seyyid Ziyâuddîn İsfehânî, 1387, VI, 126/15'den naklen Mansef, "*Felsefetü't-Tenasuh...*", 122.

<sup>138</sup> Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed (429/1037), *El-Fark Beyne'l-Fırak*, thk. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, 1993, 250; Rainer Freitag,, *Seelen Wanderung in der İslâmischen Hâresie*, Berlin 1985. 45.

<sup>139</sup> Bağdâdî, *el Fark*, 250; Ebu'l-Muzaffer İsfereyîni (471/1078), *et-Tabsır fi'd-Din ve Temyîzi'l-Fırkatı'n-Nâciye an Firâki'l-Hâlikin*, thk. Kemal Yusuf el-Hûd, Beyrut 1983, 128; Takyyüddîn Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali Makrızî, (845/1442), *Kitâbu'l-Mevâzu ve'l İtibar bi Zikri'l-Hitat ve'l Âsar*, I-II, Beyrut trz, II, 352.

<sup>140</sup> Makrızî, *el-Hitat*, II, 352.

teberrî ettiği nakledilir.<sup>141</sup> Ebu'l-Hattab ve Mufaddal'ın takipçilerinin toplumdan atılmış serseri ve toplumun yüzkarası olan kişiler oldukları da ifade edilir.<sup>142</sup> Doğru kabul edilemeyecek bir İmamî rivayetine göre de Mufaddal, Ebu'l-Hattab'ın itham edilmesinden sonra onun taraftarlarına rehberlik etmek için İmam Câfer Sâdık tarafından tayin edilmiştir. Onun hakkında rivayet edilen Câfer Sâdık'ın bazı olumsuz ifadeleri olmakla beraber, diğer Hattabî liderlerden farklı olarak cemaattan asla kovulmadığı kabul edilebilir.<sup>143</sup>

Diğer taraftan bazı rivâyetlere göre de, Mufaddal'ın, Musa Kâzım'ın imâmetini tanıyarak güvenilir bir temsilcisi olduğu ve onun hayatı zamanında öldüğü kaydedilir.<sup>144</sup> Daha önce mevcut olan gnostik öğretinin taşınmasında ve tenasüh hakkında büyük bir rol oynadığı ve daha erken tarihlerde Keysanî Abdullah İbn el-Hâris ile arkadaşlık yaptığı da ileri sürülür.<sup>145</sup> İmamî kaynaklarda Mufaddal'ın, İsmail b. Cafer ile arkadaşlık ettiği rivayetleri de vardır. Fakat Mufaddal'ın İsmail'in reddedilmesini uygun bulmamakla beraber, Cafer'in ölümünden sonra, Musa Kâzım'ın imametini desteklediği rivâyeti de anlaşılması zor olan bir husustur.<sup>146</sup>

Muhammese-Ulyaiyye geleneğinin teknik terminolojisi, aynı biçimde, özünde bir Mufaddali-Nusayri metni olan *Kitab el-Heft'* te de kullanılmıştır.<sup>147</sup>

Câfer Sâdık'tan rivayetle Mufaddal'ın yazdığı iddia edilen "*Kitab el-Heft'eş-Şerîf*" ten başka, diğer bir eser "*Tevhid el-Mufaddal*", (thk. Kâzım Muzaf-

<sup>141</sup> Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail (324/936), *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfu'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire 1969, I, 79; Bağdâdî, *el Fark*, 250; İsferyânî, *et-Tabsır*, 128.

<sup>142</sup> Ebû Hanîfe en-Nûman b. Muhammed b. Mansur et-Temimî el-Mağribî (Kadı Numan), *Deaimu'l-İslâm ve Zikrul Halâli ve'l-Haram ve'l-Kadâyâ ve'l-Ahkâm*, thk. Asaf b. Ali Asgar Feyz, Kahire 1985, 51-53.

<sup>143</sup> Madelung, Wilferd Madelung, "*Khatabiyya*", EI<sup>2</sup>, IV(1978), Leiden., 1132.

<sup>144</sup> Eşarî, *Makâlât*, I, 104.

<sup>145</sup> Madelung, "*Shiism*", ER, XIII(1987), New York, 242-270, 245.

<sup>146</sup> Madelung, "*Khatabiyya*" 1133.

<sup>147</sup> B. Filippini-Ronconi'ye göre Umm el-Kitab, kökeninde, kabalacı ve Zerdüştcü eğilimlere açık bir Arami-Mezopotamyalı çevrede gelişen bir Gnostik-Maniheist bir tarikatın ürünüdür. Sonradan 2./8. Yüzyılda tarikatın bazı üyeleri Müslümanların baskısıyla karşılaşarak Horasan ve Orta Asya'ya kaçmış, kitap burada da Budizmin etkisi altında kalmıştır. Daha da sonra söz konusu tarikatın üyeleri müslümanlığa, daha da önemlisi, Mugiri-Hattabi çizgisinin aşırı Şiîliğine katılmıştır. Zamanlı İsmâililiğe geçen bu Orta Asya Şiîleri bu zaman zarfınca, hiçbir İsmâilî düşüncesi içermeyen Umm el-Kitab'ı saklamayı sürdürmüşlerdir.

fer, Beyrut 1983); Mufaddal rivâyetine isnad edilen diğer eserler de “*el-Usûs*” Paris, Yazma, 1449/Varak 8/1 ve “*Kitabu’s-Sırat*” yazma, Paris,1449 154/i.dir.<sup>148</sup>

Mufaddal’a isnâd edilen “*Kitab el-Heft’eş-Şerif*”<sup>149</sup> Nusayrî geleneğiyle ilgili önsözün dışında gerçek manada bir Nusayrî metni değildir.<sup>150</sup> Eserin, Nusayrîler tarafından Câfer Sâdık’a ait kabul edildiği ve Nusayrîlerin bazı inançlarını bu eserle delillendirme yoluna gittikleri de tespit edilmiştir.<sup>151</sup> Eserde, Muhammed Bâkır-Câbir el-Cûfî rivâyet geleneğine benzer şekilde Câfer Sâdık’ın sırlarının taşıyıcısı olarak Câfer Sâdık-Mufaddal b. Ömer el-Cûfî rivâyet geleneği karşımıza çıkmaktadır. Eser, çeşitli konularda altmış yedi bab olarak, sorulu cevaplı karşılıklı konuşma tarzında yani Cafer Sâdık’a, Mufaddal b. Ömer el-Cûfî tarafından sorulmuş soruların Cafer Sâdık’ın cevapları uslûbunda sürüp gitmektedir. *Kitab el-Heftü’s-Şerif*’de, hulul ve tenâsüh anlayışının pek çok örnekleri vardır. Eserde tenâsüh” görüşü “terkib”/ “terâkib” ıstılahı ile ifade edilerek vurgusu en çok yapılan bir konu olması, Nusayrî inançlarıyla benzer noktalarının en belirginidir. Bu hususu konu edinen bir makale Mansef b. Abdulcelil, “*Felsefetü’t-Tenasuh inde’n-Nusayriyye min Hilali Kitab “el-Heft’eş-Şerif” lilmufaddali’l- Cûfî*,”<sup>152</sup> ismiyle yayınlanmıştır. Eserde Mani, Mazdek, Budizm, Kabbalizm, Yeni Eflatunculuk, Helenizm, Gnostik ve mitoloji gibi Gulat geleneğin etkisiyle, imamları olağanüstü şahsiyetler olarak vafeden Şiû-Gulâta ait görüşlerin atmosferinde oluşmuş rivayetler görülür.<sup>153</sup>

<sup>148</sup> Bkz. Mansef, “*Felsefetü’t-Tenasuh....*”, 125

<sup>149</sup>Eserin ilk tahkikini yapan Arif Tamir, eserin Mufaddal’a âidiyetinden şüphe etmektedir. 1960 senesinde Beyrut Katolikiyye Matbaası’ndan ilk baskısı yayınlanan “*Kitab el-Heft’eş-Şerif*”in 1969’da “*el-Heft ve’l-Ezille*” ünvanı altında ikinci baskısı yapıldı. Mansef, “*Felsefetü’t-Tenasuh....*”, 122; İkinci baskısında ünvan ve metinlerin bozukluğunu gören Mustafa Galib, yeniden tahkikini yaptı ve eseri “*el-Heft’eş-Şerif*” ünvanıyla yayınladı.

<sup>150</sup> Freitag, *Seelen Wanderung ....*, 45; Heinz Halm, R. Strothmann’ın kısmî olarak neşrettiği “*Nusayrî derlemelerini*” Nusayrîlerdeki batınî konuları ve tenasüh inancını anlattığı makaleleri., daha sonraki dönemlere ait Nusayrî gulûv için zengin ve gerçek bir kaynak olarak nitelendirir.. Halm, “*Das ‘Buch der Tradition’ ....*”, 15;Strotmann’ın makaleleri için bkz. R. Strothmann, *Esoterische Sonderthemen bei den Nuşairî*, in Abh.d. Dt.Akad. d. Wiss. Zu Berlin, Kl. F.Sprachen, Literatur und Kunst, Jahrgang 1956, Nr.4 (Berlin 1958); ders., *Seelenwanderung bei den Nuşairî*, in: Oriens 12/1959/89-114.

<sup>151</sup> Bkz. Süleyman el-Adânî (ö. 1867), “*Kıtab el Bâkuratü’s-Süleymâniyye, 3. fasıl*” çev. Abdulhamit Sinanoğlu (“Nusayrîlerin İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı” isimli telif eser içinde), İstanbul 1997.

<sup>152</sup> IBLA, (1989/1) t.52, n 163, 107-127.

<sup>153</sup> “*Kitab el-Heft’eş-Şerif*” ve Mufaddal’ın diğer rivâyetleri Heinz Halm tarafından incelenmiştir. Bkz. Halm, 5-86; Ayrıca bkz. Halm, *Die İslamische Gnosis die extreme Schia und die Alawiten*, Arte-

Eser, ilk dönemde oluşmuş bazı rivâyet gelenekleriyle, özellikle Şîî nitelikli hareket ve fırkaların fikirlerinin oluşumunun tespit ve anlaşılmasında katkı sağlayacak mâhiyettedir. Bu yönüyle araştırmacılar için faydalı olacağını ümit etmekteyiz.

### Cefr (cifr) ilimleri

Şia kaynaklarında yer alan rivâyetlerde, Ehl-i Beyt'e ve onların soyundan gelecek olan nesillere insanların muhtaç olduğu tüm bilgilerin yazdırıldığı ve tevârüs yolu ile aktarıldığı el-Câmi'a, *Sahifetü'l Feraiz*, *Mushaf-ı Fatıma* gibi isimler verilen cefr (cifr) ilimleri, bilhassa Ali'ye ve torunlarından Câfer Sadık'a nispet edilmiş ve gaybî haberlerin naklinin kaynağı olarak kullanılmıştır.<sup>154</sup>

Cefr ilmini Câfer Sâdık'a nispet eden İsmâilî yazar Mustafa Gâlib'e göre İmam Câfer Sâdık, Câbir b. Hayyân'a Cefr ilminin tedvin edilmesi görevi ile birlikte İsmailiyye Şiası'ndan dilediği kimselere cefri öğretmesi yönünde de bir talimatı vermiştir.<sup>155</sup> Dâvûd'un Zebûr'u, Musa'nın Tevrat'ı, İsa'nın İncil'i, İbrahim'in sayfaları, nebilerin, vasîlerin ve İsrailoğulları âlimlerinin bilgilerinin saklı olduğu bu ilim, geçmişin, ve kıyamete kadar bütün geleceğin ilmini kapsadığı kıyamete kadar gerçekleşecek bütün olayların, olmuş ve olacağın, "kaza ve kader"e dair bir ilim olduğu, helâl ile harama dair bilgiler ve insanların ihtiyaç duydukları ve karşılaşılması muhtemel her şeyin bilgisinin mevcut olduğu harflerin ilmidir. Bu ilim, Hz. İdris olduğu kabul edilen Hermes'den de tevârüs eden bir ilimdir.<sup>156</sup>

---

mis Verlag Zurich und Munchen, 1982, 240-274 (*Das "Buch der Chatten" Kitâb al-Azillah*)'den naklen Mansef, "Felsefetü't-Tenasuh....", 122; Abdurrahman Bedevî, Mufaddal'ın rivâyetlerini ele alan Louis Massignon'un çalışmalarını terceme etti ve onu neşretti. bkz. Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmiyye*, Beyrut 1973, II, 506.

<sup>154</sup> Çeşitli fırkaların iddiaları için bkz. İbn Kuteybe, *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis*, Beyrut, trz., 49; İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbar*, şerh: Yusuf Ali Tavîl-Müfid Muhammed el-Kumeyha, Matbaatu Mısır, I-II, Beyrut trz., II, 160-161; Bağdâdî, Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed (429/1037), *El-Fark Beyne'l-Fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, 1993, 252-253; İsferyânî, Ebu'l-Muzaffer (471/1078), *et-Tabsır fi'd-Din ve Temyizi'l-Fırkatı'n-Nâciye an Fırâkı'l-Hâlikîn*, thk. Kemal Yusuf el-Hûd, Beyrut 1983, 129; İbn Haldun, II, 196-197; Makrızî, Takıyyüddîn Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali (845/1442), *Kitâbu'l-Mevâzu ve'l İtibar bi Zikri'l-Hitat ve'l Âsar*, I-II, Beyrut trz., II, 352; Mekkî, Seyyid Hüseyin Yusuf, *Akâdetu's-Şiati fi'l İmâmi's-Sâdık ve Sâiri'l-Eimme*, Beyrut 1987, 59-60, 146.

<sup>155</sup> Gâlib, M., *Târihu'd-Da'veti'l-İsmâ'iliyye*, Beyrut 1965, 133.'den naklen Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum, Tefsirde Batınîlik ve Batınî Te'vil Geleneği*, Ankara 2003, 263.

<sup>156</sup> Bkz. Ali el-Yezdî el-Hairî (1333/1915), *Fi İsbâtı'l-Hucce'ti'l-Gâib*, Beyrut 1984, I, 232-237.

Bazı kaynaklarda Ehl-i Beyt'ten, cifr'in sahih haberle sabit olduğu iddiaları yer alırken<sup>157</sup> Öte yandan muhalif kaynaklarda, "Cifr" in Hattabiye gibi Şîf-Gulât hareketlerden kaynaklanan bir fikir olduğu da ileri sürülmektedir.<sup>158</sup>

### **Câbir b. Hayyan Örneği**

Bazı araştırmalarda, Câbir'in, Hermetik kültür çevreleri ve Şîf çevreleriyle ilişkisinin vurgulanması, ele aldığımız konu açısından üzerinde durulmaya değer görülmüştür.

Câbir b. Hayyan'ın doğduğu veya yaşadığı belirtilen yerler; Tarsus, Tus, Kûfe veya etkilendiği çevre olarak Harran'dır. Bütün bu merkezlerin içerisinde yer aldığı coğrafyanın yahut Câbir'e nispet edilen eserlerin muhtevası itibariyle onun tesirinde kaldığı kültür çevresinin, eskiden beri çok eski medeniyet ve kültürlerin yaygın te'siri altında olduğu bilinmektedir.<sup>159</sup> İslam dönemi bazı ilim ve sanatların önderi olarak kabul edilen Câbir b. Hayyan gibi bazı Müslüman bilgin ve filozofların mantık, felsefe, Grek ve İslam matematiği, astronomisi, fizik, mekanik, Grek ve İslam tıbbı, astroloji, kimya, geometri gibi muhtelif alanlardaki antik kültür mirası ve bütün entelektüel ürünleriyle İslam kültürü, Avrupa kıtasına taşınmış ve böylece Rönesanstan modern düşünceye uzanacak köprü çatısı kurulmuştur.<sup>160</sup> Câbir'in bilimsel metod ve teorilerinden batılı düşünür ve bilim adamları da etkilenmişlerdir. Bunlardan özellikle Francis Bacon (ö. 1626), batıda onun bilimsel metodunu kullananların başında gelmektedir. İhvân-ı Safâ, Birunî, İbni Sinâ, Ebu'l-Kasım el-İrakî, Abdullah İbn Ali el-Kâşânî ve el-Cildakî'nin bazı eserlerinde de onun etkilerinin olduğu belirtilmektedir.<sup>161</sup>

İbn Nedim, kendi gözleriyle gördüğü yahut itimat edilir şahıslardan duyararak öğrendiğini ifade ettiği mantık ve felsefeden simyaya, tıptan astronomiye kadar çeşitli bilimlerde ve bazı sanatlarda Câbir b. Hayyan'a atfedilen çok

<sup>157</sup> Mekki, 59-60; 146.

<sup>158</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelefi'l-Hadis*, 49; İbn Kuteybe, *Uyumu'l-Ahbar*, II, 160-161; Bağdâdî, *el Fark*, 252-253; İsfârâyînî, 129; İbn Haldun, II, 196-197; Makrızî, II, 352;

<sup>159</sup> Barthold, W., *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. M. Fuad Köprülü, Ankara 1977, 129; Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm, I-III*, Beyrut trz, I, 163; Bedevî, Abdurrahman, *Min Tarihi'l-İlhâd fi'l-İslâm*, Beyrut 1980, 13; Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 281; O'lerary, 41; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul 1987, 12-13; Gardet, Louis, "Hicrî 330 Yılından Önce İslâm'da Din ve Felsefe", çev. M. Sait Yazıcıoğlu, AÜİİİED, V(1982), Ankara, 334.

<sup>160</sup> Bkz. Karlığa, Bekir, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul 2004, 255-257.

<sup>161</sup> Sankavak, Kazım, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, Ankara 1997, 82-84.

sayıda önemli eserin listesini vermektedir.<sup>162</sup> Kûfe merkezli özellikle kimya sanatı, zecr (veya zicr), fe'l (fal bakma gibi) ve esrar ilmi ile ilgili yazmalar da ona atfedilir.<sup>163</sup> Kendisine mal edilen bin civarında olduğu belirtilen eserlerin hata ile veya kasten sayısı üç bine çıkartılmakta ise de şüphesiz bu sayının çok azı kendisine aittir.<sup>164</sup> Câbir b. Hayyan'a atfedilen ve çok çeşitli türde doktrinleri içeren çalışmaların çoğu, ondan sonraki tarihlere rastlar. Onun adı pek çok simya, astroloji ve büyü kitaplarının yazarları tarafından müstear isim olarak kullanılmış olmalıdır.<sup>165</sup>

İsmailî ve Batınî din anlayışının himâyesinde ortaya çıkan<sup>166</sup> Câbir külliyyatında yer alan bazı eserlerin son zamanlarda yapılan analizleri ve Latince şerhleri, birçoğunun sonradan İsmâiliyye'nin propaganda edebiyatıyla çok yakın ilişkisi bulunduğunu göstermiştir.<sup>167</sup> Nitekim bazı kaynaklarda Muhammed b. İsmail'in gizlilik döneminde şehirlerde gizlenerek, dâîlerini çeşitli bölgelere gönderdiğini, ilim neşrederek gizli sırrı anlattığını kaydederler. İlk döneme ait tespit edilen İsmailî bazı yazılı malzemelerinde müellif kimliği gizli kalmış veya unutulmuştur.<sup>168</sup> İsmâililerin özellikle ilk dönemlerinde, mezhebi benimseyen halktan, karşılaştıkları eziyetler karşısında gizliliğe ve savunmaya dâir yemin ve ahd aldıkları ve bu gizlilik döneminde esrarlı, rûmuzlu, batınî bir uslûb ve tavır geliştirilerek "sırrıyye" kitapları te'lif edildiği de bilinmektedir.<sup>169</sup>

Mehmet Bayraktar'a göre, Câbir'in felsefî düşünceleri hakkında doğrudan doğruya söylenebilecek fazla bir şey olmamakla birlikte, onun öncülüğünü

<sup>162</sup> bkz. İbn Nedim, 435-439;

<sup>163</sup> İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed (808/1406), *Mukaddime*, I-III, çev. Z. Kadirî Ugan, İstanbul 1990, III, 80, 126, 137-138; İbn Hallikan, Ebu Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir (681/1282), *Vefeyâtü'l A'yan ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, I-VIII, thk. İhsan Abbas, Beyrut 1994, I, 327; Câbirî, M. Âbid, *Bünyetül-Akli'l-Arabî*, Beyrut 1990, 327; Eserlerinin bir kısmının listesi için bkz. İbn Nedim, 436-439;

<sup>164</sup> İbn Nedim, 435-439; Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslamda Bilim ve Medeniyet*, çev. Nabi Avcı, Kasım Turhan, Ahmet Ünal, İstanbul 1991,40; Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 303.

<sup>165</sup> Goldziher, Ignaz, *Klasik Arab Literatürü*, çev. Azmi Yüksel- Rahmi Er, Ankara 1993, 122;

<sup>166</sup> Hodgson, I, 337.

<sup>167</sup> Goldziher, 122; Nasr, *İslamda Bilim ve Medeniyet*, 40.

<sup>168</sup> **Daftary, Ferhad, *Muhaliif İslâm'ın 1400 Yılı İsmâililer Tarih ve Kuram*, çev. E. Özkaya, Ankara 2001, 126.**

<sup>169</sup> İbn el-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahman b. Ali (596/1200), *Telbisü İblis*, Kahire 1976, 102; Câbirî, *Bünyetül-Akli'l-Arabî*, 332; Son yıllarda gizliliğin artık aşılarak İsmailiyyenin ilk dönemleri sonrasına ait bir çok yazma eser açığa çıkarılmıştır. Geniş bilgi için bkz. **Daftary**, 25-62.



yaptığı irfânî felsefe akımı, kendi devrinde yani VIII. yüzyılda kısa zamanda gelişmeye başlayan İsmâîlîyye ve Bâtınıyye hareketleri içinde varlığını sürdüremeyen farklı bir felsefedir. İçinde Fisagorcu, Hermetçi, Yeni-Fisagorcu ve Yeni-Eflatuncu tesirin ağır bastığı, Şîî kalıplı, kimya ve simyaya dayalı metafiziksel bir felsefe akımı olduğu söylenebilir.<sup>170</sup>

Câbir üzerinde Hermetik Felsefe veya Hermetizmin etkisi olduğu tezi ileri sürülmektedir.<sup>171</sup> Câbir'e atfedilen eserlerdeki Pythagorasçı-Hermetik ilkelere, onun bu gelenekten gelen teorilerden de etkilendiğini gösterdiği iddia edilmektedir.<sup>172</sup> Yunan bilgilerinden bazılarının ilmi ile İran, Hind ve Çin kaynaklı bazı bilgilere muttalî olduğuna dair işaretler görülmektedir.<sup>173</sup>

Bazı araştırmalar, Câbir'i, Harran ekolüne de bağlamaktadır.<sup>174</sup> Câbir'in, muhtemelen etkilendiği söz edilen Harran'ın kültürel yapısı hakkında, yukarıda özetlediğimiz bilgi çerçevesinde bu iddialara bakabiliriz. Bu bilgi ışığında Câbir'in bilgi kaynaklarına ve Harran'la muhtemel bağlantısına dikkat çekilebilir.

Şia öğretileri konusunda da kitapları olduğu kaydedilen Câbir ibn Hayyan'ın, Kûfeli ve Câfer Sadık'ın yoldaşı olduğunu ileri süren Şia, onun büyük adamlarından ve bablarından biri olduğunu ileri sürer.<sup>175</sup> Şîî tarih kaynaklarında Câfer Sâdık'ın öğrencisi olarak onun risalelerini de telif ettiği söylenir.<sup>176</sup> Câbir b. Hayyân'a atfedilen bazı esrar veya önemli kimyevî literatür gibi bazı ilimlerle ilgili olduğu rivâyet edilen yazmalar da genellikle Câfer Sâdık'a dayandırılır.<sup>177</sup>

Ayrıca ifade etmek gerekir ki, kendinden önceki özellikle Yunan bilim adamlarının aksine özellikle Câbir, gözlem ve deneyle desteklenmeyen herhangi bir sonucu asla kabul etmemiştir. Kendi sahibi olduğu laboratuvarında çalışan Câbir b. Hayyan, birbirinden farklı çeşitli asit madenlerini ve kimyasal bileşik-

<sup>170</sup> Bayraktar, 101.

<sup>171</sup> Nasr, *Islamic Life and Thought*, 102.

<sup>172</sup> Sarıkavak, 74.

<sup>173</sup> Nasr, S. Hüseyin, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman, İstanbul 1985, 49.

<sup>174</sup> O'leary, 80, 82.

<sup>175</sup> İbn Nedim, 435.

<sup>176</sup> İbn Haldun, III, 80, 126, 137-138; İbn Hallikan, I, 327; Câbirî, *Bünyetül-Akli'l-Arabî*, 327;

<sup>177</sup> İbn Haldun, III, 80, 126, 137-138; İbn Hallikan, I, 327; Goldziher, 122; Hodgson, I, 337; Bayraktar, 101; Câbirî, *Bünyetül-Akli'l-Arabî*, 327; Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, 263.

leri hazırlamaktaydı. Eserlerinde ulaştığı sonuçlar, nazariye ve hipotezler üzerine değil de deney üzerine temellendirilmekteydi.<sup>178</sup> Câbir'in araştırmacı kimliği açıktır. Kendisine aidiyeti kesin olan eserlerinin çok çeşitli konulara ilişkin oluşu da onun çok yönlü ilmî yetkinliğini de göstermektedir.

Câbir üzerine incelemeleri olan batılı ve doğulu nice bilim insanı veya felsefecinin, onun hakkında sitayişkâr ifadelerle hayranlıklarını belirterek, onun yetenekli ve dâhî özelliğini vurgulamaları<sup>179</sup> da ayrıca zikre değer değerlendirmelerdir.

### E. Şİİ NİTELİKLİ BAZI HAREKETLERDE GÖRÜLEN GNOSTİK FİKİRLER

İlk Şîi nitelikli Gulât hareketlerde görülen gnostik etkilere ilişkin verilebilecek pek çok örnek vardır. Meselâ, ilgili kaynaklarda Mugire ve Mugiriyye'ye atfen yer alan bazı fikirlerin kaynağının, İslâm'ın dışında bir takım inanç ve kültürlerle özellikle Mandeanelarla ve Aziz Markos'un fikirleriyle büyük benzerlikler taşıdığı görülmektedir. Muğire'nin fikirleri ile Mandeanelar, Gnostikler ve daha az nisbette de Maniheiztlerin fikirleri arasındaki benzerliklere işâret etmek faydalıdır. Tucker, Muğire'nin farklı konulardaki görüşlerini, Mandeaneların ve Maniheiztlerin görüşüyle paralellik kurarak benzerlikleri göstermeye çalışır. Muğire ile Mandeanelar arasında doğrudan bir tesir veya ilişki olmasa bile, görüşlerdeki paralellik oldukça ilgi çekicidir. Irak'ta, Muğire'nin yaşadığı devirde pek çok Mandeane vardı. Abbâsiler devrinde, onların dörtyüz civarında kiliselerinin bulunduğu ve reislerinin de Bağdad'da ikamet ettiği rivâyet edilir. Bu zümreler arasındaki herhangi bir bağ için delillerin bir araya getirilmesi çok zor olsa bile, fizikî ve itikadî yakınlık kayda değerdir.<sup>180</sup>

Mugire'nin yaratılışla ilgili hikâyesinde ilk çarpıcı unsur, Maniheizt öğretiyi hatırlatan Karanlık ile Aydınlık (Zulmet-Nur) arasındaki ikiliğin açığa çıkarılmasıdır. İyi ile eşanlımlı olarak düşünülen Nur ile, kötü ile bir tutulan Zulmet arasındaki zıtlık, Maniheizmin temel esasıdır. Muğire'ye göre de Nur ile Zulmet, iyi ile kötüyü temsil eder. Nitekim bu husus, yaratılış hikâyesinde,

<sup>178</sup> Sarıkavak, 76-77.

<sup>179</sup> Bkz. Ni'me, 208-212.

<sup>180</sup> Tucker, William F., "Asiler ve Gnostikler: el-Muğire İbn. Sa'id ve Muğiriyye", çev. E. Ruhi Fırlalı, AÜİFİİD, V (1982), 203-216, 210, 216.

bilhassa kâfirlerin karanlık denizden yaratılması hakkındaki ifadede açıkça görülür.<sup>181</sup> Yaratılış efsanesinde dikkat çeken bir başka önemli noktada, Kur'an'ın bazı âyetlerinin gnostik tarzda sembolik mânada mecâzî bir yorumla gulûv fikirlere te'vilinin ilk büyük örneğinin sergilenmesidir.<sup>182</sup>

Yine Beyan b. Sem'an'a isnad edilen nübüvvetin sürekliliği fikri, Beyan'ın zamanında Irak ve İran'da bilinmeyen bir şey değildi.<sup>183</sup> Büyük bir ihtimalle, Beyan, bu fikri zikredilen kaynakların hiç birinden değil, fakat daha doğrusu İslâm'ın kendi öğretilerinden elde etti. Nebî Hz. Muhammed kendi zamanından önce beşeriyete gönderilen Resul ve nebîlerden bahsetmişti. Yaygın bir biçimde bilindiği gibi, Kur'an'ın kendisi, yirmi sekiz kadar Peygamberi zikreder.<sup>184</sup> Nübüvvetin sürekliliğine dâir bir nazariye, İslâmî öğretiyi değiştirerek veya çarpıtarak kolaylıkla elde edilebilirdi. Bu, her ihtimale göre tam olarak, daha doğrusu belli siyasî mülâhazalardan dolayı, Beyan'ın yaptığı şeydir.

Beyan'a isnad edilen diğer bir alışılmamış öğreti, biri semada biri ise yeryüzünde iki ilahın var olduğu inancıdır. O, göktekinin yeryüzündekinden daha büyük olduğunu iddia etti.<sup>185</sup> Her halde böyle bir inancın kaynağı İslâm'ın dışında aranmalıdır. Bir yazar bu fikrin İlah ve Ondan sudur eden *Logos* arasındaki Gnostik ayrımında onun köklerinin var olduğunu ifade etmiştir.<sup>186</sup> Benzer bir inanç, gnostik düşünür, Sinoplu Markiyon'a dayandırılır. Markiyon birisi üstün nitelikli (Yüce), diğeri onun daha aşağı addettiği, Eski Ahid'in Yaratıcı

<sup>181</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 208; İcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, VIII, 385.

<sup>182</sup> Tucker, "*Muğîre b. Said*", 211,213.

<sup>183</sup> Nübüvvetin sürekliliği, aslında, kendilerinden, Maniheiztlerin bu fikri almış olması muhtemel olan Gnostiklerin öğretileri arasında da yer aldı. Bkz.Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, (Boston: Beacon Press, 1963) 230; Halife Abdulmelik saltanatında (66-86/685-705) etkin olan ve, kurucu ve liderleri İshak b. Yakub Ubeydî Ebû İsâ el-İsfehanî adına isimlendirilen Fars'ın bir Yahudi fırkası İsevîler de, nübüvvetin devamına inandılar. Belgeler, bu fırkanın, liderleri İsa'nın beş kişinin sonuncusu olduğu, beş elçiden önde olması gereken bir Mesîh'in gelmesini beklediğini bildirir. Yeterince ilgi çekici olan; İsa ve Muhammed'in bu grup tarafından kabul edilen peygamberler arasında temsil edildiğidir. Max Schloessinger, "*Ishak ben Ya'kub Ubeydia Ebû İsa el-İsfehânî*", *Jewish Encyclopedia*, VI (New York, 1904), 646.

<sup>184</sup> . Gibb, Hamilton A. R., *Muhammedanism*, (London and New York: Oxford University Press, 1953), 52-53.

<sup>185</sup> Ebû Amr Muhammed b. Ömer b. Abdulaziz Keşşi, *Rical el-Keşşi* (Kerbelâ, 1963), 257.

<sup>186</sup> Israel Friedlaender, "*The Heterodoxies of the Shî'ites in the Presentation of Ibn Hazm: Commentary*" *Journal of the American Oriental Society* (JAOS), XXIX (1908), 88.

Allah'ı ile özdeşleştirdiği iki ilâhın var olduğunu telkin etti.<sup>187</sup> Ona göre, Yüce olan İlah insanlığın kurtarıcısı olarak telakkî edilmeliydi.<sup>188</sup>

Şîu-Gulat arasında görülen tenasuh<sup>189</sup> ve hulul inancının menşei, Şehristânî tarafından Mazdekî, Mecusî, Hindû Brahmanlar, filozoflar ve Sâbiiler gibi dinî gruplara dayandırılır.<sup>190</sup> Hulul ve tecessüd düşüncesini sadece bir inanç ve kültüre bağlamak kolay değildir. Birunî, Porclus'un, Allah'ın kainata hulûlüne inandığını belirtir.<sup>191</sup> İlahların bazı insanlara hulûlü, ilahın ruhunun, liderden lidere intikali akidesi, bir kısım eski dinlerin görüşüne uygun olarak eski ulûhiyet tecessümü fikri üzerinde kurulmuşa benzemektedir.<sup>192</sup> Deysâniyye'de<sup>193</sup> ve Gnostik-Maniheist çevrelerde de bir "Aslî Nur" inancı mevcuttur.<sup>194</sup>

Ebu Mansur Saîd el-İclî'nin semâya çıkışı hakkındaki hikâyesi, muhtemelen bir adım daha ileri giderek ortaya atacağı peygamberlik iddiasını desteklemek gayesini güdüyordu. Nitekim imamet terimini nübüvvete çevirerek kendisini peygamber ilân edişine ilâveten O, nübüvvetin, asla sona ermediğini, vahyin sürekli olarak yenileneceğini söylemiştir.<sup>195</sup> Nübüvvetin sürekliliği fikri üzerinde kesin ifâdelerle ilk defa Ebû Mansur durmuştur. Muhtemelen bu fikrin ifâdesinde Gnostik ve Maniheist fikirlerin etkisi vardır.<sup>196</sup>

İslâm mezhepler tarihinde karşılaşılan yedili devir anlayışının, Yahudi-Hristiyan geleneğinin örneklerinden biri olan Clementine Homilies ile gnostisizm ve Maniheizm'de rastlanan devir görüşüyle paralellik arzettiği de öne sürülmüştür.<sup>197</sup>

<sup>187</sup> E.C. Blackman, *Marcion and His Influence* (London: S.P.C.K., 1948), 74; Eugène de Faye, *Gnostiques et. Gnosticisme*, (Paris: P.Geuthnet, 1925), 154-155.

<sup>188</sup> Blackman, *Marcion*, 70.

<sup>189</sup> İsfarayini, , 136; el-Bağdadi, *el-Fark*, 272

<sup>190</sup> Eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, 175; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, 394-395.

<sup>191</sup> Birunî, *Tahkiku Ma li'l-Hind*, 44;

<sup>192</sup> Vloten, 52.

<sup>193</sup> Birunî, *Tahkiku Ma li'l-Hind*, 42.

<sup>194</sup> Fazlurrahman, 198.

<sup>195</sup> Eş'arî, *Makâlât*, I, 75; Bağdâdî, *Fark*; Şehristânî, *Milel*, I, 179; İcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, VIII, 386; Curcânî, *Ta'rifat*, 235. Câbirî, *İslâm'da Siyâsal Akıl*, 580.

<sup>196</sup> Tucker, "Ebu Mansur el-İclî ve Mansuriye," 223-224; Fığlalı, *İmâmiyye Şiası*, 152.

<sup>197</sup> Metin Yurdağör, "Devir" DİA, IX, 232. Devirlerin başlayış ve/veya bitiş noktalarında tamamlanışına kevîr (çoğulu) ekvâr adı verilir. (İsmâilî kozmolojide ise kevîr, "çok sayıda devirden oluşan kozmik çağ" anlamında kullanılmaktadır. İlhan Kutluer, "Devir" DİA, IX, 234.

Şîî Nitelikli hareketlerde görülen diğer fikirlerdeki gnostik etkiler konusu, sınırlandırılması gereken bir tebliğ metnini oldukça aşacaktır. Konuyla ilgili olarak “gnostik” denilen eğilimler taşımaya rağmen, senevî akidelere sahip olmadığı, hatta onlarla mücadele ettiği belirtilen<sup>198</sup> ilk dönem İsmailiyye ve Şîî-Batınî zümreler müstakil bir çalışma olarak ele alınması gerekir.

Şu hususu da belirtmek gerekir ki, gaybet, rec'a ve mehdilik konuları dışında, ilk Şîî-Gulât hareketlerde görülen, gnostik etkilerin de olduğu gulüv fikirler, Gulât'a Reddiye yazan İmâmîyye müelliflerince reddedilir. Şîî Nitelikli Gulât hareketler hakkında bilgi veren Şîî-Gulât konusunda Nevbahtî ve Kummî'nin râvîleri ve kendileri de Şîî olan Hişam b. el-Hakem, Yunus b. Abdurrahman gibi ilk İmâmî müellifler, Gulât unsurları reddeden bir tavır içindeydiler. Bu tavırlarına sebep olan husus Şîî Nitelikli Gulât unsurların Hz. Ali'nin neslinden çeşitli şahısları imam tanıyarak bağlılık göstermeleri sebebiyle Şîîlerle aynı ve onlara mensub kabul edilmesiydi. Kendilerini mütedit çizgide gösteren bu müellifler, Şîîler hakkında güvensizlik ve şüphe uyandırarak, başarılarını gözden düşürmekle engelleyen diğerlerini kendilerinden farklılıklarını ortaya koyarak aşırı göstermek amacındaydılar. Bu ilk İmâmî müellifler Şîîlerin Şia ile bağlılıkları ne olursa olsun Gulât hareketleri ayrı bir kategoride ele aldılar. Kronolojik tasnifte ilk Gulât fırka olarak Sebeiyye diye isimlendirdikleri bir fırkadan başladılar. Aynı zamanda Gulâtın fikirlerini teşhir etmek ve onları itham etmek fırsatını değerlendiren bu müellifler, Gulât unsurları, Şîîlik elbisesi giyen Mecûsî, Hurremdinî, Mazdekî, Zındıkıyye ve Dehriyye (âlemin kıdemini ve yaratıcısının olmadığını kabul eden mülhidler.) olduğunu açıkça ifade ettiler. Hulul ve Tenâsuh fikirlerinde birleştiklerini açıkladılar.<sup>199</sup>

## F. SONUÇ

Gnostik anlayışta mevcut inanç ve kültürün Şîî öğretide tezâhürleri, Gnostik öğreti ve kültürden bir etkilenmenin ileri sürülme sebebidir. Etkilenmenin tespiti, genel mukayeseli tarihsel metodun kullanılmasıyla mümkün olabilir.

<sup>198</sup> İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, İstanbul 1996, 16.

<sup>199</sup> Krş. Nevbahtî, 46 ve Kummî, 61,62,64.

Mukayeseli dinler tarihi eserlerinde hemen bütün dinlerde birçok ortak inançlara veya birbirine benzeyen inançlara rastlamak mümkündür. Dinlerin birçoğunda birçok inancın farklı biçimlerini görmek de mümkündür. Bu durum esasında dinler ve kültürler arasındaki etkilenmeyi veya bir çok farklı din ve kültürün menşe beraberliğini gösteren bir durumdur.<sup>200</sup>

Şia'nın ortaya çıktığı ve yayıldığı ortamı etkileyen kültürel âmiller ve Şia'da tezâhür eden felsefenin tarihî arka planını teşkil ettiği iddia edilen Gnostik öğreti veya diğer yabancı unsurların, Şia'nın İslam dışılığı iddiasına malzeme yapılabilir mi?

Ayrıca şu husus ta ifade edilmektedir ki, felsefi ilimlere karşı alınan bir tavırla, İslâm felsefi tefekkürünü pek kolayca mahkum etme eğiliminde olan bazı yaklaşımların, gnostisizmi bir itham vesilesi olarak kullandığı da bir vakıadır.<sup>201</sup>

**Prof. Dr. Cihad TUNÇ:** Doç. Dr. Yusuf BENLİ'ye teşekkür ediyoruz. Şimdi bu tebliği müzakere etmek üzere sözü Siddık KORKMAZ beye veriyorum buyurun...

<sup>200</sup> Geniş bilgi için bkz. Mircea Eliade-Ioan P. Couliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, çev. Ali Erbaş, İstanbul 1997, 35-311.

<sup>201</sup> ".....Aslında doğrudan doğruya felsefi ilimlere karşı alınan genel tavırlarla yakından ilgisi sebebiyle, ilhad ithamındaki bu genel tavır, modern araştırmacılar da bile yansıyan şekliyle müslüman bilge İbn Sina'yı bir "İslam mütefekiri" saymamaya kadar uzanmaktadır. Bkz. Ali Sami en-Neşşar, "*Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslam* I, 164-165' den naklen Kutluer, 28. İbn Sinâ gibi bir filozof "gnostisizm" ithamıyla İslam'dan ziyade ilhad ile alakalı bir çerçevede değerlendiren; bunu yaparken de Orta çağdaki dış kültürlerden intikal etmiş 'el-ulûmu'd-dahîle'yi veya onlarla uğraşanları dışlayıcı, düşman addedici tipik narsist tavrın bir tezahürünü sergileyen, ancak kendi içinde buldukları fikri geleneklerin bu 'yabancı ilimler'e neler borçlu olduğunu bir türlü kabullenmek istemeyen yaklaşım sahipleri İslâm felsefi tefekkürünü pek kolayca mahkum etme eğilimindedir. Meselâ İbn Sinâ'ya dair bir başka yorum şöyledir: onun görüşleri batni (Neşşar'ın "gnostik"inin yerini almışa benziyor bu itham) fikirlerden etkilenmiştir ve zındıktır. İster Şii ister "ilhadi" olsun Batniler, toplumlarının inançlarını "ilhad temelli" Yunan kültürüyle uzlaştırmaya çalışan tiplerdir. Bk. Sâbir Tu'ayme, *el-Akâidu'l-Batniyye ve hükmü'l-İslâm fihâ*, Beyrut 1406/1986, s.92-98, 242-249. Batnilik-felsefe ilişkilerinin İslâm düşünce tarihinin çok ilginç konuları arasında olduğu doğrudur. Ancak bu konuya dair tespitlerin tüm felsefi faaliyeti Bâtınîlik akımına irca etme şeklini alması durumunda tarih kötü bir avukat olmaya başlar. Şimdilik şu kadarı söylenebilir ki, Batniyye ile fikri mücadeleye giren kelamcı düşünürlerin, Batnilerin –silahlı propaganda yanısıra- fikri propagandalarına malzeme yapılan felsefi mirasa ilhadî nazarıyla bakması tabii idi ve belki de felsefenin itibarının yahut filozofların ilmî otoritesinin yıkılmasıyla Batniyye'nin de yıkılacağı umuluyordu. Kutluer, 28-29 (dipnot)"